

# ÚVAHY VLADIMIRA SOLOVJOVA O ETIKE A MRAVNEJ FILOZOFII

IRINA DUDINSKÁ – VLADISLAV DUDINSKÝ

Inštitút politológie  
Filozofická fakulta  
Prešovská univerzita v Prešove  
Email: irina.dudinska@unipo.sk  
vladislav.dudinsky@unipo.sk

## Abstract:

*The study deals with moral philosophy of V. Solovjov. The author s present the option of Vladimir Solovyov about the ethics as a separate science and analyze his view on the fundamental question of ethics. They underline the original approach of V. Solovjov in addressing the main ethical issues and the contribution of this philosopher to the critical analysis of ethical idealism of Immanuel Kant*

## Keywords:

*V. Solovjov, Moral philosophy, Categorical imperative.*

V súčasnom svete prebieha proces uvedomovania globálnej integrácie ľudstva a sveta ako celku. Hľadajú sa nové formy vysvetlenia a odôvodnenia vzťahu človeka a prírody, jedinca a spoločnosti, rôznych kultúr a ľudských spoločenstiev. Pretože každá projekcia budúcnosti predpokladá pochopenie minulosti, neprekvapuje, že v týchto procesoch významné miesto zaujímajú aj „návraty“ do dejín ľudského myslenia a analýza konceptov pokúšajúcich sa filozoficky odôvodniť nevyhnutnosť syntetizujúcich svetonázorov a nezriedka nadčasovo reagujúcich na aktuálne potreby človeka a ľudstva.

Kontinuita vo vývoji človeka a ľudstva, jednotlivých kultúr a myslenia nedovoľuje ignorovať minulosť. Práve v dejinách filozofického myslenia nachádzame zárodok mnohých ideí, domnienok, obrazov,

ktoré často generovali do podoby dnes aktuálnych pozícií, resp. k tomu prispeli.

„Návrat“ k myšlienkovému odkazu Vladimíra Sergejeviča Solovjova (1853 – 1900) môže mať niekoľko rozmerov. Vladimír Solovjov – to nie len filozof, ale aj básnik, umelecký kritik, prekladateľ a publicista, ktorý svojim myslením a tvorbou priamo, alebo nepriamo ovplyvnil celú plejádu ruských intelektuálov v posledných desaťročiach 19. a začiatkom 20. storočia. Pod vplyvom filozofického odkazu V. Solovjova sa formovali názory takých mysliteľov, akými boli S. N. Trubeckoj, E. N. Trubeckoj, N. O. Losskij, S. L. Frank, N. A. Berďajev, P. A. Florenskij, S. N. Bulgakov, V. F. Ern, L. P. Karsavin, I. A. Iljin, B. P. Vyšeslavcev a mnohí ďalší. S. N. Trubeckoj však v tejto súvislosti poznamenal, že aj napriek tomu Solovjov ako filozof nebol svojou dobou uznaný a pochopený (Trubeckoj, 1991, s. 295). S. K. Makovskij, básnik a umelecký kritik písal, že osobitosť a originálnosť myslenia nedovoľovala Solovjovovi zaradiť sa nejakého tábora či školy. V jeho učení si každý mohol nájsť niečo svoje, ale zároveň v ňom nachádzal aj to, s čím nesúhlasil. To bolo hlavnou príčinou často až nenávisťnej kritiky z rôznych strán. Tieto nenávisťné útoky skončili, keď sa na jeho odkaze začala formovať filozofická škola inklinujúca predovšetkým k náboženskej filozofii (Makovskij, 1991, s. 238).

V celej tvorbe Vladimíra Solovjova dominuje záujem o problémy človeka, slobody vôle, dobra a zla, spravodlivej spoločnosti, t. j. o mravné a etické témy. V jeho dielach nachádzame kritickú reflexiu mnohých koncepcií mravnosti. Túto reflexiu uskutočňuje cez

prizmu hľadania podporných argumentov pre odôvodnenie etiky ako osobitnej teórie mravnosti, ako podstaty samotnej morálky.

Koncept samostatnej etiky Solovjov rozvíja cez odmietnutie „jednostrannej závislosti etiky od pozitívneho náboženstva a od špekulatívnej filozofie“ (Solovjov, 1988a, s. 100). Solovjov však pritom neodmieta spätosť mravnej filozofie s náboženstvom a v rovine poznania aj s teoretickou filozofiou. Zdôrazňuje však, že túto spätosť nie je možné chápať ako „takú závislosť, ktorá by mravnej oblasti odoberala jej vlastný obsah a samostatný význam“ (Solovjov, 1988a, s. 100). Znepokojuje ho otázka, či etika ako veda sa nestane závislou od teoretickej filozofie, hlavne od tej jej časti, ktorá sa zaoberá skúmaním možností a hraníc našich poznávacích schopností, t. j. od gnozeológie. Podľa Solovjova samostatnosť etiky je založená na tom, že nepretenduje na teoretické poznanie žiadnych metafyzických podstát a zaujíma neutrálny postoj „k sporu medzi dogmatickou a kritickou filozofiou, z ktorých prvá uznáva skutočnosť a následne aj možnosť takého poznania, a druhá, naopak, odmieta túto možnosť a spolu s tým aj skutočnosť“ (Solovjov, 1988a, s. 106).

Solovjov je vzdialený od deklarovania absolútnej nezávislosti etiky od metafyziky a v tejto súvislosti sa zastavuje na dvoch otázkach, ktoré sa priamo vzťahujú k existencii mravnosti. Je to otázka bytia vonkajšieho sveta a otázka slobody vôle.

Solovjov predpokladá, že riešenie otázky hodnovernosti bytia sa vzťahuje len k jednej strane mravnej sféry. „Každý etický príkaz, ako taký, sa len okrajovo týka objektu pôsobenia (iných ľudí); jeho skutočná podstata leží vždy vo vnútri samotného konajúceho (subjektu), ktorý nie je dostupný žiadnej pozitívnej alebo negatívnej teórii vonkajšieho sveta“ (Solovjov, 1988a, s. 108).

Snaha odôvodniť samostatnosť etiky vedie Solovjova k hľadaniu a výberu najrozličnejších argumentov z rôznych filozofických konceptov. V konceptoch subjektívnych idealistov odhalil, že táto krajná forma idealizmu síce pokladá skutočnosť iba za vnútorný, duchovný stav subjektu, no „pritom neodmieta rozdiely v kvalite týchto stavov vyjadrujúcich vyšší alebo nižší stupeň aktivity nášho ja. Čiže, z uvedenej pozície naše činy, nepozerajúc na neskutočnosť samotných objektov, si zachovávajú celý svoj mravný význam ako ukazovatele duchovných stavov“ (Solovjov, 1988a, s. 109).

Podľa Solovjova sa otázka o slobode vôle mnohými často redukuje k alternatíve: buď je naše konanie slobodné alebo nevyhnutné. U stúpenecov uvedeného spôsobu myslenia nachádzame svojské chápanie determinizmu a z neho vyplývajúce dôsledky: všetko naše konanie a stavy sú jednoznačne nevyhnutnej povahy, z čoho vyplýva, že úvahy o ľudskej mravnosti sú bezpredmetné. To zároveň ruší aj diskurz o etike a jej špe-

cifickom postavení. Príčiny podobných pozícií, ktoré Solovjov principiálne nezdieľa, nachádza v nekompetentnom stotožnení mechanistického determinizmu a determinizmom všeobecne.

