

E-LOGOS/2004

ISSN 1121-0442

EXCELENTNÍ STUDENTSKÉ PRÁCE

Peter Bolcha

Kant – Sartre a spät'

(zamyslenie nad dotykovými bodmi dvoch veľkých filozofov)

V práci sa pokúšam zamýšľať nad dotykovým bodom filozofií I. Kanta a J.P. Sartra. Pojítom medzi nimi vytýčeným v tejto práci je ich odlišné pojetie (Kantovho) základného morálneho zákona – kategorického imperatívu a z neho plynúce zásadne odlišné pojetie morálky ako aj postavenia človeka ako svoj-zákonodarnej bytosti.

V úvode stručne zhŕňam relevantné črty Kantovho pojetia mravnosti a slobody. V ďalšej časti načrtávam Sartrove videnie človeka a slobody.

V hlavnej časti práce sa pokúšam nastoliť otázku, či skutočne nie je možné (ako to Sartre tvrdí) nájsť pevnú kotvu morálky a či krok od Kantovho kategorického imperatívu vedie len k sartrovskej tautológii, totiž k označeniu všetkých činov všetkých ľudí ako činov „ľudských“. Preto skúmam príklady uvádzané ním a zároveň sa pýtam, či sloboda v jeho pojetí – teda skloboda takmer bez koridorov (okrem situácie) je skutočnou slobodou, a nie ľubovôľou.

svoboda, kategorický imperatív, existencialismus

Úvod

V tejto práci by som sa chcel venovať problematike ľudskej slobody a jej spätosti s ľudskosťou a to konkrétne na pôde filozofického odkazu I. Kanta a J.P. Sartra. I keď, ako môže niekto oprávnene namietnuť, ide o filozofické systémy založené na značne odlišnom základe, je možné nájsť spoločného menovateľa skrze Kantov mravný zákon – kategorický imperatív. Sartre sa ním zrejme inšpiroval pri svojom traktovaní slobodných ľudských činov. Najprv stručne načrtnem základné rysy Kantovho pojetia slobody a ľudskosti. Potom prejdem k Sartrovej filozofii slobody, s tým, že sa budem snažiť poukazovať na väzby na Kantov odkaz. V posledných častiach práce sa pokúsím o kritiku a doplnenie Sartrovej filozofie – konkrétne pôjde o pokus o „kultiváciu“ jeho konceptu slobody a „humanizáciu“ jeho chápania ľudskosti.

Sloboda a mravný zákon: Immanuel Kant

V návaznosti na predošlé filozofické výkony v skúmaní slobody I. Kant pristupuje k problému slobody z pozície rozlišovania pôvodu (príčin) nášho konania. Ako prvý sa však

pokúsil prekročiť alternatívu determinizmus vs. indeterminizmus a to na základe toho, že ľudí učinil obyvateľmi ako sveta prírody, tak sveta slobody: v prírodnom svete platí determinizmus – veci sú tu podriadené všeobecným zákonom, pričom zákony sú „stanovené“ prírodou a bezpodmienečne určujú „chovanie“ vecí, ktoré im podliehajú. Pokiaľ však skúmame naše konanie, môže byť určované dvojakým spôsobom. Buď podlieha prírodným zákonom – je teda určované zvonka, v tomto prípade hovorí Kant o *heteronómii*. Človek je však, na rozdiel od všetkých ostatných (známych) súcien, aj občanom sveta slobody: dokáže sa vyviazať z determinovanosti zvonka a byť sebe sám zákonodarcom. Presnejšie, dokážeme jednať nielen podľa zákona, ale aj podľa predstavy o zákone, a teda podľa zákona, ktorý si stanovíme sami. Kedy je možné hovoriť o determinovanosti zvonka a kedy naopak nastáva situácia, keď je vôľa človeka *autonómna*, teda *sama sebe zákonodárna*?

Zo sveta prírody prichádzajú impulzy pre našu myseľ v podobe vášní – citov, emócií či pudov. V tomto prípade konanie (či vôľa k nemu) určované zvonka: ak pred človeka predložíme potenciálny objekt jeho pudu a nechá viesť pudom, bude konať v smere uspokojenia tohto pudu. To znamená, že objekt v interakcii s pudom budú určovať jeho konanie – zdroj určovania teda bude mimo neho samého. V takomto prípade konania sa človek nelíši od zvierat. Ide síce o neodlúčiteľnú „zložku“ nášho bytia, ale človek je človekom práve preto, lebo túto „zložku“ dopĺňa rozum.

Rozum nám umožňuje vyviazať sa z heteronómie; konať proti determinizmu prírody a to tak, že sa sami staneme zákonodarcami.¹ Ako ale uniknúť ríši determinizmu? Občanmi sveta slobody sa stávame keď „vystúpime“ z čistého vzťahu objekt-objekt. Dokážeme pred seba nechať vystúpiť naše konanie a posudzovať ho z mravného hľadiska. Vieme urobiť skúšku morálnosti nášho konania cez pokus o zovšeobecnenie maximy nášho konania na všeobecný zákon. Pokiaľ budeme konať čisto z rozumovej príčiny (tj. príčinou bude praktický rozum nepodmienený empiricky), znamená to, že sa vyviažeme všetkým určujúcim vplyvom a budeme konať len zo seba. Takýmto konaním je práve morálne konanie *v súlade s podmienkami a kvôli* kategorickému imperatívu (podľa všetkých jeho formulácií).

