

z Božstva a obmedzené vnímavosťou tvora, ktorého podstatou je byť ohraničený.

48. V Bohu je *moc*, prameň všetkého, potom *poznatie*, ktoré obsahuje podrobné určenie ideí, napokon *voľa*, pôsobiaca zmeny či výtvary podľa zásady o voľbe najlepšieho. A práve ona zodpovedá tomu, čo v stvorených monádach tvorí subjekt, alebo podklad, schopnosť pociťovania a schopnosť pudenia. Lenže v Bohu sú tieto prívlastky absolútne nekonečné alebo dokonalé, zatiaľ čo v stvorených monádach alebo ente-lechiách - alebo tiež v *perfectihabiách*, ako preložil toto slovo Hermolaus Barbarus - sú to iba napodobeniny podľa miery dokonalosti, ktorá je v nich.

49. Hovorí sa, že tvor *pôsobí* navonok podľa miery svojej dokonalosti a že *trpí* od druhého v tej miere, v akej je nedokonalý. Takto privlastňujeme monáde *činnosť* natoľko, nakoľko má zreteľné pocity, a *trpnosť* natoľko, nakoľko má pocity zmätené.

50. A jeden tvor je dokonalejší ako druhý podľa toho, v akej miere sa v ňom nachádza to, čo poskytuje *prvotný* dôvod toho, čo sa deje v druhom (tvorovi), a práve pre túto dokonalosť sa o ňom hovorí, že účinkuje na druhého tvora.

51. Ale v jednoduchých substanciach existuje iba ideálny vplyv jednej monády na druhú, ktorý môže mať účinok iba prostredníctvom božieho zásahu, pretože v božích ideách ktorákoľvek monáda odôvodnene požaduje, aby mal Boh na ňu ohľad, ak riadi druhé monády od prvopočiatku vecí. Keďže stvorená monáda nemôže mať fyzický vplyv na vnútro druhej monády, jedine týmto spôsobom môže jedna závisieť od druhej.

52. Tým spôsobom sú činnosť a trpnosť medzi tvormi vzájomné. Boh totiž, porovnávajúc dve jednoduché podstaty, v každej nachádza dôvody, ktoré ho zaväzujú prispôbiť jednu druhej, a teda to, čo je z určitého hľadiska činný stav, je z iného hľadiska trpný. Je *činný* vtedy, keď to, čo v ňom so zrejmou rozboru poznávame, umožňuje odôvodniť to čo sa deje v inom (stave), a trpný natoľko, nakoľko sa dôvod toho, čo sa v ňom deje, nachádza vo fakte, ktorý zrejme poznávame v druhom činnom stave.

53. Pretože v ideách Boha jestvuje nekonečný počet možných vesmírov a existovať (v danom čase) môže iba jediný, nevyhnutne existuje v Bohu dostatočný dôvod voľby (práve existujúceho sveta), ktorý určuje (voliť) skôr jeden ako druhý.

54. A tento dôvod možno nájsť iba v *primeranosti* (convenace) alebo

v stupňoch dokonalosti, ktorú tieto svety obsahujú, pretože každý z možných svetov má právo nárokovať si existenciu podľa miery dokonalosti, ktorú v sebe zahrnuje.

55. A to je príčinou existencie najlepšieho (zo svetov), ktorý Boh poznáva svojou múdrosťou, volí svojou dobrotou a vytvára svojou mocou.

56. A tak táto *väzba* alebo toto prispôbenie sa všetkých stvorených vecí ku každej jednej z nich a každej jednej ku všetkým ostatným spôsobuje, že každej jednoduchej podstate náležia vzťahy, ktoré sú výrazom všetkých ostatných (substancií) a že (každá) je v dôsledku toho večne živým zrkadlom vesmíru.

57. A ako sa to isté mesto z rozličných strán zdá celkom iným a je akoby znásobené rozličnými pohľadmi, takisto pre nekonečnú mnohosť jednoduchých substancií ako by bolo práve toľko rozdielnych vesmírov, ktoré sú však predsa iba perspektívy jednej a tej istej veci podľa rozmanitých zorných uhlov každej monády.

58. A to je prostriedok získať práve toľko rozmanitostí, koľko je možné, ale s najväčším možným poriadkom, čiže to je prostriedok získať toľko dokonalosti, koľko sa dá.

59. Takisto iba táto domnienka - o ktorej sa odvažujem povedať, že je dokázaná - náležite vyzdvihuje veľkosť božiu. To pochopil aj pán Bayle, keď vo svojom Slovníku - heslo Rorarius - vyslovoval námietky, ba kde bol v pokušení veriť, že privlastňujem Bohu primnoho, dokonca viac, než je možné. Lenže nemohol uviesť nijaký dôvod, prečo by bola nemožná táto všeobecná harmónia (harmonie universelle), ktorá spôsobuje, že každá substancia vyjadruje presne všetky ostatné, a to vzťahmi, ktoré má v sebe.

60. Z toho, čo som práve predložil, vidno napokon *apriórne* dôvody, pre ktoré veci nemôžu inak postupovať. Pretože Boh, riadiac celok, mal ohľad na každú časť a osobitne na každú monádu, ktorej prirodzenosť je poznávacia, nič ju nemôže natoľko obmedziť, aby poznávala iba časť vecí, hoci je pravda, že toto poznanie, pokiaľ ide o podobnosti celého vesmíru, je iba zmätené a môže byť jasné iba v malej časti vecí, totiž vecí, ktoré sú vo vzťahu ku každej z monád alebo najbližšie, alebo najväčšie, inak by každá monáda bola božstvom. Monády nie sú obmedzené, pokiaľ ide o predmet (poznania), ale pokiaľ ide o spôsob jeho poznania. všetky nejasne smerujú k nekonečnu, k celku, ale sú ohraničené a rozlíšené podľa stupňov zreteľnosti pocitov.

61. A v tomto sa zloženiny podobajú jednoduchým substanciam. Lebo

všetko, (t.j. priestor) je zaplnené, v dôsledku čoho všetka hmota navzájom súvisí, a pretože v tomto plnom (priestore) každý pohyb nejako pôsobí na vzdialené telesá, takže každé teleso je ovplyvnené nielen telesami, ktoré sa ho dotýkajú, a akosi pociťuje, čo sa s nimi deje, ale ich prostredníctvom pociťuje aj telesá, čo sa dotýkajú prvých, bezprostredne dotykových telies. Z toho vyplýva, že toto prenášanie postupuje na akúkoľvek vzdialenosť. A v dôsledku toho každé teleso pociťuje všetko, čo sa deje vo vesmíre tak, že ten, kto všetko vidí, môže čítať v každom (telese), čo sa deje všade, i to, čo sa stalo a stane, pozorujúc v prítomnosti, čo je vzdialené tak podľa času, ako aj podľa miesta. lenže duša môže v sebe čítať iba to, čo sa jej zreteľne predstavuje, nevie rozvinúť odrazu všetky svoje záhyby, pretože siahajú do nekonečna.

* * *

67. Každý diel hmoty možno chápať ako záhradu plnú rastlín, ako rybník plný rýb. Ale každý výhonok rastliny, každý úd živočícha, každá kvapka jeho štiav je tiež takou záhradou, takým rybníkom.

* * *

74. Filozofi bývali vo veľkých rozpakoch nad otázkou pôvodu foriem, entelechií a duší, ale dnes, keď sa presnými výskumami rastlín, hmyzu a zvierat zistilo, že ústrojné telá prírody nikdy nevznikajú z chaosu alebo hniloby, ale vždy zo semien, v ktorých sa určite nachádza (aké-také) *predformovanie (préformation)*, usúdilo sa, že pred počatím neexistovali iba ústrojné telá, ale aj duša v nich, slovom, sám živočích, a že tento živočích prostredníctvom počatia bol iba usposobený (*disposé*) pre veľkú premenu stať sa živočíchom iného druhu. Približne niečo podobné vidno aj mimo plodenia, keď sa napríklad z červíkov stávajú muchy a z húseníc motýle.

* * *

79. Duše konajú podľa zákonov účelových príčin (*causés finales*) prostredníctvom pučení, cieľov a prostriedkov. Telesá pôsobia podľa

zákonov pôsobiacich príčin alebo pohybov. A obe ríše, ríša príčin pôsobiacich aj účelových, sú vo vzájomnom súlade.

80. Descartes spoznal, že duše nemôžu poskytovať telám energiu, pretože v hmote je vždy to isté množstvo energie. Jednako veril, že duša môže meniť smer (pohybu) tiel. Ale aj to (veril) len preto, lebo za jeho čias nepoznali zákon prírody, ktorý kladie aj zachovanie celkového smeru do samotnej hmoty. Keby ho bol postrehol, bol by mu zišiel na um systém predurčenej harmónie.

* * *

90. Napokon pod touto dokonalou vládou by vôbec nebolo dobrého činu bez odmeny a zlého bez trestu, všetko sa má obrátiť v prospech dobrých, totiž spokojných v tomto veľkom štáte, ktorí dôverujú Prozreteľnosti, keď si splnia povinnosť, milujú a napodobňujú pôvodcu všetkého dobra, ako náleží, s potešením uvažujú o jeho dokonalostiach podľa povahy naozajstnej *čistej lásky*, radujúcej sa z blaženosti milovaných. Práve preto osoby múdre a cnostné pracujú na všetkom, čo sa zdá primeraným predpokladanej či predchádzajúcej vôli božej, a zároveň sa uspokojujú so všetkým, čo Boh zošle svojou tajomnou, dôslednou a rozhodnou vôľou, uznávajú, že keby sme mohli dostatočne pochopiť poriadok vesmíru, zistili by sme, že prekračujeme všetky túžby najmúdrejších a že je nemožné urobiť ho lepším, ako je. Nielen pre celok vo všeobecnosti, ale aj pre nás samých zvlášť, ak sme oddaní, ako sa patrí, pôvodcovi všetkého nielen ako staviteľovi a pôsobiacej príčine nášho bytia, ale aj ako svojmu učiteľovi a účelovej príčine, ktorá má byť úplným cieľom našej vôle a ona jediná má tvoriť našu blaženosť.

ETICKÉ KONCEPCIE FRANCÚZSKÉHO OSVIETENSTVA

C. A. HELVÉTIUS (1715 - 1771)

Etické názory C. A. Helvétia - typického predstaviteľa francúzskeho osvietenárskeho myslenia sú obsiahnuté v jeho práci O duchu (1758) a v jeho druhom, prepracovanom variante O človeku (bol objavený po Helvétiovej smrti). Pri formulovaní svojich filozofických a etických názorov vychádza z krajného, radikálneho senzualizmu. Usiloval sa odvodiť hodnotiace súdy, na ktorých je založená morálka, z najjednoduchších súčastí ľudskej telesnej zmyslovosti a zo vzťahu všetkých nami uvedených pocitov, k našej osobe. Čisto senzualistický základ a východisko budovania etických teórií zvyčajne vedie k subjektivismu a etickému relativizmu. Helvétius sa mu však celkom úspešne vyhol.

