

Šlosiar, Jan

Mravnost' ako filozoficko-antropologický problem

Studia Sieradzana 2, 44-52

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Abstract

Cieľom state je poukázať na zásadnú zmenu paradigmy uvažovania o človeku a jeho morálke v postmodernej dobe. V našej európskej kultúre od Sokrata až po Kanta dominovala otázka: „V čom je podstata človeka?“ Takéto uvažovanie o človeku bolo charakteristické pre modernu. Dnes už v antropologickom myslení nevystačíme s otázkou: Kto sme? Preto ju nutne musíme rozšíriť o otázku: Ako o sebe uvažujeme? Ale aj otázku: Čo podmieňuje spôsob takého, alebo onakého uvažovania o sebe? Problém vo výklade človeka nastáva v tom, či budeme skúmať filozoficko-antropologické východiská v zmysle antropínov (čo je v človeku nadzvieracie, resp. akou kultúrou žije), existenciálov (v čom hľadáme zmysel jedinečnosti ľudského pobytu vo svete) a transcendentálií (ako sa človek vzťahujeme k všetkému tomu, čo ho prekračuje).

V postmoderných filozofických iniciatívach sa tento problém rieši tým, že človek je chápaný ako bytosť, ktorá je zasadená do určitého prostredia, kultúry, spoločnosti používajúcej špecifický jazyk nesúci v sebe špecifické významy, na základe ktorých si vytvára svoje vlastné kritériá a princípy, ktorými sa riadi i v oblasti morálky. Nemá žiadne ambície približovať sa akémusi ahistorickému, metafyzickému ideálu. Ak si uvedomíme, že „mravný profil“ každého jednotlivca je tvorený slovníkom, v ktorom vyrastá, a ak uznáme i pluralitu týchto slovníkov, predstava jednotnej morálky človeka sa pre nás stane cudzou a zbytočnou. Človek teda nežije mimo dobra a zla, len obsah týchto pojmov sa mení.

Sokrates ako prvý, kto sa pýtal sa na podstatu človeka, „stál pri zrode západného *esencializmu* klasickej metafyziky“.⁴⁴ Zároveň poukázal na bezprostrednú spätosť antropologickej problematiky s etikou. „Podľa Sokratovho názoru iba znalosti o človeku, získané pri sebaopoznávaní a vymedzovaní miesta človeka vo svete, umožňujú správne sa rozhodovať a dobre konať.“⁴⁵ Človek je tým, ktorý poznáva a tvorí dobro. Na tomto základe sa tvorila objektivistická etika. Možno ju ilustrovať na Platónovej predstave etiky, podľa ktorej morálne poznanie spočíva v nahliadnutí transcendentných noriem – idejí. Tieto normy existujú nielen nezávisle na našom poznaní, ale aj nezávisle od spoločenských konvencií. Na tomto základe sú utvárané ideové východiská aj kresťanského ponímania človeka spolu s kresťanským etickým učením. Tak napr. Augustínus chápe človeka ako mravne sa zdokonaľujúcu bytosť v procese zápasu o dobro. Augustínus po vzore Platóna zdôrazňoval, že ľudskou prirodzenosťou je potreba uniknúť z hmotného do nehmotného, smerovať od špinavého a nízkeho k nepoškvrnenému a čistému, od zla k dobru. Bol to názor, ktorý úspešne prežíval celé storočia. Postupne upevňoval metafyzickú predstavu o človeku, z ktorej vyplývala kompetentnosť posudzovať čo je správne v mravnom konaní, nezávisle od všetkých možných kontextov.

Tradiciu spätosti morálky s rozumom človeka, ktorú otváral Aristoteles a neskôr T. Akvinský, R. Descartes a i., dovŕšila osvietenecská doba. Keď osvietenecskí myslitelia

⁴⁴PETRUČIOVÁ, J.: *Križovatky antropologie – změny paradigmat. 1. Díl*. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě 2010, s. 16.

