

LITERATÚRA

- COOKOVÁ, M. (1997): Autenticita a autonomie: Taylor, Habermas a politika uznání. In: *Etika autonomie a autenticity*. Praha : Filosofia, 1997.
- HABERMAS, J. (1967): Poznání a zájmy. In: *Filosofický časopis*. č. 2., 1967, s. 195 – 196.
- HABERMAS, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd.1., Frankfurt : Suhrkamp, 1981.
- HABERMAS, J. (1983): *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt : Suhrkamp, 1983.
- HABERMAS, J. (1984): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt : Suhrkamp, 1984.
- HABERMAS, J. (1988) : *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt : Suhrkamp, 1988.
- HABERMAS, J. (1992): *Faktizität und Geltung*. Frankfurt : Suhrkamp, 1992.
- HABERMAS, J.(1999): *Dobíhající revoluce*. Bratislava : Kalligram, 1999.
- HABERMAS, J. (2000): *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Praha : Filosofia, 2000.
- HABERMAS, J. (2001): Boje o uznání v demokratickém právním státě. In: Gutmannová, A. (red.): *Charles Taylor. Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha : Filosofia, 2001, s. 123 –162.
- HONNETH, A. (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt : Suhrkamp, 1994.
- HONNETH, A. (1996): *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha : Filosofia, 1996.
- HORSTER, D. (1995): *Portréty. Jürgen Habermas*. Praha : Svoboda, 1995.

28. Etika zodpovednosti

Tatiana Machalová,
Zlatica Plašienková

Prvý o etike zodpovednosti ako protiklade k etike zmyšľania uvažoval nemecký sociológ Max Weber. K predstaveniu etiky zodpovednosti ako nového preformulovania kantovskej deontickej etiky dochádza v 70. rokoch 20. storočia. Tento krok je reakciou na doposiaľ neznáme morálne problémy súvisiace so súčasným vedecko-technickým rozvojom. Veda a technika, pôvodne ako nástroj emancipácie začali ukazovať aj svoju druhú tvár nebezpečnej a ťažko ovládateľnej sily, ohrozujúcej prírodu, a tým i samotnú existenciu človeka. Na základe predvídania možnej ekologickej katastrofy sa sformovala nová koncepcia etiky zodpovednosti, ktorej duchovným otcom sa stal nemecko-americký filozof Hans Jonas. Okrem jeho prístupu sa objavili i ďalšie pokusy, s ktorými prichádza napríklad nemecký filozof Karl-Otto Apel, aj francúzsky filozof Emmanuel Lévinas alebo švajčiarsky filozof Hans Küng.

28.1 Max Weber (1864 – 1920)

Tatiana Machalová

Max Weber patrí k najvýznamnejším sociológom klasického obdobia a vo svojich časoch bol výnimočnou osobnosťou. Šírka jeho vedeckého záujmu o históriu, právo, ale i ekonómiu a náboženstvo mu umožnila komplexnejší pohľad na spoločenské javy a vtisla sociológii naozaj interdisciplinárnu povahu. Vplyv jeho názorov sa prejavil vo všetkých oblastiach spoločenskovedného poznania. Zameriame sa na jeho chápanie etiky, ktoré podáva predovšetkým v kontexte svojej sociológie náboženstva. V tejto súvislosti poukazuje na metodickú spojitosť etického presvedčenia s určitým typom sociálneho konania.

Krátky životopis. Max Weber (celým menom Carl Emil Maximilian Weber) sa narodil 21. apríla 1864 v nemeckom Erfurte ako najstarší z ôsmich detí. Po maturite v roku 1882 odišiel študovať do Heidelbergu právo a národnú ekonómiu, dejiny, filozofiu a teológiu. Zaujali ho najmä dejiny neskorkej antiky, ale aj moderné obchodné právo a teória štátu. V roku 1889 obhájil na Berlínskej univerzite dizertáciu, v ktorej sa zaoberal vývojom obchodného práva v talianskych stredovekých mestách. Začiatkom roka 1892 habilitoval a stal sa súkromným docentom rímskeho a obchodného práva. Od roku 1894 bol profesorom národného hospodárstva a finančníctva na univerzite vo Freiburgu. O dva roky neskôr prešiel na univerzitu v Heilderbergu. Akademickú dráhu však musel ukončiť pre vážne zdravotné problémy, ktoré vyvrcholili jeho nervovým vyčerpaním. Napriek tomu zostal výraznou osobnosťou akademického života a jeho dom v Heilderbergu bol

miestom stretnutí vtedajších najvplyvnejších nemeckých učencov. Zároveň veľmi intenzívne pokračoval v štúdiu a vedeckej činnosti. V roku 1909 sa podieľal na založení Nemeckej sociologickej spoločnosti, ale po štyroch rokoch z tejto spoločnosti vystúpil pre závažné nezhody v otázke hodnotovej neutrality sociálnych vied. Keď vypukla prvá svetová vojna, prihlásil sa ako dôstojník v zálohe do služby a nastúpil do komisie riadacej vojenskej nemocnice. V rokoch 1915 – 1917 sa zúčastnil niekoľkých diplomatických misíí a po kapitulácii Nemecka bol pri mierovom vyjednávaní vo Versailles. Koncom roku 1918 sa stal jedným zo zakladateľov Nemeckej demokratickej strany, ktorá chcela vystupovať ako buržoázne liberálny spojenec sociálnej demokracie. Za túto stranu tiež kandidoval do ríšskeho parlamentu. V roku 1919 prijal pozvanie mníchovskej univerzity a prednášal na katedre ekonómie. 14. júna 1920 vysilený a prepracovaný Max Weber predčasne zomrel.

Najvýznamnejšie diela. Weberovo dielo je neobyčajne rozsiahle a dotýka sa skoro všetkých oblastí spoločenských vied. Tematicky najrozsiahlejšiu časť tvoria práce venované sociológii náboženstva. Veľké náboženské systémy analyzuje z hľadiska miesta náboženstva vo sfére ekonomického konania. Druhú významnú časť jeho diela predstavujú štúdie venované hospodárskym a sociálnym dejinám. K tretiemu okruhu sú zaradované jeho metodologické práce. Už vo svojej doktorskej práci sa Weber dotýka otázok, ktoré sa prelínajú celým jeho dielom. Táto práca mala názov *Dejiny obchodných spoločností v stredoveku (Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter, 1889)*. Za prvý náčrt základných sociologických kategórií je považovaná práca *Sociálne príčiny zániku antickej kultúry (Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur, 1896)*. Najznámejšou jeho prácou je *Protestantská etika a duch kapitalizmu (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904 – 1905)*. Prvýkrát bola publikovaná časopisecky a až v roku 1920 bola zaradená do prvého dielu *Zobraných statí k sociológii náboženstva (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I – III, 1920 – 1921)*.¹ Vyvrcholením jeho celoživotného diela mala byť práca *Hospodárstvo a spoločnosť, (Wirtschaft und Gesellschaft, 1922)*. Táto práca bola publikovaná až posmrtné a predstavuje nedokončený výklad Weberovej sociológie. Okrem toho veľmi populárne boli jeho dve špeciálne prednášky: *Veda ako povolanie, (Wissenschaft als Beruf, 1919)* a *Politika ako povolanie (Politik als Beruf, 1919)*, v ktorých rozlišuje etiku zmysľania a etiku zodpovednosti.

Weberove state boli publikované v slovenčine v práci *K metodológii sociálnych vied*. Bratislava : Pravda, 1983. V češtine vyšli práce *Autorita, etika a spoločnosť*. Praha : Mladá fronta, 1997; *Metodologie, sociologie a politika*. Praha : Oikoymenth, 1998; *Sociologie náboženství*. Praha : Vyšehrad, 1998.

Ideoví predchodcovia. Weber bol dobrým znalcom klasickej filozofie, teológie, ekonomických teórií a hospodárskych dejín, ale tiež teórie a dejín práva. Disponoval doslova encyklopedickými znalosťami z oblasti antickej a modernej histórie. Formovanie jeho názorov bolo bezprostredne ovplyvnené: a) v metodologickej oblasti novokantovskou filozofiou marburskej školy (Wilhelm Windelband, 1848 – 1915, Heinrich Rickert, 1863

¹ Weber stihol pripraviť iba prvý diel sociológie náboženstva. Druhý a tretí diel vytvorili a vydali z jeho pozostalosti v roku 1921.

– 1936,) a tiež filozofiou Wilhelma Diltheya (1833 – 1911); b) v oblasti hospodárskych a sociálnych dejín, to bola teória spoločensko-ekonomického formácie Karola Marxa (1818 – 1883), presnejšie jej kritická analýza; c) za tretí zdroj ideového vplyvu je považovaná filozofia Fridricha Nietzscheho (1844 – 1900), jeho názory na hodnoty.

Weber vychádzal z novokantovského chápania poznania ako aktu orientovaného na hodnoty. Na rozdiel od Rickerta však odmietal názor o ich univerzálne platnom charaktere. Podľa neho sú hodnoty výsledkom historického vývoja a osobných rozhodnutí. Veľkou inšpiráciou mu však bola Rickertova klasifikácia vied, hlavne jeho vymedzenie histórie ako individualizujúcej vedy o kultúre. Weber ale nesúhlasil s názorom, že historické vedy nemôžu formulovať všeobecné teórie a všeobecne platné zákony. Podľa neho je možné historickú skutočnosť zachytiť prostredníctvom racionálnych všeobecných pojmov. Obhájiť toto tvrdenie však znamenalo dokázať, že ľudské konanie nie je nevysspytateľné a je možné uchopiť a vyložiť jeho zmysel. V tejto súvislosti kriticky nadviazal na Diltheyovu metódu porozumenia ako aktu prisudzovania zmyslu a významu kultúrnym výtvorom. Na základe novej formulácie tohto aktu vytvoril Weber metodické základy svojej sociológie, ktorú nazval sociológiou porozumenia resp. pochopenia.²

Veľká časť Weberovho diela vznikala v kontexte kritiky Marxových názorov. Zdrvivúcej kritike podrobil jeho teóriu spoločensko-ekonomických formácií a s tým spojený ekonomický výklad dejín. Podľa neho marxizmus nedoceňoval úlohu ideí v sociálnom živote a chápal ich len ako odraz, nadstavbu materiálnej základne. Napriek tomu Weber uznával intelektuálne kvality Marxa. Tvrdil, že myšlienkový svet moderného človeka je z veľkej časti vytvorený dvomi mysliteľmi – Marxom a Nietzschem.

Nietzscheho názory na hodnoty a jeho kritiku osvietenárskeho rozumu považoval Weber za veľmi výstižnú diagnózu vtedajšej doby. Rovnako bol presvedčený o tom, že tradičné hodnoty boli vytlačené a nahradené rýdzo inštrumentálnym technickým prístupom k svetu. Ich posledné zvyšky sa prejavujú len u charizmatických osobností, ktoré sú schopné presadiť svoju vôľu. Práve v ich rukách je osud európskej kultúry. Okrem týchto výrazných ideových zdrojov Weber ovplyvňovali i nemeckí historici a sociológovia. Často sa odkazoval na nemeckého sociológa Ferdinanda Tönniesia. Jeho veľký vplyv je cítiť v základoch Weberovho chápania spoločnosti a ľudského konania.

Výklad etických problémov. Z hľadiska prínosu Weberových názorov pre rozvoj etického myslenia sú významné dve práce: *Protestantská etika a duch kapitalizmu* a prednáška *Politika ako povolanie*. Skôr než predstavíme ich základné myšlienky je potrebné, aby sme venovali pozornosť vysvetleniu jeho základných pojmov, ako je sociálne konanie, porozumenie, ideálny typ, racionalizácia, racionalita.

1. Sociálne konanie. Východiskom Weberovej analýzy spoločenského života je pojem sociálneho konania. Týmto konaním označuje ľudské správanie, ktoré je spojené s určitým subjektívnym zmyslom a jeho priebeh je orientovaný vzhľadom k druhému.

² V nemčine sa táto sociológia nazýva „die verstehende Soziologie“. Preklad adjektíva „verstehende“ do slovenčiny alebo češtiny nie je jednotný. Niektorí autori používajú tvar porozumenie, niektorí pochopenie. V nemčine sa používajú dva termíny – „Verstehen“ vo význame porozumenie a „Verständnis“ v zmysle pochopenia ako výsledku porozumenia.

Konajúcemu tu ide o uznanie jeho konania.³ Weber považuje sociálne konanie za základný prvok spoločenskej skutočnosti; vďaka nemu existujú a fungujú všetky sociálne útvary ako je štát, pospolitosť či feudalizmus alebo kapitalizmus. Druhým jeho poznatkom je to, že ľudské konanie je síce subjektívne, ale nie je ľubovoľné a nezmyselné. Vždy je zamerané na nejaký cieľ a vždy je spojené s nejakým zmyslom. Z tohto hľadiska nie je sociálne konanie len objektom, ktorý možno vysvetliť na základe empirického poznania, ale stáva sa predmetom porozumenia. Tematizácia porozumenia je tretí výrazný poznatok, ktorý charakterizuje jeho sociológiu.