Mechanistický determinizmus skutočne „ruší“ mravnosť, no podstata determinizmu sa nevyčerpáva učením, podľa ktorého všetko naše konanie je jednoznačne určované vonkajšími príčinami. Človek je k mravnému konaniu vedený nie vonkajšími príčinami, ale motívami, predstavami, pôsobiacimi na vôľu prostredníctvom pocitu príjemného a nepríjemného. Postačujúcim faktorom, ktorý ovplyvňuje jeho konanie, môže byť *všeobecná rozumová idea dobra*, ktorá pôsobí na vedomú vôľu v podobe absolútnej povinnosti, resp. kategorického imperatívu. Inými slovami, človek môže robiť dobro nezištne kvôli dobru samému, z úcty k povinnosti či mravnému zákonu. Také konanie Solovjov pokladá za „*kulminačný bod mravnosti*“ a ako také v plnom rozsahu korešponduje s determinizmom a nevyžaduje tzv. slobodnú vôľu. Poprieť existenciu uvedeného správania je to isté, ako vylúčiť z hovorovej reči výraz „mravná nevyhnutnosť“. Ak hovoríme o nevyhnutnosti hoci akého konania, máme na mysli jeho úplnú závislosť od určujúceho, podmieňujúceho. Od povahy určujúceho závisí charakter nevyhnutnosti: fyzikálne vplyvy vyvolávajú mechanickú nevyhnutnosť, duševné stavy – psychologickú nevyhnutnosť, idea dobra – mravnú nevyhnutnosť. Jednotlivé nevyhnutnosti sú hierarchicky usporiadané a vyššia nevyhnutnosť „oslobodzuje“ od nevyhnutnosti nižšej: psychologická nevyhnutnosť je oslobodením od mechanickej nevyhnutnosti, mravná nevyhnutnosť (zachovávajúca sa ako nevyhnutnosť) je slobodou vo vzťahu k nižšej psychologickému nevyhnutnosti. V praxi to znamená, že každý, kto je schopný určovať svoje konanie silou čistej idey dobra alebo absolútnymi požiadavkami mravnej povinnosti je oslobodený od pôsobenia duševných afektov. Táto *rozumná sloboda* však podľa Solovjova nemá nič spoločné so slobodnou vôľou, zmyslom ktorej je, že sa nepodmieňuje a neurčuje ničím, iba sebou samou. Duns Scotus to vyjadril slovami: „nič okrem samotnej vôle sa nezúčastňuje na akte chcenia vôle“ (Solovjov, 1988a, s. 115). Solovjov nepopiera existenciu takej vôle, ale poznamenáva, že taká vôľa nie je prítomná v mravnom konaní. Podstatu mravnosti podľa Solovjova tvorí *rozumná sloboda*, ktorá zo svojej sféry vylučuje nielen iracionálne a absolútne, ale aj náhodnú, ničím nepodmienenú, voľbu.

Solovjov bol presvedčený, že otázka o slobode vôle je otázkou metafyzickou. Tak poňatému problému slobody sa Solovjov chystal venovať v samostatnej práci z teoretickej filozofie, ku ktorej však stihol napísať iba prvé tri úvodné články. V Úvode k *Odôvodneniu dobra* ... poznamenal: „Zatiaľ mi stačilo ukázať, že mravná filozofia ako učenie o dobre má svoj vlastný obsah, pretože dobro ostane dobrom bez ohľadu, či ho budeme

analyzovať ako predmet náhodnej voľby alebo ako motív, ktorý s nevyhnutnosťou determinuje konanie rozumno-mravných bytostí.“ (Solovjov, 1988a, s. 119).

Jednou z hlavných úloh v „*Odôvodnení dobra ...*“ bolo vymedzenie vlastného predmetu etiky. Uvedenú úlohu spája s riešením problému základov (podstaty) mravných noriem a so spôsobom ich odôvodnenia. „Samotným predmetom mravnej filozofie je pojem *dobra*; vysvetlenie všetko, čo rozum, motivovaný skúsenosťou, myslí v tomto pojme a na tomto základe dať určitú odpoveď na hlavnú, podľa nás, otázku o *nevyhnutnom* obsahu alebo zmysle nášho života – to je úloha tejto filozofickej vedy.“ (Solovjov, 1988a, s. 98).

Mravné učenie V. Solovjova je konštruované na uznaní prvotnosti idey alebo podstaty Dobra, rozptýleného vo Vesmíre a vyvíjajúceho sa v procese všeobecnej evolúcie. Podľa Solovjova etika vystupuje ani nie tak ako veda o nevyhnutnosti, o povínaní sa, ale skôr o podstatnom. Jej hlavnou úlohou je orientácia na podstatné (ale nie na hoci aké podstatné) a jej poslaním je stať sa ukazovateľom, kompasom pre skutočný, plnohodnotný a pravdivý život ľudí a národov. Filozof nepochybuje, že čistým teoretizovaním nie je možné zabezpečiť reálne dobro. Žiaden teoretický výklad mravných noriem a podmienok dosiahnutia skutočného životného cieľa v podobe dobra nemá význam pre človeka, ktorý sa vedome rozhodol pre cieľ iný! Osud reálneho dobra v konečnom dôsledku závisí od voľby človeka. Človek sa nemôže vyhnúť riešeniu dilemy, t. j. konečného výberu medzi dvoma cestami – dobrom a zlom. Hľadanie akejsi tretej cesty (ani dobrej ani zlej), ktorá má podobu naturalizmu či smerovaním k nadčloveku (ako je tomu u Nietzscheho) v konečnom dôsledku tiež vedie k zlu. K zlu preto, lebo zvieratá v ničom nerozhodujú, nikdy nevyberajú a keď sa človek aktívne rozhodne pre pasívnu mravnosť, je viac ako isté že klame a sám sa zúčastňuje na tvorbe nezákonnosti.

Filozofické skúmanie mravnosti – to nie je akurát konštatácia morálneho správania (k tomu úplne stačí jednoduchá každodenná skúsenosť a obyčajný zdravý „sedliacky“ úsudok), ale *vysvetlenie* zjavných prejavov spravodlivosti a humanizmu. Potrebujeme vysvetliť, prečo z dvoch možných ciest ľudského konania tú, ktorá je nasmerovaná na blaho druhých pokladáme za dobrú a nevyhnutnú a druhú, orientovanú výlučne na individuálne dobro pokladáme za egoistickú a nenormálnu. Práve úlohou etiky je poskytnúť rozumné vysvetlenie týchto ciest vrátane odôvodnenia, prečo morálnou, a preto požadovanou, je prvá cesta, a nie druhá (Solovjov, 1988b, s. 549 – 550). Rozumne vysvetliť – podľa Solovjova - znamená odôvodniť mravný princíp. Toto vnútorné presvedčenie filozofa, že vysvetlenie ukazuje na princíp, je manifestované v názve jedného z jeho hlavných etických spisov – „*Odôvodnenie dobra. Mravná filozofia*“.

