

RICŒUR O PRAKTICKOM ROZUME

DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava, SR

SMREKOVÁ, D.: Ricœur on Practical Reason
FILOZOFIA 70, 2015, No. 4, pp. 295-306

The article deals with Ricœur's idea of how we use reason in our praxis, i.e. with what in Kantian vocabulary is referred to as practical reason and in Aristotelian terminology as practical wisdom (*phronesis*). The question is whether this mode of reason, as incommensurable with the rigorous theoretical reason as it is, can be taken as valid. Can Ricœur's approach, trying to reconcile the two incompatible conceptions mentioned above, be of help in resolving this question? Here we have to test the arguments in support of two Ricœur's ideas: 1) Practical reason is to be preserved as a specific mode of reason, which is irreducible to any other one. 2) The role of practical reason is not implemented by keeping its distance from practical experience (as demanded by Kant), but rather by being a prudent moral judgement in a particular situation. This, however, does not mean disregarding the morality of duty.

Keywords: *Phronesis* – Practical reason – Reason of action – Rule of action – Conflicts of duties – Responsibility – Aristotle – Kant – Ricœur

Predmetom tohto príspevku je priblížiť Ricœurovo chápanie praktického použitia rozumu, teda toho, čo sa v kantovskom slovníku označuje ako praktický rozum a v aristotelovskej terminológii ako praktická múdrosť (*fronésis*). Tému praktického rozumu rozvíjal Paul Ricœur vo viacerých článkoch, predovšetkým však v rámci svojej etickej koncepcie explicitne vyloženej v diele *Sám sebou ako druhý* (1990). Ricœura, podobne ako napríklad Bernarda Williamsa (na ktorého sa Ricœur rád odvolával a ktorého kniha *Etika a limity filozofie* vyšla v r. 1985), upútala Aristotelova myšlienka, podľa ktorej etické myslenie by malo mať základ v praktickom rozume. Praktický rozum sa týka konania, jeho prostriedkov, cieľov, dôvodov a jeho úlohou je poskytnúť koncepciu dobrého života. Z toho vyplýva požiadavka rozlišovať medzi teoretickým rozumom, rozvíjajúcim sa vo vedách a filozofii ako najvyšších formách ľudskej aktivity, a rozumom praktickým, ktorý sa netýka poznania reality takej, aká je, ale princípov, noriem a hodnôt spojených s konaním a s životnými cieľmi, teda s tým, do čoho sa vplieťa náhoda, čo je premenlivé a jedinečné a čoho vysvetlenie a pochopenie si vyžaduje zvláštne pravidlá. Pochybnosti súvisia s otázkou, či možno túto formu rozumu, ktorá je neporovnateľná s rigoróznosťou teoretického rozumu, uznať za platnú, resp. či súdy týkajúce sa toho, čo nie je, ale len má byť, a čo nikdy nemožno celkom predvídať, a teda ani objasniť, majú niečo do činenia s rozumom. Ako nám môže Ricœurov prístup, usilujúci sa spojiť prvky navzájom nekompatibilných morálnych koncepcií – reprezentovaných Aristotelom na jednej a Kantom na druhej strane –, napomôcť k rozptýleniu týchto pochybností? Cestou k odpovedi môže

byť overenie argumentov podpisujúcich sa pod dve Ricœurom sugerované myšlienky: po prvé, že praktický rozum treba zachovať ako osobitnú formu rozumu neredukovateľnú na inú jeho formu; a po druhé, že praktický rozum skutočne plní svoju rolu nie v izolovanosti od sféry praktickej skúsenosti (ako to požadoval Kant), ale naopak ako morálny úsudok v konkrétnej situácii, čo však neznamená neuznanie morálky povinnosti.

Pojem praktického rozumu a jeho zložky: pojmy dôvod konania a pravidlo konania. Východiskom našich úvah je text, ktorý vznikol v r. 1979 ako Ricœurov príspevok do kolektívnej práce na tému „racionalita dnes“ a ktorý bol včlenený aj do jeho autorského zborníka *Od textu ku konaniu* (1986). Myšlienky tohto textu Ricœur následne rozvinie v rámci svojej etickej koncepcie¹ v diele *Sám sebou ako druhý* (1990).

Pojem praktického rozumu v Ricœurovej verzii z r.1979 by mal spĺňať dve požiadavky: Po prvé, mal by si zaslúžiť pomenovanie *rozum*, a po druhé, mal by si zachovať charakteristiky, ktoré nie sú redukovateľné na vedecko-technickú racionalitu (Ricœur 1986, 237). Na prvý pohľad nejde o objavnú myšlienku, napokon, vyslovil ju už Aristoteles v *Etike Nikomachovej*.² Ricœurov prístup je však zaujímavý tým, že tézu o nemožnosti stotožniť praktický rozum s vedeckým rozumom, ktorá pochádza od Aristotela, využíva na kritiku kantovského konceptu praktického rozumu s cieľom uhájiť aristotelovskú pozíciu. No tento prístup si zasluhuje pozornosť aj preto, že ponúka detailnejšiu odpoveď na otázku *Čo je praktický rozum?*, pričom na ňom možno dobre demonštrovať poznatky G. Deleuza a F. Guattariho o pojme vôbec. „Jednoduchý pojem neexistuje. Každý pojem má určité zložky, ktorými je definovaný. Má teda určitú kombináciu. Je to mnohosť, multiplicita...“ (Deleuze, Guattari 2001, 19). Podobne aj Ricœur vo svojom skúmaní postupuje od elementárneho pojmu praktického rozumu k pojmu „vysoko komplexnému“ (Ricœur 1986, 237), zahŕňajúcemu viaceré zložky a odkazujúcemu na iné pojmy, s ktorými vytvára vnútorne konzistentný celok. S tým súvisí aj jeho metóda: Od „sémantiky konania“ ho bádateľská cesta vedie k „syntaxi konania“ postupným „skladaním“ pojmov, skúmaním série pojmov, v ktorých sa konanie artikuluje, a odtiaľ k „chápajúcej sociológii“ s cieľom dospieť postupne ku konceptuálne bohatšiemu pojmu praktického rozumu.

