

Postmodern Morality and Kant's Ethics

Abstract: The paper deals with the characteristic features of postmodern morality, which the author captures through its observers from the ranks of postmodern philosophy, sociology, and aesthetics. He emphasizes the character of postmodern morality through the opposing aspects of morality found in *The Critique of Practical Reason* and in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. The task of this study is to highlight the moral potential of selected postmodern phenomena against the background of this contrast, which, however, could have been seen as morally problematic from the point of view of Kant's ethics. For the author, various forms of aestheticization of morality appear as a connecting link between these phenomena.

Key words: ethics, morality, postmodern society, aestheticization, Kant

Postmoderná morálka a Kantova etika

Abstrakt: Štúdia pojednáva o charakteristických črtách postmodernej morálky, ktoré autor zachytáva prostredníctvom jej pozorovateľov z radov súčasnej filozofie, sociológie a estetiky. Charakter postmodernej morálky zvyrazňuje prostredníctvom opozitných aspektov morálky, ktoré nachádza v Kantovej *Kritike praktického rozumu* a v *Základoch metafyziky mravov*. Úlohou štúdie je na pozadí uvedeného kontrastu zvýrazniť morálny potenciál vybraných postmoderných fenoménov, ktoré by však z hľadiska Kantovej etiky mohli byť vnímané ako morálne problematické. Spojovacím článkom týchto fenoménov sa pre autora stávajú rôzne podoby estetizácie morálky.

Kľúčové slová: etika, morálka, postmoderná spoločnosť, estetizácia, Kant

Úvod

V predkladanej štúdii sa pokúšame zachytiť špecifiká postmodernej morálnej praxe, ktorej signifikantnou črtou je jej odpútanosť od etiky ako intelektuál-

neho systému, ktorý morálku predpisuje, aj od morálnych povinností, ktoré etický systém požaduje.¹ Tieto špecifiká dokumentujeme na pozorovaniach známych mysliteľov, ktorí sa od konca minulého storočia k téme postmodernej morálky systematicky vyjadrovali. Ide najmä o Baumanu, Foucaulta, Lipovetského, Rortyho či Welscha. Štúdiu však otvárame analýzou vybraných aspektov Kantovej etiky – ako je koncipovaná v *Kritike praktického rozumu* a v *Základoch metafyziky mravov* –, čo má pre naše porozumenie postmodernej morálky dôležitý význam. Požiadavky Kantovej etiky totiž v niektorých momentoch predstavujú jej opozitum, a tak v ich pomyselnej komparácii, o ktorú sa priebežne usilujeme, vystupujú do popredia typické prejavy postmodernej morálky omnoho zreteľnejšie. Kantovu prítomnosť je v štúdiu potrebné vnímať v uvedenom kontexte. Nejde nám o dejinno-filozofickú ani aktualizáciu analýzu jeho etického myslenia. No len ťažko si možno v etike predstaviť paradigmatickejšiu postavu ostatných storočí, než je práve Kant, ktorého filozofia jasne naznačila, akým smerom by sa malo uberať filozoficko-etické myslenie, od ktorého sa však postmoderná morálka tak zásadne odkláňa.²

¹ Z hľadiska terminologickej diferencie je potrebné hneď na začiatku vymedziť naše chápanie pojmov „etika“ a „morálka“, s ktorými budeme pracovať v nasledujúcom texte. Pri pojme „etika“ sa stotožňujeme s Baumanovou charakteristikou, podľa ktorej je v ideálnom zmysle „etika zákonníkom, ktorý predpisuje správne správanie, univerzálne“ – to jest pre všetkých ľudí v každom čase; takým, ktorý odlišuje dobro od zla raz navždy a pre všetkých“ (Bauman, Z.: *Morality without Ethics. Theory, Culture & Society*, 1994, 11, s. 2). Etika je teda v našom ponímaní univerzalistickou preskripciou, ktorá môže mať podobu princípov a pravidiel správania, fixovaných v konkrétnom kódexe (napr. dekalóg) alebo aspoň v teoretickej koncepcii (napr. v Kantovej etike). Etika je v tomto zmysle návodom na morálne konanie za každých okolností a vzniká ako ideálna *zábezpeka morálky*. Z tej-ktorej etiky je potom možné logicky odvodiť aj to, aký druh morálky je ten „správny“.

Morálka je na druhej strane konkrétnou činnosťou ľudí – realizáciou volieb, rozhodnutí, túžob a priání s ohľadom na to, čo ľudia považujú za hodné realizovať. *Eo ipso*, čo považujú za hodnotu, či už hodnotu dobra, užitočnosti, šťastia, alebo iných. Morálku tak môžeme vymedziť ako realizáciu hodnôt. A to vo vzťahu k inému človeku, ako aj vo vzťahu k sebe. Morálku teda chápeme ako konkrétnu spoločenskú aj individuálnu prax v nespočetných podobách, preto niekedy v texte synonymne s pojmom „morálka“ používame slovné spojenia „morálne praktiky“ či „morálna prax“. Morálka ako prax môže byť pochopiteľne výsledkom aplikácie určitej etiky, na druhej strane ju však (ako sa pokúsime dokázať v našom texte) *nemusí* generovať žiadna etika v zmysle univerzalistickej preskripcie. To je prípad toho, čo budeme nazývať „postmodernou morálkou“. Aj takú morálku možno eticky zdôvodniť, no až *ex post* na základe deskripcie a bez univerzalistických konzekvencií. V tomto prípade by nešlo o etiku vo vyššie uvedenom zmysle, ale o etiku ako empirickú filozofickú disciplínu, ktorá je v kontakte so sociológiou, kultúrnou antropológiou a etnológiou.

² Uvedenie kontrastu medzi Kantovou etikou a postmodernou morálkou, ktorú dokumentujú uvedení myslitelia, môže vyvolávať dojem, že títo svojimi prácami reagujú na Kantovu filozofiu. Nie je to tak, až na zopár výnimiek, ako je to v prípade Rortyho. Z ich prác, ktoré v našom texte citujeme, Kantovu (resp. kantovskú) etiku explicitne reflektuje práve on, aj to však len

Tento odklon možno filozoficky reflektovať dvojako. Prvý spôsob by predstavoval kritiku *status quo* so ohľadom na jeho rozpornosť so vznešenými myšlienkami filozofov typu Kanta. Samotná kritika, hoci je potrebná, však ešte nemá potenciál viesť k evidentným a filozofiou podnecovaným zmenám či posunom v morálke. Prispôbiť dobu filozofickému mysleniu je totiž niečo iné než adaptovať filozofické myslenie na aktuálnu dobu. Kým to prvé je zrejme nemožné, to druhé by malo byť reálne. Preto s postmodernou morálkou pracujeme ako s faktom, ktorý možno filozoficky zužitkovať v súlade so zámerom vlastným všetkým etickým autoritám (Kanta nevynímajúc): prispievať k rozvoju a rastu morálky v spoločnosti. Predpokladáme, že tento prístup má potenciál zlepšovania kondície našej spoločnosti za prispenia filozofie prostredníctvom toho, čo je v nej aktuálne a čo je jej v masovom meradle vlastné, hoci to môže predstavovať odklon od filozofických autorít minulosti.

1. Egoizmus a povinnosť

Tradične sa za morálne autority považujú mýtickí hrdinovia, postavy z umeleckých diel, kňazi či filozofi. Podobne ako archetypálni hrdinovia, ktorých morálne dilemy pripomínajú naše vlastné a navádzajú nás tak reprodukovat ich rozhodnutia a činy, pôsobia aj postavy z umeleckých diel, ktoré dokážu vyjadriť to, čo by sme spolu s Diltheyom mohli pomenovať slovom „typické“.³ Tak, ako majú v morálke niečo spoločné mýtickí hrdinovia a postavy z umenia, spája podľa Baumana čosi aj kňazov a *istú časť* filozofov, totiž expertov na etiku: „Oni vyslovujú zákony a posudzujú, či sa predpisy dodržiavali verne a správne. Tvrdia, že sú toho schopní, pretože majú prístup k poznaniu nedostupnému obyčajným ľuďom – hovoriac s duchmi predkov, študujúc sväté písma, rozpleťajúc príkazy Rozumu“.⁴ Uvedené istotne neplatí o filozofoch všeobecne,⁵ avšak tendencia legitimizovať určitý druh konania alebo mysle-

v relatívne všeobecnom zmysle a bez uvádzania konkrétnych odkazov na Kantove diela. To však nie je podstatné, lebo náš text nepredstavuje pomyselnú diskusiu Kanta a „pozorovateľov postmoderny“, ale poukazuje na morálnu kondíciu postmodernej doby, ktorú títo autori svojimi prácami dokladajú.

