

MÁ ZMYSEL ROZLIŠOVAŤ MEDZI ETIKOU A MORÁLKOU?

DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SMREKOVÁ, D.: Does It Make Sense to Differentiate Between Ethics and Morality?

FILOZOFIA 59, 2004, No 8, p. 549

The paper has two objectives: First, it focuses on the history of the use of the terms *morality* and *ethics*. On this background it differentiates between the understanding of morality in traditional antiquity (revived on the threshold of modernity), where these terms were seen as equivalent and defined through manners and habits, and modern conception, where the core of morality consists in duty. The question is, in which form these divergent inspirative traditions occur in contemporary ethics- and moral discourses and what are the possible resolutions. The argumentation of the first part is based on Aristotle's and M. de Montaigne's views, whereas the second part is drawing from P. Ricouer's project as opposed to the conceptions of M. Conche and R. Misrahi.

Termíny etika a morálka by nemali vyvolávať spory. Z etymologického hľadiska ide o synonymné slová (jedno pôvodom z gréčtiny, druhé z latinčiny), spoločne označujúce oblasť mravov, zvykov a ich manifestácie v príslušných činoch, ako aj teoretickú reflexiu o povahe dobra a toho, ako ho dosiahnuť. Ani použitie týchto termínov v každodennom jazyku nezakladá nevyhnutnosť ich dištinkcie.¹ Napriek tomu sa v aktuálnych etických diskusiách uvažuje, či tento tradičný spôsob chápania morality nie je prekonaný. V tejto súvislosti sa naznačuje, že medzi etikou a morálkou existujú významové odtiene opodstatňujúce medzi nimi rozlišovať. V nadväznosti na to sa kladie otázka, akú povahu má táto dištinkcia a či odzrkadľuje niečo reálne. Teda či ide o ekvivalentné, príp. o hierarchizované pojmy, ktoré sa navzájom vyžadujú, alebo či ide o opozitá, ktoré sa chápu ako konkurenčné, odrážajúc tak postoje, ktoré sa z hľadiska našej etickej skúsenosti javia ako heterogénne alebo konfliktné.

Cieľ štúdie je dvojaký. V prvom kroku sa sústreďíme na históriu použitia termínov morálka a etika. V jej rámci založíme svoj prístup na zdôraznení diferencie v chápaní etiky a morálky v tradičnom antickom zmysle (znovuoživenom na prahu moderny) – kde sa tieto termíny vnímajú ako ekvivalentné a definujú sa cez mravy a zvyky – na rozdiel od modernej predstavy, kde jadrom morálky je pojem povinnosti. Vychádzajúc z tohto

¹ V bežnej komunikácii, v jazyku médií a i. sa medzi týmito termínmi špeciálne nerozlišuje s vedomím, že z významového hľadiska sú toho istého druhu (týkajú sa mravov) a že sú každému intuitívne známe. Významový odtieň medzi tým, keď vyslovujeme slovo etika, a keď sa vyjadrujeme o morálke niekoho (ale aj nás samých), sa zdá byť zanedbateľný. Trendom (zvlášť v debatách a prejavoch politikov) je skôr ich vrstvenie, kde jeden výraz významovo zosilňuje druhý. Má sa tým manifestovať dobrý úmysel, osobitá citlivosť, resp. vôľa nenechať veciam voľný priebeh, ak v hre je mravný aspekt sporného problému. Rovnako aj na úrovni teórie sa možno stretnúť so stanoviskami, ktoré podporujú významové splynutie týchto termínov, s odôvodnením, že sa týkajú jednej a tej istej oblasti reflexie.

retrospektívneho skúmania sa následne pousilujeme odpovedať na otázku, v akej podobe sú tieto divergentné podnety tradície (tradícií) prítomné v dnešnom diskurze o etike a morálke a aké východiská sa v ňom črtajú. Kým argumentačnou bázou prvej časti cieľa budú etické názory Aristotela a M. de Montaigna, jadrom druhej bude etický projekt P. Ricœur, ktorý tu skúmame v kontrapunkte k stanoviskám M. Conchea a R. Misrahiho.

Sila zvyku, alebo tlak povinnosti? Nevyhranené narábanie s termínmi etika a morálka v bežnom jazyku akoby latentne sprítomňovalo fakt, že tieto termíny po stáročia fungovali v nerozčlenennej podobe a že ani v procese vývinu ideí sa po dlhé obdobie medzi nimi významovo nediferencovalo.

Aristoteles, ktorý v *Etike Nikomachovej* položil základy disciplíny nazvanej etika, používa termín *éthos* vo význame *zvyk* na objasnenie vzniku a zdokonaľovania mravných cností, ako aj cností už získaných v podobe trvalých črt mravného charakteru. Adjektívum etický tu priamo odkazuje na substantívum *éthos* – zvyk ([1], 41) v tejto dvojitej forme.² Cnosťou pritom rozumie duševnú vlastnosť alebo trvalú dispozíciu charakteru, „pomocou ktorej sme schopní mravne konať“ ([1], 38).

Aristoteles vychádza z predpokladu, že „nijaká mravná cnosť nám nie je vrodená“ ([1], 42), ale naopak, je získaná a upevňuje sa zvykom. Zvyk tu zvláštnym spôsobom koreluje s prirodzenosťou: nie v tom zmysle, že by cnosti boli jej produktom, ale že človek má *prirodzenú schopnosť* ich nadobudnúť a k dokonalému stavu sa približuje zvykom, teda neustálym opakovaním nejakej činnosti, ktorá tak nadobúda určitú kvalitu. Napr. spravodlivými sa stávame tým, že v styku s druhými konáme spravodlivo, odvážnymi tým, že si zvykáme nebáť sa v nebezpečných situáciách, atď.

Prirodzená predispozícia a opakujúca sa prax, ktorá sa stáva zvykom, sú v zmysle Aristotelovej etiky dva dôležité komponenty nevyhnutné na nadobúdanie cností. Cnosť vo význame trvalej schopnosti konať dobro pretransformovanej na zvyk vyžaduje však ešte niečo navyše, a to *správny úsudok*, znalosť *správnej miery*. Táto požiadavka vťahuje do hry praktický rozum (*phronésis*) schopný odlíšiť dobré konanie od zlého, teda posúdiť, čo je pre človeka užitočné alebo primerané v každom konkrétnom prípade, situácii alebo činnosti. Napr. bez ohľadu na to, či sa chceme stať vynikajúcim hráčom na citare alebo dobrým človekom, musím vedieť, ako na to, musím sa (za pomoci rozumného úsudku) dokázať orientovať v spektre prakticky dosiahnuteľných dobier, aby som našiel-našla pre seba to najlepšie. Špecifikom rozumnosti je i to, že sa vzťahuje „na vlastnú osobu, na individuum“ ([1], 150). Rozumným človekom je teda v súlade s Aristotelovou etikou ten, kto hľadá svoje vlastné dobro.³