2. Porozumenie. Porozumieť nejakému konaniu znamená pre Webera zachytiť jeho subjektívny zmysel prostredníctvom interpretácie. Tento prístup umožňuje pri skúmaní spoločenských javov odhaliť i niečo viac než vonkajšie podmienky a súvislosti ich fungovania; umožňuje pochopiť zmysel konania ľudí, tzn. vnútorné motívy tých, ktorí sú aktérmi daných udalostí. Pojem motívu tu má významnú úlohu. Na jednej strane umožňuje ukázať, že porozumenie či pochopenie je objektívnym procesom utvárania spoločenských vzťahov; spolunažívanie ľudí v pospolitosti je možné vďaka tomu, že ľudia sú si schopní vzájomne rozumieť, vzájomne cítiť a sympatizovať spolu. Weber však neusiľuje o nejaké hlbšie (psychologické) ponorenie sa do vnútorného sveta človeka. Skutočnosť, že konajúci ľudia na seba reagujú je pre neho dostatočným dôkazom toho, že určitá miera porozumenia tu existuje. To mu na strane druhej umožňuje odvodiť porozumenie ako kategóriu, metodologický nástroj odhalovania zmyslu (významu) spoločenských javov.⁴

3. Ideálne typy. Sociálne fenomény sú neopakovateľné výtvoary konania človeka, a preto ich nie je možné vysvetľovať ako prírodné javy, ktoré sa zákonite opakujú. Ako aktom ľudského ducha im však môže samotný ľudský duch porozumieť. Pretože spoločenské udalosti sú jedinečné a môžu mať rôzne významy, na sprehľadnenie ich výkladu konštruje Weber metódu tzv. ideálneho typu. Je to teoretický model takých vlastností a črt, ktoré najviac vystihujú charakter danej udalosti alebo prostredia. Aby sme napríklad predstavili všetky podstatné znaky stredovekého mestského hospodárstva, vytvárame ideálny typ tohto hospodárstva. Ideálny typ je myšlienkovým obrazom, utópiou, ktorá sama o sebe v realite neexistuje. Weber zdôrazňuje, že ideálny typ nie je norma, ani nemá nič spoločné s oceňovaním alebo hodnotením. Ako myšlienková konštrukcia nám dovoľuje vytvárať hypotézy o skutočnom dianí; porovnávať reálny vývoj a vysvetliť tak dôležité prvky historickej a sociálnej skutočnosti.⁵ Konkrétny obraz spoločenských alebo historic-

kých dejov je tak utváraný priradením týchto myšlienkových (abstraktno-logických) obrazov ku konkrétnemu daniu. Weber sa zároveň domnieva, že ideálne typy umožnia zba- viť interpretáciu zmyslu subjektivismu a zaručia tak hodnotovú neutralitu ich výkladu.

4. Racionalizácia. Na základe tejto kategórie vysvetľuje Weber proces dejinného vývoja. Pojmom racionalizácia rozumie proces stupňujúcej sa racionality myslenia a konania, ktorý vo svojich dôsledkoch vedie k „odčarovaniu“, k oslobodeniu myslenia od mytologicko-metafyzického obrazu sveta. Neexistujú žiadne tajomné javy a sily, ktoré by sme nemohli uchopiť našim poznaním a ako výstižne uvádza, všetky veci možno v podstate ovládnuť výpočtom (Weber, 1983, s. 234). Racionalizácia myslenia vedie k systematizácii názorov a presvedčení, k tvorbe teórií a vedy. Vrchol podľa neho predstavuje novoveká veda a z nej vychádzajúci technický pokrok. Proces racionalizácie nášho myslenia vedie k zmene svetonázoru človeka, k zmene jeho orientácie vo svete. Z hľadiska tohto procesu podrobuje analýze jednotlivé javy spoločenského života (právo, politiku, ekonomiku, náboženstvo). V oblasti práva viedla racionalizácia k tomu, že pôvodné vynášanie rozsudkov starešinom rodu bolo nahradené kodifikáciou a justíciou. V oblasti politiky viedla racionalizácia od kráľov a panovníkov, ktorí mali charizmu k vláde striktno vymedzenej právnymi pravidlami. V priebehu tohto procesu nadobúdala moc stále abstraktnejšiu a centralizovanejšiu podobu.

Oblasťou, v ktorej racionalizácia zohrala najrozhodujúcejšiu úlohu, je podľa Webera ekonomika. Vrcholom tohto procesu je moderný kapitalizmus, ktorý vznikol a charakterizuje predovšetkým západnú spoločnosť. Moderný kapitalizmus sa vyznačuje sústavnou kalkuláciou prínosov a nákladov na podnikanie, zisku, ktorý je dosahovaný racionálnou organizáciou práce atď. Racionalizáciu náboženstva opisuje ako nahradenie magickej procedúry hodnotovo racionálnym vzťahom človeka k bohu. Tento proces vyvrcholil podľa neho v protestantskej etike.⁶

5. Typy racionality. Weber chápe proces racionalizácie nielen ako proces, ktorý mení myslenie, ale premieta sa i do konania človeka, mení jeho prístup a vzťah k veciam, k svetu, k voľbe cieľov svojho konania. Racionalizácia oslobodzuje nielen od mýtických predstáv, ale i od magických praktík, tradičných stereotypov, ktoré sú nahrádzané vedou a technikou. Tento proces oslobodzovania je možno chápať i ako proces utvárania racionality. Weber v tejto súvislosti vymedzuje jej dva typy, ktoré reprezentujú dva typy konania: *účelovo racionálne konanie a hodnotovo racionálne konanie*. Prvý typ je charakteristický orientáciou na cieľ a prostriedky jeho úspešného dosiahnutia. Toto konanie je motivované účelnou (instrumentálnou) racionálnou (Weber, 1998, s. 156). Druhý typ, hodnotovo-racionálne konanie je motivované vierou v etické, estetické, náboženské alebo osobné hodnoty. Rozdiel medzi týmito typmi konania a racionality spočíva v odlišnej reflexii dôsledkov

³ Weber zdôrazňuje, že nie každé stretnutie ľudí má sociálny charakter, „ale len vlastné správanie orientované čo do zmyslu na správanie iných.“ Weber ďalej uvádza ako príklad, že zrážka dvoch cyklistov je rovnakou udalosťou ako iné prírodné javy. Ale pokus navzájom sa vyhnúť, prípadne na zrážku nadväzujúca hádka, bitka či priateľský výklad veci by bol už sociálnym konaním“ (Weber, 1998, s. 154).

⁴ Weber kombinuje dva prístupy ku skúmaniu ľudského konania; vysvetlenie, ktoré umožňuje skúmať konanie ako prostriedok na dosahovanie určitých cieľov a porozumenie ako to, čo utvára jeho zmysel.

⁵ Podľa stupňa všeobecnosti zoraďuje Weber ideálne typy od a) od najkonkrétnejších, ktoré slúžia na výklad javov charakterizujúcich určité historické obdobie napr. ideálny typ mesta Západu,

protestantskej etiky, moderného kapitalizmu atď.; b) všeobecnejšie ideálne typy, do ktorých vyabstrahoval určité prvky sociálnej reality vyskytujúce sa v rôznych historických obdobiach, alebo kultúrach, napr. jeho koncept byrokracie alebo feudalizmu atď.; c) najabstraktnejšie a najvšeobecnejšie konštrukcie určitého typu konania.

⁶ Na základe rozdielnej miery racionalizácie, rozdielného stupňa systematizácie a teoretického vyjadrenia názorov zdôvodňuje Weber odlišnosti jednotlivých náboženských systémov.

konania. Konanie zamerané na cieľ a úspech kalkuluje s možnými vedľajšími následkami a na základe toho „zvažuje prostriedky s ohľadom na účely, ako aj účely vzhľadom na vedľajšie následky“ (Weber, 1998, s. 157). Oproti tomu hodnotovo orientované konanie je vedené len presvedčením o nevyhnutnosti splniť určitú povinnosť, príkaz, požiadavku; je to konanie bez zohľadňovania vedľajších následkov.⁷ V skutočnosti však sociálne konanie nikdy nie je čistým prejavom len jedného typu racionality, vždy je ich kombináciou.

Weber predstavuje racionalizáciu ako ambivalentný proces, ktorý nevedie len k zvýšeniu efektivity všetkých činností v modernej spoločnosti. Prevládnutie inštrumentálnej racionality vedie k „odčarovaniu“ sveta a k potlačeniu všetkého posvätného. Tradičné hodnoty boli nahradené čistou technickou účinnosťou pomeriavanou každodennou produkciou, akumuláciou a spotrebou. Paradoxne, ako Weber ukazuje, prispelo k tomuto procesu odčarovania i samotné náboženstvo. Protestantizmus je pre neho príkladom, ako rozvinutím racionálneho prístupu k svetu začalo žiť vlastným životom, bez potreby rýdzej náboženskej viery. Okrem týchto prejavov má proces racionalizácie i ďalšie dôsledky, a síce vedie k postupnej diferenciacii jednotlivých spoločenských subsystémov. Každý z nich predstavuje vlastný svet, s vlastnými normami a hodnotami. Náboženstvo prestalo byť tým, čo stmelovalo spoločnosť a poskytovalo obecné uznávané hodnoty.

6. Protestantská etika a duch kapitalizmu. Názov najznámejšej Weberovej práce ukazuje, že jeho záujem o etiku sa sústreďoval hlavne na vplyv jej náboženskej varianty v ekonomickej oblasti. Hneď v prvej časti práce opisuje súvislosť medzi konfesiou a ekonomicou činnosťou. Pýta sa, či príslušnosť k určitému náboženstvu je následkom alebo príčinou ekonomických javov. Snaží sa vysvetliť, prečo mali protestanti omnoho väčší podiel na tvorbe kapitálu než katolíci. Vychádzal pritom zo štatistik a empirických štúdií, ktoré dokumentovali, že podnikatelia, obchodníci či kvalifikovaní robotníci boli ekonomicky úspešnejší ako katolíci (Weber, 1998, s. 188 – 189). Ich podnikateľský duch však odmieta vysvetľovať len ako dôsledok ich väčšieho príklonu k svetskému životu a jeho radostiam. Príbuznosť protestantizmu kalvínskeho typu s modernou kapitalistickou kultúrou nevidí v jeho materialistických či antiasketických prejavoch, ale vskutku v jeho náboženských črtách, v jeho puritánskej zbožnosti (Weber, 1998, s. 195). Protestantská etika založená na prísnej mravnej povinnosti predstavuje podľa neho nový ekonomický étos, ktorý označuje „duchom“ kapitalizmu.⁸ Tento „duch“ je základnou motívov rodiaceho sa kapitalizmu. Takže platí, že vývoj tejto kultúry nebude ani tak závisieť od prílevu peňazí, ale od nového ducha. Weber neponecháva svoje vysvetlenie len v rovine výkladu určitých podobností medzi protestantskou etikou a modernou kapitalistickou kultúrou,

⁷ Okrem toho rozlišuje Weber tiež podmienky konania, ktoré vedú k emocionálnym stavom, afektom, ktoré sú reakciou na aktuálne podnety a podmienky, ktoré vedú k zažitému, stereotypnému konaniu. (Weber, 1998, s. 156)

⁸ Tento duch je podľa Webera typický len pre moderný, západný kapitalizmus. Napríklad vo východných civilizáciách, a tiež v iných historických obdobiach tento duch chýbal. Legálne získavanie peňazí treba odlišiť od vykorisťovania, ktoré sa tiahne ako červená niť celými dejinami ľudstva a odporuje tak skutočnému kapitalizmu. Weber v tejto súvislosti uvádza, že najväčším protivníkom ducha kapitalizmu je tradicionalizmus, ktorý sa neprejavuje snahou získavať viac a viac peňazí, ale len toľko, koľko stačí pre uspokojenie životných potrieb. (Weber, 1998, s. 209).

ale chce v súlade so svojimi metodologickými prístupmi odhaliť tiež zmysel takého konania. Ten vysvetľuje na základe pojmu „povinnosť povolania“.

7. Povinnosť povolania. Otázku, prečo práve životný štýl a špecifický étos úsilie kalvínskych podnikateľov bol priaznivý pre akumuláciu kapitálu vysvetľuje Weber ako dôsledok zosvetšteného chápania predestinácie. Úsilie kalvínskych podnikateľov dosahovať hmotný úspech bolo pôvodne motivované zámerom slúžiť bohu. Weber tak ukazuje, ako bol na pôde kresťanstva rôzne chápaný úspech človeka a jeho úsilie byť úspešným. V katolicizme museli ľudia „vykúpiť“ pred smrťou svoje svedomie za to, že boli vo svojom živote úspešní. Úspech v podnikaní sa tu nechápal ako cesta k zaľúbeniu sa bohu. Ako hlavná úloha konania človeka sa objavuje až v kalvinizme a predovšetkým u jeho nasledovníkov, ktorí začali interpretovať úspech v povolani ako dôkaz predurčenia daného človeka k spásu. Veriaci, aby dokázali sebe i ostatným, že sú predurčení k spásu sa obrátili k podnikaniu. Usilovaná a systematická svetská práca tak začala byť považovaná za rovnocennú cestu k spásu podobne, ako bola považovaná napríklad práca mníchov v kláštoroch. Tento nový vzťah medzi náboženskou vierou a svetským konaním viedol k tomu, že úsilie o zisk prestalo byť pokušením a hriechom a stávalo sa bohumilou činnosťou, službou vyššej povinnosti, ku ktorej bol človek povolaný. Weber tým ukazuje, že náboženské zásady tu nefungujú len ako nejaká technika života, ale majú formu svojráznej „etiky“, ktorej porušovanie je hodnotené ako zanedbávanie povinnosti (Weber, 1983, s. 275) Z tohto hľadiska sa zväčšovanie kapitálu stáva samoúčelom konania kapitalistu. Skutočný kapitalista nie je nejaký špekulant alebo márnotrtník. Uvedomenie si samoúčelu svojho podnikania interpretuje Weber nielen ako určitý štýl života, vyznačujúci sa odriekaním a tvrdou prácou, ale je to podľa neho i prejav racionálneho úsilia byť dôkladným vo svojom povolaní. Tým nás upozorňuje na novú súvislosť, a síce na schopnosť jedinca prijímať povinnosť na základe vykonávania konkrétnej činnosti, k výkonu ktorej je povolaný. Prijatie záväznosti, plynúcej z výkonu povolania je aktom uvedomovania si etických maxím danej činnosti. To znamená, že na tvorbe kapitalistickej kultúry sa svojimi etickými zásadami nepodieľajú len kapitalisti, podnikatelia, ale taktiež i ich zamestnanci. Weber je presvedčený o tom, že práve takto pojatá povinnosť povolania tvorí jadro „sociálnej etiky“ kapitalistickej kultúry.