Vo francúzskej senzualisticko-hedonistickej etickej teórii má významné miesto sebaláska, egoizmus. Z neho býva odvodené aj to najjemnejšie mravné jednanie. Kritériom mravného dobra je to, čo pre seba považujeme za užitočné.

Sebaláska nás vedie k vyhýbaniu sa bolesti a vyhľadávaniu rozkoše. Je pre všetkých ľudí spoločná, je spätá s ich bytosťou. Je zdrojom všetkého nášho úsilia, všetkých afektov, ktoré nie sú ničím iným, než zameraním našej sebalásky na ten alebo iný predmet. Nespočetné metamorfózy egoizmu vyplývajú z rozrôznenosti možností, ktoré sú dané kombináciou vplyvov výchovy, štátnej formy a zákonodárstva, osobných stykov a okruhu záujmov i všetkých ostatných vzťahov.

Niektoré z týchto premien egoizmu sú také umelé a spleťté, že často nie je možné odhaliť ich pôvodnú podobu. Vyplýva z nich aj rozdielnosť pováh, ktoré sú podľa pôvodného charakteru u všetkých ľudí rovnaké, ale líšia sa rozdielnosťou vonkajších vplyvov.

Zo senzualistického základu nerobí Helvétius závery o nemožnosti zásahov do ľudskej povahy. Verí v rozumné zákonodárstvo, v autoritu rozumného štátu a uvedomelú výchovu. Ľudia neprichádzajú na svet ani dobrí, ani zlí, ani priateľskí, ani nepriateľskí. Helvetius odmieta vrodený mravný zmysel a podobné varianty vnútorných mravných princípov. Mravnosť je možná, lebo je možné ľudí pomocou rozumných inštitúcií

a výchovou viesť k tomu, aby vo všeobecnom záujme videli aj záujem vlastný a v jeho sledovaní nachádzali uspokojenie.

Veľký význam Helvétius pripisuje zákonodárstvu. Nedotýka sa len jednotlivcov, ale veľkých skupín ľudí. Základným motívom mravného správania je odmena. Mravnosť neznamena obetovanie, alebo potláčanie záľub, afektov a zvykov. Nespočíva v nejakom strohom asketizme. Ide o to, aby aj najsilnejšia nárúživosť bola v súlade so všeobecným záujmom.

Ak sa aj môže javiť, že niektorí ľudia obetovali svoje záujmy záujmom spoločným, je to dôsledok charakteru zákonodárstva. Presnejšie povedané dobrého zákonodárstva. Pri ňom sa predstava mravného tesne spája s pocitom uspokojenia a šťasti a nemravného s pocitom potupy a viny. Človek je tým bližšie k dokonalosti, čím väčšia musí byť rozkoš a záujem, ktoré by ho priviedli k zlému konaniu.

Mravnosť závisí od pocitov. Príroda upozorňuje človeka čo škodí a čo prospieva. „Nariaďuje“ rozkošou a „zakazuje“ bolesťou. A opäť sa ozýva motív dobrého zákonodárstva. Pri dokonalom zákonodárstve by sa správali nemravné len blázni.

OTÁZKY MRAVNOSTI A MORÁLKY VO FRANCÚZSKOM MATERIALIZME 18. STOROČIA

Etické teórie francúzskych materialistov sú výrazne sekularizované až protináboženské. Usilujú sa dokázať, že nenáboženská morálka nielenže môže existovať, ale že ozajstná morálka náboženskou nemôže byť. Náboženskej morálky je odmietaná väčšinou v mene materializmu a senzualizmu.

Pokiaľ ide o východiská etických teórií francúzskeho materializmu, zakladajú sa na rozličnom pochopení ľudskej prirodzenosti. Opierajú sa o prirodzenosť ľudských zmyslov a ľudského rozumu, dôraz dávajú na biologickú prirodzenosť. Prirodzenosť vysvetľuje jednak genézu (vznik) morálky, ale zároveň je aj jej normou. Mravné sa stotožňuje s prirodzeným. Rozumnosť morálky sa týka nielen jej podstaty - čo je prirodzené, je rozumné, ale aj spôsobu, ktorým morálne normy poznávame a ktoré sú poznateľné aj rozumom.

Teoretickým zdrojom a žriedlom princípov tvorby etických teórií, ako

aj morálky je senzualizmus a utilitarizmus. Vo francúzskom materializme má však senzualizmus svoju špecifickú podobu. Nezvykne vystupovať ako protipól alebo dokonca antipód rozumu - býva jeho spojencom. Pudy možno ovládať rozumom. Pudovosť rozumom neovládaná je takisto odmietaná ako rozum, ktorý by chcel potlačiť, odstrániť pudy bez toho, že by sa usiloval ich usmerniť.

Na rozdiel od senzualizmu anglických filozofov je etika francúzskych materialistov a osvietenecov vôbec, zameraná spoločensky. Správanie jednotlivca je chápané ako súčasť mravov v spoločnosti. Jeho blaho sa vždy uvádza do súvislosti s blahom verejným, etika je tesne spätá s politikou, zákonodarstvom, verejným životom. „Pravá morálka, tak ako pravá politika, sa usiluje ľudí zbližovať, aby sa spoločnými silami dopracovali k vzájomnému šťastiu. Každá morálka, ktorá oddeľuje naše záujmy od záujmov našich blížnych, je falošná, nezmyselná, prieči sa prírode“. (P. Holbach).

Spájanie morálky s politikou a so zákonodarstvom sa prejavuje okrem iného aj v tom, že popri hľadaní faktorov, ktorými je morálka ovplyvňovaná, sa zvyčajne popri podnebí, zvykoch, tradíciách, uvádza aj zákonodarstvo a politické pomery. Za neresti ľudí je zodpovedná zlá vláda a zlé zákony. A naopak náprava mravov sa spája so zmenou vlády a nápravou zákonodarstva. Často je v tejto súvislosti citovaná známa Encyklopédia alebo Racionálny slovník vied, umenia a remesiel (1770), kde sa píše o tom, že rozdielnosť mravov u rozličných národov závisí od podnebia, náboženstva, zákonov, vlády, potrieb, výchovy, spôsobu konania a príkladov. Čím výraznejšie sa v tom ktorom národe prejavuje niektorá z týchto príčin, tým väčšími ustupujú ostatné do pozadia. Nezriedka sa stretávame s názorom (Holbach), podľa ktorého sú vlády zodpovedné za šťastie jednotlivcov, pričom šťastie sa tesne spája s mravnosťou.

Primerane býva pochopený význam zákonodarstva pre mravnosť. S tým súvisí aj vysoké hodnotenie výchovy. Má sa o ňu starať štát, činnosť cirkvi v tejto oblasti by mala byť ohraničená. Osvietenstvo najrôznejším spôsobom prepracúva a zdokonaľuje pojem ľudskosti, ktorý prebralo od mysliteľov 17. storočia, od stoických vzorov, ako aj od J. Locka, naplnilo ho novým konkrétnym obsahom. Osvietenický obsah pojmu humanity je nadnárodný, všeobecný, mnohoaspektový a mnohorozmerný. Umožňuje, aby v ňom boli obsiahnuté okrem všetkých národov aj všetky stavy.

V mravných kódexoch jednotlivých mysliteľov jestvujú odchýlky, no základné črty jednotlivých cností sú podobné.

ETICKÉ NÁZORY JEANA JACQUESA ROUSSEAU

J. J. Rousseau (1712 - 1778) sa podstatne líšil od encyklopedistov jednak svojim chápaním ľudskej prirodzenosti, ale aj svojim kódexom mravných hodnôt, no a v neposlednom rade aj vplyvom na súčasníkov, ale aj mysliteľov 19. a 20. storočia.

Zvyčajne býva v literatúre upozornené na nie veľmi sústavné formulovanie etických názorov. V tejto súvislosti sa uvádzajú také diela, ako bol Emil alebo o výchove, Nová Heloisa, O spoločenskej zmluve, Dumy samotárskeho chodca, O pôvode nerovnosti medzi ľuďmi.

Jeho prínos v etike nie je možné obmedziť len na explicitne formulované názory. Pôsobil celkovým chápaním filozofie, pohľadom na človeka, jeho miesto v celku prírody a spoločnosti. V Etike J. Popelovej sa zvýrazňuje Rousseauova vrúcna láska k jednoduchému človeku, k davu, citový náboj jeho diel. Zatiaľčo sa encyklopedisti obávali davu, más a fanatizmu.

Rousseau neatomizuje spoločnosť na jednotlivcov, ktorí sa neskôr spájajú iba preto, lebo si rozumove vypočítajú, že je to v ich osobnom záujme. Pozná prirodzenú ľudskú pospolitosť, radosť z pospolitosti ako prirodzený stav jednoduchých ľudí. Uvedomuje si, že láska, ktorú encyklopedisti vyzdvihujú ako základ ľudskej spoločnosti (amour propre) vznikla až cihodobým vývojom a je dôsledkom ľudskej nerovnosti.

Prirodzený spoločenský cit je nevyhnutnosťou, bez neho by sa ľudská spoločnosť nemohla rozvíjať. Nie je to však spoločensky vypestovaný cit kultivovaného gentlemana (A. Shaftesbury, resp. D. Hume), ale niečím oveľa elementárnejším, fundamentálnejším a vášnivejším. Je to citová bezprostrednosť, hĺbka a sila jednoduchých ľudí.

Preto tu neide o nejaký uhladený cit ale mnohokrát o cit vášnivý, lebo taký musí byť. Súcit je elementárny cit. Spolocenie závisí od schopnosti stotožnenia sa s človekom trpiacim. Rousseau poukazuje na to, že toto stotožnenie bolo oveľa intenzívnejšie v prirodzenom stave, ako v stave rozumovej vyspelosti. Rozum plodí sebalásku a rozumová úvaha ju upevňuje. Rozumové úvahy privádzajú človeka k sústreďovaniu sa na seba, oddeľujú ho od druhých.

Známa je mysliteľova dôvera v človeka, odmietanie donucujúceho zákonodarcu ako najvyššieho zlepšovateľa mravov. Rousseauov obsah ľudskosti bol oveľa bohatší, mnohotvárnejší ako racionalistická schéma

encyklopedistov s ich aritmetikou utrpenia a rozkoše. Rousseau je obhajcom tvorivosti, sily vnútorného bohatstva ľudu v jeho jednoduchých životných prejavoch.

*** **

J. J. ROUSSEAU

SPOLOČENSKÁ ZMLUVA

KNIHA PRVÁ

Kapitola II. O prvých spoločnostiach

Najstaršia zo všetkých spoločností a jedine prirodzená je rodina. A i v nej sú deti späté s otcom len tak dlho, kým ho potrebujú, aby sa udržali pri živote. Len čo táto potreba prestane, prirodzené puto sa rozviaže. Deti oslobodené od poslušnosti, ktorou boli povinné otcovi, aj otec oslobodený od starostlivosti, ktorou bol povinný deťom, celkom rovnako sa vracajú k nezávislosti. Ak i potom ostávajú spojení, nie je to už prirodzené, ale dobrovoľné, a rodina sa udržiava len dohodou.

