

## VZŤAH RACIONALITY K MORÁLKE

KAROL PAVLOVKIN, Katedra filozofie, Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela, Banská Bystrica, SR

PAVLOVKIN, K.: Rationality and Morality  
FILOZOFIA 73, 2018, No. 4, pp. 294-304

Does it make any sense today to look for the intersections between rationality and morals? Were the ancient and medieval philosophies, in which these intersections were present, wrong? And what led to the resolute divorce between these two phenomena? What is the justification for the latter? And is it reasonable? The aim of my article is to provide answers to these questions, which would be based on a systematic study of the relationship between these two phenomena. Thus I go back to the tradition of thought beginning with Socrates and reaching its peak in the philosophy of St. Thomas Aquinas. This tradition was reintroduced into the modern philosophic discourse by Alasdair MacIntyre.

**Keywords:** Value-oriented rationality – Rationality of tradition – *Prudentia* – *Phronesis* – MacIntyre

**Úvod.** Vzťah medzi racionalitou a morálkou je dnes problematizovaný a neistý. Môžeme to vidieť napr. v morálnom nonkognitívizme, ktorý hlása, že morálne príkazy nie sú propozíciami, a teda nemôžu byť pravdivé ani nepravdivé. Keď teda podľa nich diskutujeme o správnosti nejakého činu, apelujeme na naše (morálne) pocity, a nie na pravdivosť našich tvrdení o morálke. Morálnemu nonkognitívizmu hrá určitým spôsobom do karát aj ďalší, dnes dominantný prístup k skúmaniu morálnych faktov – naturalizmus. Ten sa vo svetle poznania Darwinovej teórie evolúcie usiluje zredukovať morálny cit na evolučne vyvinuté vlastnosti subjektu, ktoré sa vytvorili a udržali s cieľom získať výhody pri prežití a udržaní ľudského druhu. Morálny cit nás teda podľa nich v konečnom dôsledku neusmerňuje k pravde, ale k prežitiu a reprodukci. Ak nás racionalita ako pravidlá správneho uvažovania má priviesť k nejakej, od nás nezávislej pravde, a morálka ako pravidlá správneho konania k nejakému dobru, ktoré závisí od našej vôle alebo nášho evolučného vývinu, tak ostáva nejasné, aký vzťah má byť medzi týmito dvomi normatívnymi fenoménmi. Prvé pravidlá smerujú k niečomu danému, zatiaľ čo druhé k niečomu relatívnemu. Majú teda úplne odlišné ciele. To je jedna z podôb dichotómie hodnôt a faktov, ktoré vzťah racionality a morálky dnes výrazne spochybňujú.

Vyvoláva to množstvo náročných, no predsa dôležitých otázok. Napríklad: „Je prirodzené právo vymáhateľné prostredníctvom trestov?“, „Sú potraty alebo eutanázia proti ľudskej prirodzenosti?“ alebo „Aký je vzťah kompetencie a zodpovednosti (politickej, ekonomickej alebo akademickej)?“. Tieto otázky majú spoločné to, že odpoveď na ne si vyžaduje zdôvodnenie racionality konania odkazovaním na dobro, alebo na etický princíp,

ktorý sa táto racionalita snaží dosiahnuť. Ak je však toto odkazované dobro relatívne k nášmu emotivisticky alebo naturalisticky vytvorenému stavu mysle alebo súboru myslí, tak odpovede na tieto otázky budú (vzhľadom k nim) tiež iba relatívne. A potom sa dostávame k otázkam: Ako vyriešiť spory o správnosti konania medzi jednotlivými ľuďmi, komunitami ľudí alebo spoločnosťami?; Ku ktorej autorite môžeme odkazovať pre vyriešenie týchto sporov?; Ak je dobro vždy iba relatívne vzhľadom na jednotlivé mysle, komunity ľudí alebo spoločnosti, ako sa môžu tieto mysle alebo spoločnosti vo svojom nasledovaní dobra mýliť?

V štúdiu obhajujem tézu, že súčasný rámec, v ktorom prevláda inštrumentálne orientovaná racionalita a dichotómia hodnôt a faktov, nedokáže odpovedať na tieto otázky. Zdôvodňujem, prečo sú súčasné filozofické smery modernými formami súperiacich tradícií myslenia, ktoré sú voči sebe v neriešiteľnom konflikte.

MacIntyre ukazuje,<sup>1,2</sup> že dnešné odpovede týchto tradícií na to, čo je morálne konanie, čo je dobro alebo aký je racionálny štandard spoľahlivého poznávania, majú vždy tendenciu byť odmietané stúpenkami súperiacich odpovedí, ktorých apel na racionálne zdôvodnenie je tak veľmi a zároveň tak málo napadnuteľný ako apel ich oponentov. Je to ako súboj, v ktorom nikto neprehrá, lebo nikto nemôže zvíťaziť (MacIntyre, 20014, 176).

Objasnenie vzťahu medzi morálkou a racionalitou nejakou vhodnou cestou by mohlo viesť k rozumnému zdôvodneniu ľudských práv, ľudskej prirodzenosti, konceptu odbornosti alebo slobody, a tak viesť k zodpovedaniu uvedených otázok. V článku budem obhajovať hodnotovo orientovanú racionalitu, ktorá by mohla ponúknuť metódu, ako na uvedené otázky zodpovedať. Uvediem, čo pod týmto termínom myslím a prečo som sa túto metódu rozhodol obhajovať.