⁴⁵KESSIDI, Ch. F.: *Sokratés*. Praha : Svoboda, 1980, s. 54-56.

predstavovali človeka ako bytosť schopnú poznávať a ovládať svet, hlavnú úlohu v jeho živote zohrával rozum vykladaný v neosobnej, nezávislej a slobodnej podobe. Kant podobne ako Descartes a ďalší racionalisti prisúdil rozumovej činnosti človeka najvyšší hodnotový status. Podľa Kanta zvieratá, ktoré nemajú vedomie, realizujú vždy prírodnú účelovosť, žijú podľa nej, čo patrí k ich podstate. U človeka je to rozum, ktorý ako jeho najvyššia vloha sa môže dokonale rozvinúť len v druhu. Kant nám explicitne ukázal, v akom zmysle a v každom ohľade osvietenstvo vysvetľovalo postavenie rozumu pri riešení základnej antropologickej otázky: Kto je človek? A to aj ohľadom na verejné používanie rozumu v oblasti morálky. Naše činy usmerňuje iba vedomie povinnosti – čisté, oslobodené od egoistického záujmu. Takto je Kantova koncepcia „človeka racionálneho“ spätá s koncepciou „človeka etického“. M. Foucault v práci *Dejiny šílenstva v dobe osvietenectva* tvrdí, že rozum vytvoril priestor etiky.⁴⁶ Z osvieteneckej apoteózy rozumu, ako základného určenia človeka tak vzišla moderna a jej podoba morálky.

Uvažovanie o človeku a morálke v moderne zásadne narušil F. Nietzsche tým, že človeka nechápe ako rodovú bytosť určovanú duchom rozumu a nehľadá podstatu morálky. Podľa neho „najnebezpečnejším zo všetkých doterajších omylov bol omyl dogmatikov, totiž Platónov vynález čistého ducha a dobra o sebe“⁴⁷. Nietzsche chápe človeka ako individualitu, ako jedinečnú a neopakovateľnú bytosť, ktorá sa chce vymaniť normatívnych požiadaviek spoločnosti, vymaniť z neidentifikovateľnej masy druhového určenia a tvoriť si vlastnú morálku. Človek je v určení normatívnych požiadavkách davu neidentifikovateľnou bytosťou a tým je „hanbou pre opicu“⁴⁸, je otrokom, pretože sa riadi kňazskou otrockou morálkou, ktorá je synonymom zvrhlosti proti ľudskosti a prírode. Potláča v ľuďoch všetko prirodzené – pud, inštinkt, vôľu mať moc. Je to dekadentná morálka, podľa ktorej „pod najsvätejšími menami vládnu hodnoty úpadku, nihilistické hodnoty.“⁴⁹

Inú cestu emancipácie človeka od závislosti druhového určenia v modernistických predstavách „kráľovstva rozumu“ otvára filozofická iniciatíva dánskeho filozofa S. Kierkegaarda, ktorý upriamil pozornosť na problém ľudskej existencie ako na základný filozofický problém etiky. Podľa neho „existencia“, resp. „ľudské vnútorne prežívané bytie“ je neustálym vyrovnávaním sa s Bohom. Je to vyrovnávanie sa s niečím, čo sa pociťuje ako absolútna moc nad človekom, nad jednotlivcom, a to i v situácii, kedy nič nemôže zaručiť, že

⁴⁶FOUCAULT, M.: *Dejiny šílenstva v dobe osvietenectva*. Praha: NLN, 1993, s. 29.

⁴⁷NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora, 1996, s. 8.

⁴⁸NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1992, s. 9.

⁴⁹NIETZSCHE, F.: *Antikrist*. Bratislava: Iris, 2003, s. 16.

viera v Boha zodpovedá nejaká skutočnosť. Je to teda paradoxná viera, viera v zúfalstve, v osamotenosti, v úzkosti. Je to viera, ktorá trvale zostáva „v objektívnej neistote“, je to viera v zmysle hlbokého náboženského zážitku. Toto postavenie človeka plodí pocit viny, plodí strach a úzkosť. Je to zároveň i závrat slobody, závrat z voľby „buď – alebo“. Buď zostať v panstve „verejnosti nad individuum v podobe „abstraktnej moci“ démonom monštruózneho Nič“,⁵⁰ alebo zvädzať autentický zápas o existenciálne vyjadrenie mravného postoja k životu, odohrávajúceho sa v hraniciach medzi dobrom a zlom. V tomto zmysle človek sám rozhoduje, aký mravný postoj zaujme. Jeho mravný postoj je výlučne jeho slobodným rozhodnutím, za ktoré nesie plnú zodpovednosť. „Pred akýmkoľvek konkrétnym rozhodovaním medzi dobrom a zlom ide u všetkých existencionalistov o to *základné rozhodnutie*: Buď zotrvať v neautentickej objektívnosti, tzn. v priemernej, bežnej, neosobnej, všeobecnej orientácii života (u KIERKEGAARDA objektívna reflexia a estetické stanovisko), alebo prijmem v slobodnom a autentickom existovaní mne vlastnú uvrhnutú, konečnú, dejinnú subjektivitu ako najvlastnejšiu možnosť a úlohu (u KIERKEGAARDA subjektívna reflexia a etické stanovisko). Toto základné rozhodnutie je pre akúkoľvek existencionalistickú etiku prvoradé.“⁵¹ Morálka sa nám potom javí z tohto existenciálneho hľadiska ako ľudská aktivita, vyplývajúca zo slobodného rozhodnutia jednotlivca.

