

**SME VÄZŇAMI SVOJHO CHARAKTERU?
(ODPOVEĎ KANTA, SARTRA A MOUNIERA)**

DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SMREKOVÁ, D.: Are We Prisoners of Our Own Character? (Replies of Kant, Sartre and Mounier)
FILOZOFIA 57, 2002, No 5, p. 307

The paper gives an analysis of the problem of character, which goes beyond the limits of the traditional ethics of virtue and which aims at the resolution of the essential dilemma - namely the role of determinism in the play of human fortune. The author focuses on two important French authors, whose conceptions of character were based on Kant's philosophy and on its criticism at the same time. Whereas Mounier defends the idea that the constitution of character is shaped by the fundamental self-affirmation, Sartre's approach consists in accepting all the consequences of his own thesis of "the existence preceding the essence". In this context a distinctive character exists only as a transcendental meaning of every particular empirical choice. On the other hand, the author tries to show, that the understanding of the moral character as a dynamic form of motion oriented towards future does not keep these authors from defending certain essential tenor of a character, by which each particular decision participates in the construction of the overall picture of the concrete human being and his life objectives.

Filozofia charakteru svojimi dejinami kotví v etike cnosti, ktorej tradícia siaha do antickej filozofie. V zmysle klasickej definície sa cnosti cháпали ako *stále stavy duše hodné chvály* ([1], 41, 50) čiže získané vynikajúce vlastnosti charakteru, ktoré robia človeka schopným mravne konať. Aristoteles, rozlišujúci medzi *dianoetickými a etickými* cnosťami, spájal *mravný* charakter človeka práve s etickými cnosťami, pričom nezabudol zdôrazniť, že jadrom mravnosti je vedome zvolená schopnosť duše poslúchať rozum čiže stav vyžadujúci participáciu vôle. V nadväznosti na túto tradíciu reštituujú súčasné teórie cnosti morálny charakter ako prioritný predmet morálneho posudzovania.¹

Pravda, nemožno zabúdať na to, že charakter je hraničným pojmom, ležiacim na pomedzí morálnej filozofie a psychológie. Francúzsky personalista E. Mounier, zangažovaný o. i. na skúmaní modernej charakterológie, ukázal, že revolučná francúzska, ale aj nemecká psychológia dostala významný rozvojový impulz práve zásluhou charakterológie ako súčasť výskumu orientovaného na konkrétnu osobnosť človeka. Zároveň si všimol, že priame či nepriame stimuly na artikuláciu problému charakteru pochádzajú od reprezentantov idúcich dôsledne v línii filozofie človeka.²

¹ Detailnejšie pozri ([2], 82-93).

² Mounier považuje za priekopníka modernej charakterológie filozofa a psychológa F. Brentana (učiteľa E. Husserla) a po ňom aj Diltheya. K rozvoju charakterológie podľa Mouniera nepriamo prispeli aj Husserl, Heidegger a M. Scheler a priamo svojimi prácami napr. Utiz, Diltheyov žiak Spranger, reprezentant nemeckej filozofie života a pokračovateľ Nietzscheho Klages

Problém stanovenia línie vymedzujúcej del'bu kompetencií medzi morálnou filozofiou a psychológiou zdanlivo vyriešil Kant oddelením vlastných základov morálky (teda toho, čo má byť) od jej empirickej stránky, od spontánnych túžob a prirodzených sklonov (od toho, čo je). Pravda, tento jeho krok mal popri "vyčistení" mravnej motivácie aj kontraproduktívne dôsledky, keďže sa opieral o presvedčenie, že zmyslový život z morálneho hľadiska nič neznamená.

Nová artikulácia problému charakteru (ktorá na pôde filozofie nie je len výsadou etik cnosti) sa spája s úsilím prinavrátiť morálnej filozofii tento marginalizovaný obsah. Autori, ktorých koncepcie nás tu zaujali (pričom ich inšpiračným zdrojom je práve Kant), sa sústredili na riešenie kľúčovej dilemy: Je charakter daný, je produktom dedičnosti, resp. "prirodzenosti" človeka - alebo rezultuje z individuálneho morálneho úsilia? Sme väzňami svojho charakteru, bezmocne prihliadajúcimi na to, ako tento svojimi striktno determinujúcimi účinkami na naše činy nezvratne indikuje náš osobný údel? Alebo sme jeho nespochybniteľnými autormi, čo nás zároveň núti uznať, že všetky naše cnosti a neresti idú na náš vlastný účet? Môžeme modifikovať svoj charakter?

* * *

Status morálneho charakteru na pozadí konfliktu dvoch svetov (Kant). Kant sa v *Kritike praktického rozumu* snaží zreteľne pomenovať problém vzťahujúci sa na fenomen individuálneho charakteru. Kládne si pritom otázku, či si človek slobodne volí svoje správanie (za ktoré potom nesie aj primeranú zodpovednosť), alebo či jeho voľba naopak podlieha zákonu nevyhnutnosti vzťahujúcemu sa na všetky veci a udalosti vyvíjajúce sa v čase. Je napr. človek, čo kradne, zodpovedný za svoje činy? Mohol konať inak? Alebo je jeho osudom kradnúť, keďže jeho aktuálne správanie je určené tým, čo sa stalo v minulosti (vykonané činy, výchova, vplyvy prostredia...)?

Dilema sa týka roly determinizmu v hre o ľudský osud. Kant sa predovšetkým zameriava na odhalenie protirečenia v postoji človeka voči vlastnému charakteru. Upozorňuje na to, že človek si nerád priznáva, že za protizákonným činom stál zlý úmysel, naopak má tendenciu ospravedlňovať pred sebou nedostatky vlastného charakteru odvolávaním sa na akúsi "prirodnú nevyhnutnosť". Samotným aktom obhajoby však mlčky uznáva, že v čase, keď vykonal bezprávie, "užíval svoju slobodu" ([4], 117).

Problémom je to, ako túto slobodu definovať. Ved' ak je naša existencia nevyhnutne podmienená minulým časom, ktorý už nie je v našej moci, ak teda v momente konania nie sme slobodní, možno vôbec počítať s tým, že by určitý čin mohol aj nenaštat? Možno predpokladať, že by morálny zákon niečo na našich činoch zmenil, napr. zabránil by človeku kradnúť? Ak je moje konanie určené tým, čo už je za horizontom mojej moci, ako možno to isté konanie označiť ako slobodné? Ale ak by bola naša sloboda v konečnom dôsledku podriadená nevyhnutným impulzom prichádzajúcim z minulosti, bola by podľa Kanta v podstate analogická slobode otáčavého ražňa, ktorý sa po natiahnutí tiež pohybuje sám.