² Francúzsky autor E. Benveniste v *Slovníku indo-európskych inštitúcií 1.* spresňuje, že grécke substantívum *éthos* konkretizuje pojem *zvyk* ako „odlišujúci charakter a individuálny spôsob bytia“ ([2], 331). Podľa tohto autora v slove *éthos* možno identifikovať gramatický kmeň *swe*. prináležiaci k indo-európskym jazykom, a teda aj ku gréčtine, pričom *swe* v jednej z jeho konceptuálnych línií konkretizuje „seba“ (fr. *le soi*) ako individualitu. „Dôležitosť takého pojmu je evidentná tak pre všeobecnú lingvistiku, ako aj pre filozofiu. Tu sa pojem *seba* oslobodzuje od *zvrátneho tvaru sa*. Ide o výraz, ktorý používa osoba, aby sa vymedzila ako individuum a aby odkázala na seba samu.“ ([2], 332)

³ Aristoteles na tomto mieste vzápätí dodáva, že „vlastné dobro nie je mysliteľné bez uspo-

Rozdiel medzi človekom a dobrým človekom demonštruje Aristoteles na príklade výkonu citaristu a vynikajúceho citaristu. Tu ukazuje, že úsilie o dokonalosť sa nevyhnutne nemení na zvyk. Stáva sa ním však, ak hudobník k výkonu vôbec pridáva navyše to, čo jeho výkon robí výnimočným a čo z neho samého robí virtuóza (teda majstra vo svojom odbore) – a to vlastnú schopnosť hrať čo najlepšie, najdokonalejšie, pričom sa túto vlastnosť (zdatnosť) snaží uplatňovať v priebehu celého svojho života. Podčiarkuje sa tu súvis medzi činnosťou a stálosťou, trvalosťou určitej osobnostnej kvality – na jej základe má každý jedinec svoju hodnotu určenú práve vlastnou zdatnosťou.

Analogicky to platí aj pre dobrého človeka. Rola zvyku je v tom, že úsilie o duševnú dokonalosť, o rozvoj vlastných cností je niečím vedome voleným a trvalým, čo dobrý, resp. cnostný človek chápe ako svoju celoživotnú úlohu. Cnosť – pokiaľ išlo o jej podstatu – bola stredom medzi dvoma nerestami, teda medzi krajinosťami nadbytku a nedostatku. (Napríklad odvaha je stredom medzi ľahkomyseľnosťou a zbabelosťou). Pokiaľ išlo o jej hodnotu a vnútornú dokonalosť, bola vrcholom ([1], 51 – 52).

Podstatné je, že Aristotelova etika sa neprezentovala v podobe imperatívov, ale vo forme „katalógov“ cností, resp. konkrétnych vzorov cnostného správania, ktoré sa doporučovalo napodobňovať, uvážiac vlastnú situáciu.

Rozumný človek, vynikajúci citarista, veľkorysý človek atď. tu teda fungujú skôr ako konkrétne vzory hodné nasledovania. Napríklad vzor rozumného človeka (zakomponovaný do definície cností vo význame „stredú vzhľadom na nás, ako by ho určil rozumný človek“) mal jednotlivcovi indikovať, ako nájsť pre seba správnu mieru v každom jednotlivom prípade. Vzor vynikajúceho citaristu slúžil ako meradlo cností v zmysle dokonalého výkonu, vrcholu v danej oblasti, závislého tak od prirodzených predpokladov jednotlivca, ako aj od miery vynaloženého úsilia a vytrvalosti. Vzor veľkorysého človeka bol príkladom schopnosti posúdiť, aký dar je primeraný v tej-ktorej situácii, a to aj so zreteľom na osobu toho, kto obdarúva. Nájsť správnu mieru, „stred vzhľadom na nás“, tu znamenalo dokázať určiť, koľko zo svojich prostriedkov môže konkrétny jedinec vynaložiť, aby to bolo nielen slušné za daných okolností, ale aj primerané jeho vlastným možnostiam. Chudobný človek podľa Aristotela nemôže byť veľkorysý.

Tento Aristotelov záver je dôležitý z toho hľadiska, že vytyčuje limity etického rozhodovania. Implikuje totiž, že rozhodovať eticky sa dá len v hraniciach možného. Navyiac, v Aristotelovej etike nešlo o to, mechanicky reprodukovat' určité vzorové správanie v zmysle slepého nasledovania zvyku. Naopak, cnosť rozumnosti nabádala zakaždým znova individuálne zvažovať tento vzor v každom konkrétnom prípade.

Inak vyjadrené, mravné dobro vyžaduje nielen správne si zvolit' cieľ, ale aj schopnosť rozumne zvažovať alternatívy konania, ktoré k nemu vedú. Súhra týchto troch komponentov – teda prirodzenej predispozície, správneho úsudku a vytrvalého úsilia vteleného do príslušnej činnosti, ktorá sa opakovaním stáva zvykom – vytvára stály a vedome volený mravný stav (*habitus*) každej jednotlivkej osoby, teda súhrn jej podstatných charakterových kvalít stelesňujúcich spôsob jej bytia. Výraz *habitus* tu vyjadruje fakt, že jednotlivcovi je cnostný spôsob života vlastný, že je v ňom „doma“, že si je

riadaného hospodárstva a štátneho zriadenia“ ako ani bez znalosti toho, čo je dobrý život, teda ako si usporiadať svoje životné pomery ([1], 151).

istý vo svojich rozhodnutiach o tom, čo znamená správne konať, a čo nie. Zvyk v morálnom slova zmysle (gr. substantívum *éthos*) sa tým odlišuje od jednoduchých obyčajov, ktoré poslúchame takpovediac nevedome či slepo.

Význam aristotelovskej etiky bol praktický: termíny zvyk, cnosť, etický a pod. sa vzťahovali na dobrovoľné konanie, teda také, ktorého „hybný princíp je v konajúcej osobe“ ([1], 63). Indikovali teda, že človek môže konať aj inak, ako konal, a vymaniť sa tým zo zdanlivej fatality okolností. Aristotelovi išlo v konečnom dôsledku o to, ukázať človeku, že nadobudnúť cnosti (zvyky) v zmysle trvalých charakterových dispozícií na konanie je v prirodzenom záujme každého, pretože to slúži jeho dobru. Cieľom etiky je naučiť človeka „dobre žiť“, „dobre konať“ ([1], 22), a to na dosiahnutie toho, čo táto etika definuje ako zvrchované dobro hodné úsilia samo osebe – kvôli šťastnému, resp. dobrému životu.⁴

Inšpirátor moderny M. de Montaigne, ktorý sa považuje za iniciátora tvorby *moralistov*, vo svojich esejách operuje termínom *morálka*, nie etika; táto terminologická diferencia však z obsahového hľadiska nie je podstatná. S Aristotelom ho totiž spája uznanie roly zvyku ako dôležitého konštitutívneho prvku morálky. Otázky, ktoré navodzujú jeho *Eseje* (napr. o role vlastného úsudku pri správnom vedení svojho života, o dôležitosti praktickej činnosti pri rozvíjaní cností, o statuse zvykov pri udržaní verejného poriadku, ale aj o rizikách spojených s ich slepým poslušáním) korešpondujú s problematikou rozvíjanou Aristotelom v *Etike Nikomachovej*.

U Aristotela je *zvyk* definičným znakom mravnej cnosti. De Montaigne však uvažuje v širších dimenziách. Okrem klasických otázok o dôležitosti praktického výkonu, vzorov a významu praktického úsudku pre rozvoj cnosti sa zamýšľa aj nad tým, či zvyk participuje na konaní zla.