8. Absolútna etika a etika presvedčenia. Weber vo svojej sociológii náboženstva dopieva k rozlíšeniu dvoch etických prístupov. *Absolútnou (univerzálnou) etikou* rozumie takú stratégiu konania, ktorú by mali dodržiavať buď úplne všetci bez akýchkoľvek výnimiek, alebo nikto. Práve v tom je zmysel tejto etiky, ktorá nezohľadňuje sociálne a ekonomické nerovnosti medzi ľuďmi. Pokiaľ by takáto etika reálne fungovala, znamenalo by to, že v takej spoločnosti by neboli rozdiely medzi mocnými, bohatými a chudobnými. Podľa Webera je to síce nádherná ale nerealizovateľná idea, ktorá popiera prirodzené vlastnosti a potreby ľudí; museli by sme sa vzdáť všetkého v prospech ostatných, obetovať sa v mene bratskej solidarity.⁹ V malých komunitách by to snáď bolo možné, ale

⁹ Táto kritika absolútnej etiky je kritikou vtedajších revolučných socialistov a Marxovej vízie socializmu. Nadvládu jedných nad druhými považuje za nezrušiteľný vzťah. Domnieval sa, že v prípade zoštátnenia súkromného vlastníctva, ktoré marxizmus požadoval, sa ešte viac prehĺbi nerovnoprávne postavenie robotníkov a to dôsledkom štátnej byrokracie.

v spoločnosti, kde žijú vedľa seba ľudia rôznych schopností a záujmov, to nie je mysliteľné. Táto etika by mohla byť realizovaná len ak by „staré ľudstvo“ vymrelo a nové bolo vychované na úplne iných etických princípoch. Ten, kto by ľudí k takejto etike vychovával by však nemohol byť človekom, pretože človeku je vlastné dopúšťať sa omylov.

Naproti tomu základom *etiky presvedčenia* je podľa neho viera v boha, resp. spiritualita, ktorá ovplyvňuje naše rozhodovanie tým, že nás vedie k zodpovednosti. Človek riadiaci sa touto etikou si uvedomuje nedostatky iných ľudí a nespolieha sa na ich dobrotu a solidaritu. To však neznamená, že jeho konanie nie je motivované nejakými všeobecnými normami a hodnotami, sú to však tie, ktoré uznáva daná spoločnosť na určitom stupni svojho historického vývoja. Weber nám predstavuje etického človeka ako človeka vnútorne slobodného a nadmieru zodpovedného za svoje konanie.

9. Etika zmyšľania a etika zodpovednosti. Na základe vymedzenia toho, čo je politika a čo je určujúce v úsilí pri uplatňovaní moci si Weber kladie otázku, aký je vlastne vzťah medzi politikou a etikou (Weber, 1998, s. 286). V tejto súvislosti vymedzuje „*etiku zmyšľania*“ a „*etiku zodpovednosti*“. Etika zmyšľania chápe normy a príkazy ako všeobecné povinnosti, ktorým sa človek musí podriaďovať, musí ich počúvať bez ohľadu na to, k akým následkom povedú. Inými slovami, vychádza sa tu z presvedčenia, že ak je samotný úmysel správny, musia byť zákonite správne i jeho dôsledky. Ak to tak nie je, vinu nenesie samotný aktér konania, ale vonkajšie okolnosti.

Oproti tomu etika zodpovednosti núti aktéra konania zaujať stanovisko a zodpovedať sa za (predvídateľné) následky svojho konania. Človek riadiaci sa touto etikou si je plne vedomý možných následkov svojho konania, ktoré môžu byť kladné i záporné. Weber v tejto súvislosti predkladá svoju predstavu správneho politika. Politiku charakterizuje ako boj o moc, ale domnieva sa, že tento boj nemôže prebiehať podľa „zákonov džungle“, ale podľa pravidiel príčiny a následku. Preto podrobuje kritike etiku zmyšľania a nepovažuje ju za vhodné východisko politického konania. Politik si musí byť podľa neho vedomý príčin a tiež následkov svojho konania a to bez ohľadu na to, v záujme akých hodnôt koná. Za „zrelého človeka“ považuje toho, kto je schopný komplementárne skĺbiť etiku zodpovednosti s etikou zmyšľania; tento prístup „vytvára pravého človeka, ktorý môže byť „povolaný k politike“ (Weber, 1998, s. 295).

Význam autora pre etické myslenie. Weber nepredstavuje nejakú ucelenú etickú koncepciu. Jeho poznatky majú však veľký metodologický význam. Prvý súvisí s jeho tematizáciou vplyvu idey na konanie a vývoj materiálnej kultúry. Tento jeho poznatok umožňuje vyvrátiť vulgárne materialistické chápanie etiky, len ako pasívneho odrazu ekonomických podmienok. Zároveň treba zdôrazniť, že tuto súvislosť nepreceňuje a z protestantskej etiky nerobí jediný faktor vzniku kapitalizmu. Tento jeho prístup umožňuje lepšie postihnúť dynamiku vývoja spoločnosti, aj miesto etiky v ňom.

Druhý význam jeho názorov spočíva v odhalenej súvislosti medzi určitými formami náboženskej viery a etikou povolania. Táto súvislosť umožňuje porozumieť procesom racionalizácie určitého spôsobu života, ktorý je vždy spojený s rozvojom racionality. Paradoxne Webera zaujíma, akú rolu v tomto procese zohralo náboženstvo. Na základe toho sa mu podarilo veľmi plasticky postihnúť premenu hodnotového obsahu etických názorov protestantizmu, a tým predstaviť náboženstvo ako ďalší faktor procesu raci-

onalizácie modernej spoločnosti. Weberov výklad ukazuje, že kto chce vysvetliť vznik kapitalizmu nemôže mlčať o vplyve protestantskej etiky. Kto chce tento vplyv vysvetliť, nemôže mlčať o procese racionalizácie a kto chce vysvetliť tento proces, nesmie vynechať jeho negatívne dôsledky, ktoré v sebe stelesňuje postupujúca byrokratizácia modernej kapitalistickej spoločnosti.

Táto metodická súvislosť sa premieta i do Weberovho vymedzovania jednotlivých typov etiky. To mu umožnilo ukázať etiku zodpovednosti ako výraz sociálne podmienenej tvorby záväznosti, ktorá predpokladá schopnosť človeka prijímať povinnosť danú účelom konkrétneho konania.

Vplyv autora. Je známe, že Weber nevytvoril žiadnu školu a tak nemôžeme hovoriť o jeho nástupcoch. Vplyv jeho názorov bol však veľký a prebiehal v rôznych vlnách predovšetkým na pôde sociológie. K zvýrazneniu významu jeho poňatia racionality a typov etiky prispel v 70. rokoch J. Habermas pri zdôvodňovaní svojho diskurzívne etického programu, ktorým kriticky naviazal na jeho koncepciu účelnej racionality. Podľa Habermasa Weber chápe pojem racionality veľmi úzko a v podstate ju stotožňuje s účelnou racionalitou. Tým vlastne tiež zúžil pozorovateľné pole sociálneho konania. Habermas sa pýta, či môžu peniaze a moc trvalo fungovať ako médium utvárania spoločenských vzťahov. Domnieva sa, že k spoločenskej integrácii prispievajú i vzťahy založené na vzájomnej pomoci a solidarite.

Námietky. S kritikou a spochybňovaním niektorých Weberových názorov sa môžeme stretnúť predovšetkým u kresťansky orientovaných etikov. Vyčítajú mu hlavne nedostatočné filozofické zakotvenie jeho odlišenia etiky zodpovednosti a etiky zmyšľania. Podľa nich stotožňuje to, čo je dobré s tým, čo je správne a preto sa mu nedarí uvažovať o objektívnej povahe morálnych noriem a príkazov. Ďalej mu vyčítajú, že nedostatočne vysvetľuje komplementárnosť zmyšľania a zodpovednosti, čo podľa nich viedlo k rôznym nedorozumeniam a nepresnej interpretácii. V jeho chápaní zodpovednosti nachádzajú momenty utilitarizmu.¹⁰

Okrem týchto námietok možno uviesť i celý rad kritických poznámok niektorých teoretikov. Napríklad nemecký filozof E. Voegelin vyčíta Weberovi vo svojej práci o politike, že dostatočne neobjasnil to, ako je možné presvedčiť tých, čo vstupujú do politiky, aby prijali etiku zodpovednosti a neriadili sa nebezpečnou etikou zmyšľania.¹¹

28.2 Hans Jonas (1903 – 1993)

Tatiana Machalová

Hans Jonas, americký filozof nemeckého pôvodu, sa stal známym v 80. rokoch 20. storočia svojím pokusom o kritiku a preformulovanie tradičnej etiky zodpovednosti. Táto etika už nie je podľa neho schopná reflektovať nové morálne problémy, ktoré spôso-

¹⁰ Pozri k tomu Anzenbacher, A. (1994): Úvod do etiky. Praha : Academia, 1994, s. 140 – 141.

¹¹ Pozri k tomu Voegelin, E. (2000): Nová veda o politice. Praha : CDK, 2000, s. 18 – 20.

buje vedecko-technický pokrok posledných desaťročí. Jonas nás núti premýšľať nielen o neznámych problémoch vzťahu techniky, resp. technológie a etiky, ale tiež o nových prístupoch a spôsoboch ich uchopenia. Zameriame sa predovšetkým na predstavenie základných téz a argumentov, z ktorých vychádza jeho koncepcia etiky zodpovednosti.

Krátky životopis. Hans Jonas sa narodil 10. mája 1903 v nemeckom Mönchengladbachu. Pochádza zo zámožnej židovskej rodiny. Po maturite v roku 1921 začal študovať filozofiu a dejiny umenia vo Freiburgu u Husserla a predovšetkým Heideggera. Krátko študoval v Berlíne a pri štúdiu judaistiky sa zoznámil s Leom Straussom. V roku 1923 začal študovať poľnohospodárstvo (Hachshara), čo bola príprava na vycestovanie do Izraela. Krátko na to pokračoval v štúdiu filozofie vo Freiburgu a Marburgu, kde navštevoval tiež prednášky protestantského teológa R. Bultmanna. V roku 1928 promoval a začal hneď pracovať na dizertácii o filozofickom význame neskorej antickej gnózy a ranej stredovekej filozofie. Po nástupe fašizmu v Nemecku, bol nútený v roku 1933 emigrovať. Odišiel do Londýna a v roku 1935 do Jeruzalema, kde vstúpil do polovojenkej organizácie Hagana. Počas druhej svetovej vojny bojoval v Izraeli ako protiletický delostrelec britskej armády. Po vojne zistil, že jeho matka zahynula v koncentračnom tábore Osvienčime. V rokoch 1948 – 1949 krátko bojoval v izraelskej armáde. Následne sa presťahoval do Kanady, kde začal pôsobiť na univerzitách v Montreale a Ottawe. V roku 1954 sa presídlil do USA a začal prednášať v New Yorku na New School for Social Research ako profesor. Okrem toho bol hosťujúcim profesorom na Kolumbijskej a Princetonskej univerzite, na Harvarde a tiež v Mníchove. Popri rôznych oceneniach mu v roku 1987 bola udelená Mierová cena nemeckých kníhkupcov. Zomrel 5. februára 1993 v New Yorku.