³ Podľa Diltheya totiž umelci vytvárajú typy, ktorých „silná a jasná štruktúra odhaľuje zmysel našich obyčajných, nesústredených životných skúseností“ (Dilthey, W.: *Poetry and Experience*. Princeton: Princeton University Press, 1985, s. 116).

⁴ Bauman, Z.: *Morality without Ethics*, *ibid.*, s. 2.

⁵ Rorty je naopak presvedčený o tom, že etické „pojmy ako ‚správny‘, ‚mal by som‘ a ‚zodpovedný‘ nie sú odbornými pojmami a nie je jasné, aké špeciálne školenie by umožnilo lepšie porozumieť použitiu týchto slov vám než laikom“ (Rorty, R.: *Trapped between Kant and Dewey. The Current Situation of Moral Philosophy*. In: N. Brender, L. Krasnoff, eds. *New Essays on the History of Autonomy. A Collection Honoring J. B. Schneewind*. Cambridge: Cambridge University Press,

nia ako výlučne morálneho prostredníctvom údajne univerzálne platnej etickej teórie bez ohľadu na pluralitu diferentných morálnych praktík a spôsobov uvažovania ľudí⁶ je vlastná mnohým morálnym filozofom od Platóna až po Kanta.

Konkurenciu náboženskej a filozofickej etiky mala ukončiť práve tá Kantova, keďže disponovala nespornými predpokladmi pre substitúciu osvietenstvom oslabenej náboženskej etiky.⁷ Kruciálnu úlohu mal v tejto substitúcii zohrať „praktický rozum“, poskytujúci človeku nepodmienené imperatívy, v súlade s ktorými sme povinní konať, a len vtedy, keď vykonávame svoju povinnosť, sme podľa Kanta *skutočne morálni*. Kant sa totiž vo svojej etike držal dualizmu, podľa ktorého človek koná v súlade s dvoma základnými, na seba neprevoditeľnými motívmi: Niečo robíme preto, lebo nás samotná činnosť alebo jej výsledok láka alebo teší, a vtedy sú v hre naše *náklonnosti*. Opačným motívom konania je povinnosť. Keď totiž konáme v súlade s povinnosťou, vtedy konáme *navzdory svojim náklonnostiam*, pričom podľa Kanta keby človek konal „bez akejkolvek náklonnosti, iba z povinnosti, tak až teraz by jeho konanie malo svoju pravú morálnu hodnotu“.⁸

Z pohľadu dneška však robiť to, čo sa našim túžbam *prieči* (kvôli nepodmienennej etickej povinnosti), predstavuje požiadavku, s ktorou sa postmoderní ľudia stotožnia len zložito. Podľa Baumana sú totiž „vyhľadávачmi senzácií a zberateľmi zážitkov; ich vzťah ku svetu je primárne *estetický*: vnímajú svet ako potravu pre senzibilitu, ako živnú pôdu možných skúseností“.⁹ Ich mentálne nastavenie je tak od toho, ktoré predpokladá Kantova etika, principiálne odlišné. Kant však požiadavku konania z povinnosti formuloval z hľadiska *svojej* etiky odôvodnene. V jej pozadí totiž stála *jeho predstava* o egoistickej, t. j. u Kanta zlej ľudskej prirodzenosti,¹⁰ ktorú mala etika obmedzovať. Keďže „podľa Kanta je človek ‚prirodzene predisponovaný‘ ku zlu; v dôsledku toho

2004, s. 196).

⁶ Na túto tendenciu kriticky upozornil až Nietzsche, podľa ktorého sa takí filozofi paradoxne „vôbec nedostali k vlastným problémom morálky, ktoré sa vynárajú až pri porovnaní *mnohých* morálok“ (Nietzsche, F.: Mimo dobra a zla. In: I. Hrušovský, M. Zigo, eds. *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967, s. 384.).

⁷ Porovnaj: Rorty, R.: Trapped between Kant and Dewey. The Current Situation of Moral Philosophy, *ibid.*, s. 198.

⁸ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 22.

⁹ Bauman, Z.: *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge: Polity, 2005, s. 94.

¹⁰ Belás, L.: Sociálne dôsledky Kantovej etiky. *Filozofia*, 2005, 60(4), s. 257–258. Porovnaj, napríklad, vyjadrenie, podľa ktorého „z tak krivého dreva, z akého je urobený človek, nemôže byť vytesané nič celkom rovné.“ In: (Kant, I.: *Idea všeobecných dejín ve světoobčanském smyslu*. In: *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 15).

potrebuje byť spútaný kategorickým imperatívom¹¹. Onú prirodzenú predispozíciu ku zlu predstavuje v Kantovej etike práve egoizmus. Kant píše, že motivujúcim činiteľom ľudského konania zväčša nie je žiadna morálna povinnosť, ale „všade narážame na vlastné milé ja, ktoré sa vždy derie do popredia; oň, a nie o prísny zákaz povinnosti, ktorá by si často žiadala sebazaprenie, sa opiera ich zámer“¹². Problém je v tom, že ono Ja je podľa Kanta determinované svojimi túžbami, pocitmi či náklonnosťami,¹³ ktoré musia byť z morálky exkludované, lebo v sebe obsahujú potenciál nemorálnosti. Náklonnosti totiž podľa Kanta úzko súvisia so sebecktvom: „Všetky náklonnosti dohromady [...] , ktorých uspokojenie sa potom nazýva vlastnou blaženosťou, vytvárajú sebeckvo“¹⁴.

Na takýto typ uvažovania vo viacerých prácach reagoval Rorty, napríklad citujúc Deweyho, ktorý upozorňoval, že pri podobných myšlienkach by sme si mali uvedomovať toto: „Omyl spočíva v premene (truistického) faktu konať ako Ja na fikciu konať vždy *pre* Ja“¹⁵. Uvedené by sme dokonca mohli preformulovať nasledovne: Mali by sme sa vyvarovať omylu, keď sa fakt, že konám *pre* Ja, transformuje na fikciu, že konám *iba pre* Ja. Kant iste oprávnené predpokladal, že ľudia frekventovane konajú v súlade so svojimi individuálnymi túžbami či náklonnosťami. Na základe toho by sme však ešte nemali predpokladať, že sa v nich ozýva *iba* naše Ja. A ak sa aj ozýva, neznamená to stále ani to, že Ja automaticky vylučuje Ty, totiž, že priorita Ja vylučuje morálny vzťah k druhému. Podľa Rortyho by nás Freudova psychoanalýza mala presvedčiť o opak: „Freud nám pomohol pochopiť, že psychopatmi – ľuďmi, ktorých sebachápanie nezahŕňa vzťahy k iným – sa stávame len vtedy, keď chýba rodičovská láska a dôvera, ktorú taká láska v dieťati vytvára“¹⁶. V tomto zmysle teda krajný egoizmus, ktorého sa pri konštruovaní svojej etiky oprávnené obával Kant, nie je našou „prirodzenosťou“, niečím vrozeným, ale je partikulárnymi okolnosťami vývinu dieťaťa *podmienanou* skutočnosťou. Nie je teda *všeobecnou ľudskou vlastnosťou*, ale *možným dôsledkom* konkrétnych vplyvov v ontogenéze. Kant samozrejme nemohol poznať výsledky Freudovho skúmania, a tak z obavy pred negatívami egoistickej „ľudskej prirodzenosti“ bu-

¹¹ Nizhnikov, S. A., Zekrist R. I., Zhusupova A.: Kant's Moral Law in the Social and Legal Context. *Studia Philosophica Kantiana*, 2014, 3(2), s. 44.

¹² Kant, I.: 2004. *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 32.

¹³ To je to, čo Bauman pomenúva ako estetický vzťah k svetu. Neznamená to len pristupovanie ku svetu cez prizmu umenia, ale prostredníctvom *aisthesis* – zmyslového vnímania, vyvolávajúceho túžby a formujúceho náklonnosti.