V prvom kroku skúma pojem praktického rozumu optikou súčasnej teórie konania, kde tento pojem súvisí s podmienkami, za akých konanie chápeme ako rozumné. Poučený Aristotelom vychádza z predpokladu, že konanie a jeho význam nepochopíme, pokiaľ nespoznáme jeho jednotlivé zložky: jeho dôvody, motívy, zámery, zvažovanie a rozhodnutie, okolnosti vedúce k želaným, ale aj k nechceným účinkom. Ide mu o to, zachytiť celú *sieť pojmov* uvádzajúcich do súvislosti konanie a jeho agensa, konajúceho.

Rozumné konanie je podľa neho také konanie, z ktorého konajúci môže „vydať odpoveď“, pri ktorom vie uviesť dôvody či už druhému, alebo samému sebe, a to takým spô-

¹ Ricœur v jednom rozhovore nazýva svoju etickú koncepciu tak trochu ironicky „moja malá etika“ (Azouvi, Launay 2000, 123).

² M. C. Nussbaumová upozorňuje, že dôraz na tento nevedecký rys praktickej múdrosti u Aristotela súvisí s jeho obhajobou protiplatónskeho chápania dobrého ľudského života (Nussbaumová 2003, 558).

sobom, že druhá strana uznáva tieto dôvody ako pochopiteľné (Ricœur 1986, 238) Praktický rozum teda predpokladá schopnosť konajúceho uviesť dôvody, dať odpoveď na otázky *Čo ste urobili?* a *Prečo ste to urobili?* Konanie nie je „slepé“ ani nekomunikovateľné, keďže môžeme povedať, čo robíme aj prečo to robíme, a keďže zmysel, ktorý nášmu konaniu vtlačáme, nie je odsúdený na to, aby zostal privátnym. Významný je tu Ricœurov dôraz na tento verejný charakter vysvetľovania, obhajovania, zdôvodňovania, ospravedľovania vlastného konania konajúcim. Jednoducho, o tom, či je konanie pochopiteľné, nerozhoduje jednotlivец samotný. Predpokladom zrozumiteľnosti konania je to, aby toto konanie zodpovedalo podmienkam prijateľnosti ustáleným v určitom jazykovom a hodnotovom spoločenstve. To znamená, aby toto spoločenstvo akceptovalo vysvetľujúce dôvody, aj keď podľa iných kritérií môže toto konanie byť „iracionálne“ (napríklad zabitie zo žiarlivosti).

Pojem *dôvodu konania* objasňuje Ricœur pomocou štyroch charakteristík. Po prvé, radí sem širokú škálu motivácií súvisiacich s túžbami – bez ohľadu na to, či ide o takzvané racionálne, alebo emocionálne motívy. Motív je dôvodom konania vtedy, ak konajúci nepociťoval svoje konanie ako vnútené. Ricœur idúc v stopách Aristotela sugeruje, že niet dôvodu stavať racionálne a emocionálne motívy do opozície, pretože jedny aj druhé sú výrazom schopnosti konajúceho vyjadriť to, po čom túži. V registri našich túžob môže figurovať dokonca aj takpovediac „iracionálna“ túžba. Po druhé, motívy predstavujú určitý druh všeobecnosti. Nech by sa nám z nejakého hľadiska zdali byť aj iracionálne, nič im to neuberá na ich všeobecnosti, čo nám umožňuje ich identifikovať, pomenovať, definovať. Dať konaniu dôvod potom znamená vysvetliť čin ako určitý prípad všeobecnosti. Napríklad žiarlivosť možno pochopiť vo svetle skupiny motívov schopných vysvetliť aj iné činy. Vysvetliť tu znamená *interpretovať* určité konanie ako príklad skupiny sklonov majúcich určitý všeobecný rys (Ricœur 1986, 240). Treťou črtou pojmu *dôvodu konania* je vysvetlenie konania ako druhu kauzality, podľa Ricœurera však nie lineárnej (smerujúcej od príčiny k účinku), ale teleologickej, kde konanie je určované túžbou dosiahnuť cieľ a kde sa pojem motívu chápe v zmysle „sklonu k...“. Napríklad pomstychtivosť môže byť sklonom, ktorý niekoho pohne k tomu, aby konal určitým spôsobom. Vysvetliť konanie z tohto hľadiska však podľa Ricœurera neznamená zredukovať ho na produkt vášní, ale pochopiť ho ako určené cieľmi, čo poukazuje na teleologickú štruktúru konania. Motív nie je jednoduchou príčinou predchádzajúcou konaniu, ale je jeho „konečnou príčinou“. Ricœur sa v tejto súvislosti odvoláva na Aristotelov pojem *proairesis* z 3. knihy *Etiky Nikomachovej*.³ Pripomeňme, že v Aristotelovej definícii cnosti tento pojem indikuje moment rozhodnutia, ktoré nasleduje po rozvažovaní (bez rozhodnutia totiž niet praktického konania), pričom jeho analýza *proairesis* zahŕňa tak rozumové schopnosti, ako aj nerozumové zložky duše. A práve v Aristotelovej myšlienke spriaznenosti rozumu s túžbou nachádza Ricœur dôležité vodidlo pre vlastný postup. Namiesto oddeľovania

³ Termín *proairesis* prekladá Ricœur ako „uvážená preferencia“ (fr. *préférence raisonnée*; Ricœur 1986, 241); v slovenskom preklade *Etiky Nikomachovej* od J. Špaňára sa uvádza „vedomé rozhodnutie“ (Aristoteles 2011, 76).