**1. Tradícia hodnotovo orientovanej racionality.** Pre vymedzenie tohto typu racionality som sa rozhodol použiť jej opis od Alasdaira MacIntyry z kníh *After Virtue* (1981); *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) a *Three Rival Conceptions of Moral Enquiry* (1990). Ten pokladá tento prístup za určitú tradíciu myslenia, ktorá sa začína Sokratom a končí sv. Tomášom Akvinským. Od súčasných prístupov sa okrem iného odlišuje v tom, že filozofia sa vtedy vnímala ako remeslo (*techné*) alebo umenie (*ars*), ktorého úpadok alebo pokrok sa dá vysvetliť len cez určitú racionalitu tradície, na základe ktorej sa toto remeslo vykonáva. A to sa týka aj filozofie, lebo ona je určité remeslo myslenia, ktorého produktom sú teórie.

„Hodnotovo orientovaná racionalita“ sa nedá pochopiť ako jeden z mnohých typov racionalít, ktoré tu máme od Descarta (neskôr ukážem prečo). Je to najmä učenie, že cnosti sa dajú naučiť a nikto nemôže byť úplne racionálny bez toho, aby v sebe mal určité cnosti. A človek v sebe nemôže mať určité cnosti bez toho, aby už nemal pomocou racionálneho uvažovania rozvinutý určitý koncept svojho cieľa a prostriedkov, ako sa k nim dopracovať. „Hodnotovo orientovaná racionalita“ je teda výsledkom odpovedí na metaetické otázky

<sup>1</sup> Napr. pozri (MacIntyre 2014, 10-34; 2001, 164-183).

<sup>2</sup> No nielen on, pozri (Bartley 1984, 71-78).

typu „Čo je konečný cieľ človeka?“, ale aj odpovedí na otázky normatívnej etiky, napríklad „Ako dosiahne človek za podmienok, ktoré má, tieto ciele“.

Pojem „racionalita tradície“ znamená, že pri vykonávaní *techné* (vrátane *techné* morálnej filozofie) sa vždy zohľadňuje, že toto vykonávanie je vždy umiestnené do nejakého historického teoretického rámca, ktorý je čiastočný a nedokončený. Do rámca, v ktorom všetka produkcia *techné* má byť síce hodnotená vždy vzhľadom k nejakému ideálnemu, nemennému *telos* (cieľu, účelu) toho konkrétneho *techné*, no vždy musí rozlišovať: po prvé, čo je dobré robiť ako také a čo tak len vyzerá, a po druhé, čo je dobré robiť pre konkrétneho človeka a čo je dobré robiť bezpodmienečne (MacIntyre 1990, 61-62). Učiteľom, ale aj učencom *techné* k tomuto rozlíšeniu pomáha cnosť *rozumnosti*<sup>3</sup>. Učiteľ aj žiak sa musia snažiť rozlišovať medzi stálosťou cieľov a premenlivosťou prostriedkov, ktoré k nim vedú. U Aristotela si poznanie prvého typu (poznanie stálych cieľov), vyžaduje cnosť *epistémé* (vedenie) a poznanie druhého typu (poznanie prostriedkov) cnosť *techné* (umenie, zručnosť, remeslo).

*Rozumnosť* (či už odkazuje na grécky výraz *fronésis*, alebo na latinský *prudencia*)<sup>4</sup>, je pojmom hodnotovo orientovanej racionality aj racionality tradície. V článku budem ilustrovať, prečo sa nazdávam, že sociálne vedy a filozofia, ktoré ich podopierajú, dnes ťažko hľadajú odpovede na otázky nastolené v úvode. Usudzujem, že filozofia na jednej strane istým spôsobom oddelila racionalitu a morálku, a na druhej strane už dávno nie je pokračovateľkou tradície myslenia, ktoré ich spájalo.

V kontraste s prevládajúcim súčasným pohľadom je napr. filozofia sv. Tomáša Akvinského nielen pokračovaním antickej tradície hodnotovo orientovanej racionality, ale aj jej doplnením o kresťanskú teológiu sv. Augustína, ktorá v čase jeho života prevládala. Keď MacIntyre nazýva Akvinského pokračovateľom racionality tradície<sup>5</sup>, tak ho pokladá za predstaviteľa určitého historicky umiestneného typu racionality. Jeho úlohou je čerpať z tradície minulosti (tak, že ju interpretuje a kritizuje), opravovať jej chyby a prekonávať ich tak, aby usmernenie tejto tradície k *telosu* bolo viditeľné v nových a neočakávaných cestách (MacIntyre 1990, 64).<sup>6</sup> Tradične orientovaný racionálny výskum teda nemôže byť objasnený bez jeho príkladov (MacIntyre 2001, 10), ktoré čerpajú z minulého, ale zároveň anticipujú budúce. Akvinského dielo je preto vytvorené ako neúplný výskum, ako súčasť

---

<sup>3</sup> Cnosť *fronésis* prekladám ako „rozumnosť“, pretože to vyzerá tak, že toto slovo najlepšie dopĺňa kontext, v ktorom Aristoteles slovo *fronésis* používa (najmä kapitoly o intelektuálnych cnostiach). Samozrejme, interpretácií tohto pojmu je viac, v niektorých kontextoch (napr. stredovekých) sa hodí aj „rozhľadnosť“ (*prudencia*), slovenský preklad však používa slovo „rozhľadnosť“ na *boulesthai* (angl. „deliberation“). Za poznámku k prekladu ďakujem J. Cepkovi a M. Barabasovej.

<sup>4</sup> *Prudentia* nie je ekvivalentný preklad slova *fronésis*. Význam *prudencia* značí skôr „rozhľadnosť“, a *fronésis* „rozumnosť“. *Rozumnosťou* budem odkazovať k obidvom termínom buď v tom zmysle, ako o ňom hovorí Aristoteles, alebo sv. Tomáš Akvinský. Slovo preto uvádzam v kurzíve. O problematike prekladu týchto dvoch pojmov (pozri Fraňo 2016).