Nevyhnutnosť teoretického odôvodnenia mravnosti je podmienená jej samotným špecifikom. V tejto súvislosti Solovjov jednoznačne odmieta východiská naturalistickej etiky, podľa ktorej človek disponuje bezprostredným, vrozeným mravným cítením a schopnosťou na intuitívnom základe odlíšiť dobro a zlo, a následne popiera nevyhnutnosť racionálneho odôvodnenia mravnosti. Podľa Solovjova morálka nie je inštinkt, ale *rozumné presvedčenie*. Z uvedenej pozície pristupuje k definovaniu a riešeniu problému základnej otázky etiky, čo pokladá za nevyhnutné pre odôvodnenie etiky ako samostatnej vedy. Tomuto problému (t. j. vymedzeniu základnej otázky etiky), sa podľa neho nevenovali ani takí myslitelia, akými boli Kant a Hegel. V práci „*Kritika abstraktných princípov*“ vymedzuje základnú otázku etiky ešte veľmi abstraktne: „Základná otázka každého mravného učenia spočíva vo vymedzení normálneho cieľa nášho konania“ (Solovjov, 1911 – 1914, s. 15). V práci „*Odôvodnenie dobra ...*“ už základnú otázku etiky konkretizuje a naplňa *živým* obsahom: „Základom každej morálky je odlišenie *dobra* a *zla*. V čom spočíva toto odlišenie medzi dobrom a zlom a na čom je založené – tak znie otázka.“ (Solovjov, 1988b, s. 572).

Solovjov bol presvedčený, že v každom systéme morálky je možné odhaliť problém odlišenia medzi dobrom a zlom ako kľúčový. A nielen to. Uvedený problém je východiským bodom každej morálky – je „danosťou každej morálky“, „danosťou etiky“, je jej kľúčovou vlastnosťou, ktorá ju odlišuje od iných foriem spoločenského vedomia. Iba vďaka odlišeniu dobra a zla je možná mravnosť a jej teoretické odôvodnenie v podobe etiky.

Svoju koncepciu dobra a zla Solovjov rozvíja z vymedzenia „osudového“ miesta slobody vôle v systéme mravnosti. Mravnosť a mravná filozofia v plnom rozsahu závisia od *rozumnej slobody* (alebo mravnej nevyhnutnosti) a absolútne zo svojej sféry vylučujú slobodu iracionálnu, absolútnu alebo ľubovoľnú voľbu. Dobro je mravnou nevyhnutnosťou, je „rozumnou slobodou“, ktorá je zlučiteľná s determinovanosťou, pretože človek je schopný smerovať k dobru v mene samotnej idey dobra. „Keď človek s vysoko rozvinutou mravnosťou s plným vedomím podriaďuje svoju vôľu idei dobra, ktorú všestranne poznal a do dôsledkov premyslel, vtedy je každému jasné, že v tomto podriadení sa mravnému zákonu niet žiadnej ľubovôle, že je absolútne nevyhnutné“ (Solovjov, 1988a, s. 117). To znamená, že u Solovjova etika nielen že je zlučiteľná s determinizmom, ale dokonca umožňuje *vyššie* odhalenie nevyhnutnosti. Je evidentné, že Solovjov sa pokúša vymedziť podstatu mravnosti ako jednotu slobody a nevyhnutnosti, čo ho v tomto prípade zásadným spôsobom odlišuje od pozície Kanta. Kant rozdelením skutočnosti na svet prírodnej nevyhnutnosti (v ktorom človek vystupuje ako prírodná a neslobodná bytosť

a riadi sa podľa zákonov príčinnosti) a na rozumom postihnuteľný svet (existujúcim mimo priestor a čas, v ktorom človek disponuje slobodnou vôľou), fakticky situoval slobodu vôle do transcendentného sveta. V koncepte nemeckého filozofa sa sloboda nevzťahuje k tomu, čo a ako uskutočňuje človek v reálnom svete prírody. Práve na uvedenú priepasť medzi slobodou a nevyhnutnosťou, na nesúlad medzi povínaním sa a podstatou v učení Kanta upriamuje svoju kritiku V. Solovjov. Neodmietajúc absolútnu slobodu voľby predpokladal, že táto existuje nie v mravnom sebaurčení, nie v aktoch praktického rozumu, kde ju hľadal Kant, ale „na opačnom konci vnútorného sveta“, t. j. v reálnej skutočnosti. V. Solovjov vymedzuje obsah základných pojmov etiky: *dobro v najvšeobecnejšom zmysle slova je výsledkom poznanej nevyhnutnosti, „rozumnej“ slobody; zlo je výsledkom iracionálnej, ničím nepodmienennej a svojvoľnej voľby.* „Keď volím dobro, – píše Solovjov, – tak vôbec nie kvôli tomu, že sa mi tak chce, ale preto, že ono samo je dobré, že je pozitívne a že ja som schopný oceniť jeho význam.“ (Solovjov, 1988a, s. 118).

Filozofa znepokojuje otázka, v čom sú príčiny existencie svojvôle a zla. Pozíciu racionalistickej etiky, ktorá vyzdvihuje chápanie zla ako výsledok nepoznania a neúcty pokladá Solovjov za nepriateľnú o.i. aj preto, že zďaleka nie je možné dokázať, že sa tak deje v každom konkrétnom prípade prejavu zla.

Fakt, že etický systém V. Solovjova sa formoval pod výrazným vplyvom Kanta a Schopenhauera neznamená, že ruský filozof sa v plnom rozsahu identifikoval s ich pozíciami. Samotný Solovjov priznal, že v období práce nad *Kritikou abstraktných princípov* bol pod silným vplyvom Kanta a čiastočne Schopenhauera. Tento vplyv je cítiť aj v definícii človeka, ktorú formuluje v uvedenej práci: „Človek (alebo ľudstvo) je bytosť obsahujúca v sebe (ako absolútny princíp) božskú ideu, to znamená všejednotu a uskutočňovanie tejto idey (ako prirodzený princíp) prostredníctvom rozumnej slobody v materiálnej prírode.“ (Solovjov, 1911 – 1914, s. 160 – 161).