Táto všeobecná sloboda je dôsledok prirodzenosti človeka. Jeho prvým zákonom je bdiť nad zachovaním vlastnej osoby, jeho prvé starosti sú tie, ktorými je povinný sám sebe, a len čo rozumovo dospeje, stáva sa svojim vlastným pánom, lebo sám posudzuje prostriedky vhodné na sebazáchovu.

Rodina je teda akoby prvým vzorom politickej poslušnosti. Hlavu spoločnosti predstavuje otec, ľud predstavujú deti, a keďže sa všetci zrodili ako seberovní a slobodní, zriekajú sa svojej slobody len vo svoj prospech. Celý rozdiel je iba v tom, že v rodine odmeňuje otca za starostlivosť jeho láska k deťom, ktorú im venuje, a že v štáte túto lásku, ktorú hlava štátu pre svoje národy nemá, nahrádza pôžitok z vládnutia.

Kapitola III. O práve silnejšieho

Najsilnejší nie je nikdy dosť silný, aby navždy ostal pánom, ak nepremení svoju silu na právo a poslušnosť na povinnosť. Odtiaľ právo silnejšieho, právom, zdá sa, nazvané ironicky, no v zásade skutočne zavedené. Ale či sa nám nikdy nevysvetlí toto slovo? Sila je fyzická moc, nevidím, aké mravné ponaučenie by mohlo vyplývať z jej účinkov. Ustúpiť sile je čin nevyhnutnosti, nie vôle. Nanajvýš je to čin opatrnosti. V akom zmysle to môže byť povinnosť?

Predpokladajme na okamih, že toto domnelé právo existuje, vravím, že z toho vyplýva len nevysvetliteľný zmätok, lebo ak moc tvorí právo, účinok sa zamieňa s príčinou: každá moc, ktorá prekoná moc predchádzajúcu, dedí po nej právo. Len čo sa môže neposlúchať beztrestne, môže sa neposlúchať oprávnene. A pretože silnejší vždy má pravdu, neide o nič iné, ako konať tak, aby sme boli silnejší. Lenže čo je to za právo, ktoré zaniká, keď moc prestáva? Ak treba poslúchať z prinútenia, netreba poslúchať z povinnosti, ak človek nie je nútený poslúchať, nie je ani povinný. Vidíme teda, že slovo „právo“ nič nepridáva k moci, tu vôbec nič neznamená.

Poslúchajte mocnosti! Ak to znamená: ustupujte násiliu, je pravidlo dobré, no zbytočné, ručím za to, že sa nikdy neporuší. Všetka moc pochádza od boha, pripúšťam to: ale aj každá choroba pochádza od neho, či to znamená, že je zakázané zavolať lekára? Keď ma prepadne lupič v lese, som povinný vydať mu pod násilím peňaženku, ale musím mu ju vydať, aj keby som ju mohol skryť? Lebo napokon pištoľ, ktorú drží v ruke, je tiež mocou.

Zhodnime sa teda na tom, že moc netvorí právo a že sme povinní poslúchať iba legitímnu moc. Tak sa moja pôvodná otázka znova vracia.

Kapitola IV. O otroctve

Ani jeden človek nemá prirodzenú právomoc nad svojim blížnym a ak moc netvorí právo, základmi všetkej legitímnej moci medzi ľuďmi ostávajú dohody.

Ak môže jednotlivec, ako hovorí Grotius, scudziť svoju slobodu a stať sa otrokom pána, prečo by celý národ nemohol scudziť svoju slobodu a stať sa poddaným kráľa? Je tu veľa dvojznačných slov, ktoré by bolo

treba vysvetliť, ale držíme sa slova scudziť. Scudziť znamená dať alebo predať. No človek, ktorý sa stane otrokom druhého, sa nedáva, prinajmenšom sa predáva za svoju obživu. Ale prečo sa zapredáva národ? Kráľ je ďaleko od toho, aby poskytoval svojim poddaným obživu, žije z nich, a podľa Rabelaisa kráľ nežije z mála. Dávajú teda poddaní svoju osobu pod podmienkou, že sa im vezme aj majetok? Nevie, čo im vlastne ešte ostáva, aby sa zachovali...

Je absurdné až nepochopiteľné povedať, že sa človek dáva zadarmo, taký čin je nezákonný a neplatný už len preto, že kto tak robí, nie je pri zdravom rozume. Povedať niečo také o celom národe znamená predpokladať národ bláznov, no bláznovstvo netvorí zákon.

I keby sa každý mohol scudziť, nemôže scudziť svoje deti, rodia sa ako ľudia a slobodní, ich sloboda im patrí, nik s ňou nemôže disponovať, len oni sami. Skôr než rozumove dospejú, môže otec v ich mene zmluvou určiť podmienky ich zachovania a blahobytu, nemôže ich však darovať definitívne a bezpodmienečne, lebo také darovanie odporuje cieľom prírody a presahuje otcovské práva. Na to, aby ľudovoľná vláda bola zákonná, bolo by teda potrebné, aby v každej generácii ľud rozhodoval, či ju prijme alebo zavrhne, no potom by táto vláda nebola už ľudovoľná.

Vzdať sa svojej slobody znamená vzdať sa svojej ľudskej dôstojnosti, ľudských práv, ba i povinností. Ak sa niekto všetkého vzdal, za to ho ničím nemožno odškodniť. Také vzdanie sa je nezlučiteľné s ľudskou prirodzenosťou a odňať človeku všetku slobodnú vôľu znamená odňať všetku mravnú cenu jeho činom. Napokon je to bezpodstatná a sama sebe protirečiacia dohoda, ktorá na jednej strane predpisuje neobmedzenú moc a na druhej strane bezhraničnú poslušnosť. Či nie je jasné, že človek ničím nie je zaviazaný tomu, od ktorého má právo všetko vymáhať? A neanuluje tento fakt už táto podmienka bez protihodnoty, bez náhrady? Lebo aké právo by mal môj otrok voči mne, keď všetko, čo má, je moje, a keď - pretože právo je mojim právom - toto právo voči mne samému je slovom, ktoré nemá zmyslu?

Grotius a iní, odvodzujú z vojny ďalší prameň domnelého práva otroctva. Keďže podľa nich víťaz má právo usmrtiť porazeného, môže si porazený vykúpiť život svojou dohodou, dohoda o to legitímnejšia, že prináša obidvom ošoh.

No je jasné, že toto domnelé právo na usmrtenie porazených nijako nevyplýva z vojnového stavu už preto, lebo ľudia, žijúci v stave pôvodnej nezávislosti nemajú medzi sebou dosť stálych stykov, aby z nich mohol

vzniknúť stav mieru alebo vojny, a preto nie sú od prírody nepriateľmi. Vojnu tvoria vzťahy medzi vecami, a nie vzťahy medzi ľuďmi, a keďže vojnový stav nemôže vzniknúť z jednoduchých osobných vzťahov, ale len zo vzťahov vecných, nemôže existovať sôkromná vojna alebo vojna človeka proti človeku ani v stave prirodzenom, kde nie je stále vlastníctvo, kde je všetko pod mocou zákonov...

Vojna teda nie je vzťahom človeka k človeku, ale vzťahom jedného štátu k druhému, pri ktorom jednotlivci sú nepriateľmi len náhodne, nie ako ľudia, ani ako občania, ale ako vojaci. Nie ako členovia vlasti, ale ako jej obrancovia. Napokon každý štát môže mať za nepriateľa iba iné štáty, a nie ľudí, pretože medzi vecami rozličnej povahy nie je možné určiť pravý vzťah.

Právo na výboj sa zakladá výlučne na práve silnejšieho. Ak vojna vôbec nedáva víťazovi právo povraždiť porazené národy, nemôže ho toto právo, ktoré nemá, oprávňovať, aby ich zotročil. Človek má právo usmrtiť nepriateľa len vtedy, keď ho nemôže zotročiť, právo zotročiť teda nepochádza z práva usmrtiť. Je to teda nespravodlivá zámena, ak sa dovoľí, aby si nepriateľ za cenu slobody vykúpil svoj život, na ktorý človek nemá nijaké právo. Ak právo na život a na smrť zakladáme na práve otroctva a právo otroctva na práve na život a na smrť, či nie je jasné, že upadáme do bludného kruhu?

A tak nech sa z ktorejkoľvek stránky dívame na veci, právo otroctva je neplatné nielen preto, lebo je nezákonné, ale i preto, lebo je nezmyselné a nič neznamená. Slová *otroctvo a právo* si protirečia, navzájom sa vylučujú. Nech to povie človek človeku alebo človek národu, rovnako nezmyselná bude takáto reč: *Uzatváram s tebou dohodu celkom v tvojom neprospechu a celkom v môj prospech, že ju budem zachovávať, dokiaľ sa mi bude páčiť, a že ty ju budeš zachovávať, dokiaľ sa mne bude páčiť.*

Kapitola V. O tom, že sa treba vždy vracieť k prvej dohode

Aj keby som všetko pripustil, čo som dosiaľ vyvrátil, zástancovia despotizmu by sa tým nepodporili. Vždy bude veľký rozdiel medzi podrobením davu a vládnutím nad spoločnosťou. Keď sú jednotlivci, nech ich je koľkokoľvek, postupne zotročovaní jediným človekom, vidia v tom iba pána a otrokov, no nevidia v tom celý národ a jeho hlavu, je to akoby zlúčenie a nie združenie, nejestvuje tam verejné blaho ani štátne teleso. Keby tento človek zotročil hoc aj pol sveta, vždy bude len súkromní-

kom. Jeho záujem, odlišný od záujmu ostatných, vždy bude iba záujmom súkromným. Ak taký človek zahynie, jeho ríša ostane bez spojiva, rozpadne sa a zosype do hrbky popola ako dub, keď ho oheň strávi...

Kapitola VI. O spoločenskej zmluve

Predpokladám, že ľudia dospeli vo vývine k tomu bodu, keď prekážky, škodlivé pre ich zachovanie v prirodzenom stave, odolnosťou víťazia nad silami, ktoré každý jednotliviec môže vynaložiť, ak sa chce udržať v tomto stave. Vtedy tento prvotný stav nemôže ďalej trvať, a ľudské pokolenie by zahynulo, keby nezmenilo spôsob života. Keď teda ľudia nemôžu vytvoriť nové sily, ale iba zlúčiť a riadiť iba tie, ktoré už jestvujú, nemajú iný prostriedok záchovy, ako zlúčením utvoriť súhrn síl, ktorý by premohol odpor, a uviesť tie sily do pohybu jediným impulzom a prinútiť ich pôsobiť súhlasne.