¹⁴ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 93.

¹⁵ Dewey, J.: *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*. New York: The Modern Library, 1930, s. 136.

¹⁶ Rorty, R.: *Philosophy and Social Hope*. London, New York: Penguin Books, 1999, s. 78.

doval svoju etiku deontologicky. Na druhej strane však musíme dodať, že *pri konštruovaní etiky*, obsiahnutej v jeho *Kritike praktického rozumu* a v *Základoch metafyziky mravov*, ho žiadne výskumy *conditio humana* nezaujímal. Tvrdil totiž, že „všetka morálna filozofia celkovo spočíva vo svojej čistej časti a, uplatnená na človeka, nepreberá ani to najmenšie z poznatkov o človeku (z antropológie), ale človeku ako rozumnej bytosti dáva zákony a priori“.¹⁷ Ideálno-preskriptívna zložka tak v jeho etike nepreneháva žiadne miesto empiricko-deskriptívnej, čo sa však mení u filozofov, sledujúcich vývin postmodernej doby.¹⁸

V skutočnosti sa ale niet prečo domnievať, že obraz človeka ako egoistu, sledujúceho *iba* svoje vlastné záujmy bez ohľadu na iných, je univerzálny a komplexný, a že teda naše konanie *musí* byť korigované nepodmienenými povinnosťami. Napriek tomu je podľa Rortyho tento obraz človeka prítomný v početných morálnych filozofiách. Nadväzujúc na Baierovú a Deweyho, píše, že

ústredným nedostatkom vo väčšine tradičných morálnych filozofií bol mýtus o Ja ako bezvzťahovom, schopnom existovať nezávisle od akéhokoľvek záujmu o druhých, ako o chladnom psychopatovi, ktorý potrebuje byť nútený k tomu, aby bral do úvahy potreby iných ľudí. Toto je obraz Ja, ktorí filozofi od Platóna vyjadrovali z hľadiska rozdielu medzi „rozumom“ a „vášňami“ [...]. Západ už od čias Platóna vykladá rozdiel medzi rozumom a vášňou ako paralelu k rozdielu medzi univerzálnym a individuálnym, ako aj k rozdielu medzi nesebeckými a sebeckými činmi.¹⁹

V Kantovej terminológii je obdobou tohto rozlíšenia človek ako súčasť nomenálneho sveta na jednej a fenomenálneho sveta na druhej strane:

Kant rozdelil svet človeka a ľudských vzťahov na sféru javov, kde sa človek ovplyvnený empirickými vplyvmi a náklonnosťami prejavuje ako prírodná a zmyslová bytosť, a na sféru inteligibilných vzťahov, kde človek uvažuje a koná v súlade s najvyššími princípmi rozumu.²⁰

¹⁷ Kant, I.: 2004. *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 11 a n.

¹⁸ V tomto smere je opäť prvým ohlasovateľom „postmoderného“ prístupu k morálke Nietzsche, keď píše o tom, ako veľkí morálni filozofi systematicky zanedbávajú „úlohu opisu“ (Nietzsche, F.: *Mimo dobra a zla*, ibid., s. 384).

¹⁹ Rorty, R.: *Philosophy and Social Hope*, ibid., s. 77.

²⁰ Nizhnikov, S. A., Zekrist R. I., Zhusupova A.: Kant's Moral Law in the Social and Legal Context, ibid., s. 43.

K akceptácii predpokladu, podľa ktorého je človek od prírody (prirodzene) egoistický (zlý), prispeli najmä vplyvní teoretici prirodzeného práva, napríklad Hobbes so svojím chápaním prirodzeného stavu v duchu hesla *bellum omnium contra omnes*. Predpoklad, podľa ktorého má človek akúsi nebezpečnú „egoistickú prirodzenosť“, mal u Kanta podstatné etické konzekvenencie. Totiž len vtedy, ak sa (či už implicitne alebo explicitne) prijíma, stane sa neoddeliteľnou súčasťou etickej teórie „povinnosť“. Ak je človek „prirodzene“ egoistický a nezaujíma sa o iných, musí byť predsa k morálke prinútený, hoci len svojím vlastným rozumom a jeho imperatívmi. Morálne je potom to, čo je taký človek povinný konať. Podľa Kanta konanie, ktoré

vylučuje všetky určovatele podnecované náklonnosťou [...], nazýva sa *povinnosťou*, obsahujúcou vo svojom pojme kvôli tomuto vylučovaniu praktické *nútenie*, t. j. určenie ku konaniu, čo ako *nerado* by sa dialo, [...] neobsahuje teda slasť, ale skôr strasť z konania.²¹

Človek dokonca nesmie inklinovať k morálnemu konaniu ako k niečomu, z čoho by mal potešenie, lebo vtedy je motivovaný len sebeckou radosťou. Na potenciálnu paradoxnosť tohto prístupu však upozornila Randová tvrdiac, že konzekventne vzaté, by Kantova etika pripisovala štatút morálneho človeka iba tomu, ktorého charakter by bol skutočne zlým, ktorý by však v sebe toto zlo prekonával tým, že by sa slobodne podriadil nepodmienenej povinnosti:

Ak človek chce byť poctivý, nezaslúži si žiadne morálne uznanie; ako by povedal Kant, taká poctivosť je „chvályhodná“, ale bez „morálneho významu“. Iba brutálnemu represorovi, ktorý pociťuje hlbokú túžbu klamať, podvádzať a kraďnúť, ale núti sa konať poctivo pre samotnú „povinnosť“, by sa od Kanta a jemu podobných dostalo morálneho uznania.²²

Podobne ako Randová uvažoval aj Münz, keď tvrdil, že podľa Kanta môžeme o mravnom konaní uvažovať len vtedy, keď nie sme motivovaní túžbou alebo chcením takto konať:

Keď dávam hladnému kus chleba, nesmiem to robiť zo súcitu alebo z „rozplývajúcej sa účasti“, z patologickej, čiže citovej, zmyslovej lásky, z „účastnej blahovôle“, z dobročinnosti, čiže „prekypujúceho srdca“ a pod., ale s premáhaním, nechutou a odporom, lebo len vtedy mám

²¹ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 100.

²² Rand, A.: *Philosophy: Who Needs It*. New York: Signet, 1984, s. 106.

istotu, že prekonávam v sebe všetko nízke alebo aj vznešené, ale rovnako zmyslové. Len vtedy som cnostný, ako si žiada Kantova morálka.²³

Ak by sme sa na to pozreli z opačnej strany, mohli by sme tvrdiť, že keď hladnému *chceme* dať kus chleba, lebo je nám ho ľúto alebo preto, lebo nás *teší* pomáhať núdznym, podľa Kanta naše konanie nebude morálne. Nebude amorálne, bude však len legálne: „Ak sa vôľa určuje podľa morálneho zákona, ale iba prostredníctvom akéhokoľvek citu, ktorý sa musí predpokladať, aby sa zákon stal dostatočným určovateľom vôle, a ak sa teda vôľa neurčuje kvôli zákonu, konanie bude síce obsahovať *legalitu*, ale nie *moralitu*“,²⁴ „pričom prvé (legalita) je možné, aj keby určovateľmi vôle boli len sklony, kým druhé (*moralita*), morálna hodnota, sa musí vkladať len do toho, že konáme z povinnosti“.²⁵ Úprimne dobrosrdečný človek sa tak so sférou vysokej morálky v Kantovej etike mňa.