Narastajúcou pluralitou predstáv o človeku a morálke sa začínajú výrazne relativizovať filozoficko-antropologické a etické názory najmä v 20. storočí. Napríklad E. Cassirer definuje človeka ako „homosymbolicus“. Symbolický systém je tým, čo človeka vytrhlo z prírodnej určenosti. Schopnosť symbolizácie vytvorila predpoklady, že človek sa už nemôže dostať do bezprostredného kontaktu s prírodou. Aj otázky morálky vstupujú do sveta symbolov. Cassirer v diele *Esej o človeku* to dokumentuje slovami: „Pravý charakter a skutočná sila symbolického myslenia sa nám ešte jasnejšie prejaví pri sledovaní vývinu *etických ideí a ideálov*.“⁵²

M. Scheler ako zakladateľ filozofickej antropológie zasa hľadá v človeku to, čo je v ňom „nadvieracie“. V otázkach skúmania človeka už nechcel vychádzať len z jeho poznávacej funkcie a vyhlasovať rozum za najvyšší status človeka, ale z celého, t. j. cítiaceho, trpiaceho, poznávajúceho a konajúceho človeka. Človek je živý tvor a ako je tomu u všetkých živých tvorov, jeho život je udržiavaný tým, čo prijíma zo svojho prostredia. Ak máme vymedziť zvláštny spôsob existencie človeka, potom bude nutné rozlíšiť rôzne formy

⁵⁰KIERKEGAARD, S.: *Současnost*. Praha : Svoboda, 1969, s. 43.

⁵¹ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Praha: Zvon , České katolické nakladatelství, 1994, s. 225.

⁵²CASSIRER, E.: *Esej o človeku*. Bratislava : Pravda, 1977, s. 127.

závislosti od prostredia, ktoré charakterizujú rôzne typy živých tvorov. „Základný pomer človeka k základu sveta“, tvrdí Scheler, „nachádzame v tom, že sa tento základ bezprostredne postihuje a uskutočňuje v človeku samom, ktorý ako duchovná i ako živá bytosť je vždy centrom ducha a pudenia, súcna, ktoré je príčinou seba samého.“⁵³ Podľa neho emocionalita človeka tvorí významný aspekt ľudského bytia a chápe ju ako súčasť štruktúry bytia ako takého. Z tohto hľadiska sa nám zdá, že v biologickej ontogenéze život človeka predstavuje viac či menej fixovaný poriadok životných štádií, ktoré sú ľudským vedomím nepostihnuteľné.⁵⁴ Človek všetkými stimulmi, ktoré ho charakterizujú ako ľudský druh v podobe dôvtipu, lásky, pýchy, hnevu, nádeje i úzkosti, vníma skutočnosť tak, že nakoniec si môže byť istý len vlastnou pomocou pri predlžovaní opakovania rovnakého živočíšneho cyklu. V tomto zmysle je najčastejšie interpretovaný v bytostnej jednote s prírodou. Vystupuje ako najvyšší produkt prírody, pričom vysvetľovanie všetkých jeho zvláštností a vlastností a teda aj morálky je možné len z tohto prirodzeného pôvodu.⁵⁵ Scheler týmto otváral cestu rôznym novým prístupom ku skúmaniu vedomia človeka a jeho emocionality a zároveň otváral aj rôzne problematcké oblasti etiky⁵⁶ Neskôr sa k nemu pridružili aj ďalší predstavitelia, dnes už klasici filozofickej antropológie, H. Plessner (človek ako „excentrická bytosť“) a A. Gehlen (človek ako „nedostatková bytosť“).

Dnešná postmoderná doba sa oveľa radikálnejšie vyrovnáva reziduami moderny a nie je prajná ani jednej podobe z doteraz uvedených možností riešenia antropologickej otázky. Pre dnešnú dobu sú charakteristické „emancipačné iniciatívy“ oslobodenia človeka spod jarma racionality ako osvietenckého základu moderny. Už Foucault značne problematizuje zmysluplnosť a opodstatnenosť filozofickej antropológie a tým problematizuje aj samotnú morálku. Podľa neho práve filozofická antropológia bola „možno základným usporiadaním,

⁵³ SCHELER, M.: *Mistočloveka v kozmu*. Praha : Academia, 1968, s. 107.