Najvýznamnejšie diela. Jonasove práce by sme mohli rozdeliť do dvoch skupín, ktoré na seba nadväzujú skôr metodicky než tematicky. Do prvej skupiny patria práce, v ktorých sa pokúsil rozpracovať princíp gnostickej mytológie a filozofie. V roku 1930 napísal knihu o slobode u sv. Augustína a Pavla z Tarsu pod názvom *Augustín a Pavlov problém slobody* (*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 1930). Ďalšia jeho práca mala názov *Gnóza a neskoro antický duch* (*Gnosis und spätantiker Geist*, Band 1, 1934, Band 2, 1954). Do druhej skupiny, patria práce venované filozofickým otázkam biológie a etiky: *Medzi nič a večnosťou. Učenie o človeku* (*Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, 1963); *Fenomén života. Príspevok k filozofickej biológii* (*The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, 1966); *Zmena a trvanie. O podstate porozumenie historickému* (*Wandel und Bestand. Vom Grund der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, 1970); *Princíp zodpovednosti. Pokus o etiku pre technologickú civilizáciu*, (*Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979); *Moc alebo bezmocnosť subjektivity? Problém tela a ducha v kontextu princípu zodpovednosti* (*Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, 1981); *Technika, medicína a etika. K praktickému uplatneniu princípu zodpovednosti* (*Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, 1985). Posledná práca, ktorá bola publikovaná za jeho života má názov *Filozofické skúmania a metafyzické domnienky* (*Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 1992). Po jeho smrti vyšla práca *Princíp života: Príspevok k filozofickej biológii*, (1997)

V posledných rokoch svojho života sa Jonas venoval i náboženským otázkam v práci *Pojem Boha po Osvienčimy: jeden židovský hlas* (*Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*, 1987).¹²

Ideovi predchodcovia. Jonas bol žiakom známeho nemeckého filozofa M. Heideggera a R. Bultmanna.¹³ Heideggerova fundamentálna ontológia mu poskytovala predovšetkým metodické východisko, ktoré využil už vo svojich prvých prácach pri existenciálnej interpretácii gnostickeho myslenia. Jonas sa pokúsil ukázať gnózu ako výraz ľudskej základnej skúsenosti dualizmu človeka a sveta. Otázka prekonania dualizmu subjektu a objektu, matérie a ducha, duše a tela, slobody a prírody je nosnou témou jeho filozofovania. V Heideggerovom pokuse o vykročenie za hranice tradičnej subjektovo-objektovej schémy vidí veľkú inšpiráciu, ktorú kriticky recipuje. Na začiatku sa pokúša rozpracovať pojem slobody ako návod výkladu organického sveta. Vo svojej filozofickej biológii zastáva názor, že už najnižší stupeň vývoja organického života (pri látkovej výmene) je predobrazom duchovna. Týmto prístupom usiluje o hlbšie ontologické „zakotvenie“ života a slobody v prírode. Tento motív oživuje následne vo svojej etickej koncepcii zodpovednosti. V jej základoch môžeme rozlíšiť vplyv troch ideových zdrojov. Prvý tvorí Heideggerova architektúra „bytia vo svete“ ako starosti. Jonas túto starosť o podmienky bytia človeka interpretuje ako konkrétne porozumenie svetu, ktorý sa nachádza v ekologickej kríze. Ako ďalší ideový zdroj tu vystupuje Aristotelova metafyzika, prostredníctvom ktorej chce vysvetliť teleologické zameranie nielen jednotlivých životných procesov, ale tiež prírody ako celku. Kombináciou týchto motívov s heideggerovským chápaním bytia vo svete sa pokúša o radikálne spochybnúje tradičného chápanie rozumného subjektu ako nositeľa a vykonávateľa zodpovednosti. Z tohto hľadiska môžeme ako tretí ideový zdroj označiť Kantovu praktickú filozofiu. Jonas sa pokúsil na základe jej kritickej recepcie o novú verziu, resp. o rozšírenie jeho kategorického imperatívu.

Výklad etických problémov. Porozumieť Jonasovej koncepcii zodpovednosti predpokladá venovať pozornosť jeho formulácii základných etických problémov. Konkrétne to znamená venovať pozornosť tomu, ako hodnotí súčasnú etickú situáciu, čo považuje za hrozbu a zdroj zla, aké východiska k prekonaniu tejto krízy poskytuje podľa neho etika, aký spôsob zodpovedného konania môže viesť k splneniu základnej požiadavky prežitia človeka na zemi, ako by mal znieť nový kategorický imperatív a aké sú možnosti jeho uplatnenia v každej oblasti spoločenského života.¹⁴ Tieto otázky budú štruktúrou nášho ďalšieho výkladu.

1. Súčasná etická situácia: hrozba modernej techniky. Východiskom Jonasovej diagnostiky situácie konca 20. storočia je myšlienka, že mohutnosť vedecko-technického rozvoja začala okrem pokroku produkovať i neznáme morálne problémy. Inými slova-

¹² V češtine vyšiel preklad jeho práce *Princíp zodpovednosti*. Praha: Oikomenh, 1997.

¹³ Rudolf Bultmann (1884 – 1976) bol nemecký protestantský teológ, ktorý sa stal známym svojou metódou demytologizácie kresťanského náboženstva. Jeho chápanie boha bolo silne ovplyvnené Heideggerovou filozofiou.

¹⁴ Tieto otázky sledujú logiku výkladu Jonasovej etickej koncepcie zodpovednosti, ktorú predstavuje v práci *Princíp zodpovednosti*.

mi, ľudia si už nemôžu myslieť, že ich zásahy do prírody sú len pozitívne a nijak nena-rušujú jej rovnováhu. V minulosti človek čerpal pre svoju výrobu základné prírodné zdroje, ale jeho zásah nenarušoval seba reguláciu a seba regeneráciu prírody. Dnes je už zrejmé, že pôsobenie techniky a technológie vedie k nezvratnému poškodzovaniu prírody, čo do rozsahu a kumulácie dôsledkov. Technický vývoj sa čoraz viac osamostatňuje a vystupuje ako samočinná hybná sila. Tato kumulatívna dynamika technického vývoja vedie k tomu, že jeho kontrola človekom bude čím ďalej ťažšia (Jonas, 1997, s. 63 - 64). Technika sa človeku postupne vymyká z rúk a technický pokrok sa stáva pre človeka doslova pascou, ktorú si sám na seba nastražil. Riešenie tejto situácie, ktorá vedie podľa neho k „premene podstaty ľudského konania“ vidí v zmene stratégie morálneho, zodpovedného konania. V tejto súvislosti vymedzuje tri stupne moci človeka. Na prvom sa prejavuje ako moc, ktorou človek pôsobí na prírodu prostredníctvom techniky a technológie; na druhom stupni sa už prejavuje ako moc „samočinnnej“, bezbrehejšej sily techniky, ktorá sa prejavuje podobne ako „príroda“; stáva sa nespútanou, nutnou silou, vládnuťou nad človekom, človek sa stáva bezmocným a mení sa z jej subjektu, vykonávateľa na jej objekt, predmet. Vzniká tak paradox, keď človek zasahuje do prírody prostredníctvom techniky, ktorú neovláda, takže i jeho snaha o ovládanie prírody sa paradoxne mení na hrozbu jeho zániku. Tretí stupeň tejto moci by sa mal podľa Jonasa prejavovať ako sila človeka, ktorý nadobúda stratenú schopnosť ovládať techniku. To však je možné len za podmienky, že človek pristúpi k dobrovoľnej reštrikcii a obmedzí ďalší technický rozvoj. Stručne povedané, existujúcu krízu je možné odvrátiť len zaujatím nového zodpovedného konania, ktoré bude reflektovať hrozby ohrozujúce prežitie ľudskej civilizácie.

2. Príčiny krízy a kritika tradičnej etiky zodpovednosti. Ako jednu z príčin krízovej situácie vidí Jonas v zlyhaní novovekej idey pokroku. Podľa neho došlo k preceneniu Baconovho ideálu panstva človeka nad živou i neživou prírodou prostredníctvom vedecko-technického poznania. Samotné vedecké aktivity nevyvolávali nezvratné zmeny, pretože neboli vo veľkej miere technicky využité. Až spojením vedy a techniky dochádza k bezohľadnému ovládaniu prírody. Druhá príčina, resp. hrozba spočíva v tom, že technický potenciál, ktorým súčasný človek disponuje mu dovoľuje zasahovať do prírody v nebyvalej miere. Technické zásahy sú nielen ničivé, ale sú tiež veľmi krátkozraké, nie sú realizované s ohľadom na budúci vývoj a život budúcich generácií. Podľa Jonasa to vedie k prehlbovaniu priepasti medzi silou predvídajúceho poznania a silou konania. Dôsledkom toho prestáva byť technologické konanie eticky neutrálne (Jonas, 1997, s. 29). S týmto faktom spája tretiu príčinu, ktorú vidí v antropocentrickom zameraní etiky; morálne konanie je tu vedené len samotným záujmom človeka. V tejto súvislosti kritizuje tradičnú etiku a charakterizuje ju prostredníctvom týchto znakov: a) nezohľadňuje pôsobenie ľudského konania na objekty mimo človeka ako eticky významnú oblasť; (Jonas, 1997, s. 24), b) antropocentrizmus; za eticky relevantné sú považované len vzťahy medzi ľuďmi; c) podstata človeka a jeho situácia sú chápané ako nemenné konštanty; človek je vnímaný výlučne len ako subjekt konania a neráta sa tu s premenou jeho postavenia na objekt, predmet vedecko-technických aktivít;

d) morálny svet bol vymedzený predmetne i z časopriestorového hľadiska veľmi úzko a chýba tu dimenzia budúcnosti; adresátom morálnych noriem je len človek, regulačný rádius noriem sa vzťahuje len na bezprostredné (prítomné) priestorovo blízke konanie.

3. Nové dimenzie zodpovednosti. Etika, ktorú Jonas kritizoval, posudzovala zodpovednosť na základe toho čo sa stalo, podľa výsledku ľudského konania. Hrozba možnej katastrofy vyžaduje nový typ zodpovedného konania. Jeho nové dimenzie Jonas spája a) s uvedením si zraniteľnosti prírody, čo by sa malo premietnuť do zmeny nášho záujmu, tzn. predmetom záujmu ľudského konania sa musí stať zachovanie prírody; b) druhú dimenziu predstavuje uvedenie si, že naše poznanie dáva konaniu neobmedzenú moc, čo si vyžaduje novú formuláciu práv a povinností; c) tretiu dimenziu zodpovednosti predstavuje Jonas prostredníctvom otázky, či príroda má vlastné morálne právo? (Jonas, 1997, s. 29). Tato dimenzia predpokladá rehabilitáciu pojmu príroda. Jonas chce prírode vrátiť stratenú hodnotu a účel ako nutnej podmienke bytia človeka; tzn. človek si musí uvedomiť, že príroda nie je objektom jeho vôle a chcenia, ale je to, k čomu máme záväzok, povinnosť.

Vymedzenie týchto dimenzií ukazuje na neúčinnosť starých imperatívov, ktoré predpokladali dobrú vôľu subjektu a jeho chcenie konať či nekonať zodpovedne. Jonas tak zdôrazňuje, že zodpovednosť nemôže byť len logickým dôsledkom rozhodovania, ale musí vychádzať z morálneho súhlasu. Preto je nutné, aby dnešné imperatívy už nemali hypotetickú povahu („môžeš, pretože to chceš urobiť“) ale zneli v zmysle „môžeš, pretože to máš (musíš) urobiť“ (Jonas, 1997, s. 34)

4. Princíp zodpovednosti. Jonas pristupuje k formulovaniu princípu zodpovednosti a veľkú inšpiráciu nachádza v Kantovom imperatíve, ktorý mení do podoby: „Konaj tak, aby následky tvojho konania sa zlučovali s trvaním skutočne ľudského života na Zemi!“ Jeho negatívna forma potom znie „Konaj tak, aby následky tvojej činnosti nepôsobili zničujúco na budúce možnosti takeho života!“ resp. „Neohrozuj podmienky neobmedzeného trvania ľudstva na Zemi!“ (Jonas, 1997, s. 35) Čo sa z tohto imperatívu dozvedáme o našich povinnostiach? Pretože máme schopnosť svojim konaním deštruovať prírodu, máme povinnosť urobiť všetko preto, aby ľudský život mohol pokračovať i v budúcnosti. Máme zodpovednosť za svet, ktorý za sebou zanechávame pre ďalšie generácie. Našu zodpovednosť si budúcnosť nielen podmieňuje (umožňuje) ale zároveň si ju i vyžaduje. V tom vidí Jonas jediný možný motív morálnej reflexie. Takáto zodpovednosť: a) má nerecipročnú povahu, ktorú si vynucuje požiadavka „prežitia ľudstva“; to nás núti rozhodovať sa zodpovedne bez ohľadu na to, či tak budú konať i ďalšie generácie, ale našou povinnosťou je zachovanie podmienok pre ich život. Predmet tejto zodpovednosti je neistý a aj keď dosť dobre nevieme, čo máme dnes chrániť, jedno je isté, že tento objekt je zničiteľný a smrteľný; b) musí mať formu kategorického imperatívu, tzn. jedná sa o nekompromisnú, ničím nepodmienujúcu povinnosť, ktorá nás núti brať vážne tento princíp; tato povinnosť má sama v sebe zabudovaný moment naliehavosti, nutnosti; c) stáva sa pravidlom, ktoré má regulovať možnosti zachovania „neobmedzeného prežitia ľudstva“.

V tomto pravidele sa vzájomne prelína nedostatok poznania s uvedením si možného rizika nášho každého konania, ktoré nie je vždy predvídateľné. Motívom prijatia

tejto povinnosti nie je len priznanie si nevedomosti, ale i strach. Jonas prisudzuje strachu veľkú úlohu a hovorí o heuristike strachu (Jonas, 1997, s. 56 – 57). Pretože nevieme presne, čo máme chrániť, musíme si „naháňať strach“ z budúcich hrôz a katastrof.¹⁵ Tento existenciálne motivovaný ale zároveň uvážlivý strach nielen mobilizuje, ale stáva sa skutočným morálnym pocitom, ktorý funguje ako hodnotové kritérium.¹⁶ Strach nám umožňuje si predstavovať tie najnebezpečnejšie prípady riskovania a zároveň funguje i ako zákaz preberať na seba riziko.

Takto vymedzený princíp zodpovednosti dáva základ etiky budúcnosti, ktorá kladie doraz na ochranu pred deštruktívnym nebezpečenstvom pochádzajúcim nielen zo zlyhania rôznych technológií, ale i jej úspechov.