Praktickým vyjadrením tejto všejednoty je podľa Solovjova láska – všetci musia byť vzájomne spojení, navzájom milovaní a nenahraditeľní. No láska v koncepte všejednoty nie je reflektovaná iba ako prírodná náklonnosť a sympatia empirických subjektov. Prostredníctvom lásky každá individuálna bytosť nevyhnutne nadobúda všeobecný, univerzálny význam iba ako súčasť a obraz samotnej všejednoty. Takým spôsobom riešil Solovjov problém syntézy empirického a racionálneho princípu v etike v období, kedy písal „*Odôvodnenie dobra ...*“. Uvedená filozofická interpretácia náboženského postulátu „Boh je láska“ sa stala dôvodom, prečo bola etika všejednoty označená za náboženskú. Je potrebné však poznamenať, že v „*Kritike abstraktných princípov*“ filozof reviduje pôvodné chápanie všejednoty. Súčasne s tým, že „božská idea“ je „več-

nou podstatou človeka“ Solovjov začína tvrdiť, že táto idea musí byť *slobodne osvojená a rozumne uskutočnená* vo vonkajších „prejavoch“. Zreteľná v tomto prípade je antinómia podstaty a javu, ktorá spôsobuje neudržateľnosť idey „božskej podstaty“ človeka. Chápaná ako ideál (alebo norma) *prestáva* táto podstata *predurčovať* konanie človeka. Sloboda človeka sa nezhoduje s prejavom jeho podstaty ako božskej idey: človek je slobodný *Ja*. Uznatie ľudskej slobody a samostatnosti ľudského princípu ohraničujú sféru Absolútneho Všejedina. Tento moment, ktorý je rozpracovaný v „*Odôvodnení dobra ...*“, je možné pokladať za bod obratu Solovjova k reálnemu svetu. Za absolútny princíp Dobra sa vyhlasuje človek: „Človek v princípe alebo podľa svojho poslania je *absolútnou* vnútornou formou pre dobro ako absolútny obsah; všetko ostatné je podmienené a relatívne“ (Solovjov, 1988a, s. 96).

Aj v uvedenej práci sú cítiť dozvuky pôvodnej idealizácie kresťanstva a teokratických ideí, ktoré sa napríklad prejavili v definovaní úlohy mravnej filozofie odhaliť v absolútnom mravnom princípe vnútornú a všestrannú súvislosť medzi skutočným náboženstvom a „zdravou“ politikou. Samotný filozof spochybnil možnosť ľudstva splniť svoje historické poslanie na základe zjednotenia iba na náboženskom základe, resp. odsunul ho do apokalyptických čias. Ideál sociálneho troj-jednoty „cára, kňaza a proroka“ stratil na pôvodnej sile, aj keď v pozadí je ho ešte cítiť. Pôvodný pátos sublimoval: sú mu venované iba dve stránky na konci rozsiahleho spisu ako „spomienka“ na nadšenie teokraciou, ktorá sa už v samotnej práci ani nespomína.

V období „do“ „*Odôvodnenia dobra...*“ Solovjov vysvetľoval všejednotu v etike ako syntézu všetkých čiastkových prejavov mravného života. Základná otázka etiky všejednoty bola formulovaná ako nájdenie absolútneho cieľa života človeka, ktorý je chápaný ako objektívne jestvujúce najvyššie dobro. Podstatný rozdiel medzi svojou teóriou mravnosti a empirickou etikou Solovjov videl v tom, že ani hedonizmus, ani eudaimonizmus a ani utilitarizmus sa nemôžu stať syntézou všetkých prvkov mravného života. Každý z nich je v podstate absolutizáciou akurát jedného z nich. Základom a súčasne aj hranicou hedonizmu je pôžitok, eudaimonizmu – šťastie, utilitarizmu – úžitok. V „*Odôvodnení dobra ...*“ v rámci kritiky empirickej etiky poukazuje, že šťastie jedného môže byť budované na nešťastí druhého, podobne ako pôžitok môže byť dosahovaný na úkor utrpenia druhých. Solovjov správne vystihol aj logickú nedôslednosť v tvrdeniach empirickej etiky, podľa ktorých kritériom mravnosti môže byť *správne pochopené* šťastie, resp. úžitok – podľa toho každý má potom právo pokladať vlastné chápanie šťastia či úžitku za správne. Hlavnou slabosťou uvedených koncepcií podľa Solovjova však nie je ich egoistická orientácia. Priznáva, že egoizmus je zdrojom ne-

morálneho konania, no zároveň upozorňuje, že egoizmus spoločne s protikladom, t. j. s pocitom sympatie a altruizmu sú prirodzenými prejavmi (vlastnosťami) bytia človeka a ako také sú v tomto zmysle úplne rovnocenné. K deformáciám dochádza vtedy, keď sa formulujú princípy morálky, ktorá nepredpokladá existenciu niečoho iného a vyššieho okrem týchto prirodzených sklonov človeka. Tu je zrejmé, že taká morálka nemôže ponúknuť racionálne odôvodnenie správania človeka. Príčinou kritického vzťahu V. Solovjova k uvedeným teóriám mravnosti je to, že nimi vyzdvihované požiadavky nevystihujú podstatu samotnej morálky a neriešia jednu z hlavných úloh: „nájsť praktický princíp, ktorý by nevyjadroval len niečo nutné, ale súčasne najvyššou mierou tiež samé o sebe a pre každého *chcené*. Už vo svojej podstate by bolo schopné celkom zákonite determinovať ľudské správanie nezávisle od prirodzených duševných tendencií, ale rovnako nezávisle od úrovni duchovného vývoja. Bol by to princíp všetkým ľuďom rovnako vlastný, pochopiteľný a reálny.“ (Solovjov, 2002, s. 127 – 128). Empirická etika nie je schopná vyriešiť svoju vlastnú požiadavku – zdefinovať *všeobecný a nevyhnutný zdroj normálneho konania* a ponúknuť praktické prostriedky na prekonanie ostatných vlastností prírody.

Solovjov hodnotí základný princíp etiky súcitu A. Schopenhauera – nikomu neškod' a všetkým pomáhaj koľko len môžeš – ako vysoko humánnu a transformuje ho na *požiadavku: usiluj sa o oslobodenie všetkých bytostí od všetkých foriem utrpenia a od utrpenia ako takého*. Uvedené pochopenie Schopenhauera viedlo Solovjova k zisteniu, že nestačí k súcitu iba vyzývať. „K tomu, aby táto požiadavka mala skutočný význam je zrejmé, že je potrebné vedieť, v čom spočíva podstata utrpenia a ako je možné zbaviť sa ho.“ (Solovjov, 1988b, s. 554).

Pri úvahách o utrpení Solovjov poznamenáva, že nie je možné nevidieť, že v tomto prípade je vôľa bytosti určovaná čímsi vonkajším, cudzím, nepriateľským. Trpieť – znamená byť určený iným, vonkajším. Príčinou utrpenia je heteronómia našej vôle. Preto za mravnú môže byť uznaná iba tá činnosť, ktorá oslobodzuje vôľu každej bytosti od cudzej nadvlády. Autonómiu vôle pokladá Solovjov za jednu z podmienok mravnosti a v tejto súvislosti za hlavnú úlohu etiky pokladá definovanie podmienok, pri ktorých je možná reálna svojprávnosť a nezávislosť vôle. Realizácia tejto úlohy, t. j. zabezpečenie základného morálneho odlíšenia medzi nevyhnutným a nie nevyhnutným prekračuje možnosti empirickej etiky, pretože v nej poznávame „len vôľu spútanú cudzím vo vzťahu k nej bytím, prejavujúcu sa v súlade so zákonmi vonkajšej vo vzťahu k nej nevyhnutnosti“, t. j. vôľu nesvojprávnú. Inými slovami, cez skúsenosť môžeme odhaliť iba podmienky heteronómie vôle, vtedy keď hľadané „podmienky jej autonómie môžu byť odhalené len čistým, apriórny rozumom“ (Solovjov, 1988b, s. 555).

