

NEREŠŤ A JEJ SOCIÁLNY ZMYSEL

DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SMREKOVÁ, D.: Vice and Its Social Meaning
FILOZOFIA 61, 2006, No 6, p. 427

The word *vice* contains something unsettling as well as provoking in itself. We use to mark by it the negative qualities of character, which spur its holder to the resignation of doing the good or not to fulfill that what is morally appropriate. They encourage him/her to enter the area of something dark, perhaps even destructive. On the other side they usually serve as signals for the holder of his/her failure or exaggerating – of losing his/her temper in something what is crucial for a morally good character. Vices do concern us personally. Currently they become stronger, indispensably and without restraint they wedge into the public sphere, which has been until recently almost completely bound by civilized customs and demanded certain legitimacy. This fact leads to the problem with seemingly answered question of what is the good and how it can be justified. What if the suspicions stated by La Rochefoucauld or Nietzsche, regarding the good as a self-insufficient ideal, interlaced also with other than virtue motives is legitimate? This uncertainty urges us to cast doubt upon earnestness of the approach based on criminalizing the vices. French sociologist M. Maffesoli urges to find the way how to deal with vices adequately, i. e. to learn to manage them, to attribute them social effectiveness. In our article we follow this idea in order to rethink the concept of ethics or redefine its content on the background of present elastic border lines between the possible and the allowed.

„Necnosti sa primiešavajú k zločkám cností ako jedy k zločkám liekov. Múdrost' ich spája i mierni a užíva ich s úžitkom proti životným zlám.“

F. de la Rochefoucauld

Slovo *neresť* má v sebe niečo znepokojujúce i dráždivé zároveň. Označujeme ním mravne negatívne charakterové vlastnosti, ktoré svojho nositeľa podnecujú rezignovať na konanie dobra, resp. nedodržiavať hranice toho, čo je mravne náležité – nabádajú ho teda, aby vstúpil na pôdu čohosi temného, azda i deštruktívneho. Na druhej strane mu však pripomínajú, že v niečom zlyhal, že niečomu podľahol, alebo naopak, že niečo prehnal, že sa neovládol v niečom, čo je podstatné pre mravne dobrý charakter. Robia tak bez ohľadu na motívy, ktoré stáli v pozadí jeho správania (impulzivnosť, nemiernosť v túžbach, alebo neschopnosť rozpoznať, čo je v danej situácii dobrom).

Neresť sa nás bytostne týkajú ako jednotlivcov aj ako členov spoločnosti. Aktuálne naberajú na sile, stávajú sa čoraz viditeľnejšími, nástojčivo a bez zábran sa vkladajú i do verejného priestoru, donedávna temer úplne spútaného civilizovanými

mravmi. Táto hodnotová nesúrodosť sa navonok môže javiť ako dezorientujúca a kontraproduktívna, a to tak vo vzťahu k hodnotám a normám prevereným časom a testom univerzalizácie, ako aj vo vzťahu k spoločenskej súdržnosti. Neodbytnosť, s akou sa rozličné výstrelky zmyslovosti každodenne dožadujú uznania svojej legitímnosti, však problematizuje zdanlivo zodpovedané otázky: Čo je dobro?; Z akých zdrojov sa nasycuje?. Čo ak je opodstatnené podozrenie, že dobro nie je samonosný ideál, ale je prepletené aj s inými než len cnostnými motívmi? Táto neistota núti dokonca spochybniť serióznosť prístupu založeného na kriminalizácii nerestí. Je totiž možné, že ak budeme neresti naďalej stigmatizovať, ak k nim budeme naďalej pristupovať ako k sekundárnemu, nedôležitému fenoménu našej existencie, ktorý sa dá jednoducho potlačiť, odsunúť, vyradiť z hry, tak prehliadneme niečo, čo je pre náš život podstatné, čo sa môže na konci tejto hry na ignoranciu obrátiť proti nám.

Vedieť sa adekvátnym spôsobom s nerestami vyrovnávať, t. j. naučiť sa ich riadiť, priznať im sociálnu účinnosť – to je cesta, ku ktorej vyzýva francúzsky sociológ M. Maffesoli [1]. Túto ideu mienime ďalej sledovať, a to vo väzbe na požiadavku nanovo premyslieť pojem etiky, resp. redefinovať jej obsah. „Zákerná hra homogenizácie a diferenciacie“ utvárajúca dynamiku súčasného sveta – ako o nej hovorí F. Novosád vo svojich esejách o forme politickosti ([2], 9) – má aj svoju etickú dimenziu. Treba teda hľadať adekvátnu etickú odpoveď na aktuálne kultúrno-civilizačné turbulencie v oblasti mravov a v tomto svetle opätovne artikulovať klasickú otázku etiky: *Ako žiť?*, resp. *Prečo žiť istú formu života, a nie inú?*. Jednou z možností, ako na to, je koncipovanie určitého pendantu k etike cnosti, ktorý by dal formám života spočívajúcim v príležitostných nemravnostiach sociálne akceptovateľnú, priechodnú formu.

Ide o eticky nezvládnuiteľnú úlohu?

Idea koexistencie nerestí a cností. Nerest' je termín s dvojznačným významom. V bežnom mravnom vedomí symbolizuje protiklad cnosti, t. j. rub úsilia o mravnú dokonalosť, zlyhanie vôľovej dispozície na uznanie, konanie a ochranu hodnoty dobra. Predstava oddania sa neresti sa však nezriedka spája s prisľubom pôžitku, s očakávaním rozkoše, príjemného pocitu. Zdalo by sa, že tým sa nerest' celkom vzdiaľuje cnosti (u ktorej sa požadovaná umiernenosť či striedmosť v túžbach niekedy zamieňa s askézou, s odriekaním si pôžitkov). No nie je to tak. Naopak, možno si všimnúť, že cnosť s nerest'ou v istom zmysle nezriedka paradoxne koreluje. Cnosť v jej klasickom chápaní znamenala dispozíciu na konanie toho, o čom nielen vieme, že je dobré, ale čo aj radi robíme, čo v nás vyvoláva potešenie.¹

¹ Aubenque v tejto súvislosti uvádza, že pre Aristotela cnostný život, pokiaľ mu dokážeme správne porozumieť, je zhodný so slastným životom, v ktorom cnosť rovnako ako skutočná slasť sú činnosti, ktoré majú svoj účel samy v sebe ([3], 57). V tom spočíva významná odlišnosť od konotácie, ktorú cnosti prisúdil neskôr Kant, keďže u neho miesto rozumnej túžby zaujala morálna sila vôle: Cnosť tu bola výrazom čistoty mravnej motivácie a chápala sa oddelene od motívov nesúvisiacich s vôľou (k akým patrí napríklad potešenie z toho, že dokážeme ovládnuť svoje vášne, resp. že konáme dobre).