Kant ponúka originálne riešenie tejto dilemy medzi determinizmom a slobodou v ľudskom konaní. V intenciách jeho uvažovania človek je sídlom dvoch protikladných

a i.. pričom nemožno ignorovať diela zrodené z freudizmu a jeho smerov (napr. G. Jung, A. Adler) ([3], 20).

svetov, ktoré na seba ustavične narážajú (pozri [4], 106). Na jednej strane ako empirická bytosť prináležiaca k zmyslovému svetu má "zmyslovú prirodzenosť", ktorá sa prejavuje v jeho sklonoch a vášňach odzrkadľujúcich jeho empirické potreby a individuálne predstavy o vlastnom blahu. Tu jeho vôľa nie je nezávislá od empirických podmienok. Tie však varujú podľa okolností a individuálnych vôlí, a preto podľa Kanta nemôžu byť relevantné pre objektívne stanovenie všeobecne platného pravidla (morálneho zákona) ako určujúceho motívu nášho konania. Na druhej strane v protiklade k nej stojí svet nadzmyslovej, inteligibilnej existencie, ktorý sa vynára vtedy, keď človek pristupuje k sebe samému ako k súcnu nepodliehajúcemu časovým podmienkam a podriadenému len tým princípom, ktoré si sám rozumovo ukladá.

Práve do tejto sféry Kant umiestňuje slobodu, ktorá robí z človeka morálnu bytosť. Postulát slobody sa tu vníma ako autonómnosť vôle od všetkého empirického, nie je teda zviazaný s empirickou existenciou, ale s výkonom rozumu. Je výrazom toho, že človeku ako zmyslovej bytosti je vlastný akýsi nepoznatelný "inteligibilný substrát" ([4], 118), ktorý zaisťuje, že dobro, ako aj zlo sa nedeje mimo mojej vôle. Fakt, že dokážeme vnútorne súhlasiť alebo nesúhlasiť³ s tým, čo náš rozum rozpozná ako morálne správne, umožňuje dovoliť sa našej zodpovednosti.

Kantovi teda ide o uchopenie špecifika bytia človeka v jeho dvoch dimenziách: javovej, vystavenej tlaku determinácií, a noumenálnej, existujúcej osebe.⁴ Prvá úroveň je miestom našich každodenných rozhodnutí, takpovediac miestom našich nespočetných mikropríbehov (o tom, čo chceme v živote robiť, či chceme mať rodinu, vstúpiť do strany, starať sa o blízkych atď.), z ktorých je utkaný náš zmyslový život. Druhá, nadzmyslová, časovo nepodmienená úroveň existencie je sférou spontánnej slobody, a preto miestom nášho mravného rozhodovania. Tu sa človek zamýšľa sám nad sebou, nad smerovaním svojho života, nad zmyslom vlastnej existencie a pod.

Podľa Kanta táto inteligibilná existencia subjektu je ontologicky prvotná, keďže práve na tejto pôde vznikajú morálne princípy usmerňujúce náš zmyslový život. Z hľadiska Kantovho konceptu charakteru považujeme za kľúčové jeho vyjadrenie, že na úrovni človeka ako inteligibilnej existencie "nič nepredchádza jeho vôľové určenie, ale každé konanie a vôbec každé určenie jeho súcna, meniace sa podľa vnútorného zmyslu, ba aj celý sled jeho existencie ako zmyslovej bytosti treba pokladať vo vedomí jeho inteligibilnej existencie len za následok, a nikdy nie za *určovateľa* jeho kauzality, za *noumén*. Z tohto hľadiska môže rozumná bytosť právom povedať o každom protizákonnom konaní, ktorého sa dopúšťa, aj keď bolo minulosťou ako jav dostatočne určené, teda nevyhnutné, že ho nemusela vykonať. Lebo toto konanie so všetkým minulým, čo ho určuje, patrí k jednému jedinému fenoménu charakteru bytosti, ktorý si sama vytvára a na základe ktorého si ako príčine, nezávislej od všetkej zmyslovosti, pripisuje kauzalitu uvedených javov" ([4], 116).

³Otázka súhlasu alebo nesúhlasu s morálnym zákonom ako určujúcim motívom nášho konania je tu podstatná. Inak by sme sa - ako naznačuje aj M. Muránsky - nevyhli mylnému chápaniu záväznosti tohto zákona v zmysle inteligibilného fatalizmu, teda slepej poslušnosti alebo rovnako slepej neposlušnosti voči nemu (pozri [5], 10).

⁴Podľa V. Hálu Kant týmto rozlíšením postihol jedinečnosť ľudskej situácie ([6], 32).

Odmietnutie pristupovať k charakteru ako k psychickej danosti, ktorá by bola produktom prirodzenosti alebo výchovy, je tu zviazané s argumentáciou v prospech idey *voľby charakteru*, opierajúcou sa o predpoklad slobodného sebaurčenia vôle. Zodpovednosť sa subjektu pripisuje na základe poznania, že v skutočnosti zlé skutky neboli nevyhnutné, keďže vyplynuli z dobrovoľne zvolených zlých zásad. Práve fakt, že človek má schopnosť odpútať sa od determinácií svojho empirického bytia, teda že nie je hračkou nevedomých síl, ale autonómnou bytosťou (napr. *úmyselne* koná zlo), dovoľuje podľa Kanta súdiť ľudí za to, čo urobili alebo čo zanedbali, bez ohľadu na to, že sa im určité negatívne usporiadanie mysle pripisuje akoby prirodzene dané.

Práve táto kantovská viziya charakteru sa stala jadrom koncepcií zrodených v štyridsiatych rokoch 20. storočia, pod ktoré sa podpísali dve významné osobnosti francúzskej filozofie človeka - existencialista J.-P. Sartre a personalista E. Mounier.

* * *

Charakter ako projekt bytia (Sartre). Sartre rozvinul svoj koncept charakteru v dvoch kapitolách štvrtej časti *Bytia a ničoty* (1943), osobitne v subkapitolách venovaných deskripcii slobody ako projektu v situácii a základným tézám existenciálnej psychoanalýzy. Jeho koncept charakteru tu vyrastá na báze konfrontácie s Kantom, Adlerom a Freudom.

Sartre neprijíma prístup, na základe ktorého sa sfére morálneho vyhradzuje priestor za hranicami sociálno-empirického bytia a kde charakter rezultuje z apriórnej voľby. Súhlasí s Kantom, že každý empirický postoj je výrazom "voľby inteligibilného charakteru"; nechápe ho však v zmysle nadčasového plánu skonštruovaného na úrovni myslenia.