<sup>5</sup> Pozri napr. (MacIntyre 1990, 127-148).

<sup>6</sup> Pre bližšie vysvetlenie toho, ako už Platón zastával určitú „racionalitu tradície“ (pozri MacIntyre 2001, 79-80).

príbehu, v ktorom žiadny záver nie je nič viac ako najlepšia odpoveď, ktorá je zatiaľ možná (MacIntyre, 1990, 124).

**2. Racionalita tradície sv. Tomáša Akvinského.** Akvinský bol počas svojho života konfrontovaný s dvoma odlišnými a nezlučiteľnými tradíciami myslenia, podobne ako sú dnes aj filozofi konfrontovaní s viacerými súperiacimi tradíciami.

V 13. storočí, keď boli v konflikte aristotelizmus a augustinianizmus, Akvinský ukázal, že tento konflikt sa dá riešiť takto: po prvé, pre obhajcu jednej tradície je nutné nechať súperiacu tradíciu „hovoriť“ samu za seba, aby mohol ukázať explicitné dôvody, prečo je súperiacia tradícia nekompatibilná s centrálnymi tézami jeho tradície. Pritom priznáva, že aj súperiacia tradícia má v okrajových a menej dôležitých otázkach čo povedať. Po druhé je potrebné, aby obhajca jednej tradície zvážil, akým spôsobom má jeho vlastná tradícia podľa svojho vlastného štandardu úspechu vo výskume ťažkosti s posunom výskumu za určitý bod. Alebo ak v nejakej oblasti obhajcova tradícia myslenia vytvorila neriešiteľné antinómie, musí sa spýtať, či by alternatívna a súperiacia tradícia neboli schopné ponúknuť zdroje na vymedzenie a vysvetlenie svojich zlyhaní a chýb adekvátnejšie ako obhajcova tradícia s použitím zdrojov jeho tradície (MacIntyre 2001, 166-167). Samozrejme, dosiahnutie tohto cieľa si vyžaduje empatiu a intelektuálny nadhľad, ale je to možné a už sa to podarilo.

Filozofia sv. Tomáša Akvinského je príkladom toho, ako je možné pre aristotelika integrovať do svojho systému augustiniánsku psychológiu<sup>7</sup> (MacIntyre 2001, 181). Cieľom dobrého života je pre Tomáša, tak aj ako aj pre Aristotela, blaženosť (STh I-II, q. 1 a. 8 ad arg.), avšak u Tomáša je touto blaženosťou Boh. Už to nie je abstraktný nehybný hýbateľ, s ktorým sa stretávame u Aristotela, ale konkrétny kresťanský Boh, s ktorým sa stretávame u Augustína. Akvinský učenia oboch mysliteľov spája do svojho vlastného učenia. Uvedme si iný príklad: U Aristotela je všetko usporiadané v plne harmonickom systéme, v jednote a k Jednému (blaženosti), a my všetci sme súčasťou tohto kozmického poriadku, ktorý je pre nás spoločný a má pevné a nevoliteľné ciele. K tomu sa však u Akvinského pridáva kresťanská teológia, ktorá za najvyšší cieľ (*telos*) identifikuje najvyššie bytie – Boha. Jeho predstava univerza zahŕňa bytia, ktoré majú účasť na tomto najvyššom bytí v určitej hierarchii, v ktorej čím vyššie určité bytie stojí (čím bližšie je k najvyššiemu bytiu), tým je dokonalejšie. Všetky jednotlivé bytia sa krehujú a obohacujú o akcidenty, čím sa pripodobňujú Bohu. Poukázaním na Boží dar bytia, ktorý je po prvé zdieľaním Božieho dobra a po druhé zdieľaním Božej podoby (Blaščíková 2009, 13), Tomáš zdôvodňuje kozmický poriadok (*ordo universi*), v ktorom „každá činnosť smeruje k nejakému dobru... či už ide o dub naťahujúci sa za slnkom, o žabu hľadajúcu rybník alebo o človeka náhliaceho sa k cieľu“ (Inglis 2004, 93).

Pre dobro a cieľ človeka platí to isté. U Aristotela má človek, rovnako ako príslušníci ostatných živočíšnych druhov, svoju špecifickú prirodzenosť, ktorá zahŕňa určité zámery

---

<sup>7</sup> A to napriek zdanlivej nezlučiteľnosti týchto dvoch koncepcií. O ich odlišnostiach (pozri MacIntyre 1990, 105-126).

a ciele, ktoré sa na základe svojej prirodzenosti pohybujú k svojmu *telos* (MacIntyre 2014, 175). Avšak u Akvinského je ľudskou prirodzenosťou finálne sa naplniť Bohom, no ten nie je primárne poznateľný rozumom.<sup>8</sup> Jeho život teda musí v súlade s prirodzenosťou nastávať inak ako u Aristotela. U oboch je „diferenciačným znakom ľudskej prirodzenosti rozum, ktorý sa prejavuje najmä v rozumovom uvažovaní a slobodnom chcení“ (Blaščíková 2009, 20), no zatiaľ čo Aristotelovi na vymedzenie cností stačí rozum ako taký (a jeho usporiadanie našich vášní), v Tomášovej koncepcii je na to, aby sa človek pripodobnil k Bohu (a teda na cnosti ako také) rozum nedostatočný. Na dosiahnutie všetkých cností je v Tomášovej etike nutná viera, ktorá pridáva rozumu nadprirodzené zásady pre poznanie pravdy“ (Blaščíková 2009, 70), ale aj pre možnosť poznať cnosti.