⁵⁴ V tejto súvislosti M. Scheler rozvinul Husserlov fenomenologický prístup k oblasti citového života. Už v roku 1913 vydal prácu *K fenomenológii a teorii pocitov sympatie a o láske a nenávisti*, ako aj svoje systematické dielo *Formalizmus v etike a materiálna etika hodnôt*, v ktorom koriguje Kantov formálny apriorizmus v zmysle fenomenológie. Podľa neho emocionálnymi aktmi prenikáme do duchovného univerza autentickejšie než aktmi rozumového poznania.

⁵⁵ Otázka, či možno morálku brať len ako niečo, čo spadá do nadzvieracieho sveta človeka, vyvoláva i dnes množstvo diskusií. Napríklad neodarwinista R. Wright porovnáva sociálne správanie zvieracích spoločenstiev s ľudským spoločenstvom v práci *Morálne zviera – Prečo sme to, čo sme dokazuje*, že analógia mravného správania ľudí je až výrazne a neprehliadnuteľne podobná „mravnému“ správaniu zvierat. Sociálny darwinizmus túto analógiu mravného správania ešte výraznejšie prehľbuje.

⁵⁶ Jedna z týchto problematických oblastí spočíva v nasledovnom: Ak skúmame vedomie človeka za predpokladu, že v mozgu existujú vrodené „senzory“ a „motivátory“, potom nastáva problém v tom, či práve ony hlboko a bez nášho vedomia neovplyvňujú naše etické, ale aj axiologické a iné predpoklady ľudskej existencie. Morálku by sme potom mohli chápať ako sféru inštinktov, podobne ako sa domnieval Nietzsche. Pokiaľ by bolo toto tvrdenie správne, veda by sa čoskoro mohla ocitnúť v postavení, keď bude skúmať samotný vznik a zmysel ľudských hodnôt, z ktorých plynú všetky etické a iné predpoklady ľudskej existencie. Emocionálne reakcie človeka a na nich založené etické praktiky sa tak javia, akoby boli naprogramované počas tisícok generácií.

ktoré od Kanta až po nás určuje a vedie filozofické myslenie. Toto usporiadanie je podstatné, pretože je súčasťou našej histórie; pred našimi očami sa však už rozkladá, pretože v nej začíname rozpoznávať a kriticky odhaľovať aj ten zabudnutý prielom, ktorý ju umožnil, aj nepoddajnú prekážku, ktorá sa зановito stavia do cesty budúcemu mysleniu“.⁵⁷Túto problematizáciu možno chápať aj ako istú podobu relativizácie. Avšak nie v odmietnutí hodnotiacich morálnych súdov ako objektívnych, ale v tom, že čo je hodnotné, či správne v morálnych súdoch, je zároveň relatívne k času, miestu, osobe, kultúre, či kultúrnemu spoločenstvu.⁵⁸

Od druhej polovice 19. storočia sa čoraz výraznejšie presadzujú snahy o redefinovanie filozoficko-antropologickej otázky. Ako píše O. Sisáková v práci *Problém člověka v současnej filozofii* dnes sebapoznání a redefinování „člověka sa do popredia dostáva problém hraníc i negatívny modus kladenia otázky, teda potreba určiť, čo už nie je človekom.“⁵⁹Do istej miery to naznačuje zmena kladenia antropologických otázok. Ak sa vrátíme do osvieteneckej doby modernistického uvažovania o človeku, tak najčastejšími otázkami boli: Kto sme? Aký sme? Sme schopný poznať sami seba, svoju povahu, či podstatu? Čím sa odlišujeme ako druh voči iným živým bytostiam? Dnes sa ale tieto otázky ukazujú ako neproduktívne, ba až ironizujúce⁶⁰ a preto ak nechceme hovoriť v postmodernej terminológii Foucaulta o „konci člověka“ a dať i dnes šancu filozofickej antropológii ďalej sa rozvíjať, treba ich položiť inak: Ako o sebe uvažujeme? Prečo tak uvažujeme a ako sami seba vidíme a chápeme? Uvažujeme o sebe na základe vlastnej skúsenosti alebo sami seba reflektujeme na základe podnetov zvonka? Rovnako tak si musíme po novom klásť i otázky týkajúce sa našej morálky: Ako o svojej morálke uvažujeme? Prečo o nej tak uvažujeme? Sú v pozadí takého alebo onakého uvažovania isté motívy? Ako sami seba vidíme a chápeme prostredníctvom zaujímání určitých mravných postojov? Uvažujeme o svojej morálke na základe vlastnej skúsenosti

⁵⁷FOUCAULT, M.: *Slová a věci*. Bratislava: Pravda – Filozofické odkazy, 1987, s. 453.