To, čo Kant považoval za *inteligibilný charakter*, teda za rozumovo generované nadčasové princípy, ktoré si človek a priori stanovoval sám a ktoré sa potom premietali v jeho úmysloch konať tým či oným spôsobom (morálne správne alebo nesprávne), to sa podľa Sartra v zásade "musí vždy uvoľniť z empirickej voľby" ([7], 623). Z tohto pohľadu neexistuje apriórny princíp, ktorý by predchádzal konkrétnym činom a zaisťoval ich jednotný zmysel.

Sartra však oslovila kantovská idea, podľa ktorej človek ako slobodná bytosť si utvára vlastný charakter tým, že si uvedomuje sám seba ako autora vlastných činov; teda že uznáva, že všetky činy od detstva sú symbolom jeho charakteru na základe toho, že ich vykonal z vlastnej vôle. Existencialistická verzia tejto idey má východiskovú podobu vo formulácii, že človeku nemožno pripísať nič "pred pôvodným vynorením sa ľudskej slobody" ([7], 629).

Pokiaľ ide o Freuda, Sartre sa s ním stotožnil vo viacerých bodoch (chápanie prejavov psychickeho života ako symbolických vzťahov, uznanie dejinnej dimenzie ľudskej reality, skúmanie človeka cez opis jeho bytia v *situácii*). Odmietol však freudovský postulát nevedomia, ako aj adlerovský princíp vôle k moci či úsilia o moc. V súlade s vlastnou koncepciou jasne artikuloval radikálne kritický postoj voči týmto psychobiologickým reziduám ako apriórnemu základu ľudskej reality.⁵

⁵ Podstatou Sartrovej argumentácie je snaha ukázať, že napr. problém uznania Adlerom analyzovaného komplexu menejcennosti nie je záležitosťou nevedomia, resp. cenzúry, ale

Existenciálne určenie človeka ako slobody naopak akýkoľvek determinizmus ľudských činov neguje. Anuluje akúkoľvek možnosť odvolávať sa na nejakú danosť usadenú v ľudskej psychike (napr. v podobe ľudskej prirodzenosti, dedičnosti, fixného charakteru, stôp minulých činov, princípov vpísaných do inteligibilného neba). To všetko sú v intenciách Sartra len dodatočné ospravedlnenia vzhľadom na minulé činy, resp. hľadanie zdôvodnení činov budúcich a ich zmyslom je zastríť človeku absolútnu slobodu voľby.⁶

Osou tohto stanoviska je Sartrova interpretácia vedomia. Jej zámerom je zbaviť vedomie psychického obsahu, "vnútorného života" (prístupného iba reflexii), a na tomto oddelení psychická a vedomia založiť jeho autonómiu a spontánny vzťah k svetu. Odstránenie descartovského *ego cogito* a jeho reziduí (husserlovské *transcendentálne ja*, freudovské *libido*) za pomoci dôsledne prevedenej fenomenologickej redukcie privádza Sartra k opačnému kroku ako jeho predchodcov: k postulovaniu vedomia ako *intencionality a transcendencie*. Pôvodne bezobsažné vedomie čerpá všetok svoj obsah zo sveta: "Hľa, naraz sa tie povestné 'subjektívne' reakcie ako nenávisť, láska, obava, sympatia, ktoré plávali v páchnucom lúhu Ducha, z neho vytrhujú; predstavujú len spôsoby, ako objavovať svet. Sú to veci, ktoré sa nám náhle odhaľujú ako nenávidené, sympatické, hrozné, milé" ([9], 11). Kým v descartovskej perspektíve vedomie len poznávalo veci a vzťahy, ktoré tu boli bez jeho pričinenia, z pohľadu Sartra po prvé, nič nie je vo vedomí, všetko je vo svete vrátane nás samých, a po druhé, nič sa neudeje bez mojej vôle, svet existuje len zásluhou neantizujúcej moci vedomia, je tu len mojím prostredníctvom. Samozrejme, nie svet ako fakty, ale ako *zmysel* týchto faktov.

Z tejto platformy vyrastá sartróvska vízia človeka ako *fundamentálneho projektu* alebo - čo je to isté - pôvodnej voľby seba ako totality vo svete. Idea fundamentálneho projektu je sartróvskym variantom Adlerovej myšlienky, že každý človek má v živote nejaké úlohy, každý sleduje nejakú jedinečnú životnú líniu, ktorá ho usmerňuje v jeho myslení, cítení a konaní bez toho, aby si to uvedomoval.⁷ Sartrov pojem projektu bytia je vyjadrením toho, že náš život má určitý cieľ, určitý celkový plán, ktorý mu dáva zmysel. Tento plán však neexistuje pred samotnými činmi, práve naopak, všetky naše činy, gestá

neúprimnosti vôle. ([7], 529) Podobne libido je podľa neho abstraktný a všeobecný termín, ktorý by sa nemohol stať fundamentom nášho správania, keďže sám je *konkrétnou voľbou*, resp. "permanentnou možnosťou fixovať sa akokoľvek na čokoľvek" ([7], 629). Ak Freud chápe čin ako symbolické vyjadrenie najhlbšej túžby prameniacej z libida subjektu, nejde podľa Sartra o nič iné ako o zámer skonštruovať *vertikálny determinizmus*.

⁶ V populárnej prednáške *Existencializmus je humanizmus* (1946) Sartre s istou dávkou irónie konštatuje čosi podobné ako pred ním Kant: že len ľudia chcú, aby sme sa rodili ako zbabelci alebo hrdinovia, len ľudia túžia po tom, aby si mohli myslieť, že charakter je vrodený a že ak sa raz narodíme ako zbabelci alebo hrdinovia, nič na tom nezmeníme, pretože ide o náš celoživotný osud ([8], 61). Táto populárna viera v takú či onakú podobu determinovanosti našich činov je však podľa neho falošná. Má ľudí len zbaviť úzkosti z odhalenia toho, čo si nejasne uvedomujú a čo existencialista explicitne pomenúva: že zbabelec je zodpovedný za svoju zbabelosť. Inými slovami, má pred ľuďmi skryť fakt, že hodnoty sú platné nie preto, že by boli vpísané do inteligibilného neba, ale preto, že sa takými stali na základe ich slobodnej voľby.

⁷ K tomu pozri prácu A. Adlera *O zmysle života* ([15], 14 a n.).

sú jeho symbolom, v každom geste, v každom jednotlivom správaní subjektu treba podľa Sartra odhaliť význam, ktorý ho transcenduje ([7], 623).

Inak povedané, *inteligibilný charakter* sa konštituuje činmi, identita, voľba seba sa utvára tým, že konkrétny jedinec sa angažuje vo svete, zaujíma určitý vždy jedinečný postoj k situácii, v ktorej sa práve nachádza, vytvára a mení svoj vzťah k ľuďom a udalostiam, ktorými je obklopený. Charakter v tomto kontexte nie je nijakým mystériom daným pred konkrétnou existenciou. Uchopenie zmyslu našej existencie neimplikuje nejaký inteligibilný plán, ku ktorému by sme sa upínali v myšlienkach, zatiaľ čo by sme realizovali výlučne plán empirickej existencie subjektu.