túžby od rozumu vyzdvihuje požiadavku vyvodit' podmienky výkonu rozvažujúceho rozumu zo samotnej túžby (Ricœur 1986, 241). Na margo Aristotelovho spojenia túžby s rozvažovaním poznamenáva: „V tomto priradení logiky praxe k antropologickej úrovni, ktorá nie je ani úrovňou špekulatívneho myslenia, ale ktorá preda len nie je ani natoľko vzdialená rozumu ako slepá vášeň, je veľa pravdy“ (Ricœur 1986, 241). Štvrtým rysom implicitným pojmu *dôvodu konania* je *praktické usudzovanie* (fr. *raisonnement pratique*; Ricœur 1986, 241).⁴ Pre Ricœura má tento pojem zvláštny význam, pretože v ňom vidí cestu k bohatšiemu, plnšiemu pojmu praktického rozumu, obsahujúcemu aj tie zložky, ktoré v teórii konania absentujú. Pozornosť sa tu sústreďuje na ten aspekt, ktorý pri objasňovaní pojmu *dôvodu konania* cez kategóriu motívov stál v úzadí. Ide o pojem *intencie, zámeru*, čo konajúcemu umožňuje spätne svoje konanie vysvetliť, zdôvodniť alebo ospravedlniť. Prakticky zdôvodniť konanie znamená zaviesť určitý poriadok do reťaze dôvodov konania na pozadí jeho konečného zámeru. Znamená to ustanoviť zreteľenie vyjadrené výrazmi typu: „Ak chceš dosiahnuť toto, urob tamto“ alebo „Urob toto tak, aby...“ (Ricœur 1986, 242). Myšlienka zavedenia poriadku do dôvodov konania (až po konečné dôvody vyčerpávajúce sériu otázok „Prečo?“) je z Ricœurovho hľadiska kľúčom k praktickému usudzovaniu.

Pojmom *dôvodu konania*, hoci doplneným o pojem praktického usudzovania, sa oblasť významov spojených s termínom praktického rozumu nevyčerpáva. Ricœur si uvedomuje, že praktický rozum sa neobmedzuje na vysvetľovanie a zdôvodňovanie konania jednotlivca pred sebou samým a pred druhými. Upriamuje sa preto na ďalšiu rovinu skúmania, ktorá uvádza do súvislosti konanie a *pravidlá*. Tento zorný uhol mu umožňuje vtiahnuť do hry novú dimenziu praktického rozumu súvisiacu s orientáciou na druhého. Tu už nepostačuje, že zmysel individuálneho konania je zdeliteľný druhým. Ricœur sa odvoláva na „chápajúcu sociológiu“ Maxa Webera a na pojem sociálneho konania, čím chce zdôrazniť dva momenty: jednak to, že každý z nás musí vo svojom konaní brať do úvahy konanie druhého, či už sa proti nemu vymedzuje, alebo sa s ním spája, a jednak to, že individuum svojím konaním vstupuje do sociálnych vzťahov, a to nielen tým, že s reakciou druhých počíta, ale aj tým, že svoje konanie zdôvodňuje prostredníctvom symbolov a hodnôt vpísaných do verejných pravidiel. Konanie sa takto vplieťa do širšieho kontextu spoločnosti a kultúry s jej pravidlami, hodnotami, rituálmi, zákonmi.

Rozumné konanie je z tohto hľadiska konanie riadiace sa pravidlami. Príkladom konania riadiaceho sa pravidlami je zdvihnutie ruky: môže znamenať prihlásenie sa o slovo, ale aj hlasovanie „za“ alebo dobrovoľné uchádzanie sa o určitú úlohu. Zmysel určitého segmentu konania tu závisí od systému konvencií. Ricœur zároveň zdôrazňuje, že myšlienka pravidla alebo normy neimplikuje nevyhnutne donútenie alebo represiu. Ich význam vo vzťahu ku konajúcim podľa neho spočíva v niečom inom. Normy v prvom rade predpisujú konanie, a to v tom zmysle, že mu dávajú tvar, formu a zmysel, prepožičiavajú mu určitú čitateľnosť a umožňujú tak transpozíciu textúry konania do kultúrneho kontextu

⁴ Ide o termín inšpirovaný Aristotelovým termínom praktický sylogizmus, no Ricœur trvá na termíne *praktické usudzovanie*, aby podčiarkol praktický, a nie špekulatívny charakter rozumu.

(Ricœur 1986, 245). A pokiaľ ide význam analýzy konania sprostredkovaného symbolmi pre samotné skúmanie pojmu praktického rozumu, Ricœur ho vníma dvojako: na jednej strane táto perspektíva poskytuje psychologicky chápanému pojmu *dôvodu konania* sociologický ekvivalent.⁵ Na druhej strane otvára „nové perspektívy“. O čo ide?

Ricœur spočiatku podľa Aristotelovho vzoru obmedzoval praktické usudzovanie len na uvažovanie o prostriedkoch na dosiahnutie cieľa, teda na praktické usudzovanie strategického typu. Začlenenie pojmu pravidla do kontextu sociálneho konania podľa neho umožňuje orientáciu na samotné ciele, z ktorých toto konanie čerpá svoj zmysel. Rozdiel medzi uvažovaním o prostriedkoch a uvažovaním o cieľoch mu umožňuje postulovať odstup nového druhu. Nejde už o odstupom medzi tým, po čom túžime, a tým, čo konáme (kde premost'ujúcim inštrumentom je práve praktické usudzovanie strategického typu). Nový odstup, ktorý má Ricœur na mysli, sa vzťahuje na stret protikladných normatívnych nárokov na jednej strane, a na praktický rozum pôsobiaci v roli sudcu a arbitra núteného prijať rozhodnutie na strane druhej. Do tohto priestoru umiestňuje ideológie a utópie, ktoré chápe ako systémy zdôvodňovania a legitimizácie, vytvorené na to, aby zdôvodnili a ospravedlnili buď daný sociálny poriadok, alebo poriadok, ktorý ho má nahradiť. Problém však väzí v tom, že ideológie popri svojej pozitívnej funkcii (udržiavanie sociálnych väzieb) v sebe obsahujú možnosť systematických pokrivení a mystifikácií, čím vzd'ávajú reálny štát od jeho pôvodnej myšlienky (explicitným príkladom sú napokon totalitné politické systémy, presadzujúce sa v 20. storočí). Kritiku ideológií preto Ricœur pokladá za jeden z nástrojov myslenia, ktorými sa praktický rozum môže zmeniť *z vedenia na kritiku* (Ricœur 1986, 258-259).