Tento súhrn síl sa môže utvoriť iba súčinnosťou viacerých ľudí, keďže však sila a sloboda každého človeka sú prvými nástrojmi jeho sebazáchovy, ako ich dá k dispozícii bez toho, aby si uškodil a zanedbal povinnosť voči sebe samému? Tieto ťažkosti, keďže ide o predmet môjho skúmania, možno vyjadriť týmito slovami:

„Musíme nájsť takú formu združenia, ktoré by spoločnými silami bránilo a ochraňovalo osobu a majetok každého člena a podľa ktorej by každý poslúchal iba samého seba, aj keby sa zjednotil s ostatnými, a ostával by tak isto slobodný ako predtým.“ To je základný problém, ktorý rieši spoločenská zmluva.

Články tejto zmluvy sú už povahou aktu stanovené tak, že by ich aj najmenšia zmena urobila zbytočnými a neúčinnými, teda aj keď hádam nikdy neboli formálne vyslovené, predsa sú všade rovnaké, všade mlčky prijímané a uznávané až do tých čias, keď sa táto spoločenská zmluva poruší a každý opäť nadobúda svoje pôvodné práva, znovu získava svoju prirodzenú slobodu a stráca slobodu zmluvnú, pre ktorú sa zriekol svojej prirodzenej slobody.

Všetky tieto články, ak sa správne chápu, redukujú sa na jediný: je to úplné scudzenie každého člena spoločnosti so všetkými jeho právami celému spoločenstvu. Lebo predovšetkým podmienka je pre všetkých rovnaká, ak sa každý dáva celý, a ak je podmienka pre všetkých rovnaká, nik nemá záujem na tom, aby ju ostatným sťažoval.

Pretože sa scudzenie deje bez výhrad, je spojenie také dokonalé, aké len môže byť, a ani jeden člen nemá nijaké požiadavky, lebo keby jednotlivcom ostávali nejaké práva, každý by čoskoro požadoval - súc v určitej veci svojim vlastným sudcom - aby ním bol vo všetkom, lebo by nebolo nijakého spoločného nadriadeného, ktorý by mohol rozhodovať medzi nimi a verejnosťou, a prirodzený stav by trval naďalej a združenie by sa nevyhnutne stalo tyraniou alebo zbytočnosťou.

Napokon keď sa každý všetkým dáva, nikomu sa nedáva, a keďže sa nad každým členom získava iba také právo, aké mu sám človek nad sebou postupuje, získava sa náhrada za všetko, čo sa stráca, a viac síl na to, čo človek má.

Ak teda zo spoločenskej zmluvy vylúčime to, čo pre ňu nie je podstatné, zistíme, že sa redukuje na tieto slová: *Každý z nás podriaďuje svoju osobu a všetku svoju moc najvyššiemu riadeniu všeobecnej vôle, a súčasne každého člena prijíma ako nedeliteľnú súčasť celku.*

Tento združujúci akt namiesto jednotlivých osôb účastníkov zmluvy zaraz tvorí právnicke a kolektívne teleso, ktoré sa skladá z toľkých členov, koľko má zhromaždenie hlasov. Toto kolektívne teleso tým istým aktom dostáva svoju jednotnosť, svoje počiatkové ja, svoj život a svoju vôľu. Táto verejná osoba, ktorá sa utvorila zjednotením všetkých ostatných, mala predtým meno civitas a dnes sa nazýva republika alebo štátne teleso, ktoré jeho členovia menujú štátom, keď je pasívne, suverénom, keď je aktívne, mocnosťou, keď sa prirovnáva jemu podobným. Členovia spoločnosti vcelku sa nazývajú národom, a jednotlivo občanmi, pretože majú účasť na zvrchovanej moci, a poddanými, pretože sú podrobení zákonom štátu. No tieto výrazy sa často miešajú a zamieňajú, stačí, ak ich vieme rozoznať, keď sa používajú vo svojom najpresnejšom význame.

ETICKÁ KONCEPCIA IMMANUELA KANTA (1724 - 1804)

Pre rozvoj novovekej etiky, ale aj etickej teórie vôbec, má dielo I. Kanta zásadný význam. Celkom v rousseaovskej tradícii sa obrátil proti osvieteným koncepciám, ktoré, tým že sa priklonili k senzualizmu vo všeobecnej filozofickej teórii, výrazne oslabili a takmer eliminovali, vylúčili slobodu z etických učení. Kant vytykal Spinozovi, že

odsunul problematiku slobody takmer do roviny psychologické ilúzie (to, čo sa nám javí ako slobodná motivácia našej vôle, je v skutočnosti len púhy účinok kauzálnej determinácie, zdroje ktorej nám ostávajú skryté).

Z jeho „etických“ spisov uvádzame Základy metafyziky mravov (Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) 1785, Kritiku praktického rozumu (Die Kritik der praktischen Vernunft) 1788 a Metafyziku mravov (Die Metaphysik der Sitten) 1797.

Humeovská koncepcia, ku ktorej sa hlásil v empirickej vetve novo-vekej filozofie Locke a Voltaire, zamieňa autonómiu, prejavujúcu sa v motivácii s objektívnou možnosťou konať v zmysle našej voľby a bokom ponecháva základný problém správania, totiž ako k motivácii dochádza.

Kant postupuje pri koncipovaní svojej etickej teórie iným spôsobom. Vychádza z chápania človeka ako slobodnej bytosti, ktorá sa autonómne určuje. Schopnosť autonómne určiť svoju vôľu vznikla ľudským pretvorením prírodnej žiadostivosti. Spolu s ďalšími nemeckými mysliteľmi je predstaviteľom aktivistického chápania človeka, nepovažuje ho za pasívny produkt spoločnosti a vidí v ňom predovšetkým subjekt spoločenských reforiem a vlastného sebazdokonaľovania.

Rousseau, ktorý v mnohom ovplyvnil a inšpiroval Kanta, rozriešil otázku možnosti slobody v spoločnosti vzájomne sa obmedzujúcich jedincov tým, že do autonómnej motivácie správania jednotlivca zahrnul ohľad na druhé, jemu rovné bytosti. Podstata Rousseauovej všeobecnej vôle je prevedená do podoby mravného zákona - kategorického imperatívu - a vlastne z obsahového hľadiska tvorí jeho určenie.

Veľmi presnú formuláciu slobody, ktorá je vždy východiskom Kantových etických úvah, podal v Metafyzických základoch právnej vedy. Podľa nej spočíva sloboda v tom, že spojenie medzi zmyslovým podnetom a konaním nemá charakter naprostej nevyhnutnosti, ale púhej podmienenosti. Vo vôľovom konaní motivujeme vôľu autonómne a prekračujeme priamo určenie vôle zmyslovým podnetom, čo je charakteristické pre živočíchov.

Inak povedané, zatiaľ čo animálna ľubovôľa je určená zmyslovým podnetom, je ľudská vôľa motivovaná autonómne, aj keď nie nezávisle na zmyslových podnetoch. Táto autonómna motivácia, ktorá je podľa Kanta základom toho, že je schopný jednať zámerne (a že je schopný teoretického vzťahu k svetu) môže sa obsahovo zhodovať s reakciou živočicha na zmyslový podnet, ale je tu základný rozdiel.

Rozdiel autonómnej sa motivujúcej bytosti a bytosti, určovanej vonkajšími príčinami, je rozdielom bytosti, schopnej zodpovedného správania, ktoré je uskutočňované s ohľadom na rovnakú motivačnú autonómnosť u druhých a bytosti, ktorá nie je schopná takéhoto správania. Teda ide o rozdiel medzi ľudskou a animálnou úrovňou.

Kant hovorí, že určujúcim motívom vôle sa stáva ohľad na motivačnú autonómnosť u druhých. Tým vlastne moja vôľa prijala určenie, ktoré nepochádza zo zmyslovej oblasti a nemá povahu prostriedku kôli niečomu inému, ale platí samo osebe, nepodmienené, teda kategoricky. Takýto predpis vôle sa nazýva mravným zákonom a rozvažovanie, ktoré ho stanovuje, sa nazýva praktickým rozumom.

Príkaz záväznosti autonómneho určenia vôle so zreteľom na druhých je v kategorickom imperatíve (mravnom zákone) uvádzaný v dvoch základných formuláciách:

1. Konaj len podľa tej maximy, o ktorej môžeš súčasne chcieť, aby sa stala všeobecným zákonom.

2. Konaj tak, akoby maxima tvojho konania na základe tvojej vôle sa mala stať všeobecným prírodným zákonom.

Je zrejmé, že kategorický imperatív nie je možné odvodiť z osobitosti ľudskej prirodzenosti a ani že nevzniká empirickým zovšeobecňovaním pravidiel správania. Je to zákon neempirický, apriórny - jeho aposteriornosť by bola v rozpore so štatútom zákona. Neplatil by vždycky a za všetkých okolností, jednoducho, nebol by zákonom.

V kategorickom imperatíve je podľa názoru M. Sobotky „...uplatnený rovnaký spôsob myslenia, ktorého používajú spoločenský myslitelia 17. a 18. storočia pri stanovení a oddôvodnení spoločenskej zmluvy, ako domnelého základu ľudskej spoločnosti. Spoločenská zmluva platí nie preto, že by sa historicky uskutočnila, (jej forma historicky uskutočnenej úmluvy je vedomá fikcia), ale preto, že vyjadruje aké vzťahy medzi ľuďmi vyplývajú z ľudskej prirodzenosti. Podobne Kantov kategorický imperatív vyjadruje aké mravné vzťahy vyplývajú z prirodzenosti človeka, ako zodpovednej, prakticky (mravne) rozumnej bytosti“. (Cit. z: Milan Sobotka a kol. Kapitoly z dejín nemecké klasické filozofie I., SPN Praha 1976).

Kantovej etike sa niekedy vytýka prílišná abstraktnosť. Faktom je, že mu nešlo o to, aby podal vyčerpávajúce, presné návody na riešenie konkrétnych mravných situácií. Takúto etickú teóriu, ak má ostať teóriou, zrejme nemožno vybudovať. Jeho názory sa však dotýkajú

základu mravnej skutočnosti. Platia v nej vzťahy vzájomného rešpektu, partnerstva, vzájomného ohľadu. V tejto súvislosti býva vyslovovaný názor (J. Popelová, M. Sobotka), že Kant v rámci dobovej interpretácie občianskej spoločnosti pozerá na občiansko-právne vzťahy buržoáznej spoločnosti ako na príklad realizácie takéhoto základu všetkej morálky. Obsahovala princípy, ktoré prikazovali chápať človeka ako cieľ, no nikdy ako prostriedok. Usilovala sa vstúpiť ľuďom pocit rovnosti, obsahovala prvky demokratizmu. Každého rovnako zaväzovala k poslušnosti voči imperatívu.

Iná výhrada sa týka prílišnej strohosti a rigoróznosti Kantovej etiky. Poukazuje sa najmä na jeho eliminovanie náklonnosti z etickej oblasti. Človek, ktorý pomáha z náklonnosti, preukazuje niekomu službu, nejedná vlastne na základe zákona, ale pre dobrý pocit. Teda motivácia jeho správania má vonkajší charakter. Naopak ten, kto preukazuje dobro z povinnosti, resp. z prinútenia, jedná mravne, pretože sa riadi zákonom napriek svojej ľahostajnosti k druhým. Toto je jeden z často uvádzaných paradoxov, resp. slepých uličiek Kantovej teórie.