V prvej – formálnej – formulácii hovorí: „*Konaj len podľa tej maximy, o ktorej môžeš zároveň chcieť, aby sa stala všeobecným zákonom.*“² Nenariaďuje nám teda, čo spraviť, keď sa chceme stať slobodnými, ale bezpodmienečne nám nariaďuje ako (podľa ktorej maximy) konať. Nie je to tak, že by Kant vymyslel nejaký morálny zákon, on „len“ odhalil to, k čomu nás núti praktický rozum.

Naša *sloboda* práve záleží niekde v možnosti tejto *autonómie* a rozhodnutie konať nielen *v súlade* s kategorickým imperatívom, ale hlavne pre imperatív samotný, je rozhodnutím zaručene slobodným, pretože je dôkazom našej autonómie (svojzákonodarstva) v protiklade s heteronómiou (určenosťou zákonmi mimo nás – „zákonodárnou je príroda“). Môžeš, pretože máš (sollst)!³ V negatívnom zmysle je touto slobodou schopnosť vyviazať sa z determinovanosti vonkajšieho sveta – konať na základe zákona rozumu oproti zákonu prírody a zároveň možnosť tento zákon prestúpiť (teda v určitom zmysle voľba). Pozitívne je sloboda vymedzená užšie, ako „schopnosť voľiť len to, čo uzná rozum za dobré.“⁴

V ďalšej formulácii Kant vymedzuje mravný zákon presnejšie - k rýdze formálnemu zneniu dodáva obsah kategorického imperatívu. „*Konaj vždy tak, aby si používal ľudstvo ako vo svojej osobe, tak i v osobe každého druhého, vždy zároveň ako účel a nikdy nie len ako*

¹ KANT, I.: Základy metafyziky mravov, str. 62

² KANT, I.: Základy metafyziky mravov, str. 84

³ podľa STÖRING, J.: Malé dejiny filosofie, str. 296

⁴ podľa Drobnickij O.G. a kol.: Kantova filozofie a súčasnosť, str. 131

prostriedok.⁵ Konat' mravne je našou povinnosťou - v súlade s rozumnou prirodzenosťou, v súlade s ľudstvom – akékoľvek ťaženie proti nemu je opúšťanie slobody a návrat do ríše zvierat, teda sveta určenosti zvonka oproti možnosti určovať sa sami.⁶ Výčitka voči Kantovmu formalizmu je teda neoprávnená: Kant vyslovene v druhej a tretej formulácii kategorického imperatívu dodáva obsah, a síce ľudstvo ako náš cieľ. Ale ako máme chápať ľudstvo či ľudskosť? Neukázalo sa, že je pravdepodobne nemožné vymedziť nadčasovú, nemennú podstatu súcien a teda aj človeka?

Pri hľadaní pôvodu mravného zákona Kant ako prvý narazil na zásadný problém: čo je prvotné – určenosť človeka alebo voľba? (teda podstata alebo jeho konkrétna existencia?)⁷ To, že existuje nemenná podstata je problematické, pretože je v tom prípade ťažké hľadať priestor pre slobodu a hlavne, je to v rozpore s evolucionizmom. Ak naopak prijmem predpoklad, že existencia je u človeka pred podstatou, získame pole pre slobodu, no môže to viesť k určitým problematickým záverom – napr. že táto sloboda je takmer ľubovôľou.

Problému takéhoto vymedzenia ľudskosti a slobody vo väzbe na kategorický imperatív sa budem venovať v nasledujúcich riadkoch s dôrazom na Sartrov existencializmus.

Sme odsúdení na slobodu?

Ako som už načrtol, problém nastáva, pokiaľ máme mimočasovo vymedziť podstatu človeka. Kant tak čiastočne učinil tým, že nás charakterizoval ako občanov sveta prírody, ale zároveň aj sveta slobody, ktorého sa účastníme pomocou rozumu. Každý z nás je zvláštnym prípadom pojmu človek; je nám daná povaha vyplývajúca z participácie na ňom. Všetci ľudia všetkých dôb musia mať rovnakú definíciu a hodnoty.⁸ Čo ale máme rozumieť (ak chceme konať mravne) Kantovým ľudstvom (rozumej „lidství“)? Dokážu nás jeho formulácie kategorického imperatívu bezpečne previesť nástrahami rozhodovania v živote?

Stanovenie nemennej podstaty človeka čo do konkrétneho obsahu sa ukázalo ako problematická cesta pre stanovenie spoločného rysu všetkých ľudí všetkých dôb.⁹ Nejde skôr o akýsi zložitý dejinný proces, v ktorom sa táto podstata vynára a postupne mení? A nie je nemenná práve forma tohoto vytvárania? Nedeje sa to práve tým, že človek (v nadindividuálnej aj individuálnej dimenzii zmyslu slova) sa sám robí - vytvára tým, že volí? Samozrejme, že každá skonečená existencia v podobe individua je ohraničená kontextom svojho sveta a duchom doby. Ale predsa, nepresakuje cez túto určenosť práve uvoľňovaná životná sila a kvôli možnosti slobodnej voľby naráža na hranice koridoru? Génus môže dokonca tento koridor opustiť či vychýliť, keď „preskočí svoju dobu“.

Opustíme teraz striktné rozlišovanie slobody a neslobody na základe príčin určujúcich naše chcenie, a prejdime tak na iné pole filozofovania. Predpokladajme (v súlade so Sartrovou filozofiou), že každý z nás je *nutne* vystavený voľbe. Nie je to teda skôr tak, že slobodu nie je potrebné si „vydobýjať“, ale sme naopak na slobodu (a voľbu) odsúdení? Pokiaľ prijmem stanovisko existencialistov, tak áno.

