

INTEGRITA A DOBRÝ ŽIVOT

BLANKA ŠULAVÍKOVÁ, Kabinet sociálnej a biologickej komunikácie SAV – Centrum excelentnosti SAV pre výskum občianstva a participácie COPART, Bratislava

ŠULAVÍKOVÁ, B.: Integrity and Good Life
FILOZOFIA 63, 2008, No 4, p. 336

The paper deals with the ever growing fragmentation of our self-determination, which is due to the atomizing of human activities. This leads to the difficulties in our being integrated into the continuum of life practices. The connections between psychological and sociological aspects of identity and a particular conception of values, especially that of the values of a person, and good life is questioned. The question is, if in the conditions of plurality of values, the ideas of identity, continuity and coherent personal identity are plausible at all. We witness a destructive influence of contemporary culture upon the narrative structures of our lives and their narrative cores, i.e. our *Selves*.

Keywords: Integrity – Good life – Postmodernism – Narration – Values – Reason for living

Podľa Platóna je zdrojom všetkého hodnotenia dobro celku. Dobrý život musí byť ovládaný rozumom, je založený na obraze dobrého poriadku celku. Láska k večnému, dobrému poriadku je najvlastnejším zdrojom a pravou formou našej lásky k dobrému konaniu a dobrému životu. Najlepšou zárukou cnosti je filozofia, lebo je najspoľahlivejším základom postihovania tohto poriadku. Filozofi milujú večnú pravdu, kým obyčajní ľudia sú milovníkmi divania, umenia a praktického života. Ak nám vládne rozum, je naša duša v jednote sama so sebou, pociťuje mier, svornosť a harmóniu, čo je predpokladom dobrého života ([19], 96 – 98). Podľa Aristotela je cieľom politického spoločenstva „život a dobrý život“. Činnosti potrebné na zachovanie života sú podľa neho len akousi infraštruktúrou dobrého života. Samotné sú pre ľudskú existenciu nedostačujúce, treba sa usilovať o dobrý život, ktorý sa od jednoduchého udržiavania života líši. Podľa Aristotela sú najdôležitejšie teoretická činnosť a účasť občanov na politickom živote. Dobrý život teda zahŕňa teóriu (čo predstavuje kontemplatívne postihovanie kozmického poriadku) a činnosť človeka ako občana štátu ([19], 113 – 114).

Znamená to teda, že v oboch načrtnutých antických konceptoch je dobrý život založený na zvláštnych aktivitách, vyšších činnostiach, ktoré predstavujú vyššiu formu ľudskej existencie, postupne sa však jeho vnímanie presunulo do oblasti každodenného života, čo je podľa Ch. Taylora do dnešných čias rysom modernej identity. Ťažisko dobrého života spočíva teraz v niečom, čoho sa môže zúčastniť každý ([19], 115), úloha kladne potvrdiť svoj život a nájsť zdroj vnútornej hodnoty pripadá nám samým. „Je na nás, aby sme videli, že ľudská existencia je dobrá... Na nás padá zodpovednosť za vyjasnenie života a bytia, ktoré umožňuje, aby niečo mohlo byť potvrdené ako bezpodmienečne dobré, či už ide o prírodu a normálny život, o samú schopnosť tohto vyjasnenia, alebo o spoločný

základ, na ktorom sa oboje môže spojiť“ ([19], 125).