Chápanie dobra ako povinnosti podľa Solovjova predpokladá reálnu požiadavku, „aby mravný obsah neostával len teoretický, ale aby bol tiež prakticky *realizovaný*. Nutné musí byť už vzhľadom k svojmu pojmu *nutne realizované*.“ (Solovjov, 2002, s. 130). Z uvedeného je zrejmé, že na tomto mieste Solovjov dáva do súvislosti morálku s duchovno-praktickou činnosťou, čo zblízuje jeho pozíciu so súčasnosťou. Mnohé problémy, ktoré trápili Solovjova pred viac ako storočím aj v súčasnosti znejú viac ako aktuálne: nie je možné prehliadnuť, že „nutné si praje iba *časť* ľudstva, že len *veľmi málo* ľudí žije ako sa patrí a že *nikto* nemôže priviesť svet do nutného stavu.“ (Solovjov, 2002, s. 130).

Podstatu koncepcie dobra v podaní Solovjova je možné vyjadriť tézou: „Dobro samé osebe nie je ničím odôvodnené, ono samé sebou všetko odôvodňuje a cez všetko sa uskutočňuje“ (Solovjov, 1988a, s. 96).

V uvedenej definícii sú podľa filozofa obsiahnuté nasledujúce charakteristiky dobra:

1. *čistota* dobra, alebo možnosť pri každej praktickej otázke odlíšiť dobro od zla sú absolútne a umožňujú v každom prípade povedať „áno“ alebo „nie“. O mravnosti je možné hovoriť iba vtedy, keď dobro a zlo sú diferencované a nemôžu prechádzať jedno v druhé.

2. *úplnosť* dobra znamená možnosť spájať s ním všetky reálne vzťahy, čo znamená, že všetky aspekty medziľudských vzťahov sa podriaďujú mravnému hodnoteniu (táto myšlienka je bezpochyby aktuálna aj pre dnešok).

3. *sila* dobra znamená možnosť konečného víťazstva na všetkých, je to možnosť duchovnej spásy celého ľudstva.

Uvedenými „vnútornými vlastnosťami dobra“ je určené životné poslanie človeka, ktorým je slúženie čistému, všestrannému a všemocnému Dobru. Mravnosť vylučuje prinútenie, preto „slúženie“ dobru musí byť dobrovoľné, t. j. musí sa uskutočniť na základe uvedomelej voľby. Špecifické charakteristiky mravnosti, ktoré vyčlenil Solovjov ukazujú, že filozof v mnohom nasleduje kantovskú etiku. Tento fakt neodmietal ani sám Solovjov, ktorý však zároveň poznamenáva, že „Kant sa zastavil na prvej podstatnej charakteristike absolútneho dobra – na jeho čistote, vyžadujúcej od človeka formálno-absolútnu ... vôľu, oslobodenú od všetkých empirických prímesí.“ (Solovjov, 1988a, s. 97).

Kanta Solovjov nazýval „Lavoisierom mravnej filozofie“ a vysoko hodnotil jeho etiku. Kriticky však poznamenal, že tento „veľký nemecký filozof, nezištne definujúci formálnu podstatu mravnosti ako bezpodmienečne nezávislú, alebo sebazákonnú, ako pôsobenie čistej vôle, sa ani v etickej sfére nevyhol jednostrannému subjektívnemu idealizmu, ktorý tvorí spoločnú hranicu všetkých jeho názorov. V tejto sfére je totiž možná iba domnelá syntéza dobra a šťastia, jedine

domnelá realizácia dokonalého mravného poriadku.“ (Solovjov, 2002, s. 178).

Za osobitný prínos Solovjova je možné pokladať jeho kritickú analýzu etického idealizmu Kanta, ktorá je systematizovaná v Prílohe k „Odôvodneniu dobra ...“. Podstata tejto kritiky je vyjadrená priamo v názve uvedenej prílohy: „Formálny princíp mravnosti (Kanta) – výklad a hodnotenie s kritickými poznámkami na adresu empirickej etiky“.

V. Solovjov vychádzal z presvedčenia, že princíp autonómie morálky, ktorý je deklarovaný iba sám po sebe, je len formálnym riešením otázky: „Čisté dobro vyžaduje, aby bolo vybrané iba kvôli nemu samotnému; všetky ostatné motivácie sú nedôstojné“ (Solovjov, 1988a, s. 97). Preto Solovjov usiluje o jeho spojenie s „všejednotou“, zohľadňujúc pri tom všetky možné „reálne vzťahy“. Aj keď uvedené „reálne vzťahy“ nepostihuje cez kategóriu praxe, je zrejmé, že pod nimi chápe reálny život. V tejto vsejednote je dosahovaná maximálna „úplnosť mravných noriem pre všetky základné praktické vzťahy“, ktoré sa uskutočňujú v individuálnom a spoločenskom živote.

Kant a Solovjov sa zhodujú v kritike naturalistickej etiky v tom, že odmietajú akceptovať za jediný zdroj morálky prírodu (a to nielen v podobe skutočnej prírody, ale aj v podobe prírodnej podstaty človeka a „prirodzenej“ histórie). Solovjov značnú pozornosť venuje hlavnej kategórii etiky Kanta – imperatívu. Predstava objektívneho princípu, ktorý je donucovací vo vzťahu k vôli sa nazýva príkazom (rozumu) a samotný imperatív je vzorcom, formulou tohto príkazu. Imperatív sám o sebe je vyjadrením príkazu rozumu a nie je nositeľom výlučne mravného významu – je nevyhnutnou vlastnosťou každej praktickej činnosti. Imperatívy môžu prikazovať hypoteticky (podmienečne) alebo kategoricky (prikazovacím spôsobom). Kým v prvom prípade imperatív ukazuje na nevyhnutnosť nejakého konkrétneho konania vystupujúceho ako prostriedok, ktorý má slúžiť k dosiahnutiu určitého želaného cieľa, v druhom prípade máme do činenia s imperatívom, ktorý ukazuje na konanie, ktoré je objektívne nevyhnutné samé osebe, bez vzťahu k nejakému cieľu.

Množstvu cieľov, ktoré sú v optike vôľou disponujúcej rozumnej bytosti zodpovedá až nekonečné množstvo praktických princípov, ktoré sú reflektované ako nevyhnutné pravidlá (imperatívy) pre ich dosiahnutie. Tieto imperatívy Solovjov (podľa vzoru Kanta) zaraďuje do troch skupín:

1. *imperatívy v podobe technických pravidiel zručnosti a šikovnosti* – tvoria praktickú časť všetkých vied. To sú pravidlá, ktoré poukazujú na najrozumnejší spôsob dosiahnutia určitého cieľa a vyriešenia konkrétnych úloh. Solovjov poznamenáva, že v tomto prípade vôbec nie je vyzdvihovaná otázka, či cieľ je rozumný, resp. dobrý. V centre záujmu je spôsob, ako sa dopra-

covať k predpokladanému (chcenému) cieľu. Z tohto pohľadu nie je rozdiel medzi receptom lekára a traviča – kým jeden mieša ingrediencie aby človeka vyliečil, druhý ho chce usmrtiť.