Sloboda „je tu“ možno už preto, lebo človek je schopný nahliadnuť zhora na svoje rozhodovanie. Naše konanie môže byť čiastočne výslednicou vonkajších určujúcich faktorov

⁵ KANT, I.: *ibid*, str.99

⁶ Toto vymedzenie morálneho zákona nás vlastne odkazuje k Spinozovmu záveru, ku ktorému dospel ohľadom cesty k slobodnému (či aspoň slobodnejšiemu) bytiu.

⁷ podľa Drobnickij O.G. a kol.: Kantova filozofie a súčasnosť, str. 138

⁸ SARTRE, J.P.: Existencializmus je humanizmus

⁹ „Není lidské přirozenosti, protože není boha, který by ji koncipoval“ SARTRE, J.P.: Existencialismus je humanizmus str.2; Zásadnú ranu tradičnej metafyzike dal aj evolucionizmus napr. PAVLÍK, J.: Etika, ekonomie, ekonomika, in ACTA OECONOMICA PRAGENSIA, 8/2002, str.86

– keď pasívne prijímame zvonka vzorce správania, zvyky, zavedené normy. V mnohom sme iste určovaní minulosťou a skúsenosťou – sme teda sčasti *automaton spirituale*. Ale sme *schopní* nahliadnuť na svoju situáciu a na seba „zhora“; následne voliť sami seba určitým spôsobom: akokoľvek presne je možné psychologicky vysvetliť pohnútky jednania z pozície boja determinálnych síl, stále sme konfrontovaní s faktom, že už len týmto nadhľadom (aspoň jeho možnosťou) sme odlišní od zvierat. V momente tohto nahliadnutia nás oslepilo svetlo autonómie našej vlastnej vôle no zároveň sme dostali (a stále dostávame) závrat z takmer neúnosnej *zodpovednosti*. Neexistuje zákonodarca mimo nás, sme odsúdení na slobodu a opustení, nemajúc výhovorku v inom.¹⁰ Už sa nás nikto nepýta, či ju chceme – je tu so všetkými svojimi darmi a „daňami“. Tiaž zodpovednosti, ktorú sme momente poodchýlenia dverí k slobode získali je obrovská, často upierame túžobne oči (späť) na ríšu zvierat. Túto tiaž pociťujeme v čase kľúčových rozhodnutí, snažíme sa od nej oslobodiť (oslobodiť sa od zodpovednosti a slobody!), keď zúfalo hľadáme znamenie orákula a najradšej by sme sa stali fatalistami, nechali sa niesť bojiskami rozhodnutí tak bezplatne, ako sa necháme niesť prúdom rieky bytia...Znamenie však vykladáme zase sami, a teda opäť volíme sami seba: je možné, že sa akurát oklameme, no nevyhneme sa voľbe.

Ako ukázali existencialisti,¹¹ máme vrozenú tendenciu očisťovať sa od viny, zbavovať sa zodpovednosti a vysvetľovať svoje chyby „objektívnymi príčinami“ nachádzajúc tak *falošný azyl* v determinizme. Naopak, pri úspechoch často veľmi rýchlo zabudneme na determinizmus a krocháme blahom pri spomenutí vlastnej zásluhy alebo, ako Jean-Baptiste Clemence, mierime „vyššie“, k vrcholnému bodu, kde sa cnosť živí sama sebou.¹² Už len z *možnosti tejto dvojhlavosti* nám plynie časť diferencie medzi človekom a zvieraťom; pričom výplňou tejto diferencie je práve sloboda v negatívnom zmysle (oslobodenie) a s ňou spätá zodpovednosť; je predpokladom toho, že niekoho nazveme človekom.

Sartre ukázal, že sloboda je *nutnou* súčasťou nášho bytia. „Ak je skutočne existencia pred podstatou, nič nemožno vysvetľovať odkazom na prirodzenosť; inak povedané, neexistuje determinizmus, človek je slobodný, človek je sloboda.“¹³ Okrem samotného faktu, že existujeme, sú všetky naše činy výsledkom našej voľby: neexistuje ospravedlnenie, ktorým by sme sa zbavili zodpovednosti zaň. Sme opustení, nie je možné zbaviť sa našej zodpovednosti (jedine ukončením existencie - to je však tiež voľba a aj za ňu sme zodpovední).

Sartre a kategorický imperatív: sloboda a humanita

Problém so Sartrovým pojatím slobody nastáva v bode jej obmedzenia, či presnejšie v momente existujúcich obmedzení nášho konania. Vylučujúc rozum ako kritérium (či zdroj) ľudskosti v pojatí racionalistov nás vrhá takmer k pojatiu slobody ako ľubovôle. Jediným koridorom (obmedzením) pre Sartrovu slobodu je situácia: v danom momente volíme z konkrétnych alternatív pre budúci vývoj vlastného projektu; pričom na výber sú vždy aspoň dve možnosti. Ďalej, je nemožné nevoliť. Sartre síce ľudskú bytosť pozdvihuje nad veci (a

¹⁰ podľa SARTRE, J.P.: Existencializmus je humanizmus

¹¹ okrem iných SARTRE, J.P.:Existencializmus je humanizmus

¹² „...ak ste oslovený na chodbe súdneho dvora ženou obžalovaného, ktorého ste hájil len kvôli spravodlivosti alebo zo súcitu, to znamená bez honorára, a počujete ju, ako zajakávavo mumle, že nič, nič na svete nemôže vynahradiť, čo ste pre ňu vykonal, a potom odpoviete, že to bolo úplne samozrejmé, že by to urobil ktokoľvek, dokonca jej ponúknete výpomoc na budúce zlé dni, a potom, aby ste zarazil výlevy vďačnosti a uchoval v sebe ich patričný ozvuk, poboškáte úbožiačke ruku a rozlúčite sa, verte, vážený pane, že tým postupíte vyššie než kadejaký karierista a povzniesiete sa k vrcholnému bodu, kde sa cnosť živí sama sebou“ Camus, A.:Pád, s.10

¹³ SARTRE, J.P.:Existencializmus je humanizmus

zvieratá) na základe toho, že človek sa vrhá do budúcnosti, slobodne sa projektuje, aby sa urobil tým, čím bude. Problém však nastáva v pojatí ľudskosti a vzťahu (povinnosti) medzi jednotlivcami navzájom. Ľudským nazýva akýkoľvek čin, ktorý je činom človeka: „Ani najkrutejšie vojnové situácie, ani najhoršie mučenia nevytvárajú neľudský stav vecí: niet neľudskej situácie.“¹⁴ To nám nastoluje prinajmenšom dva okruhy problémov.