Fenoménu charakteru je takto len iným spôsobom potvrdenia špecifika ľudskej existencie, artikulovaného na pôde sartrvskej existenciálnej ontológie v podobe povestnej tézy: *existencia predchádza podstatu*. Za jej paralelu v rovine existenciálnej psychoanalýzy možno považovať formuláciu: "Ak empirický postoj *znamená* voľbu inteligibilného charakteru, značí to, že sám je touto voľbou." ([7], 623) Inak vyjadrené, zvláštny charakter existuje len ako *transcendentný význam* každej konkrétnej a empirickej voľby. Neuskutočňuje sa *najprv* v nejakom nevedomí alebo v noumenálnom pláne (prístupnom iba rozumu), aby sa *potom* vyjadril v pozorovateľnom postoji - nemá teda ontologickú prednosť pred empirickou voľbou.

Predsa však je tu spomínaný *fundamentálny*, resp. *počiatočný projekt*, o ktorom Sartre tvrdí, že je "mojím bytím" ([7], 536), keďže zjednocuje všetky moje partikulárne životné ciele a dovoľuje tak porozumieť mojej jedinečnej štruktúre, môjmu životu. Tento projekt chápe ako prvotný a totálny v tom zmysle, že ho nemožno interpretovať na základe nijakého iného projektu.⁸ Vnucuje sa otázka, či sa Sartre postulovaním *fundamentálneho projektu* bytia predsa len nevracia do osídliel istého apriorizmu (a teda determinizmu), z ktorého sa snažil svoj koncept charakteru vymaniť. Jeho neskoršie vyjadrenia sú v tomto smere ešte explicitnejšie. Vyplýva z nich totiž, že človek má okrem svojich teoretických a praktických cieľov *absolútny cieľ* a všetky ostatné ciele majú zmysel len vo vzťahu k nemu, len osvetlené týmto cieľom, pričom u každého je tento cieľ iný ([10], 723).

Sartre sa usiluje vyvrátiť možné podozrenia tvrdením, že hoci štruktúra mojich činov sa stáva pochopiteľnou práve cez prizmu môjho slobodne zvoleného fundamentálneho projektu, tento fakt nevyklučuje variabilitu sekundárnych cieľov. K pôvodnej línii môjho životného plánu môžem určité spôsoby správania pridať alebo ich odtiaľ odňať bez toho, aby sa zásadne zmenil jej špecifický charakter, čiže bez toho, aby došlo k úplnej modifikácii významu, ktorým som ([7], 525-6).

Z tejto pozície vychádza aj jeho kritika Leibnizovej teórie slobody, založenej na predpoklade, že čin je vysvetliteľný "prirodzenosťou" toho, kto ho vykonal. Sartre odmieta Leibnizov deterministický argument, v zmysle ktorého si Adam nemôže zvoliť iné gesto ako odtrhnutie jablka, pretože by to inak bolo v rozpore s jeho podstatou čiže stal

⁸Napr. ambícia, túžba byť milovaný alebo komplex menejcennosti (jeden z kľúčových pojmov adlerovskej psychológie, ktorý Adler považuje za základ všetkých charakterových vlastností) nemôžu byť podľa Sartra fundamentálnym projektom, keďže ich treba vysvetliť a pochopiť práve na základe tohto prvotného projektu. Naopak fundamentálny projekt je prístupný špeciálnej fenomenologickej metóde, existenciálnej psychoanalýze.

by sa *iným* Adamom v *inom* svete, a nie tým, ktorým sa určil na základe pôvodného gesta. Podľa Sartra iba zo stanoviska teórie sa nesúrodé gesto javí ako prípustné len za cenu totálneho narušenia pôvodných cieľov. Realita je komplexnejšia a nepotvrďuje Leibnizovu víziu slobody, neprípúšťajúcu pre človeka inú voľbu ako tú, ktorú mu určila "prirodzenosť". Sartre vyčíta Leibnizovi, že umiestňuje samotnú formulu Adamovej podstaty na začiatok ako premisu, z ktorej rezultuje Adamov čin, zatiaľ čo zo stanoviska existencialistického aktivizmu pre ľudskú realitu platí, že podstata je následkom existencie alebo inak, podstata sa determinuje existenciou. Ak by mal Leibniz so svojou koncepciou slobody pravdu, neniesol by Adam nijakú zodpovednosť za svoje bytie. Sartrova argumentácia chce však ukázať, že jediný priestor, v ktorom sa situuje problém slobody, je "na úrovni Adamovej voľby seba samého" ([7], 524).

Kardinálny význam Sartrovej tézy *Existencia predchádza podstatu* spočíva v tom, že implikuje bytie človeka ako morálny problém. Odníma totiž človeku právo definovať sa prostredníctvom vlastnej podstaty a vyzýva ho na to, aby vyvodil konzekvencie z faktu, že jeho osudovým určením je absolútna sloboda. Z pohľadu Sartra človek, keďže je odsúdený na slobodu, je totálne "zodpovedný za svet a za seba ako spôsob bytia" ([7], 612).

Sartrovský koncept morálky v sebe zlučuje dva napohľad disparátne momenty: požiadavku absolútnej slobody akoby bez motívov a hybných síl na jednej strane - s nárokom fundamentálneho projektu na totalizáciu, zjednocovanie jednotlivých životných projektov na strane druhej. Problém, ktorý tu presvita a s ktorým bol Sartre ustavične konfrontovaný, presne identifikoval I. Buraj: "Ako konceptuálne zachytiť nestálosť, ustavičnú premenlivosť 'bytia-pre-seba' a zároveň ho nenechať rozplynúť sa v nebytí, a opačne, ako vyjadriť skutočnosť ('fakticitu') vedomia, ľudskej existencie a súčasne neustrnúť v bytí, resp. v identite so sebou samým." ([11], 430)

Tento problém sa dotýka aj artikulácie fenoménu charakteru. Sloboda indikuje, že nie sme väzňami svojho charakteru. Znamená to ale, že morálny charakter je vecou ľubovôle? Čo rezultuje pre individuálny charakter z poznania, že niet apriórneho dobra, a teda že všetko je dovolené? Ako rozumieť téze, že človek môže byť jeden deň zbabelcom a druhý deň hrdinom?