Všimnime si v tejto súvislosti esej *O kajúcnosti*. De Montaigne tu uvádza príklad zbojníka, ktorý keď zistil, že zárobok ho neochráni pred biedou, začal kradnúť. Na konci života už ako bohatý človek sa rozhodol priznať si svoje nečestné činy a ako akt ľútosti aj nahradiť dotknutým osobám a ich dedičom spôsobené škody. V intenciách Aristotelovho chápania zvyku by táto vytrvalá a vedome vykonávaná nemorálna činnosť mala zásadným spôsobom zmeniť charakter tohto človeka. De Montaigne však na základe zbojníkovej neskoršej ľútosti argumentuje, že v tomto prípade nešlo „o zvyk, v ktorom prepadáme neresti, prispôsobujúc jej dokonca vlastný rozum“ ([3], 186). Fakt sebareflexie, t. j. priznanie si nečestnosti, ako aj ospravedlnenie svojho konania núdzou sa zdá byť de Montaigneovi dobrým dôvodom na to, aby z príbehu vyvodil záver, že ani opakovaná necnosť (krádež) nemusí viesť k radikálnej konverzii našej mravnej osobnosti, nemusí zaslepiť našu dušu a uvrhnúť našu súdnosť do područia neresti.

Na inom mieste, napr. v esej *O štúdiu*, však de Montaigne naopak argumentuje aristotelovsky, keď opäť na konkrétnom príklade ukazuje, že niet cnosti bez výchovy k nej a že rozvoj cnosti vyžaduje znalosť pravidiel spolu s neustálym opakovaním určitých praktík. Ilustruje to na príklade Peržanov, ktorí vychovávali svoje deti k cnostnému životu nie príkazmi a verbálnymi prejavmi, ale na základe praktických

⁴ Tým, čo poskytovalo aristotelovej etike obsah, bola idea šťastia, ale nie v zmysle povinnosti starať sa o svoje šťastie, ale vo forme usmernení a prostriedkov nevyhnutných na jeho dosiahnutie. Idea povinnosti, ustanovená ako fundament etiky, mohla byť totiž odôvodnená len tam, kde sa sfére morálneho vymedzoval priestor za hranicami záujmov a túžob subjektu.

príkladov a príležitostí na činy, aby ich myseľ nebola preplnená teoretickými znalosťami, ale aby v sebe integrovala *komplexnosť a návyk* ([3], 40). Zaujímavé je, že de Montaigne tu dáva do súvisu zvyk s prirodzenou vlastnosťou. V kontexte celej úvahy to možno pochopiť tak, že v prípade výchovy k cnostiam by malo ísť nielen o ich pasívne získavanie (analogické poznatkom z vied), ale o ich interiorizáciu, o ich vnútorné osvojenie za pomoci vlastného úsudku tak, aby sa stali „druhou prirodzenosťou“ človeka, teda tým, čo Aristoteles označil ako *cnosť vo vlastnom slova zmysle* ([1], 158) v kontrapunkte k prirodzenej cnosti.

Inšpiratívna je aj esej *O zvyku*, kde termín *morálka* významovo koreluje s výrazmi *poriadok, mrav, zákon* a kde sa pojem zvyk artikuluje aj vo vzťahu k zlu. Autor objasňuje, že na zachovanie verejného poriadku je dôležité nemeniť to, čo je zaužívané, či už ide o zaužívaný zákon, alebo platnú morálku, teda zvyky a mravy, ktoré spoločnosť uznala ako dobré. Neodôvodnená zmena zvyklostí, teda istých trvalejších spôsobov správania, o ktorých sa dá predpokladať, že majú pre konkrétne spoločenstvo silu zákonných noriem, môže byť podľa neho zdrojom zla.

Čo je dôležité, M. de Montaigne obhajuje dodržiavanie zvyku nie preto, že zvyk je dobrý, ale že sa za taký pokladá, keďže je založený na rozume a je elementom istej konfigurácie spoločensky užitočných pravidiel, ktorá je funkčná len ako celok. Zároveň je zjavná jeho tendencia nepreceňovať funkciu zvyku pri zachovaní sociálnej stability. M. de Montaigne upozorňuje na riziká spojené so slepou podriadenosťou zvykom a obyčajom. Na druhej strane vyzýva na opatrnosť a apeluje na rozvážny úsudok tých, čo chcú odstrániť a meniť zachovávané zvyky a zakorenené poriadky ([3], 27, 29). Hoci sa teda odvoláva na dôležitosť etablovaných zvykov a mravov, pripomína, že cenu má len taká morálka, ktorá vyžaduje od individua osobnú angažovanosť a prevzatie bremena a obete s tým spojených.

Z hľadiska našej témy je podstatné, že M. de Montaigne síce reflektoval vo svojich úvahách zvyky a mravy svojej spoločnosti, ale – ako upozorňuje aj V. Descombes ([4], 40) – nemožno jednoznačne rozhodnúť, či sa on, resp. jeho nasledovníci – francúzski autori 17. a 18. storočia, na ktorých sa vzťahuje označenie *moralisti* (La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort a i.) – zaoberali morálkou, alebo etikou.

Vo vývine etických ideí od antiky až po Kanta teda nič neindikuje možnú radikálnu významovú dištinkciu medzi etikou a morálkou. Dokonca aj samotný Kant, nasledujúc klasickú grécku terminológiu, používa pojem *etika*. V jej kompozícii však rozlišuje empirickú zložku – kde pravidlá sú založené na skúsenosti – a zložku racionálnu – kde princípy, ak majú mať morálnu záväznosť pre konanie, musia byť odvodené a priori z rozumu – práve len túto zložku nazýva *morálkou* ([5], 10). Kant teda striktné rozčleňuje morálku a mravy, zvyky. Kantovo úsilie sa zameriavalo na to, aby dal jednotlivcovi objektívne kritérium na odlišenie morálne dobrého činu od zlého, ktoré by nebolo závislé od premenlivosti jeho individuálnych sklonov a záujmov. Z kantovského zorného uhla nemožno zmiešavať určité pravidelnosti správania – zvyky – s požiadavkou podriadiť vôľu norme.

Metaforicky vyjadrené, kantovský radikálny obrat v porovnaní z predchádzajúcou tradíciou spočíva v postulovaní morálky, ktorá musí byť *pred nami*, nie za nami: morálne princípy usmerňujúce náš zmyslový život musí človek nájsť vo svojom vnútri, a to ešte pred samotným konaním.

Rezumujeme základné poznatky, relevantné z hľadiska našej témy. V predkantovskej tradícii sa etika zaobišla bez donucovacej inštancie, keďže regulatívy správania (zvyky, mravy) sa ustálili ich používaním a ustavičným overovaním v praxi za pomoci mravných úsudkov. Konštituovala sa v priamej konfrontácii človeka so svetom náhody a otvorenosti zmene, ktorá nútila jednotlivca prakticky zvažovať a rozhodovať sa na základe reálnych indikátorov (teda s ohľadom na konkrétne okolnosti, na iných ľuďoch, ako aj na vlastné aspirácie a svoje reálne možnosti). To nevyklúčovalo, aby jednotlivec morálne regulatívy buď zakomponoval do rámca fundamentálnych cieľov svojho života, alebo revidoval. Naopak morálka v kantovskom zmysle sa už nezakladá na zvykoch a mravoch a nespája sa s cieľmi ľudského života. Z kantovskej perspektívy otázka *Ako (konať)?* prestala byť závislá od *Prečo* (na aký účel)?, aby odpoveď (formálne stanovená norma konania) mohla mať univerzálnu platnosť. Dobro nemalo nič spoločné s aspiráciami subjektu, ohraničovalo sa sebadonútením vôle, limitmi vnútenými konaniu prostredníctvom autority morálneho zákona, ktorý si jednotlivec sám uložil.