Prvým z nich je zachovanie spoločností vôbec. Sloboda ako ľubovôľa pramení z jednostranného chápania sveta – naše „ja“ sa vyštiepi zo spoločnosti, a potom akoby zabudlo, že ono samotné je jej produktom, resp. že vzniklo v zložitej interakcii protichodných síl počas vývinu: cesta sebauvedomenia vedie cez „videnie seba v iných“ – vzájomný vplyv uvoľňovania potencie v nás a narážania uvoľneného na okolie a jeho spätná reakcia.¹⁵ Inými slovami, jednotlivec bez spoločnosti by nebol človekom – nedošlo by u neho k rozvinutiu vedomia zavineného v potencii. Chápať slobodu ako ľubovôľu znamená teda ocitnúť sa v slepej uličke, resp. v kontradikcii.

To, že spoločnosť a ľubovôľa sú (v prísnom rozlíšení) opozitá, dokázali aj samotné dejiny: nikde na svete sa nezachovalo spoločenstvo, ktoré by nemalo žiadnu formu regulácie chovania svojich členov. Absencia obmedzení jednania viedla vždy nutne k rozpadu spoločnosti zvnútra a k smrti jej členov (resp. postupnému vymretiu rodov). Naopak, z hľadiska „vonkajších nebezpečí“, sa v konkurenčnom boji medzi spoločenstvami sa zachovali tie, ktoré pomocou vnútorných pravidiel jednanie svojich členov určitým spôsobom obmedzovali a to určitým spôsobom.¹⁶

Ak zhrniem, za určitého zjednodušenia môžeme tvrdiť: spoločnosť (resp. iní ľudia) je predpokladom sebauvedomenia, to je predpokladom slobody a voľby a tá je konštituentom ľudskosti. Sloboda teda musí nutne inherovať spoločenskú dimenziu – „požiadavku“ vedomia (sú)existencie ostatných členov spoločnosti a *rešpektovania* ich (sú)existencie. Ak teda hovorím o spoločnosti s mierovým spolužitím a s perspektívou prežitia „v dlhom období“, tak u jej členov ide nutne o slobodu zahŕňajúcu vlastné medze, nie ľubovôľu: obmedzenie je predpokladom takéhoto spolužitia. Obmedzenie môže vychádzať z vnútorných zábran subjektov – pomocou morálky či zvyku, ale ako dejiny ukázali, tieto nepostačovali pre zachovanie spoločností. Preto sa prirodzene vyvinuli určité vonkajšie mechanizmy chrániace členov spoločnosti pred sebou navzájom. Obmedzenie ľubovôle pravidlami potrebnými pre zachovanie spoločnosti je minimálnou požiadavkou na to, aby sme postúpili k pojmu sloboda o kúsok ďalej.

Tu je však možné vzniesť argument, že bol mlčky prijatý predpoklad, že zachovanie spoločnosti je žiadúce. Ale aj za predpokladu, že budeme nazerať na jednotlivca v jeho momentálnej situácii, bez ohľadu na vplyv jeho konania na zachovanie spoločnosti ako prepokladu jeho sebauvedomenia, vyvstáva druhý problém – totiž problém Sartrovej etiky (?). Súvisí tiež s problematikou regulátorov konania; konkrétne obmedzení prýštiacich „zvnútra“ ľudí. Pokúsím sa dotknúť prijateľnosti takto pojmtej ľudskosti - budem sa pýtať, či v nej niet rozporu.

Sartre dokazoval, že ľudstvo aj za predpokladu akceptovania Kantovho kategorického imperatívu skutočne volíme sami. Nielenže nie je možné nájsť definíciu ľudstva (ako cieľa), ktorá by nám bola vždy jednoznačným vodítkom pri rozhodnutiach; ale rozhodnutia o sebatvorbe nás aj za predpokladu, že *chceme mravne konať*, dostávajú do pozície, keď