5. Kritika utópie. Jonasovo varovanie pred úspechmi vedy a techniky je reakciou na optimizmus 60. rokov, ktorý vychádzal z Blochovho princípu nádeje.¹⁷ Utopickú konštrukciu podrobujú radikálnej kritike, pretože i keď sú podľa neho utopické myšlienky naivné, majú veľkú príťažlivosť (Jonas, 1997, s. 212 – 213). Bloch vychádzal z Marxovho chápania revolúcie ako cesty k odstráneniu triednych rozdielov. Tuto skutočnosť zároveň interpretoval i ako zrušenie nároku človeka na ovládnutie prírody. S jej oslobodením od plnenia industriálnych záujmov získal v nej človek svoj úkryt. Vedeco-technický pokrok charakterizujúci beztriednu spoločnosť bol tu interpretovaný ako záchrana prírody. Jonas považuje tuto marxistickú utópiu za jeden veľký omyl a varuje nás pred formuláciou morálnych otázok na pôde akejkoľvek utópie. Domnieva sa, že z nesprávneho utopického ideálu nie je možné nič zachrániť. Ale nielen to, tieto ideály ako motívy jednaní vedú podľa neho vždy k nezodpovednému konaniu.

6. Metafyzika ako východisko novej etiky. Z akých filozofických základov má vychádzať nová, neutopická etika zodpovednosti? Jonas je presvedčený o tom, že nová etika potrebuje metafyziku; len učenie o bytí môže byť základom pre novú etiku. Ako sa ale môže stať bytie „centrom“ morálnej reflexie? Kritikou antropocentrizmu síce Jonas sponchybil rozum človeka ako „centrum“ normativity. Jeho zdôvodnenie kategorického imperatívu ukazuje, že bytie ako také považuje za jedno veľké „Sollen“. Tým zároveň odmietol dualizmus „Sein“ a „Sollen“ (toho, čo je, bytia a hodnoty, toho, čo má byť) ako metodologickú požiadavku tradičnej deontologickej etiky. Takéto chápanie bytia mu umožnilo ukázať, že: a) ontologické zakotvenie človeka ako morálneho subjektu je hlbšie a spočíva v bytí prírody, ktorá je nutnou podmienkou jeho existencie; b) príroda je účelom a hodnotou samou o sebe, ktorú je nutné nielen chrániť ale i zachovávať. Na týchto dvoch argumentoch zdôvodnil presun „morálneho centra“ z dobrej vôle do bytia ako takého. Jeho etickú podstatu vyvodil z účelnosti prírodného vývoja. Každému životnému procesu a tiež vý-

¹⁵ Jonas nadväzuje svojím chápaním funkcie strachu ako spoločenského hýbatela na Hobbesa. Nejde však o strach motivovaný egoistickým záujmom nestratiť svoje prirodzené právo, ale o stav, v ktorom sa prejavuje nezištnosť; je to strach o iné možné životy. (Jonas, 1997, s. 58).

¹⁶ Jonas k tomu doslova uvádza: „Morálna filozofia sa preto musí pýtať nášho strachu z toho, čo si prajeme, aby zistila, čoho si skutočne ceníme“ (Jonas, 1997, s. 57).

¹⁷ Nemecký filozof Ernst Bloch (1885-1977) venoval pozornosť otázke sociálnych utópií, ktorú predstavuje na základe kritického rozvinutia Marxových myšlienok. Známou sa stala jeho práca *Princíp nádeje* (*Das Prinzip Hoffnung*, 1954-59).

voji prírody ako celku prisúdil teleologickú (účelnú) povahu. Vznikom človeka dosiahla podľa neho prírodná evolúcia slobodu, ktorá je jej vlastným cieľom. Takže účelnosť je z tohto hľadiska nielen vývojovým momentom, ale i dobro samo o sebe, je to základná hodnota. Preto morálna reflexia sa musí stať popieraním toho, čo zabraňuje vývoju bytia ako takého, musí fungovať ako popieranie nebytia. Preto normy, ktoré touto reflexiou vznikajú majú povahu zákazu; vedú k zakazu takého konania, ktoré by ohrozovalo prežitie jak ľudstva, tak existenciu prírody. Úlohou etiky zodpovednosti, ktorej predmetom už nie je konania človeka sa stáva starosť o podmienky vlastného bytia.

Obnovou aristotelovsky ladenej metafyziky kombinovanej s heideggerovským motívom starosti utvára Jonas metafyzické základy etiky budúcnosti, ktorej cieľom nie je ani šťastie, ani spravodlivosť či zdokonaľovanie človeka, ale len „záchrana“ ľudskej civilizácie pred hrozbou jej zániku.

7. Zodpovedné konanie a zodpovednosť. Schopnosť človeka byť zodpovedný je z hľadiska Jonasovej etiky novou kvalitou evolúcie bytia ako takého. Myslenie a konanie interpretuje ako podmienky emancipácie človeka, ktorá sa však v určitom dejinnom okamihu vymyká kontrole. Jonas opisuje tento stav ako náhlu zmenu, kedy sa človek „zrazu“ oslobodzuje a jeho túžba byť nezávislým je taká silná, že sa dokonca emancipuje i od celku bytia, tzn. od základu svojho bytia (prírody). Toto „vymknutie“ sa z celku bytia považuje za osudné pre človeka, pretože vedie k regresívnej zmene kvality (hodnoty) ľudského bytia. Samotné prostriedky emancipácie (veda, technika) sa jednoznačne menia na deštruktívnu silu. Náhly obrat v „osude“ prírody stavia človeka pred existenciálnu voľbu „byť „ alebo „ne-byť“ Jonas je presvedčený, že tak ako je človek schopný povedať áno bytiu, tak v moci jeho rozumu i vôle je povedať nie nebytíu. Na jednej strane vyslovuje nedôveru účelovej racionalite, na strane druhej neprestáva veriť v realizmus ľudského rozumu, ktorý podľa neho je schopný sám uznať rozmer vykonanej skazy a bude usilovať o zodpovedné konanie. Rozhodnutie človeka konať zodpovedne je druhým existenciálne významným krokom v jeho evolúcii; človek pozná, čo tvorí základ jeho bytia, tzn. pozná, že je to príroda, voči ktorej musí konať zodpovedne. Na základe evolúcie ľudského bytia nás Jonas chce presvedčiť, že zodpovednosť je neoddeliteľnou vlastnosťou bytia ako takého. Aby zvýraznil špecifickosť jej ontologického určenia, odkazuje na všeobecnú ideu ľudstva, ktorá nadobúda vo svete konkrétne podoby. Tým nemá na mysli nejaký duchovný princíp (boha), ale chce len zdôrazniť, že vďaka tejto idey sa dozvedáme, prečo máme konať ako príslušníci ľudského rodu; je to akási vnútorná intencia našej existencie, ktorá určuje to, ako máme byť ľuďmi. Tento existenciálny moment premietol do svojej formulácie kategorického imperatívu etiky zodpovednosti ako povinnosti vzťahujúcej sa k ľudstvu a prírode.

Jonas charakterizuje zodpovednosť na základe troch znakov charakterizujúcich rodičovskú a štátnickú zodpovednosť. Tieto dva typy zodpovednosti vykazujú spoločné vlastnosti, ktoré je možné zovšeobecniť. Ako prvú vlastnosť vymedzuje totalitu, čím má na mysli to, že zodpovednosť sa vzťahuje na celok svojho predmetu, na všetko čo sa s ním deje, resp. čo sa s ním môže stať. Druhou vlastnosťou je kontinuita, čo znamená, že výkon zodpovednosti nemôže byť prerušený, zodpovednosti sa nemôžeme svojvoľne zbaviť. Ako tretiu vlastnosť uvádza orientáciu do budúcnosti (Jonas, 1997, s. 157 – 164).

8. Etika a politika. Jonas nezostáva len pri zdôvodnení základov novej etiky, ale kladie si tiež otázku o možnostiach jej praktického uplatnenia. Politika musí byť priamo základom etiky zodpovednosti. Nový kategorický imperatív je princípom priamo regulujúcim kolektívne (politické) konania. Individuálne konanie tu nevystupuje ako príčina celej situácie; hrozba ktorú predstavuje vedecko-technický vývoj je kolektívnym dielom. Takže i zlo a nepriateľ, voči ktorému je namierená je kolektívny a anonymný. Rozmach techniky nemá subjekt a proces jej rastu prebieha bez subjektu (Séve, 1991, s. 37). Preto subjektom novej zodpovednosti je kolektív, resp. politická reprezentácia, ktorá ako prvá si musí podľa neho uvedomiť možnú hrozbu technologických postupov. Jonas predkladá tak svoju predstavu globálnej zodpovednosti, ktorá predchádza individuálnej každodennej zodpovednosti svojím zameraním do budúcnosti a stáva sa tak nielen jej korektorom, ale tiež hodnotovým meradlom (Jonas, 1997, s. 177 – 182). V posledných rokoch sa Jonas pokúsil doplniť svoju analýzu o „aplikovanú časť“. Predovšetkým sa zamerával na oblasť biomedicíny. V tejto súvislosti kritizuje chápanie vzťahu teórie a praxe a s tým spojenú otázku vnútornej slobody vedy a riešenie nachádza v odlišovaní legitímnych a nelegitímnych výskumných cieľov. Odvoláva sa na ontologicky poznateľnú hraničnú situáciu „ľudskej prirodzenosti“, z hľadiska ktorej súčasné biomedicínske postupy (umelé predlžovanie života, génová manipulácia apod.) jednoznačne hodnotí ako nebezpečný pokus o narušenie prirodzenej integrity a dôstojnosti ľudského bytia.

Význam autora pre etické myslenie. Jonas svojou etikou zodpovednosti vracia na pôdu etického diskurzu celý rad tradičných otázok, ktoré v kontextu negatívnych dôsledkov súčasného vedecko-technického vývoja dostávajú nový význam. Predovšetkým nás upozorňuje na nevyhnutnosť: a) novým spôsobom formulovať vzťah človeka k prírode ako hodnote vyžadujúcej si ochranu; v tejto súvislosti nás upozorňuje na nové dimenzie zodpovednosti ako indikátora zmeny podstaty a škály ľudského konania; b) reflektovať hrozby a riziká, ktoré sebou prináša súčasný vedecko-technický vývoj ako etické problémy; v tejto súvislosti Jonas otvára nové témy: zraniteľnosť prírody, jej vlastné mravné práva atď.; c) venovať pozornosť teóriám zodpovednosti, ktorá by reflektovala výzvy globálneho charakteru; v tejto súvislosti otvára otázku kolektívnej, resp. globálnej zodpovednosti a nutnosti novým spôsobom formulovať zmysel regulácie spoločenských vzťahov vznikajúcich v procese globalizácie; d) venovať pozornosť vzťahu etiky, resp. teórie a praxe a s tým súvisiace otázky kritéria potvrdzovania správnosti morálnych princípov; Jonas nás v podstate vyzýva k tomu, aby sme jediným objektom morálnej reflexie učinili prirodzenosť nášho bytia. V kontextu súčasného rozvoja biomedicíny je tato výzva veľmi aktuálna.¹⁸

Vplyv autora. Jonasova koncepcia zodpovednosti vyvolala veľkú vlnu záujmu a niekoľko rokov určovala obsah teoretického diskurzu súčasnej etiky. Túto skutočnosť nevyvolalo ani tak jeho riešenie problému ako naliehavosť, s akou formuloval základné otázky svojej novej etiky. Jonasovi sa podarilo vystihnúť a jasne pomenovať slabiny súčasného etického myslenia konfrontovaného s globálnymi otázkami existencie ľudstva. Etika zodpovednosti

¹⁸ Pozri k tomu Habermas, J. (2003): *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenicé?* Praha : Filosofia, 2003, s. 33 – 39.

v podstate nepodáva žiadne zvláštne objasnenie týchto problémov. Jej sila spočíva skôr v metodologickej účinnosti akou predpokladá určité hrozby, na základe ktorých legitimizuje kritiku jak súčasnej etickej teórie tak politickej praxe. Jonas prispel svojou publikačnou činnosťou k otvorení diskurzu o perspektívach a cieľoch súčasnej bioetiky. Svoj názor, že ľudská prirodzenosť musí byť rešpektovaná, ospravedlňuje jak z hľadiska nábožensko-metafyzického, tak evolučného; vznik človeka na Zemi pokladá za mimoriadne komplexný systém a preto každý zásah do tohto systému je nielen nebezpečný, ale i nepatričný.¹⁹

Jonasov odkaz aktualizuje dnes nemecký filozof Dietrich Böehler, ktorý v roku 1998 založil v Berlíne Centrum Hansa Jonasa. Toto centrum nielen spracováva jeho pozostalosť, ale rozvíja zdôvodňovanie princípu zodpovednosti v nových formách aplikovanej etiky.

Námietky. Veľkú vlnu záujmu o Jonasovu etiku zodpovednosti sprevádzala i cela rada kritických pripomienok. Tato kritika bola vedená v dvoch rovinách. Prvú rovinu predstavujú námietky, ktoré spochybňovali ontologické základy novej etiky. Najčastejšou námietkou je to, či je vôbec možné z metafyziky prírody odvodiť kategorické princípy konania (Séve, 1991, s. 38). Komplexnejšiu kritiku Jonasových metafyzických základov etiky predstavuje napríklad nemecký filozof K.-O. Apel, ktorý spochybňuje predovšetkým možnosť učiť z požiadavky prežitia ľudstva etický problém.²⁰

Druhú rovinu námietok predstavuje kritika samotnej koncepcie zodpovednosti. Za veľkú slabinu je považované jeho chápanie kolektívnej resp. globálnej zodpovednosti. Jej predmetom je jak príroda tak ľudstvo a práve v nediferencovanosti filozofických a sociálne etických otázok vidia niektorí teoretici najväčšiu slabinu. Ak urobíme každého zodpovedným za všetko a za všetkých, môže vzniknúť nebezpečenstvo, že nikto nebude niesť zodpovednosť za nič (Anzenbacher, 1994, s. 244). Zvláštnu časť námietok voči Jonasovej etike zodpovednosti tvorí kritika zameraná na spôsob zdôvodňovania a argumentácie. Niektorí autori mu vyčítajú nie príliš jasné a presvedčivé ospravedlnenie imperatívov zodpovednosti a vyčítajú mu určitú účelovosť a jednostrannosť vo výklade Kantovej morálnej filozofie.