Analogický zážitok môže však v niekom podnieť napríklad aj márnivosť, nemierne utrácanie, neskrotená bujará veselosť alebo koketéria, pokiaľ im človek neprepadne úplne, ale poddá sa im len na okamih, aj keď je vystavený ustavičnému pokušeniu podľať im nanovo.² Obe charakterové dispozície (neresť i cnosť) teda evokujú čosi, čo vhodne vyjadruje francúzsky výraz *plaisir*, resp. anglické *pleasure*, ktoré filozof a prekladateľ z francúzštiny Miroslav Marcelli veľmi dobre vystihol slovenskými ekvivalentmi *potešenie, pôžitok, slasť, rozkoš*, zvýrazniac zároveň nuan- sy, ktoré ich v detailoch špecificky kolorujú (pozri [5], 74).

Zvláštnu koreláciu medzi nerestami a cnosťami – ktorá nepochybne kontrastuje s aristotelovskou etickou víziou – odhalil vo svojich morálnych reflexiách francúzsky moralista 17. storočia F. de la Rochefoucauld. Skepsu k zdanlivo nespochybniteľnému predpokladu o výnimočnej vnútornej hodnote všetkých cností artikuloval v názore, podľa ktorého sebeckosť, zištnosť sa vplietajú do všetkých foriem cností a nerestí a nahľadávajú dokonca aj taký vznešený cit, akým je láska ([6], 75, 78). To v jeho očiach suspenduje cnosť nezaujatého, nestranného postoja. Naznačil, že cesta k cnostiam nie je priamočiara, že k ich vrcholu sa dopracujeme práve preto, že nezabúdame na svoje neresti. Vyjadril pochybnosť o tom, že by sa nerestiam bolo možné vyhnúť, skôr sa domnieval, že ani opakovaná skúsenosť nás pred nimi neuchráni. Ich vykázanie za hranice mravov, ich vyzátvorkovanie z nášho života ako čohosi zavrhnutia-hodného len preto, že ide o negatívne vlastnosti charakteru, nahľadávajúce cnosti, môže podľa neho škodiť samotnej cnosti tým, že „cnosti sa strácajú v samoľúbosti ako rieky v mori“ ([6], 52). Odhalil nielen úskalie falošných cností, lákajúcich svojho nositeľa, aby sa vyžíval v sebaobdive, ale ukázal tiež to, že za civilizovanými mravmi sa môžu skrývať iné ako cnostné motivácie: „Sú ľudia, ktorým pristanú chyby, a sú iní, ktorí sú znetvorení svojimi dobrými vlastnosťami“ ([6], 75).

O čosi neskôr po francúzskom moralistovi zaujal podobne nekompromisný postoj k otázke zdroja navonok cnostných mravov B. Mandeville (pôvodom z Holandska) v *Bájke o včelách* (1729). Jej pointa, v zmysle ktorej treba súkromné neresti zmeniť na verejné cnosti, by mohla navodzovať obhajobu nemorálnosti. A to tým skôr, že vzbudila pozornosť tých zástancov ekonomického liberalizmu, ktorí predpo-

² Na ilustráciu uvedme výpoveď spisovateľky a filozofky Etely Farkašovej z rozhovoru, ktorý sa týkal o. i. aj vlastností, ako sú koketéria či veselosť alebo bezstarostnosť, kontrastujúcich so serióznosťou ako jej osobnostným charakterovým rysom. Na otázku „Koketujú vážni ľudia? S čím, prípadne s kým ste v živote koketovali? Aj s politikou?“ autorka odpovedala: „Koketéria nepatrí k mojim silným stránkam, najmä v zmysle nápadného správania, ktoré vzbudzuje pozornosť a posúva človeka do stredu spoločnosti. A už vôbec to nie je moja obľúbená stratégia pri utváraní vzťahov. Ak však chápem koketovanie ako nezáväznú pohrávanie sa s istými myšlienkami, predstavami, želaniami, tak potom občas (v duchu) koketujem. Nikdy sa to zatiaľ nevzťahovalo na politiku“ ([4], VI.). Z autorkiných slov cítiť dôvod onoho oddávania sa nezáväznému pohrávaniu sa s vlastnými myšlienkami, predstavami, zážitkami. Je ním potešenie či slastné uvoľnenie, ktoré jej táto občasná myšlienková neviazanosť a nezáväzná hra predstavivosti (ku ktorým sa priznáva a v ktorých identifikuje možný prejav koketérie) poskytuje.

klad, že „sebectvo sa vypláca“, zakalkulovali do svojich teoretických vízií. Mandevillovi, podobne ako pred ním La Rochefoucauldovi, však išlo o zviditeľnenie imitácie či karikatúry, pod pláštikom ktorých sa cnosti presadzujú (vplyvom imperatívov vnucovaných výchovou a naučenou zdvorilosťou), a demaskovať tak neresti skryté za nimi. Tvrdil, že „morálne cnosti sú potomkom zrodeným z lichotenenia a pýchy“ (cit. podľa [7], 977), inými slovami, že dokonalý človek síce skrýva svoje nedostatky za maskou cnosti, tým však ich charakter ako nerestí nemizne.

Nietzsche, okrem iného pozorný čitateľ La Rochefoucaulda, prevrátil tradičnú optiku uplatňovanú na posudzovanie dobra a zla v dvojakom smere: jednak v smere možnosti prisúdiť životne dôležitý význam aj hodnotám odporujúcim obvyklému hodnotovému cíteniu, jednak pripomenutím, že dobro môže vyvierat' aj z iných ako cnostných motivácií, teda že „to, čo tvorí hodnotu oných dobrých a uctievaných vecí, spočíva práve v tom, že sú podivuhodne spriaznené, spojené a prepletené s onými zlými, zdanlivo opačnými vecami...“ ([8], 10). Významná je jeho kritika morálnych predsudkov separujúcich etické kvality od ich protikladov. Tieto predsudky neprpisujú nerestiam v živote iný než negatívny význam a v ideí vzájomnej podmienenosti cností a nerestí vidia len rafinovaný spôsob vštepovania nemorálnosti, pred ktorým sa má mať čisté svedomie na pozore. Nietzsche označil takýto postoj za škodlivý, zaslepujúci a prekrucujúci, keďže v intenciách jeho úvah je zmysluplné pracovať aj s hypotézou – pre „krásne duše“ nepochybne trýznivou –, podľa ktorej aj v negatívnych afektoch možno vidieť stimuly podmieňujúce život ([8], 28).³

La Rochefoucauld, Mandeville i Nietzsche nás nabádajú, aby sme mravnosti dali reálnejší obsah. Vyzývajú nás, aby sme si uvedomili, že práve balansovanie nad priepasťou nerestí, ba i občasné prehupnutie sa ponad jej okraj (hoci osobné morálne zábrany – napríklad hanba pociťovaná spolu s vedomím, že druhý nás pozoruje – nás chránia od pádu na samotné dno) nám umožňujú dopracovať sa k vyšším cnosti.