¹⁴ SARTRE, J.P.: Bytie a ničota, IV. časť, in Antológia z diel... str. 263

¹⁵ HEGEL G.W.F.: Fenomenológia ducha, Pán a rab; a podľa prednášky doc. Pavlíka

¹⁶ HAYEK, F.A.: Právo, zákonodárstvie a sloboda,

musíme určiť, čo je ľudskejšie. Inými slovami, v prípade keď nejde o voľbu medzi protipólmi ľudskosť - neľudskosť (v klasickom zmysle slova), dobro či zlo, ale voľbu o relatívne väčšej ľudskosti – o tom, čo považujeme za dôležitejšie rozhodujeme sami.¹⁷ Sartre však považuje každý čin za ľudský; nie je iného činu ako ľudského a niet situácie, v ktorej by sme nemohli voľiť. Voľíme vždy a tým voľíme nielen za seba, ale za celé ľudstvo – dávame svojím činom odkaz pre ostatných ľudí tým, že chceme, aby sa zachovali v podobnej situácii rovnako. V tomto bode vlastne Sartre prehlasuje každý čin ako „riešenie situácie“ stávajúcim sa v zmysle kategorickému imperatívu všeobecným zákonom v jeho prvom (formálnom) znení. Keď nacistu mučí spútaného Žida, je to práve jeho odkaz ľudstvu; a to taký, že práve každému človeku ukladá povinnosť konať v rovnakej situácii tak ako koná on (nie nutne mučiť Židov, ale za okolností, za ktorých zvolil mučenie – napríklad dostal príkaz od nadriadeného a jeho porušenie pre nohu znamená smrť, zvoliť mučenie tiež). Nacista tak volí svoj život, volí aký má človek byť a niet kritéria, ktoré by (okrem poctivosti) zavrholo jeho čin: rovnako ako pre umelecké diela nie je možné stanoviť apriori pravidlá ich hodnotenia. Život je práve ako umelecké dielo.

Tým tvorí ľudskú esenciu - v nadstavbe na existenciu. Je zodpovedný za to, že si existenciu „ponechal“ (táto alternatíva je stále po ruke) a je zodpovedný za každý svoj čin, pretože k nemu existovala minimálne alternatíva smrti (až na situácie, ktoré sú skôr výnimkou ako pravidlom – napr. práve situácia spomenutého Žida, ktorý smrť nemôže dosiahnuť). Toto jedna zo základných téz Sartrovho existencializmu: sme zodpovední za všetko okrem našej existencie; pri narodení sme skôr ničím (ničotou) a budeme niečím, až keď zvolíme; a to takým človekom, ako sa urobíme.

Ale nie je toto cesta k úplnej relativite všetkých hodnôt? Nemôže takýto pohľad na ľudskosť priznávať hodnotu činom nacistov a podobným zverstvám? Sartrova „morálka“ skutočne nerozlišuje medzi hodnotou spomínaných zverstiev a hodnotou činov v klasickom pojmí morálnych. Sartre síce tvrdí, že sebatvorba zaisťuje človeku výnimočné postavenie voči ostatným súcnam. No, to, ako to bude vnímať druhý jedinec a ako bude voči nemu konať už ponecháva len na neho – jeho voľba bude jeho odkazom ostatným ľuďom, bude tvoriť esenciu človeka. Akékoľvek konanie človeka je hodnototvorné. Ako sa zachovám k druhému v danej situácii, takú mu prisudzujem hodnotu, a chcem, aby mu takú hodnotu v rovnakej situácii prisúdili aj ostatní.

Na jednej strane nás takto pojatá sloboda zbavuje všetkých možných ospravedlnení nášho konania, a zakladá možnosť súdu každého jedného činu bez poľahčujúcich okolností. Neexistuje očisťujúca spoveď, existujú len činy. A každý čin môžeme posudzovať podľa merítka – ako sa má k tomu, akým by sme chceli, aby bolo ľudstvo. Ale toto merítko vlastne tvoríme sami každou voľbou, preto je možné tvrdiť, že pokiaľ sa budú ľudia zabíjať pri každom stretnutí, bude práve toto ich odkaz pre ostatných ľudí; bude práve toto ľudským. Rovnako ako Kant tým kladie na človeka najvyššie požiadavky.¹⁸ No merítka ich splnenia pláva, pretože sa tvorí samotnou voľbou. Na druhej strane teda takáto sloboda ruší možnosť kritérií, podľa ktorých nás je možné súdiť. Je možné nás súdiť len podľa kritéria logiky a vzťahu k nám samým: či sme poctiví alebo nepoctiví, t.j. či uznávame našu slobodu a zodpovednosť (pravda), alebo si pred ňou zakrývame oči (omyl). Zodpovednosť, ktorú nám Sartre dal je len zodpovednosťou v špeciálnom zmysle: je to zodpovednosť za vlastné činy v zmysle nemožnosti ich ospravedlnenia pomocou iného ako nás samých. No nie je to zodpovednosť morálna; resp. ak aj je, tak merítka hotnoty tvoríme sami, tj tým, že sme niečo

¹⁷ SARTRE, J.P.: Existencializmus je humanizmus

¹⁸ podľa Drobnickij O.G. a kol.: Kantova filozofie a súčasnosť, str. 145-7

zvolili, dodali sme tomu aj hodnotu. Jediným kritériom pre morálku je opäť sloboda: či to, čo sa vynachádza sa vynachádza v mene slobody.¹⁹ Nie je však stanovené, ako máme toto vynachádzanie posúdiť, len z pohľadu poctivosti či nepoctivosti.