Ricœur sa domnieva, že spojením pojmu *dôvodu konania* s pojmom *pravidla konania* odhalil základ toho, čo Aristoteles nazýva praktická múdrosť (*fronésis*). Na počiatku svojej analýzy venovanej pojmu *dôvodu konania* síce ešte neprekročil aristotelovský pojem rozvážnej voľby (*proairesis*). No rozhodujúcim krokom podľa neho bolo spojenie tejto psychologickéj zložky s ďalšími zložkami, osobitne so zložkou axiologickou, začlenením problematiky konania do sociálneho kontextu. Ako argument na podporu svojho tvrdenia využíva Aristotelovu definíciu cnosti z 2. knihy *Etiky Nikomachovej*: „Cnosť je teda vedome volený stav: nachádza sa v onom strede, ktorý je stredom vzhľadom na nás a ktorý je určený úsudkom tak, ako by ho určil rozumný človek“ (Aristoteles 2011, 62). Cnosť je tu podľa Ricœura definovaná takým spôsobom, že psychologickú zložku (rozvážnu voľbu) koordinuje so zložkou logickou (čiže s argumentáciou, ktorá rozhoduje medzi dvoma krajnosťami a smeruje k nájdeniu „stred“ vzhľadom na nás) a so zložkou axiologickou (čo je pravidlo konania, ako ho stelesňuje rozumný človek, *fronimos*). Z toho vyplýva, že praktické usudzovanie je len jedným segmentom *fronésis*. Treba po-

⁵ Dodajme, že sú autori, ktorí nezdierajú podobnú dôveru v pojmy pravidla a normy ako adekvátne nástroje umožňujúce pochopiť sociálne konanie. Napríklad T. Sedová pojem pravidla nepovažuje pre interpretáciu a vymedzenie špecifickosti sociálneho konania za kľúčový vzhľadom na jeho sémantickú vágnosť, ale i z iných dôvodov, hoci akceptuje jeho užitočnosť napríklad pri vysvetľovaní kooperácie a koordinácie sociálnych interakcií (Pozri Sedová 2012, 589-590).

stúpiť o krok ďalej a spojiť „správny odhad a pravú túžbu v norme – v *logu*, čo sa zasa nezaobíde bez iniciatívy a osobnej rozvahy, ilustrovanej na politickej predvídavosti Perikla. To všetko dohromady vytvára praktický rozum“ (Ricœur 1986, 247).

Kritika kantovskej koncepcie praktického rozumu. Vo svetle reinterpretácie aristotelovského pojmu *fronésis* vzniká otázka, ako naložiť s kantovským pojmom praktického rozumu. Dvojznačnosť Ricœurovho postoja ku Kantovi asi najlepšie vystihuje jeho poznámka: „Kantovský pojem praktického rozumu treba v zásade pokladať za prekonaateľný, aj keď ho nemožno obísť“ (Ricœur 1986, 249). Ricœur v prvom rade zdôrazňuje, že práve Kant, a nie Aristoteles postavil do centra morálnej problematiky otázku slobody v zmysle osobnej autonómie. Ďalej pripomína, že, vychádzajúc z Kanta, určením slobody je praktická sloboda, sloboda vzťahujúca sa na praktický rozum, ktorý súvisí s konaním, s dôvodmi konania a s praktickým usudzovaním. Osobitne vyzdvihuje Kantovu myšlienku spojenia slobody a zákona, aj keď si uvedomuje ťažkosti súvisiace s otázkou, ako môže byť spojenie slobody a zákona definujúce autonómiu faktom rozumu. Práve týmto spojením však pojem praktického rozumu nadobúda špecificky kantovský význam: Rozum ako taký je praktický sám pre seba, čo znamená, že má praktickú schopnosť ovplyvniť vôľu, ak zákon je zákonom slobody, a nie zákonom prírody.

V čom je však skutočný problém? Možno povedať, že Ricœur irituje predovšetkým spôsob, akým Kant moralizoval pojem praktického rozumu. Presnejšie, popudzuje ho, že Kant hypostazoval jediný aspekt praktickej skúsenosti, a to fakt morálnej záväznosti chápanej ako donucujúci imperatív prameniacy z rozumu, čím praktický rozum moralizoval úplne a jednoznačne. Námetka spočíva v tom, že kantovská sloboda tu potom nemá svoj protipól v tej forme zdôvodňovania konania a v tej podobe zodpovednosti, ktorú obhajuje Ricœur. Kantovský človek sa vo svojej slobode totiž nemusí starať o vonkajšie účinky svojho konania ani o mienku druhých, dôležitý je hlas jeho vlastného svedomia.⁶ Ricœurova predstava o správaní podriadujúcim sa pravidlám sa podstatne odlišuje od tej, ktorú forsiruje kantovský pojem povinnosti. Preto sa mu aristotelovský termín *areté* (fr. excellence – znamenitosť, vynikajúca kvalita) javí významovo oveľa bohatší než striktný termín povinnosti. A preto aj myšlienku etiky (oživujúcu aristotelovskú teleologickú víziu dobrého života) pokladá za oveľa komplexnejšiu než myšlienku morálky v zmysle bezvýhradného oddania sa imperatívu povinnosti.

⁶ M. Marcelli výstižne osvetľuje, ako sa v kantovskom človeku stretáva sloboda so zákonom: „Kantov človek je slobodný predovšetkým v tom zmysle, že má možnosť poslúchať morálny zákon ohlasujúci sa v jeho mysli. Toho, kto príležitosť zariadiť sa po svojom pochopil ako možnosť podriadiť svoju vôľu morálnemu zákonu a konať podľa jeho príkazov, môže potom tešiť vedomie, že vo chvíli, keď k sebe samému takto pristúpil ako k účelu osebe, prihlásil sa zároveň k ľudstvu vo svojej osobe. Tento človek nepotrebuje prihliadať na všeobecne prijímané morálne názory, nemusí si overovať, či ľudia, ktorých sa to týka, jeho úmysel pochopili ako dobrý, nemusí zohľadňovať, aké účinky dobre mienené konanie v spoločenstve vyvolá; vyššiu spoločenskú prospešnosť konania určeného morálnym zákonom zabezpečuje sama dobrá vôľa. Ak prejavuje dobrú vôľu poslúchať príkazy morálneho zákona, naplňa určenie ľudstva“ (Marcelli 2014, 74).