Taký je v hrubom náčrte Akvinského etického učenia vzťah rozumu a dobra človeka. Dôležitú rolu v tomto vzťahu zohráva *rozumnosť* (*prudentia*). Akvinský vysvetľuje *rozumnosť* ako intelektuálnu cnosť, ako racionálnu zložku potrebnú pre tri ostatné cnosti – odvahu, spravodlivosť a umiernenosť (Inglis 2004, 102) ako intelektuálnych rozhodcov „na určenie, či je konanie spravodlivé, mierne a odvážne“ (tamže). Akvinského *prudentia* je od Aristotelovej *frónésis* pre svoje obohatenie o kresťanské (augustínovské) učenie diferencovaná dvoma spôsobmi. Po prvé učením o vôli<sup>9</sup> a po druhé učením o nutnosti Božej milosti pre poznávanie cností. Po prvé ukázal, ako vôľa môže slúžiť, ale aj zmiast' myseľ (MacIntyre 1990, 124), čím rozšíril rámec antického učenia o koncept, pre ktorý v ich schéme vysvetlenia porušenia a chyby niet priestoru (MacIntyre 1990, 111).<sup>10</sup> Po druhé zastával aj to, že človek je skutočne cnostný, až keď rozpoznáva pravdu, ktorou je Boh, a na to sú potrebné teologické cnosti („virtutes theologicae“, pozri STh I-II, q.62) viery, nádeje a lásky. Podľa Akvinského aj keby bolo správanie človeka dobré, tak tento človek je bez viery, nádeje a lásky schopný vykonať iba veľmi obmedzené cnosti.<sup>11</sup> Teo-

<sup>8</sup> Rozum ako prostriedok na spoznávanie Boha zlyháva, keďže „Boh je nevyhnutné bytie... preto nie je presné hovoriť o Božej existencii“ (Inglis 2004, 56-57). Vo vzťahu k Bohu teda ľudský jazyk ide za hranice bežného použitia (tamže, 63). Preto potrebujeme analogickú predikáciu, ktorá nie je ani čisto jednoznačná, ani čisto ekvívokačná (STh I, q.13, a.5; 1:64). No ani touto cestou nemožno zistiť, aký Boh je, ale skôr aký nie je. Nemáme prostriedky na zistenie, ako Boh je, ale skôr ako nie je (Sth I, q.3; 1:14).

<sup>9</sup> Sv. Augustín vysvetľuje učenie o vôli súčasne s tým, prečo jedným dychom hovoril, aby ho Boh zbavil pokušenia, ale druhým dychom žiadal: „Ešte nie.“: „Myseľ prikazuje, aby vôľa chcela, a neprikázala by to, keby to ona nechcela, lenže ona nevykonáva to, čo prikazuje. Vôľa nie je celistvá, a tak ani príkaz nie je úplný. Sila príkazu tkvie v sile vôle, a miera, do akej príkaz nie je vykonaný, tkvie v miere, do akej vôľa nie je zahrnutá. Pretože vôľa prikazuje vôli, aby existovala, a neprikazuje to inej vôli, ale sebe. A tak vôľa, ktorá prikazuje, nie je úplná, a tak to, čo prikazuje, nenastáva“ (Augustín 1991, 148).

<sup>10</sup> Aristoteles narábal iba s istým druhom nevedomosti – keď človek nevie, čo má konať a pre čo sa vedome uchyluje do nevedomosti, pretože nepozná správny účel. Pozri *Etiku Nikomachovu*, III. knihu, 5., 6. a 15. kapitolu.

<sup>11</sup> Z uvedeného je jasné, že len *vliate* (*infusae*) cnosti sú dokonalé a zaslúžia si byť nazývané cnosťami jednoducho, lebo dobre upriamujú človeka na konečný cieľ. Ostatné, teda nadobudnuté cnosti sú cnosťami v obmedzenom zmysle, ale nie jednoducho, hoci človeka dobre upriamujú na konečný cieľ vzhľadom na cieľ posledný. Teda Augustínova glosa „Všetko, čo nie je viera, je hriech“ (Rim 14,23) vypovedá, že ten, kto nerozpozná pravdu, nie je skutočne cnostný, hoci je aj jeho správanie dobré“ (STh I-II, q.65, a.2; 1:863).

logické cnosti môžu byť darované (Akvinský používa pojem *infusae*, ktorý sa prekladá ako „vliate“) len Božou milosťou, a nie našimi ľudskými schopnosťami. Sv. Tomáš Akvinský tak zjednocuje teologické cnosti viery, nádeje a lásky (niečo stredoveké, kresťanské) a nadobudnuté cnosti rozumnosti, odvahy, spravodlivosti a umiernenosti (niečo antické).

*Rozumnosť* sa praktizuje zapamätávaním toho, čo sa objavilo v minulosti, čo sa využíva pri uvažovaní o budúcich možnostiach (Inglis 2004, 102). A keďže racionalita tradície si takisto vyžaduje isté učenie a poučenie z minulého a anticipáciu budúceho, táto cnosť je potrebná nielen pre človeka v praktických, každodenných situáciách, ale aj pre učenca v slobodnom umení (*ars*) filozofie. *Rozumnosť* zohľadňuje podmienky, ktoré sa menia nielen z hodiny na hodinu, z miesta na miesto, ale aj z kultúry na kultúru a z historického obdobia na historické obdobie. Pre aplikáciu tejto cnosti je nutné uvedomovať si rámec, v ktorom sa človek, jeho výroky, výrobky a skutky nachádzajú, z ktorého vychádzajú a kam smerujú. Akvinského filozofia je výsledkom jeho uplatňovania *rozumnosti*, pretože jeho učenie, ako som sa snažil opísať, „presahuje politický poriadok Platóna, Aristotela aj Cicera a uvažuje o problémoch, ktoré sa vzťahujú na jeho dobu a zahŕňajú napodobňovanie Boha ľuďmi“ (Inglis 2004, 111).