Uvedený rigorizmus býva aj obhajovaný, resp. vysvetľovaný. Spočíva v osobitnom chápaní mravného zákona, mravného správania, ktoré je vlastne spôsobom, ako človek dokazuje svoju vyššiu hodnotu oproti púhej prírode. Keď sa nespráva mravne, znevažuje svoj štatút nadradenosti nad prírodou.

Ďalším diskutovaným problémom je nepripustenie výnimiek z mravného zákona. Hodnotí len úmysel a nie výsledok mravného správania. Teda nie celkom presne povedané, že Kantova etika je etikou úmyslu, nie dôsledkov. Na to je možné odpovedať, že určitá autonómnosť zámeru proti jeho realizácii je dôležitou zložkou každej etiky. Odlíša sa od tých koncepcií, podľa ktorých je jedinec zodpovedný za svoj čin v plnom rozsahu. Určitým druhom správania vstupuje človek do širších spoločenských súvislostí, ktoré zvyčajne nemôže celkom kontrolovať.

Ak by sme mali zhrnúť Kantov prínos k rozvoju etických koncepcií, treba zvýrazniť novosť a dôslednosť jeho postupu. Úlohou Kritiky praktického rozumu bolo preskúmať, či a nakoľko môže čistý rozum apriorne determinovať vôľu a stanoviť princípy a zákony, záväzné v morálnej oblasti. Kant dochádza k záveru, že konanie človeka závisí od zmyslových podmienok. Aj vôľa závisí od vonkajších činiteľov, náhodných a rozličných. Morálka nie je mysliteľná bez slobody a autonómie ako svojho hlavného princípu.

Hlavným zákonom etiky je praktický, syntetický, apriorný súd, kategorický imperatív, ktorý je čisto formálnym zákonom konania. Má formu príkazu: Konaj tak, aby si mohol chcieť, aby sa zásady tvojho konania stali všeobecným zákonom. Z tohto rozkazu vyplývajú všetky povinnosti človeka.

Aby človek svoje povinnosti poznal, slúži druhá formulácia kategorického imperatívu: Konaj tak, aby ľudstvo ani tebe, ani iným jednotlivcom nikdy neslúžilo na prostriedok, ale vždy bolo cieľom konania. Morálka sa teda musí zakladať na cieľoch samých o sebe. A takými môžu byť len rozumné bytosti.

Zákon treba dodržiavať pre samotný zákon, diktovaný rozumnou vôľou, ktorá je zdrojom morálnych noriem. Túto myšlienku vyjadril Kant v treťom príkaze kategorického imperatívu: Konaj tak, aby si svoju vôľu mohol považovať za zdroj všeobecného zákona. Ten je tiež najvyšším princípom praktického rozumu. Z toho vyplýva, že morálnou normou u Kanta nie je dobro, ale morálny zákon.

Keď človek reguluje svoje konanie tým, čo chce dosiahnuť, vtedy koná legálne, ale jeho konanie ešte nemusí byť morálne. Morálnym sa stáva vtedy, ak ho ku konaniu vedie vedomie povinnosti, vylučujúce všetky iné motívy. Povinnosť je podľa Kanta jediným prameňom i podmienkou morálneho konania.

Aby človek mohol konať v súlade s povinnosťou, musí prijať tri postuláty: slobodu vôle, požiadavky rozumu, vzťah viery k poznaniu, bez ktorých by nemohol morálne konať. Nevyhnutnosť povinnosti nevyplýva z predmetu, ale zo subjektu podľa zásady: Môžeš, lebo si povinný. Preto sloboda vôle vyplýva z povinnosti, obsiahnutej v príkaze morálneho zákona a preto je uznanie slobody nevyhnutné pre splňanie morálnych povinností.

~~Požiadavky rozumu, opierajúce sa o požiadavku slobody vôle, si vyžadujú uznanie nesmrteľnosti duše - najvyššie dobro si človek nepretvrdí pokrokom, duša sa teda musí zdokonaľovať do nekonečna, musí číť večne. Podmienkou je aj jestvovanie boha ako bytosti, umožňujúcej človeku dosiahnuť najvyššie dobro prostredníctvom najvyššieho šťastia.~~

Vzťah viery k rozumu sa zakladá na praktickom charaktere požiadaviek slobody, nesmrteľnosti duše a jestvovania boha, ktoré človek uznáva nie na základe poznania, ale na základe morálnej potreby. Viera je potrebou duše, nie produktom poznania.

ZÁKLADY METAFYZIKY MRAVOV

Prvá časť

PRECHOD OD PROSTÉHO MRAVNÉHO ROZUMOVÉHO POZNANIA K POZNANIU FILOZOFICKÉMU

Vo svete, ale ani mimo neho, nemožno považovať nič za možné, čo by sa bez obmedzenia mohlo považovať za dobré, okrem *dobrej vôle*. Uvažovanie, dôvtip, súdnosť, alebo ako sa nazývajú všetky talenty ducha, či rozvaha, odvážnosť, vytrvalosť v zámere ako vlastnosti *temperamentu* sú v mnohých ohľadoch dobré a žiadúce, ale môžu byť aj veľmi zlé a škodlivé, ak vôľa, ktorá má používať tieto *dary prírody*, a špecifická povaha ktorej sa preto nazýva *charakterom*, nie je dobrá. Rovnako tak je to aj s darmi šťastený. Moc, bohatstvo, česť, ba aj zdravie a každý úspech, ako aj spokojnosť so svojim stavom, ktorý nazývame blaženosťou, vedú k smelosti a tým často aj k zlobe, ak nie je prítomná dobrá vôľa, ktorá by ich vplyv na myseľ a tým aj na celý princíp jednania korigovala a robila všeobecne užitočným, netreba sa vôbec zmieňovať o tom, že rozumný nezaujatý divák, aj keď pozoruje neustály neúspech nejakého človeka, ktorého nekrášli ani náznak čistej a dobrej vôle, nemôže v ňom nijako nájsť záľubu. A tak sa dobrá vôľa stáva nevyhnutnou podmienkou aj toho, aby bol šťastný ten, kto je toho hodný.

Niektoré vlastnosti dokonca dobrej vôle napomáhajú a môžu jej dielo veľmi uľahčiť, predsa však nemajú nijakú vnútornú nepodmienenú hodnotu, ale vždy predpokladajú aj dobrú vôľu, ktorá obmedzuje *vysokú vážnosť*, akú im inak právom preukazujeme, a nedovoľuje, aby boli považované za bezpodmienečne dobré. Primeraná dávka afektov a vášní, sebaovládanie a chladné uvažovanie sú nielen v mnohých ohľadoch dobré, ale dokonca sa zdá, že vytvárajú časť *vnútornej* hodnoty osoby. Napriek tomu veľa chýba na to, aby sme ich bez akéhokoľvek obmedzenia mohli prehlásiť za dobré (aj keď ich starí myslitelia tak bezhranične vychvaľovali). Bez zásad dobrej vôle môžu byť aj v najvyššom počte zlé a zločincova chladnokrvnosť ho robí nielen oveľa nebezpečnejším, ale

v našich očiach aj zavrhnutiahodnejším, než by mohol byť považovaný bez nej.

Dobrá vôľa nie je dobrá tým, čo spôsobuje alebo vykonáva, nie je dobrá pre svoju dispozíciu uskutočniť predom vytýčený zámer ale len a len pre to chcenie, to znamená osebe, a ak je skúmaná sama o sebe, treba ju bez akéhokoľvek porovnávania hodnotiť oveľa viac, než všetko, čo by sa mohlo kedykoľvek uskutočniť jej prostredníctvom v prospech nejakej inej náklonnosti, alebo, ak chceme, sumy všetkých náklonností. Ak súčasne táto vôľa nejakou osobitnou nepriazňou osudu alebo vďaka skúpej výbave macošskej prírody nemá vôbec moc presadiť svoj zámer a ak napriek všetkému úsiliu sa jej nepodarilo nič vykonať a ostala len dobrá vôľa (nielen v podobe zbožného želania, ale aj s vynaložením všetkých prostriedkov, ktoré sú v našej moci), potom by zažiarila ako klenot, ako niečo, čo má plnú hodnotu samo v sebe. Užitočnosť či neplodnosť nemôžu tejto hodnote ani nič pridať, ani nič ubrať. Užitočnosť by bola takpovediac púhym zasadením tejto hodnoty do drahého kovu, aby sa s ňou dalo lepšie zaobchádzať v bežnom živote, alebo aby bola upútaná pozornosť tých, ktorí doposiaľ nie sú dostatočnými znalcami, ale nie je na to, aby ju doporučovala znalcom a určovala jej cenu.

Napriek tomu je v idei absolútnej hodnoty púha vôľa, bez toho aby sme brali do úvahy pri jej hodnotení akýkoľvek úžitok, niečo tak zarážajúce, že bez ohľadu na súhlas prostého rozumu s touto ideou musí vzniknúť podozrenie, že jej utajeným základom je hádam len vo výškach sa vznášajúce fantazírovanie a zámer prírody, ktorá ustanovila rozum za vládca nad našou vôľou, by mohol byť zle interpretovaný. Preto by sme chceli z tohto hľadiska podrobiť spomínanú ideu skúmaniu.

Pri prirodzených vlohách organickej, t.j. pre život účelne usposobenej bytosti prijímame ako zásadu, že u nej nemožno nájsť nijaký nástroj k nejakému účelu, než ten, ktorý je pre ňu najvhodnejší a najprirodzenejší. Keby u bytosti, ktorá je obdarovaná rozumom a vôľou, bolo vlastným účelom prírody jej *zachovanie*, jej *blaho*, jedným slovom jej *blaženosť*, potom by si na tento účel príroda veľmi zle volila svoje opatrenia, ak by si vyhliadla rozum ľudského tvora za vykonávateľa svojho zámeru. Pretože všetky činy, ktoré má tento tvor pre svoj zámer vykonať, ako aj všetky pravidlá jeho chovania by mohli byť oveľa presnejšie predznačené v inštinkte a tento účel by mohol byť zistený oveľa bezpečnejšie, než sa to môže stať prostredníctvom rozumu. A keby predsa len mal byť tento privilegovaný tvor naviac obdarený rozumom, musel by mu potom rozum slúžiť len na to, aby o šťastnej vlohe svojej

prírodzenosti rozvíjal úvahy, obdivoval ju, radoval sa z nej a bol za ňu vďačný dobrotivej príčine. Nie však na to, aby podrobne svoju žiadostivosť tomu slabému a mámvému vedeniu a fušoval tak do zámerov prírody. Jedným slovom, príroda by bola zabránila tomu, aby rozum vyústil do *praktického* užívania a bol taký trúfalý, aby pomocou svojich matných úsudkov (Einsichten) vymýšľal pre ňu dokonca aj projekty blaženosti a prostriedky na jej dosiahnutie. Príroda by naopak prevzala nielen voľbu účelov, ale aj samotných prostriedkov a obidvoje by múdrou starostlivosťou zverila len inštinktu.