Z faktu určenia ľudskej reality ako absolútnej slobody nevyplýva, že by človek nechával voľný priechod svojim vrtochom alebo že by sa jeho zámery a plány vynárali celkom svojvoľne, takpovediac "od jedného okamžiku k druhému". Sartre si je vedomý toho, že si nemôžeme z rozmaru zvoliť byť hocikým, keďže zvoliť sa znamená angažovať sa v rozpätí istého konkrétneho a kontinuálneho *trvania*. V tomto rámci vôľa nikdy nestojí v opozícii k fundamentálnej voľbe. Naopak, každý partikulárny projekt sa situuje v perspektíve pôvodného projektu čiže v rámci fundamentálnej voľby seba, ktorú konkrétny subjekt sleduje a ktorá reprezentuje jeho *totalitu*, teda konečnú možnosť, ktorou sa rozhodol byť.

Metaforicky vyjadrené, sartrovský človek je bez opory, ponechaný sám na seba, ale jeho sloboda nie je slobodou pierka vo vetre, ktoré sa síce nechá unášať, ale nemá moc ovplyvniť smer. V intencióch Sartra naopak človeku sa nestane nič, čo si nezvolil.

Z tohto hľadiska aj projekty a činy, ktoré sa z perspektívy nestranného pozorovateľa javia ako nezlučiteľné s naším pôvodným projektom, v skutočnosti doň

patria, keďže sme sa pre ne autonómne rozhodli. (Ak sa napr. vo svojej fundamentálnej voľbe *spontánne* určujem ako zbabelec, nie je vylúčené, že ma moje *reflexívne úsilie* privedie k tomu, že sa v budúcnosti rozhodnem aj pre hrdinský čin. Alebo ak sa vo svojom počiatocnom projekte uchopujem ako menejcenný, pretože koktám, je možné, že z dôvodu lepšej socializácie budem chcieť prekonať svoju koktavosť, a tým aspoň navonok aj svoj komplex.)⁹

Na druhej strane nemožno zabúdať na to, že fundamentálna charakteristika vedomia ako ničoty a transcencie (stelesňujúca fakt, že identita človeka nie je nikdy daná, ale ustavične sa vytvára) implikuje protitendenciu voči fakticite subjektu v podobe permanentnej sebanegácie a sebapresahovania smerom k vlastným možnostiam. Z tohto zorného uhla, ako nás presviedča Sartre, niet charakteru, je len projekt bytia. Nikdy totiž neprestávame byť *voľbou a činom*; to, čo sa javí ako "daný" aspekt charakteru, je v skutočnosti slobodným projektom konkrétneho človeka tak, ako ho vidí druhý.¹⁰

Eliminácia ľubovôle činov teda faktu, že nemôžem byť hocikým, tak na druhej strane nebráni možnosti jednotlivca modifikovať svoj charakter. Deje sa tak však za cenu úplnej konverzie nášho pôvodného projektu bytia.

Čo vlastne nabáda človeka prerušiť pôvodný projekt, čo ho nabáda na to, aby suspendoval svoj doterajší *raison d'être*, nechal za sebou svoju minulosť a rozhodol sa pre nový životný cieľ? Prečo sa napr. Raskol'nikov rozhodol ísť sa udať potom, čo spáchal zločin?

Podľa Sartra je týmto impulzom objavenie sa *okamžiku*. Permanentná hrozba okamžiku ohlasujúceho nový projekt nášho bytia je zviazaná so samotným faktom slobody. V každom momente sme vydaní napospas okamžitej možnosti poprieť našu aktuálnu voľbu, radikálne modifikovať náš pôvodný zámer.

Možnosť radikálnej konverzie nášho bytia signalizuje, že naša aktuálna voľba je *krehká*, že ju možno kedykoľvek poprieť, že ju ustavične nahľadáva tlak iných možností, ktoré sa otvárajú našej slobode. Fakt, že sa môžeme v každom okamihu rozhodnúť od základu zmeniť náš doterajší život, že je v našej moci kedykoľvek poprieť svoju fakticitu, to, čím aktuálne sme, sprevádza podľa Sartra vedomie úzkosti.

Tematizácia *etickej úzkosti* v Sartrovej vízii slobody a voľby súvisí so subjektívnym uznaním toho, že všetky naše rozhodnutia a činy (ktoré sa v očiach druhých

⁹ V tomto zmysle treba chápať aj komentár I. Buraja k Sartrovej koncepcii slobody (pozri [11], 430). Téza, že tu nič nie je vopred dané, všetko je rovnako možné, teda že človek môže byť jeden deň zbabelcom a druhý deň hrdinom, neimplikuje fakt ľubovôle, ale fakt vedomého rozhodnutia, reflexívneho úsilia subjektu stať sa iným, ako je. Ak si však subjekt volí ciele v rozpore s pôvodným projektom, podľa Sartra tak robí v dôsledku neúprimnosti alebo nepoctivosti, teda nie na základe spontánneho postoja.

¹⁰ Sartre, inšpirujúc sa francúzskym filozofom z prelomu 19. a 20. storočia Alainom a jeho výkladom obsahu morálky sústredeným okolo pojmu cnosti, chápe charakter ako druh *prisahy*. Ak niekto o sebe povie "nie som zhovievavý", "nedá sa so mnou vyjsť", podľa Sartra to znamená, že na seba preberá dobrovoľný záväzok hnevu a zároveň slobodnú interpretáciu istých dvojnásobných detailov vlastnej minulosti. Možno tomu porozumieť tak, že tu nejde o konštatovanie faktického stavu, ale o to, čo má byť, čo si subjekt slobodne projektuje ako budúcu podobu svojho spôsobu bytia vo svete a na čo sa zaväzuje, čomu chce byť verný. "V tomto zmysle vôbec niet charakteru - je len pro-jekt seba samého", tvrdí Sartre ([7], 616).

odzrkadľujú v podobe pozitívnych alebo negatívnych čŕt individuálneho charakteru) idú na náš vlastný účet - čiže že naša voľba, naša existencia je *neospravedlniteľná*. Nemožno ju totiž odvodiť z nijakej predchádzajúcej reality (fakticita neospravedľňuje), naopak, práve samotná táto voľba slúži ako základ významov, ktoré realitu konštituujú. V úzkosti sa odráža fakt totálnej neúčinnosti predchádzajúcej voľby a možnosť postaviť svoju minulosť kompletne mimo hry.¹¹

Charakter je potom to, čo sa bytie-pre-seba snaží dosiahnuť, aby sa stalo trvalou *substancialitou*, aby sa čiastočne realizovalo na spôsob bytia osebe, o ktorý sa usiluje vo svojom projekte, a to simultánne s potvrdením svojej slobody ([7], 610-11). Toto úsilie reštituovať človeka namiesto Boha je však, ako priznáva Sartre, nerealizovateľné. Merleau-Ponty v tejto súvislosti ukázal na protirečenie obsiahnuté v sartrvskej idei pôvodnej voľby ([12], 500). Ak sa voľba nášho charakteru nikdy verejne nevysloví, ak je len "mlčanlivým vynorením" nášho bytia vo svete, nie je jasné, v akom zmysle ho môžeme považovať za *náš* charakter, a či teda nie je len ekvivalentom osudu. Na druhej strane, ak je naša voľba seba skutočnou konverziou našej existencie, predpokladá už predbežný fundament, modifikáciu ktorého zakladá novú tradíciu.