Aristoteles i de Montaigne vychádzali z presvedčenia, že na cnostné konanie a na eticky hodnotný spôsob života nestačí usilovne študovať a osvojiť si penzum všeobecných znalostí o tom, ako sa správať. Na to, aby sa človek stal cnostným, treba výchovu, kombinujúcu teóriu a prax, vzory hodné napodobňovania s opakovaným vykonávaním príslušných činností, teda praktický výkon spolu s testovaním mravného úsudku v rozmanitých situáciách. Tým sa mala potvrdzovať schopnosť morálneho subjektu postihnúť mravne relevantný aspekt každej situácie. Kant sa naopak domnieva, že empiria je nám neužitočná, keďže znemožňuje jednoznačne definovať dobro, a že rozum je dostatočným garantom na odvodenia správnych morálnych pravidiel, ktoré by sa mohli stať všeobecnými pravidlami, teda ktoré by mohla prijať za svoje každá rozumná bytosť. Morálna hodnota činu spočívala len v uplatnení či neuplatnení takto formulovaného pravidla.

Otázkou je, ako sa tieto divergentné hľadiská premietajú v aktuálnom etickom diskurze a čo z toho rezultuje pre samotné chápanie etiky, morálky a ich vzájomného vzťahu.

Morálka verzus etika. Aktuálny diskurz o etike a morálke na pôde francúzskej morálnej filozofie zastrešuje otázka, či existujú diferentné štýly morálnych filozofií; či teda existuje konkurencia medzi etikami dobrého života aristotelovskej inšpirácie a procedurálnymi morálkami kantovskej proveniencie, ktorá by odôvodňovala radikálnu diferenciu medzi etikou a morálkou.

Jeden z prístupov takéto rozštiepenie poľa morálnej filozofie odmieta. Odvoláva sa pritom na identitu morálnej filozofie prameniacu z jednej a tej istej tradície problémov a pojmov, ktorou sa táto reflexívna disciplína líši od iných.

Morálka a etika sa v tomto kontexte chápu ako synonymá označujúce jednu a tú istú oblasť reflexie. Napr. autorka Monique Canto-Sperber považuje za vhodné používať pri úvahách o dobre alebo o spravodlivosti bez osobitnej diferencie ktorýkoľvek z týchto termínov ([6], 25). Argumentuje tým, že dobro môže zahŕňať element imperatívny (ako to vidíme u Kanta, kde dobrá vôľa je najcennejšou a najžiaducejšou vecou na svete) a cnosti sú naopak element formálny (ako o tom svedčí Aristotelova definícia cnosti prostredníctvom „strednej miery“).

Druhý prístup naopak vychádza z predpokladu, že morálny a etický diskurz nemožno zmiešavať. A. Comte-Sponville v tomto duchu vysvetľuje, že morálka je normatívny imperatívny diskurz rezultujúci z opozície *dobra a zla*, chápaných ako absolútne alebo transcendentné hodnoty; etika je diskurz rezultujúci z hypotetických imperatívov založených na opozícii *dobrého a zlého*, vnímaných ako hodnoty relatívne, partikulárne, vzťahujúce sa na individuum alebo skupinu. Dištinkcia medzi morálkou a etikou spočíva potom v tom, že morálka nariaďuje, odpovedajúc na otázku „Čo mám robiť?“, zatiaľ čo etika má povahu odporúčaní týkajúcich sa otázky „Ako žiť?“ ([7], 191 – 192).

Viacere stanoviská idúce v tejto línii uvažovania ale navodzujú predstavu, že treba nielen odlišovať, ale že si treba vybrať medzi etikou osnovanou na hodnotách zvolených slobodne individuom a tendujúcou k šťastiu a morálkou noriem zrodených z racionálnej procedúry, oddeľujúcej individuum od osobných nárokov na šťastie. Hranica medzi morálkou a etikou sa potom vyostruje, ak sa požiadavka odlišovať etiku a morálku prechýli až k sakralizácii morálky a detronizácii etiky, alebo naopak ku glorifikácii etiky a diskvalifikácii morálky.

Na ilustráciu uveďme teoretické úsilie Marcela Concha, koncentrujúce sa na problém fundamentu morálky [8], a ako oponentúru k nemu pozíciu Roberta Mísráhiho, obhajujúceho hľadisko etiky [9]. Sledovať tieto dve koncepcie v kontexte je poučné preto, že sa na nich dá demonštrovať, ako sa protikladné teoretické vyústenia môžu odvinúť od identického východiskového kroku. Obaja autori vychádzajú z predstavy morálky založenej na univerzálnom a donucujúcom charaktere povinnosti ([8], 3; [9], 22) a obaja požadujú striktné diferencovať medzi takto vymedzenou morálkou na jednej strane a partikulárnymi etikami (v ktorých sú inkarnované osobné alebo kolektívne presvedčenia, náboženstvá, systémy hodnôt) na strane druhej. Kým však jeden autor morálku obhajuje, druhý sa k nej stavia kriticky.

V intenciiach M. Conchea morálka začína uznaním existencie zla, čo etický diskurz neberie do úvahy, pretože jeho zmyslom je angažovať múdrosť a mobilizovať sily a energiu izolovaného individua. Morálny diskurz implikuje povinnosť a vôľu čeliť situáciám nespravodlivosti a degradácie človeka a ľudskej dôstojnosti, kým etický diskurz sa situuje mimo tento rámec, keďže jeho cieľom je priviesť človeka k šťastnému životu ([8], 58 – 59). Nápadným znakom tohto prístupu je teda radikálna ruptúra medzi etikou a morálkou, ktorá má signalizovať, že morálna povinnosť a úsilie o šťastie sa v reálnom živote uberajú divergentnými cestami. Conche vyzdvihuje, že morálka je „jediná a univerzálna“ ([8], 3), že „je pre všetkých rovnaká“ ([8], 2) a že obsahuje univerzálne práva a povinnosti človeka. Jedine z tejto platformy možno podľa neho riešiť otázku o dobre a zle na báze rovnosti všetkých ľudí (nezávisle od ich osobných aspirácií a sklonov), ako aj vynášať zdôvodnené súdy o hodnote nespočetných individuálnych a kolektívnych morálok, a to skúmaním ich zlučiteľnosti s univerzálnymi pravidlami.