Naozaj sa stretávame s tým, že čím viac má kultivovaný rozum v úmysle pôžitok zo života a blaženosť, tým viac sa človek vzdáva od skutočnej spokojnosti, z čoho potom u mnohých, hlavne u tých, čo majú najviac skúseností s jeho používaním, no len vtedy, ak sú dostatočne úprimní, aby si to priznali, vzniká istý stupeň *mysologie*, tzn. nenávisť k rozumu. Aj keď zvažujú všetky výhody, ktoré používajú nielen z objavov umenia, uplatňujúceho sa v spoločenskom prepychu, ale dokonca i z vied (tie sa im zdajú nakoniec ako prepych z uvažovania), spozorujú, že si nakoniec uviazali na krk oveľa viac ťažkostí, než získali blaženosti, a skôr prejavujú závisť, než pohŕdajú ľuďmi obyčajného razenia, ktorí sa viac nechávajú viesť púhym prirodzeným inštinktom a ktorí prenechávajú svojmu rozumu veľký vplyv na svoje jednanie a upustenie od jednania (Tun und Lassen). A musíme uznať, že úsudok tých, ktorí zmierňujú, či dokonca popierajú chválospevy na výhody, ktoré by mal zaistiť rozum v otázkach blaženého a spokojného života, nie je vyvolaný nespokojnosťou či nevďakom k dobrotivej vláde sveta, ale skrytým základom úsudku týchto ľudí je idea o inom a oveľa dôstojnejšom zámere s ich existenciou, pre ktorú, a nie hádam pre blaženosť je rozum vlastným spôsobom povolaný. K tomuto zámeru ako najvyššej podmienke ľudský súkromný rozum väčšinou nedospeje.

Aj keď rozum nie je dostatočne spôsobilý, aby bezpečne viedol vôľu, pokiaľ ide o jej predmety a uspokojovanie všetkých našich potrieb (tie sčasti sám rozmnožuje), k čomu by oveľa bezpečnejšie viedol prirodzený inštinkt, ničmenej je nám pridelený ako praktická schopnosť, tzn. ako taká, ktorá má ovplyvňovať vôľu. Z toho vyplýva, že jeho pravým určením musí byť utvárať vôľu nie ako *prostriedok* na iný účel, ale ako *dobrá vôľu samu o sebe*, na to by bol potrebný výlučne rozum, zatiaľčo všade inde si príroda počiná pri rozdeľovaní svojich vlôh účelne. Táto vôľa nesmie byť síce jediným a celým dobrom, napreik tomu musí byť najvyšším dobrom a podmienkou všetkého ostatného, dokonca aj samej túžby po

blaženosti. V tomto prípade ju možno celkom dobre porovnať s múdrosťou prírody, ak si uvedomíme, že kultúra rozumu, ktorá je žiadúca pre prvý a nepodmienený zámer, rozličným spôsobom obmedzuje, aspoň v tomto živote, dosiahnutie zámeru druhého, ktorý je vždy podmienený, totiž blaženosti, alebo ju dokonca aj kazí, pričom príroda tu nepostupuje neúčelne, pretože rozum, poznávajúci svoje najvyššie praktické určenie v založení dobrej vôle, je spôsobilý, potom čo dosiahol tento zámer, ktorý určuje opäť len rozum, aj keby to malo byť spojené s nedostatkami, ktoré pripúšťajú účely náklonnosti.

Aby sme však rozvinuli pojem vôle, ktorá je sama o sebe hodná zvrchovanej úcty a je bez ďalšieho zámeru dobrá, tak ako sa táto vôľa nachádza už v prirodzenom zdravom rozume a ktorá nepotrebuje byť ani tak vzdelaná, ako skôr len vyjasnená, aby sme teda rozvinuli tento pojem, ktorý pri oceňovaní celej hodnoty nášho jednania zaujíma vždy prvé miesto a je podmienkou všetkého ostatného, chceli by sme obrátiť pozornosť na pojem *povinnosti*, ktorý obsahuje pojem dobrej vôle, aj keď s istými subjektívnymi obmedzeniami a prekážkami, ktoré však namiesto toho, aby ich zakrývali a robili nezreteľnými, skôr ho svojou odlišnosťou nechávajú výraznejšie zažiarieť.

Obchádzam tu všetky úvahy, o ktorých sme sa dohodli, že sú v rozpore s povinnosťou (pflichtwidrig), bez ohľadu na to, či sú pre ten či onen zámer užitočné, pretože vôbec nemôže ísť o to, či sa stala z *povinnosti*, s ktorou sú v naprostom rozpore. Obídem aj úvahy, ktoré sú skutočne zhodné s povinnosťou, ku ktorým síce človek nemôže bezprostredne cítiť *nijakú náklonnosť*, vykonáva ich však preto, lebo je k tomu vedený inou náklonnosťou. Aj tu možno ľahko rozlíšiť, či jednanie zhodné s povinnosťou, vychádza z povinnosti, alebo egoistického úmyslu. Oveľa ťažšie možno tento rozdiel odlíšiť, ak je jednanie primerané povinnosti a ak naviac subjekt k nemu prechováva *bezprostrednú* náklonnosť. V zhode s povinnosťou je napríklad, aby obchodník nezvyšoval ceny pre neskúseného zákazníka a tam, kde obchod prekvitá, tam to ani múdry obchodník nerobí, ale každému počíta podľa pevne stanovenej ceny, aby aj dieťa mohlo u neho práve tak dobre nakupovať ako každý iný. Sme teda *poctivo* obslužení, ale to zďaleka nestačí na to, aby sme sa preto domnievali, že obchodník tak postupuje z povinnosti a na základe zásad poctivosti, ale vyžaduje to jeho prospech, nemožno sa domnievať, že by prechovával k zákazníkovi náklonnosť, že by z lásky prostredníctvom cien uprednostňoval jedného pred druhým. Jeho konanie neovplyvnila ani povinnosť ani bezprostredná náklonnosť, ale dôvody vlastného prospechu.

Naproti tomu je povinnosťou zachovávať svoj život a každý k nemu uchováva bezprostrednú náklonnosť. Ale preto ešte nemá často úzkostlivú starosť, ktorú o zachovanie života prejavuje väčšina ľudí, nijakú vnútornú hodnotu a jej maxima nijaký morálny obsah. Svoj život zachovávajú síce v súlade s povinnosťou, ale nie z *povinnosti*. Ak však ťažkosti a beznádejný zármutok vzali niekomu akúkoľvek chuť do života, ak si nešťastník, silný na duchu, ktorý je skôr rozhorčený, než malomyseľný a zdrtený, praje skôr smrť, ničmenej zachováva svoj život, aj keď ho nemiluje, a to nie z náklonnosti alebo zo strachu, ale z povinnosti, má jeho maxima morálny obsah.

Je povinnosťou byť dobročinným tam, kde je to možné, ale mnohé duše sú naladené tak zúčastnene, že bez akýchkoľvek iných samolúbnych či egoistických pohnútok okolo seba šíria radosť, sú spokojní zo spokojnosti druhých, pokiaľ je ich dielom. Tvrdím však, že takéto konanie, aj keď akokoľvek zodpovedá povinnosti a aj keď je veľmi milé, nemá nijakú pravú vnútornú hodnotu, ale spája sa s inými náklonnosťami, napríklad s náklonnosťou k cti, ktorá, ak sa šťastnou náhodou stretne s tým, čo je naozaj všeobecne prospešné a zhodné s povinnosťou, a teda hodné cti, zaslúži si pochvalu v povzbudení, nie však hlbokú úctu. V tomto prípade chýba maxime mravný obsah, totiž že takéto jednanie nemá vychádzať z náklonnosti, ale z *povinnosti*. Pripusťme teda, že by myseľ tohto filantropa bola zastrená vlastným zármutkom, ktorý spôsobuje, že pohasne akákoľvek účasť na osude druhých, a že by mal síce dosť prostriedkov, aby pomáhal druhým v ich trápení, ale cudzia tvrdza by sa ho nedotýkala, lebo má čo robiť so svojou vlastnou. Keby sa teraz, koho už k tomu nevedie nijaká náklonnosť, vytrhol z tejto smrtiacej bezcitnosti a uskutočnil by toto jednanie bez akejkoľvek náklonnosti výlučne z povinnosti, až potom by malo svoju pravú morálnu hodnotu. A ďalej: keby bola príroda vložila tomu či onomu do srdca málo sympatie, keby bol (inak poctivec) svojim temperamentom chladný a ľahostajný k trápeniu druhých, pretože on sám je vyzbrojený proti svojmu vlastnému trápeniu osobitným darom trpezlivosti a vytrvalej pevnosti, a preto to isté predpokladá alebo dokonca vyžaduje od iných, keby príroda nevytvorila takého človeka (akého ťažko možno považovať za jej najhorší výtvor) vôbec na to, aby bol filantropom, mohol by vôbec ešte nájsť v sebe zdroj toho, aby si dal oveľa väčšiu hodnotu, než akú môže nadobudnúť dobro-myseľný temperament? Zaiste! Práve tu sa začína hodnota charakteru, ktorý je morálny a bez akéhokoľvek porovnávania najvyšší, teda že koná dobro nie z náklonnosti, ale z povinnosti.

Zaistiť vlastnú blaženosť je povinnosťou (aspoň nepriamo) lebo nedostatok spokojnosti so svojim stavom mohol by sa ľahko v návale mnohých starostí a neuspokojených potrieb stať zdrojom veľkého *pokúšenia prekročiť povinnosť*. Ale keby sme neprihliadali k povinnosti, majú všetci ľudia už v sebe silnú a vnútornú náklonnosť k blaženosti, pretože sa práve v tejto idey všetky náklonnosti zjednocujú do jedného súčtu. Lenže predpis blaženosti je predovšetkým uspošobený tak, že je niektorým náklonnosťami na újmu - potom si človek nemôže vytvoriť nijaký určitý a bezpečný pojem o sume uspokojovania všetkých náklonností, ktoré sú zahrnuté pod názvom blaženosť. Preto nie je div, že nad kolísajúcou ideou súhrnu môže prevládať jediná určitá náklonnosť, a to kôli tomu čo sľubuje a kôli dobe, v ktorej môže nájsť svoje uspokojenie a že človek, ktorého prenasleduje napríklad pakostnica si môže zvoliť jedlo, ktoré mu chutí a za to trpieť, koľko unesie, aby sa podľa svojich prepočtov aspoň nepripravil pre bezdôvodné nádeje na šťastie, ktoré má byť spojené so zdravím, o pôžitok prítomného okamžiku. Ale aj v tomto prípade, keby všeobecná náklonnosť k blaženosti neurčovala jeho vôľu a keby zdravie podľa neho nepatrilo nevyhnutne do jeho prepočtov, predsa tu i vo všetkých iných prípadoch ostáva ešte jeden zákon, totiž že je nevyhnutné podporovať svoju blaženosť, a to nie len z náklonnosti, ale z povinnosti a až tu nadobúda jeho jednanie vlastnú morálnu hodnotu.