⁵⁸ Možno to ilustrovat' názoroch predstaviteľov sociálnej a kultúrnej antropológie. Už difuzionistická antropológia v prvých desaťročiach 20. storočia významne ovplyvnila vedy o človeku, morálke a kultúre tým, že dávala dôraz na prostredie, v ktorom sa uskutočňuje proces kultúrnej zmeny na základe kontaktov dvoch kultúr. Štrukturalisti už chápu obraz človeka a jeho morálky ako súčasť každej konkrétnej kultúry, ktorá sa tu chápe ako sebaregulujujúci adaptačný systém na prírodné prostredie. (SEILER, SEILEROVÁ, 1996, s. 48)

⁵⁹SISÁKOVÁ, O.: *Problém člověka v současnej filozofii*. Prešov: Filozofická fakulta PU, 2011, s. 27.

⁶⁰ Na margo dnešného chápania človeka vo vzťahu k moderne Foucault poznamenáva: „V našich časoch je možné myslieť iba v prázdnote, ktorá zostáva po zániku človeka.“ Ďalej pokračuje: „Všetkým, čo ešte chcú hovoriť o človeku, o jeho vláde a jeho oslobodení, všetkým, čo ešte kladú otázky o podstate človeka, všetkým, čo chcú z neho vyjsť, aby mali prístup k pravde, všetkým, čo na druhej strane vracajú celé poznanie späť k pravdám samého človeka, všetkým, čo formalizujú, a pritom antropologizujú, čo mytologizujú, a pritom demystifikujú, čo myslia, a pritom hneď myslia na človeka, ktorý myslí, všetkým týmto ťažkopádnym a prekrúteným formám reflexie možno odpovedať iba filozofickým, a teda šťastí mlčanlivým smiechom.“ (FOUCAULT, M.: *Slová a věci*. Bratislava: Pravda – Filozofické odkazy, 1987, s. 453)

alebo ju reflektujeme, či akceptujeme na základe podnetov zvonka pod tlakom verejnosti? Čo ešte je a čo už nie je dobro? Čo ešte možno považovať za morálku a čo už nie?

Vsebvýkladoch človeka a jeho morálky dnes viac než inokedy platí, že niet žiadnej metafyzickej istoty – všetko je len výsledkom náhodného historického vývoja. Možno teda povedať, že pri hľadaní filozoficko-antropologických východísk vo výklade mravného správania sa ľuďi platí, že sme len tým, čo o sebe vieme, ako sa cítime a ako prežívame svoj pobyt vo svete. V tomto zmysle možno do istej miery súhlasiť E. Višňovským, ktorý v stati *Sme „zrkadlom“ prírody? (Konzekvencie Rortyhoneopragsmatizmu pre filozofiu človeka)* tvrdí, že „človek je tým, za čo sám seba považuje. Ak sa považuje za zviera, podľa toho bude zaujímať praktické postoje k sebe i ostatným ľuďom, podľa toho bude konať a svoje konanie aj zdôvodňovať a hodnotiť. Ak sa považuje za božskú bytosť, platí to analogicky a platí to v každom inom prípade sebaobrazu (sebainterpretácie) človeka ním samým.“⁶¹

Tomuto podobné stanoviská, ktoré sú postupne po rozpade nemeckej klasickej filozofie prezentované v rôznych variáciách filozofických iniciatív (voluntarizmus, filozofia života, existencializmus, neodarwinizmus a ďalšie), utvára predpoklady pre zrútenie starého obrazu človeka a jeho morálky. Spomedzi množstva filozofov, ktorí sa vyrovnávajú s metafyzickým pohľadom na človeka je aj Z. Freud. Ak Darwin⁶², Nietzsche a ďalší výrazne naštrbili dôveru v starý obraz človeka, tak v 20. storočí, potom najmä Freud definitívne rozbil svojou hlbinnou psychológiou starý obraz človeka. Poukázal na to, že nie rozum, ale pudová, nevedomá zložka ľudskej psychiky hýbe človekom. Nemôžeme o sebe vyhlasovať ani to, že sme pánmi „vo vlastnom dome“, sme určení a ovládaní nevedomými, neosobnými silami. Je to ďalší zásadný zlom na ceste človeka k strate ilúzie, ktorú mal o neobmedzenej sile vlastného rozumu. Zároveň Freud načrtáva pre človeka nové možnosti hľadania vlastnej identity prostredníctvom nevedomej motivácie (tabu), podmienenej nepoznanými štruktúrami