V modernej spoločnosti sa však prehlbuje fragmentalizácia ľudskej sebarealizácie vzhľadom na atomizáciu ľudských činností, čo vedie k problémom s ich integrovaním do kontinua životnej praxe. Mnohí autori avizujú zmeny vo vytváraní osobnej identity, ktorá predpokladá možnosť a schopnosť autoreflexie, zameranú na syntézu *Ja*. Postupne sa problematizuje otázka spojenia psychologického a sociálneho aspektu identity s určitou koncepciou hodnôt, predovšetkým s hodnotou osoby a dobrého života. Diskutabilnou sa stala otázka, či je vôbec udržateľný predpoklad identity, kontinuity a koherencie osoby aj v situácii hodnotovej plurality ([17], 14 – 15). Kým podľa P. Ricœura je ešte podstata ľudskosti zviazaná s identitou človeka, opierajúcou sa jednak o odlišnosť osobnosti človeka od iných, jednak o kontinuitu osobnosti, ktorá znamená trvanie jej charakteristických rysov, nezávislých od času a životných okolností ([12], 4 – 6), Z. Bauman hovorí už o jej absencii. Postmodernita podľa neho vniesla do života človeka zánik osobnostného vzorca, ktorý by osvetľoval všetky jeho činy ([1], 39). Tvrdí, že životnému úspechu dnes napomáhajú iné vlastnosti ako predtým: nie konzekventnosť v správaní, trvalé sledovanie zvoleného cieľa, ale elasticita záujmov, rýchlosť ich zmeny, pružná adaptácia, schopnosť zabúdať to, čo sa už nedá použiť. Čím neurčitejšie je identita definovaná, tým lepšie pre toho, kto je jej nositeľom. „Osobnosť skutočne postmoderná sa vyznačuje *absenciou identity*“ ([1], 35). Aj iní autori sa zhodujú v tom, že postmoderná identita je buď pluralistická, alebo stále sa meniaci – flexibilná.

Aj v našom prostredí sa zo života vytrácajú nároky kladené na vnútornú konzistenciu osobnej identity a na uplatňovanie pevného hodnotového rámca vo všetkých prostrediach či situáciách. Tlak súčasnej kultúry pôsobí rozkladne aj na naratívnu konštrukciu nášho života a na naratívne ťažisko, ktorým je naše *Ja*. Vychádzame tu z koncepcie O. Flanagana, ktorý naše *Ja* definuje ako *naratívne ťažisko*, figurujúce pri poznávaní a celkovom riadení nášho života ([2], 92). *Ja* naratívnej konštrukcie sa pod vplyvom skúseností počas života mení (niekedy zásadne), vyvíja sa a rastie, no prejavuje aj istú kontinuitu. Flanagan ho bližšie opisuje ako „rozumové chápanie seba samého, ako model, ktorý vysvetľuje cítenie v prvej osobe, ktoré mi je vlastné. Vysvetľuje tiež môj zvláštny záujem na tom, aby sa môj príbeh vyvíjal tak, ako ho plánujem. Ak sa mi veci nedaria, ak sa moje plány nematerializujú, ak ma prenasledujú nešťastia, stáva sa to tomuto subjektu skúsenosti, jednotlivcovi ponorenému do tohto príbehu. Neprekvapuje, že mi tak veľmi záleží na tom, aby príbeh pokračoval tak, ako ho zamýšľam. Som to *Ja*, o kom tento príbeh koniec koncov je“ ([2], 85 – 86). Znamená to teda, že napriek tomu, že sebainterpretačné procesy môžu byť z veľkej časti fikciou, množinou sebaklamov a sebaštylizácií, vlastný príbeh, ktorého je človek autorom, sa nesporne viaže na reálnu existenciu modelu seba samého a jeho konštruovanie prebieha ako tvorba tohto príbehu. Toto stanovisko je odlišné od postmoderných prístupov, v ktorých môžeme sledovať spochybnenie, a napokon aj zrieknutie sa príbehu vo vzťahu k ľudskému životu. Sem vyúsťuje jednak línia, ktorá rieši otázky interpretácie a aspektu narátivnosti sa zrieka na základe faktu polysémickosti, jednak línia, ktorá pochybuje o kontinuálnej existencii osobnej identity, zdôrazňuje jej diskontinuitnosť a fragmentovanosť; a v neposlednom rade i línia, ktorá v príbehu vidí obmedzujúci faktor, prekážku autentického a kreatívneho prístupu k životu.