Napriek tejto výčitke nemožno prehliadnuť Sartrovo úsilie eliminovať determinizmus z hry o ľudský osud. Sartre vo svojej koncepcii nepripúšťa, že by vedomie mohlo byť vlastníkom nejakých cností (či už vrodenných, alebo získaných), ktoré by človeku indikovali, čo má robiť, a ktoré by spolu s nerestami vo svojom celku stelesňovali morálny charakter osobnosti. Jeho pomyselný dialóg s reprezentantmi súčasných etik cností - ktorí chápu charakter ako východisko posudzovania morálnej správnosti činov - by bol kontroverzný: cez prizmu jeho etickej vízie je nepredstaviteľné hľadať odpoveď na otázku "Ako mám konať?" v skúmaní toho, ako by za takých a takých okolností konal cnostný človek. Prístup, ktorý podľa Z. Palovičovej súčasné teórie cnosti pokladajú za zmysluplný ([13], 10), sa z hľadiska sartrvskej vízie človeka javí ako pochybný. Morálny problém by totiž nevznikol, keby človek nemusel podstupovať riziko autonómnej voľby v situácii, kde morálka nie je vopred rozhodnutá a kde chýba sprostredkovateľ. Práve absencia alibi určuje morálnu voľbu ako v pravom slova zmysle *vynachádzanie, objavovanie* hodnôt.¹²

Daný, alebo chcený charakter? (Mounier). Mounierova práca *Rozprava o charaktere* z r. 1946 koinciduje s jeho projektom "osobnostnej filozofie". Skúmanie problému charakteru sa tu neoddeľuje od humanistickej intencie dešifrovať, čo znamená byť človekom v dobe, ktorá koncept humanity problematizuje a ktorá núti človeka

¹¹ Treba dodať, že Sartre tu nemá na mysli úzkosť ako psychologický, ale ako ontologický fenomén. V *Bytí a ničote* v tomto kontexte jasne odlišuje etickú úzkosť od každodennej morality ([7], 73).

¹² Podľa Sartra existuje analógia medzi morálnou voľbou a stavbou umeleckého diela. V oboch sférach ide o výlučne individuálnu a vždy jedinečnú tvorbu a *vynachádzanie* vlastného zákona, kde nemožno vopred rozhodnúť o tom, čo máme robiť, keďže pravidlá a apriórne hodnoty sú zásluhou slobody definitívne za nami. Mravná hodnota činu sa ustanovuje až potom, čo ho subjekt vykonal, tak, ako sa hodnota umeleckého diela posudzuje v súvislostiach procesu tvorby a hotového výsledku (pozri [8], 77-78).

v hodnotovom zmätku nanovo hľadať svoju ľudskú tvár. Mounierovi ide nielen o preskúmanie výdobytkov charakterológie na pôde francúzskej psychológie. Jeho rozprava o charaktere sa transformuje zároveň na rozpravu o človeku, na filozofiu charakteru, pričom nestráca zo zreteľa svoj pôvodný zdroj: prežívanú skúsenosť, spontánne poznanie udržiavané v každodennom jazyku, ktoré chce novými prostriedkami bádania precizovať.

Mounier pritom skúma dve cesty, dve metódy konštituovania modernej charakterológie. Metóda spontánnej psychológie (príznačná pre bežný a literárny jazyk, ale aj pre folklór) vychádza podľa neho z predpokladu, že človek ako jeden z prírodných predmetov sa vyznačuje súborom postojov a činností tak, ako sa prejavujú v jeho empirickej existencii. Úloha charakterológie potom spočíva v ich deskripcii, typovej klasifikácii a pojmovej systematizácii. Táto metóda nevyvoláva ťažkosti, ak sa charakterológia uspokojí s takýmito parciálnymi výsledkami, teda so stanovením určitej typológie štruktúry osobnosti, pričom sa v koreni empirickej osobnosti nehľadá nič viac než danosť jej empirického charakteru.

Problém, ktorý Mouniera v tomto kontexte zaujíma, je adekvátnosť aplikácie všeobecnej typológie na osobnostné bytie človeka, teda otázka, či sa individualita v jej jedinečnosti a neopakovateľnosti vyčerpáva deskripciou jej typickej štruktúry. Mounier túto otázku precizuje na pozadí Kantovho odlíšenia úrovni empirickej a nadzmyslovej existencie. Upozorňuje, že metóda všeobecnej typológie má svoje limity, keďže si nevšima nič mimo typických štruktúr charakteru, nič mimo jeho vonkajších projekcií a dovŕšených výsledkov. K jej problematizácii dochádza podľa neho v momente, keď za konkrétnymi empirickými prejavmi správania chceme uchopiť *konečnú jednotu osobnostného bytia* ([3], 21), teda rovinu transcendentnej existencie ako skutočného zdroja osobnosti. Od okamihu, keď sa osoba angažuje v transcendentných a slobodných činoch, ktoré presahujú determinácie empirického charakteru, charakterológii založenej na metóde typologizácie unikajú skutočné zdroje osobnostnej identity.

V skutočnosti nadzmyslová jednota osobného bytia, ktorá sa situuje mimo akejkol'vek objektívnej determinácie, vtlača podľa Mouniera každému individuu istú nesúmerateľnosť s každým iným, formuje v ňom akési zvonka neprístupné jadro či ohnisko, v ktorom sa rodia sily a intencie oživujúce podstatné prejavy správania. Vo vzťahu k tejto *transcendentnej rovine individuálnej existencie* sa deskripcia osoby cez typickú štruktúru javí len ako približný a nedostatočný odhad. Treba to pochopiť tak, že živá osobnosť, individualita človeka v celom spektre jej možností sa nevyčerpáva tým, že ju subsumujeme pod určitý typologický model.