Na tejto ilustrácii učenia sv. Tomáša Akvinského som chcel ukázať, ako môže byť tradícia hodnotovo orientovanej racionality nápomocná súčasnému filozofickému diskurzu. Konkrétne v tom, ako spojiť učenie o morálke a učenie o racionalite do jednej koncepcie a zároveň prekonať konflikt tradícií, ktorý je prítomný v každom filozofickom diskurze. Po sv. Tomášovi Akvinskom nastal od spomínanej tradície istý odklon, ktorý postupne prerástol do veľkej priepasti, ktorá spôsobila medzi jeho a súčasnou filozofiou praktického usudzovania veľký rozdiel. Objasníme si tento proces odklonu aspoň v zopár bodoch a na niekoľkých menách.

**3. Descartes, Hume, Kant: racionalita, zdôvodnenie a povinnosť.** Dôležitým pojmom, ktorým sa začalo oddeľovanie racionality od morálky bol pojem „povinnosti“. Ten sa začal objavovať už v učení Alberta Scotusa, avšak jeho výraznejšie vymedzenie, ktoré ovplyvnilo vývoj morálnej filozofie, nájdeme u Descarta.

Úlohou jeho *Discours de la méthode* (1637) bolo hľadať racionálne zákony, ktorých nezaujatosť, univerzálnosť a neutrálnosť by filozofovi umožnila oddeliť sa od akejkoľvek morálnej alebo náboženskej komunity, z ktorej vychádza, a podľa tohto štandardu by mu umožnili spoľahlivo poznávať. Tieto racionálne zákony sú najjednoduchšie a najpochopteľnejšie pravidlá (*metóda*) na usmernenie rozumu, ktorými je vhodné začať všetko spoľahlivé poznanie.<sup>12</sup> Píše o nich: „... uvážiac, že zo všetkých tých, čo predtým hľadali pravdu do vedách, jedine matematici objavili niekoľko dôkazov, teda niekoľko istých a zrejmych odôvodnení, nepochyboval som vôbec, že treba začať s tými, čo už preskúmali; (...) Ale najviac ma v tejto metóde uspokojovala istota, že plne používam svoj rozum, hoci aj nie dokonale, no aspoň najlepšie ako môžem: okrem toho som pri používaní tejto me-

<sup>12</sup> Aj keď priznával, že to nie je nasledovania hodný príklad (Descartes 1970, 33).

tódy cítil, že môj duch si zvyká chápať predmety jasnejšie a zreteľnejšie; a neviažuc svoju metódu k žiadnej osobitnej látke, hodlal som ju použiť pri problémoch iných vied rovnako užitočne ako pri algebre“ (Descartes 1970, 35, 37).

Rovnakú istotu hľadá Descartes aj v morálnych pravidlách: „Vôľa nasleduje to, čo jej rozum ukazuje ako dobré (alebo zlé). Takže všetko, čo potrebujeme, aby sme dobre konali, je dobre súdiť. A súdiť tak dobre ako sa dá, znamená dosiahnuť všetky cnosti“ (Descartes 1970, 41).

U Descarta teda nastáva určitý zlom, ktorý má na vývoj odpovedí na otázku vzťahu racionality a morálky značný vplyv. Tento zlom zahŕňal minimálne dva závažné dôsledky, ktoré so sebou úzko súviseli. Jeden, že sa začali hľadať spôsoby, ako na racionálnom (v pojmoch Descartovej racionality) základe zdôvodniť morálku. Druhý, že epistemológia (teda náuka o poznaní a správnej metóde poznania) sa určila za primárnu oblasť filozofického záujmu a jej štandardom sa malo podvoliť skúmanie všetkých vied vrátane teológie (MacIntyre 1990, 69) a skúmania morálky.

Prvý následok, teda skúmanie racionálnej zdôvodniteľnosti morálnych zákonov viedol iba k zisteniu, že morálne zákony nemožno racionálne zdôvodniť. David Hume jasne odmietol, že by akékoľvek tvrdenie o norme/hodnote (*mal by si* tvrdenia, ako napr. „mal by si si ísť opraviť hodinky“), vyplynulo z tvrdenia o fakte (*je* tvrdenia, napr. „tvoje hodinky sú stále nepresné“).<sup>13</sup> Neskôr označil morálku za niečo vulgárne a mýtus, ktorý by určité pozorovanie vyvrátilo, pričom by nám umožnilo vidieť, že rozdiel medzi cnosťou a neresťou nie je založený na vzťahu medzi objektmi, ani nie je vnímaný rozumom (Hume 2016, 3.1.1.). Kant tiež trval na tom, že nemôžu vôbec žiadne *základy* morálky a prostredníctvom argumentu aj ukázať, prečo je to tak.<sup>14</sup> Potom sa snažil zdôvodniť morálku prostredníctvom povinnosti a kategorického imperatívu, ktorý od nás vyžaduje (ako racionálno-morálnu povinnosť) spraviť krok späť od našich osobných postojov a záujmov a z nezaujatého pohľadu tvoriť pre seba a ostatných také pravidlá, ktoré zharmonizujú záujmy *všetkých* racionálnych aktérov<sup>15</sup> (Williams 2008, 65).