Podobne ako Flanagan aj A. MacIntyre trvá na jednote nášho života založenej na

jednote narácie, ktorú stelesňuje. Neschopnosť naratívnej reprodukcie života, v ktorej by bolo možné zobrazit' zmysluplne prežitú individuálnu existenciu, vedie podľa neho k pocitu straty zmyslu života. Ako uvádzajú Z. Palovičová a D. Smreková (pozri [10], 335), ďalší morálny filozof J. B. Schneewind kritizuje okrem iného MacIntyru práve za to, že podľa neho je vlastne každý človek *povinný* žit' svoj život tak, aby bol schopný ho naratívne reprodukovať, t. j. aby v ňom videl zmysel. Vyčíta mu, že naratívnu jednotu chápe ako záväznú formu ľudskej existencie. Na rozdiel od Schneewinda súhlasíme s MacIntyrom, lebo sa nazdávame, že život, v ktorom nemôžeme nájsť zmysel, je buď prejavom patologického stavu, alebo ide o život, ktorému nemožno pripísať špecificky ľudské parametre vyplývajúce z bytostných určení človeka. Tie podľa nás vyplývajú zo samotného charakteru ľudského spôsobu života, z osobitej ľudskej existencie, ktorá je na tento zmysel viazaná. Zmysel života predstavuje ťažiskový bod sebachápania, aj keď nemusí byť iba jeden, rôzne sféry života môžu mať iný zmysel. Dá sa teda hovoriť aj o pluralite zmyslov, ktoré sa vzájomne môžu umocňovať (resp. realizácia jedného zlepšuje šance realizovať ostatné), ale aj vzájomne vylučovať; vtedy možno hovoriť o patológii zmyslu existencie.

O. Sisáková konštatuje, že hodnotové inklinácie moderny sa pod tlakom kultúrnych udalostí uplynulého storočia postupne transformovali do postmoderného postoja, ktorému zodpovedá najmä zdôrazňovanie relatívnosti, inkompatibility a nesúmerateľnosti hodnôt, ktoré zohrávajú v postmodernom chápaní identity aj reflexivity kľúčovú rolu. Postmoderný postoj vychádza z názoru, že realita ako fundament istoty a dôvery neexistuje, čo je nekompatibilné s estetikou krásna, s normatívnou etikou či s vedeckou objektivitou. Ide o vážny intelektuálny postoj k skutočnosti plurality životných foriem, k vysokému stupňu ich individualizácie, k uvoľňovaniu tradície, autority a normy, ktorý zdôvodňuje nemožnosť zjednocujúcej legítimizujúcej idey. Jeho vektorom je nachádzať a tvoriť ([17], 233 – 241). Postmoderná filozofia sa stavia k hodnotám ako k vysokej abstrakcii, ktorá nie je efektom vedomia, ale efektom hry, v ktorej ide o všetko, ako k súčasťi ekonomie, ktorá patrí k životu a ktorá je výsledkom kalkulov ziskov a strát života ([17], 123 – 127).

Zároveň s postmoderným myslením sa však objavuje aj obrana hodnôt modernej identity a subjektivity proti duchovnej divergencii, fragmentarizácii a indiferentizmu, ktorá na rozdiel od konzervatívnych kritikov liberalizmu považuje prejavy konzumnej, narcistickej a hedonistickej kultúry najmä za výsledok krízy zmyslu a hegemonie inštrumentálneho rozumu, nie za výsledok ideálu autenticity, ktorý pôsobí v našej kultúre od čias osvietenstva. Prax inštrumentálneho rozumu sa podľa týchto autorov vtelila do našej kultúry ideály úspešnosti, ktoré bránia človeku v skutočnom seba porozumení a v zmysluplných úvahách o tom, aká životná cesta je pre neho najlepšia, čo vlastne pre neho znamená dobrý život. Opätovne rekonštruujú modernú subjektivitu, resp. individuálnu identitu a centrum morálnej autenticity individua. Psychologický a sociálny aspekt identity sa v týchto ideáloch prítom viažu na určitú koncepciu hodnôt, predovšetkým na hodnoty individua a dobrého života. Dobrý život spájajú s požiadavkou autonómie a s horizontom zmyslu; ten sa neopiera len o estetické či kognitívne, ale predovšetkým o etické hodnoty, ktorými je individuum skĺbené so širším sociálnym zázemím. Tieto interpretácie sa zakladajú na pluralistickom axiologickom stanovisku. Zastávajú názor, že hodnoty sú podmienené, podliehajú zmene a artikulujú sa vo vzťahoch. Odmietajú aj krajne monistickú predstavu o existencii absolútnej hodnoty; hodnotiace procesy v tomto smere spájajú