Išlo teda o to, zaistiť charakterologickým modelom ich práva v presne vymedzených rámcoch a eliminovať tak riziko redukcionizmu, keď sa systematizovali a konceptualizovali len prejavy a stopy tam, kde boli v hre reálne činy.¹³

¹³ V tomto kontexte sa podľa Mouniera prijali pravidlá, ktoré mali zmierniť rigiditu typológie. Išlo napr. o pravidlo odmietajúce čisté typy (ako povýšenc, pokrytec a pod.), keďže tieto nezodpovedali realite. (Z tohto hľadiska ani ideálne typy - patria k nim napr. aj modely *homo oeconomicus*, resp. *homo politicus* - sa nepokladajú za danosti, ale za konštrukcie, ktoré sú vytvorené nie zo samotného tkaniva skúsenosti, ale, ako zdôrazňuje Mounier, pri príležitosti skúsenosti a na jej provizórny podnet.) ([3], 22) Ďalšie pravidlo vymedzovalo typy len ako reality

Napriek kritickej sebareflexii charakterovej typológie Mounier neprijíma jej rezultáty. Tvrdí, že "typológia definuje individuum tým, čím nie je, analogicky siluete, ktorá definuje telo okolitým priestorom, a nie jej vnútornou plastickou silou, ktorá ju utvára" ([3], 23). Nedostatok takejto typológie vidí v tom, že takpovediac zmrazuje dynamickú celosť osobnosti tým, že fixuje danosti charakteru, že ich delimituje v podobe zastavení, limitácií a nezriedka aj deviácií osobného úsilia. V tomto zmysle nielenže nepostihuje osobnosť existenciálne, v celej škále jej dimenzií, možností a významov, ale každý charakterový typ pokladá za *negatívny typ*. "Charakter je akoby náčrtom neúspechu osobnosti. Sme typickí len do tej miery, do akej sa nám nedarí byť úplne osobnými." ([3], 23)

V kontrapunkte k tomu metóda personalistickej charakterológie, ktorú obhajuje Mounier, nepripúšťa fixáciu charakterových črt v akejsi objektívnej a indiferentnej nadčasovosti. Mounier v tomto kontexte kritizuje kantovskú opozíciu inteligibilného a empirického charakteru, ktorá podľa neho prispela k tomu, že sa morálna reflexia viedla temer výlučne v duchu psychického manicheizmu, teda akéhosi permanentného boja medzi zlom (reprezentovaným empirickou danosťou subjektu, jej túžbami a sklonmi) a dobrom (pod ktorým si treba predstaviť apriórnu morálnu intenciu odvodenú z rozumu a akoby zvrchu pôsobiacu na túto danosť). Zároveň si uvedomuje, že vnesenie časovej dimenzie do úvah o charaktere spôsobuje *obrat*, ktorý vedie od charakterológii k etike. Zmysel tohto obratu vidí v otázke: Môžeme modifikovať svoj charakter, alebo má vrodená, resp. dedičná danosť charakteru taký dosah, že presne a nezvratne determinuje náš psychický a morálny život?

Mounier sa na jednej strane usiluje zabrániť tomu, aby sa do štruktúry charakteru vniesla nehybná mentálna schéma, ktorá by prekryla vitálne, dynamické procesy osobnosti.¹⁴ Odmietá teda chápať človeka ako "ľudský stroj", v ktorom by dominovali neosobné mechanicky pôsobiace sily (napr. zvyk konať istým spôsobom). Naopak vníma osobnosť ako *konajúci celok* v jej globálnych dimenziách: od jej duchovnosti až po dispozície jej tela.

Na druhej strane v jeho prístupe rezonuje otázka, či si možno voliť charakter na báze permanentného sebaapresahovania, teda bez istého sebaopotvrdenia a sebaocenenia, resp. bez istej vernosti tomu, čím sme. Mounier nás jednoducho núti zamyslieť sa nad tým, či to, čo Kant pokladal za transcendentálnu dimenziu existencie (dimenziu zmyslu), čo Sartre chápal ako fundamentálny projekt bytia a čo on sám označuje termínom *duchovný život*, nie je predsa len zakotvené, resp. zasadené v určitých limitoch charakteru.

štatistického poriadku čiže ako také, ktoré vo svojej úplnej deskripcii neplatia pre všetky subjekty nejakej individuálne vzatej kategórie, ale len pre priemer.

¹⁴Mounierova kritika tu mierí na riešenie, ktoré vniesol do charakterológie psychologický pozitivizmus. Ten totiž z perspektívy prísne deterministickej explikačnej schémy odvodil elementy charakteru z akejsi parcelácie psychického života na objektivizované a nehybné stavy. Výsledkom bola nehybná danosť čistého charakteru (*caractere nu*) vyabstrahovaného zo skutočného charakteru (*caractere vécu*). Podľa Mouniera ak elementy charakteru nie sú ničím iným ako produktom striktného determinizmu, stráca sa ich vnútorný význam. Tento význam sa dá odhaliť len za predpokladu deskripcie psychického života tak, ako sa prezentuje v skúsenosti, teda v pojmoch aktivity a slobody.

V Mounierovej personalistickej vízii, kde osobnosť je významovou jednotou s časovo podmienenou dynamickou štruktúrou, nejde o reprízu Kantom postulovanej duality nadzmyslovej a empirickej existencie ani Sartrom artikulovanej permanentnej sebanegácie individuálnych určení človeka. Mounier sa svojou koncepciou charakteru usiluje revidovať pôvodný rozkol medzi fakticitou ľudského bytia a úsilím individua naplniť ho zmyslom.¹⁵ Charakter považuje jednak za formujúcu, jednak za determinujúcu zložku osobnostnej štruktúry.

V tomto kontexte si treba všimnúť Mounierovu inšpiráciu Adlerom. Mounier si cení to, že Adler v kontrapunkte k Freudovi nevyznáva Ja len ako nositeľa kompromisu s realitou, navyše poznačeného skepsou vzhľadom na svoje individuálne možnosti a hodnotu svojho diela. Vyzdvihuje naopak adlerovskú ideu "vôle k moci" vzťahujúcej sa na individuálny charakter, v zmysle ktorej Ja je reakciou proti danosti, ale aj úsilím potvrdiť ju, schopnosťou oddať sa jej.

V nadväznosti na túto adlerovskú ideu formuluje vlastnú predstavu, na základe ktorej sa charakter musí presadzovať cez fundamentálny postoj *potvrdenia*. Z Mounierovej úvahy možno vyextrahovať prinajmenšom dva dôvody pre favorizovanie tohto postoja. Prvý: Bez sebaoptvrdenia osobnosti by trvanie nemalo zmysel. Druhý: V epoche, kde je správanie preťažené konformizmom, resp. neviazanosťou, je dôležité, aby sa morálny život opieral o "istú moc osobnosti, kde sa vitálna sila úzko spája so silou duchovnou" ([3], 352).

Akcent na sebaoptvrdenie individua však v Mounierovej vízii nerezultuje z determinizmu akoby skrytého v pozadí dejín každého individua (ako to bolo u Freuda), ale interferuje s intenciou *zachovania individuálnej budúcnosti* (ktorú striktný determinizmus skompromitoval). Mounier v tejto súvislosti vysvetľuje, že môj charakter "nie je tým, čím som", nie je psychologickým okamžikom, ktorý by fixoval všetky moje už vyhlbené črty, všetky moje minulé determinácie. Je formou pohybu nasmerovaného k budúcnosti, implikuje viac moje disponibilné sily ako moje aktíva, odzrkadľuje sa viac v prísľuboch ako v uzavretých hranách ([3], 34).