Ale ako je to s rozumom? Ukázalo sa ako neudržateľné požadovať, aby sme pri konaní striktné skúmali, či naša pohnútky je založená *čiste v prirodzenosti*, pretože túto prirodzenosť nikto mimočasovo „neudržiava“, tvoríme ju sami. Ale nie je možné poprieť, že rozumom sme vybavení a sme schopní posúdiť rozpornosť maximy podľa toho, či môžeme chcieť, aby sa stala všeobecným zákonom. Nechať automatický priechod všetkým našim vášňam a konať podľa nich by znamenalo nielen smrť spoločnosti (v zmysle uvedenom vyššie), ale čistú určenosť (i keď popudmi prýštiacimi v našom vedomí(?), no majúcimi príčiny len mimo neho): znamenalo by to síce, že ide o činy človeka, otázkou je či by boli (a ako?!) službou ľudstvu - teda v smere zachovania špecifickosti našej sebatvorby. Ako sa volia tí, čo sú čiste determinovaní vonkajšími impulzmi, ktoré nefixujú, nereflektujú, nezvažujú, ale sú podriadení len vonkajšiemu zákonu; lapení vo vzťahu objekt-objekt? Ako slobodní sú konzumenti, pred ktorých stačí predložiť vhodnú návnadu (KÚP MA!!!) a oni budú konať v smere jej spotrebovania, bez akéhokoľvek pýtania sa mimo úžitkovo-nákladový kalkul? Ak hovoríme o slobodnej bytosti, nerozumieme jej slobodou (skôr ako rýdzu *spontaneitu*) jej *schopnosť reflexie* obsahov svojej mysle a teda aj popudov konania a *následnú voľbu* konania? Sme napríklad *schopní kultivovať* naše vášne a *skúmať*, ako sa majú (odhadované) účinky nášho konania k druhým ľudským bytostiam. Týmto vlastne ustupujeme o krok späť od Sartra ku Kantovi; no nevzdávame sa dôležitého momentu zodpovednosti a odsúdenosti na slobodu. Sám Sartre však hovorí o *vedomých činoch* a o existencii, ako *špecifickom vzťahu človeka k svojmu bytiu*. Čo však, ak sa vedomie a sebezväz vytráca a stávame sa nevedomým priesečníkom vonkajších vplyvov (určovateľov)? Ako môžeme nazvať ľudským činom čin nevedomý? Taký čin je skôr len činom človeka.

Voči Kantovej „etike úmyslu“ je možné namietat’ známy výrok (už asi frázu) „cesta do pekiel je vydláždená dobrými úmyslami“. Rozum je tým, čo nás má viesť k odhadu účinkov našich činov. Pokiaľ chceme svoj projekt zvoliť v súlade s ľudstvom, t.j. chceme konať službu ľudstvu, sme schopní posúdiť svoju voľbu. Medze, ktoré nám kladie kategorický imperatív nás nenechajú vykonať absolútne zlý čin; o tom, koľko v ňom bude dobra už rozhoduje kvalita našej súdnosti. Je skutočne ťažké zvoliť v určitých situáciách. Ale nemôžeme nevoliť, pretože aj nekonanie je voľbou. Spravidla však pri spomínaných zlých výsledkoch dobrých úmyslov ide o takých spasiteľov, ktorí sa snažia za každú cenu (aj za cenu násillia) pomôcť svojím nevedomým spoluobčanom.²⁰ Ale Kantov odkaz nám zanecháva striktné hranice pre prostriedky našich zámerov. Pokiaľ začneme brať ľudí ako pomätencov, ktorí nevidia správnu cestu, jediným povoleným prostriedkom, ako ich navrátiť k ľudskosti je náš príklad či argumentácia, všetko *v medziach ľudstva ako cieľa*. Akonáhle pripustíme určité násillie ako cestu k vyššiemu cieľu, činíme ľudí prostriedkami (čo je prípad dnešného terorizmu). Ostatne, ako je možné stanoviť cieľ vyšší ako je ľudskosť sama?

¹⁹ SARTRE, J.P.: Existencializmus je humanizmus

²⁰ Ako príklad môže slúžiť spasiteľ Augustín: Okolo roku 400, keď v Hippe začali jeho „ovečky“ ohrozovať donatisti, ktorí odmietali spojenie cirkvi so štátom a jej silný význam, zaslúžil sa osobne o ich prenasledovanie a nútené konverzie na kresťanskú vieru, pri ktorých sa nešetrilo fyzickými trestami či dokonca likvidáciou. Tam, kde jeho umná rétorika nestačila a potreboval takého prostriedky, argumentoval: „či by nebolo oplatením zla zlom, ak by sme sa dívali na nášho nepriateľa, ktorý zošalel a beží v ústrety priepasti, a nechali by sme ho tak? Musíme mu pomôcť a dostať ho na správnu cestu, aj keď sa bude brániť...“ in Neumann, U.: Augustín; voľný citát sv. Augustín: Epistulae

Sartre tvrdí, že neexistuje hodnotová kotva, nič, o čo by sme sa mohli oprieť. Sám však priznáva, že seba voľba umiestňuje človeka vyššie ako zvyšok tvorstva. Prečo by teda nebolo možné akceptovať aj druhé (obsahové) znenie Kantovho kategorického imperatívu? Kantov neoddeliteľný dovetok k zákonu slobodných bytostí (presnejšie jeho ďalšia formulácia) o ľudstve ako účele sa síce môže zdať problematický, keďže sme akceptovali premenlivú (resp. tvorenú) podstatu človeka. Človeku však ani priamo v Kantovom chápaní nedodáva dôstojnosť jeho nemenná podstata, ale jeho *schopnosť stať sa vlastným zákonodarcom*.²¹ Teda tým, že Sartre ukázal to, že kategorický imperatív nie je schopný nás oslobodiť od voľby ešte nedokázal to, že sa kvôli existencii pred podstatou oslobodzujeme od imperatívu v jeho všetkých zneniach. Závislosťou konkrétneho rozhodnutia na našej voľbe – voľbe v danej situácii, čo je morálnejšie (resp. čo je pre nás bližšie ľudstvu) sa neruší morálnosť ako taká. Fakt, že človek sa sám tvorí (a je schopný mravne konať) a toto platí pre všetkých ľudí všetkých dôb, nám predsa na základe formy tohoto procesu stále zakladá ľudskú dôstojnosť (aj v kantovskom zmysle). Rozum je nutným spoluúčastníkom nášho rozhodovania a bytia; ak sme si vedomí nášho odkazu pre ľudstvo ako také, nie je možné poprieť, že je schopný nám dať radu. Ak teda konáme autenticky, *sme schopní konať morálne*, aj keď prijmeme tézu, že niet boha, ktorý by určoval vopred ľudskú podstatu a tvoril (udržiaval hodnoty), sme schopní vlastného projektovania ako morálnych bytostí.