predovšetkým s hodnotou humanity, ale trvajú na objektívnosti hodnôt. Tá spočíva v jej podmienenosti ľudskými potrebami a spôsobmi ich uspokojovania, ktoré sa sformovali v kultúre. Humanistické koncepty tak odkazujú aj na hodnotu tradície, ktorú vyjadruje „rozumná hierarchia možností“, pričom tá sa viaže na kontextový aspekt, ktorý je v rôznych kultúrach odlišný. Rozdielnosť takýchto hodnôt sa premieta aj do konceptov dobrého života ([17], 203 – 204).

Podľa P. Ricœura spočíva podstata ľudskosti v „produkovani zmyslu“, ktoré je zviazané s identitou človeka, opierajúcou sa jednak o odlišnosť osobnosti človeka od iných, jednak o kontinuitu osobnosti, ktorá znamená trvanie jej charakteristických rysov, nezávislých od času a životných okolností. Realizovaná túžba viesť dobrý život spočíva v schopnosti nájsť zmysel a zadosťučinenie v sebauskutočení ([13], 4 – 6). Ch. Taylor hovorí, že ľudský život je štruktúrovaný tým, čomu pripisujeme zmysel, preto nie je možné, aby sme konali mimo hodnotových rámcov. V dnešnej kultúre sa však znehodnotili všetky doterajšie hodnoty, ktoré vytvárali „horizont“ celej spoločnosti a legitimizovali naše životné stratégie. Na to, že dnešný človek západnej civilizácie podlieha tlaku dobovej kultúry, ktorá mu v ostatných desaťročiach spôsobuje problémy vyplývajúce z nekompatibilnosti hodnotových systémov, fragmentálne v nej stelesnených, upozorňujú mnohí autori. Humanistický psychológ A. Maslow v tejto súvislosti tvrdí, že stav bytia bez systému hodnôt je psychopatogénny, a zdôrazňuje, že „potrebujeme validný, použiteľný systém ľudských hodnôt, v ktoré môžeme veriť a ktorým sa môžeme odovzdať. Veľa porúch u detí a adolescentov možno chápať ako dôsledok neistoty dospelých v oblasti hodnôt. V dôsledku toho mnoho mladých ľudí nežije podľa dospelých hodnôt, ale podľa nezrelých hodnôt, ktoré sú ignorantské a vo veľkej miere určené adolescentnými potrebami“ ([8], 200). Podľa C. R. Rogersa súčasná kultúra vedie väčšinu ľudí k rozdzvojeniu do nekompatibilných behaviorálnych systémov a k disociácii, čo je podľa neho „základom všetkej psychologickéj a sociálnej patológie ľudstva“. Je presvedčený, že prirodzený a efektívny spôsob ľudského života túto disociáciu a rozdzvojenie nemusí zahŕňať, môže smerovať „k integrovanej jednote, v ktorej sa správanie riadi vnútorným prežívaním, ako aj vedomím, ktoré sa nad týmto prežívaním vznáša“ ([15], 185 – 186). „Je potrebné sa posunúť k novej paradigme založenej na nových spôsoboch vnímania a myslenia, nových predstavách o človeku a spoločnosti, na nových koncepciách etiky a hodnôt“ ([8], predhovor k druhému vydaniu).