2. *imperatív rozvážnosti* – je hypotetickým imperatívom, ktorý je zameraný na také formy nevyhnutných praktických postupov, ktoré sú prostriedkami na dosiahnutie čo najväčšieho blahobytu, alebo šťastia (Označenie imperatívu je priamo odvodené od faktu, že výber najlepších prostriedkov na dosiahnutie šťastia a blahobytu je určovaný praktickým rozumom, rozvážnosťou) Tento imperatív je hypotetický preto, lebo aj napriek svojmu významu ukazuje na konanie nie kvôli konaniu samotnému, ale len ako na prostriedok na dosiahnutie iného cieľa – v tomto prípade šťastia. Jeho podstata je pragmatická.

3. *imperatív kategorický* – je imperatív, ktorý priamo a bezprostredne nariaďuje určitý druh konania bez vzťahu k nejakému inému cieľu. Vďaka svojej bezpodmienečnosti má apodiktický charakter. Na rozdiel od technických pravidiel a imperatívov rozvážnosti sa tento imperatív nevzťahuje k materiálu a objektom vonkajšieho konania, ale ani k výsledkom konania. Pre neho je určujúci vzťah k vlastnej forme a k princípu, z ktorého vyplýva konanie, t. j. k dobru. Dobro, ktoré v tomto prípade je princípom určujúcim naše konanie, je späť s určitým stavom vôle, pre ktorú je nepodstatný samotný výsledok konania. Práve tento imperatív označoval Kant za jedine mravný. Technické imperatívy sa vzťahujú iba k možným cieľom, ktoré sú vybrané náhodne, t. j. nie sú nevyhnutné. Imperatívy rozvážnosti, ktoré sa vzťahujú k šťastiu a blahobytu tiež nemajú všeobecný a bezpodmienečný charakter, pretože samotný obsah šťastia nie je všeobecný a absolútny. Preto tento imperatív je v konečnom dôsledku určovaný subjektívnymi a empirickými faktormi a podmienkami, ktoré môžu mať akurát charakter rád a odporúčaní. Iba kategorický imperatív, ktorý nie je ovplyvňovaný žiadnymi vonkajšími podmienkami a predmetmi, ktorý je vnútornou bezpodmienečnou nevyhnutnosťou, môže byť mravným zákonom pre odôvodnenie povinnosti.

Opodstatnená je podľa Solovjova aj Kantova formulácia všeobecného imperatívu povinnosti: „Konaj tak, aby maxima tvojej vôle vždy mohla byť zároveň princípom všeobecného zákonodarstva“. Solovjov vyzdvihuje humanistický rozmer kategorického imperatívu, predpokladajúc pri tom, že jeho použitie vyžaduje povinnosť spravodlivosti a ľudskosti. Pravidlá nespravodlivého konania samé o sebe nemôžu byť myslené ako všeobecný prirodzený zákon. Napríklad, ak by sa všetci ľudia začali navzájom podvádzať, podvádžanie v konečnom dôsledku by stratilo zmysel. Podobné pravidlo by v prípade jeho prijatia zničilo samé seba. Na strane druhej Solovjov si nemyslí, že ľudia by boli

ochotní prijať všeobecné zákony, ktoré by boli nasmerované proti nim samotným.

Solovjov bol však presvedčený, že kategorický imperatív sa týka iba formy mravnej činnosti a nie jej obsahu. Jeho formulácia „Konaj tak, aby maxima tvojej vôle vždy mohla byť zároveň princípom všeobecného zákonodarstva“ nevyjadruje nič viac, iba to, že mravná činnosť má byť všeobecnou a nevyhnutnou. No samotný pojem všeobecnosti predpokladá mnohých aktérov. Z toho potom vyplýva druhá formulácia, v základe ktorej leží veľká humánna idea Kanta, že človek sám o sebe je cieľom a nie prostriedkom: konaj tak, aby všetky rozumné bytosti boli samé o sebe cieľom a nie prostriedkom tvojho snaženia. Táto formulácia už vyjadruje aj formu mravnej činnosti vo vzťahu k jej objektom. V. Solovjov v tejto súvislosti poznamenal, že táto formulácia, súladiaca s najvyšším princípom etiky – „nikomu neškodí a všetkým zo všetkých síl pomáhajú“ – je v podstate jeho formálno-logickým vyjadrením.

Uvedené dve formulácie kategorického imperatívu však môžu zabezpečiť iba zdanlivú syntézu dobra a šťastia, iba zdanlivé uskutočnenie mravného poriadku. Pretože Kant „ručí“ iba za *možnosť* jeho uskutočnenia – „môžeš, preto musíš“. Táto možnosť však vôbec negarantuje skutočnú realizáciu – preto dokonalý mravný poriadok vôbec nemusí byť uskutočnený (Solovjov, 2002, s. 179).

Vychádzajúc z nevyhnutného obsahu mravnosti Solovjov predpokladal, že okrem všeobecnej formy a objektov najbližšieho pôsobenia mravná činnosť musí anticipovať aj všeobecný výsledok, ktorý by mal byť zároveň a jej ideálnym obsahom, jej posledným a konečným cieľom. Takým výsledkom bude „organické zjednotenie“ každého subjektu ako mravne konajúcej bytosti so všetkými ostatnými do tzv. „*kráľovstva cieľov*“. Uvedené kráľovstvo cieľov je takým ideálnym systémom, v ktorom každý člen nie je len materiálom, resp. prostriedkom, ale sám je cieľom a z uvedenej pozície ovplyvňuje konanie všetkých ostatných, čím sám nadobúda všeobecný zákonodarný význam (Solovjov, 1988b, s. 578 – 579).

Interpretujúc kráľovstvo cieľov v duchu princípu všejednoty V. Solovjov predpokladal, že týmto pojmom sa vymedzuje tretie a konečné vymedzenie kategorického imperatívu: „*každá individuálna bytosť vystupuje ako predmet alebo cieľ mravného konania nie v svojej jednotlivosti a samostatnosti ... ale ako nevyhnutný člen univerzálneho kráľovstva cieľov*“ (Solovjov, 1988b, s. 579).

V úsilí Kanta doplniť prvú formuláciu kategorického imperatívu ďalšími dvoma Solovjov videl snahu nemeckého filozofa prekonať nedostatky vlastného formálneho vymedzenia mravnosti. No podľa jeho názoru ostalo iba pri snahe. „Hviezdne nebo“, – ktoré súčasne s hlasom svedomia naplňali dušu Kanta zbožnou úctou – „rovnako ako celý vesmír, je len predstavou,

obyčajným javom v našom vedomí“ – tak písal Solovjov o transcendentálnom idealizme Kanta. „A ak Kant prežíval pri pohľade na hviezdne nebo zbožnú úctu, skutočným predmetom tohto pocitu mohla byť jedine veľkosť ľudského rozumu, alebo presnejšie, rozumová činnosť, ktorá vytvára vesmírny poriadok, aby ho následne mohla poznávať.“ (Solovjov, 1988a, s. 243). Solovjov nemohol akceptovať, že kantovský idealizmus „odobral“ skutočnú realitu nielen viditeľnému, ale aj duševnému svetu.