---

<sup>13</sup> „Keďže toto *malo by* a *nemalo by* je vyjadrené novou súvislosťou alebo potvrdením, je nevyhnutné, že by malo byť pozorované a vysvetlené; a súčasne by mal byť udaný dôvod pre to, čo sa zdá úplne nepochopiteľné, teda že by táto nová súvislosť mohla byť dedukciou z iných, ktoré sú od nej úplne odlišné... Som presvedčený, že určité pozorovanie (tejto veci) by vyvrátilo všetky vulgárne systémy morálky a umožnilo by nám vidieť, že rozdiel medzi cnosťou a neresťou nie je založený na vzťahu medzi objektmi, ani nie je vnímaný rozumom“ (Hume 2016, 3.1.1.).

<sup>14</sup> „Akýkoľvek dôvod musí byť buď morálny, alebo nemorálny. Ak je morálny, tak v skutočnosti nemôže byť dôvodom na to, aby sme boli morálni, pretože na to, aby sme morálku prijali, museli by sme už vo vnútri nejakej morálky byť. Na druhej strane nemorálny dôvod nemôže byť dôvodom na to, aby sme boli *morálni*; pretože morálka si vyžaduje čistotu motívu, základnú morálnu intencionalitu, ktorú Kant pokladal za povinnosť, a ktorá je zničená akýmkoľvek amorálnym motívom“ (Williams 2008, 55).

<sup>15</sup> A všeobecným záujmom každého racionálneho aktéra je maximalizovať svoju racionálnu slobodu, ktorá bude znamenať slobodu od prírodnej nevyhnutnosti: „*Vôľa* je spôsob kauzality živých bytostí, ak sú rozumné, a *sloboda* by bola tou vlastnosťou tejto kauzality, ktorá jej umožňuje, aby pôsobila nezávisle od cudzích príčin, čo by ju *určovali*, tak ako je prírodná nevyhnutnosť vlastnosťou kauzality všetkých nerozumných bytostí, ktorých činnosť určuje vplyv cudzích príčin“ (Kant 2004, 76).

Obidve tieto riešenia však vychádzajú zo snahy zodpovedať otázku, na ktorú sa v tradícii hodnotovo orientovanej racionality nebolo treba pýtať. Ako som už vyššie uviedol: „Z faktických premís ako „tieto hodinky sú značne nespoľahlivé a nepresné“ alebo „tieto hodinky sú príťažké na pohodlné nosenie“ vyplýva platný hodnotiaci záver – „toto sú zlé hodinky“ (MacIntyre 2014, 75). Rovnaká funkcionalita a rovnaký spôsob vyplývania výrokov o hodnote a norme platí aj pre človeka a sociálny kontext, v ktorom sa nachádza. Esenciou človeka je smerovať k svojmu dobru a z hľadiska svojej funkčnosti<sup>16</sup> môže z faktickej situácie, v ktorej sa nachádza, platne vyplývať výrok „*mal by si robiť tak a tak*“. A tak je koncept povinnosti v tomto rámci myslenia nepotrebný.

**4. Pochybná moralita.** Čo bolo hlavným neúspechom tohto projektu hľadania racionality a snahy zdôvodniť podľa nej morálku? Na to poukázal svojho času už Friedrich Nietzsche. Úspechom tohto filozofa bolo jeho pochopenie, že zdanlivo sa odvolávať na objektivitu je výrazom subjektívnej vôle (MacIntyre 2014, 136). Apeloval na to, ako sú univerzálnosť a neutralnosť, na ktoré odkazujú myslitelia jeho obdobia (teda druhej polovice 19. storočia), v skutočnosti iba fragmentom vo vývine pojmu racionalita.

Neschopnosť vidieť túto vlastnosť racionality vytvára vo výskumoch také nedorozumenia, do akých sa dostávali výskumníci snažiaci sa skúmať javy späté s morálkou iných spoločností, než je tá viktoriánska. Do nich sa dostávali, napríklad keď skúmali fenomén *tabu* v polynézskej kultúre. Z perspektívy výskumníkov mysliacich iba v termínoch morality silne ovplyvnenej Kantom bol tomuto javu priradovaný nesprávny (pre Polynézánov ťažko inteligibilný) význam, ktorý sa orientoval na povinnosť a prevažne negatívne zákony (zákazy) (pozri Frazer 2000, kap. 19-22). Pohľad na morálku<sup>17</sup> iných kultúr, tak ako ju vnímala postosvietenská západná spoločnosť, bol teda silno ovplyvnený predstavou morality, aká prevládala v osvietenstve. V osvietenском rámci myslenia bude výskumník vnímať morálne systémy iných kultúr (iných ako tej svojej) iba ako súčasť primitívnej alebo menej vyspelej podoby svojej morálky. Bude ju brať ako skoršiu verziu toho, čo má viktoriánska buržoázia na vyspelej, teda racionalistickej úrovni. Rovnaký prístup sa zachovával aj k „morálke“ náboženských kultúr, napr. Starého alebo Nového zákona. Táto hodnotová škála, na ktorej sa stará „morálka“ nachádza nižšie ako tá novšia, je však len odrazom postosvietenského racionálneho rámca myslenia, ktorý sa mylne pokladá za univerzálny štandard.

---

<sup>16</sup> Čo je konečným cieľom človeka, je stále predmetom uvažovania (pozri Aristoteles *EN*, 1112a18-1113b14).

<sup>17</sup> Prírodné, toto slovo sa musí písať v úvodzovkách, pretože chápanie morálky vzdialených dôb a kultúr je od nášho chápania pomerne odlišné. „Slovo ‚moralita‘... nemá ekvivalentné vyjadrenie (od toho osvietenského) v biblickej alebo stredovekej hebrejčine, ale ani v klasickej alebo *koine* gréčtine či v klasickej alebo stredovekej hebrejčine“ (slová v zátvorke pridané, MacIntyre 1990, 28). Okrem toho „... v žiadnom klasickej ani stredovekej jazyku až takmer do konca stredoveku nenájde slovo, ktoré by sme mohli správne preložiť výrazom ‚právo‘: tento pojem nemá žiadny výraz v hebrejčine, gréčtine, arabčine alebo v latinčine, klasickej či stredovekej, a to zhruba do roku 1400; v starej angličtine alebo japončine to platí dokonca až do polovice 19. storočia“ (MacIntyre 2014, 89).