Z presvedčenia humanistických psychológov o smerovaní k novej paradigme však zaznieva prílišný optimizmus vzhľadom na situáciu, v ktorej sa nachádza dnešný človek. Na jednej strane na neho pôsobí pozitívny trend oslobodzovania sa životov ľudí od predpísanej ideovej orientácie, čo vytvára priestor na koncipovanie vlastného spôsobu života a na slobodnú voľbu či vytváranie vlastného hodnotového systému, vychádzajúceho z jeho autentickej prirodzenosti. Tieto procesy však majú aj svoju odvrátenú tvár. Vytvára sa priestor na pôsobenie hodnôt vychádzajúcich z komerčnej kultúry, ktorá životy ľudí strháva nebyvalou príťažlivou silou vzhľadom na nové a stále sa rozširujúce možnosti svojho pôsobenia vo všadeprítomnom mediálnom priestore. Ideály komerčnej kultúry sú o to mocnejšie, že nepôsobia osamotene, sú pevne zviazané s trendmi vyplývajúcimi z ekonomickej ideológie, z komerčných praktík a záujmov. Zároveň – ako o tom hovorí aj MacIntyre – moderné spoločnosti sú dedičmi fragmentovaných etických systémov, čo je príčinou nekonzistentnosti v etickej oblasti.

L. Tondl zdôrazňuje, že podstatná časť rozhodovacích procesov má charakter komplexného, multikriteriálneho (multidimenzionálneho) hodnotenia. Konzistencia sústavy hodnôt znamená podľa neho neprípustnosť dvoch hodnotovo relevantných výpovedí, z ktorých jedna by bola negáciou druhej, na čom sa zakladajú najmä normatívne koncipované systémy hodnôt, predovšetkým právne a etické ([20], 160 – 163). No súčasná kultúra podľa nášho názoru (vzhlľadom na ideál flexibility) veľmi štedro podporuje nekonzistentnosť hodnotových systémov v spoločenskom živote, ale aj na úrovni individuálnej. Postmoderní autori spájajú tento trend aj so zánikom veľkých historických narácií spojených s ideou pokroku, o ktoré sa v predchádzajúcich obdobiach opierali ľudské životy. Na druhej strane sa jednotlivci – ako sme už spomenuli – rozpúšťajú v masách, ktoré produkujú súčasné medializované konzumné spoločnosti. Mnohí autori hovoria o nivelizácii individuality v dnešnej racionalizovanej spoločnosti.

Viesť dobrý život zakotvený v jasnom hodnotovom rámci však nemusí znamenať udržiavať ho len na racionálnej báze. Etička M. Nussbaumová na základe analýzy myšlienok antických mysliteľov ukazuje, že dobrý život nie je možné udržať len v hraniciach rozumu; všíma si, že niektoré ľudské hodnoty sú pre ľudskú bytosť riskantné. Starosť a záujem o to, aby bol človek schopný konať, a nielen „byť“, vystavujú podľa nej človeka napospas náhode ([9], 37). Táto autorka sa nazdáva, že emócie majú samé osebe platnosť konštitutívnych prvkov dobrého ľudského života, pričom tento fakt spája konajúceho s náhodnými udalosťami, ktoré nepodliehajú kontrole. Emócie zahŕňajú hodnotové sudy, pripisujúce veľký význam veciam mimo nás, ktoré nemáme plne pod kontrolou. A práve tieto väzby emócií s vonkajším svetom spôsobujú našu zraniteľnosť. To podľa nej spochybňuje projekty, ktoré sa pokúšajú zmeniť schémy našich cieľov a zámerov tak, aby bol vplyv náhody na ľudský život úplne vylúčený. Hovorí: „Takéto projekty podstupujú riziko, že odstránia skutočné ľudské dobro“ ([9], 39). Zastáva Aristotelovo stanovisko, že najlepšie formy zraniteľných добier (láska, priateľstvo) sú skôr relatívne stabilné, nie relatívne prchavé; ktokoľvek do nich vstupuje, riskuje stratu. Preto sa Aristoteles snaží tieto riziká obmedziť v prospech životnej stability a niektoré dobro oceňuje podľa ich stability; väčšmi si cení priateľstvo založené na charaktere než na iných, menej stabilných hodnotách, nikdy však nevyzdvihuje stabilitu na post dominantného cieľa, ktorému by mali byť podriadené všetky ostatné sféry hodnôt. Priateľstvo hodnotí ako jedno z najdôležitejších ľudských добier, aj keď uznáva, že skutoční priatelia vždy podstupujú riziko straty a zármutku ([9], 37). Pri aristotelovskom pohľade sa pred takýmto rizikom nemožno uzatvárať. Aj keby sme uviedli svet do poriadku tým, že by sme sa uzavreli pred určitými rizikami a obmedzili sa len na určité udalosti, pričom tento svet by mohol zostať relatívne bohatý na hodnoty, lebo by stále obsahoval krásu platónskeho rozjímavého života, ochota milovať niekoho tvárou v tvár nestálosti lásky a pozemskosti, ktorá je vzdialená láske úplne dôveryhodnej, má v sebe niečo krásne. Ide o ochotu euripidovského dieťaťa, ktorého láska je zameraná na svet ako taký vrátane nebezpečenstiev, o ochotu prijať niečo, čo je súčasťou sveta a čo podlieha jeho rizikám. Euripides a Aristoteles chápu zameranie láskavého a otvoreného pohľadu na svet, ktorý sa nezameriava na bezpečné a vecné (a ani to nepožadujú ako podmienku svojej lásky), za dospelý spôsob zdatnosti. Takže život človeka, ktorý by sa venoval výlučne bezpečným činnostiam, by považovali za ochudobnený. Aristotelovská argumentácia podľa Nussbaumovej pripomína, že čistotu a jednoduchosť života nedosiahneme bez straty bohatstva a plnosti života, bez straty na