Čo z toho vyplýva pre etiku? Nemali by sme uvažovať o jej novej podobe, ktorá by dokázala integrovať tieto antagonistické motívy? Netreba revidovať aj samotný prístup k nerestiam tak, aby pre nás neznamenal za každých okolností niečo hriešne, obskúrne alebo zločinné, čoho sa treba nevyhnutne a bezpodmienečne vyvarovať?

Elasticita hraníc poriadku. Na prvý pohľad je zrejmé, že takáto úloha je v roz-

³ Viacerí súčasní morálni filozofi, medzi nimi napr. Ch. Taylor alebo B. Williams, vyzývajú, aby sme brali vážne pripomienky k zohľadneniu „antropologickej dimenzie“ morálky, t. j. reflexie o ľudských motiváciách v tom zmysle, ako ju tematizoval Nietzsche: v zmysle vzájomnej podmienenosti cnostných a necnostných motivácií. Ch. Taylor v jednom rozhovore vyslovil mienku, že „Aristoteles má pravdu spolu s Nietzsche. Aristoteles adresoval moderným morálkam spravodlivosti a blahovôle tú istú kritiku ako Nietzsche: „Neuvažovali ste o ľudskej prirodzenosti, ktorá stojí v pozadí vašej etiky, ponúkate nemožný sen“ ([9], 43). Autor sa nedomnieva, že treba za každú cenu súhlasiť s Nietzsche, naopak, podľa neho je tu stále možnosť sledovať osvietenský ideál – ale pod podmienkou, že nestratíme zo zreteľa antropologické premisy vlastných hodnôt, t. j. že osvetlíme koncepcie ľudských motivácií, ktoré stoja v pozadí tohto ideálu, a že budeme môcť o nich diskutovať a modifikovať ich.

pore s etikou vo význame, v akom ju chápa antická tradícia a v akom sa ju snažia revitalizovať súčasné etiky cnosti. Cieľom klasickej etiky bolo priviesť človeka cestou cnosti k tomu, aby žil šťastný, spokojný, naplnený život. Grécky étos nebol postavený na príkazoch, ale na odporúčaníach a vzoroch správania: dosahovanie šťastia ako najvyššieho cieľa života sa tu spájalo so schopnosťou jedinca mierniť, ovládnuť žiadostivú stránku svojho charakteru (návyk, výchova, vzor cnostného človeka a jeho nemechanické, rozvážne napodobovanie na základe vlastného úsudku tu jednotlivcovi indikovali, ako byť cnostný, ako nájsť správnu mieru vzhľadom na vlastnú životnú situáciu). Ideálom gréckej múdrosti v tomto kontexte bolo vedomie limitov.

To, čo sa dnes v teórii, ale aj v každodennej praxi spochybňuje, nie je ani tak najvyšší cieľ života vytyčený tradičnou etikou – byť šťastný. Problematickejšie sa práve postulát krotiť vášne, odmietnuť nelimitovanosť, nemiernosť. Nápadným znakom dneška je akési rozostrenie hraníc medzi možným a dovoleným, teda existujúca elasticita či vágnosť kritérií vytyčujúcich sociálne a hodnotovo prijateľný spôsob života, prinášajúci šťastie. M. Conche v tomto duchu tvrdí: „Niet intenzívneho šťastia bez určitého prekročenia limitov, bez istého opojenia“ ([10], 150). Nie je zmysluplné a vašeň na strane života a múdrosť na strane jeho umŕtvenia? Nie je to, čo chceme krotiť, v skutočnosti samotný život? V pozadí takto artikulovaných otázok možno využiť snahu dať nerestiam, resp. životným formám, v ktorých sa manifestujú, určitú legitimitu odvolaním sa na tradíciu – v nej hľadať adekvátny typ múdrosti.

V kontrapunkte k étosu vyzdvihovanému napr. Aristotelom alebo stoikmi (pre ktorý bola príznačná exkluzívna spätosť úsilia o šťastie s cnostne vedeným životom) sa v teóriách opisujúcich dnešnú realitu reaktualizuje iný tradičný model správania: mytologická postava Dionýza (Bakchus-treštiaci, Bromius-búriaci). Tento boh vína a orgií tu predstavuje symbol vitality, pozitívnej životnej energie a búrlivej veselosti. Dionýzos reprezentuje vo vzťahu k oficiálnemu cudzí prvok, vyvažujúci jeho moc, pôsobiaci proti inštitucionálnej forme násilia, vzdorujúci rigidnému poriadku, búriaci sa proti imperatívnej morálke. A práve tento model dokáže podľa mienky niektorých teoretikov vysvetliť neobyčajnú sociálnu vitalitu, ktorá vnesením neporiadku stimuluje polyfóniu, pluralitu hodnôt.

V tejto súvislosti sa vynárajú otázky: Kam až siaha spomínaná elasticita hraníc vo vzťahu k neviazaným mravom? Do akej miery sa dajú slabnúce kontúry limitov tolerovať, zbežvyznamňovať, tak, aby presadzujúca sa nová dionýzovská forma múdrosti bola naozaj múdrosťou, aby potvrdila svoj *raison d'être* a nezvrátila sa v niečo kruté a nenapraviteľné; aby teda nerestná stránka, vystužujúca a kolorujúca rehabilitovaný senzibilitu, nespochybnila jej legitímne miesto v étose komunity?

Odpoveď nemožno nájsť bez odvolania sa na etablovaný poriadok. Práve on je referenčným rámcom, na ktorý tieto prestúpenia morálky odkazujú. V jeho vnútri – aj keď často proti nemu a presahujúc jeho hranice – nadobúdajú výstrelky senzibility a odporu svoj zmysel. A Dionýzos sa paradoxne chápe ako symbol vyvažovania prílišnej stability, ako ten, kto vie náležite ventilovať tendencie k roztopašnosti a nemiernosti. Rozum a civilizované mravy síce prekryli pôvodné nerestné motivácie, podľa časti teoretikov je však naivné spoliehať sa na to, že ich uhasili. Predpokladaj-

me teda, že stúpenci tejto línie uvažovania majú k dispozícii spôsob, ako nájsť pre neresti v priestore poriadku legitímne miesto, aby boli sociálne akceptovateľné.

Nemravnosť vystupujúca ako etika. Jednu z odpovedí na otázku, ako realizovať určitú formu prestúpenia, ako prekročiť hranice (v záujme vybudovania určitého obranného valu a zachovania istého sebavedomého odstupu od bremena oficiálneho poriadku) a zostať pritom v sociálne akceptovateľných rámcoch, ponúka M. Maffesoli v diele *Dionýzov tieň* s podtitulom *Príspevok k sociológii orgie* (1982).