Atribút, ktorý tento autor považuje za pozitívum, R. Mísráhi označuje za „biedu morálky“ ([9], 22). Morálka identifikovaná s poslušnosťou povinnosti, či lepšie zákonu, je v jeho očiach výrazom pokorenia konkrétneho individua s jeho túžbami a sklonmi, keďže vyžaduje ich obetovanie v mene plnenia povinnosti. Naviac nesie v sebe riziko, že morálny zákon je vo vzťahu k subjektu vnútornejší ako občiansky zákon, a teda môže občianskemu zákonu protirečiť. Ďalšia Mísráhiho výhrada sa týka formalizmu morálky,

teda toho, že sa v nej predpisuje len určitý *spôsob* konania, bez ohľadu na jeho obsah; nedefinuje sa teda nijaká povinnosť. Misrahiho argumenty proti formálne stanovenej morálke povinnosti smerujú k tomu, aby ukázal, že to, čo je eticky relevantné (t. j. obsah konania), sa z tohto zorného uhla stáva nepodstatným: čin je totiž cnostný, len ak je vykonaný z povinnosti. Požiadavku univerzality, zdanlivo chválitebnú, považuje za brzdu činu, pretože ignoruje singularitu situácií a individuí. Namieta tiež proti abstraktnosti morálky, ktorá by chcela vnútiť to isté, o čom sa vyjadruje, že je nerealizovateľné: „slobodný a úplne nestranný čin“ ([9], 24).

Z pozície takto radikálne formulovanej kritiky namierenej proti morálke moderny vyviera aj jeho úsilie koncipovať novú etiku. V jej centre sa tentoraz ocitá aspekt, ktorý hľadisko morálky eliminovalo. Etika sa totiž z Misrahiho pohľadu nemôže uspokojiť s jednoduchým vedomím naliehavosti činu ani s jednoduchou výzvou na zodpovednosť, ak nemá zostať uzavretá vo formálnych rámcoch morálky. Má byť naopak reflexiou o princípoch dovoľujúcich orientovať činy a „viesť subjekty k najlepšej možnej existencii“ ([9], 22). S tým súvisí aj otázka *Na čo orientovať činy?* Etika má teda byť schopná obsahovo definovať túto orientáciu, tento cieľ, túto hodnotu činu, pretože všeobecná požiadavka skúmať dobro alebo spravodlivosť naďalej zostáva verbálna a neurčitá.

Bodom, v ktorých sa obe tieto oponujúce si stanoviská zbiehajú, je postulovanie opozície medzi etikou a morálkou. Tu sa ukazuje, že radikalizácia postoja v prospech morálky (M. Conche) či proti nej (R. Misrahi) môže v konečnom dôsledku každú etickú koncepciu problematizovať. Etika vnímaná v jej spojitosti s víziou šťastného života a morálka asociovaná s prítomnosťou pravidiel a zákona sa totiž v tejto optike stavajú nezmieriteľne proti sebe. Zdôrazňuje sa ich nekompatibilita a dichotómia medzi nimi sa javí ako nezrušiteľná.

Každý z krajných variantov reflexie o etike a morálke je teda reakciou na slabiny toho druhého, problém však ostáva: Či možno určiť úlohy etiky a morálky tak, aby povinnosti netvorili s túžbami dva cudzie svety. Naopak, aby morálne dobro ako to, čo má univerzálnu hodnotu, bolo rovnako aj mojím osobným dobrom, teda aby povinnosti boli implicitnou súčasťou mojich fundamentálnejších životných cieľov, t. j. aby kotvili v osobnej túžbe po sebanaplnení (len tak sa totiž môžu stať mojimi povinnosťami a nezostať niečím, realizácia čoho je spojená s obeťou alebo heroizmom).

Na prvý pohľad sa zdá, že ide o nemožnú úlohu. Od morálky na jednej strane chceme, aby poskytla nespochybniteľné a nestranné, to znamená univerzálne platné indikátory toho, čo je morálne dobré, a čo zlé, a to ešte pred samotným konaním. Na druhej strane ale očakávame, že takto ustanovené normy nebudú niečím, čo protirečí našim záujmom, túžbam a najvyšším víziám a že nám zároveň budú pomáhať rozhodovať sa v konkrétnych situáciách a dilemách.

Otázkou teda je, akú podobu by mala mať teória, aby dokázala integrovať a usúvzťažniť tieto heterogénne hľadiská: hľadisko morálky apelujúce na nás v prvej osobe z pozície všeobecných noriem a dovolávajúce sa nášho zmyslu pre povinnosť, ako aj našej zodpovednosti voči druhým, ktorí si zasluhujú rovnaký rešpekt ako my sami – a hľadisko etiky vyzývajúce nás (v spoločenstve s druhými) nájsť svoj vlastný jedinečný modus vivendi, teda prevziať zodpovednú starosť o seba a o naplnenie svojej vlastnej ľudskej úlohy: žiť čo najlepši možný život?

Komplementarita etiky a morálky. Projekt, ktorý ponúka P. Ricœur pod označením „malá etika“ v práci *O sebe samom ako o druhom* [10]⁵ a ďalej rozvíja v analyticky spracovanom hesle *Od morálky k etike a k etikám* [11] (ktoré zaznamenali veľký ohlas a citovanosť), je osobitý tým, že na jednej strane potvrdzuje náležitosť dištinkcie medzi etikou a morálkou, na druhej strane však odmieta ich opozíciu. Presnejšie, práve v konceptuálnej dištinkcii medzi etikou a morálkou chce nájsť cestu k preskúmaniu a pochopeniu spôsobu, akým sú tieto dve hľadiská navzájom previazané a neoddeliteľné.

Podľa P. Ricœura etymológia ani tradičné používanie nás nenúti rozlišovať medzi termínmi etika a morálka, keďže oba spoločne odkazujú na ideu mravov, zvykov (éthos, mores). Napriek tomu považuje za vhodné túto intuitívnu ideu rozložiť a odlišiť nuansu podľa toho, či kladieme dôraz na to, „čo sa pokladá za dobré“, alebo na to, „čo sa vnucuje ako záväzný“ ([10], 200). Etika je potom z jeho hľadiska termín vyhradený pre víziu naplneného života v znamení činov, ktoré sa pokladajú za dobré. Morálka je zasa termínom pre artikuláciu tejto vízie v normách, záväzkoch, zákazoch, charakterizovaných zároveň nárokom na univerzálnosť a efektom donútenia.

Nenechajme sa však pomýliť jeho prerozdelením zmyslu medzi etikou a morálkou (ktoré, mimochodom, pokladá za vec konvencie) ani jeho zdôvodnením odvolávajúcim sa na dve protikladné etické tradície – aristotelovskú a kantovskú. Vo vzťahu k tradícii mu nejde o to, aby Kant nahradil Aristotela, ale o to, aby sa medzi týmito ideovými dedičstvami ustanovil „vzťah subordinácie a komplementarity“ ([10], 201), posilnený konečným odvolaním sa morálky na etiku. Rovnako nemá v úmysle poprieť funkciu morálnej normy; chce však ukázať, že etika sa morálkou nevyčerpáva, že ju nemožno redukovať na moralitu povinnosti. Premýšľať o etike vo vzťahu k morálke potom znamená uvažovať o nej pred samotnou morálkou, teda „dať prednosť etike pred morálkou, t. j. vízii pred normou“ ([10], 204).

