

1. Úvod

Spomedzi súčasných foriem etického naturalizmu možno považovať za obzvlášť pozoruhodný práve aristotelizmus. Ten, kto by očakával, že sa aristotelovský naturalizmus ocitne v defenzíve pre úspechy súčasných prírodných vied, ktoré sa chystajú na to, aby poodhalili posledné tajomstvá života, zostane sklamaný. V prípade aristotelizmu ide skôr o pravý opak. Aristotelovci sú presvedčení, že prírodné vedy a z nich vyplývajúca filozofia osvietenstva podávajú falošný obraz o človeku. Zrejme najdôležitejší filozofický omyl týkajúci sa uznávaných prírodných vied spočíva podľa nich v ponímaní (ktoré okrem iných reprezentujú aj David Hume¹ a Immanuel Kant), že vonkajšia príroda nemá žiadne hodnoty. Podľa Kanta uniká morálna povinnosť tak dlho našej pozornosti, ako pozorujeme prírodu z perspektívy rozumu, pretože morálna povinnosť vyjadruje „určitý druh nevyhnutnosti a spojitosti s dôvodmi“, „ktoré sa inak nevyskytujú v celej prírode. Rozum z nej môže rozpoznať len to, čo v nej je, alebo čo bolo, alebo čo bude. Je nemožné, aby v nej bolo niečo inak, než ako je v skutočnosti vo všetkých časových súvislostiach, veď áno, povinnosť, ak máme na očiach iba kolobeh prírody, nemá vôbec žiaden význam.“²

Na tézu prísneho oddelenia skutočností a hodnôt príkladne reaguje Alasdair MacIntyre zastávajúci vo svojej vplyvnej knihe *After Virtue* (1981) aristotelovskú tradíciu výrokmi, že s „morálnymi súdmi [musíme zaobchádzať] ako s faktickými výrokmi“³. Podľa MacIntyry tak môžeme urobiť, keď opäť získame pohľad „klasickej aristotelovskej tradície“, „že človek je samostatný tvor a má samostatný cieľ a úlohu“⁴. Ale ako môžeme opäť získať takýto pohľad? MacIntyrova odpoveď znie: na základe kritiky Huma a Kanta ako tých filozofov, ktorí svojimi spismi spripeli k tomu, že máme tento pohľad až do dnešného dňa skreslený.⁵

¹ Pozri Hume, D.: *A Treatise of Human Nature* (1739 – 40), hrsg. von P. H. Nidditch. Oxford, 1978, s. 469.

² Kant, I.: KrV A 547/B 575.

³ MacIntyre, A.: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt am Main, 1995, s. 84.

⁴ *Ibid.*, s. 84.

⁵ Takýto postoj zaujíma aj Siep, L.: *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, s. 21 – 22 a s. 83.

Aj keď sa neoaristotelovci zhodujú v tom, že neexistuje zásadný rozpor medzi skutočnosťami a hodnotami, predsa len sa odlišujú v spôsobe, akým reagujú na Huma a Kanta. Na rozdiel od vyššie spomínaného MacIntyra sú niektorí z nich v súčasnosti celkom otvorení humovským a kantovským podnetom. Dobrým príkladom je Philippa Footová, ktorá najprv v nadväznosti na Huma chcela pochopiť „morálku ako systém hypotetických imperatívov“, aby potom vo svojej knihe *Natural Goodness* (2001) uskutočnila obrát ku „kantizujúcemu“ aristotelizmu. Podľa Footovej možno s Kantom úplne súhlasiť, keď tvrdí, že „morálne dobré je jedine dobrá vôľa“, pretože „idea praktickej racionality [...] sa týka vôle.“⁶

„Praktická racionalita“ je tiež heslom, pod ktorým sa John McDowell venuje Humovi a Kantovi. Títo filozofi podľa jeho názoru ako typickí predstavitelia novovekej modernej filozofie⁷ akceptujú a potvrdzujú tézu Maxa Webera o „odčarovaní prírody“ súčasnými prírodnými vedami. Táto téza nás však podľa McDowella nie je schopná presvedčiť, pretože príroda je všetko ostatné, len nie neživá hruďa hmoty. Hlavne Aristoteles vedel svojou etikou ukázať, že príroda obsahuje významy, ktoré sa vzpierajú mechanistickému prístupu, aký je podľa McDowella typický pre novovekú filozofiu. Úloha filozofie spočíva podľa jeho názoru v tom – a tu nasleduje intenzívne MacIntyra – ako oslobodiť pohľad na tieto významy prostredníctvom kritiky významných filozofov novoveku a moderny.

Pri tejto úlohe podľa McDowella prináleží Kantovi ústredný význam, pretože jeho koncepcia racionality ponúka východiskový bod, ako prekonať súčasný pojem prírody, ktorého sa sám Kant, samozrejme, pridŕžiava. Ak totiž uvažíme Kantovo chápanie dôležitosti „praktického logu“, prekonáme celú anti-realistickú súčasnú filozofiu v prospech – ako sa vyjadruje McDowell – „gréckeho“, „antického“ alebo „aristotelovského naturalizmu“⁸, čo je stanovisko, ktoré sa okrem iného nazýva aj „naturalizmus druhej prírody“ a „naturalizovaný platonizmus“⁹. Tento naturalizmus stanovuje, že významové štruktúry, ktoré sa zasadili do prírody, môžeme reprezentovať cez svoju plne rozvinutú „druhú prirodzenosť“. So svojou „druhou prirodzenosťou“ vstupujeme do „priestoru dôvodov“ – ako argumentuje McDowell v dialógu so Sellarsom – a získavame abstraktnú schopnosť „vlastniť“¹⁰ svet, ktorý sa nám zmysluplne prihovára. Do tej miery, ako sa nám z „druhej prirodzenosti“ stal praktický rozum, mohol McDowell

⁶ Foot, Ph.: *Die Natur des Guten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004 (dt. *Natural Goodness*. Oxford, 2001), s. 31. Ohľadom Footovej kritiky Huma pozri Klemme, H. F.: *Foots Kritik des ethischen Subjektivismus. Eine Replik*. In: *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*. Eds: Hoffmann, Thomas – Reuter, Michael. DE GRUYTER, 2010, s. 105 – 120.