vnútornej hodnote ([9], 773 – 775).

Nussbaumová spomína „riskantné hodnoty“ a Ch. Taylor – ako o tom píše Z. Palovičová, – na druhej strane pripomína že niektoré formy dobra majú významné miesto vo všetkých morálnych kontextoch, preto ich možno považovať za „silné hodnoty“, bez ktorých je ťažké predstaviť si nejakú interpretáciu prijateľných foriem ľudského života. Ide o univerzálne platné normy, ktoré vytvárajú tri dimenzie dobrého života: rešpektovanie autonómie a integrity ľudského života, aspiráciu človeka viesť zmysluplný život, rešpekt k dôstojnosti človeka, ktorý sa zakladá na uznaní jeho jedinečnosti. Podľa Taylora je hodnotenie integračnou súčasťou ľudského života a schopnosť hodnotenia je podmienkou artikulácie preferencií, pričom úzko súvisí s identitou človeka, aj keď sa neodohráva vždy na racionálnej báze. Jeho voľby sú viac spojené s intuitívnym chápaním toho, čo je správne, dobré, hodnotnejšie, než s racionálnym reflexívnym procesom ([11], 125 – 126).

Aj Ch. Taylor zdôrazňuje, že to, čo má pre nás hodnotu, je obsiahnuté aj v neartikulovalom poznaní a často pôsobí prostredníctvom intuície. Aj humanistickí psychológovia bez toho, aby pripisovali ústrednú úlohu v živote človeka pudom, vášňam či princípu slasti, veria v možnosť viesť dobrý život nielen na základe racionality. Rogers sa nazdáva, že základ hodnôt musí človek objavovať skôr vo svojom vnútornom živote než vonku, preto obrovské zdroje tvorby dobrého života ležia v ňom samotnom. Ľudia by mali hľadať v sebe to, čo prežívajú ako hodnotné, namiesto toho, aby hľadali to, o čom sa hovorí, že má hodnotu. Zdroje dobrého života by teda mali objavovať v sebe, nie v nejakej vonkajšej dogme, vo výroku alebo v nejakej materiálnej forme ([16], 234 – 245). Základnej ľudskej prirodzenosti sa netreba báť, ale ju treba uvoľniť, aby mohla zodpovedne vyjadriť sama seba. A racionalita by sa mala vnímať len ako zložka dobrého života, nie ako jeho vládca či ako oponent ([15], 185).