Typ osvietenkej racionality, ktorý hľadá *epistémé* (teda spoľahlivosť poznania) vďaka nejakému univerzálnemu štandardu poznávania sa teda zdá byť nemožný, lebo pre výskumníka neexistuje žiadny neutrálny pohľad, žiadne vákuum sociálneho prostredia alebo nezávislosť od morálnych, náboženských alebo kultúrnych komunít, ktorých je súčasťou. Subjekt nemôže konať a myslieť v rámci inej racionality ako tej, ktorej je súčasťou a ktorá je súčasťou nejakého historického kontextu. Môže len (ako som už v 1. časti článku písal) využiť prostriedky, ktoré mu súčasný rámec racionality poskytuje na to, aby čerpal a interpretoval minulé teórie a anticipoval tie budúce. Vtedy sa môže stať súčasťou a pokračovateľom určitej tradície myslenia tak, ako to bolo od Sokrata po sv. Tomáša Akvinského. A ako som už uviedol, k tomu potrebuje cnosť *rozumnosti*, ktorá pomáha rozlišovať, čo je v súčasnom rámci myslenia na to potrebné. Tým spôsobom „kontext aj determinuje, aj je determinovaný pochopením seba ako výskumníka“ (Flyvbjerg 2011, 33).

Ilustrujme si, ako tento racionálny rámec závisí od subjektu a zároveň sú ním subjekty determinované. Predstavme si, že nám poznatky z prírodných vied umožňujú predpovedať konanie ľudí podľa celkového kontextu, v ktorom títo ľudia žijú. Predikciou s 99-percentnou pravdepodobnosťou je napríklad to, že zajtra pôjdem do opery. Táto predikcia môže byť úspešná, no háčikom, ktorý kazí hypotézu determinovanosti mojich skutkov, je to, že táto predikcia môže byť úspešná *skôr* vtedy, keď o nej pozorovaný subjekt (teda ja) nevie. Prečo je to tak? Lebo aj keby som vedel, že na 99 percent zajtra pôjdem do opery, tak predsa mi nič nebráni v tom, aby som sa tam rozhodol nejst', a teda túto predikciu mojou slobodnou vôľou spochybnil.<sup>18</sup> A z tejto autonómnosti ľudskej voľby sa zdá, že slobodnú vôľu nemôžeme pomocou prírodných alebo sociálnych vied úplne vysvetliť.

Podobným spôsobom (ako v uvedenom príklade) je človek determinovaný prostredím, ale aj sám svoje prostredie determinuje. To, že pôjdem do opery, je dané kontextom, v ktorom sa nachádzam, ale tento kontext (môj vlastný kontext) sa mení s každou novou činnosťou človeka. To sa deje najmä vtedy, keď človek tento kontext dostatočne dobre pozná. Dnes sa to však často ignoruje, lebo ideál moderných prírodných vied, ktorý je práve v *epistémé*, teda v niečom spoľahlivom, čo sa dá predpovedať. A to sa často zvykne prenášať aj na humanitné vedy. P. Winch vo svojej knihe *The idea of social science: And its relation to philosophy* (1958) identifikuje určitý optimizmus, ktorý je častý u prírodovedcov alebo popularizátorov vedy – isté očakávanie, že sociálne vedy ešte čakajú na svojho Newtona, ktorý ich pomôže reformovať (Pozri Winch 2004, 17-22). Reformáciou však myslia väčšinou to, že sociálne vedy budú môcť ponúknuť typ predikcií, ktorý máme aj v prírodných vedách. Mnohé súčasné filozofické smery sa snažia spojiť sociálne a prírodné vedy do jedného projektu. Stačí sa pozrieť na projekt fyzikalizmu

---

<sup>18</sup> Podobný príklad s rovnakým významom je použitý z MacIntyry (MacIntyre 2014, 117-118). V kapitole, kde sa nachádza tento príklad (VIII: Povaha zovšeobecnenia v spoločenských vedách a nedostatočná schopnosť predpovedať), môžeme nájsť ďalšie tri dôvody neschopnosti prírodných vied a ekonomických teórií predpovedať ľudské konanie.

Viedenského kruhu, novopozitivismu, kognitivismu, neoevolucionizmu alebo neobehaviorizmu. Všetky sa svojím spôsobom usilujú do projektu zjednotenej vedy pod ideálom spoľahlivého poznania (*epistémé*) integrovať aj sociálne vedy.

Každá z nich by si vyžadovala špeciálnu (aj keď často podobnú) pozornosť, avšak dôležité je všimnúť si, že sa tiež usilujú o nejaký typ sociálneho determinizmu, ktorý musí ostať pre koncept hodnotovo orientovanej racionality cudzí. Tá vždy zohľadňuje aj *slobodnú vôľu* človeka (ktorá robí rozumnosť vôbec možnou). Zohľadňuje to, že človek sa pod váhou poznania, ktoré mu vedy ponúkajú, a premýšľania nad nimi, rozhoduje meniť svoje konanie.