28.3 Karl-Otto Apel (1922)

Tatiana Machalová

Nemeckého filozofa Karla-Otta Apela pokladajú spolu s Jürgenom Habermasom za zakladateľa diskurzívnej etiky. Na rozdiel od neho však predkladá vlastný model, ktorý označuje ako etiku zodpovednosti. Ide o variant deontologickej etiky založenej na transcendentálnej pragmatike ako špecifickej reformulácii tradičného kantovského transcendentalizmu.

¹⁹ Jonas nás v tejto súvislosti varuje pred vylúčením náhody z procesu vývoja. Náhodou považuje za veľmi produktívny zdroj vývoja jednotlivých a jedinečných (nových) vlastností každého jedinca.

²⁰ Pozri bližšie k tomuto problému Apelovu koncepciu diskurzívnej etiky zodpovednosti uvedenú v tejto časti výkladu.

Krátky životopis. K.-O. Apel sa narodil 15. marca 1922 v nemeckom meste Düsseldorf. Patrí ku generácii, ktorá musela ešte v posledných mesiacoch druhej svetovej vojny nastúpiť vojenskú službu. Tento zážitok výrazne ovplyvnil nielen jeho záujem o štúdium filozofie, ale aj jeho celkové zameranie sa na obhajobu tradičných hodnôt humanizmu. Hneď po štúdiách začal dráhu vysokoškolského učiteľa. V roku 1961 sa habilitoval spisom venovaným analýze jazyka. Od roku 1962 do roku 1990, keď odišiel do penzie, pôsobil ako riadny profesor filozofie na univerzitách v Kiele, Saarbrückene a vo Frankfurte nad Mohanom. V 90. rokoch 20. storočia pôsobil ako hosťujúci profesor na univerzitách v Brazílii, Argentíne, Taliansku, Španielsku a v Kórei. Za svoju vedeckú prácu získal niekoľko zahraničných i domácich ocenení. Dnes žije neďaleko Frankfurtu nad Mohanom.

Najvýznamnejšie diela. Apel je autorom niekoľkých monografií a mnohých štátí, ktoré boli publikované v odborných časopisoch či zborníkoch. Jeho tvorbu by sme mohli rozdeliť do dvoch vývojových období. **Prvé obdobie** je poznačené kritickou rekonštrukciou tradičného transcendentálneho racionalizmu a rozpracovaním základov transcendentálnej pragmatiky. Toto obdobie reprezentujú práce: *Idea jazyka v humanistickej tradícii od Danteho po Vico* (*Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, 1963), *Analytická filozofia jazyka a „duchovnej vedy“* (*Analytic Philosophy of Language and the „Geisteswissenschaften“*, 1967); *Transformácia filozofie, I., II.* (*Transformation der Philosophie, Bd. I, II.*, 1973); *Cesta myslenia Charlesa Sandera Peirceho – úvod do amerického pragmatizmu* (*Der Denkweg von Charles Sander Peirce – eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, 1975). **Druhé obdobie** je venované zdôvodneniu diskurzívnej etiky zodpovednosti a patria sem práce: *Diskurz a zodpovednosť* (*Diskurs und Verantwortung*, 1988). Do slovenčiny bola z tejto práce preložená stať *Situácia človeka ako etický problém*. In: Marcelli, M., Gál, E. (red.): *Za zrkadlom moderny* (1991). Do češtiny boli preložené dve state: *Zámery anglo-amerického „komunitarizmu“ z pohľadu diskurzívnej etiky. V čom spočívajú „komunitárne“ podmienky možnosti postkonvenčnej identity osoby rozumu?* In: Velek, J. (ed): *Etika autonómie a autenticity* (1997); *Komunikatívne spoločenstvo ako transcendentálny predpoklad sociálnych vied*. In: *Filosofický časopis*, 2003, č. 3.

Apelovi patrí veľká zásluha pri spracovaní diela Ch. S. Peirceho. Zredigoval ho pod názvom *Charles S. Peirce. Spisy I. – II.*, (*Charles S. Peirce. Spisy I. – II.*, 1967, 1975) a *Charles S. Peirce. Spisy o pragmatizme a pragmaticizme* (*Charles S. Peirce. Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus* 1991). Zároveň se ako spoluautor podieľal na vydaní viacerých publikácií. Medzi najznámejšie patria: Apel, K.-O., Böhler, D., Rebel, K. (Hg.): *Rozhlasové prednášky – Praktická filozofia/Etika. Učebné texty, 3 diely* (*Funk-Kolleg – Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte. 3 Bände*, 1984); Apel, K.-O., Kettner, M. (Hg.): *Uplatnenie diskurzívnej etiky v politike, práve a vede* (*Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, 1992); Apel, K.-O., Kettner, M. (Hg.): *Jeden rozum a mnoho racionalít* (*Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, 1996); Apel, K.-O., Höhle, H., Simon-Schäfer (Hg.): *Globalizácia – výzva pre filozofiu* (*Globalisierung – Herausforderung für die Philosophie*, 1998); Apel, K.-O., Kettner, M. (Hg.): *Aplikovaná etika ako politikum* (*Angewandte Ethik als Politikum*, 2000); Apel, K.-O., Burckhart,

H. (Hg.): *Princip spoluzodpovednosti. Základy etiky a pedagogiky* (*Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik* 2001); Apel, K. -O., Niquest, M. (Hg.): *Diskurzívna etika a diskurzívna antropológia* (*Diskursethik und Diskursanthropologie*, 2002).

Ideoví predchodcovia. Bezprostredným zdrojom Apelovej diskurzívnej etiky je Kantova teória morálky. Na rozdiel od Habermasovho prístupu sa o jej reformuláciu pokúša zdôvodnením transcendentálnej povahy intersubjektívne fungujúceho jazyka. K reflexívnemu chápaniu komunikácie dospieva aj na základe kritickej rekonštrukcie: a) **Wittgensteinovho a Heideggerovho chápania jazyka**; b) **Peirceovej koncepcie trojdimenzionalnej semiotiky**; c) **Habermasovej teórie komunikatívneho konania**.

L. Wittgenstein (1889 – 1951) vo svojej teórii jazykových hier odhaľuje pragmatickú rovinu jazyka. Podľa Apela ju však redukuje iba na súbor rozličných techník a praktík správneho používania jazyka, a preto nebol schopný vystihnúť pragmatickú funkciu jazyka. Podobným spôsobom kritizuje koncept porozumenia, ktorý predložil vo svojej fundamentálnej ontológii nemecký filozof Martin Heidegger (1889 – 1976). Vyčíta mu, že neurobil hlbšiu analýzu podmienok nášho porozumenia sveta a tematizáciu intersubjektivity ponechal iba v onticko-sémantickej rovine. Deficit sociálneho rozmeru intersubjektivity sa Apel pokúsil vyrovnáť zvýraznením a) antropologickej dimenzie poznania a porozumenia; b) ideou komunikatívneho spoločenstva. Ďalším významným zdrojom Apelovej filozofie bol americký pragmatizmus, najmä koncepcia Charlesa Sandera Peircea (1839 – 1914). Jeho trojdimenzionalná semiotika privádza Apela ku zdôvodneniu reálnych pragmatických veličín (komunikácia, prenos znaku, porozumenie alebo komunikatívne spoločenstvo) ako transcendentálnych (nevyhnutných) podmienok poznania. Posledným zdrojom Apelovej diskurzívnej etiky je Habermasova teória komunikatívneho konania – pokúša sa ju prekonať tým, že a) pripisuje jazyku a komunikácii transcendentálnu povahu; b) podmienky možnosti komunikácie spája s fungovaním komunikatívneho spoločenstva; c) na základe komunikatívnej racionality zdôvodňuje filozofickú teóriu typov racionality. Habermas sa odvolával len na komunikatívnu racionalitu praktických diskurzov životného sveta, ktoré sú samy osebe vybavené normatívnymi (nevyhnutnými) podmienkami svojho fungovania.²¹

Výklad etických problémov. Apel predstavil svoju koncepciu diskurzívnej etiky v práci *Diskurz a zodpovednosť*. Ide o súbor štátí, v ktorých sa usiluje vysvetliť základné princípy diskurzívnej etiky ako etiky zodpovednosti. Originalitu jeho modelu etického diskurzu dáva transcendentálna pragmatika, na základe ktorej zdôvodňuje reflexívnu povahu jazyka a komunikácie. Pokladáme preto za potrebné aspoň v krátkom výklade predstaviť teóriu transcendentálnej pragmatiky.

1. Požiadavka „striktnej“ reflexie. Apel zastáva názor, že intersubjektívna vedie k inému, a to k „striktnejšiemu“ typu reflexie, ako je iba zohľadnenie racionálnych podmienok porozumenia a správania. Jej striktnosť spočíva v tom, že sa už neuspokojí s nijakým nezdôvodneným postulátom. Kritika praktického rozumu je tu „väznejšia“ a je vedená akoby až do „konca“. Podľa Apela to umožňuje „nazrieť“ na pôvod toho, čo vedie

²¹ Pozri k tomu časť venovanú Habermasovmu chápaniu diskurzívnej etiky.

k jazykom sprostredkovanej komunikácii. Pritom nejde o hľadanie nejakej substanciálne zakotvanej istoty, ale o úsilie odhaliť autentické podmienky toho, čo robí pragmatické pragmatickým. To znamená odhaliť v komunikácii to, čo je v nej „neodmysliteľné“, bez čoho by tento akt nemohol existovať a fungovať. Zmyslom reflexie (kritiky) tu nie je určiť to, čo je istotou, ale, obrazne povedané, „dostihnúť a vystihnúť seba samého“ (Selbsteinholungsprinzip). Sebadosiahnutie je základným postulátom transcendentálnej pragmatiky a vedie k tomu, že kritika (reflexia) sa stáva sama sebe predmetom.

2. Princíp konečného zdôvodnenia (Letztbegründung). Apel ukazuje, že mu ide o iný spôsob zdôvodňovania, ako predstavuje zaužívaný axiomatický systém argumentácie. V situácii diskurzu už musíme rátať aj s reflexiou vlastnou rečovým aktom, ktorých štruktúra obsahuje nielen propozičnú, ale aj performatívnu časť.²² Vzťah oboch častí má podľa Apela povahu tzv. performatívneho rozporu. Pre jeho lepšie pochopenie môžeme ako príklad uviesť Descartov výrok: „Myslím, teda som.“ Popretie tohto tvrdenia bude znieť: „Pochybujem, že existujem.“ Na základe performatívneho rozporu môžeme podľa Apela rekonštruovať toto tvrdenie nasledujúcim spôsobom: Veta „ja neexistujem (teraz, tu) má na jednej strane určitú pravdivostnú hodnotu, ale zároveň jej performatívna časť podáva nespochybniteľný dôkaz o existencii samotného autora výroku.“²³ Propozičný obsah tohto faktu stelesňuje výrok: „Ja existujem (teraz, tu).“ Tento spôsob zdôvodňovania ráta s tým, že v konečne zdôvodniteľnej forme existuje vždy základný „istý“ dôkaz, umožňujúci zdôvodnenie. V tomto prípade ide o dôkaz samej existencie autora výroku. Tento príklad ukazuje, že v štruktúre argumentácie je vždy už obsiahnutá časť toho, čo je reflektované (kritizované), ako toho, čo argumentáciu umožňuje a čo ako účastníci diskurzu kontrafakticky (t. j. bez toho, aby sme sa o tom presvedčili) prijímame.²⁴ Tejto nespochybniteľnej (antropologickej) podmienke pripisuje Apel povahu a priori, ktorá utvára transcendentálny základ nielen jazyka, ale aj určitého komunikatívneho spoločenstva.²⁵ Zároveň hovorí o a priori komunikatívneho spoločenstva. Na rozdiel od Ha-

²² Rečové akty nielenže niečo oznamujú (propozícia), ale vždy už generujú nejakú činnosť (performáciu). Pozri k tomu viac v kapitole venovanej Habermasovmu chápaniu podmienok platnosti.

²³ Apel hovorí v tejto súvislosti o transcendentálno-performatívnom type reflexie, ktorý je podľa neho založený na tzv. apagogickom spôsobe zdôvodňovania. Za apagogický sa pokladá taký dôkaz, ktorý predpokladá rozpornosť „v sebe samom“. Negácia tu nie je výsledkom iného protikladného tvrdenia.

²⁴ Princíp konečného zdôvodnenia nemá povahu petitio principii a striktná reflexia nie je protikladom falibilizmu. Tento princíp je vlastne akýmsi imanentne-systémovým predpokladom praktického poznania a z neho vychádzajúceho zdôvodňovania. Opisuje vnútornú štruktúru reflexívne fungujúceho jazyka a ukazuje, že jednotlivé spôsoby poznania a myslenia (deduktívne a induktívne) sa navzájom nielen podmieňujú, ale aj sa komplementárne dopĺňajú, a utvárajú tak jednotu normatívnych podmienok komunikácie. Apel ukazuje, že tieto podmienky nie sú utvárané tlakom objektov, nesúvisia len s komunikatívnou kompetenciou nášho rozumu, ale sú existenciálno-antropologickou danosťou.