Takto tiež treba chápať tie miesta z Písma, kde sa prikazuje milovať svojho blížneho, i nášho nepriateľa. Pretože prikazovať lásku ako náklonnosť nemožno, ale konať dobro z povinnosti, keď človeka k tomu súčasne neponúka nijaká náklonnosť, či dokonca sa tomu vzpiera prirodzená a nezdolateľná nechuť, to je *praktická* a ni *patologická* láska, ktorá je zakotvená vo vôli a nie v citovej náchylnosti v zásadách jednanie a nie v rozplývajúcej sa účasti. A len túto praktickú lásku možno prikazovať.

Druhá veta znie: jednanie z povinnosti nemá svoju morálnu hodnotu v cieľi, ktorý ním má byť dosiahnutý, *ale v maxime, podľa ktorej sa o ňom rozhoduje*, nezávisí teda na skutočnosti predmetu jednania, ale len na *princípe chcenia*, podľa ktorého sa jednanie uskutočnilo bez ohľadu na všetky predmety žiadostivosti. Z predchádzajúceho je jasné, že všetky úmysly, ktoré by sme mali v jednaní uskutočniť, rovnako tak i následky, nemôžu ako účel poskytnúť jednaniu nijakú nepodmienenú a morálnu hodnotu. V čom teda môže spočívať táto hodnota, ak nemá spočívať vo vzťahu vôle k účinku očakávanému od jednania? Nemôže spočívať v ničom inom, než v princípe vôle bez ohľadu na účely, ktoré sa môžu

v tomto konaní uskutočniť. Pretože vôľa sa nachádza práve uprostred medzi svojim princípom a priori, ktorý je formálny a svojou pružinou a posteriori, ktorá je materiálna, takpovediac na rázcestí, a pretože napriek tomu musí byť niečím určená, potom - ak vyplýva nejaké konanie z povinnosti, bude musieť byť určená formálnym princípom chcenia vôbec, pretože bola zbavená akéhokoľvek materiálneho princípu.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE (1762 - 1814)

V etike patrí ku Kantovým pokračovateľom, aj keď na rozdiel od neho nebol typom „komorného, kabinetného“ učenca. Žil aj bezprostrednými prakticko-politickými otázkami nemeckej spoločnosti tejto doby. Z osobnej skúsenosti, z celoživotných zložitých bojov sa zrodila jeho osobitná filozofia „jástva“, aj keď v mnohom abstraktno - logizujúca a špekulatívna, súčasne obrátená k životu, k činu, k spoločenskej praxi, prihliadajúca na záujmy národné.

Takisto ako Kantova, je aj Fichteho etika **individualistická**. Obsahuje prvky buričstva a vzdoru, ktoré sú však motivované prevažne individuálne. Neide mu o nejaké povznesenie skupiny, národný princíp je transformovaný cez individuálny.

Nie celkom súhlasí s charakteristikou a štatútom individua v Kantovej etike. Namietla, že vo všeobecnosti kategorického imperatívu sa môže stratiť autonómia jednotlivca, jeho osobná **vôľa a presvedčenie**. Podľa neho je kategorický imperatív neschopný rozlišovať individuálne diferenciácie ľudí. Fichte „na pozadí“ Kanta oveľa viditeľnejšie zdôrazňuje **individuálnu vôľu, individuálne osobné presvedčenie** ako nevyhnutnú podmienku mravného konania.

Preto sa u neho môžeme stretnúť s pozmenenou formuláciou etického princípu: **Konaj na základe toho, o čom si presvedčený, že je to tvojou povinnosťou**. Ak túto formuláciu porovnáme s nám už známou Kantovou, rozdiel je zrejmý. Podľa Kanta mravne konáme vtedy, keď konáme na základe povinnosti, z úcty k zákonu. U Fichteho sa svedomie musí dať viesť iba vlastným presvedčením a nie autoritou (domyslené - ani len autoritou zákona).

Keby sa dalo viesť autoritou, popieralo by svoju podstatu. *Akákoľvek záväznosť vzniká vtedy, keď je o nej rozhodnuté vo sfére svedomia*. Fichte

je v tomto ohľade rigoróznym, keď tvrdí, že **každé iné konanie je hriechom**. Dokonca hovorí, že kto koná pod vedením autority, koná bez svedomia (*nesvedomito*). Z uvedeného sú zrejmé dištinkcie medzi vymedzením a chápaním motívov mravného konania u Fichteho a Kanta.

V literatúre sa niekedy stretávame s hodnotením Fichteho postoja ako *extrémne individualistického*. Domnievame sa, že takéto hodnotenie môže vyplývať z abstraktného, nehistorického pohľadu. Už sme si zdôraznili, že jeho etika reaguje na aktuálne dobové otázky. V takýchto prípadoch dochádza, a potvrdzuje to i rad iných mysliteľov, k zvýšeniu akcentu, k preferovaniu niektorého z prvkov alebo princípov teoretického systému.

Treba si v tejto súvislosti uvedomiť, že Fichte žil v čase najťažšieho reštauračného absolutizmu, teda v dobe, ktorá bola ľudsky, *eticky* nesmierne náročná práve pre osobné, individuálne zvládnutie. Pri vyrovnávaní sa s ňou bol človek sám, osamotený, jeho prístup k skutočnosti bol, ak sa to tak dá povedať, individuálne determinovaný. Vystupoval nielen ako fiktívne, ale ako reálne individuum (porovnaj s chápaním a situáciou individua u popredných predstaviteľov anglického etického myslenia. Rozdielnosť sociálne-ekonomických, dobových pomerov bola značná.

Zdôrazňovanie činov, vyvierajúcich z vlastného svedomia, nepodriadených autorite, predznamenávalo jeho etiku protestu proti vtedajším vládnucim feudálnym pomerom, ale aj malomeštiackej, bezprincípalnej spoločnosti. V tejto súvislosti však ťažko súhlasiť s názorom, že „osobná parciálnosť“ vzbury bola daná slabosťou vtedajšej nemeckej buržoázie. Aj ňou, súčasne však nemožno nevidieť Fichteho nadtriedne, všeludské smerovanie.

Keď hovorí o konečnom celi, perspektívnom smerovaní individua, uvádza absolútny súhlas so sebou samým a *celkové oslobodenie od všetkých pohnútok, ktoré odporujú vlastnému rozumnému sebaurčeniu*. Aj v tejto spojitosti si môžeme všimnúť, ako práve tento extrémny individualizmus sa za určitých situácií transformuje v svojrázny kolektivismus, keď národná sloboda (v dobe oslobodzovacieho boja proti Francúzom) je chápaná ako nevyhnutná podmienka sebaurčenia každého človeka, každého člena národa. O spojitosti individuálneho a národného sme už hovorili.

Individualizmus takisto nebránil Fichtemu, aby sa zaoberal problematikou výsostne nadindividuálnou - filozofiou práva a spoločnosti,

pričom načrtol návrh štátneho spoločenstva, založeného na slodobe a rozume (viď jeho spis Uzavretý obchodný štát). Domnieva sa, že štát môže občanom zaručovať nielen formálnu slobodu a ochranu pred násilnosťami (porovnaj s anglickými teoretikmi štátu a práva), ale aj osobný majetok, pracovnú príležitosť a podiel na výnose štátneho hospodárstva. Tu akoby Fichte domýšľal poslanie človeka, obmedzuje vo svojom utopickom štáte súkromné vlastníctvo, uvažuje o jednotnej výchove a vzdelávaní v štátnych ústavoch, pričom zameranie vzdelania má presne stanovený výchovný cieľ.

Výchove prisudzuje nesmierny význam aj v súvislosti s formovaním a rastom vnútorného presvedčenia. A aj tu Fichte - individualista ju chápe nielen nadindividuálne, ako proces, týkajúci sa príslušníkov celého národa, ale aj ako významný činiteľ v živote národov a celého ľudstva. Ak základné, nosné smerovanie Fichteho etiky vyjadruje jeho úsilie o zhodnotenie ľudskej **dôstojnosti**, výchova v ňom má kľúčové postavenie.

Bol jedným z tých nemeckých filozofov, ktorí ovplyvnili niektorých našich národnobuditeľov, najmä J. M. Hurbana a K. Kuzmányho, práve zvýrazňovaním etického národnovlasteneckého a prakticko - aktívneho momentu.

Svoje názory Fichte vyjadril v spisoch: **Systém mravouky** (System der Sittenlehre) 1798, **O poslaní učenca** (Ueber das Wesen des Gelehrten) a už citovaný náčrtok **Der Geschlossene Handelsstaat**.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770 - 1831)

Hegelov prístup k problematike morálky a mravnosti bol v mnohom nový a podstatne odlišný, hlbší, než u jeho predchodcov. Prejavuje sa predovšetkým v chápaní morality, ako sveta, ktorý bol vytvorený človekom v priebehu dejín. Uplatňuje teda pohľad antropokreatívny a historický. Moralita a mravnosť tak vystupujú ako otvorené, „neukončené“ fenomény, chápané súčasne konkrétne i v primeranej všeobecnosti.

Mravnosť sa netýka len ľudského správania. Týka sa podstatných vzťahov, vzťahu medzi čistou povinnosťou a jej konkrétnym určením, medzi morálnym vedomím a jeho predmetom, medzi moralitou a zmyslo-

vosťou, medzi jednotlivcom a spoločenstvom... Týka sa vzťahov, ktoré nie sú jednoznačne, bezkonfliktne určiteľné.

Mravné vnáša Hegel do samého vnútra historického diania. Stáva sa konštitutívnym prvkom dejín. Obrazne povedané, samotný sled morálnych svetov (objektívna morálka) je radom momentov historického vývoja - uskutočňovaním dejinnej zákonitosti, prejavom jej dialektického, vnútorne protirečivého charakteru. Hegel chápe zlo ako protipól nevyhnutný na uskutočnenie dobra, avšak zlo ostáva zlom. Vina je nevyhnutným článkom rozvíjajúceho sa deja. Nevinná je iba nečinnosť.

Z uvedeného je zrejmé, že to, čo u mnohých teoretikov etiky pôsobí a prejavuje sa ako vnútorne i navonok ohraničené, „nepriepustné“ fenomény, u Hegela tvorí vnútorne spätý, súvislý celok, presnejšie povedané dynamický proces, bez toho, že by bola spochybňovaná autonómnosť základných etických kategórií, bez vyústenia do etického a axiologického relativizmu.

„Všetky protirečenia... nie sú u Hegela staticky rozložené a nemenné, ale sú rozmiestnené pozdĺž osi dejinného času, sú obsahom sebauvedomenia. *Nejestvuje jedna mravnosť a jedny morálne konflikty, ale rozmanitosť mravných svetov, každý so svojou osobitou mravnou tvárou. Montesquieuho stará myšlienka o cnostiach typických pre jednotlivé spoločenské epochy sa tu znovu objavuje, odrážajúc sa v konaní i v umení doby.*“ (J. Popelová, Etika).