Podľa humanistických psychológov človek by sa v záujme dobrého života mal usilovať o integrovanosť, ktorá predpokladá celosť nášho *Ja* a ktorá je zároveň viazaná na vnímanie nášho života ako celku. Takí ľudia podľa Rogersa *žijú svoje hodnoty* (odmietajú súčasnú pokryteckú kultúru a nevedú dvojité životy), hoci si uvedomujú, že sú v permanentnom procese zmeny a sú na ňu pripravení. Psychologicky vyspelý človek podľa neho smeruje k zjednotenému, integrovanému stretnutiu so životom a jeho výzvami, posúva sa smerom k úplnosti, integrovanosti a jednote ([15], 185 – 205). Smerovanie k jednote a integrovanosti sa v humanistickej psychológii odohráva na báze prirodzenosti človeka, ktorá má tendenciu pretrvávajúť, aj keď kultúra môže pôsobiť v protichodnom smere, ak sa ju usiluje potláčať. Ak je toto základné jadro človeka (vnútorná prirodzenosť) frustrované, popreté či potlačené, prichádza podľa Maslowa choroba – porucha narušenia charakteru, ktorá sa môže prejavovať stratou podstatných charakteristík ľudskosti, odmietnutím hodnôt atď. Znamená to, že frustrácia z neuspokojenia základných potrieb nie je jediným zdrojom choroby či zaostávania vo vývoji ([8], 190). Maslow uvádza, že dichotómny spôsob myslenia sa v psychiatrii považuje za nezrelý, neraz poukazuje na nižšiu úroveň osobnostného rozvoja psychického fungovania. Zdraví ľudia majú tendenciu integrovať freudovské dichotómie a trichotómie, inštinkty a formy obrany sú u nich menej kontradičné, ale sú integrovaní aj z hľadiska toho, že konatívne, kognitívne, afektívne a motorické aspekty spolupracujú bez konfliktu a smerujú k rovnakým cieľom. Dôležitá je aj integrácia racionálnych a iracionálnych síl (vedomého a nevedomého, primárnych a sekundárnych procesov). Aj táto integrácia prebieha na úrovni chápania vlastného života

ako celku, keďže minulosť i budúcnosť existujú v človeku *teraz*. Nejde teda len o minulosť (čo ukázal S. Freud), ale aj o budúcnosť ktorá existuje v človeku v podobe ideálov, nádejí, povinností, úloh, plánov, cieľov, nevedomených možností, poslania atď. Človek, pre ktorého neexistuje budúcnosť organizujúca jeho aktivity, je redukovaný na konkrétne a na prázdnotu ([8], 201 – 206).

MacIntyre ďalej uvádza, že podmienkou toho, aby sme mohli vnímať svoj život ako zmysluplný, je schopnosť plánovať a zaoberať sa dlhodobými projektmi ([7], 126). Každý súčasný pokus poňať ľudský život ako celok, ako jednotu, však podľa neho naráža na dva problémy: jeden je spoločenský a druhý filozofický. Spoločenský spočíva v tom, že moderná doba rozdeľuje každý ľudský život na množstvo segmentov s ich vlastnými normami a spôsobmi správania; práca je tak oddelená od odpočinku, súkromný život od verejného, spoločenský od osobného, detstvo a staroba sú vytrhávané zo zvyšku života. A všetky tieto formy oddelenosti zapustili korene tak hlboko, že sa učíme myslieť a cítiť z hľadiska vzájomných odlišností jednotlivých súčastí života, nie z hľadiska jeho jednoty, ktorá prechádza naprieč týmito súčastami. Filozofický problém vyplýva zo sklonu k atomistickému uvažovaniu o ľudskom správaní, na základe ktorého sa javí ako nemožné pochopiť, ako môže byť život niečím viac než len sledom izolovaných a nesúvisiacich epizód. To pramení aj z oddelenia jedinca od jednotlivých životných rolí (Sartre, Dahren-dorf) a podpisuje sa pod to aj likvidácia *Ja*, spôsobená redukciami jeho integrity na odmietnutie neautenticity konvenčných spoločenských vzťahov ([7], 238 – 240). MacIntyre naproti tomu zdôrazňuje, že človek je subjektom príbehu trvajúceho od narodenia do smrti, čo znamená, že nesie zodpovednosť za svoje konanie a za udalosti z ktorých sa skladá jeho život. Znamená to, že musí byť pripravený predložiť určité vysvetlenie toho, čo urobil, čo sa mu stalo, alebo toho, čoho bol svedkom. Jednota individuálneho života je jednotou príbehu stelesneného jednotlivým životom, je jednotou naratívneho hľadania, ktoré je zároveň sebapoznávaním ([7], 253 – 255).