²⁵ Antropologický princíp tu funguje ako test performatívnej sebarozpornosti a potvrdzuje nespochybniteľnosť evidencie toho, čo má nekongentnú (nevyhnutnú, danú) povahu a je „oporou“ našej reflexie.

bermasa nezostáva len pri chápaní komunikácie ako špecifickej kompetencie človeka, ale zdôrazňuje jej existenciálno-antropologický význam v bytí človeka.²⁶

3. Diskurz ako metajazyková hra. Po obhajobe princípu konečného zdôvodnenia ako komunikácie a priori stál Apel pred úlohou vysvetliť nielen fungovanie diskurzu, ale hlavne pôvod jeho normatívnych podmienok.²⁷ Na rozdiel od Habermasa, ktorý vymedzuje diskurz ako rovinu komunikácie, Apel ju pokladá za metajazykovú hru. Metacharakter diskurzu odvodzuje zo skutočnosti, že všetky jazykové hry predpokladajú a) kompetenciu reflexie vlastného jazyka; b) schopnosť komunikácie s inými jazykovými hrami (Apel, 1976, s. 334). Toto a priori jazyka, ktoré vedie ku kontrafaktickému uznaniu pravidiel každej jazykovej hry, funguje potom v diskurze ako normatívna podmienka argumentácie. Argumentačný diskurz je pre Apela jedinou legitimizujúcou inštanciou akýchkoľvek noriem ľudského konania, teda aj morálnych. Na rozdiel od Habermasa nespája diskurz len s konsenzuálnou racionalitou, ale s argumentáciou ako takou.²⁸ Jednotlivé typy racionality (účelové a konsenzuálnu) nevydeluje ako vzájomné protiklady, ale ako vývojové (evolučné) stupne nášho sebadosiahnutia, resp. nášho morálneho uvedomenia.²⁹

4. Diskurz ako mechanizmus voľby a rozhodovania. Keďže Apel urobil z komunikačnej kompetencie nevyhnutnú podmienku strategického, tak aj konsenzuálneho konania, musel vysvetliť, kedy sa táto kompetencia stáva eticky relevantná. Habermas túto skutočnosť zdôvodnil na základe zásady univerzalizácie „U“, keď dosiahnutie konsenzu bolo preňho zároveň dôkazom možnosti jeho uplatnenia ako normy konania. Túto skutočnosť pokladá aj za prejav zodpovedného morálneho vedomia. Apel toto chápanie kritizuje a domnieva sa, že etická relevantnosť našej komunikatívnej kompetencie sa prejavuje až v situácii, keď sa účastníci diskurzu zaoberajú voľbou cieľa svojho konania. Až tu sa podľa neho prejavuje ich morálne vedomie, keď sa rozhodujú nielen o tom, či sa chcú s niekým dohodnúť, ale či sú ochotní prijať aj zodpovednosť za svoje rozhodnutie. Apel týmto prístupom v istom zmysle relativizuje Habermasovu zásadu univerzalizácie, ktorá bola vlastná ideálnemu diskurzu, a upravuje ju do podoby zásady selekcie ma-

²⁶ K Habermasovmu chápaniu komunikatívnej kompetencie pozri časť venovanú diskurzívnej etike.

²⁷ Apel vysvetľuje svoje chápanie diskurzu v stati *Teória rečových aktov a zdôvodnenie etických noriem (Sprechakttheorie und Begründung ethischer Normen, 1979)*.

²⁸ Habermas stavia komunikatívnu racionalitu do protikladu k účelnej racionalite, takže aj diskurzívnu situáciu chápe ako situáciu protikladnú strategickému konaniu. Oproti tomu Apel nestavia silu našej vôle dohodovať sa do protikladu s vôľou motivovanou našim úmyslom, ale pokladá ich za dve rozličné formy konania, resp. typy racionality, utvárané evolúciou. (Apel, 1986, s. 229)

²⁹ Apel vymedzuje päť typov racionality: a) matematicko-logický typ, ktorý sa prejavuje pri tvorbe logických výrokov; b) technicko-scientistický typ, umožňujúci efektívne inštrumentálne konanie a experiment; c) strategický typ, ktorý je už reflexívnym uplatnením účelnej racionality v komunikácii a interakcii; d) konsenzuálno-komunikatívny typ, ktorý je výsledkom reflexie komunikatívneho konania; e) racionalita diskurzu ako nový typ racionality založený na sebareflexii komunikatívneho rozumu.

xím, čo označuje písmenom „Uh“. Táto zásada znie: „Konaj podľa takej maximy, z ktorej bude možné v myšlienkovom experimente odvodiť, že všetci účastníci diskurzu budú bez nátlaku, dobrovoľne akceptovať priame alebo vedľajšie dôsledky vyplývajúce zo spoločného úsilia uspokojiť záujmy každého jednotlivca (Apel, 1986b, s. 19). Apel na základe tejto zásady predstavuje novú funkciu diskurzu: už to nie je iba mechanizmus zdôvodňovania, ale aj voľby a rozhodovania. Aký spôsob voľby predstavuje diskurz? Základný rozdiel medzi Apelovým a Habermasovým chápaním diskurzu spočíva v tom, že u Apela už ide o rozhodovanie človeka, ktorý vystupuje nielen ako rovnocenný účastník diskurzu, ale aj ako slobodný člen určitého komunikatívneho spoločenstva. Tento fakt vedie k tomu, že reflexia jednotlivých záujmov a potrieb je podmienená: a) konkrétnymi ekonomicko-politickými podmienkami života komunikatívneho spoločenstva; b) perspektívou priamych a vedľajších dôsledkov rozhodovania nielen pre život súčasníkov, ale aj budúcich generácií.

28.3.1 Základné kategórie a princípy diskurzívnej etiky zodpovednosti

V štruktúre zodpovedného konania môžeme rozlíšiť tri základné roviny: a) subjekt zodpovednosti; kto je nositeľom zodpovednosti?; b) predmet zodpovedného konania; za čo nesiem zodpovednosť?; c) kritérium toho, čo je zodpovedné konanie; komu sa zodpovedáme? Tieto roviny môžeme rozpoznať v každej verzii etiky zodpovednosti, ktoré sa od seba líšia práve ich rozličnou interpretáciou. Apel vysvetľuje základné princípy diskurzívnej etiky v kontexte svojej koncepcie transcendentálnej pragmatiky, ako aj v kontexte kritiky tzv. abstractive fallacy v súčasnom myslení.

1. Kritika „abstractive fallacy“ v súčasnom etickom myslení. Apel pokladá vznik rôznych modelov etiky zodpovednosti, ktoré sa objavujú v 80. rokoch 20. storočia ako liek na riešenie krízových javov súčasnej civilizácie, za prejav abstraktného omylu (abstractive fallacy). Tohto omylu sa podľa neho dopúšťajú súčasní etici tým, že hľadanie novej paradigmy etického myslenia spájajú s radikálnym odmietaním transcendentálnej povahy morálky. Apel nekritizuje v tomto smere len Habermasa, ale predovšetkým Jonasovu koncepciu etiky zodpovednosti.³⁰ Ten urobil z požiadavky prežitia ľudstva primárny princíp nového etického (zodpovedného) myslenia. Apel to pokladá za mylné východisko a ukazuje, že situácia človeka je vždy etickou situáciou. V kontexte historického vývoja sa prejavuje na rozličných stupňoch morálneho uvedomenia, ktoré postupuje od inštinktívno-morálnych kvalít až po racionálne uvedomenie si normatívnych princípov morálky (Apel, 1988, s. 184 – 185). Prejavom tohto najvyššieho stupňa morálneho uvedomenia je diskurzívna prax. Podľa Apela nastáva éra „etiky zodpovednos-

³⁰ Apel vystúpil s veľmi ostrou kritikou tých teoretikov, ktorí urobili z aktuálnej krízovej situácie ľudstva etický problém a z požiadavky prežitia ľudstva ako biologického druhu urobili kontext etiky zodpovednosti. Tento názor nezastáva len Jonas, ktorého etika zodpovednosti vyvolala v 80. rokoch 20. storočia veľkú pozornosť, ale aj rakúsky ekonóm F. von Hayek. Podľa Apela sa obaja dopúšťajú sociálneho darvinizmu. (Apel, 1991, s. 259) K Jonasovmu chápaniu etiky zodpovednosti pozri bližšie kapitolu v tejto časti.

ti“, ktorá sa však nezaobera otázkou dobrej vôle, ale tým, ako možno uskutočniť dobro v konkrétnych spoločensko-etických podmienkach (Apel, 1972b, s. 427). Vo svojich posledných prácach je dokonca presvedčený o tom, že práve jeho verzia pragmatického transcendentalizmu môže vyvieť súčasnú etiku z krízy.³¹ Dnešné etické teórie nie sú podľa neho schopné vyriešiť napätie medzi deontológiou a teleológiou dobrého života, autenticitou života a autonómiou identity bez diskurzívneho konceptu zdôvodňovania. Apel sa domnieva, že utváranie podmienok pre fungovanie reálnych diskurzov je existenciálnou potrebou človeka; je to dejinne podmienený cieľ, ku ktorému ľudia musia dospieť, ak sú ľudia.

2. Subjekt zodpovedného konania. Apel vo svojom chápaní človeka vychádza z podobnej konštrukcie ako Kant. Človek je preňho nielen zmyslovou, ale aj rozumnou, inteligibilnou bytosťou, ktorá vie, čo má chcieť. Rozdiel je len v tom, že ten, kto preberá zodpovednosť, vystupuje z hľadiska diskurzívneho konceptu vždy ako člen a) reálneho komunikatívneho spoločenstva, do ktorého sa začlenil v dôsledku socializačného procesu, a zároveň b) ideálneho komunikatívneho spoločenstva, do ktorého patrí vďaka tomu, že vždy je už nositeľom komunikatívnej kompetencie, ktorá mu umožňuje pochopiť zmysel a význam jeho argumentov. Vzájomný vzťah oboch spoločenstiev vysvetľuje Apel na základe princípu „sebadiosiahnutia“, ktorý v tejto súvislosti predstavuje dejinno-vývojovú implikáciu porozumenia a komunikácie (Apel, 1991, s. 253). Týmto prístupom sa pokúša o reálnejšie vysvetlenie „prerodu“ morálneho uvedomenia do jeho postkonvenčného stupňa, pre ktorý je už charakteristická schopnosť sebareflexie vlastných potrieb a záujmov z hľadiska zmyslu ľudskej civilizácie. Zodpovedný je potom podľa Apela človek, ktorý dokáže korigovať voľbu svojich cieľov vzhľadom na a) aktuálne záujmy spoločenstva, do ktorého patrí; b) priame a nepriame dôsledky svojho konania.

3. Objekt zodpovedného konania. Za čo sme zodpovední? Táto otázka sa v diskurzívnom koncepte mení na problém fungovania „mechanizmu prijímania zodpovednosti“. Apel zdôrazňuje, že ho nezaujíma objekt našej voľby, ale podmienky možnosti uskutočnenia zvoleného cieľa, ktorého správnosť a morálna hodnota je diskurzívne potvrdená. V tejto súvislosti poukazuje na tri základné momenty, ktoré utvárajú štruktúru zodpovedného konania. Na základe toho formuluje základné princípy diskurzívnej etiky zodpovednosti. Prvú rovinu spája s existenciou reálneho komunikatívneho spoločenstva, ktoré vždy generuje aktuálne ciele nášho konania. Všeobecný kontext každej aktuálnej voľby tu utvára strategický cieľ, a tým je „zachovanie ľudského rodu“. To je koniec koncov nevyhnutný predpoklad existencie každého takého spoločenstva. Apel je však na rozdiel od spomínaného Jonasa presvedčený o tom, že zmysel ľudského bytia nemôže naplniť len uvedomenie si svojej konečnosti alebo absurdity života, umocňované dnes hrozbou ekologických katastrof. Pokiaľ by to tak bolo, etika zodpovednosti by potom bola celkom bezobsažná a formálna, pretože zmysel bytia človeka by bol zredukovaný

³¹ Apel je presvedčený, že dnešné etické teórie, a to i napriek tomu, že sa pokúšajú o porozumenie pôvodnosti ľudského étosu, nie sú schopné zdôvodniť ho ako univerzálny princíp, čím stále nechávajú otvorené dvere scientifickej a inštrumentálno-strategickej racionalite. (Apel, 2002 s. 64)

iba na problém jeho zachovania ako biologického druhu. Apel sa domnieva, že starosť o aktuálne životné potreby sa musí vždy realizovať v kontexte dejinného cieľa „emancipácie ľudstva“. Historický pokrok je podľa neho spätý s morálnym vývojom a bez neho nie je možný. Vysvetlenie tejto vzájomnej súvislosti ho privádza k vymedzeniu **druhej roviny** zodpovedného konania. Túto rovinu prezentuje ako schopnosť človeka uplatňovať zásady ideálneho komunikatívneho spoločenstva, t. j. schopnosť utvárať podmienky na reálne fungovanie etického diskurzu. Apel to pokladá za hlavné kritérium emancipácie človeka. Preto hovorí o základnom princípe etiky zodpovednosti ako o **zdvojenom regulatívnom princípe** (Apel, 1986, s. 272). Tento princíp garantuje, že voľba aktuálnych strategických cieľov bude vždy prebiehať prospektívne so zreteľom na priame i vedľajšie budúce dôsledky.