M. Maffesoli pokladá za produktívne významovo rozlíšiť morálku a etiku, čo by mohlo evokovať jeho afiliáciu k tomu typu diskurzu, ako ho v posledných desaťročiach rozvinuli P. Ricœur, J. Habermas, A. Honneth a ďalší. Teoretické úsilie týchto autorov o vymedzenie delby práce medzi morálkou a etikou čerpá inšpiráciu z dvoch veľkých tradícií v dejinách morálnej filozofie. Jedna je aristotelovská, v zmysle ktorej morálny život je zakotvený vo fundamentálnej túžbe žiť dobrý, vydarený, resp. naplnený život. Etické požiadavky (mravy, zvyky) potom tým či oným spôsobom súvisia s aspiráciami morálneho subjektu, nie sú teda oddelené od účelu, ktorému majú slúžiť. V opozícii k nej stojí kantovská tradícia, ktorá konštruuje morálny život okolo idey povinnosti. V jej intenciách určité činy sú morálne záväzné, t. j. treba ich vykonať bez ohľadu na ich dopad na naše životné túžby a v nich zakomponované ciele. Rozčarovanie či sklamanie na jednej strane (ak nás povinnosť donúti zrieknuť sa nejakého svojho cieľa, ktorý pokladáme pre seba za bytostne dôležitý) alebo výčitky svedomia na strane druhej (ak pre uprednostnenie takéhoto osobného cieľa či aspirácie zanedbáme niečo, čo sme mali vykonať) sú obvykle vnútornou reakciou na konflikt medzi týmito heterogénnymi druhmi eticky významných starostí, s ktorými sme v každodenných situáciách rozhodovania konfrontovaní.

V pozadí tejto delimitácie sfér pôsobnosti etiky dobrého života na jednej strane a morálky povinnosti na strane druhej však neprestáva rezonovať otázka: „Prečo, kvôli čomu máme byť morálni?“. Tá v konečnom dôsledku vedie k snahám zakotviť morálku do širšieho rámca motivácií, než je Kantom postulovaná úcta k morálnemu zákonu.

M. Maffesoli sa v skutočnosti zásadným spôsobom odkláňa od tohto spôsobu exponovania témy vzťahu morálky a etiky. Načrtáva nekonvenčnú etickú víziu, ktorej kľúčová otázka by sa dala artikulovať takto: Aký je zmysel mravnej neviazanosti? Autorovi ide o to, aby dal nemravnosti určitú legitimitu odhalením jej sociálnej účinnosti.

Dištinkcia medzi morálkou a etikou tu má podobu opozície medzi tým, čo *má byť*, a *vôľou žiť*. Presnejšie: Svet morálky, fungujúci na základe logiky toho, čo *má byť* (*devoir-être*) a na pravidlách stanovujúcich tak individuú, ako aj spoločnosť, ako sa treba správať a kam sa má smerovať, tu stojí proti svetu etiky, ktorej konštrukčnou výstuzou je kolektívna „*vôľa žiť*“ (*vouloir-vivre*) s jej akcentom na zmyslosť a na relativizáciu hodnôt ([1], 21).

Morálka a etika vnímané z tejto perspektívy si v mnohých ohľadoch odporujú, pričom akékoľvek premostenia týchto disparátnych hľadísk (ktoré napr. P. Ricœur

nielen pripúšťa, ale dokonca považuje za nevyhnutné, ak máme porozumieť tomu, kde pramenia normy a kde je konečný zdroj našej morality) sú vylúčené. Metaforickým vyjadrením tejto ich opozície sú dve mýtické postavy – pracovitý Prometheus a búrlivý Dionýzos.

M. Maffesoli, zjavne v stopách nietzscheovskej logiky (ktorá za cnostnými ideálmi nemilosrdne odhaľovala motívy vzbudzujúce podozrenie), proklamuje, že ná-maha, tvrdá práca a odriekanie, ako ich symbolizuje Prometheus, „nie sú viac kategorickými imperatívmi“ ([1], 37) a stávajú sa neverohodnými. Presvedča nás, že porozumieť aktuálnym civilizačným pohybom znamená priznať legitímne miesto dionýzovským hodnotám, o ktorých sa donedávna hovorilo len polohlasom, no ktoré medzičasom prestali byť výsadou privilegovaných vrstiev (umelcov, bohémov) a votkávajú sa do celku sociálneho organizmu. Lapidárne vyjadrené, vzpieranie sa rozkošiam a pôžitkom sa dnes nenosí a odopieranie si radosti z prítomnosti, vtelenej do klasického „carpe diem“, je podozrivé: ide o masovo prijímané hodnoty, ktoré prestali byť záležitosťou solitérnych a vzporných géniov a ktoré dovoľujú individu realizovať sa v širšom celku.

Etika okamžiku (kde sa sprítomňujú stavy exaltovanej senzibility späté s momentálnymi situáciami) stojí pri takejto optike proti morálke. Tá naopak existuje v tesnom primknutí k etablovanému poriadku a figuruje ako jeho inšpirátorka. Znamená to, že aj jej zásluhou nadobúdajú rysy tohto poriadku pevný tvar a precizuje sa hranica medzi dovoleným a zakázaným. Proti diferencii a rozmanitosti nastoľuje poriadok princípov a hodnôt, ktoré možno univerzalizovať, zaistiť, aby platili pre všetkých rovnako. Tento limitovaný súbor noriem implicitných spoločenskej a inštitucionálnej sfére núti sociálneho aktéra každodenne sa podriaďovať hodnotám vyžadovaným zvonka.⁴ A morálku v očiach M. Maffesoliho diskvalifikuje práve to, že funguje na báze privilegovania určitých hodnôt a vylučovania iných, a to tých, ktoré sú len ťažko zlučiteľné s pacifikovanými mravmi, pretože súvisia s nekontrolovateľnou časťou ľudskej prirodzenosti.

Etika tu má rolu protikladnú morálke – je akýmsi azylom pre postoje a formy správania, ktoré sa obvykle vzpierajú rigidnému riadeniu. Podľa M. Maffesoliho je totiž etika často nemorálna ([1], 150); odkazuje na vyvažovanie a relativizáciu diferentných hodnôt formujúcich daný celok (skupinu, komunitu, národ atď.): „Etika je predovšetkým výrazom globálnej a nepotlačiteľnej vôle žiť, vyjadruje zodpovednosť tohto celku za svoje pokračovanie“ ([1], 21 – 22). Jej zmysel teda spočíva v tom, že

⁴ Poznamenajme, že takáto predstava o morálke celkom nekorešponduje s významom, aký dal pojmu morálky Kant. M. Muránsky v tomto kontexte objasňuje: „Už na začiatku storočia spájal Georg Simmel Kantovu etiku rozumu s otázkou, či to nie sú práve mocenské vzťahy (povinnosti, príkazy, zákazy), ktoré sa etickou sebareguláciou iba zvnútorňujú. Proti tomuto populárnemu a nesprávne výkladu etiky treba povedať, že Kant práve svojím učením o hypotetickom a kategorickom imperatívovi otvoril myšlienkový priestor, ktorý nestratil nič na svojej aktuálnosti“ ([11], 565). Autor tu naráža na Kantovo tvrdenie, v zmysle ktorého človek má schopnosť konať podľa predstavy zákona, čo znamená, že má vôľu, teda že všetky imperatívy sú vôľovými aktmi, a tým vyjadrením ľudskej slobody, a nie príkazmi zvonka.

vo vôle žiť tlmočí nezrušiteľnú etickú požiadavku kolektivity, artikulujúcu jej pretrvanie navzdory vnucujúcim sa morálnym bremenám zo strany sociálnych inštitúcií.