⁶¹VIŠŇOVSKÝ, E.:Sme „zrkadlom“ prírody? (Konzekvencie Rortyhoneopragsmatizmu pre filozofiu človeka). In: Zborník – *Človek v súčasných duchovných premenách*. Banská Bystrica : FHV UMB, MC a SAV,1997, s. 17.

⁶²Ch. Darwin v práci *O vzniku druhov* vyslovuje názor, že človek, rovnako ako každý iný živočích, dospel k svojej dnešnej úrovni bojom o existenciu, ku ktorému ho donútilo jeho rýchle rozmnoženie. Človek napriek všetkým svojim ušľachtilým vlastnostiam, napriek súcitu, ktorý cíti k tým najponíženejším, napriek láskavosti, ktorú prejavuje nielen ostatným ľuďom, ale i najprostejším živým tvorom, i napriek svojmu temer božskému rozumu, ktorým prenikol až k pohybu a zloženiu slnečnej sústavy, napriek všetkým týmto úžasným schopnostiam, nesie vo svojej telesnej stavbe stále ešte nezmazateľnú pečať svojho nízkeho pôvodu. Boj o existenciu je síce dôležitý a vždy bol dôležitý, ale pokiaľ ide o najvyššie zložky ľudskej povahy, sú tu oveľa významnejšie sily. Morálne kvality sa vyvíjajú skôr pod vplyvom zvyklostí, rozumových schopností, náboženstva a pod. než cestou prírodného výberu, avšak prírodnému výberu môžeme s istotou pričítať spoločenské inštinktívne správanie, ktoré dáva základ pre rozvinutie zmyslu morálneho cítenia.

ľudskej psychiky. Na tomto základe sa rozvíja i jeho morálka. V práci *Totem a tabu* Freudpíše: „Základom tabu je zakázané konanie, ku ktorému núti silný nevedomý sklon.“⁶³

Freud prispel k rozbitiu karteziánskeho pojmu mysle ako zrkadla odrážajúceho realitu. Ukázal, že ľudska myseľ nie je takým jednoznačným pojmom, ako by sa mohlo zdať. Svojou teóriou o nevedomí zasadiľ karteziánsko-lockovským koncepciám tvrdý úder, nakoľko veril, že väčšia časť mysle je pred vedomím ukrytá, resp. ľudska osobnosť sa skladá nielen zo zjavného vedomia, ale i z nevedomia, ktoré je dôležitým faktorom túžob a chcení človeka. Tieto túžby sú v podstate tým skutočným obsahom osobnosti, ktoré boli zatlačené metafyzickými princípmi výkladu človeka a metafyzikou morálky do úzadia. „Konflikt medzi želaním a zákazom, túžbou po niečom a zároveň potrebou odriekať sa toho, Freud vymedzuje v pojme ambivalencie, citovej dvojakosti vo vzťahu k tomu istému predmetu. Cestu k dobru je potom možné interpretovať ako zápas o zvládnutie prírodných dispozícií. Tou cestou však ide každý sám, hľadanie je výsostne individuálne.“⁶⁴

Freud spolu s Nietzsche bol jedným z prvých, ktorí kritizovali spoločnú morálku a svoj názor podopreli i ucelenou teóriou. Nietzsche videl dôsledok tejto morálky v pasívnom nihilizme a Freud veril, že potlačovanie prirodzených pudov človeka všeobecne platnou morálkou má za následok vznik fobií, depresí a psychóz. V takejto morálke nemohli vidieť nič iné, ako podriadenie osobnosti konkrétneho človeka všeobecnému princípu. Dôvod, prečo Nietzsche vyhlasuje, že „boh je mŕtvy“, spočíva v tom, že je bohom morálky a iných transcendentálnych princíпов „rozumného právania sa davu“. Odmietá názor, podľa ktorého postoje, konanie ľudí zlé alebo dobré je „samé o sebe“, svojou podstatou, mimo závislosti od motívov konania konkrétneho človeka. Rovnako tak aj Freud veril, že žiadny princíp nie je človeku daný, neexistuje ani žiadny Kantom postulovaný „mravný zákon vo mne“. Svedomie ako vnútorný hlas morálky sa nedá zovšeobecniť, nič dobré alebo zlé samo o sebe neexistuje. Rovnako tak neexistuje nič dobré a zlé v abstraktnej podobe roviny vedy.⁶⁵ Záleží len na konkrétnom človeku v konkrétnej situácii, aké pocity v ňom vyvolá, nesú so sebou konkrétne dôsledky za činy, ktoré vykoná.