Prístup podriaďujúci morálku etike má dobrý dôvod. P. Ricœur si totiž všimol, že až tradícia myslenia vychádzajúca od Huma a Kanta radikalizovala diferenciu medzi „má byť“ (devoir-être) a „byť“ do tej miery, že medzi nimi nebola možná tranzícia. Z toho pramenila (a dodnes pretrváva) predstava, že morálne povinnosti sú niečím, čo sa subjektu vnucuje zvonka, keďže sú istým druhom donútenia. P. Ricœur je naopak presvedčený, že morálne normy nemajú voči zvykom a mravom konkurenčnú pozíciu, ale že sa wpisujú do širšieho rámca pravidiel vymedzujúcich konkrétne praktiky konštitutívne pre dobrý život. Domnieva sa, že ak sa preukáže, že povinnosť sa morálnemu subjektu nevnučuje nezávisle od jeho túžby žiť naplnený život, ale že je implicitná teleologickej vízii, ktorou sa charakterizuje etika, tak medzi „byť“ a „má byť“ nebude taká neprekročiteľná priepasť ako pri priamej konfrontácii medzi deskripciou a preskripciou (pozri [10], 201 – 202).⁶

⁵ Tento spôsob prekladu pôvodného názvu knihy P. Ricœura *Soi-même comme un autre*, inak obtiažne preložiteľného, sme prevzali od J. Siváka, ktorý v stati *K Ricœurovej hermeneutickej fenomenológii osoby* zároveň uvádza dôvody pre tento slovenský ekvivalent ([12], 580).

⁶ Logika Ricœurových úvah sa dá ilustrovať na jeho reflexii o spravodlivosti [13]. Tu sa dozvedáme, prečo je etika artikulujúca sokratovskú otázku *Ako by som chcel viesť svoj život?* (namiesto kantovskej formuly *Čo mám konať?*) primárna aj pri determinovaní idey spravodlivosti ([13], 17). Spravodlivosť je podľa neho predovšetkým predmetom túžby, gramaticky vyjadrenéj

P. Ricœur nás teda vo svojom východisku obracia do minulosti, aby tu znovuoživil aristotelovskú teleologickú koncepciu morálneho života, a v jej rámci i zabudnuté chápanie etiky ako zvykov, mravov, a aby nám pripomenul, kde je konečný zdroj našej morality. Tento zámer ho vedie k vypracovaniu pojmu etika jeho „rozštiepením“ na dva subpojmy: na etiku, ktorá predchádza (éthique antérieure, éthique fondamentale), a etiku, ktorá nasleduje (éthique postérieure) ([11], 580). Chce tým demonštrovať, že na jednej strane potrebujeme etiku v zmysle reflexie, schopnú zostúpiť, resp. preniknúť až ku skrytým fundamentom noriem a odhaliť ich zakorenenosť v živote a v túžbe. Kantovská morálka formálneho pravidla sice tento element neodsudzovala, ale neutralizovala ho ako kritérium hodnotenia, čím otázka motivácie činov zostala nedotknutá. A na druhej strane potrebujeme podľa P. Ricœura včleniť normy do konkrétnych situácií čiže mať etiku viac v zmysle praktických dispozitívov, čo nás vyzýva dať slovo etika do plurálu a pripojiť k terminu etika adjektívum v súvislosti s oblasťou jej aplikácie (profesiou alebo činnosťou), podľa toho, či máme na mysli etiku medicínsku, podnikateľskú, právnickú atď.

Vzťah medzi etikou a morálkou má v tomto etickom projekte triadickú a hierarchizovanú štruktúru, tézovite vyjadrenú takto: 1. primát etiky nad morálkou; 2. nevyhnutnosť podriaďiť etickú víziu situ či skúške normy; 3. legitimita spätného uchýlenia sa normy k etickej vízii, zdôvodnená tým, že morálka vedie v konkrétnych situáciách ku konfliktom povinnosti, z ktorých je východiskom len praktická múdrosť s jej vlastnou senzitivitou k singularite situácií ([10], 200 – 201, 237, 279).

Jadrom takto rozvrstvenej formy etiky je téza, že etická vízia fundamentálne spočíva v zdôvodnenej túžbe po naplnení, ktorej horizontom je „dobrý život“.⁷ Oživajú tu dva aristotelovské motívy, ku ktorým sa P. Ricœur v jednom rozhovore otvorene priznáva ([14], 39): Idea zakorenenosti morálneho života v túžbe ako nositeľovi zmyslu (teda vo vyslovenej, pochopenej a zdôvodnenej túžbe) a idea šťastia v jej najbežnejšom význame – ľudia túžia po tom, aby boli šťastní, aby viedli dobrý život. Dobrý život, to je otvorený horizont osídlený našimi životnými projektmi, našimi predstavami o šťastí, našimi utópiami, jednoducho všetkými podobami motivácií, ktoré považujeme za znaky naplneného života. Jeho význam je v tom, že umožňuje hierarchizovať všetky naše parciálne ciele a praktiky s ich limitovanými víziami dobra (s cnosťami ako etalónmi znamenitosti, ktorých podstatu vidí Ricœur vo zvykovom správaní pod vedením rozumnej

v optative, ktorý predchádza každý imperatív. V tomto iniciálnom štádiu je teda ešte cnosťou na ceste k dobrému životu, kde zmysel pre to, čo je nespravodlivé, predchádza svojou jednoznačnosťou akékoľvek iné argumenty (právne alebo politické).

⁷ Predikát „dobrý“ má z Ricœurovho pohľadu svoje špecifikum v tom, že mu chýba saturácia a že sa vzťahuje na túžbu, ktorá je štruktúrujúcim elementom našej praxe. Termín „život“ tu nemá čisto biologický, ale eticko-kultúrny zmysel (napr. radosný život, aktívny život, kontemplatívny život). Týka sa celého človeka (nielen fragmentárnych praktík) a vo svojom špecifickom zmysle zahŕňa evaluatívnu dimenziu, „úlohu, ktorá kvalifikuje človeka ako takeého“ ([10], 209), „životný plán“, ktorý presahuje parciálne úlohy (napr. úlohu byť lekárom, chápanú v jej instrumentálnej rovine) a umožňuje jednotlivcovi porozumieť, kým je a kam smeruje. Prežívanie a reflexia toho, kým človek môže alebo nemôže, chce či nechce byť, dokáže či nedokáže sa stať, sa ani podľa B. Šulavikovcej „nedá oddeliť od ľudského života“ ([15], 429).

preferencie); a naopak, cnosti fungujú ako sprostredkujúce evaluácie vytyčujúce a štruktúrujúce víziu „dobrého života“ ([11], 582).

Ricœurovou snahou je ale obohatiť pojem etiky rozvinutím v ňom prvkov dialógu a pospolitosti. Táto intencia je motivovaná presvedčením, že „dobrý život“ nemá zmysel sám v sebe, ale len v spoložití s druhými, vo vôli žiť spolu. Táto počiatočná etická intuícia signalizuje, že etická vízia by bola abstraktná, ak by zostala uzavretá vo svojom prvotnom význame. P. Ricœur jej preto vtláča podobu triády, ktorej komponentmi sú: a) vízia dobrého života (resp. želanie naplneného života) b) s druhými a pre druhých; c) v spravodlivých inštitúciách ([10], 202).