⁷ McDowell, J.: *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, s. 50.

⁸ *Ibid.*, s. 71.

⁹ McDowell, J.: *Geist und Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, s. 111, 118.

¹⁰ *Ibid.*, s. 146.

v tejto súvislosti okrem Sellarsa, Aristotela a Gadamera tiež poukázal na Hegelovu koncepciu mravnosti. Jemu prináleží zásluha, že, „stojac na pleciah obra Kanta, [hľadal] cestu, ako prekonať tradičnú filozofiu.“¹¹ Hegel píše v *Základoch filozofie práva* toto: „Ale v jednoduchej *identite* so skutočnosťou individuí sa javí mravnosť ako všeobecný spôsob konania toho istého, ako *mrav*, *zvyk* toho istého, ako druhá prirodzenosť, ktorá sa usadzuje namiesto prvej, úplne prirodzenej vôle a je prenikajúcou dušou, významom a skutočnosťou jej bytia, ktorá je ako živý a prítomný *duch* a jeho podstatou je beztak *duch*“¹². Povedané zjednodušene: Ak sa pozrieme na „prvú“ povahu očami svojej „druhej“ povahy, potom sa v nej spoznáme, stotožníme a zmierime sa s ňou.¹³ Potom sa už nepýtame, prečo niečo *musíme* urobiť, ale jednoducho to urobíme, pretože to je prirodzené a *dobré*.

V príspevku by som sa chcel sústrediť na zodpovedanie jednej jedinej otázky: Podarí sa McDowellovi upozorniť na deficit a omyly súčasnej filozofie, hlavne filozofie osvietenstva, ktorá si vynucuje návrat ku *gréckemu naturalizmu*? Relevantnosť tejto otázky je zjavná: McDowell síce kritizuje kritiku raného nového gréckeho naturalizmu, t. j. ide o McDowellov anti-antirealizmus, predstavuje však, ak už nie celú, tak rozhodujúcu časť argumentácie pre svoju verziu etického naturalizmu. Vďaka McDowellovmu vyslovene nepriamemu odôvodneniu etického naturalizmu možno dôjsť k presvedčeniu, že postup ospravedlnenia praktických úsudkov je konštitutívny pre súčasnú, „konštruktívne“ postupujúcu filozofiu.¹⁴ Takýto postup je však zastaraný, pokiaľ problém súvislosti rozumu a sveta, umelo navodený oddelením skutočností a hodnôt, už neberieme vážne. Potom môžeme celkom nestranné nasledovať svoj *zdravý rozum*, ktorý nás zmieruje s prírodou, pretože od nej nepozná žiadny odstup. So *zdravým rozumom* sa stavíme do tradície filozofie, ktorú prekryla novoveká filozofia. Ak by naše úvahy ukázali, že McDowellova kritika novovekej filozofie nie je správna, potom by sme evidentne nemali žiaden dôvod sprevádzať ho na jeho ceste do teritória gréckeho naturalizmu.

Presne to bude moja téza. McDowellova kritika humovského *naturalizmu* a kantovského *supranaturalizmu* nie je presvedčivá. Pri bližšom pohľade sa javí jeho rekonštrukcia súčasnej filozofie ako mýtus, ktorý náležite nepodávajú ani Hume, ani Kant a už vôbec nie súčasná filozofia. Vzhľadom na systematický ústredný význam, ktorý zohráva McDowellova kritika novovekej filozofie pre základy jeho verzie naturalizmu, je pozoruhodné, že prijateľnosť jeho interpretácie Huma a Kanta sa doteraz javí ako nepreukázaná.¹⁵

¹¹ Ibid., s. 138.

¹² Hegel, G. W. F.: Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe), Band 20, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main, 1969 – 1971, § 151; porovnaj s interpretáciou Halbig, Ch.: Varieties of Nature in Hegel and McDowell. In: European Journal of Philosophy, 2006, 14, s. 231.

¹³ Hegel, G. W. F.: Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe), Band 20, ibid., § 151, dodatok.

¹⁴ McDowell, J.: Geist und Welt, ibid., s. 23, 121.

¹⁵ Výnimku, čo sa týka MacIntyrovej kritiky osvietenstva, predstavuje Otfried Höffe: „... len vo vsuvke sa pripúšťa

2. Humov subjektivismus

Ak vychádzame z novovekých prírodných vied a chápeme prírodu tak, že v sebe samej nemá žiaden význam, potom podľa McDowella vyvstáva pre súčasnú filozofiu typická otázka, ako možno odôvodniť *správnosť* praktického myslenia. Podľa McDowella Humova odpoveď na otázku, majúca fatálny dosah na budúcu filozofiu, žije zo spojenia naturalizmu a subjektivismu. Praktickú správnosť síce Hume interpretuje ako súčasť diania v prírode, má pritom však rýdzo subjektívny status, pretože sa zakladá na „individuálnych potrebách a záľubách, ktoré sú chápané ako jednoznačne dané a nehodnotiteľné fakty“¹⁶. Hume neplánuje v „prvej“ prirodzenosti nijaký priestor na významy, ktoré existujú úplne nezávisle od našich záľub a sklonov a stanovujú im normu.

Je teda táto výčitka na mieste? Redukuje Hume významy na čisto subjektívnu sféru? Naša odpoveď závisí, samozrejme, od toho, čo rozumieme pod subjektívnym. Pozrime sa bližšie na Humovu teóriu evaluatívnych výrazov a spýtajme sa, aká súvislosť je podľa Huma medzi vnímaním a morálnymi a estetickými významami, ktoré by som ďalej chcel volať skrátené „praktické významy“.