⁶³ FREUD, Z.: *Totem a tabu*. Bratislava : Pravda, 1966, s. 54.

⁶⁴ BOHUNICKÁ, L.: Psychologická a biologická etika. In. Edit. REMIŠOVÁ, A.: *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kaligram, 2008, s. 552-553.

⁶⁵ Husserlovakoncepcia kritiky vedeckej analýzy filozofických problémov človeka i morálky spočíva v tom, že byť racionálnym a slobodným znamená byť schopný zaujať postoj nezúčastneného, nezainteresovaného a neangažovaného diváka, bez predsudkov. V tejto koncepcii filozofická predstava o človeku a morálke, ktorá stojí na pevných a univerzálnych základoch vedy, je v skutočnosti abstrakciou. Toto filozofické stanovisko je tak podľa Husserlastanoviskom „nikoho“.

Sklamanie z klasického Kantovského chápania morálky spôsobuje tlak na jej redefinovanie. Nový postoj Freuda k morálke spočíva v tom, že neprechováame v sebe lásku k celému ľudstvu ako k rodu, preto v nás bolesť, zúfalstvo, utrpenie a smrť cudzieho človeka vyvoláva úplne iné pocity ako bolesť blízkeho človeka. A nielen Freud, ale aj ďalší ako napr. existencionalista G. Marcel sa pokúsil túto obťažnú otázku objasniť na istej zvláštnej, nie však tak celkom nevšednej a nepochopiteľnej situácii. Podľa neho „môžeme mať veľmi intenzívny pocit, že niekto, kto sa nachádza v miestnosti hneď vedľa nás, koho vidíme, počujeme, niekto, koho sa môžeme i dotknúť, je vlastne neprítomný, je od nás neporovnateľne viacej vzdialený než nejaká milovaná bytosť, ktorú od nás delia tisíce kilometrov, alebo ktorá už dokonca k nášmu svetu neprináleží. Onen druhý v miestnosti, nakoľko nie je hluchý, síce počuje moje slová, ale mňa vlastne nepočuje. Slová, tak ako sa mi od neho vracajú, a tak ako ich on sám reflektuje, sa pre mňa stávajú nezrozumiteľnými.“⁶⁶Podobne tento problém vidí i R. Rorty, keď tvrdí, že kresťanské prikázanie pristupovať ku všetkým mužom a ženám ako k bratom a sestram je z psychologického hľadiska neuskutočiteľné, ak sa tým myslí, že na utrpenie našich blízkych a tých ľudí, ktorých nikdy nestretneme, máme reagovať rovnako. K blízkeму sa môže človek správať úctivo a s láskou, pričom k cudziemu sa ten istý človek môže bez výčitiek svedomia chovať zversky. Toto stanovisko potvrdzuje už Freud. Rorty to ilustruje na príklade, podľa ktorého tá istá žena môže byť na jednej strane milujúcou matkou a na strane druhej krutou dozorkyňou v koncentračnom tábore a to v absolútnom súlade s jej svedomím.⁶⁷Kde sa naraz podela kantovská morálka? Kde sa podela ľudskosť? Ako to, že človek môže konať takto paradoxne, keď je to z hľadiska ľudskosti neprípustné?

Freud a po ňom aj existencionalisti zavrhnú platónsku i kantovskú racionalitu v morálke, ktorej dôsledkom je akási zvláštna viera vo všeobecnú pravdu, všeobecnú morálku a uvedomujú si, že morálne vedomie, ľudskosť nie sú raz a navždy dané, nie sú ahistorické, ale kontingentné. Podobne uvažuje Rorty, podľa ktorého človek nie je logický systém, je skôr akousi spleťou náhod, náhodný výtvor vonkajších okolností a vnútorných inštinktov.⁶⁸To, či nás naše svedomie tlačí alebo nie, neznamená, že porovnáva, do akej miery sa naše skutky odkláňajú či približujú všeobecne platnej morálke. Jediný faktor, ktorý má na naše svedomie dosah je to, čo v nás vyvoláva konkrétna situácia. Ide teda o odklon od racionality vzdávajúcej hold rozumu a príklon k uvedomeniu, že ľudskú bytosť tvorí okrem vedomia

⁶⁶BENDOVIÁ, P.: Smrť, prežití a nesmrtnosť u Gabriela Marcela. In: *Filozofický časopis*, roč. 41, 1993., č. 4, s. 673.