Toto triadické zreťazenie komponentov etickej vízie indikuje prinajmenšom dve veci. Po prvé, že idea dobrého života nie je strateným horizontom, že etika osobného uskutočnenia a cností si zachováva svoj zmysel, aj keď pre Ricœurovu generáciu 20. storočia túto ideu silne zotáznilo. P. Ricœur obhajuje túto ideu argumentom, že v situáciách konfliktov a násilia, ako napr. choroba, chudoba, utrpenie, ktoré spôsobuje človek človeku, a pod. nie je v hre jednoducho možnosť žiť, ale vízia dobrého života, želanie naplneného života. Napokon, aj na úrovni praktickej politiky, kde sa diskutuje o cieľoch dobrého vládnutia alebo o legitimitate demokracie, ide podľa neho v konečnom dôsledku o to, nájsť pre každého partnera debaty najlepší spôsob, ako dosiahnuť naplnený život ([10], 335). A po druhé, že dobrý život sa odvíja v jednote protirečivých aspektov – individuálneho a kolektívneho. Tu navzájom interferujú starosť o seba, vyjadrená v pojme sebaúcty ako cnosti obrátenej k sebe samému, ale zároveň aj k druhému cez dimenziu starostlivosti (pokiaľ ide o osoby blízke, s ktorými sme zviazaní putom priateľstva alebo lásky) a cez potvrdenie zmyslu pre spravodlivosť (ak ide o tretie osoby, s ktorými nás nespájajú intímne väzby).

Situovanie morálnej skúsenosti viac na pôdu dobra ako na pôdu povinnosti by mohlo evokovať zdanie, že hľadisko morálky tu ustupuje do úzadia. V skutočnosti P. Ricœur vyvažuje motív primátu etiky úsilím nanovo premyslieť pojem morálky a vzťah k dovolenému a zakázanému. V posledných rokoch dokonca reviduje svoje názory, keď vzťah k norme a k „byť povinný“ interpretuje ako základnú danosť morálneho života, ako „tvrdé jadro“ etickej problematiky ([11], 581). Ak ale vstúpiť na pôdu morálky znamená postaviť túžbam do cesty isté limity, vzniká otázka, aký je zmysel normy a zmysel výrazu „byť povinný“.

P. Ricœur vychádza z toho, že čin má dialogickú štruktúru, že je „činom s“, „činom proti“, „činom v interakcii“, pričom ho drammatizuje konflikt a násilie. Práve situácie násilia a konfliktu si vynucujú tranzíciu z roviny etiky (teleologickej vízie) na rovinu morálky (deontologické hľadisko), presnejšie, na tú „čisto morálnu“ úroveň morálnej skúsenosti, ako ju vyextrahoval Kant. Podriaadiť etickú víziu skúške normy potom v prvom rade znamená izolovať v nej moment univerzality, všeobecnej platnosti ([10], 238). Prostredníctvom podriadenia sa univerzálnej norme si morálny subjekt zaistuje legitimitu svojich činných plánov, v kantovskej terminológii označených ako „maximy“ činu. P. Ricœur, vedomý si obsahovej vyprázdnenosti spojenej s formalizmom tohto pravidla, zavádza po vzore Kanta aj druhú formuláciu kategorického imperatívu, založenú na ideí osoby ako cieľa osebe. Tá mu umožňuje obhájiť vnucujúce sa zákazy morálky (ako Nezabiješ!), Nebudeš klamať! atď.) a zdôvodniť, prečo treba k ideí

starostlivosti artikulovanej v rovine etiky nájst' na úrovni morálneho ekvivalent v podobe rešpektu k osobe.

Uvedomme si ešte raz kontext, v akom P. Ricœur uvažuje o význame morálky. Nezaujima ho morálka ako taká, ale jej dôležitosť v spojitosti s víziou dobrého života, ktorej je implicitné spolužitie s druhými. Tým sa v konečnom dôsledku opodstatňuje ľudská schopnosť správať sa ako zodpovedné subjekty. Z pohľadu Ricœura totiž jedine tie činy možno kvalifikovať ako morálne, t. j. ako dovolené alebo zakázané, dobré alebo zlé, spravodlivé alebo nespravodlivé, ktorých kauzalitu možno pripísať zodpovednému subjektu. P. Ricœur tu využíva metaforu účtu, aby definoval imputabilitu (pripísateľnosť) ako schopnosť subjektu uznať sa ako ten, na koho účet idú jeho vlastné činy, kto sa z nich má zodpovedať (pred sebou a pred druhými), a teda kto je ich skutočným autorom ([14], 37). Práve pripísateľnosť chápaná v morálnom zmysle slova zakladá našu schopnosť podriaďiť sa morálnemu súdu, kde každý náš čin môže byť posudzovaný ako dobrý alebo zlý, spravodlivý alebo nespravodlivý. Dôraz na hľadisko morálky potom nie je samoúčelný. Má nám ozrejmiť, že túžba naplno žiť sa nemá presadzovať za každú cenu. Že vedomie povinnosti, ktorou si vôľa vnucuje isté limity, je akýmsi tlmiacim vankúšom ochraňujúcim nás samých pred vlastnými ilúziami a sklonmi zatemňujúcimi víziu „dobrého života“, keďže ich rubom môže byť zlo spôsobované druhým. Integrovanie kantovského princípu ľudskosti, t. j. chápania ľudstva v každej osobe ako účelu osebe, možno zároveň vnímať ako snahu vylúčiť príliš striktnú morálku, morálku príliš požadujúcu.⁸

Ricœurov etický projekt smeruje za rámec kantovského rigorizmu i tým, že rešpekt k povinnosti tu konštituuje len jeden z hybných článkov celého reťazca motívov, ktoré dokážu pohnúť morálny subjekt k tomu, aby „konal svoju povinnosť“ (takých ako napr. obdiv, odvaha, uznanie, úcta, ale aj hanba alebo cudnosť).⁹ Autor si tak súčasne pripravuje pôdu pre zdôvodnenie spätného návratu morálky k etike ako pôvodnému prameňu noriem.

Kým tranzícia medzi etikou a morálkou bola odôvodňovaná existenciou zla a násilia, krok od morálky k etike opodstatňujú konflikty, ktoré sa rodia pri striktnej aplikácii univerzálnych noriem v konkrétnych situáciách. Napr. stret medzi dvoma

⁸F. Novosád v záverečnej eseji svojich reflexii o súčasnej dobe argumentuje: „Pre každé politické hnutie, ktoré sa zasadzuje za rast tolerancie, je mimoriadne dôležité rozoznať jemnú líniu. oddeľujúcu nevyhnutné väzby (nevyhnutné tlaky) medzi ľuďmi od tých väzieb, ktoré nás obmedzujú a spútavajú.“ [16], 212) Domnievame sa, že to platí aj vo sfére morálky, že aj tu treba nájst' správnu mieru medzi všetko ospravedlňujúcou benevolenciou, ponechávajúcou priestor bezbrehému „laisser-faire“, a medzi zväzujúcim morálnym rigorizmom.