Humov obraz o povahe vonkajších predmetov vnímania, ktorá v sebe samej nemá žiaden význam, sa objašňuje jeho rozlišovaním medzi dojmami a ideami. Predstavujú naše jediné obsahy vnímania. Dojmy sú pôvodné, dištinkatívne alebo oddelené existencie¹⁷, ktoré nepredstavujú nijaké predmety alebo kvality tvoriace ich základ. Nevypovedajú samy o sebe a sú buď vonkajšími zmyslovými vnemami (sensations), alebo samostatnými vnemami (afekty, vášne, pocity). Na základe svojej živosti a sily sa dojmy odlišujú od svojich obrazov, ktoré Hume nazýva ideami.¹⁸ Ak teraz zadefinujeme prírodu ako súhrn všetkých vonkajších zmyslových vnemov, jej ideí a spojení podľa zákonov asociácie, potom príroda neobsahuje v skutočnosti žiadne významy. Tie Hume stotožňuje skôr s našimi afektmi, ktoré sú dojmami „pôvodných faktov a skutočností“¹⁹. Kým väčšina afektov pochádza z reflexie a nazývame ich preto „sekundárnymi a reflexívnymi dojmami“²⁰, existuje aj niekoľko málo afektov, ktoré sú pôvodne dané našou prirodzenosťou. Ako príklady na pôvodné afekty uvádza Hume okrem iných

malý stupeň polemiky proti MacIntyrov: Kto zamieta projekt ‚moderný‘ celkovo, mal by si dať za námahu spoznať celý celok ‚moderný‘.“ (Höffe, O.: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, s. 68).

¹⁶ McDowell, J.: Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, ibid., s. 41 – 42.

¹⁷ Porovnaj Hume, D.: A Treatise of Human Nature, ibid., s. 188n., 415 („A passion is an original existence“) a 635 („distinct existences“).

¹⁸ Hume, D.: Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals. 3. Aufl., hrsg. von L. A. Selby-Bigge und Peter Nidditch. Oxford, 1975, s. 18.

¹⁹ Hume, D.: A Treatise of Human Nature, ibid., s. 458.

²⁰ Porovnaj Hume, D.: A Treatise of Human Nature, ibid., s. 275 – 277.

našu lásku k životu, našu lásku k deťom, naše pranie vidieť našich nepriateľov potrestaných a priateľov šťastných, ako aj rôzne telesné túžby.

Bez toho, aby sme sa tu venovali komplexnej súhre zmyslových podnetov a ideí, priamym a nepriamym afektom, je jasné, že afekty nemožno vnímať ako obraz vonkajších predmetov. Keďže nepredstavujú žiadne vonkajšie zmyslové vnemy, majú čisto subjektívnu existenciu. Hoci afekty nie sú v žiadnom reprodukčnom vzťahu ku skutočnostiam vonkajšej prirodzenosti, nemožno ich chápať ako úplne od nich oddelené. Kľúčom k porozumeniu vzťahu medzi „vonkajšou“ prirodzenosťou a praktickými významami je kauzalita. Naše vnímanie vonkajších predmetov v nás vyvoláva určité afektívne dojmy, ktoré nie sú ľubovoľné. Na základe jednoty ľudskej prirodzenosti sú totiž naše afektívne reakcie buď vhodné, alebo nevhodné, správne alebo nesprávne. Keď napríklad osoba v určitej situácii nevníma žiaden pocit vďaky, hoci by ho podľa všeobecných princípov ľudskej prirodzenosti mala pociťovať, jej reakciu odmietame. Keďže „odčarovaná“ „vonkajšia“ prirodzenosť vecí a skutočností sa nachádza v kauzálnom vzťahu s „vnútornou“ prirodzenosťou našich afektov, predstavuje vonkajšia prirodzenosť takisto meradlo našich afektov. Vďačnosť síce nie je vlastnosťou vonkajších vecí, ale je reálna, pretože je súčasťou našej vlastnej prirodzenosti, s ktorou môžeme nakladať úmyselne tak málo ako s hviezdou dráhou.

McDowellovo tvrdenie, že Humov subjektivismus nemá vzťah s „prvou“ prirodzenosťou, je takto mylný. McDowell teda môže Humovi právom vyčítať (ak sa to dá považovať za výčitku), že naše hodnotenia nepredstavujú vyvolávacie afekty, no nemôže mu vyčítať, že svet významov považoval za úplne oddelený od „prvej“ prirodzenosti. Tak ako biela biliardová guľa pohne pri náraze čiernou, pocit vďačnosti v nás vyvolá naše vnímanie určitej situácie. Pritom však treba uvážiť, že naša vďačnosť vyjadruje *viac* ako skutočné pôsobenie prirodzenej udalosti na nášho ducha. Vďačnosť je *normatívny* pojem. Humovo rozhodujúce zistenie znie: naše reakcie môžu „prvú“ prirodzenosť postihnúť alebo minúť.²¹ Aby sme postihli „prvú“ prirodzenosť, musíme podľa jeho názoru disponovať zodpovedajúcou senzibilitou, ktorú nazýva „morálny vkus“ („moral taste“²²). McDowell týmto nerešpektuje, že okrem *Huma hydrauliky* existuje ešte *Hume kultivovania* našej afektívnej povahy. U koho sa podľa Huma nevyvinul žiaden

²¹ Adam Smith sa od Humovho stanoviska príliš neodchyľuje, pretože Hume svojím zdôrazňovaním úžitku neoecňuje podstatný význam rozumu pre naše morálne názorové postupy. Podľa Smitha schvaľujeme vyšší rozum ako „správny, oprávnený a vhodný a nielen ako užitočný alebo výhodný“. (Smith, A.: *The Theory of Moral Sentiments*, hrsg. von D. D. Raphael und A. L. Macfie. Oxford, 1976, s. 189; porovnaj Klemme, H. F.: *David Hume zur Einführung*. Hamburg, 2007, s. 151 – 152; Klemme, H. F.: *Naturalismus sans phrase. Humes Konzeption der Gerechtigkeit*. In: *Vom Nutzen des Staates. Das Staatsverständnis des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill*. Eds. Asbach, Olaf – Hofmann, Wilhelm. Baden-Baden, 2009).

²² Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, *ibid.*, s. 581; porovnaj s. 547 („In what sense we can talk either of a *right* or a *wrong* taste in morals, eloquence, or beauty, shall be consider'd afterwards.") a 577.