Je tu aj ďalšia pochybnosť. Myšlienka, podľa ktorej zdrojom morálneho je výhradne rozum riadiaci konanie bez ohľadu na túžby podľa Ricœura vedie morálku k sérii fatálnych dichotómií súvisiacich so samotným pojmom konania (forma verzus obsah, povinnosť verzus túžba, imperatív verzus šťastie) (Ricœur 1986, 249). Preto sa mu lepším riešením javí Aristotelov pojem rozvážnej túžby a spojenie pravej túžby a správneho úsudku, vtelené do pojmu *fronésis*.

No najzdravujúcejšiu kritiku uštedruje Ricœur samotnému kantovskému projektu konštruovania pojmu praktického rozumu podľa modelu rozumu teoretického čiže metodickým oddelením apriórneho od empirického. Kanta obviňuje z neuznania špecifickosti oblasti ľudského konania. A nielen to. Kant podľa Ricœura obhajuje mimoriadne riskantnú myšlienku, podľa ktorej „praktický poriadok podlieha právomoci vedenia porovnateľného s vedením a vedeckosťou teoretického poriadku“, a to tým, že do rangu najvyšších princípov povýšil pravidlo univerzalizácie (Ricœur 1986, 250). Opäť je naporúdzi odvolanie sa na Aristotela, tentoraz na jeho ostražitosť, pokiaľ ide o myšlienku aplikovania vedy v praxi, podloženú argumentom, že v ľudských záležitostiach, premenlivých a odkázaných na rozhodovanie, nemožno očakávať rovnaký stupeň presnosti ako v matematických vedách.

Dovoľávanie sa Aristotela pri obhajobe kompetencií praktického rozumu v oblasti konania, t. j. v oblasti, ktorá je z ontologického hľadiska oblasťou vecí premenlivých a z epistemologického hľadiska oblasťou pravdepodobného, sa javí ako náležité. Je však paradoxné, že Ricœur sa kriticky pozastavuje nad tým momentom Kantovej argumentácie, ktorý iní komentátori Kanta pokladajú za jeho prednosť. Podľa P. Kempa je pravda, že Kant postavil praktický rozum na podobnom základe ako čistý rozum (na myšlienke praktického *a priori*) a že o kritike praktického rozumu hovoril analogicky ako o kritike čistého, teda teoretického rozumu. No radikálne oddelenie dvoch foriem rozumu slúži Kantovi ku cti, pretože je základom jeho kritiky každej dogmatickej metafyziky, ktorá tomuto rozlíšeniu nevenovala pozornosť (Kemp 2013, 108). Ešte presnejšiu odpoveď na otázku *Čo kantovskému čistému praktickému rozumu prepožičiava teoretický rozum a prečo?* nachádzame u J.-F. Lyotarda. Lyotard najprv pripomína miesto v Kantovej *Kritike praktického rozumu*, kde Kant tvrdí, že v mravnom čine musí maxima vôle vyhovieť forme prírodného zákona vôbec, inak je mravne nemožná (porovnaj Kant 1990, 89-90). Podľa Kanta „tak usudzuje aj najobyčajnejší um. Prírodný zákon je totiž vždy základom všetkých jeho najbežnejších, ba aj skúsenostných súdov. Má ho teda vždy naporúdzi, ibaže v prípadoch, keď sa má posudzovať kauzalita zo slobody, robí tento *prírodný zákon* iba typom *zákona slobody*“ (Kant 1990, 90). V nadväznosti na túto pasáž z *Kritiky praktického rozumu* Lyotard podčiarkuje, že „Kant neprenáša do etickej oblasti nazeranie a s ním spojenú možnosť prezentovať schémy alebo príklady, ale len formu zákonitosti (*Gesetzmässigkeit*) všeobecne. Tento 'prechod' je teda obvyklý, ale prečo je vyžadovaný? Pretože intelekt (Verstand), ako píše Kant, 'by nemohol zákonu čistého praktického rozumu poskytnúť aplikovateľné použitie'“ (Lyotard 1998, 203). V tejto línii uvažuje aj M. Muránsky, podľa ktorého Kant svojim dôrazom na každodennú skúsenosť s týmto „obyčajným rozumom“ kladie tento rozum do priameho protikladu k rozumu vedy a teórie

(Muránsky 2008, 335). Na Ricœurovu obhajobu však treba dodať, že mu ide o to, aby za každú cenu uchránil špecifické kompetencie praktického rozumu a jeho kritickú funkciu, ktorá však nie je odvodená z teoretického rozumu, ale vychádza z praxe.⁷

Tragický aspekt konania a praktický rozum. Podľa Kanta praktický rozum vytvára pojmy dobrého a zlého vzťahujúce sa na konanie. Nič viac. A zdá sa, že práve toto „nič viac“ vidí Ricœur ako problém. Nie že by ho otázky týkajúce sa dobra a zla netrápili, naopak.⁸ V tejto súvislosti venoval v rámci svojej etickej koncepcie explicitne vyloženej v diele *Sám sebou ako druhý* celú kapitolu obhajobe nevyhnutnosti normatívneho hľadiska. Z kantovskej morálky povinnosti sa dokonca v jeho etickej koncepcii stalo „tvrdé jadro“ etiky, pretože podľa neho táto morálka vo všeobecných črtách „presne vystihuje našu spoločnú morálnu skúsenosť, podľa ktorej sa za záväzné pokladajú len tie maximy, ktoré prejdú testom univerzalizácie“ (Ricœur 2001, 580).