V snahe o objektívnosť v hodnotení Kanta, usilujúceho o preklopenie priepasti, ktorá sa vytvorila medzi jestvujúcim (hviezdnym nebom) a tým čo by malo byť (mravným zákonom), Solovjov poukazuje na dvojakošť kantovskej etiky: Kant sa aj napriek vlastnej kritike (v Kritike čistého rozumu) pokúšal na hviezdnom nebi nájsť Boha a za hlasom svedomia nesmrteľnú dušu podľa obrazu a podoby Božej. Označil to za *postuláty praktického rozumu* a predmety *rozumnej viery*. V tejto súvislosti Solovjov poznamenal, že „o žiadnej viere tu ale nemôže byť ani reči, pretože tá nikdy nemôže byť záverom, a aj rozumnosti je tu málo, pretože všetky úvahy sa tu točia v bludnom kruhu: Boh a nesmrteľná duša sú vyvodzované z mravnosti, a samotná mravnosť je podmienená Bohom a nesmrteľnou dušou.“ (Solovjov, 1988a, s. 244).

Kritizujúc kantovský obrat k Bohu v rámci hľadania základov mravnosti Solovjov píše: „Ak má mravný zákon skutočne bezpodmienečný význam, tak musí spočívať sám v sebe. Nie je možné spájať ho s uvedenými „postulátmi“, ktorých predmet bol k tomu tak systematicky hanobený v „Kritike čistého rozumu“; A ak mravný zákon pre svoju reálnu silu potrebuje zdôvodnenie, v každom prípade sa musia tieto zdôvodnenia vyznačovať samostatnou a od neho nezávislou hodnovernosťou, – v žiadnom prípade nemôže byť založený na tom, čo v ňom samom má svoj princíp.“ (Solovjov, 1988a, s. 244).

To znamená, že mravný zákon nemôže byť založený na bohu, pretože v etike Solovjova chápanie boha sa zrodilo z prvotného mravného pocitu zbožnej úcty. Táto pozícia, podľa nášho názoru je nemysliteľná pre Solovjova ako autora *Kritiky abstraktných princípov*. No rozvíjaná v *Odôvodnení dobra ...* nemohla nevyvolať búrku nesúhlasu predovšetkým zo strany ortodoxných náboženských mysliteľov, ktorí uvedenú prácu hodnotili ako pokus o obhajobu „antikristovho“ dobra. Na adresu Solovjova a spomínanej práce K. Močuľskij poznamenal, že je ťažké predstaviť si kategorickejšiu zmenu postojov. „Najprv Solovjov vyvádzal pojem dobra z pojmu Boha, teraz sa pojem Boha pokúša vyvádzať z pojmu dobra ...“ (Močuľskij, 1951, s. 228). Novú pozíciu Solovjov presadzoval veľmi ťažko a pri jej zdôvodňovaní bol neraz protirečivý. Nedôslednosť je možné odhaliť aj v jeho úsilí prekonať Kantov idealizmu. Napríklad jeho vlastný záver, že „Boh a duša

nie sú postulátmi mravného zákona, ale priamymi vytvárajúcimi silami mravnej reality“ (Solovjov, 2002, s. 184) je toho názornou ukážkou. Z uvedeného vyplýva, že Boh nie je len rozumovým predpokladom morálky, ale skutočne sa prejavujúcim v morálnom konaní. Náboženské motívy sú v etike Solovjova nespochybniteľné, čo je zrejmé aj z jeho vymedzenia bezpodmienečného princípu mravnosti: „Musíme byť v dokonalom vnútornom súlade s najvyššou vôľou. U všetkých ostatných musíme uznávať ich bezpodmienečný význam čiže hodnotu, pretože sú tiež Boží obraz a podoba. A vtedy prijímame čo možno najúplnejšiu účasť vo veci vlastného a spoločného zdokonaľovania pre definitívne zjavenie Božieho Kráľovstva vo svete“ (Solovjov, 2002, s. 206).

V tejto súvislosti je potrebné obrátiť pozornosť aj na Solovjovove poznámky, ktorými upresňuje svoju pozíciu: „... nenechal som najmenší dôvod serióznej kritiky, ktorá by mi pripisovala hlúpe stotožňovanie Božieho Kráľovstva s historickým kresťanstvom, alebo s konkrétnou cirkvou (s ktorou konkrétne?). Také stotožnenie, podobne ako uznanie hoci akého pokrsteného naničodníka za „duchovného“ človeka alebo „syna Božieho“, je v mojom myslení vylúčené nielen implicitne, ale aj explicitne.“ (Solovjov, 1988a, s. 280). Podstatu uvedenej poznámky je možné pochopiť aj tak, že viera v Boha sama o sebe nie je zárukou mravnosti. Oporou pre uvedené tvrdenie je aj Solovjovova kritická analýza „teologických“ cností – viery, nádeje a lásky. Solovjov vymedzuje mravnú dôstojnosť v závislosti od predmetu a súladu prvotných pocitov ľútosti a zbožnej úcty, ktoré sú obsiahnuté v podstate bytia človeka. To znamená, že „teologické“ cnosti nepokladá za samostatný a postačujúci zdroj mravného konania. V práci „Kritika abstraktných princípov“ sa láska v podstate neodlišuje od kresťanského výkladu a je chápaná ako základný princíp etiky všejednoty. V tomto období táto univerzálna láska bola pre Solovjova základom všetkých výkladov mravných citov. V „Odôvodnení dobra ...“, naopak, táto láska ako „teologická“ cnosť sa definuje cez jej vzťah k hanbe, ľútosti a zbožnej úcte. Nie náhodou jeden z pokračovateľov vo filozofii všejednoty E. Trubeckoj v súvislosti s uvedeným posunom v myslení Solovjova poznamenal: „... láska k Bohu dostáva u neho nevyhnutne jednostranné, príliš úzke vymedzenie... Každé zveličenie pozemských, relatívnych hodnôt sa nevyhnutne deje na úkor hodnoty všejednoty a bezpodmienečnosti“ (Trubeckoj, 1913, s. 100). Hlavnou pozemskou hodnotou, kvôli ktorej dochádza k „jednostrannému“ chápaniu Boha, – je človek.