2. Postmoderná morálka

Hoci je pre filozofiu Kantova etika paradigmatická, pre obyčajného človeka súčasnosti sa môže zdať neprimeraná. Bauman napríklad upozorňoval, že morálne filozofie (etiky) tohto typu odhliadajú od *reality ľudského sveta*, keď ironicky napísal: „Správne etické vyhlásenia sú také, že ich pravdivosť nezávisí od toho, čo ľudia skutočne robia, alebo dokonca od toho, čomu veria, že by robiť mali. [...] Iba etika môže povedať, čo by sa *naozaj* malo robiť, aby sa slúžilo dobru“.²⁶ Filozofi postmodernej doby na druhej strane akcentujú nedozernú pluralitu a inkomensurabilitu ľudských skúseností, životných trajektórií a v neposlednom rade formujúceho sociálneho prostredia. To sú faktory, ktoré vedú k diferentným morálnym praktikám a k pestrým prejavom morálneho myslenia, ktoré navonok nemusia zodpovedať etickým požiadavkám filozofov. V našej filozofii už dávnejšie upozornila, analyzujú angloamerickú morálnu filozofiu, Palovičová na to, že

morálna filozofia nemá byť odtrhnutá od reálnych ľudských záujmov a že prístupy, ktoré abstrahujú od bohatosti psychológie a od sociál-

²³ Münz, T.: Kantova kritika praktického rozumu. In: I. Kant. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 11. Vhodnejšie sa nám vzhľadom na naše prvé rozlíšenie zdá v tomto kontexte hovoriť o Kantovej etike, nie morálke.

²⁴ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 92.

²⁵ Ibid., s. 101.

²⁶ Bauman, Z.: *Morality without Ethics*, ibid., s. 1–2.

neho a historického kontextu, strácajú hľadisko skutočných ľudských životov.²⁷

Miestom etiky a stavom morálky v postmoderne sa začiatkom osemdesiatych rokov minulého storočia zaoberal aj Foucault, ktorý konštatoval, že „väčšinou už neveríme, že morálka môže byť založená na viere, a nepravíme si právny systém, ktorý by zasahoval do nášho morálneho, osobného, intímneho života“.²⁸ Obdobne je to s nepodmienenými povinnosťami, ktoré by navyše mali byť protikladné našim túžbam a náklonnostiam. Postmoderné spoločnosti totiž charakterizuje individualizácia²⁹ a v nich ako takých „morálny maximalizmus, veľké etické naratívy, veľké ideológie už viac nezodpovedajú bezprostredným potrebám“.³⁰ Čo však predstavujú bezprostredné potreby postmoderného človeka? Akiste vo väčšine prípadov nie to, aby bol ako rozumný subjekt „hodný toho, aby bol zákonodarným členom ríše účelov“,³¹ ktorým sa môže stať len vtedy, keď je jeho morálka fundovaná „bez nejakého iného tým dosiahnuteľného účelu alebo výhody“,³² a teda ju zakladá „úcta voči čírej idei“.³³ Hoci v osvietenскеj filozofii, adorujúcej veľkoleposť inteligibilnej bytosti, môžu mať také slová nesmierny význam, väčšina súčasníkov pre ne ostane hluchá. V postmoderných spoločnostiach platí skôr to, že etické princípy „sú dobré do tej miery, do akej vedú k dobrým dôsledkom, nie preto, že stoja v nejakom špeciálnom vzťahu buď k vesmíru, alebo k ľudskej myslí“.³⁴

Toto stanovisko predstavuje protiklad Kantovej deontologickej etiky, ktorá sa o dôsledky primárne nezaujíma. Avšak hmatateľné alebo aspoň evidentné dôsledky sú tým, na čom postmoderná spoločnosť nepochybne bazíruje omnoho viac než na principiálnych povinnostiach. Možno dokonca predpokladať – a to si uvedomoval aj Kant –, že v masovom meradle stoja za väčšinou nášho konania otázky typu: Aké to bude mať dôsledky *pre mňa*? Čo

²⁷ Palovičová, Z.: Identita a dobro. Morálna teória Ch. Taylora. *Filozofia*, 2004, 59(6), s. 402.

²⁸ Foucault, M.: O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla. In: H. L. Dreyfus, P. Rabinow: *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 340.

²⁹ V individualizovanej spoločnosti je podľa Becka „potrebné pre vlastné prežitie vytvoriť obraz sveta centrovanej na ja, ktorý takpovediac úplne prevracia vzťah medzi ja a spoločnosťou, ktorý ho myslí a realizuje ako využiteľný pre utváranie vlastnej biografie“ (Beck, U.: *Riziková spoločnosť. Na cestě k jiné moderně*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004, s. 217).

³⁰ Frunzä, S.: Minimal Ethics and the New Configuration of the Public Space. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 2012, 11(32), s. 8.

³¹ Kant, I.: 2004. *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 68.

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Rorty, R.: Trapped between Kant and Dewey. The Current Situation of Moral Philosophy, ibid., s. 203.

mi môže dané konanie priniesť? Na prvý pohľad sú tieto otázky založené na egoizme, ktorý sa s morálkou zdanlivo vylučuje, ako nás presvedča práve Kant. Nemali by sme sa však nechať zmiast, pretože postmoderná morálka ukazuje, že konanie za účelom *vlastného sebanaplnenia* sa automaticky nevylučuje s konaním *v prospech iných*. Ako tvrdí Capilla, hodnoty postmodernej, individualistickej spoločnosti „nie sú nekompatibilné so záväzkami viažucimi sa na potreby iných“.³⁵ Ak sa morálka nevytráca ani v postmodernej dobe, je to paradoxne vďaka jej „preorientovaniu sa na potreby jednotlivca“.³⁶

V postmodernej situácii, ovplyvnenej procesmi individualizácie, by morálka vskutku nemala byť v konflikte s potrebami jednotlivcov. Na skutočnosť, že tu ani tak nejde o požiadavku, ale o reálny postmoderný stav, upozorňoval už začiatkom deväťdesiatych rokov Lipovetsky, keď písal o tzv. postmoralistických spoločnostiach. Mal nimi na mysli demokracie, ktoré „sa prehupli ‚za‘ povinnosť, nie sú ‚bez viery a bez zákona‘, ale riadia sa slabou a minimálnou etikou, ktorá nepozná povinnosti ani sankcie“.³⁷ Dodáva však, že postmoralistická spoločnosť

neznamená postmorálnu. Kňazstvo povinnosti síce padlo a viktoriánske tabu dávno neplatia, vznikajú však nové pravidlá, formulujú sa nové zákazy a definujú nové hodnoty, poskytujúce obraz spoločnosti, ktorá nemá nič spoločné s tou, ktorú vykresľujú odporcovia ‚všeobecnej permisivity‘. Srdcervúca bohoslužba povinnosti stratila v spoločnosti pôdu pod nohami, ale k mravnej anarchii nedošlo.³⁸

To je empirický dôkaz toho, že ani pri absencii jedinej správnej etiky sa hobbesovský *status naturalis* nerealizuje. Lipovetského častý oponent Bauman sa s ním dokonca v tomto smere vzácné zhoduje, keď píše, že „kríza etiky nevyhnutne neveští krízu morálky; ešte menej očividne ohlasuje koniec ‚éry etiky‘ koniec morálky. Presvedčivý dôkaz by sa dal vytvoriť na strane opačného predpokladu: že koniec ‚etickej éry‘ uvádza ‚éru morálky‘ a že postmodernu možno za takú éru považovať“.³⁹ Bauman totiž vo svojom texte implicitne dekonštruuje predpoklad (ktorý by sme oprávnené mohli pripísať aj Kanto-
vi), podľa ktorého je morálka závislá od správnej etiky. Keď totiž morálnosť konania nie je garantovaná transcendentnom či nepodmienenými povinnos-

³⁵ Capilla, D. J. G.: From Postmodern Ethics to the New Ethics of the Me Generation: The Transition from Mass Media to the Internet. *Comunicacion y Sociedad*, 2012, XXV(1), s. 169.

³⁶ Frunzá, S.: Minimal Ethics and the New Configuration of the Public Space, *ibid.*, s. 8.

³⁷ Lipovetsky, G.: *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha: Prostor, 2011, s. 15.

³⁸ *Ibid.*, s. 67.

³⁹ Bauman, Z.: *Morality without Ethics*, *ibid.*, s. 31.

ťami, naplno sa vyjaví to, ako sa človek bude vzťahovať k iným ľuďom bez etickej zábezpeky. Ako sa bude správať postmoderné individuuum, presvedčené o tom, že už nie je hanbou sledovať svoje vlastné záujmy? Vytratí sa spolu so zdanlivou zábezpekou jeho morálky, totiž etiky, aj sama morálka?