⁶⁷RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 1996, s. 35

⁶⁸Tamže, s. 36.

i sféra existenčialnych stavov ako úzkosť, strach, pocit viny, absurdity alebo inštinktívna sféra ľudského nevedomia.⁶⁹ Nie je možné nájsť spoločnú podstatu človeka, ktorú by vyjadrovala napr. objektívna pravda alebo spoločná morálka, pretože tak, ako existenciálne stavy sú u každého a v každej situácii iné, aj každé jednotlivé vedomie a svedomie človeka, ktoré je len následkom týchto stavov, reaguje inak. Namiesto hľadania kritérií pre zodpovedanie otázky „čo je človek?“ sa človek zameriava na cieľ a pýta sa: Ktoré činy zaručujú pre ľudí zmysluplný život, alebo ktoré idey považujeme za pravdivé, pre nás vyhovujúce a môže sa nimi riadiť?

Človek môže nájsť seba samého výlučne v zrkadle svojich vlastných skutkov a výtvorov. Je zasadený do určitého prostredia, kultúry, spoločnosti používajúcej špecifický jazyk nesúci v sebe špecifické významy, na základe ktorých si vytvára svoje vlastné kritériá a princípy, ktorými sa riadi. Nemá žiadne ambície približovať sa akémusi ahistorickému ideálu, ktorý nie je ničím iným ako obyčajnou metafyzickou špekuláciou.⁷⁰ Ak si uvedomíme, že „mravný profil“ každého jednotlivca je tvorený slovníkom, v ktorom vyrastá, a ak uznáme i pluralitu týchto slovníkov, predstava jednotnej morálky človeka sa pre nás stane cudzou a zbytočnou. Každý človek alebo komunita používa svoj vlastný slovník sebvýjadrenia, v ktorom formuje svoje predstavy, želania, zásady, túžby a nádeje. Týchto slovníkov je nekonečné množstvo a snaha nájsť nejaký základ spoločný všetkým slovníkom je len od Platóna zdedeným sifyfovským úsilím morálnej filozofie, ktorá si bude naďalej klásť otázku, či môže človek žiť v súlade s dobrom, alebo mimo dobra a zla. Podľa nášho názoru nežije mimo dobra a zla, len obsah týchto pojmov sa mení vzhľadom k času, miestu, osobe, kultúre, či kultúrnemu spoločenstvu, alebo aj vzhľadom k príbehu, ktorý práve zažíva. Potvrďuje to napríklad A. MacIntyre, pre ktorého je mravné konanie zmysluplné a zrozumiteľné vďaka jeho naratívnej povahe. Mravné konanie, sa stáva zrozumiteľným, až keď takto ozrejníme jeho naratívne pozadie - zasadíme ho do istého príbehu.⁷¹

⁶⁹Rozhodovanie pod vplyvom inštinktívnej sféry ľudského nevedomia možno lustrvať na príklade účastníka autonehody, ktorý môže reagovať na danú situáciu rôznym spôsobom. Zaujme postoj zbabelého zvedavca, záchrancu, ktorý ratuje ranených, alebo dokonca hyeny, ktorá čaká na príležitosť, kedy môže vykradnúť vrak havarovaného auta. Možností, aký etický postoj zaujať, je nespočetné množstvo. V nich sa definuje ako bytosť konajúca dobro, alebo zlo.

⁷⁰Dejiny filozofie človeka nám čoraz viac potvrdzujú, že je neplodné umelo spájať jednotlivé, historicky podmienené interpretácie jednotnej metafyzickej predstavy človeka a už vôbec nie je možné určiť, ktorá z nich je tá skutočne pravdivá. Rortysa domnieva, že „každá ľudská bytosť je kľbkom presvedčení a túžob, ktoré sa neustále menia v závislosti od meniacich sa požiadaviek prostredia. Žiadne z týchto presvedčení a túžob nie je nenahraditeľné, ale niektoré sú nahraditeľné ťažšie ako iné.“(RORTY, 1993, s. 4)

⁷¹ MacINTYRE, A.: *Ztráta cnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 245.