S tým súvisia formy, v akých sa etika, o ktorú M. Maffesolimu ide, manifestuje. Podľa neho je to buď v podobe náhleho „vymrštenia“, vzopätia, charakteristického pre doby vrenia, alebo (a to je častejšie) cez *každodennú obojakosť*, keď „zdanlivo akceptujúc rozličné morálne bremená (týkajúce sa špeciálne reglementácií práce a sexu) nachádza bezpočetné úchyľky na vyjadrenie tvrdohlavej vôle žiť, týkajúcej sa sociality“ ([1], 22).

Termín „každodenná obojakosť“ vyznieva analogicky ako ambiguitná (dvojsmyselná) morálka, skúmaná v rovnomennom diele S. de Beauvoir. Konkrétne: Z perspektívy morálky serióznosti by bolo nepredstaviteľné, že by sa vzorný zamestnanec, starostlivý rodič a verný manžel zároveň oddával svojim neskrutným vášňam, že by popustil uzdu svojim nerestiam, že by sa nechal zlákať pocitmi niečoho príjemného, čo mu spôsobuje rozkoš, skrátka, že by si trúfol urobiť zadosť rozmanitým „bohom“ driemajúcim v jeho vnútri. Každodenná duplicita, obojakosť, o ktorej hovorí M. Maffesoli, je naopak prejavom potvrdenia tejto dvojznačnej formy etickej skúsenosti, vyrastajúcej z protichodných hodnôt. Z hľadiska etiky implikujúcej diferencie totiž pôžitok môže byť výsledkom kombinovania takých hodnotových kontrastov, ktoré sa zo zorného uhla racionálne konštruovaného, vykalikulovateľného, nerelativizujúceho morálneho poriadku môžu javiť ako nezlučiteľné.⁵ A práve z nich poriadok paradoxne profituje.

V každom prípade takto pochopenú etiku nemožno vtesnať do rámcov etablovaného poriadku. Naopak, jej živlom je prekračovanie jeho hraníc, čím dochádza k transmutácii samotného teritória obývaného spútanými, civilizovanými mravmi. Etika na rozdiel od morálky postavenej na vyhocovaní protikladov podporuje ich koexistenciu. Ako taká je však skôr blúdením než svetlom orientujúcim podľa vedomo zvolených smeroviek či vodidiel (aké pre etický život nazeraný z aristotelovskej perspektívy symbolizujú napr. pojmy správneho úsudku, správnej miery, dobrej rady alebo taylorovský pojem silného hodnotenia).⁶

Z doterajších úvah sa dá vytušiť, že etika sa tu posúva na celkom inú koľaj, ako je tá, po ktorej sa pohybujú etické vízie dobrého života nesúce sa v znamení činov, ktoré „sa pokladajú za dobré“ (čo je výraz, ktorým P. Ricœur špecifikoval etiku). Podozrenie sa vzápätí potvrdí, keď M. Maffesoli uvedie na scénu aj osobitý, tak trochu provokatívny termín, ktorým zastreší typ skúsenosti stelesňujúci kolektívnu vôľu žiť: *etický amoralizmus* ([1], 22 – 23).

Tento termín dovoľuje dva odlišné výklady, z ktorých jeden môže v niekom evokovať príbuznosť nemravnosti s neovládanou agresivitou a nezvládnutým násilím

⁵ P. Michalovič v tomto zmysle tvrdí: „Pre hľadača pôžitkov je aj v tom najpríjemnejšom niečo zvrhlé a v tom zvrhľom môže byť niečo príjemné jednoducho preto, že tieto dve kvality nestoja proti sebe, ale sa stretávajú na hranici, kde dochádza k difúzii“ ([12], 77).

⁶ Taylorovu ideu silného hodnotenia detailnejšie skúma Z. Palovičová v štúdiu *Identita a dobro. Morálna teória Ch. Taylora* ([13], 404).

ako ich temným pôdorysom. Pod amoralizmom sa obvykle rozumie postoj odmietajúci akékoľvek mravné normy a hodnoty; ako taký je vážnou hrozbou pre etablovaný poriadok. Existuje však aj iná forma vyjadrenia onoho popudu k blúdeniu a tápaniu, vlastného ľudskej prirodzenosti a neoddeliteľného od vôle žiť (ktorý podľa autora nedokázali oslabiť ani civilizované mravy).⁷ A M. Maffesoli sa snaží ukázať, že táto forma môže byť sociálne produktívna.

Etický amoralizmus stelesňuje podľa neho mnohosť postojov, ktoré sa z hľadiska morálky kvalifikujú ako úchylné, resp. nemravné, no v ktorých je podľa neho skondenzované „pevné a suterénne vedomie, ktoré má kolektívny organizmus o sebe samom“ ([1], 28) a v ktorom je stelesnená zodpovednosť zakúšaná zoči-voči existencii. Podľa M. Maffesoliho má morálna úchyľka v živote rovnako legitímne miesto ako morálka, a to možno v záujme zachovania morálky samotnej. Práve v nej totiž autor vidí spôsob, akým si kolektivita, konfrontovaná s morálnymi bremenami, ľstivým a dráždivým spôsobom uchováva to, čo je nevyhnutné na jej pretrvanie.⁸

Dodajme, že v základe tejto optiky je idea konfliktnej rovnováhy vecí – a tento

⁷ Na vysvetlenie dodajme, že M. Maffesoli je skeptický k možnosti zdokonaľovania ľudskej prirodzenosti. Je presvedčený o neúčinnosti rozličných progresivistických a vertuistických smerov, odhodlaných racionalizovať to, čo podľa jeho názoru takému zámeru uniká: hru vášní. Morálku s jej úsilím zdisciplinovať ľudskú prirodzenosť (t. j. krotiť vášne, teda potlačiť určitú „prirodzenú“, nekontrolovateľnú a znepokojujúcu časť tieňa človeku vlastného) označuje za „tyránsku“ ([1], 26). Naproti tomu tvrdí, že táto temná stránka ľudskej prirodzenosti je niečím oveľa fundamentálnejším, ako sme si mysleli, a že je konštitutívna pre to, čo sme ako jednotlivci i ako spoločnosť (podľa [14], 6).