Lipovetsky je presvedčený o opaku a dokumentuje to na psychológii postmodernej morálky, ktorá vyrastá práve z Kantom zavrhaného empirizmu. Píše:

Spoločnosť po zmiznutí povinnosti vykoreňuje povinnosť oddať sa druhým, avšak podtrháva to, čo Rousseau nazýval súcit (*pitié*), odpor k pohľadu na utrpenie svojho blízkeho. To sa nedosahuje intenzívnou morálnou výchovou, ale, paradoxne, individualistickou autoabsorpciou a normami šťastnejšieho života.⁴⁰

Vysvetľuje to takto: „Pokiaľ život prebieha bez väčšieho odriekania, potom v okamihu, keď je predvedené utrpenie iných ľudí, sa stáva netolerovateľným a funguje ako znečistenie či agresia voči kvalitám života.“⁴¹ Život ľudí v západných demokraciách, ktoré nie sú priamo alebo aktuálne poznačené vojnovým stavom, v ktorých sa rešpektujú, presadzujú a rozširujú ľudské práva a v ktorých jestvuje široká dostupnosť tovarov a služieb, umožňujúcich zakúšať temer každej sociálnej vrstve istú mieru konzumného „šťastia“, je tak veľmi citlivý na utrpenie iných ľudí, v ktorých živote požadované hodnoty absentujú. Dokážu sa do ich situácie „vcítiť“, hoci nemajú vybudované permanentné vedomie morálnych povinností. Táto postmoderná „empatia“ (slovo odvodené od gréckeho pojmu *πάθος*, označujúceho fenomén, ktorý chcel Kant z morálky eliminovať⁴²) jasne dokladá, že človek nie je od prírody „zlý“. Postmoderná empatia pritom dokáže fungovať podobne ako formálny príkaz povinnosti, totiž relatívne trvalým spôsobom regulovať naše správanie. Aspoň teda potiaľ, pokiaľ podmienky relatívneho blahobytu postmoderných spoločností trvajú. Zástancovia Kantovej etiky by však mohli oprávnene konštatovať, že tieto podmienky nie sú večné, a tak v prípade ich pomínutia by Kantova etika mohla naďalej platiť napriek tomu, že by sa vytratila podmienka postmodernej empatie. Bola by to pravda, i keď na druhej strane rovnako platí, že Kantova etika môže byť kvôli svojmu dôrazu na eliminovanie subjektívnych náklonností morálne neefektívna práve v podmienkach postmoder-

⁴⁰ Lipovetsky, G.: *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, ibid., s. 199.

⁴¹ Ibid., s. 188.

⁴² Podľa Kanta „patologicky ovplyvňovaná vôľa [...] má pranie vyvierajúce zo subjektívnych príčin, takže sa môže často stavať aj proti čistému objektívnemu určovateľovi, a teda potrebuje ako morálne nútenie odpor praktického rozumu“ (Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 54).

nej spoločnosti. Otázkou teda je, či by sme sa mali pridržiavať etiky platnej v hypoteticky odlišných situáciách, hoci pomerne (nie nevyhnutne) neefektívnej v situácii aktuálnej, alebo rozvíjať morálku jestvujúcu aktuálne, hoci možno nie večne a univerzálne, „pretože to, čo chceme vedieť, je, ako žiť svoj vlastný život, a nie životy našich predkov či potomkov, ktoré zjavne nie sú našimi životmi“.⁴³

Pre Lipovetského predstavuje dobrý príklad postmodernej empatie dobrovoľnícka činnosť, ktorá nie je založená len na súcite s trpiacimi ľuďmi, ale aj na osobnej radosť zo zmysluplnej činnosti, zo socializácie a z nadobúdania skúseností, teda na určitých „egoistických“ ambíciách, ktoré však nepredstavujú protiklad morálneho vzťahu k druhým, ale sú jeho komplementárnou zložkou. Podľa Lipovetského totiž práve

pozdvihnutím ega a súmrakom povinnosti dobrovoľníctvo vstupuje do masového obdobia a z voľného času a individualistickej túžby premeniť svoj život na niečo hodnotné vytvárajú v ohromnom počte nové formy vzájomnej pomoci a solidarity.⁴⁴

Pre Kanta by však také konanie nebolo morálne, keďže práve vo vzťahu k dobrovoľníctvu ironicky uviedol:

Je síce veľmi pekné robiť ľuďom dobro z lásky k nim a z účasťnej blahovôle, [...] no to ešte nie je tá pravá morálna maxima nášho správania, ktorá by zodpovedala nášmu postaveniu medzi rozumnými bytosťami *ako ľuďmi*, keď si osobujeme podobne ako dobrovoľníci s pyšnou domýšľavosťou preniesť sa ponad myšlienku povinnosti a akoby nezávisle od príkazu, len pre vlastnú slasť chcieť robiť to, na čo by sme nepotrebovali nijaký príkaz.⁴⁵

Hoci je v Kantovej etike podstatný úmysel, a nie výsledok konania, je potrebné jedným dychom dodať, že masové dobrovoľníctvo prináša mnohé benefity núdznym práve vďaka úmyslom, ktoré by Kant ako morálne neoznačil, pretože predstavujú spleť túžob, vášní, radostí, náklonností a individuálnych záujmov. Morálny by bol pre Kanta taký dobrovoľník, ktorý pomáhať núdznym nechce, ale vie, že by to robiť mal, pretože by to racionálne vyhodnotil ako nepodmienenú morálnu povinnosť. Ak by však ľudia prevažne uvažovali takto, masové dobrovoľníctvo by nikdy nebolo realitou, keďže v postmodernej spoločnosti

⁴³ Shusterman, R.: *Estetika pragmatizmu. Krása a umenie života*. Bratislava, Kalligram, 2003, s. 376.

⁴⁴ Lipovetsky, G.: *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, ibid., s. 195.

⁴⁵ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 102.

nemožno reálne očakávať masu ľudí, ktoré by tak konali *navzdory svojim náklonnostiam*, a nie v súlade s nimi.

3. Estetizácia morálky

Doterajšia analýza by mala naznačovať, že pokiaľ má filozofia v postmodernej dobe prispievať k rozvoju morálky, mala by počítať s novými možnosťami moralizácie (t. j. s možnosťami primäť ľudí k morálnej existencii), ktoré by mali byť dobovo relevantné. Nateraz sa pozastavíme pri niektorých z nich, pričom naše príklady bude spájať téma estetizácie.

Zrejme najexponovanejšie reflektoval tému estetizácie v súvislosti s postmodernou morálkou začiatkom deväťdesiatych rokov Welsch, podľa ktorého však estetizácia etiky a morálky nie je vynálezom postmodernej doby, keďže „etické normy už dávno predpokladali svoje estetické kvality pre moderné vedomie. Najneskôr od historicizmu 19. storočia už nie sú vnímané ako záväzné štandardy, ale skôr ako historické, sociálne alebo individuálne koncepcie, ktoré sú situačne najvhodnejšie“.⁴⁶ Odlišná kontextová primeranosť etických princípov a morálnych praktík je dostatočne zrejma aj z kultúrno-antropologického hľadiska, keďže sa ním empiricky odhaľuje reálna pluralita etík a morálok. Tá relativizuje nárok nejakej z nich na *absolútnu* platnosť, čo však ešte neznamená, že relativizuje *kontextovú* platnosť akejkoľvek etiky a morálky. Spôsobuje však zmenu v stratégiách ich osvojovania. Práve v týchto stratégiách sa ku slovu hlásia estetické kvality. Totiž „kritériá, na báze ktorých človek volí medzi odlišnými morálkami, budú tiež napokon estetickéj povahy“.⁴⁷ Welsch však pojem „estetický“ používa v pôvodnejšom, širšom význame než len v tom, ktorý sa spája s umením: „Estetika má svoj pôvod v triede slov *aisthesis*, *aisthanesthai*, *aisthetos* – vo výrazoch, ktoré označujú pocit a vnímanie vo všeobecnosti, nielen vzhľadom na umenie“.⁴⁸ To platí aj pri estetizácii morálky. Možno povedať, že človek sa k nejakej morálke nehlási preto, lebo vyplýva z jedinej „správnej“ etiky, ale preto, lebo je preňho atraktívnejšia ako iná morálka. Totiž pri postmodernej

absencii akéhokoľvek vnútorného základu na zdôvodnenie etiky môžeme oprávnenne chcieť voliť takú, ktorá nás najviac oslovuje; a je možné si myslieť, že takáto výzva je v konečnom dôsledku estetická záležitosť.⁴⁹

⁴⁶ Welsch, W.: *Aestheticization processes. Phenomena, Distinctions and Prospects. Theory, Culture & Society*, 1996, 13(1), s. 6.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Welsch, W.: *Estetika za estetickou. Filozofia*, 1997, 52(5), s. 319.