No Ricœurovo etické poslanstvo siaha ďalej, a to v dvojakom zmysle. Na jednej strane otázky morálky nemožno oddeliť od ich najpôvodnejšieho zdroja, od etickej vízie. Ako možno súdiť z Ricœurových úvah, aj morálka má svoje *Prečo?*, ktoré ju presahuje. A týmto presahom je „vízia ‚dobrého života‘, s druhými a pre druhých v spravodlivých inštitúciách“ (Ricœur 1990, 202). Z tohto hľadiska nestačí uspokojiť sa s mravným rigorizmom kantovského typu, v ktorom „úctyhdnosť povinnosti nemá nič do činenia s užívaním života“ (Kant 1990, 108). Okrem toho kantovskú ambíciu založiť etický život na morálke povinnosti núti revidovať aj existencia tragického⁹ a konfliktu povinností.

Nevyhnutnosť konfliktov v morálnom živote Ricœur demonštruje na gréckej tragédii (na Sofoklovej *Antigone*). Pritom si pozorne všima terén, kde tragické vzniká: konanie. Len konanie, a nie špekulácia, obsahuje možnosť tragického. Tragické sa vynára ako dôsledok konania a v konaní, každé konanie je vystavené tragickému, pretože v sebe nesie nepriehľadnosť, rozhodnutie, časť ne-vedenia aj nekalkulovateľné riziko. Sila tragického je v tom, že nás necháva nahliadnuť limitovanosť poznania ako druh vnútorného násillia v ľudskej skúsenosti. Tragédia rodí eticko-praktickú apóriu, je preto porovnateľná

⁷ Na doplnenie uvedme, že Ricœur v článku *Praktický rozum* konfrontuje Kanta s Heglom. O svojej kritike Kanta hovorí, že sa nesie v znamení „heglovského pokušenia“ (Ricœur 1986, 251), čím má na mysli fakt, že práve Hegel bol pôvodcom myšlienky hľadania zdrojov rozumného konania v mravoch konkrétneho spoločenstva, v sieti hodnotových presvedčení, ktoré usmerňujú zdieľanie toho, čo je dovolené, a čo zakázané.

⁸ K významu problematiky zla v Ricœurovom diele pozri (Sivák 2005).

⁹ Ricœur vo svojom filozofovaní o roli praktického rozumu vo vzťahu k tragickému paradoxne ťažil z hraničnej osobnej skúsenosti: od detstva skúšaný nepriazňou osudu v podobe neprítomnosti matky a skorej straty otca sa musel v r. 1986 vyrovnávať so samovraždou svojho druhorodeného syna Olivera. Pociťované utrpenie, sklúčenosť a truchlenie bez konca podľa F. Dossa prinútili Ricœura prisúdiť hodnotu tragickej stránke konania; a práve tá ho zasa podnietila obrátiť pozornosť na problematiku morálneho úsudku primeranej situácii – *prezieravého* úsudku – a na víziu dobrého života pod záštitou aristotelovskej *frónesis*, praktickej múdrosti (porovnaj Dosse 2008, 525-526).

s hraničnými skúsenosťami. Dôležitejšie je však to, že Ricœurove úvahy o tragickom nevyúsťujú do pesimizmu. Poučením z gréckej tragédie podľa neho nie je paralyzujúca fascinácia nešťastím, ale uplatnenie múdrosti – v podobe niečoho medzi priamou radou, ktorá môže byť klamlivá, a rezignáciou zoči-voči neriešiteľnému (Ricœur 1990, 283). „... tragédia, po tom, čo zmiatla myseľ, núti človeka praxe prehodnotiť konanie na jeho vlastné riziko a na jeho účet v zmysle praktickej múdrosti primeranej situácii, múdrosti, ktorá najlepšie zodpovedá tragickej múdrosti“ (Ricœur 1990, 288). Ricœur na viacerých miestach pripomína toto neobvyklé poučenie etického tragickým, aby zvýraznil zvláštny vzťah medzi konfliktom a etikou. Tragické je na jednej strane samotným *základom* etiky (ak berieme do úvahy fundamentálne vzťahy medzi životom a smrťou, dobrom a zlom). Na druhej strane znamená *koniec* morálnej reflexie od momentu, keď konflikt povinností vedie k situáciám, z ktorých niet iného východiska než múdrosť uvážlivého úsudku (Ricœur 1994, 32).

Konflikt povinností a praktický rozum. Pokúsme sa priblížiť fungovanie toho, čo Ricœur nazýva *praktická múdrosť*, v troch oblastiach, kde univerzalisticky pochopené morálne princípy v konfrontácii s komplexnosťou života vedú ku konfliktom a kde sa ukazuje nevyhnutnosť uznať legitímnosť roly praktického rozumu. Určitú predstavu o povahe konfliktov, k akým môže viesť kantovský morálny formalizmus, poskytuje už Ricœurov pohľad na prvý druh konfliktov zasahujúcich oblast' inštitúcií. Aby ukázal, čo znamená uplatnenie rozumu v inštitucionálnej praxi, Ricœur cituje pasáž z 5. knihy *Etiky Nikomachovej*, v ktorej Aristoteles rozlišuje medzi cnosťou spravodlivosti (fr. justice) a cnosťou prirodzenej spravodlivosti, správnosti, férovosti (fr. équité). V nadväznosti na Aristotela zdôrazňuje, že rozdiel medzi nimi súvisí s odlišujúcou funkciou *frónésis*. Druhý z týchto dvoch výrazov je iným označením *zmyslu* pre spravodlivosť a vynára sa na pozadí konfliktov vyvolaných striktným uplatnením pravidla spravodlivosti (Ricœur 1990, 304-305).

Ďalšia oblasť konfliktov súvisí s aplikáciou druhého kantovského imperatívu, ktorý prikazuje zaobchádzať s ľudstvom vo svojej vlastnej osobe aj v osobe druhého ako s účelom osebe, a nielen ako s prostriedkom. Ricœurova kritika tejto podoby imperatívu vychádza zo situácií, keď je nemožné zosúladiť rešpekt k zákonu s rešpektom k osobám (napríklad pri otázke, či povedať pravdu nevyliciteľne chorému). Praktická múdrosť v takom prípade podľa neho velí dať prednosť rešpektu k osobám, a to v mene rovnakej starostlivosti, aká prináleží osobám v ich nenahraditeľnej jedinečnosti.