„morálny vkus“, ten nebude v situácii, ktorá si *zasluhuje* vďačnosť, reagovať s vďačnosťou. „Pôvodné princípy kritiky alebo pohany sú rovnaké“ a „mylné závery možno poopraviť lepšou argumentáciou a väčšou skúsenosťou“²³. Okrem *Huma hydrauliky* existuje aj *Hume praktického rozumu*.²⁴ Tak ako nám podľa McDowella naša „druhá“ prirodzenosť dovoľuje vstúpiť do „priestoru dôvodov“, náš vkus nás podľa Huma privádza do polohy reagovať na veci a situácie „korektne“. Náš vkus tvorí štandard, normálny stav nášho postupu tvorenia názorov, na ktorý sa odvolávame, keď s osobami a so skutkami súhlasíme alebo nesúhlasíme. Je to tento blízky kauzálny vzťah medzi vonkajšou prirodzenosťou a praktickými významami, produkujúci normatívne významy, ktorý McDowell zamlčuje, keď interpretuje Huma v zmysle subjektivistického projekcionalizmu.²⁵ V súhre vnemov a ich spojitostí pomocou ducha človeka sa skôr ukazuje, že podľa Huma je morálka „niečo ozajstné, podstatné a založené na prirodzenosti“²⁶.

Humova teória praktických významov, zahŕňajúca súčasne kauzálne a normatívne aspekty, mohla byť McDowellovi celkom sympatická na základe jej blízkosti s ideou „druhej prirodzenosti“, keby zobral do úvahy obidva aspekty. Keďže sa však tak nestalo, zostáva nejasné, čo robí túto teóriu takou hodnou zavrhnutia, keď pri nej naše hodnotenia vychádzajú z morálneho vkusu. Je neoddeliteľne spojená s prírodou, v ktorej sa my ľudia nakoniec nachádzame. Napokon, v každom prípade niet dôvodu vyčítať Humovi relativistický subjektivismus alebo dokonca „absolútnu skepsu“²⁷.

3. Kantovo „poznanie“ a znovuzískanie antického naturalizmu

Podľa McDowella sa Kant pokúša byť spravodlivý voči paradigme „odčarovaneho sveta“ svojím transcendentálnym idealizmom. Používanie teoretického rozumu vedie u Kanta k idealizmu, pretože chápe prírodu ako výsledok súhry subjektivity a sveta vecí osebe, „ktorá sa v priestore logu nachádza vo vzťahu úplnej cudzorodosti“²⁸. Rozhodujúce Kantovo poznanie spočíva podľa McDowella v tom, že je potrebné „v sebe samom“ uznať niečo, čo objektívne

²³ Hume, D: *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ibid., s. 336.

²⁴ Pozri aj Baier, A. C.: *A Progress in Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. London: Cambridge/Mass., 1991, s. 153, 277 – 288, a Pauer-Studer, H.: „Kommentar“. In: David Hume: *Über Moral*, hrsg. von H. Pauer-Studer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, s. 310 – 321.

²⁵ Podobné formulovanie myšlienok nájdeme aj v *Enquiry concerning the Principles of Morals*: „Thus the distinct boundaries and offices of *reason* and of *taste* are easily ascertained. The former conveys the knowledge of truth and falsehood: the latter gives the sentiment of beauty and deformity, vice and virtue. The one discovers objects as they really stand in nature, without addition or diminution: the other has a productive faculty, and gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises in a manner a new creation.“ (Hume, D: *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ibid., s. 294).

²⁶ Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, ibid., s. 296.

²⁷ Kondylis, P.: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart, 1981, s. 498.

²⁸ McDowell, J.: *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, ibid., s. 46.

odporuje našej čistej subjektivite ako meradlo. Žiaľ, Kant zaraďuje objektívne zmyslové štruktúry do ríše vecí osebe, a nie do empirického sveta. Významy afektujú prirodzenosť („zmyslová afekcia“²⁹) „zvonka“ – t. j. transcendentálne uchopený praktický rozum. Ak však zbavíme Kantov praktický rozum transcendentálnosti a pripíšeme „empirickému svetu“³⁰ túto funkciu, ktorá pri Kantovi preberá to „osebe“, podľa McDowella dospejeme k presvedčivej koncepcii prirodzenosti a významu. Ľudská subjektivita netvorí podľa McDowella predmety skúsenosti a do vnútra prirodzenosti, ktorá v sebe samej pozostáva z holých skutočností, taktiež nevkladá významové štruktúry dodatočne a zvonka cez praktický rozum. Podľa jeho posúdenia plní naša subjektivita skôr funkciu uvedomiť si tieto významy obsiahnuté už v prvej prirodzenosti.

Len za zvláštnych podmienok, McDowellom zahrnutých pod spomínaný pojem praktického rozumu, ktorý sa stal našou „druhou prirodzenosťou“, sa toto uvedomenie si podarí. Týmto pojmom sa domáha uskutočniť naturalizáciu kantovského supranaturalizmu bez toho, aby zamlčal relevantnosť praktického rozumu pre pochopenie „prvej prirodzenosti“, ktorá je, čo sa jej týka, prirodzenosťou. „Druhá“ predstavuje „prvú“ prirodzenosť bez toho, aby sa ako praktický rozum musela opierať o niečo iné ako o seba samu, aby odhalila „skutočné dôvody konania“³¹. Je autonómna. „Etickosť je oblasťou racionálnych požiadaviek, ktoré beztak existujú, odhliadnuc od toho, či ich prijímame alebo nie. O tieto požiadavky sa budeme zaujímať tým, že získame vhodné abstraktné schopnosti.“³²

Naturalistická koncepcia praktického rozumu podľa McDowella vysvetľuje, prečo osoba, ktorá sa nachádza v priestore logu, sa dožaduje vysvetlení asi tak málo, ako sa dožaduje vody topiaci sa. Ak však oddelíme rozum a prírodu ako Kant, musí sa osoba, na ktorú sa sústreďuje uskutočňovanie prírody, opýtať, *prečo by mala konať morálne*. Bez odvolania sa na transcendentné „osebe“ však na túto otázku Kant neodpovedá.