MacIntyre však integritu považuje nielen za podmienku dobrého života, ale upozorňuje aj na tradíciu jej chápania ako cnosti, ktorá vo vzťahu k celku ľudského života vymedzovala *cnosť integrity* alebo *stálosti* ([7], 237). Je na nás, aby sme sa usilovali tejto cnosti, ktorá sa vzhľadom na dnešný silný ideál flexibility oslabila, prinavrátiť jej atraktivitu.

LITERATÚRA

- [1] BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmodernej dobe*. Praha: Sociologické nakladatelství 1995.
- [2] FLANAGAN, O.: *Vedomie*. Bratislava: Archa 1995.
- [3] FRANKL, V., E.: *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta 1994.
- [4] FRANKL, V., E.: *Člověk hledá smysl*. Praha: J. Kocourek 1994.
- [5] MACEK, P. Identita jako proces. In: I. Čermák, M. Hřebíčková, P. Macek: *Agrese, Identita, Osobnost.. AV ČR Brno – SCAN Tišnov 1999*, s. 180 – 200.
- [6] MACINTYRE, A.: Transformácia liberalizmu na tradíciu. In: *O slobode a spravodlivosti*. Bratislava: Archa 1993.
- [7] MACINTYRE, A.: *Ztráta cnosti*. Praha: Oikoymenh 2004.
- [8] MASLOW, A., H.: *Ku psychologii bytia*. Modra: Persona 2000.
- [9] NUSSBAUMOVÁ, M.: *Křehkost dobra*. Praha: Oikoymenh 2003.
- [10] PALOVIČOVÁ, Z. – SMREKOVÁ, D.: Prax, narácia a tradícia. Teória cnosti A. MacIntyry. In: *Filozofia* 2003, roč. 58, č. 5.

- [11] PALOVIČOVÁ, Z.: Zmysel, hodnoty a dobrý život. Podnety aristotelizmu v etickej koncepcii Charlesa Taylora. In: Hála, V. – Smreková, D. – Palovičová, Z. – Kolářský, R.: *Etika a jej tradícia*. Bratislava: Fox and Col 2006.
- [12] RICŔEUR, P.: Já hodné uznání a úcty. In: *Filosofický časopis*, 1993, roč. XLI, č. 1.
- [13] RICŔEUR, P.: *Život, pravda, symbol*. Praha: Oikoymenh 1993.
- [14] ROGERS, C. R.: *Ako byť sám sebou*. Bratislava: Iris 1995.
- [15] ROGERS, C. R.: *O osobnej moci*. Modra: IRO 1999.
- [16] ROGERS, C. R.: *Spôsob bytia*. Modra: IRO 1997.
- [17] SISÁKOVÁ, O.: *Filozofia hodnôt medzi modernou a postmodernou*. Prešov: FF PU 2001.
- [18] TAYLOR, Ch.: *Etika autenticity*. Praha 2001.
- [19] TAYLOR, Ch.: Humanizmus a moderní identita. In: *Člověk v moderních vědách*. Praha: ČSAV 1992.
- [20] TONDL, L.: *Hodnocení a hodnoty*. Praha: Filosofía 1999.

Príspevok bol vypracovaný aj ako súčasť grantového projektu *Filozofická reflexia ideálu dobrého života*, VEGA č. 2/6043/26.

PhDr. Blanka Šulavíková, CSc.,
KVS BK SAV
Dúbravská cesta 9
813 64 Bratislava 1
SR

OPRAVA

V čísle 3/2008 sa v anglickej verzii obsahu vyskytla chyba. Správny anglický názov recenzovanej práce N. Fraserovej znie:

The Radical Imagination: Between Redistribution and Recognition.

Autorke recenzie i čitateľom sa ospravedlňujeme a prosíme ich, aby si text obsahu v tomto zmysle opravili.

Redakcia