Tretie ohnisko konfliktov vzniká tam, kde na seba narážajú *univerzalistické nároky* implicitne obsiahnuté v pravidlách dovolávajúcich sa morálneho princípu na jednej strane a uznanie pozitívnych hodnôt prislúchajúcich *historickým a spoločenským kontextom* uskutočnenia samotných týchto pravidiel na strane druhej (Ricœur 1990, 318). Ricœur v tejto súvislosti spochybňuje Kantovo pravidlo univerzalizácie, pretože podľa tohto pravidla maxima, ak má byť morálna, nesmie byť vnútorne protirečivá; inak ruší sama seba. Takto pochopená myšlienka univerzalizácie je však ochudobnená o koherentnosť, na ktorú si morálny systém nárokuje. Ak sa totiž pokúsime z najvyššieho morálneho princípu odvodiť súbor povinností, tak nemá ísť o to, či jednotlivá maxima nie je vnútorne protire-

čivá, ale o to, či celok týchto pravidiel je koherentný (teda či tieto pravidlá niečo nezakazujú a neprikazujú zároveň). Celá Ricœurova argumentácia tu smeruje k tomu, aby sme si uvedomili, že pravidlo univerzalizácie nemá viesť k zatajovaniu konfliktov ani k stratégií „očisťovania“ morálky od kontextuálnych sprostredkovaní.

Zodpovednosť a praktický rozum. Osobitnú rovinu Ricœurovho uvažovania o roli praktického rozumu predstavuje problematika morálnej zodpovednosti, zvlášť v jej prospektívnej dimenzii, teda ako zodpovednosti zameranej na budúcnosť a vzťahujúcej sa na nepredvídateľné a nedohliadnuteľné následky nášho dnešného konania.¹⁰ Ricœur nepokladá za rozumné ani zatvárať oči pred nechcenými následkami konania, ani prevziať na seba bremeno všetkých následkov vrátane tých, ktoré protirečia pôvodnému úmyslu. V prvom prípade hovorí o nepoctivosti, v druhom o degradácii zodpovednosti, o jej zvrátení na fatalizmus, ba aj na násilné odsúdenie typu: „Ste zodpovední za všetko a za všetko ste vinní“. Problém podľa neho spočíva v otázke: Kam až vo svojom pôsobení siahajú *moje* dôsledky a kde začína pôsobenie dôsledkov konania druhých? (Ricœur 1995, 67-68). Treba súhlasiť s Ricœurom, že kantovský imperatív je nedostatočnou poistkou proti možným budúcim nepredvídateľným škodám a ublíženiu. Aj tu je namieste uplatniť cnosť rozumnosti, avšak, ako zdôrazňuje Ricœur, nie v zmysle jednoduchej prevencie, ale v silnom zmysle *prudentia* (pokračovateľky gréckej cnosti *fronésis*), t. j. ako morálneho úsudku primeraného situácii (Ricœur 1995, 69). Konkrétne to znamená uznať medzi nespočetnými dôsledkami konania tie, ktoré môžu byť konajúcemu legitímne pripísané, teda zvažovať *mieru* jeho zodpovednosti. V doslove ku kolektívnej knihe *Čas zodpovednosti* (1991) Ricœur vysúva do popredia ešte iný, nový význam pojmu zodpovednosti, ktorý sa už neobmedzuje na myšlienku pripísania následkov za konanie, ale ktorý implikuje uvažovanie v zmysle vymedzovania a vnucovania limitov, ako aj naliehavú výzvu na opatrnosť, obozretnosť, ba aj na zdržanie sa konania, ak si jeho budúcimi následkami nie sme istí (Ricœur 1991, 259). Na závažnosti tohto nového chápania zodpovednosti nič nemení ani fakt, že návrh týkajúci sa zodpovednosti za následky konania vo vzdialenej budúcnosti, ako ho okrem Ricœura presadzujú aj iní francúzski myslitelia (napríklad bioetici J. Testart a J. Bernard), vyvoláva aj otázky. Doterajšia skúsenosť totiž podľa V. Hálu svedčí o tom, že ľudstvo je schopné korigovať svoje správanie skôr len tam, kde nahliada bezprostrednú škodlivosť určitých spôsobov konania pre svoj vlastný život (Hála 2006, 48).

Záver. Ricœura niektorí komentátori obviňujú z eklekticizmu, no jeho úsilie o syntézu aristotelovského a kantovského hľadiska má svoj *raison d'être*. Ricœur sa vo svojej etickej koncepcii nezrieka moci morálneho zákona ani univerzálneho rozumu vteľeného do tohto zákona, hoci vníma jeho limity. Verí však aj v silu morálnej intuície, ktorá nás v zložitých životných situáciách dokáže viesť správnym smerom. Praktická múdrosť podľa neho nemá iný zdroj, než odvolanie sa na morálny súd primeraný situácii, na pôvodnú etickú intuíciu. Ricœur sa otvorene hlási k Aristotelovi a k jeho stotožneniu

¹⁰ Detailnejšie k téme zodpovednosti u P. Ricœura pozri (Smreková 2010).

fronésis, ktorého odlišujúca funkcia je porovnateľná s vnímavou intuíciou (Ricœur 1990, 337). Nemá pritom na mysli naivnú formu úsudku a rovnako sa vystríha chápania *fronésis* ako nejakej úchylky. Ide mu o „kritický rozum“ a garancie v tomto smere sú, ako možno vybadať z jeho etickej koncepcie, dvojaké. Na jednej strane pôvodná túžba po dobrom živote musí prejsť „sitom“ normy, teda testom povinnosti požadujúcej nekonať to, čo sa konať nemá a nesmie, čiže zabrániť situáciám zla, násilia a utrpenia, ktoré spôsobuje jeden človek druhému človeku. Na druhej strane verejnú debatu, priateľské rady, zdieľané presvedčenia – to všetko predstavuje platformu formovania správneho morálneho úsudku vo zvláštnych situáciách konania, kde jednoznačné uplatnenie všeobecného morálneho pravidla vedie ku konfliktu (napríklad pri riešení dilem typu: Povedať nevyliciteľne chorému pravdu?; Nechať sa vydierať, alebo vystaviť ohrozeniu vlastnú rodinu?; Podnikať poctivo v prostredí, kde prevažná väčšina ťaží z výhod neférového správania? atď.).¹¹ Dodajme, že výnimky z pravidla – z kantovského hľadiska neprípustné –, je z tohto zorného uhla rozumné uplatniť aj v tých prípadoch, keď sa nedá jednoznačne určiť, čo je lepšia, a čo horšia alternatíva, pretože sa rozhodujeme – vyjadrené Ricœurovými slovami – „medzi šedou a šedou“.