Je však táto kritika Kanta presvedčivá? Ak zameriame svoju pozornosť na niektoré McDowellom zanedbané aspekty kantovskej filozofie, dostavia sa pochybnosti. Začnime s rozlišovaním, ktoré sa u McDowella nenachádza: slová „ospravedlnenie“ alebo „odôvodnenie“ sa vzhľadom na praktický rozum u Kanta používajú v *dvoch* rôznych významoch.

Prvý význam vyplýva z Kantovej tézy, že povaha prírodných vied neobsahuje žiadnu bezpodmienečnú povinnosť.³³ Keďže bezpodmienečný zmysel platnosti

²⁹ Ibid., s. 51.

³⁰ Ibid., s. 46.

³¹ Ibid., s. 71.

³² McDowell, J.: Geist und Welt, ibid., s. 107.

³³ Pozri Kant, I.: KrV A 547/B 575.

morálneho zákona sa nedá odvodiť z našej skúsenosti, táto povinnosť si vyžaduje odôvodnenie. Spočíva v objasnení otázky, *ako* naše uvedenie si morálnej povinnosti, ktoré Kant opisuje v *Kritike praktického rozumu* ako „fakt čistého rozumu“³⁴, je podľa neho možné. Toto uvedenie si je možné, pretože sme slobodní – a naša sloboda, čo sa jej týka, je možná, pretože ako slobodne konajúce bytosti sa nachádzame mimo poriadku prírodných zákonov. Kant nesiahá po transcendentálnom idealizme s úmyslom realizovať „zmyslovú afekciu“. Po tomto učení siaha skôr s úmyslom vysvetliť, ako je možné to, čo práve prežívame ako *skutočné*. Alebo povedané inak: uvedenie si morálnej povinnosti je skutkovou podstatou ľudskej existencie, a nie niečím, čo by nám muselo byť vsugerované „zvonka“.

Druhý význam odôvodnenia sa usídluje v kantovskej koncepcii praktického rozumu. Podľa McDowella chce Kant nielen *odôvodniť* použitím kategorického imperatívu určité záväzky, ale chce zároveň poukázať na to, *prečo* musíme konať morálne. Kant však stroskotáva pri svojom pokuse demonštrovať praktickú skutočnosť čistého rozumu. Na „bezmocnosti praktického rozumu“ sa podľa McDowella týmto ukazuje bieda filozofie, ktorá sa pokúša odôvodniť cnosť a morálku z vonkajšej perspektívy prirodzenosti. Na objasnenie svojej kritiky siaha po Footovej známom obraze „armády povinnosti“. Kým podľa Kanta nás musia dôvody rozumu presvedčiť vykonať našu službu v armáde, podľa Footovej a McDowella sa prihlásia do služby dobrovoľne len tí, ktorým sa na základe ich „druhej prirodzenosti“ práve otvorili oči pre „skutočné dôvody konania“. „Tým, ktorí slúžia v armáde povinnosti, neležia na srdci niektoré ciele čírou náhodou. Možno povedať, že rozum im podáva výklad nad predpismi cnosti a ukazuje im, že ide o pravé požiadavky na racionálnu vôľu. Rozum, ktorý je zodpovedný za tento výklad, je jeho nadobudnutou druhou prirodzenosťou. To, že sa im otvoria oči pre skutočné dôvody konania, sa nedá vysvetliť formálnymi, ale obsahovými argumentmi [...]. Preto je očividne zlé, keď očakávame, že ozajstné rozumové vlastníctvo môže dávať príkazy jednoducho každému, nezávisle od jeho motivačnej konštitúcie.“³⁵

Vychádza Kant z toho, že nám čisto praktický rozum nezávisle od našej „motivačnej konštitúcie“ dáva príkazy? V jeho spisoch mi nie je známa nijaká pasáž, v ktorej by to tvrdil. Práve naopak. Kant nechce ukázať, že v „armáde povinnosti“ máme vykonávať svoju službu, hoci k tomu pôvodne nie sme motivovaní žiadnym spôsobom.³⁶ Kant chce skôr upozorniť na to, že sme „vždy“ príslušníci armády. Zostaňme pri McDowellovom *hrozivom* obraze: Kantova

³⁴ Kant, I.: AA V 31.

³⁵ McDowell, J.: Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, ibid., s. 71.

³⁶ Otázka, prečo nekonáme morálne, hoci rešpektujeme morálny zákon, spočíva v inej rovine – a koniec koncov na ňu nie je možné rozumne odpovedať.

armáda nie je žiadnou armádou dobrovoľníkov, ale ľudovou armádou. Podľa Kanta nemáme jednoducho voľbu nebyť motivovaní čisto praktickým rozumom. Vo forme pocitu rešpektu je vždy súčasťou nášho – výstižne povedané slovami Williamsa – „subjektívneho motivačného rozpoloženia“. Presne v tomto zmysle píše Kant v *Základoch metafyziky mravov*, že morálna povinnosť je „vlastné nevyhnutné chcenie ako článok pochopiteľného sveta“ a človekom „pociťované ako povinnosť“, „keď sa súčasne považuje za článok zmyslového sveta“.³⁷ Ak by sme „vždy“ neboli morálni, nepresvedčil by nás žiaden argument sveta o tom, aby sme vážne rešpektovali morálne dôvody. Kant by takisto súhlasil s Footovou, keď píše: „Kto si žiada dôvod pre racionálne konanie, žiada dôvod tam, kde sa dôvody a priori končia.“³⁸