Boh u V. Solovjova nie je prvotvoriteľom. Zem a človek nie sú „tvorením Božím“, ale výsledkom vesmírneho evolučného procesu. V súlade s idealistickou tradíciou Boh v chápaní Solovjova je mravným absolútnom, je „úplnosťou dobra“. Otázka o Bohu sa tak posúva do nového rozmeru – stáva sa otázkou o špecifikách morálnych hodnôt. Uvedenú zložitost

v názoroch Solovjova na Boha vystihol A.V. Bulyga: „Solovjov vidí tri nevyhnutné zložky každého morálneho správania: 1. vedomie vlastnej morálnej nedokonalosti; 2. prítomnosť objektívne danej dokonalosti; 3. vlastná snaha priblížiť sa k dokonalosti, prekonať vlastnú nedokonalosť, t. j. vlastné zdokonaľovanie. Druhú pozíciu Solovjov nazýva bohom, večne jestvujúcim, najvyšším dobrom. Problém nie je v pomenovaní. Dôležité je pochopiť, že bez uznania morálneho absolútna žiadne mravné imperatívy nepracujú, významujú sa iba relatívnym charakterom.“ (Bulyga, 1988, s. 38 – 39). V tomto smere dôraz na existenciu morálnych absolútórií je možné hodnotiť ako významný prvok v systéme etiky Solovjova. Odôvodnenie idey Boha ako najvyššej morálnej hodnoty nemôžeme pokladať za hlavný výsledok jeho etiky. Pozícia samotného Solovjova je v tomto prípade veľmi pružná: „Ak poukazujú na náboženstvo ako na normálny mravný základ spoločnosti, je potrebné ešte zistiť, či toto náboženstvo vôbec má mravný charakter, či je v súlade s mravným princípom; to znamená, že určujúcim základom a kritériom je tento princíp, a nie náboženstvo ako také.“ (Solovjov, 1988a, s. 348).

Napriek uvedenému v „Odôvodnení dobra ...“ sa Solovjov nezbavil idealizácie kresťanstva a neprekonal absolutizáciu mravného významu náboženstva. V porovnaní s predchádzajúcimi názormi však už u neho nenachádzame stotožnenie religiózneho a mravného. Preto nepokladáme za náhodné, že v druhej časti „Odôvodnení dobra ...“ je hlavná pozornosť venovaná práve úvahám o autonómnosti morálky. Táto časť, ktorá je v porovnaní s ostatnými dvoma rozsahom najmenšia, je akoby ich spojom, je akoby prechodom medzi časťou venovanou bezpodmienečným princípom mravnosti v ľudskej prirodzenosti a časťou zaoberajúcou sa uskutočňovaním dobra v ľudských dejinách.

Idealistické východiská etiky Solovjova, ktoré boli vyjadrené v „Kritike abstraktných princípov“ v uznaní existencie Dobra ako ideálnej podstaty, normy a nevyhnutného sú rozšírené o uznanie človeka ako subjektu dobra: „Priama možnosť dokonalého dobra je daná v rozumne slobodných bytostiach, akými sme sami“ (Solovjov, 2002, s. 205). Túto humanistickú orientáciu etiky V. Solovjova nie je možné ignorovať, pretože práve ona smerovala filozofa na hľadanie morálneho absolútna ako večného neochvejného základu: „Princíp ľudskej dôstojnosti, alebo bezpodmienečný význam každej osoby, na základe ktorej je spoločnosť definovaná ako vnútorný, slobodný súhlas všetkých, – to je jediná mravná norma.“ (Solovjov, 2002, s. 322).

Uznanie Boha ako morálne absolútno neruší zodpovednosť človeka za zlo jestvujúce vo svete, ku ktorému dochádza v dôsledku jeho svojvôle a racionálnej slobody. „Boh pripúšťa zlo, ... pretože jeho priame odmietnutie alebo zničenie bolo by porušením ľudskej

slobody, t. j. ešte väčším zlom, pretože by urobilo dokonalé (slobodné) dobro vo svete *nemožným ...*“ (Solovjov, 1988a, s. 260). Solovjov v plnom rozsahu akceptoval pozemský pôvod mravnosti. Toto svoje presvedčenie vyjadril slovami: „Korene každej reality sa skrývajú v pozemskej tme a mravnosť nepatrí do toho kráľovstva, kde stromy rastú koreňmi nahor.“ (Solovjov, 1988a, s. 234). Mravnosť vzniká podľa Solovjova v ľudskej spoločnosti. V každom spoločnom prostredí sa objektívne prejavuje mravnosť v podobe nevyhnutných vzťahov, ktoré zodpovedajú konkrétnemu stupňu spoločenského vývoja. Jej korene vyrastajú z pocitu hanby. Prejavom „sociálnej hanby“ je svedomie. Zároveň Solovjov usudzuje, že vysvetlenie morálky z pozícií sociálneho determinizmu nie je vyčerpávajúce. V tomto prípade sa domnievame, že Solovjov nemal v úmysle odmietnuť sociálny pôvod morálky, ale spochybniť pokusy absolutizujúce túto formu determinizmu. V *Odôvodnení dobra ...* poznamenáva, že nie je možné hovoriť o mravnosti ako takej. Na počiatkových etapách vývoja ľudstva v dôsledku sociálnej determinácie boli prijímané normy, t. j. regulátory spoločenského správania, ktoré svojou formou boli amorálne (napríklad v podobe zabíjania starých, kanibalizmu a pod.). Solovjov sa snažil ukázať, že pravekí ľudia v porovnaní s civilizovaným človekom v neporovnateľne väčšej miere konali podľa kolektívnych príkazov a že tento spôsob regulácie správania nie je možné v každom prípade pokladať za prejav mravnosti. Samotná mravnosť je spôsobom spojenia osobnosti so spoločnosťou. Zdôrazňovanie duchovného rozmeru vo

vymedzení špecifík mravnosti môžeme pokladať za významný prvok etiky Vladimíra Solovjova.

#### Literatúra:

- BULYGA, A. V.: *Filosofia ljubvi*. In: SOLOVJOV, V. S.: *Sočinenija v dvuch tomach*. Diel 1. Moskva: Mysľ 1988.
- MAKOVSKIJ, S. K.: *Poslednije gody Vladimira Solovjova*. In: *Kniga o Vladimire Solovjove*. Moskva: Sovetskij pisatel' 1991.
- MOČULSKIJ, K.: *Vladimir Solovjov. Žizň i učenie*. Paříž: Ymca-Press 1951.
- SOLOVJOV, V. S.: *Opravdanie dobra...* *Sočinenia v dvuch tomach*. Diel 1. Moskva: Mysľ 1988a.
- SOLOVJOV, V. S.: *Priloženie. Formal'nyj princip nravstvennosti (Kanta) – izloženie i ocenka s kritičeskimi zamečaniami ob empiričeskoj etike*. *Sočinenia v dvuch tomach*. Diel 1. Moskva: Mysľ 1988b.
- SOLOVJOV, V. S.: *Kritika otvlečonných načal*. *Soč.* v 10 tomach. Diel 2. Moskva: SPb 1911 – 1914.
- SOLOVJOV, V.: *Ospravedlnění dobra*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2002.
- TRUBECKOJ, E. N.: *Mirosozercanie V. Solovjova*. Diel 2., Moskva: Izdat. Medium 1913.
- TRUBECKOJ, S. N.: *Smert' V. S. Solovjova*. 31. júla 1900. In: *Kniga o Vladimire Solovjove*. Moskva: Sovetskij pisatel' 1991.

Štúdiá je čiastkovým výstupom riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0523/12 *Idea tolerancie – jej multikultúrne východiská, dimenzie, limity a ich interdisciplinárne (filozofické, teologické a politologické) reflexie*