Tu vyvstáva otázka, ako sa má sloboda k morálnemu konaniu v takomto zmysle. To, že v prípade morálneho konania konáme slobodne, dokázal Kant. Otázka je, či konáme slobodne aj v prípade vedomého konania proti ľudskosti (napr. keď činíme cielene niekoho len prostriedkom nášho konania), teda ak konáme ľudský čin v zmysle Sartrovom (t.j. čin človeka), ale nie v súlade s Kantovým kategorickým imperatívom. Odpoveď na ňu však presahuje rámec tohto textu a schopnosti autora. Len načrtnem, že pokiaľ prepokladáme každý vedomý čin v smere seba voľby určitého projektu za slobodný, potom musíme oddeliť slobodu od mravnosti (lebo nespĺňa vždy podmienky kategorického imperatívu, len jeho formálne znenie). Ak ale oddelíme slobodu od mravnosti, uchýlime sa k jej negatívnemu vymedzeniu (v Kantovom zmysle); nebude možné takúto slobodu v celosti dokázať na báze mravného zákona (ako podmienky mravného konania) ako zákona v protiklade k zákonom prírody. Sloboda teda bude preformovaná na schopnosť vedomej (seba)voľby z alternatív danej situácie: takáto sloboda je ťažko obhájitelná v inej ako fenomenálnej sfére. (Pokiaľ bude sebatvorba mravná, ide o slobodné rozhodnutie aj v Kantovom zmysle.) Pokiaľ však bude postačujúcou podmienkou „slobodnosti“ vedomá (seba)voľba, tak túto slobodu stotožníme (len) s pojmom človeka, no nie nutne s ľudstvom. Musí nám postačovať základ existencialistickej tézy, totiž ak niet Boha,²² tak jestvuje aspoň jedna bytosť, ktorá sa sama volí (a tvorí) a je teda slobodná.

Je však tým pádom nutné, aby sme rozlišovali pojem človeka ako *individuálny realizujúci sa projekt*, teda súhrn vlastných činov, ktorými sa zvolil a na druhej strane pojem ľudskosti, teda *pojem pre jeho činy vykonané so zámerom služby ľudstvu*. Ďalej, je nutné pomenovať ľudstvom („lidství“) *proces*, akým sa všetci volia, ktorý im dáva punc dôstojnosti v kantovskom zmysle; a teda zakladá ich nepodmienenú (nad)hodnotu, ktorá ich činí cieľom všetkých zámerov (a činov), ktoré „chcú“ byť vykonané ako dobré (a to bez ohľadu na to, či je ľudstvo v zmysle vlastného /morálneho/ zákona či aspoň vedomej sebatvorby u nich realizované, alebo je len v možnosti). Tu však vzniká problém, či budeme hovoriť o čine autentickom a odkazujúcom v každom prípade predstavy o ľudstve (o službe ľudstvu), alebo

²¹ KANT, I: Základy metafyziky mravov, str.85

²² To že niet Boha nie je podstatný predpoklad. Dôležitá je definícia človeka ako bytosti, ktorej existencie je pred esenciou, teda bytosti slobodnej, resp. slobody samej. Porovnaj SARTRE, J.P.: Existencializmus je humanizmus

len v prípade zváženom a konanom kvôli zákonu mravnosti, teda mravnom. V ďalšom texte zostaneme len na pôde otázky po jestvovaní základu pre mravné konanie za predpokladu prijatia existencialistického stanoviska J.P.Sartra.

Sartrove príklady relativity morálky²³ je možné nerozporne vyriešiť: ak by v prípade je žiaka položil otázku tak, či by mohol chcieť, aby každý zostal radšej pri matke ako išiel na front brániť spoluobčanov postihnutých nevyprovokovanou nemeckou agresiou, tak by pravdepodobne uznal, že v prípade jeho odkazu všetkým, aby zostali doma, by mohli zahynúť nielen obaja, ale mohlo by to viesť ku konaní zverstiev na všetkých občanoch jeho vlasti; čo by asi *mohol chcieť* ťažko. Na druhej strane, ak mala byť jeho jedinou pohnútkou pomsta (vášeň), je pravdepodobné, že by nemohol chcieť, aby sa pomsta stala všeobecným zákonom pre každého, a zostal by.

Ale hlavne: ide o voľbu medzi dvoma dobrami (v prvej interpretácii); akonáhle by išlo o rozhodovanie, či má pomáhať matke alebo ísť a povraždiť všetkých novorodencov v Paríži (teda projekty ľudstva v potencialite), rozum by mu zrejme radu dal. Podobne pri jeho príklade ženských hrdiniek, je problematické dávať „rovná sa“ medzi konanie, kde odoprieme vlastný záujem a uznáme rovnaký „nárok na manželstvo s niekým“ inému človeku, a konanie, pri ktorom evidentne činíme druhého človeka prostriedkom nášho cieľa, i keď je týmto človekom „bezvýznamná husička“. Aj táto husička má rovnaký štatút slobodnej bytosti, je potenciálne schopná autonómie, akokoľvek nereflektovane sa teraz rozhoduje. A hlavne, môže sa v nastávajúcich dňoch zmeniť, čo ostatne tvrdí Sartre na inom mieste spomínaného textu (hrdinom sa nikto nenarodil; okrem toho čo je pre Sartra husičkovitosť husičky – nie je aj jej sebatvorba tvorbou ľudstva?!). Povýšenosť nie je možné ospravedlniť ani za predpokladu premenlivej podstaty. Povýšenosť nie je humanizmus.