⁴⁹ Shusterman, R.: *Estetika pragmatizmu. Krása a umenie života*, ibid., s. 378.

Takúto estetizáciu morálky na príkladoch, ako je dobrovoľníctvo, opisuje Lipovetsky a postmoderná doba dokumentuje jej funkčnosť. O estetizácii morálky hovoríme aj vtedy, keď človek vykonáva nejaké morálne činy preto, lebo ho výsledok jeho činnosti teší. V oboch prípadoch sa stretávame s *aisthesis*. Shusterman túto tendenciu k estetizácii morálky vníma ako signifikantnú črtu postmodernej doby a interpretuje ju ako výsledok „úpadku tradičnejších modelov etického“,⁵⁰ napríklad tých, ktoré sa – tak ako Kantova etika – dovoľovali *ratia* a povinností.

Keď však hovoríme o estetizácii morálky, nemožno sa nepozastaviť aj pri inom fenoméne, totiž pri etickom vplyve umenia a kultúry. Podľa Welscha totiž práve umenie môže v oblasti morálky

objasniť a asistovať každodenným otázkam. [...] Vníma deviantné princípy, vidí skrz imperializmy, je alergické na nespravodlivosť a povzbudzuje človeka, aby sa zasadzoval za práva utláčaných. Takáto estetická kultúra je schopná aspoň nepriamo prispieť k politickej kultúre.⁵¹

To, čo Welsch vysvetľuje abstraktnejšie, konkretizuje Rorty, ktorý o estetizácii morálky uvažoval obdobne. Pri svojich úvahách o možných spôsoboch toho, ako primäť ľudí k morálke, sa koncentroval na benefity umenia, ktoré sa nedovoľáva povinností, ale pracuje so sugestívnymi obrazmi, vyvolávajúcimi silné dojmy, pocity a emócie. U Rortyho možno vidieť zmenu perspektívy od *ratia* k citom, od vedeckého zdôvodňovania morálky k jej kreácii pomocou umenia, orientujúceho sa na *aisthesis*. Je to zrejmé z jeho chápania solidarity, ktorú by sme podľa neho mali vnímať ako „cieľ, ktorý má byť dosiahnutý, a to nie skúmaním, ale obraznosťou, imaginatívnou schopnosťou vidieť cudzích ľudí ako spolutrpiačov. Solidarita sa neobjavuje reflexiou, ale vytvára sa. Vytvára sa zväčšovaním našej citlivosti na konkrétne detaily bolesti a poníženia cudzích, nám neznámych ľudí“.⁵² Formálne porozumenie etickému poznaniu totiž ešte negarantuje jeho praktickú realizáciu, keďže v ňom chýba *podnet* k morálnemu konaniu. Autori ako Rorty si myslia, že na to, aby sme reagovali morálne, musí niečo zapôsobiť na naše city. Napríklad keď vnímame utrpenie literárnej postavy, ktoré je detailne vykreslené rozličnými umeleckými prostriedkami, dokážeme sa s postavou napriek jej fiktívnosti stotožniť a na základe toho vnímať, čo daná postava potrebuje či ako by sme sa k nej mali správať. Senzitivita vo vzťahu k utrpeniu fiktívnej postavy, ktoré vnímame prostredníctvom umenia, v nás ostáva a je transponovateľná do nášho reálneho života,

⁵⁰ Ibid., s. 373.

⁵¹ Welsch, W.: *Aestheticization processes. Phenomena, Distinctions and Prospects*, ibid., s. 19.

⁵² Rorty, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK v Praze, 1996, s. xiv.

pretože situácia danej postavy predstavuje diltheyovský *typus*. Podľa Rortyho preto

hlavným prínosom moderného intelektuála k pokroku morálky sú skôr podrobné opisy konkrétnych variantov bolesti a poníženia (napr. v románoch alebo etnografiách) než filozofické alebo náboženské pojednania.⁵³

Na inom mieste uvádza, že „najlepšie je uvažovať o morálnom prograse ako o zvyšovaní *sensitivity*, zvyšovaní schopnosti reagovať na potreby čoraz väčšej rozmanitosti ľudí a vecí“.⁵⁴ To nás podľa neho učí práve umenie.

Pre Rortyho bola frekventovaným exemplom umenia literatúra a takí autori ako Orwell či Nabokov. Avšak tento efekt – primäť ľudí k morálke prostredníctvom *aisthesis* – dotiahla do krajnosti (hoci vôbec nie ideálne) až konzumná kultúra, v ktorej sa estetika a morálka nového druhu stretávajú v nerozlučnom spojení v oblastiach kultúrnej produkcie. Aj tento fenomén nám približuje Lipovetsky, podľa ktorého obdobie po oslabení povinnosti „zmieruje štrasovú bižutériu a srdce, decibely a ideál, potešenie a dobrý úmysel. Nejde už o to sprostredkovať prísny a náročný zmysel povinnosti, ale vzbudiť súcit, pobaviť a zmobilizovať publikum pomocou rocku a hviezd“.⁵⁵ Lipovetského pozorovania možno dokumentovať príkladmi benefičných koncertov typu *Live Aid*, ktoré mobilizujú masy ľudí za účelom pomoci núdznym. Tento masový efekt sa vôbec nedosahuje internalizáciou pocitu povinnosti, ale lákaním na estetický zážitok alebo nadobúdanie skúseností či na radosť zo socializácie. Úmysel pomáhajúcich môže byť „egoistický“, lebo im môže ísť o ich vlastný dobrý pocit, o potešenie zo spoločnosti a hudby, ktoré dopĺňa určitý morálny cieľ. Výsledok, ktorým je reálna pomoc núdznym, je však vďaka „egoistickým“ a estetickým (Kant by dodal patologickým⁵⁶) úmyslom zainteresovaných ohromujúca. Obdobne je to aj v prípade už spomínaného dobrovoľníctva, keďže podľa Lipovetského jeho hlavnými motívmi sú „potešenie zo stretnutia s druhým, túžba po spoločenskom ocenení a využitie voľného času“.⁵⁷ Aj tento motív možno označiť za estetický. Lipovetsky okrem uvedeného príkladu používa ďalšie, tu ich však nie je potrebné reprodukovat', keďže všetky majú vyjadriť jedno: „To, čo až doposiaľ vyplývalo z kázania či

⁵³ Ibid., s. 213.

⁵⁴ Rorty, R.: *Philosophy and Social Hope*, ibid., s. 81.

⁵⁵ Lipovetsky, G.: *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, ibid., s. 181.

⁵⁶ Pre Kanta by bol každý cit, založený na pôžitku a blaženosti, „vždy estetický a patologický“ (Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 136).

⁵⁷ Lipovetsky, G.: *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, ibid., s. 193.

z princípov morálnej výchovy, závisí dnes od vzrušujúcich podnetov“.⁵⁸

Ďalšie príklady estetizácie morálky sa v postmoderných časoch objavujú vo filozofii. Je to tak napríklad vo filozofii neskorého Foucaulta, ktorý sa zameriaval na skúmanie spôsobov morálnej subjektivácie⁵⁹ v antickom Grécku a Ríme. Rovnako ako citovaní pozorovatelia postmodernej spoločnosti si aj Foucault všimal, že „idea morálky ako poslušnosti kódu pravidiel v súčasnosti z viacerých príčin zaniká alebo už zanikla“.⁶⁰ Medzi ne možno zaradiť najmä sekularizáciu, individualizáciu a docenenie privátnej sféry našich životov.⁶¹ Ako však v dobe, v ktorej na nepodmienené etické povinnosti ostáva zväčša už iba spomienka, zachovať samotnú morálku? Podľa Foucaulta „odpoveďou na túto nepríjemnosť morálky je [...] hľadaním estetiky existencie“.⁶² Vo svojich neskorších prácach sa zameriaval na skúmanie tej časti antického dedičstva, v ktorej bola estetická zložka inherentnou súčasťou individuálnej morálky. Tá totiž v antickej kultúre seba⁶³ predstavovala estetikou existencie, spôsob štylizácie života. Foucault si všimal myslenie a prax ľudí, ktorí sa slobodne rozhodli žiť mravne výnimočný život, aj keď im to neukladali žiadne povinnosti. „Dôvodom takého rozhodnutia bola vôľa žiť krásny život a zanechať ostatným spomienku na krásnu existenciu“.⁶⁴ Motívom konania u nich bolo to, že chceli zo svojho života urobiť niečo výnimočné na spôsob umeleckého diela.⁶⁵ Nástrojom, ktorý toto dielo umožnil vytvoriť, bola individuálna morálka.