Hegelove etické názory sú obsiahnuté predovšetkým v práci **Systém mravnosti** (System der Sittlichkeit), 1799 a vo **Fenomenológii ducha** (Phänomenologie des Geistes), 1804. (Vzhľadom na to, že Hegel nikde nepodal ucelený výklad svojho etického systému, je možné uvažovať o celom rade ďalších veľkých i menších prác).

Väčšinou sa však pri interpretácii a charakteristike Hegelovej etiky vychádza najmä z jeho známej práce **Fenomenológia ducha**. Mravnosť tu chápe podobne ako iné javy v spoločnosti ako mravy v danej etape jej vývoja. Menia sa zároveň so zmenami spoločnosti. Hegel tak uvažuje o **mravnosti epochy, dejinnej situácie**. Mravnými prívlastkami nie sú známkovaní jednotlivci, ale skôr dejinné útvary. Morálna tvárnosť je sprievodným javom prísnej dejinnej zákonitosti.

Na Hegelovej koncepcii býva u niektorých historikov etiky vyzdvihované **mravné docenovanie práce**, ktorá ako špecificky ľudská činnosť utvára prostriedky, nevyhnutné pre život samotného človeka.

Známa je jeho alegória „pána a raba“ z Fenomenológie ducha a jej mnohé interpretácie. Podľa nej človek s človekom zápasí v boji na život a na smrť o podrobenie. Pán vedel ovládnuť strach a úzkosť pred smrťou, rab strachu podľahol a preto bol podrobený. Rab pracuje, pán užíva. Hoci rab vychádza z tohto konfliktu ako porazený, je jeho vzťah k predmetnému svetu tvorivý. Vyrába pre seba i pre svojho pána a tak vlastne potvrdzuje podstatu ľudskej existencie. Stáva sa nositeľom ľudského rozvoja.

Prácu Hegel chápe ako rodovú vlastnosť človeka, ako prostriedok a predovšetkým spôsob jeho sebatvárania. Už sám o sebe proces sebatvorby, ktorý je vlastne chápaný ako humanizácia človeka, obsahuje dôležitý etický a možno povedať mravný rozmer. Ľudskosť nezískava človek ako dar zhora, nie je mu daná ani do vienkia prírodou. Človek sa sám sebou stáva. Nie však v nejakom a nejakým jednorázovým aktom, ale v procese spredmetňovania ako odpredmetňovania, zvonkajštenia a ako zrušenie tohto zvonkajštenia, sám si uvedomuje túto svoju činnosť, je si vedomý jej človeko-tvorného, humanizačného, mravného rozmeru.

Hegel si uvedomoval, že každá mravnosť je spoločenskou mravnosťou, že mravne možno žiť iba v spoločnosti. Avšak ani spoločenská mravnosť nie je stabilná, mení sa v závislosti od zmien v životných podmienkach národa. Rozlíšenie individuálnej a spoločenskej morálky (nie ich oddelenie) utvorilo predpoklady pre správne vyriešenie problémov mravného pokroku. Individuálna morálka môže mať v určitej dobe „statickú“ podobu. Ale morálka spoločnosti ako celku graduuje a v každej historickej epoke sa dostáva na vyššiu úroveň.

Niekoľko slov o Hegelovej teórii vôle. Takisto ako u Fichteho a Kanta je tesne spätá s myslením. Je vlastne jednotou myslenia a vôle. Sloboda vôle nie je ničím prirodzeným, v zmysle daným prírodou. Je to celkom v intenciách Hegelovho chápania človeka, ako sebatvorivej bytosti. Človek si ju vydobýja procesom výchovy (neukončeným, permanentne sa reproduktujúcim), kultiváciou svojho vedenia a chcenia. Mravná sloboda znamená, že človek nepokladá za cieľ svojho chcenia subjektívne, t.j. sebecké záujmy, ale záujmy všeobecné, ktoré možno chcieť jedine pod vplyvom, kontrolou, prostredníctvom myslenia.

Zaujímavé je aj Hegelovo rozlíšenie medzi slobodnou vôľou a svojvôľou. Svojvôľa rozhoduje medzi pudmi, sklonmi, žiadostivosťami. Vôľa je „určovaná“ neurčitostou JA, a určitostou obsahu prichádzajúceho zvonka. Hegelove úvahy sú v tomto ohľade skutočne brilantné. Niekedy sa človek môže domnievať, že koná slobodne, keď koná svojvoľne. (Sloboda chápaná ako možnosť konať bez obmedzenia).

No svojvôľa je opakom slobody vôle, hovorí Hegel. Je taká sloboda, že môžeme konať, čo chceme. To je však sloboda konania a nie vôle.

Skutočne slobodná vôľa spočíva v jednote teoretického a praktického ducha, je vôľou, ktorá si v myslení kladie smer i cieľ, vôľou, v ktorej je JA v jednote so sebou samým.

LUDWIG FEUERBACH (1804 - 1872)

Známy poľský filozof J. Legowicz označil Feuerbacha za „nezištného idealistu v osobnom živote a materialistu vo filozofii, rozhodného odporcu teórie, že svoj život dobre prežil ten, kto sa vedel dobre skryť, a v praxi pritom samotár, rozvíjajúci svoju mysliteľskú činnosť v Bruckeburgu pod Bayreuthom...“.

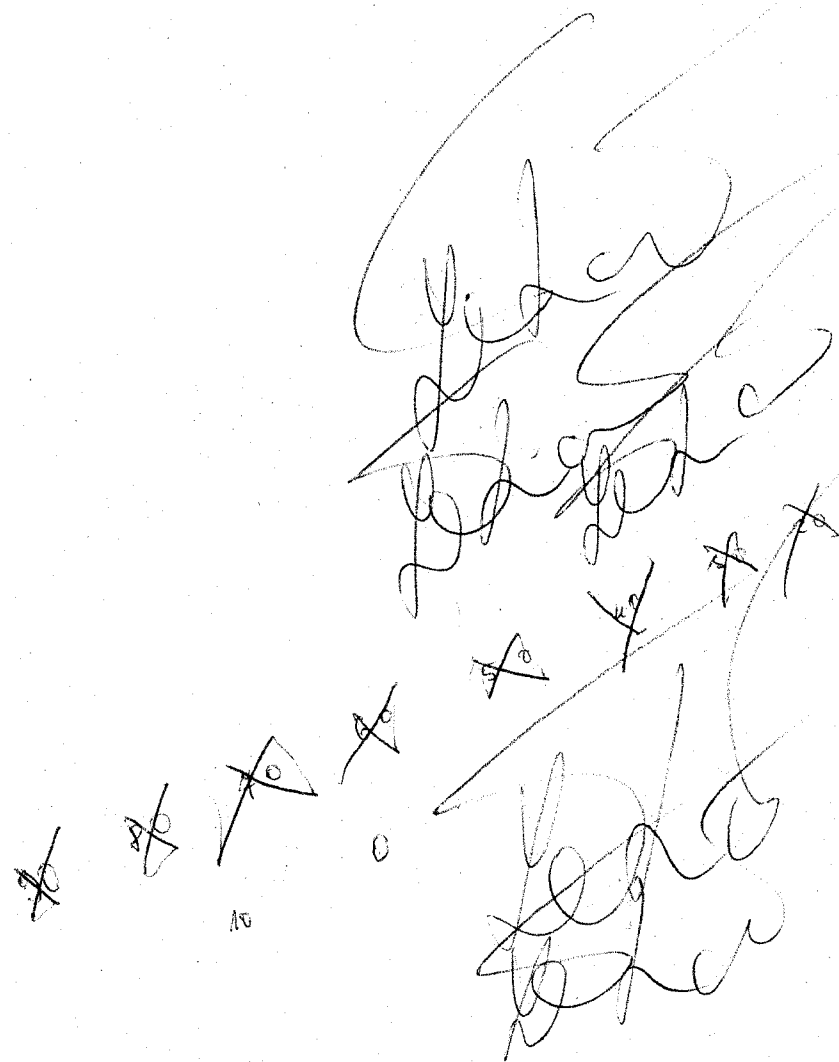
Svoju filozofiu zhrnul v práci Podstata kresťanstva (Das Wesen des Christentums), 1841, Pre poznanie jeho eticko - antropologických názorov majú význam práce Základy filozofie budúcnosti (Grundsätze der Philosophie der Zukunft), 1843 a Prednášky o podstate náboženstva (Vorlesungen ueber das Wesen der Religion), 1851.

Feuerbachove názory boli spočiatku pod vplyvom Hegela, neskôr francúzskych materialistov. Zdôrazňoval konkrétnosť, pozemskosť, „tu prítomnosť“ ľudského bytia. Ak chceme pochopiť svet, treba začať s jednotlivými vecami, skutočnosťou a prírodou, nie ideami, ktoré sú len abstrakciami, zo skutočnosti odvodenými. Presúval filozofiu zo sféry „absolútnej“, nemateriálnej sebestačnej špekulácie do sféry materiálnych javov, ktoré možno poznávať pomocou zmyslov. Predmet nie je utváraný myšlienkou, ale myšlienka predmetom. Predmet je len to, čo jestvuje mimo mojej hlavy.

Základom celej morálky je podľa Feuerbacha vrodený pud blaženosti. Je podrobený dvojakej korektúre: jednak následkami našich činov (možno povedať následkami, ktoré sa týkajú a vychádzajú z individuálnych skutkov prichádzajúcich z výčitky svedomia), jednak následkami spoločenskými. Tie sú z hľadiska perspektív nášho konania závažnejšie. Ak totiž nerespektujeme ten istý pud blaženosti u iných ľudí, bránia sa, obmedzujú naše konanie a tým aj prekazujú realizáciu nami chápaného a projektovaného pudu blaženosti.

Čo z toho vyplýva? Ak chceme uspokojiť svoj vrodený pud, konať bez obmedzenia zvonku, musíme vedieť odhadnúť následky svojich činov. Okrem iného to znamená rešpektovať rovnaké právo na ten istý pud u iných, rozumné obmedzenie voči sebe samým. Dôležité a možno rozhodujúce miesto tu zohráva láska človeka k človeku.

Z Feuerbachovej analýzy náboženstva vyplýva potreba nahradiť lásku boha láskou človeka k druhým, spojiť človeka s ľudským druhom podľa najvyššej a určujúcej zásady: homo homini deus est.



Názov: Dejiny etických teórií I.

Autor: Doc. PhDr. Anna Klimeková, CSc. a kol.

Korektúra: autori.

Náklad: 500 výtlačkov.

Rozsah diela: 274 strán.

AH: 19,693.

VH: 20,558.

Vydavateľ: Rektorát Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach.

Vydanie: prvé.

Formát: A-5.

Sadzba: Edičné stredisko LVT PdF UPJŠ v Prešove.

Tlač: Súkromná tlačiareň, Juraj Kušnír, Prešov.

ISBN 80-7097-256-4