Tieto obvinenia adresované morálke sa opierajú o určitú predstavu, ktorá asociuje morálku s tendenciou pokoriť individuum s jeho túžbami, sklomni, afektmi (podobnú asociáciu nachádzame napr. aj u R. Misrahiho). Proti tomu však možno argumentovať, že predmet morálky sa situuje inam než tam, kam ho lokalizujú jej odporcovia a kritici. Podľa M. Conchea „morálka v skutočnosti začína uznaním existencie *zla*, napríklad nedôstojných podmienok a situácií, ktoré sa nezhodujú s rešpektom patriacim ľudskej bytosti. Je *reakciou* na biedu, na nespravodlivosť atď.“ ([15], 58). Z pozície M. Conchea je zrejmé, že v morálke nemá ísť o kriminalizáciu slasti či rozkoše, ale že morálny problém súvisí s uznaním práva a povinnosti potlačiť zlo, ktoré vytvára neľudské situácie (napr. nenávisť, nespravodlivosť, krutosť, útlak atď.).

⁸ Nerest', uvoľnenie mravov, nemusí byť bezprostredne motivovaná výlučne túžbou užiť si, zabaviť sa, zbaviť sa starostí. Tento očistný kúpeľ môže byť (a nezriedka aj je) tiež sebazáchovným pudom, útekom pred pretlakom ťaživého bremena sociálnych rolí a s nimi spojených záväzkov, ktoré človeka príliš pohlcujú alebo prestávajú naplňovať. Napríklad lenivosť môže byť formou užitočnej revolty proti hyperbolizácii imperatívu pracovnej výkonnosti. Vezmime si ako príklad kult „workoholizmu“ či pracovného fanatizmu. Navzdory rozšírenej mienke, že svojich nositeľov ctí, je táto extrémna pracovná vyťaženosť len zdanlivou cnosťou. V konečnom dôsledku môže vyústiť do „pracovnej vyčerpanosti, ktorá je najpresvedčivejším dokladom straty akékoľvek schopnosti pracovať“ ([16], 611). Prejavená nerest' je teda niekedy signálom odporu proti oficiálnej morálke, najmä vtedy, keď tá rigoróznosťou vlastných princípov začína neadekvátne obmedzovať tých, ktorí ju majú udržiavať; to znamená vtedy, keď začína trpieť stratou miery pre to, čo je a čo nie je nevyhnutné pre jej dobré fungovanie.

typ harmónie zaistuje podľa M. Maffesoliho len etika integrovaním plurality hodnôt a akcentovaním ich relatívnosti, vzájomnej limitovanosti. V tomto akcente na diverzitu vidí autor zdroj vitality a regenerácie daného celku. A naopak, snaha poprieť diverzitu a pluralitu záľub a záujmov smerovala podľa neho vždy k degradácii sociálneho celku.

M. Maffesoli v kontrapunkte k prevládajúcej mienke, že v pozadí sociálnej dynamiky je moralizmus, teda obhajuje trochu provokatívne stanovisko: práve etický amoralizmus prispieva ku konsolidácii symbolických väzieb každej spoločnosti a umožňuje štruktúrovať a regenerovať komunitu. Na jednej strane uznáva, že moralizmu nemožno uprieť chvályhodné úmysly, na druhej strane mu však vytýka, že nadradením určitých hodnôt a postupným vylučovaním iných (ktoré s morálnymi intenciami nekorešpondujú) napokon vyúsťuje do asepsie sociálneho života a do umŕtvujúcej uniformizácie.

Tieto maffesoliovské termíny sú narážkou na fenomén spútania mravov a evokujú analýzy M. Foucaulta (*Dejiny bláznovstva v klasickom veku* z r. 1961), resp. N. Eliasa (*Civilizácia mravov* z r. 1939) k danej téme. M. Maffesoli je k takejto možnosti skeptický. Rozličné mechanizmy spúšťania mravov v dejinách mali podľa neho za následok zabudnutie na fakt, že práve vrenie je nevyhnutným momentom každej sociálnej štruktúracie. Každý náznak uvoľnenia mravov sa zvykol považovať za záležitosť marginálnych sociálnych skupín alebo ešte neintegrovaných mladých ľudí. No autor spochybňuje oslabovanie významu tohto fenoménu pre sociálne väzby argumentom, že samotné disciplinujúce úsilie je potvrdením existencie nekontrolovateľnej časti ľudskej prirodzenosti, proti ktorej bolo vždy namierené. Autorovou snahou je preniknúť „k veciam samým“, to znamená dostať sa za rámce inštitucionalizovaných vzťahov k spodným prúdom ľudskej prirodzenosti. Chce obnažiť aktuálne sa realizujúce formy sociálnosti, v ktorých sa znovuožívujú archaické fenomény – napríklad sviatky, orgie, karnavaly a pod. – a uchopiť ich v rovine deštruktívnej, ale aj konštruktívnej zložky sociálneho; chce v nich teda vidieť silu podstatne štruktúrujúcu sociálno, časť „skutočného sveta“, ktorý je našim výtvorom a prostredníctvom ktorého chápeme seba samých. Tvrdí, že neviazanosť, bezuzdnosť v skutočnosti odkazujú na „časť tieňa“, ktorá ustavične znepokojuje a nahľadáva spoločnosť a jej členov. A spôsobom, ako s touto neviazanosťou počítať a integrovať ju do celku formovaného kolektívneho a individuálneho organizmu, bol podľa M. Maffesoliho vždy orgiazmus ([1], 26).

Orgiazmus vo svojich vystupňovaných, ale i každodenných praktikách podčiarkuje význam toho, čo uniká racionalizácii, spútaniu, potlačeniu a čo prinavracia svetu čaro: význam hry vášni a naliehavosti zmyslového, orientácie na zábavu, erotiku, život naplnený radosťou, potešením, slasťou, rozkošou ako fundament každej ľudskej etiky. Francúzsky sociológ ho považuje za jeden zo spôsobov, ako kolektívne prežívať rytmus času, v ktorom sa neúprosne striedajú svetlo a tieň, život a smrť, napätie a uvoľnenie. Príkladmi sú cirkulácia sexu, cirkulácia reči v rozmanitosti jej výrazov, kolektívne svadby, neviazané zábavy, ktoré blokujú v indivíduu tendenciu k prehľadnej koncentrácii na seba a pripomínajú mu, že „existencia je spoločným tvorením“.

M. Maffesoli identifikuje vo formách orgiazmu zrod novej modulácie dionýzovskej životnej formy. Tá umožňuje pochopiť aktuálne civilizačné zmeny, keďže „niet jediného Boha s jeho nevyhnutným náprotivkom, ale sme konfrontovaní s panteónom, vhodne vyjadrujúcim pluralitu nášho životného sveta“ ([1], 39). Tragika a neistota sociálnej existencie spočíva práve v tomto konflikte antagonistickej hodnôt: sem sa situuje fenomén, ktorý možno označiť ako vzdorovanie osudu. Autor v tejto súvislosti vyzdvihuje ľudovú múdrosť, ktorá veľmi dobre vie, že vzdorovať prirodzenej nepriazni osudu a sociálnemu bremenu možno len spoločne a cez ritualizáciu určitých životných foriem. Pripomína, že ani spútanie mravov nepotlačilo impulz k blúdeniu, že táto tendencia je výrazná napriek jej skrytejšej, ba možno aj ľstivej a dráždivšej forme.