Ak sa pokúsime porozumieť, prečo McDowell nedokáže pri tejto otázke vnímať súlad medzi svojím etickým naturalizmom a Kantom, narazíme na *formálny* charakter čisto praktického rozumu. Vďaka jeho kritike formálneho charakteru kategorického imperatívu inšpirovanej Hegelom však McDowellovi uniká, že Kant nie je len teoretikom čisto praktického rozumu a kategorického imperatívu. Podľa Kanta (predovšetkým v *Kritike praktického rozumu* a v prednáškach o antropológii) nemôžeme očakávať, že ľudia sú tiež motivovaní subjektívne konať z rešpektu pred morálnym zákonom, keď nenadobudli zodpovedajúci charakter. Kto nedisponuje žiadnou zodpovedajúcou subjektívnou dispozíciou, ten môže svoje morálne záväzky síce rozpoznať a vnímať slabý pocit rešpektu pred morálnym zákonom, no nepripíše im subjektívne žiaden význam pre svoje konanie. Kantovo stanovisko je zrejmé z nasledujúceho citátu z dodatku k antropológii z r. 1781/82: „Celá morálka si žiada uvedomenie ľudí, že im nepredkladáme zastarané napomínania, ale snažíme sa nabádať ich k tomu, aby si začali vážiť morálne zákony a konali podľa ich zásad. Musím vedieť, ako môžem pristupovať k ľudskému zmýšľaniu, aby som sa vedel rozhodovať; na to nám môže dať príležitosť uvedomenie človeka, že len vychovávateľ a kazateľ, a nie vzlykanie a plač, sú schopní urobiť ozajstné rozhodnutia.“³⁹

Bez antropológie, kultúry, citu a charakteru čisto praktický rozum takisto podľa Kanta nedosiahne ten správny rozmach. Tieto pre nás prakticky senzibilizujúce schopnosti a spôsobilosti pre morálne záväzky označujú presne to, o čom McDowell píše ako o „druhej prirodzenosti“: „Naša prirodzenosť pozostáva prevažne z druhej prirodzenosti a naša druhá prirodzenosť nevďačí len vlohám, ktorými disponujeme, keď sa narodíme, ale takisto aj našej výchove a vzdelaniu.“⁴⁰

³⁷ Kant, I.: AA IV 455.

³⁸ Foot, Ph.: Die Natur des Guten, *ibid.*, s. 91.

³⁹ Kant, I.: AA XXV 858.

⁴⁰ McDowell, J.: Geist und Welt, *ibid.*, s. 113.

Ak sa na chvíľu zastavíme pri McDowellovom externalistickom (očividne Williamsom⁴¹ ovplyvnenom) spôsobe čítania Kanta, hneď vyvstáva absencia ďalšieho rozlišovania. McDowell neberie do úvahy, že pri bližšej charakterizácii Kantovej koncepcie čisto praktického rozumu musíme rozlišovať medzi dvoma významami „externalistického“. Po prvé je Kantova koncepcia čisto praktického rozumu síce do tej miery externalistická, pokiaľ sa nedá v našej zmyslovej prirodzenosti nájsť dôvod morálneho záväzku. Z tohto významu „externalistického“ však nevyplýva po druhé to, že pre nás čistý praktický rozum je motivovaný „zvonka“. Pretože tento rozum „sme“ my sami, nie je Kant externalista, ale internalista. Keď McDowell píše: „čisto formálne chápanie praktického rozumu, tak ako ho vystihol Kant – ako chápanie niečoho, čo by presadzovalo nároky na cnosť racionálnej vôle ľubovoľnej osoby nezávisle od jej motivačnej konštitúcie – nejestvuje“⁴²; kritizuje tým Kanta, ktorý existuje až od Hegela. McDowellova téza, že Kant sa ako prívrženec idey „odčarovanej prírody“ pokúša *odôvodniť* morálku (t. j. hľadá argumenty, prostredníctvom ktorých osoba nemajúca žiadnu morálnu dispozíciu môže byť presvedčená o tom, že dokáže byť morálna), jednoducho neplatí. *Základy metafyziky mravov* skôr predpokladajú túto morálnu dispozíciu a neobmedzujú sa vyslovene na zodpovedanie otázky, ako znie formulka kategorického imperatívu.⁴³ Ak by sme ako diabli nemali žiaden pocit úcty pred morálnym zákonom, nemohol by nás žiaden argument sveta motivovať k tomu, aby sme konali z úcty pred morálnym zákonom.⁴⁴ Ak to vidíme v takomto svetle, potom nemôže byť ani reči o tom, že novovek „podľahol zvädzaniu, ktorému by sme sa mohli vyhnúť, totiž zvädzaniu vytvoriť základ (foundation) pre etiku, ktorej zmysel Aristoteles nikdy nepochopil.“⁴⁵ Keď tomuto zvädzaniu nepodľahol prinajmenšom Kant, nie je príležitosť urážať Aristotela pre jeho „imúnosť voči onému špecifickému novovekému ohrozovaniu“⁴⁶ etickej

⁴¹ Williams, B.: Internal and external reasons. In: Moral Luck. Philosophical Papers 1973 – 1980. Cambridge, 1981, s. 101 –113; pozri aj Klemme, H. F.: Internalismo motivazionale. Profilo di un punto di vista kantiano. In: Verifiche (Padova), 2004, 33, s. 179 – 205, a Klemme, H. F.: Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive. In: Moralische Motivation. Kant und die Alternativen. Eds. Klemme, Heiner F. – Kühn, Manfred – Schönecker, Dieter. Hamburg Meiner 2006, s. 113 – 153.

⁴² McDowell, J.: Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, ibid., s. 70.

⁴³ Pozri Kant, I.: AA IV 392 („Veď súčasné odôvodnenie nie je nič viac než prieskumom a určením *najvyššieho princípu morálnosti*“).

⁴⁴ Nesprávny dôraz na morálny zákon kladie tiež Axel Honneth, ktorý zastáva rovnaký názor ako McDowell, že Kant chce dedukovať „morálne vedomie“ z „najvyšších, všeobecných morálnych princípov“, čím Kant preskakuje „skutočnosť predchádzajúceho oboznámenia sa so životnými skúsenosťami“ (Honneth, A.: Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus. In: Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Eds. Wingert, Lutz – Günther, Klaus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, s. 388). Platí pravý opak. Na to, aby sme zistili svoje (vždy) vyplývajúce záväzky, musíme použiť kategorický imperatív na subjektívne princípy (maximy) svojho konania, čiže na niečo, čo nám ako ľuďom musí byť známe, než sa vôbec opýtame, čo máme robiť.

⁴⁵ McDowell, J.: Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, ibid., s. 70.