Podľa Foucaulta snaha estetizovať svoju existenciu tým, že sa jej dodá štatút morálnej výnimčnosti, „môže byť rovnako ako etika veľmi silnou štruktúrou existencie bez toho, aby mala akýkoľvek vzťah k súdnictvu *per se*, k autoritárskemu systému, k disciplinárnej štruktúre“.⁶⁶ Teda život človeka môže nadobudnúť morálny kompas nielen na základe formálnych etických

⁵⁸ Ibid., s. 185.

⁵⁹ „Subjektiváciou nazývam procesy, ktoré vedú ku konštituovaniu subjektu“ (Foucault, M.: *Návrat morálky*. In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kalligram, 2000, s. 130). V našom kontexte máme na mysli konštituovanie seba ako morálneho subjektu prostredníctvom osvojenia si nejakého druhu osobnej morálky.

⁶⁰ Foucault, M.: *Estetika existencie*. In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kalligram, 2000, s. 157.

⁶¹ Foucault, M.: *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, ibid.

⁶² Foucault, M.: *Estetika existencie*, ibid., s. 157.

⁶³ Porov. Foucault, M.: *The hermeneutics of the subject: lectures at the Collège de France*. New York, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, s. 179 a n.).

⁶⁴ Foucault, M.: *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, ibid., s. 338.

⁶⁵ „Život (gr. *bios*) sa stáva predmetom umenia (gr. *techné*), ktorého cieľom je tak, ako v iných oblastiach umenia [...], krásne a dobré dielo. Takéto dielo musí zodpovedať určitej forme, t. j. určitému štýlu života“ (Suvák, V.: *Foucault. Od starosti o seba k estetike existencie a ešte ďalej*. Bratislava: Petrus, 2021, s. 80).

⁶⁶ Foucault, M.: *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, ibid., s. 346.

povinností, ale aj na základe estetických motívov. Pokiaľ ide o problematiku povinnosti, Foucault pripomína, že v niektorých kontextoch antického sveta jestvovali pomerne uvoľnené pravidlá správania sa k sebe navzájom bez zjavných morálnych sankcií. „Ale kto chcel dosiahnuť krásnu existenciu, mať dobrú reputáciu, byť schopný vládnuť druhým, musel sa tak správať. Takže vedome prijali tieto obmedzenia ako cestu ku krásnej a slávnej existencii“.⁶⁷ Tým sa ukazuje, že vysoká úroveň individuálnej morálky môže byť motivovaná napríklad vytváraním sebaobrazu (nie však falošného zdania), na základe ktorého môže človek nadobudnúť rešpektované miesto v spoločnosti práve vďaka svojej morálnej výnimočnosti, ktorá jeho životu prepožičiava estetickú formu. Teda to, čím je život takého človeka zaujímavý, fascinujúci, atraktívny či jednoducho iný. V kontexte postmodernej spoločnosti, v ktorej sa každý jej člen snaží v duchu Berkeleyho hesla *esse est percipi* zaujať svoje miesto pod slnkom, predstavuje tento model schodnú cestu toho, ako ľudí primäť byť morálnejšími. Takým spôsobom môžu aj „egoistické“ motívy prinášať morálny efekt a kompenzovať niektoré nedostatky iných etík, ktoré podľa Randovej vnímajú ľudia majúci pocit, že „morálka je nepriateľom, zatuchnutou ríšou utrpenia a nezmyselnej nudy“.⁶⁸

Na záver sa kvôli kontrastu vrátime ku Kantovi, ktorý by zrejme s uvedenými „egoistickými“ motívmi morálky rezolútne nesúhlasil. Ako totiž napísal: „Pravým opakom princípu mravnosti je, ak určovateľom vôle robíme princíp *vlastnej* blaženosti“.⁶⁹ Kant sa istotne nemýli v tom, že princíp vlastnej blaženosti môže viesť k amorálnemu konaniu. Vyššie uvedené príklady spojenia estetického s morálnym, ako aj Rortyho (na Freudových skúmaníach založená) argumentácia však ukazujú, že to tak nie je *vždy*. Naopak, v mnohých prípadoch tvorí princíp vlastnej blaženosti inherentnú súčasť morálky. Mali by sme teda diferencovať, kedy o aký fenomén ide, a podľa toho onú blaženosť posudzovať, a nie ju vyhlásiť za *absolútny* opak morálky iba preto, lebo *niektoré* jej prejavy sa spájajú s nemorálnym konaním. Takéto absolutizácie a krajné dualizmy sú však Kantovej etike vlastné, napríklad keď píše, že človek sa

nemôže celkom zbaviť žiadostivosti a náklonností, ktoré, majúc fyzické príčiny, samy od seba nesúhlasia s morálnym zákonom, vyvierajúcim z celkom iných prameňov. Teda vzhľadom na ne je vždy nevyhnutné zakladať zmýšľanie svojich maxím na morálnom nútení.⁷⁰

⁶⁷ Ibid., s. 354.

⁶⁸ Rand, A.: *Philosophy: Who Needs It*, ibid., s. 106.

⁶⁹ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 57.

⁷⁰ Ibid., s. 103.

Ako ukazuje naša analýza, medzi bipolaritou náklonností a povinností jestvuje hodnotný priestor „uprostred“, a tak nemá význam, aby sme boli nútení k tomu, čo inak robíme radi a spontánne a čo nesie znaky morálneho správania napriek tomu, že pri ňom nie sme motivovaní povinnosťou, odporujúcou našim náklonnostiam. Tak je to napríklad pri Foucaultom analyzovanej estetike existencie, ktorej estetická zložka je postavená okrem iného na skutočnosti, že človek svojou osobnou morálkou môže získať „skúsenosť potešenia zo seba, [...] je sám sebe predmetom radosti“.⁷¹ To je princíp, ktorý rovnako odporuje Kantovej deontologickej etike, v rámci ktorej platí: „Úctyhodnosť povinnosti nemá nič do činenia s užívaním života“.⁷² Voľbu medzi Kantovou etikou a estetikou existencie, ako aj medzi ďalšími formami estetizácie morálky však vôbec nemusíme vyhrcovať. Vhodnejšie je zvoliť zmierlivú pozíciu, spočívajúcu v tom, že povinnosť by mohla byť v našich životoch aplikovateľná v prípadoch, keď nás s istotou *nemôžu* k morálke motivovať naše náklonnosti. Napríklad vtedy, keď sú naše náklonnosti v priamom rozpore s konaním, v ktorom vystupuje vzťah k druhému s ohľadom na obojstranné dobro. Povedzme vtedy, ak sú naše náklonnosti založené na komplikovaní, a nie na podporovaní života iných ľudí. Naše náklonnosti však také vôbec nie sú nevyhnutne. Kľúčom ku komplexnej a funkčnej morálke je preto kritická (seba) reflexia a na nej založené realistické (seba)poznanie. Poznanie viacerých (aj protikladných) etických a morálnych pozícií je v tomto prípade benefitom, ktorý má horizont morálky rozširovať, nie zužovať.