Návrat Dionýza sa tu nechápe ako druh spiatočnictva, ale ako forma, ktorá sa vkladá do služieb sociálneho organizmu. Dionýzovské mystérium je podľa M. Maffesoliho typickým prejavom zmyslu pre realizovanú kolektivitú,⁹ charakterizovanú vzťahmi základnej, organickej solidarity, ktorú autor odlišuje od mechanicky racionálne utváraných vzťahov medzi individuami (pozri [1], 16).

Nemorálnosť a jej vzťah k poriadku. V čom je teda sociálna účinnosť obnovennej dionýzovskej životnej formy, resp. onoho etického amoralizmu, ktorý ju vyjadruje? Ako to, že orgiastická exaltácia zmyslov realizujúca sa vo vrstviacich sa aktoch rozkoše, ktoré sa strácajú v prítomnom okamžiku a vyčerpávajú sa v sebe samých, je silou schopnou prepožičať spoločnosti elán potrebný na mobilizovanie vnútorných „organických“ zdrojov vlastnej regenerácie?

Etika (étos ľudu, jeho tradície, zvyky, mravy) je, ako tvrdí M. Maffesoli, často nemorálna. Nejde o nemorálnosť, ktorá by mala militantný akcent, ktorá by chcela rozvrátiť poriadok. Má len odhaliť krehkosť, slabosť, zraniteľnosť rigidného riadenia, uvoľniť jeho úzke rámce, rozrušiť jeho „aseptický“, umŕtvujúci vplyv na sociálne väzby. Má tak ochrániť proti vnucovaným morálnym bremenám tie životne a bytostne dôležité elementy, ktoré „prirodzene“ zjednocujú ľudí a vďaka ktorým spoločenstvo pretrváva vo svojej súdržnosti, vo svojej „organickej solidarite“.

Etický amoralizmus má byť bariérou proti tomu, aby sa do života spoločnosti vniesla nehybná schéma, ktorá by prekryla vitálne, dynamické sily sociálneho organizmu. Jeho opodstatnenosť spočíva na jednej strane v revolte proti prílišnej sterilizácii sociálneho života, v proteste proti odsúvaniu existencie v pôžitku ako niečoho nenáležitého. No na druhej strane v ňom nemožno nevidieť úmysel nájsť pre uvoľnené mravy v priestore poriadku legitímne miesto redefinovaním jeho hraníc.

Nemorálnosť povýšená na etiku má prinútiť poriadok k tomu, aby sa zdynamizoval, aby teda uvoľnil svoje prísne strážené hranice tomu, čo doteraz prežívalo nespútane a nekontrolované mimo nich. Nech sa požiadavka koexistencie obrany mo-

⁹ Aj J. Pauer, ktorý vo svojej práci [17] venuje pozornosť detailnejšiemu opisu dionýzovských mystérií a ich vzťahu k zákonu, vyzdvihuje tento kolektívny aspekt reprodukcie rodového osudu ([17], 80).

rálky a morálnej neviazanosti zdá byť akokoľvek paradoxná, má svoju logiku. Jej zmyslom nie je vytesnenie neporiadku; ide o to, aby poriadok samotný neuviazol v zákazoch, príkazoch a nariadeniach, t. j. aby sa v ňom neznehynili antagonistické sily, ale aby na druhej strane nemusel čeliť návratu uvoľnených mravov v ich zvrátennej, celkom nekontrolovateľnej forme. Naopak, poriadok má vstrebávať nové impulzy tým, že akceptuje vrenie v oblasti mravov, že pripustí morálnu úchylku a umožní jej prejaviť sa, a to v ritualizovanej, sublimovanej, teda riadenej forme.

Navzdory vplyvným názorom o pozitívnom dopade dobrých mravov na dynamizmus spoločnosti M. Maffesoli pripomína, že základom každej ľudovej etiky zostáva naliehavosť senzuálneho a senzitivnosť k nemorálnemu. Odvoláva sa pritom na argument V. Pareta, podľa ktorého tradície, legendy, ľudové piesne sú často obscénne ([1], 24).

V tomto kontexte pokladá za kontraproduktívne zastierať alebo odsúvať tieto fenomény. Jediný správny spôsob života, jediný spôsob, ako čeliť tomuto dionýzovskému tieňu sprevádzajúcemu ľudskú prirodzenosť, vidí v ich čo najlepšom integrovaní do spoločnosti. Naučiť sa ich regulovať, ovládať, usmerniť (napr. cestou rituálu) je podľa neho tým najlepším prostriedkom, ako sa chrániť pred návratom potláčaného v jeho pervertovaných a nekontrolovateľných formách.

Nový pojem etiky. Inštruktívnym príkladom toho, ako dať silnejúcim a množiacim sa prestúpeniam morálky akceptovateľnú, priechodnú formu, sú rozličné cyklicky prežívané oslavy a sviatky, napríklad vinobranie spojené s hodovaním, sviatky piva, plesy, karnevaly, rozličné párty a orgie. V nich sa uvoľňujú naakumulované vášne a neresti, ktoré sú po väčšinu času tlmené, brzdené, ako sú nestriednosť, nemiernosť, sklon k utrácaniu, roztopašnosť, rozmarnosť, hýrenie atď. M. Maffesoli vidí v prvkoch tejto suterénnej sociality dôležitý socializačný faktor, vyjadrujúci túžbu „byť spolu“.¹⁰

Otázka artikulovaná na pôde sociológie orgie, či totiž nenastal čas, aby pracovitý Prometheus uvoľnil miesto búrlivému Dionýzovi, istým spôsobom prejudikuje odpoveď. Isté je, že dnešná doba je naklonená koexistencii a preprietaniu diferentných hodnôt, že ponecháva bezprecedentný priechod pôžitkárstvu a mravnej neviazanosti. Ba dokonca dáva znalcom a novodobým učiteľom pôžitkárstva príležitosť naučiť, ako byť nerestný; ako s týmito formami exaltovanej zmyslovosti efektívne narábať, ako v nich opakovane prežívať „malú smrť“, podľa vzoru dionýzovských orgiastic-

¹⁰ Do rámca skúsenosti s nerestou možno zaradiť napr. tradičné verejné silvestrovské párty s koncertným programom, diskotékou, so svetelno-akusticko-pyrotechnickou show a s veľkolepým ohňostrojom, poriadané každoročne v Bratislave, ale aj v iných slovenských mestách. Patria k nim aj neviazané zábavy ponúkané v priamom prenose v rámci množiacich sa „reality show“ v našich televíziách. A hoci ich možno mnohí považujú za dekadenciu (tak z hľadiska etického, ako aj estetického vkusu), v intenciách úvah M. Maffesoliho ide o menšie zlo, ktoré je bežným javom v našom živote. Mediálny rozruch okolo hviezd populárnej hudby, športu, televíznej zábavy..., to všetko je podľa neho námetom na rozhovory, tým čo čerá šed' každodennosti a spestruje život.

kých mystérií, ktorých zmyslom – ako ukázal J. Pauer – bolo dosiahnuť „precítenie vlastnej podstaty cestou uvoľnenia zakázaných túžob človeka posadnutého vášňami“ ([17], 82).