⁴⁶ Ibid., s. 69.

dôvery. Tým sa McDowellova kritika Kanta a „zvädzaní“ súčasnej etiky, údajne vedúcich do nešťastia, ukáže v pravom svetle ako polemika, ktorej funkciou je od začiatku zabrániť kritickým otázkam o význame a zmysle platnosti aristotelovskej etiky dobrého života.

Chcel by som poukázať na ďalší problematický aspekt McDowellovej interpretácie Kanta. Každému čitateľovi *Kritiky čistého rozumu* je jasné, že Kant prísne rozlišuje medzi zmyslovosťou a rozumom. Tu by bolo určite mylné uprieť oprávnenie McDowellovej kritiky konfrontácie rozumu a prírody. Napriek tomu však nepovažujem túto konfrontáciu za obzvlášť nápomocnú. Kantovo chápanie rozumu síce nie je spojené s prírodou, ale nepredstavuje takisto jednoducho len jej úplný protiklad. S prírodou si nemo neodporuje, ale je s ňou v mnohých ohľadoch popretkávaný. Ak zoberieme do úvahy rozmanité referenčné vzťahy rozumu a prírody v Kantových spisoch, ukazuje sa, že rozum nespočíva len v prírode, ale že sama príroda je odkázaná na rozum. Rád by som heslovito uviedol päť príkladov.

Po prvé: „Miesto človeka v prírode sa podľa Kanta začína tvarom a usporiadaním jeho ruky, prstov a špičiek prstov“⁴⁷, ktoré robia z človeka rozumné zviera, a končí sa pri jeho rozume, ktorý ho predurčuje ku kultivácii, civilizovaniu a moralizovaniu.⁴⁸ Príroda slobodne prepúšťa človeka z jej pudového zovretia a vydáva ho svojmu vlastnému rozumu, ktorý odteraz musí používať na to, aby zvládol svoje životné problémy.

Po druhé: Príroda chce rozvíjať všetky pôvodné vlohy človeka; predurčila ho ku kultúrnosti. Ale aj príroda má podľa *Kritiky súdnosti* svoj najvyšší zmysel tým, že nachádza svoje vlastné určenie, totiž človeka a jeho kultúrnosť.⁴⁹

Po tretie: Príroda a rozum sa podľa Kanta podieľajú ruka v ruke na uskutočňovaní večného mieru na Zemi. Ako zdôrazňuje Kant vo svojom spise *K večnému mieru*⁵⁰, príroda sa stará o to, že človek potom sám vstúpi do *status civilis*, ak by konal z čisto egoistických dôvodov.

Po štvrté: Podľa Kanta by sme si síce vedeli predstaviť svet, v ktorom existujú morálne subjekty nejestvujúce v priestore a čase, ale bez našej telesnej formy, ako ukazuje Kant v *právnom učení*, by nebolo žiadne vonkajšie právo. Vonkajšie používanie slobody predpokladá podľa možnosti *telesnú* existenciu podstaty rozumu.⁵¹

Po piate: Ak by človek nebol vždy aj kúskom prírody, nemal by žiadne vedomie o morálnej povinnosti. „*Povinnosť* vyjadruje určitý druh nevyhnutnosti

⁴⁷ Kant, I.: AA VII 323.

⁴⁸ Pozri Kant, I.: AA VII 324.

⁴⁹ Pozri Kant, I.: AA VI 429 ff. (§ 83).

⁵⁰ Pozri Kant, I.: AA VIII 360 – 368 („O záruke večného mieru“).

⁵¹ Pozri aj Kant, I.: AA VI 246 (§ 2).

a spojitosti s dôvodmi, ktoré sa v celej prírode inak nevyskytujú.⁵² „Inak sa nevyskytujú“ – ale práve u človeka áno. Človek je jediný živý tvor, ktorý si je vedomý toho, že nie je len, ale aj prírodou.

Na komplexné umiestnenie človeka do prírody, ktorá je zároveň mechanistická, teleologická, charakterom deterministická a autonómne určitá a určiteľná, ako naznačujú tieto príklady, McDowell nenadväzuje. Pozornosť vzbudzuje predovšetkým jeho nezohľadnenie *Kritiky súdnosti*⁵³, v ktorej sa Kant pokúša programovo prekonať čisto mechanistické chápanie prírody tým, že s reflektujúcou súdnosťou opisuje schopnosť, ktorá, vracajúc sa k pojmu účelovosti, má v prírode významy, ktoré sa v nej nedajú nájsť, ak sa na ne pozeráme z perspektívy rozumu. Praktickým rozumom, pod ktorým sa rozumie reflektujúca súdnosť, sa povinnosť dostáva do prírody. Je možné, že Kantova koncepcia prírody nie je presvedčivá, no nemožno jej vyčítať, že je subjektivistická alebo že sa pri nej nedá počítať s rozumom, ktorý do nej *zvonka* prináša zmysel. Podľa Kanta musíme vždy so záľubou interpretovať prírodu vzhľadom na svoje zámery a potreby, v opačnom prípade by sme sa nemohli chápať ako subjekty, ktoré majú príležitosť žiť vo svete ako bytosti.

4. Záver

Európska filozofia sa chápe v širších kruhoch ako príspevok k sebaosvieteniu človeka o pôvode, rozsahu a hraniciach jeho vedomia. Ak však nesúhlasíme s týmto cieľom, nemáme žiaden dôvod zaoberať sa ňou. Ak s ním však súhlasíme, potom by sme mali byť – ak to tak môžeme vyjadriť – „žmurkajúcimi“ hegelianmi: ako „žmurkajúci“ hegeliani vychádzame z toho, že rozum sa skrýva v systémoch raných filozofov, ktoré môžeme abstraktne určovať. Zároveň trváme na privilegovanom stanovisku voči ich systémom; uchovajme si však nádej, aby sme sa cez „úsilie o pojem“ (Kantovo „*poznávanie rozumu z pojmov*“⁵⁴) stali o niečo rozumnejšími ako naši predchodcovia. Bez tejto nádeje by naše hľadanie presvedčivých argumentov, dobrých dôvodov, vydatých formulácií a prekvapivých perspektív nedávalo žiaden pravý zmysel. Náš hegelianizmus je však „žmurkajúci“, pretože seriózne neočakávame, že budeme môcť rozvinúť „poslednú

⁵² Kant, I.: KrV 547/B 575.