Popri zodpovednosti plynúcej z vedomia našej slobody v oblasti našej tvorby sa vynára aj zodpovednosť ďalšia: sme si vedomí, že nie sme jediným projektujúcim sa, ale sú tu s nami ostatní ľudia, ktorí majú vlastné vedomia ich vlastnej zodpovednosti. Ako to nazval Buber, ide o odpoveď ostatným, tomu, voči komu sme zodpovední. Každý autentický čin je práve takouto výzvou, odpoveďou na „tázanie“ zvyšku ľudí. Ak hľadáme cestu k existenciálnej komunikácii (JA – TY), nájdeme je použitím rozumu; ten je schopný urobiť „skúšku správnosti“ nášho konania. Ďalšie potvrdenie nám dá spoločnosť, tá náš čin osúdi alebo prijme.²⁴ Sartre sám uznáva, že to, či naše konanie sleduje niekto iný k významným faktorom situácie. Tým že volíme ľudstvo voľbou seba samých nevysielame len jednosmerne signály. To, ako naše odkazy prijme spoločnosť je dôležitým pre naše zvnútornenie nášho vlastného projektu. Snáď je možné tvrdiť, že náš projekt najlepšie uzrieme v zrkadle spoločnosti. A ďalšie sebatvorba bude závislá aj na tomto obraze.

Nie sme teda (podobne ako na slobodu) odsúdení aj na svedomie? Inými slovami máme vedomie, že sme s iným vedomím; jedným slovom svedomie. „Svedomie je výsledok toho, že ‘som s vedomím’, ale že tiež ‘som s druhým človekom’, že som teda ‘vedomím s druhým človekom’, zodpovednosť so zodpovednosťou.“²⁵ Ak „ja“ vzniká spoločenskou interakciou, je s ním zrastená aj existencia svedomia. Nie je potom sporné pripísať ľudskosť akémukoľvek činu človeka, pokiaľ k ľudskosti náleží aj svedomie? Čin, ktorý vykonal človek nie je podľa mňa nutne činom ľudským, je len činom človeka. Sartre tak zakrnul na úrovni tautológie, ide tézu typu „život psa je vždy psí život“. Ale človek nie je pes, je naopak

²³ SARTRE, J.P.: Existencializmus je humanizmus

²⁴ Tu sa roztvára obrovské pole na diskusiu: či existuje morálne čisté konanenie ako ho vykreslil Kant alebo je každé konanie pre dobro len prípadom Hegelovej „veci, o ktorú beží (ide)“

²⁵ MACHOVEC, M.: Smysl lidské existence, str. 86

súcnom, ktoré má špecifický vzťah k vlastnému bytiu (a spolubytu) a svetu; ďalej tento vzťah je vedomý. A ak sám seba projektuje, musíme pre túto projekciu ako proces vyčleniť špeciálny termín; odlišiť toho, čo sa projektuje od toho, čím sa chce projektovať a čím by sa mal projektovať, ak by hľadal cestu k službe ľudstvu. Teda to, či je ľudským (v nesartrovskom zmysle) je možné jednoznačne posúdiť v pomere k dôstojnosti (rozumom či intuitívne, svedomím...). A to, ktorý z dvoch ľudských činov (resp. služieb pre ľudstvo) má konkrétny človek v konkrétnej situácii vykonať je skutočne závislé na jeho slobodnej voľbe.

Inými slovami, neumožní nám práve rešpekt sebatvorby ostatných ľudí (a tým pádom aj možnosť ich morálneho konania) rehabilitovať stále platnú ľudskú dôstojnosť? Nemožno pochopiteľne hovoriť o ontologicky rovnocennom zakotvení hodnôt, ako v Bohu, ktorý by ich nadčasovo určoval. Ale nie je to o dostatočný dôkaz proti neosofistickým pokusom zrelativizovať všetky hodnoty? Hierarchiu v danom momente skutočne vytvárame my našou voľbou, ale ťažko obhájiť ako nerozporné zrušiť ľudstvo ako také a nahradiť ho niečím hodnotnejším, pokiaľ je samotné predpokladom tvorby hodnôt. Cesta k hodnotám začína v človeku, preto nejestvuje hodnota vyššia ako on sám: i keď hodnoty a morálka sú historicky podmienené, hodnota najvyššia zostáva stála, pokiaľ bude ja-bytie schopné vedome voliť samo seba, pričom táto voľba zahŕňa aj možnosť jeho mravnosti.

Použitá a citovaná literatúra:

CAMUS, A.: Pád

HAYEK, F.A.: Právo, zákonodárství a svoboda

HARTMANN, N.: Struktura etického fenoménu

HEGEL, G.W.F.: Fenomenológia ducha, časť Pán a rab

DOSTOJEVSKIJ, F.M.: Běsi

DROBNICKIJ O.G. a kol.: Kantova filozofie a současnost

KANT, I.: Základy metafyziky mravov

KYPRÝ, V.: K problematice metodologie věd z pohledu eticky

nomologického, in ACTA OECONOMICA PRAGENSIA, 8/2002

MACHOVEC, M.: Smysl lidské existence

NEUMANN, U.: Augustin

PAVLÍK, J.: Etika, ekonomie, ekonomika, in ACTA OECONOMICA PRAGENSIA,
8/2002

SARTRE, J.P.: Existencializmus je humanizmus

SARTRE, J.P.: Bytie a ničota, in Antológia z diel filozofov

SCRUTON, R.: Krátke dějiny novověké filosofie

STÖRING, J.: Malé dějiny filosofie