⁹Ricœurovo chápanie etiky zapadá do línie uvažovania rozvíjanej aj B. Williamsom s jeho povestným odlišením etických termínov (napr. sľub, odvaha, podvod, lož, zbabelosť, atď.) ako „hutnejších“, významovo silnejších než morálne termíny s odôvodnením, že obsahujú nielen preskriptívny element (stelesnený vo výraze *musí sa*), ale aj element deskriptívny (vyjadrený napr. formou: *tento čin má taký a taký charakter a činy podobného charakteru sú nepripustné*) ([17], 142). Z tohto hľadiska morálna povinnosť je len aspektom etického života. Z. Palovičová upozorňuje na možnosť chápať etiku (konkrétne etiku cnosti) ako alternatívu k morálke pravidiel, ak by sa v jej rámci podarilo presvedčivo vyriešiť otázku, v čom spočíva záväznosť morálneho konania, ale bez asociovania záväznosti s morálnym zákonom ([18], 399).

podobami kantovského morálneho imperatívu – rešpektom k morálnemu pravidlu na jednej strane a rešpektom k osobe na strane druhej – naznačuje, že život sa vo svojej komplexnosti nedá vtiesnať pod univerzálne pravidlo. Morálne pravidlo je indiferentné k situáciám úzkosti a tiesne, napr. pri otázke, či povedať pravdu nevyliciteľne chorému, resp. či podľahnúť vydieraniu v situácii, keď je ohrozená rodina. P. Ricœur ale ukazuje, že zdrojom konfliktov môže byť nielen súboj noriem, ale aj obmedzenosť nášho porozumenia situácii, vyplývajúca z morálneho postoja zakotveného v hĺbke našej etickej vízie. Konfliktne situácie môžu potom rezultovať z konfrontácie medzi univerzálnym pravidlom a partikulárnym historickým a spoločenským kontextom, do ktorého je toto pravidlo včlenené. Rodia sa napr. tam, kde stoja proti sebe morálka práv človeka a apológia diferentných kultúr.

Vedomie toho, že morálne sudy v praktických situáciách vyúsťujú do morálnych dilem, opodstatňuje konečné zakotvenie normy v rovine praktickej múdrosti. Analógia s aristotelovským pojmom nie je náhodná. P. Ricœur chce ukázať, že rozumné zvažovanie toho, čo je v tej-ktorej situácii morálne náležité – a jeho transformovanie na zvyk – je cestou, ako čeliť konfliktu noriem.¹⁰ Výrazom praktickej múdrosti je napr. zaistenie rovnakého rešpektu k diferentným stanoviskám, hľadanie „správnej miery“ vo veciach, uplatnenie rozvinutého morálneho taktu (povedzme v otázke, kedy prerušenie gravidity ešte nie je kriminálnym skutkom), akceptovanie rady ľudí, ktorí majú dobrú reputáciu a ktorých považujeme za múdrych a kompetentných ([10], 317). P. Ricœur, inšpirovaný aristotelovskou ideou rozumného človeka, ktorý sa nechá viesť príkladom múdrych, sugeruje, že v konkrétnych situáciách konfliktu sa nikdy nerozhodujeme sami, že premyslený morálny súd, ktorý spečatuje rozhodnutie, sa formuje vo verejnej debata, v priateľskom spolku, v rámci zdieľaných presvedčení, a pod., čo sú vzorce, ktorými Aristoteles charakterizoval cnosť rozumnosti.

Proces korektívnej etickej argumentácie ale predpokladá, že sa diskutuje „o niečom“, „o veciach života“, čo znamená, že kritické argumenty podporujúce uváženy súd vyrastajú z lona presvedčení ([10], 334). P. Ricœur nie je obhajcom kantovského princípu nestrannosti, naopak tvrdí, že ak každý ponechá svoje presvedčenia, obrazne povedané, v šatni, niet o čom hovoriť, niet o čom vyjednávať. Pridáva sa teda k tým teoretikom, ktorí si myslia, že všeobecné princípy a abstraktné schémy argumentácie nie sú vhodným východiskom na to, aby sa nimi riadil každý človek v každej zvláštnej situácii. Zdrojom morálneho súdu nemá byť izolované *cogito*, ale pluralita kontextov a presvedčení.

Ricœurov projekt presvedča, že požiadavka konceptuálnej dištinkcie ešte nezakladá nevyhnutnosť opozície medzi morálkou a etikou. Objaviť cestu k pochopeniu vzájomnej previazanosti týchto diferentných hľadísk v jeho optike znamená reflektovať trojitý pohyb, vychádzajúci z etickej vízie, vyjadrenej v želaní naplneného života, legitimizujúci sa na úrovni morálnej normy v stretnutí so zákazmi a povinnosťami a vracajúci sa k praktickej múdrosti, kde sa fundamentálna etická vízia konkrétne verifikuje zoči-voči singularite situácií.

¹⁰ Rozumnosť podľa vyjadrenia P. Ricœura tenduje k tomu, aby sa identifikovala s mravmi, zvykmi ([10], 337).

Na pozadí ricœurovskej inšpirácie sa črtá i odpoveď na otázku artikulovanú v záhlaví. Dištinkcia medzi morálkou a etikou na jednej strane odzrkadľuje fakt, že sme morálne bytosti, že teda žijeme s vedomím, že určité veci sme povinní konať alebo že niečo treba vykonať viac ako niečo iné, resp. že sú situácie, ktoré od nás vyžadujú rozhodovať sa so zreteľom na rozmanité odtiene spravodlivosti a nespravodlivosti. Na druhej strane ale akcent na etiku indikuje, že ľudský život sa naplňuje v niečom, čo dimenziu morality vtelenú do pojmu povinnosti presahuje – a to v spokojnosti so svojím životom, resp. v realizovanej túžbe žiť dobrý život.

LITERATÚRA

- [1] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava 1979.
- [2] BENVENISTE, É.: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris 1969.
- [3] DE MONTAIGNE, M.: *Eseje*. Bratislava 1975.
- [4] DESCOMBES, V.: „Il y a plusieurs morales et plusieurs éthiques.“ In: *Magazine littéraire* 1998, No 361.
- [5] KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976.
- [6] CANTO-SPERBER, M.: *L'inquiétude morale et la vie humaine*. Paris 2002.
- [7] COMTE-SPONVILLE, A.: *Valeur et vérité. Etudes cyniques*. Paris 1995.
- [8] CONCHE, M.: *Le fondement de la morale*. Paris 1999.
- [9] MISRAHI, R.: „L'éthique de la joie face à l'économie.“ In: *Revue du MAUSS* 2000, No 15.
- [10] RICŒUR, P.: *Soi-même comme un autre*. Paris 1990.
- [11] RICŒUR, P.: „De la morale à l'éthique et aux éthiques.“ In: *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris 2001.
- [12] SIVÁK, J.: „K Ricœurovej hermeneutickej fenomenológii osoby.“ In: *Filozofia* 2002, č. 8.
- [13] RICŒUR, P.: *Le juste*. Paris 1995.
- [14] CANTO-SPERBER, M. – RICŒUR, P.: „Réflexions sur la philosophie morale.“ In: *Magazine littéraire* 1998, No 361.
- [15] ŠULAVÍKOVÁ, B.: „Viac ako príbeh. (K diskurzu o identite).“ In: *Filozofia* 2003, č. 6.
- [16] NOVOSÁD, F.: *Doba X. Eseje o formách politickosti*. Bratislava 2003.
- [17] WILLIAMS, B.: *L'éthique et les limites de la philosophie*. Paris 1990.
- [18] PALOVIČOVÁ, Z.: „Etika cnosti a etika pravidiel. Komplementarita, či alternatívy?“ In: *Filozofia* 2003, č. 6.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/3016/23.

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