⁵³ Höffe na rozdiel od MacIntyry poukázal na význam tretej *Kritiky* (porovnaj Höffe, O.: *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, s. 68). Je možné, že neoaristotelizmus nejavi práve preto žiaden záujem o *Kritiku súdnosti*, pretože Kant rozvíja v tomto spise jedinou vážnu alternatívu ku klasickému „ontologickému“ chápaniu teleológie. O Kantovom pokuse spojenia slobody s prírodou v *Kritike súdnosti* pozri aj Guyer, P.: *Bridging the Gulf: Kant's Project in the Third Critique*. In: *A Companion to Kant*. Ed. Bird, Graham. Oxford, s. 423 – 440.

⁵⁴ Kant, I.: KrV A 713/B 741.

filozofiu“, ktorá [je] – ako píše Hegel – „výsledkom všetkého predchádzajúceho“⁵⁵. Na jednej strane sa môže naše hľadanie rozumu v predchádzajúcich filozofických systémoch skončiť sklamaním, na druhej strane je skeptický postoj voči našim vlastným presvedčeniam základným predpokladom toho, aby sme sa mohli učiť nové veci.

Videli sme, že sa John McDowell vo svojich prácach vydal na cestu hľadania príčin a dôvodov, ktoré doteraz bránili, aby sme povahu vnímali tak, ako si zasluhuje byť vnímaná. V dôsledku toho nie je jeho kritika Huma a Kanta motivovaná dejinno-filozoficky, ale *systematicky* (alebo, možno lepšie povedané, ideologicky): má nás poučiť o tom, že filozofia osvietenstva nás so svojimi falošnými sľubmi lákala do labyrintu myslenia. Zároveň má naša kritika McDowellovej kritiky novovekej zdôvodňujúcej filozofie *systematickú* pointu. Keďže jeho kritika nie je presvedčivá, nie je nám takisto jasný jeho etický naturalizmus, z ktorého sa živí zrozumiteľnosť tejto kritiky. McDowell vystupuje voči novovekým filozofom v póze psychiatra, ktorý z dôvodov neskoršieho dožadovania sa honorára diagnostikuje svojej klientele „duševné blokády“, ktorými netrpí, a stráca pritom cit pre vlastné slabosti, ktoré jeho pacientom budú tým očividnejšie, čím viac by im chcel nahovoriť tie ich. To všetko ukazuje, že McDowell nestihol byť „žmurkajúcim“ hegelianom: nestihol „sa rozumne zahľadiť“ na diela filozofov osvietenstva a oznámiť dôvody pre svoj postoj, ktoré sú schopné presvedčiť samy za seba – a keďže to nestihol, uprednostnime nepriať jeho priateľské pozvanie vydať sa s ním na cestu do chýrnej krajiny *gréckeho* naturalizmu, v ktorom sa nám vyjavia filozofické múdrosti, ktoré sme doposiaľ museli namáhavo odhaľovať abstraktnými úvahami a analýzami.

Preklad príspevku vznikol v rámci riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0261/12 *Filozofické dedičstvo I. Kanta a súčasnosť IV. Philosophia et res publica*.

Preklad: PhDr. Klaudia Bednárová-Gibová, PhD.

Zhrnutie

Autor vo svojom príspevku diskutuje o téze zastávanej Johnom McDowellom. V dôsledku nej má osvietenská filozofia predovšetkým s ohľadom na rozlišovanie skutočností a hodnôt deficit a preukazuje omyly, ktoré robia nevyhnutným návrat k tej etickej pozícii, ktorú McDowell a iní nazývajú *grécky naturalizmus*. Autor ďalej ukazuje, že téza s ohľadom na spisy Huma a Kanta nemôže byť presvedčivá. McDowellovi sa nielenže týchto dvoch filozofov nepodarilo primerane

⁵⁵ Hegel, G. W. F.: Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe), Band 20, ibid., s. 455.

interpretovať, ale podľa názoru autora zanedbal aj možnosť upozorniť na tie charakteristické črty ich teórií, ktoré vyvolávajú ešte i dnes systematický záujem.

Kľúčové slová: aristotelizmus, D. Hume, I. Kant, J. McDowell, naturalizmus

Zusammenfassung

Kant, Hume und die aristotelische Gegenauflklärung. Eine Kritik

In diesem Beitrag diskutiere ich die von John McDowell vertretene These, nach der die Philosophie der Aufklärung vor allem mit dem Blick auf die Differenzierung zwischen Tatsachen und Werten Defizite hat und Irrtümer aufweist, die eine Rückkehr zu einer ethischen Position notwendig macht, die McDowell u.a. „griechischer Naturalismus“ nennt. Ich werde zeigen, dass die These mit dem Blick auf die Schriften von Hume und Kant nicht zu überzeugen vermag. McDowell gelingt es nicht, nicht nur diese beiden Philosophen angemessen zu interpretieren, sondern er versäumt es auch, auf Eigenschaften ihrer Theorien aufmerksam zu machen, die noch heute von systematischem Interesse sind.

Schlüsselwörter: Aristotelismus, D. Hume, I. Kant, J. McDowell, Naturalismus

Summary

Kant, Hume and Aristotelian Anti-Enlightenment. A Critique

In this article the author discusses the premise represented by John McDowell according to which the philosophy of enlightenment shows deficits and fallacies especially with regard to differentiating between facts and values, which make the return to an ethical position necessary, namely the one that is labelled by McDowell and others as the “Greek naturalism”. I will show that this premise is not prone to convince in regard to the writings by Hume and Kant. McDowell not only fails to interpret both of these philosophers in an adequate manner but he also fails to draw attention to the qualities of their theories, which are still of a systematic interest these days.

Keywords: Aristotelianism, D. Hume, I. Kant, J. McDowell, naturalism

Univ. Prof. Dr. Heiner F. Klemme
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Mainz, Spolková republika Nemecko
klemme@uni-mainz.de