Keď je týmto človekom učeň nejakého *techné* (napr. filozofie), tak zmena, o ktorú sa tento učeň usiluje, je zameraná smerom k pokroku tohto *techné*, a ten už prekováva rámec, z ktorého vychádza. Stáva sa od neho nezávislým (*slobodným*) a znova je potrebné z jeho strany prehodnotiť tento nový kontext, ktorého súčasťou sa stáva (pozri 2. časť).

**Záver.** Napriek nepopierateľným možnostiam súčasnej vedy v procese objasňovania kognitívnych procesov človeka a jej schopnosti priniesť mu veľké poznanie o prírodnom svete, slobodná vôľa človeka a s ňou súvisiace hodnoty a usmernenia na účely filozofického výskumu ostávajú voči determinizmu prírodných vied ešte vždy uzavreté. Už Weber argumentoval: „Predpoklad, že by sa tie hľadiská (ako sa procesy skutočnosti vzťahujú k univerzálnym hodnotám) dali ‚prevziať‘ priamo z látky, pramení z naivného sebaklamu odborníka, ktorý neprihliada na to, že to bola od začiatku sila tých ideí a hodnôt, s ktorými k látke nevedomky pristupoval a z absolútnej nekonečnosti ktorej vyzdvihol nepatrnú časť ako to, na čom mu pri skúmaní výlučne záleží“<sup>19</sup> (Weber 2009, 36). Veď objektom a faktom najprv prisudzujeme určitú hodnotu, a až potom ich skúmame. Nazdávam sa, že ak bude súčasná filozofia nasledovať istý typ spomínaného vedeckého determinizmu alebo epistemického racionalizmu, nebude môcť ponúknuť vhodné prostriedky na vysvetlenie hodnôt človeka, jeho najvyššieho cieľa alebo toho, ako môžu tieto hodnoty dávať odpovede na otázky, ktoré som kládol v úvode článku.

Predpokladám, že zodpovedanie týchto otázok si žiada určitú hodnotovo orientovanú racionalitu. Do oblasti skúmania sociálnych vied môžu tieto hodnoty, druhy ľudského dobra a pojmy s nimi súvisiace (zodpovednosť, prirodzenosť, prirodzené právo atď.), vstúpiť len vtedy, ak sa jej teoretický rámec oslobodí od prírodno-vedných ideálov, ktoré sú na ne kladené. Dnes už môžeme nájsť niekoľko kritik týchto mylných ideálov sociálnych vied, pričom k najzaujímavejším patria Flyvbjergova a MacIntyrova. Práve z nich som vo svojom článku vychádzal. Hoci ich filozofie sú napokon pomerne odlišné, usilujú sa ponúknuť cestu k skúmaniu vzťahu racionality a morálky, ktorá kladie dostatočný dôraz na cnosť *rozumnosti*. Nazdávam sa, že zameranie na túto cnosť môže v budúcnosti ponúknuť konzistentné vysvetlenie vzťahu racionality a morálky, riešenie konfliktov súperiacich tradícií myslenia a odpovede na otázky, ktoré sú dnes také dôležité.

---

<sup>19</sup> Citát je autorovým poslovenčením českého prekladu.

## Literatúra

- AKVINSKÝ, T. (1937): *Theologická summa I*. Prel. E. Soukup. Olomouc: Krystal.
- AKVINSKÝ, T. (1938): *Theologická summa I – II*. Prel. E. Soukup. Olomouc: Krystal.
- AUGUSTÍN (1991): *Confessions*. 3rd edition. Translated by H. Chadwick. Oxford: Oxford University Press.
- ARISTOTELES (1976): *Etika Nikomachova*. Preložil J. Špaňár. Bratislava: Pravda
- BARTLEY, W. W. (1984): *The Retreat to Commitment*. 4th edition. Chicago, La Salle: Open Court.
- BLAŠČÍKOVÁ, A. (2009): *Etika Tomáša Akvinského*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- BLAŠČÍKOVÁ, A. (2013): Trpezlivosť ako cnosť tolerovania podľa Tomáša Akvinského, In: *Filozofia*, 68 (6), 493-501.
- DESCARTES, R. (1954): *Rozprava o metóde, Pravidlá na vedenie rozumu*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- FLYVJBERG, B. (2001): *How social science can matter again*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FRAZER J. G. (2000): *Zlatá ratolesť*. Prel. Věra Heroldová-Šťovíčková, Josef Kandert. Garamond: Praha.
- FOUCAULT, M. P. (2000): *Slová a veci*. 2. vyd. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram.
- HUME, D. (2015): *Pojednání o lidské přirozenosti*. Prel. H. Janoušek. Praha: Togga.
- INGLIS, J. (2004): *Akvinský*. Prel. J. Baňas. Bratislava: Marenčin PT.
- KANT, I. (2004): *Základy metafyziky mravov*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram.
- MACINTYRE, A. (2014): *Stráta cnosti*. Prel. P. Sadílková, D. Hoffman. Praha: Oikúmené.
- MACINTYRE, A. (2001): *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- MACINTYRE, A. (1990): *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. London: Duckworth.
- PALOVIČOVÁ, Z., SMREKOVÁ, D. (2003): Prax, narácia a tradícia. Teória cnosti A. MacIntyry, In: *Filozofia*, 58 (5), 324-337.
- WEBER, M. (2009): *Metodologie, sociologie a politika*. Prel. M. Havelka. Praha: Oikúmené 2009
- WILLIAMS, B. (2008): *Ethics and limits of philosophy*, 2nd edition. Abingdon: Routledge.
- WINCH, P. (2004): *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*. Prel. T. Suchomel. Brno: CDK.

---

Karol Pavlovkin  
Katedra filozofie  
Filozofická fakulta UMB  
Tajovského 40  
974 01 Banská Bystrica  
Slovenská republika  
e-mail: karol.pavlovkin@umb.sk