Záver

Doterajšia analýza ukazuje, akými cestami (ktorým vôbec nepripisujeme nárok absolútnosti) by sa dnes mohli uberať filozofické cesty moralizácie, t. j. cesty, ktorými možno primäť ľudí k morálnej existencii. Ide o to snažiť sa využiť „egoistické“ motívy vlastné postmodernej spoločnosti v prospech populácie, ktorá sa o istý druh estetizovanej existencie permanentne snaží, hoci pozná len jej obmedzené, kultúrne prefabrikované a filozoficky nefundované modely. Foucaultovská estetika existencie napríklad pomáha utvárať individuálnu morálku, v ktorej môže byť dominantná určitá asketickosť, a teda v nej vystupuje primárne morálny vzťah k sebe samému a až sekundárne vzťah k iným, ktorým by však taká existencia mohla slúžiť napríklad ako vzor hodný nasledovania. Estetizácia morálky prostredníctvom médií, kultúrnych produktov či umenia má odlišnú podobu, pretože má potenciál kreovať pove-

⁷¹ Foucault, M.: *Dějiny sexuality III. Péče o sebe*. Praha: Herrmann & synové, 2003, s. 90.

⁷² Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 108.

domie vo vzťahu k utrpeniu alebo nešťastiu iných, a tak v nej (hoci sprostredkovane) vystupuje do popredia práve vzťah Ja a Ty. Je zrejmé, že morálku nemožno redukovať na takéto fenomény. Sú to však fenomény, s ktorými ako s exemplami funkčnej moralizácie možno ďalej filozoficky pracovať nielen ako s objektom kritiky. Tá vystupuje poľahky do popredia, pokiaľ o morálke uvažujeme napríklad na pozadí Kantovej jazykovej hry, teda ak akceptujeme *jeho* chápanie morality či legality, z pohľadu ktorého sa nám postmoderná doba bude javiť prinajlepšom len ako doba legality, pokiaľ konanie jej členov budú do značnej miery ovplyvňovať *aisthesis* a *páthos* naproti praktickému rozumu. Ako sme však videli, postmoderná *estetizácia* morálky, ako aj postmoderná *empathia* dokazujú, že človek nie je prirodzene zlým tvorom, ako predpokladal Kant, a tak aj v zdanlivo imorálnych fenoménoch možno nájsť početné prejavy morálky. Pokiaľ však o morálke neuvažujeme výlučne ako o výsledku pôsobenia praktického rozumu, ktorý nás presvedča o potrebe stanovovania nepodmienených etických povinností.

Je zrejmé, že náklonnosti človeka sa nemusia vzdávať morálke. Práve naopak, nemali by s ňou byť nevyhnutne v rozpore, pokiaľ sa v ontogenéze jednotlivca neobjavia faktory, ktoré toto spojenie morálky a náklonností pretrhnú. Početné prejavy radostnej pomoci núdznym či empatického správania sa k sebe navzájom v postmodernej dobe ukazujú, že morálka sa ani bez etiky v zmysle univerzalistickej preskripcie a bez nepodmienených povinností nepoberá na smetisko dejín. Ukazujú však zároveň to, že ak sa tradične za morálne autority alebo za morálne inšpiratívne postavy považovali mýtickí hrdinovia, postavy z umenia, kňazi či filozofi, v postmodernej spoločnosti sa za morálne autority môžu považovať aj jej obyčajní príslušníci, ktorí budú vzorom pre ľudí im podobným. Od ľudí, estetizujúcich svoju existenciu morálnou výnimočnosťou, po ľudí, ktorých napĺňa radosťou pomáhať iným. Ukazujú aj to, že kreovanie morálky majú dnes v rukách ľudia z prostredia médií, kultúry a biznisu. Filozofia by mala byť aktívnou a orientujúcou súčasťou tohto diania a naplňať morálny odkaz takých veľikánov, ako bol Kant, hoci aj za cenu toho, že sa pri naplňaní tohto *ciela* od *prostriedkov* takých veľikánov odkloní.

Bibliografia

- BAUMAN, Zygmunt, 1994. Morality without Ethics. *Theory, Culture & Society*, 11, s. 1–34. ISSN 0263-2764.
 BAUMAN, Zygmunt, 2005. *Globalization. The Human Consequences*. Cam-

- bridge: Polity. ISBN 0-7456-2013-2.
- BECK, Ulrich, 2004. *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Praha: Sociologické nakladatelství. ISBN 80-86429-32-6.
- BELÁS, Lubomír, 2005. Sociálne dôsledky Kantovej etiky. *Filozofia*, 60(4), s. 257–258. ISSN 0046-385X.
- CAPILLA, Diego José Garcia, 2012. From Postmodern Ethics to the New Ethics of the Me Generation: The Transition from Mass Media to the Internet. *Comunicacion y Sociedad*, XXV(1), s. 165–187. ISSN 2448-9042.
- DEWEY, John, 1930. *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*. New York: The Modern Library.
- DILTHEY, Wilhelm, 1985. *Poetry and Experience*. Princeton: Princeton University Press. ISBN 0-691-07297-3.
- FOUCAULT, Michel, 2000. Estetika existencie. In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kalligram, s. 155–160. ISBN 80-7149-389-9.
- FOUCAULT, Michel, 2000. Návrat morálky. In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kalligram, s. 120–131. ISBN 80-7149-389-9.
- FOUCAULT, Michel, 2003. *Dějiny sexuality III. Péče o sebe*. Praha: Herrmann & synové.
- FOUCAULT, Michel, 2005. *The hermeneutics of the subject: lectures at the Collège de France*. New York, Hampshire: Palgrave Macmillan. ISBN 0-312-20326-8.
- FOUCAULT, Michel, 2010. O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla. In: H. L. DREYFUS a P. RABINOW. *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann & synové, s. 337–371. ISBN 978-80-87054-20-8.
- FRUNZÁ, Sandu, 2012. Minimal Ethics and the New Configuration of the Public Space. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 11(32), s. 3–17. ISSN 1583-0039.
- KANT, Immanuel, 1990. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum. ISBN 80-218-0051-8.
- KANT, Immanuel, 2004. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-635-9.
- KANT, Immanuel, 2013. Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu. In: *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, s. 9–22. ISBN 978-80-7298-312-4.
- LIPOVETSKY, Gilles, 2011. *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha: Prostor. ISBN 978-80-7260-237-7.
- MÜNZ, Teodor, 1990. Kantova kritika praktického rozumu. In: I. KANT. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, s. 5–22. ISBN 80-218-0051-8.

- NIETZSCHE, Friedrich, 1967. Mimo dobra a zla. In: HRUŠOVSKÝ, I. a M. ZIGO, eds. *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, s. 371–321.
- NIZHNIKOV, S. A., R. I. ZEKRIST a A. ZHUSUPOVA, 2014. Kant's Moral Law in the Social and Legal Context. *Studia Philosophica Kantiana*, 3(2), s. 43–48. ISSN 2585-7673.
- PALOVÍČOVÁ, Zuzana, 2004. Identita a dobro. Morálna teória Ch. Taylora. *Filozofia*, 59(6), s. 401–415. ISSN 0046-385X.
- RAND, Ayn, 1984. *Philosophy: Who Needs It*. New York: Signet. ISBN 978-1-101-13770-3.
- RORTY, Richard, 1996. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK v Praze. ISBN 80-86039-14-5.
- RORTY, Richard, 1999. *Philosophy and Social Hope*. London, New York: Penguin Books. ISBN 978-0-14-026288-9.
- RORTY, Richard, 2004. Trapped between Kant and Dewey. The Current Situation of Moral Philosophy. In: BRENDER, N. a L. KRASNOFF, eds. *New Essays on the History of Autonomy. A Collection Honoring J. B. Schneewind*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 195–214. ISBN 0-511-21647-5.
- SHUSTERMAN, Richard, 2003. *Estetika pragmatizmu. Krása a umenie života*. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-528-X.
- SUVÁK, Vladislav, 2021. *Foucault. Od starosti o seba k estetike existencie a ešte ďalej*. Bratislava: Petrus. ISBN 978-80-89913-63-3.
- WELSCH, Wolfgang, 1996. Aestheticization processes. Phenomena, Distinctions and Prospects. *Theory, Culture & Society*, 13(1), s. 1–24. ISSN 0263-2764.
- WELSCH, Wolfgang, 1997. Estetika za etikou. *Filozofia*, 52(5), s. 318–336. ISSN 0046-385X.

Príspevok je súčasťou riešenia grantových úloh VEGA 1/0280/18 *Kant a filozofia dejín* a GaPU 3/2020.

Mgr. Lukáš Švihura, PhD.

University of Prešov

Prešov, Slovakia

lukas.svihura@unipo.sk

ORCID: 0000-0003-4085-445X