Inými slovami, determinujúci vplyv charakteru na osobnosť na druhej strane neprekáža utváraniu a rozvíjaniu jej vnútornej štruktúry, a teda ani moci modifikovať svoj charakter. Potvrdenie tejto adlerovskej "vôle k moci" vzťahujúcej sa na individuálny charakter korešponduje s humanistickým vyústením Mounierovho charakterologického bádania.

Charakter sa napokon Mounierovi nejaví ako danosť, ako fakt, ale ako *čin*, inými slovami, ako dynamické pole, na ktorom sa stretávajú sily súperiace medzi *daným a chceným ja*.

V tejto súvislosti sa Mounier inštruktívne vyrovnáva s aristotelovskou definíciou cnosti ako "strednej miery", ktorá v klasickej predstave reprezentovala požiadavku určitej harmónie osobnosti, vyvažovania krajností jej charakteru. Podľa Mouniera vytvárať statickú rovnováhu bytia tým, že v ňom neutralizujeme protikladné sily do podoby nejakej beztvarej *strednej miery*, kde sa antagonistické zložky navzájom znehybnia (kde jedna druhej "poláme hrot"), je pochybným dávkovaním slobody. Cnosť a vrchol

¹⁵ Podľa Z. Kiczkovej sa pretrhnutím tejto komplikovane prepojenej väzby roviny faktického na zmysel stráca možnosť a schopnosť osobného zvýznamnenia ([14], 13).

ľudskej kvality sa totiž podľa neho nachádzajú skôr "na hlavnom hrebeni odvrátených svahov" ([3], 373) čiže takpovediac na najvystrednejšom hrote než v strede.

Možno to pochopiť tak, že vyvažovanie charakteru - so zámerom harmonizovať v ňom kontrahodnoty a konštituovať v ňom *centrálny smer* - vyžaduje niečo, čo A. Smith kedysi nazval "morálnym zmyslom" a čo Mounier označuje ako "fundamentálny princíp taktického génia" ([3], 374). Mounier tým chce vyjadriť, že každý z nás v sebe nosí určitú *liniu charakteru*, z ktorej čerpá sľuby a na báze ktorej sa rozhoduje pre nevyhnutné obete, resp. pre to, čo je v danej chvíli morálne náležité. Sledovanie tejto hlavnej línie však nemá byť fatálne. V tomto zmysle konštituovať charakter znamená realizovať namiesto statickej rovnováhy *hru prospektívnych síl v pohybe*.

Prirodzene, ak má byť táto hra legitímna, ak má mať morálny subjekt skutočnú moc nad svojím charakterom, musí rešpektovať určité pravidlá. Mounier ich v poslednej kapitole *Rozpravy o charaktere* formuluje niekoľko. Prvé pravidlo znie: Poznaj sám seba a akceptuj seba. Sebapoznanie a sebaocenenie vníma nielen ako prejav vernosti sebe, ale aj ako zrkadlo našej mienky o nás samých. Spôsob, akým sa tento obraz seba v našich vlastných očiach konštruje, ako aj to, ako prijímame kritiku, pokladá za test charakteru. V snahe vyhnúť sa statickej interpretácii charakteru formuluje Mounier aj korelatívne pravidlo vypovedajúce o tom, že odhaliť svoj charakter skutočne taký, aký je (v jeho dynamickej podobe), sa dá len za podmienky ustavičného popierania toho, čím sme staticky. K pravidlám vzťahujúcim sa na náš vlastný charakter pripája normu, ktorá usmerňuje naše správanie voči iným: v princípe ide o to, aby sme porozumeli charakteru druhého a aby sme ho akceptovali, pretože v tom vidí cestu, ako sa vyhnúť ego-centrizmu a ustanoviť trvalý fundament života v spoločenstve.

Zmyslom Mounierovej argumentácie je teda obhájiť ideu voľby charakteru ako produktu morálneho úsilia osoby zameraného na citlivé vyrovnanie napätia (alebo naopak na stupňovanie disonancie) medzi silami a tendenciami k vlastnej autonómii, k sebapresahovaniu a k oddanosti druhým.

* * *

Sartrova a Mounierova vízia charakteru potvrdzuje, že inšpiratívnu artikuláciu pojmu charakteru možno (znovu)objaviť aj mimo hlavného prúdu etík cnosti. Napriek rozdielom ich spája spoločné presvedčenie, že tradičný postulát ustanovujúci nasledovanie "prirodzenosti" človeka ako normu morálky je neudržateľný. Na druhej strane myšlienka, že charakter je záležitosťou vždy jedinečnej voľby (keďže sloboda znamená, že môžeme žiť naraz všetky možné životy), nebráni týmto autorom obhajovať existenciu určitej línie charakteru, kde každé jednotlivé rozhodnutie prináša zároveň celkovú odpoveď týkajúcu sa spôsobu bytia konkrétneho človeka a jeho životných cieľov.

LITERATÚRA

- [1] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava 1979.
- [2] CANTO-SPERBER, M.: *La philosophie morale britannique*. Paris 1994.
- [3] MOUNIER, E.: *Traité du caractere*. Paris 1974.

- [4] KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava 1990.
- [5] MURÁNSKY, M.: *Das Problem des Bösen und die Fatalismus-These in Reinholds Interpretation zu Kant*. Autoreferát dizertačnej práce. Bratislava 2000.
- [6] HÁLA, V.: *Impulsy Kantovy etiky. Kant-Bolzano-Brentano*. Praha 1994.
- [7] SARTRE, J.-P.: *L'etre et le néant*. Paris 1977.
- [8] SARTRE, J.-P.: *L'existentialisme est un humanisme*. Paris 1970.
- [9] SARTRE, J.-P.: "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité". In: *Situations philosophiques*. Paris 1998.
- [10] COLOMBEL, J.: *Jean-Paul Sartre. Textes et débats*. Tome 2. 1986.
- [11] BURAJ, I.: "Kritika existenciálneho subjektu (Sartre-Foucault)". In: *Filozofia* 1998, č. 7.
- [12] MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la perception*. Paris 1972.
- [13] PALOVIČOVÁ, Z.: "Súčasná morálna filozofia a problém cnosti". In: *Filozofia* 2001, č. 10.
- [14] KICZKOVÁ, Z.: *Príroda: vzor žena? Hľadanie alternatív v ekofeminizme*. Bratislava 1998.
- [15] ADLER, A.: *O zmysle života*. Bratislava 1998.

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