Popri tomto symbole doby, akokoľvek sa zdá byť pre ňu dominantný, nemožno prehliadať jej pokračujúcu podriadenosť prometeovskému mýtu s jeho akcentom na namáhavú prácu a výkonnosť (aj keď táto dimenzia reality sa medializuje oveľa menej). V produktívnom dialógu týchto heterogénnych svetov (sveta búrlivého Dionýza a sveta pracovitého Prometea), v ktorom si oba navzájom obrusujú hrany vlastnej prepiatosti, teda vidíme alternatívu k expanzii jedného na úkor druhého či skrývaniu sa jedného pred druhým.

Z tohto hľadiska možno za životaschopnú považovať etiku, ako ju obhajuje aj M. Maffesoli – etiku, ktorá implikuje moment deštrukcie, ktorá teda dokáže integrovať časť svojho opaku. Možnosť byť príležitostne nemorálny tu potom znamená dať vzniknúť koincidencii protikladov, odhaliť existujúcu synergiu medzi dobrom a zlom ako dvoma opozičnými charakteristikami prítomnými v človeku.

No nezabúdajme, že etika – ak ju chápeme ako výraz integrovania konfliktných hodnôt – neobsahuje v sebe onen kritický element proti existujúcemu poriadku ako morálka so svojim súborom noriem, ktoré sú pre všetkých rovnako záväzné. Etika teda neskúma, či svet, ktorý nás obklopuje, je spravodlivý alebo či by nemal byť ľudsky dôstojnejší. Z pozície etického relativizmu sa nedá vypracovať jednotná vízia toho, ako by veci mali vyzeráť, preto takto chápaná etika nemá ambíciu meniť svet vnucovaním toho, čo *má byť*; pripúšťa dokonca niekedy aj to, čo byť nemá, ale čomu nevieme odolať.

Etický relativizmus však na druhej strane nie je nevyhnutne vo vzťahu k etablovanému poriadku subverzívny, nechce ho rozložiť (hoci obavy tohto druhu sa nezriedka objavujú). Obhajoba legitímnosti diferentných hodnôt, vtelená do etického relativizmu, nemusí byť ohlásením úpadku cnosti a nechce byť ani oslavou vpádu vulgárnej svojoľnosti do našej prítomnosti cestou diskvalifikovania morálky. Veď zbaviť človeka zodpovednosti za svoj mravný charakter glorifikovaním zhýralosti a uvoľniť stavidlá bezbrehému morálnemu „laissez-faire“ by znamenalo prisúdiť akejkoližvek hodnote akýkoľvek zmysel, a teda stratiť zo zreteľa dôležitosť čohokoľvek. Etika obhajujúca príležitostnú nemorálnosť má odlišné ambície. Možno ju pochopiť ako signál: na vymanenie sa z tlaku spoločenských konvencií nútiacich nás prispôsobovať sa tam, kde je to aj tak málo účinné, keďže určité oblasti nemožno podriaďovať nejakej regulatívnej normatívnej idei. Podobný tlak je kontraproduktívny tam, kde hodnoty nie sú usporiadané hierarchicky, ale skôr na spôsob katalógu, ktorého obsah vo svojej rozmanitosti je rovnocenný, resp. jeho jednotlivé položky si konkurujú – napríklad pri otázke etickej povahy: Akými hodnotami by sa mal každý riadiť, aby mal jeho život zmysel?

Tento kontext nabáda k redefinícii pojmu etiky tak, aby namiesto privilegovania jedného typu etickej skúsenosti absorbovala podnety diferentných étosov, keďže ich možno považovať za rozdielne aspekty jednej a tej istej potencie: žiť naplnený život.

- [1] MAFFESOLI, M.: *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*. Paris 1985.
- [2] NOVOSÁD, F.: *Doba X. Eseje o formách politickosti*. Bratislava 2003.
- [3] AUBENQUE, P.: *Rozumnost podle Aristotela*. Praha 2003.
- [4] FARKAŠOVÁ, E.: Nemám rada predstieranú veselosť. Rozhovor s Helenou Dvořákovou. In: *Pravda*, 12. januára 2006.
- [5] MARCELLI, M.: Poznámky príležitostného prekladateľa. In: *Anthropos*, 2004, č. 4.
- [6] DE LA ROCHEFOUCAULD, F.: *Maximy a úvahy morálne*. Praha 1997.
- [7] CARRIVE, P.: Mandeville Bernard. In: Canto-Sperber, M.(ed.): *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris 2001.
- [8] NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Praha 1996.
- [9] TAYLOR, CH.: Plaidoyer pour une philosophie morale réaliste. Propos recueillis par Ph. de Lara. In: *Magazine littéraire*, 1998, č. 361.
- [10] CONCHE, M.: *Orientation philosophique*. Paris 1974.
- [11] MURÁNSKY, M.: Imperatív slobody v Kantovej morálnej filozofii. (K dvestoročnému výročiu úmrtia Immanuela Kanta). In: *Filozofia*, 2004, č. 8.
- [12] MICHALOVIČ, P.: Túžba, z ktorej sa stala slasť. Rozhovor s A. Pukovou a M. Frisovou. In: *Anthropos*, 2004, č. 4.
- [13] PALOVIČOVÁ, Z.: Identita a dobro. Morálna teória Ch. Taylora. In: *Filozofia*, 2004, č. 6.
- [14] MAFFESOLI, M.: Une société équilibrée intègre notre part d'ombre. Propos recueillis par P. van Eersel. In: *Nouvelles Clés*, 13. oct. 2005.
<http://www.nouvelles.cles.com/entretien/maffesoli/maffesoli.htm>
- [15] CONCHE, M.: *Le fondement de la morale*. Paris 1999.
- [16] BLÁHA, P.: O posledních chvílích lenosti. In: *Filosofický časopis*, 2005, č. 4.
- [17] PAUER, J.: *Do jaskyne. Úvahy medzi modernitou, televíziou a tragédiou alebo globálna transformácia človeka a vznešenosť*. Bratislava 2006.

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

PhDr. Dagmar Smreková, CSc.
 Filozofický ústav SAV
 Klemensova 19
 813 64 Bratislava 1
 SR