V interpretačnej literatúre týkajúcej sa Aristotela nachádzame dvojaké chápanie aristotelovskej *fronésis*. Podľa jedného chápania rozumnosť je schopnosť uplatniť všeobecné v jedinečnej situácii, pričom tým všeobecným je v poslednej inštancii život vôbec. Podľa druhého chápania *fronésis* súvisí „s tým, čo môže byť inak“, teda s nepredvídateľnými udalosťami. Z tohto druhého hľadiska rozumnosť je schopnosť prezieravosti zameraná do budúcnosti. Jakub Čapek v tejto súvislosti zastáva názor, že Ricœur sa prikláňa k prvému chápaniu, t. j. že *fronésis* a jednotlivé konanie vykladá „práve prostredníctvom vzťahu všeobecného a zvláštneho (ako problém ‚aplikácie‘ či ‚adekvátnosti‘)“ (Čapek 2007, 146). Ak by tento názor platil bezvýhradne, mohlo by sa Ricœurovi vytýkať, že prehliada aspekt náhodnosti, teda to, o čom nie sme si istí, ako sa vyvinie v budúcnosti, a kde je zvlášť namieste uplatniť rozumnosť. Podľa našej mienky však Ricœurove analýzy problematiky zodpovednosti súvisiace s vedomím nepredvídateľných a nechcených následkov konania, ako aj jeho dôraz na zodpovednosť ako cnosť rozumnosti v silnom slova zmysle *prudentia* umožňujú tvrdiť, že Ricœurova interpretácia rozumnosti zahŕňa obidva vyššie uvedené významy *phronésis*.

¹¹ Príkladom „poradnej bunky“ poskytujúcej dobré rady je v Ricœurových očiach napríklad vzťah medzi chorým, lekárskeým tímom, ktorý sa o neho stará, a jeho rodinou. Ricœur mimoriadne zdôrazňuje túto formu uplatnenia praktického rozumu, prejavujúcu sa vo vzťahu blízkosti mimo inštitucionálneho kontextu: považuje za dôležité, keď napríklad chorý v prípade zvažovania veľmi riskantnej operácie nie je odkázaný rozhodovať sa osamote, keďže bremeno rozhodovania sa rozkladá na viacerých.

Literatúra

- ARISTOTELES (2011): *Etika Nikomachova*. Preklad Július Špaňár. Bratislava: Kalligram.
- AZOUVI, F., LAUNAY, M. de (2000): *Paul Ricœur. Myslet a věřit. (Rozhovor)*. Praha: Kalich.
- ČAPEK, J. (2007): *Jednání a situace*. Praha: Oikoymenh.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (2001): *Co je filosofie?* Praha: Oikoymenh.
- DOSSE, F. (2008): *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*. Paris: La Découverte.
- KANT, I. (1990): *Kritika praktického rozumu*. Preklad Teodor Münz. Bratislava: Spektrum.
- KEMP, P. (2013): *Sagesse pratique de Paul Ricœur. Huit études*. Paris: Éditions du Sandre.
- LYOTARD, J.-F. (1998): *Rozepře*. Praha: Filosofía.
- MARCELLI, M. (2014): *Miesto, čas, rytmus*. Bratislava: Kalligram.
- MURÁNSKY, M. (2008): Kantova deontologická etika. In: *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. (Editorka Anna Remišová.) Bratislava: Kalligram.
- NUSSBAUMOVÁ, M. C. (2003): *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. Praha: Oikoymenh.
- RICŔEUR, P. (1986): La raison pratique. In: Ricœur, P.: *Du text à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Collection Esprit/Éditions du Seuil, p. 237-259.
- RICŔEUR, P. (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- RICŔEUR, P. (1991): Postface de Paul Ricœur. In: LENOIR, F.: *Le temps de la responsabilité*. Paris: Fayard.
- RICŔEUR, P. (1994): Entretien. In: *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur*. (Textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann). Boudry-Neuchâtel: Editions de la Baconnière.
- RICŔEUR, P. (1995): Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique. In: Ricœur, P.: *Le juste*. Paris: Esprit.
- RICŔEUR, P. (2001): De la morale à l'éthique et aux éthiques. In: *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. (Sous la direction de Monique Canto-Sperber). Paris: Presses Universitaires de France, p. 580-584.
- HÁLA, V. (2006): Klaus Michael Meyer-Abich: Filosofie rozšířeného komunitarismu. In: Hála, V., Smreková, D., Pálovičová, Z., Kolářský, R.: *Etika a jej tradícia*. Bratislava: Fox and Col.
- SEDOVÁ, T. (2012): Potrebujeme pri vymedzovaní sociálnych fenoménov nevyhnutne pojem pravidla? *Filozofia*, 67 (7), 582-591.
- SIVÁK, J. (2006): Paul Ricœur (1913 – 2005). Bilancia a výzvy. *Filozofia*, 61 (1), 30-45.
- SMREKOVÁ, D. (2010): Čo znamená prevziať zodpovednosť? K pojmu imputácie v súčasnej etike. *Filozofia*, 65 (9), 893-906.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/0010/12 *Nové podoby poriadku v spoločnosti – filozofická analýza*.

Dagmar Smreková
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
Slovak Republic
e-mail: dagmars1@seznam.cz