4. Doplnujúci princíp „E“. Apel si uvedomuje, že princípy etiky zodpovednosti by nemali stanovovať len povinnosť, to, čo má byť, ale mali by vyjadrovať i to, akým spôsobom sa táto povinnosť bude realizovať. Podľa neho je to možné len vďaka plnému rešpektovaniu rozdielnosti reálneho a ideálneho sveta. Ideálne komunikatívne spoločenstvo nepokladá za nejaký utopický model. Jeho zásady plnia funkciu regulátora a ko-rektora našej voľby a rozhodovania. Reflexia tejto skutočnosti utvára podľa Apela tretiu štruktúrnu rovinu zodpovedného konania. V etike zodpovednosti sa potom premieta do ďalšieho, tzv. doplnujúceho princípu (Ergänzungsprinzip), ktorý Apel označuje písmenom „E“. Tento princíp je už princípom konania a vyjadruje všeobecný predpoklad možnosti prechodu komunikatívneho konania k jeho zodpovednej forme, ktorá sa prejavuje realizáciou diskurzívne potvrdených noriem na inštitucionálnej úrovni. Princíp „E“ tak vyjadruje možnosť premeny zmyslu ľudského konania (Apel 1986, s. 251). Apel si nevie predstaviť spoločnosť, kde by existovala organizácia života ľudí založená iba na princípoch konsenzuálne vedeného diskurzu. Bol by to akýsi „utopický“ ostrov v búrlivom mori „systémového“ sveta. Preto sa domnieva, že metodicky vhodnejší je model komplementárneho fungovania strategického a konsenzuálneho konania. To znamená, že zodpovedné konanie nebude charakterizovať len voľba maxím, cieľov konania, ale aj prostriedkov na ich realizáciu. Nejde len o to uvedomiť si, čo ľudia chcú a čím by chceli byť, ale aj to, čo môžu v určitej situácii urobiť, a ako to majú urobiť. Uvedomenie si toho, že práve diskurz je jedinou cestou k uskutočneniu zvolených cieľov, je momentom, ktorý mu dáva etický rozmer. Tematizáciou diskurzu ako situácie vedúcej k reflexii zmyslu existencie sveta sa Apel pokúša prekonať formalizmus Habermasovho chápania, keď etická relevantnosť diskurzu bola odvodená z čirej schopnosti ľudí dospieť ku vzájomnému porozumeniu a konsenzu.

5. Komu sa zodpovedáme? Apel uvažuje o zodpovednom konaní ako o kolektívnej záležitosti. Nemá však na mysli nejakú abstraktne formulovanú kolektívnu zodpovednosť všetkých za všetko. Domnieva sa, že zodpovedné konanie človeka sa stáva zmysluplné iba v kontexte kolektívnej voľby. Rozhodovanie o tom, ako budú zvolené ciele realizované, je práve tou situáciou, keď ten, kto pristúpi na racionálnu argumentáciu (stane sa účastníkom diskurzu), preberá na seba aj ďalekosiahle normatívne záväzky. Kritériom zodpovedného konania je tu schopnosť utvárať a rozvíjať podmienky etického diskurzu. Apel nechápe zodpovednosť ako morálnu cnosť, pre ktorú je charakteristická

recipročná voľba a prijímanie záväzkov bez ohľadu na to, či je aj druhý zodpovedným človekom. V úsilí predísť etickému formalizmu a moralizovaniu obchádza subjektívny rozmer morálnej zodpovednosti. „Rozplynutie“ subjektu v kolektívnom rozhodovaní má zabrániť sám fakt jeho existencie ako nevyhnutnej podmienky každého komunikatívneho spoločenstva. Tento prístup sa pokladá za najväčšiu slabinu diskurzívnej etiky zodpovednosti.

6. Diskurzívna etika zodpovednosti ako etika dvoch častí. Apel v architektonike diskurzívnej etiky zodpovednosti rozlišuje jej dve časti: časť A a časť B. Prvá časť sa zaoberá princípmi fungovania univerzálne platných zásad argumentácie v ideálnom komunikatívnom spoločenstve. V časti B potom ide o poznávanie normatívnych podmienok diskurzu z hľadiska ich uplatnenia v konkrétnej spoločenskej situácii. V posledných statiach z 90. rokov 20. storočia venoval Apel veľkú pozornosť otázkam praktického uplatnenia etického diskurzu pri organizácii a riadení modernej spoločnosti. V tejto súvislosti pristúpil k ďalšiemu členeniu časti B, a to na časť B1 a B2. Hoci toto rozdelenie vyznieva dosť schematicky, Apel nám vlastne chce ukázať, že si uvedomuje rozdiely medzi diskurzívnym zdôvodnením platnosti noriem a situáciou ich reálneho uplatnenia. Preto časť B1 spája s otázkou morálneho zdôvodnenia vynútiteľného plnenia povinnosti, ktorú stanovujú právne normy. Časť B2 je potom zameraná na potvrdenie normatívnych predpokladov zodpovedného politického konania (Apel 1992, s. 63). Východiskom takejto politicko-právnej praxe by potom malo byť naplnenie „vonkajších“ a „vnútorných“ podmienok realizácie diskurzu. Pod **vonkajšími podmienkami** má na mysli podmienky, ktoré by mal garantovať štát. Ide predovšetkým o a) fungovanie pluralitného demokratického systému založeného na dôslednej deľbe moci; b) postupné prerastanie diskurzívneho mechanizmu do rozhodovacej a riadiacej činnosti jednotlivých štátnych inštitúcií a organizácií; c) diskurzívnu tvorbu a potvrdzovanie právnych noriem. **Vnútorné podmienky** uskutočnenia diskurzívnej politickej praxe spája Apel so schopnosťou jednotlivca ako nositeľa autority a moci utvárať priestor na slobodne vedený diskurz so svojimi podriadenými alebo ostatnými členmi kolektívu, organizácie a pod. Obidve roviny sa musia komplementárne dopĺňať. Apelow diskurzívno-etický model fungovania inštitúcií je modelom založeným na spojení racionality a demokracie, zodpovednosti a slobody.

7. Diskurzívno-etický model zodpovednej politickej praxe. Predstavením modelu diskurzívno-eticky vedenej politickej praxe vrcholí Apelowo zdôvodnenie konceptu zodpovednosti. Na rozdiel od Habermasa nepredkladá ucelenú diskurzívnu teóriu spoločnosti a obmedzuje sa len na formuláciu základných programových bodov. Diskurzívno-eticky orientovanú právnú a politickú prax pokladá za novú alternatívu voči tradičnej organizácii spoločnosti. Podľa Apela predstavuje nový typ demokracie, ktorý povedie: a) k rozbitiu tradičných foriem byrokracie a formalizmu v činnosti štátnych inštitúcií a organizácií a k utváraniu podmienok na fungovanie vzťahov založených na partnerstve, vzájomnej spolupráci, pomoci, solidarite atď.; b) k zavedeniu kritiky ako garanta komunikatívnej racionality a metódy politickej teórie a praxe; c) k nahradeniu sily techniky a nových technológií silou morálneho pokroku ľudstva; d) k uplatneniu diskurzu v činnosti politických organizácií ako efektívneho mechanizmu rozhodovania a riešenia spoločenských konfliktov.

Význam autora pre rozvoj etického myslenia. Svojím modelom diskurzívnej etiky mal Apel ambíciu predstaviť novú paradigmu súčasného etického myslenia. V tomto smere niekoľko autorov konštatuje, že ide iba o špecifický variant diskurzívnej etiky. Paradigmatickú zmenu predstavuje podľa nich skôr jeho transcendentálna pragmatika.³² Všeobecne možno konštatovať, že Apelova diskurzívna etika zodpovednosti nevyvolala takú vlnu záujmu ako Habermasova koncepcia. Z hľadiska vývoja deontologickej etiky a jej diskurzívno-etického variantu však predstavuje zaujímavý pokus o transformáciu kantovského chápania praktického rozumu. Apel na základe transcendentálnej pragmatiky a) reformuluje existenciálno-antropologický rozmer morálky, ktorý chápe ako vhodný metodologický princíp, vysvetľujúci existenciu nevyhnutných (apriórnych) podmienok porozumenia a komunikácie; b) vďaka tomu nachádza alternatívnu cestu na zdôvodnenie transcendentálnej povahy morálky bez metafyzických konotácií; c) prostredníctvom idey komunikatívneho spoločenstva tematizuje spoločenskú dimenziu intersubjektívneho rozmeru morálky; d) modeluje etický diskurz nielen ako situáciu argumentačnej reči, ale aj ako reflexie v podobe zodpovednej voľby a rozhodovania; e) etiku zodpovednosti predstavuje ako teóriu spravodlivosti, ktorá zaisťuje všetkým rovnaké právo na autentickú realizáciu dobrého života; f) zdôvodňuje prioritu diskurzívnej etiky zodpovednosti v súčasnom etickom myslení ako najvhodnejšiu platformu na riešenie krízových situácií súčasnej civilizácie (Apel 1997, s. 80 – 81).

Vplyv autora. Svojím chápaním diskurzívnej etiky autor ovplyvnil niekoľko generácií svojich študentov. Niektorí z nich sa pokúsili aj o jej konštruktívnu kritiku. S mnohými spomedzi nich sa Apel autorsky a redakčne podieľal na príprave publikácií venovaných uplatneniu diskurzívnej etiky. K jeho najznámejším žiakom patrí napríklad Mathias Kettner (1955), ktorý sa niekoľko rokov zaoberal otázkou realizácie diskurzívnej etiky. V súčasnosti venuje veľkú pozornosť možnostiam uplatnenia aplikovanej etiky ako takej, a to najmä pri riešení biomedicínskych otázok. V tejto súvislosti rozvíja dva jej modely. Prvý sa inšpiruje aktivistickou činnosťou občianskych nevládných organizácií, základom druhého modelu je činnosť klinických etických výborov, fungujúcich od lokálnej úrovne až po európsku etickú komisiu. Kettner sa dnes usiluje o sieťové prepojenie aplikovanej etiky vo všetkých európskych krajinách.

Ďalším výrazným Apelovým žiakom je Marcel Niquet (1954), ktorý v posledných rokoch prichádza s ambicióznym projektom antropológie diskurzu.³³ Jej cieľom je v podstate rozvinutie a hlbšie zdôvodnenie Apelovho chápania evolúcie morálneho vedomia – jeho najvyšší stupeň sa prejavuje praktickým uplatnením diskurzu. Niquet chápe diskurz z filozofického hľadiska ako situáciu, ktorá vyžaduje od človeka preukázanie určitých schopností. V tejto súvislosti si kladie otázku, k akej identite vedú človeka tieto diskurzívne schopnosti a v čom táto identita spočíva.

³² Takto hodnotí Apelovu diskurzívnu etiku napr. nemecký filozof O. Höffe. Pozri k tomu Höffe, O. (1990): *Kategorische Rechtsprinzipien- Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt 1990, s. 333.

³³ Niquet tento projekt predstavuje v spoločnej publikácii s Apelom pod názvom *Diskurzívna etika a antropológia diskurzu (Diskursethik und Diskursanthropologie, 2002)*.

Okrem Apelových žiakov s veľmi zaujímavou verziou jeho princípu konečného zdôvodnenia a etiky zodpovednosti prichádza v 90. rokoch 20. storočia nemecký filozof talianskeho pôvodu Vittorio Hösle (1960). Jeho odvážny pokus transformovať transcendentálno-pragmatické východiská etického diskurzu v zmysle objektívneho idealizmu vzbudil medzi filozofmi veľkú pozornosť.³⁴ Hösle sa netají tým, že chce vytvoriť nový model platónskeho idealizmu a ukázať tak, že i svet ducha (ideí) predstavuje autonómny, samostatný svet, ktorý je v dialektickom vzťahu k prírode. Toto videnie sveta ho privádza k materiálnej etike, ktorá nachádza základ subjektu a intersubjektivity v prírode a morálnu reguláciu chápe ako výsledok reflexie vzťahu prírody, ducha a spoločnosti.

Námietky. Apelova diskurzívna etika zodpovednosti v konkurencii s Jonasovou koncepciou bola prijímaná s určitou nedôverou a s odstupom. Tento prístup celého radu kritikov si Apel vyslúžil netradičným chápaním praktického rozumu, presnejšie jeho princípom konečného zdôvodnenia. Ten mnohí filozofi, predovšetkým stúpenci postmodernity a etického relativizmu, pokladali a stále pokladajú za najväčšiu slabinu, ktorú nemožno interpretovať inak, len ako krok k obhajobe metafyzických základov morálky. Kritika, ktorú na adresu princípu konečného zdôvodnenia vzniesol nemecký filozof Hans Albert (1921), sa stala známa ako „Münchhausen Trilemma“.³⁵ Albert prostredníctvom troch námietok z pozície kritického racionalizmu dokazuje nielen neakceptovateľnosť, ale aj nezmyselnosť postulátu konečného zdôvodnenia. Podľa neho je to jasný prípad infinitívneho regresu, hľadania inej pravdy a istoty.

Okrem týchto vonkajších útokov podrobili Apelovu diskurzívnu etiku zodpovednosti konštruktívnej kritike jej stúpenci a zástancovia transcendentálneho pragmatizmu. Napospol im ide o systematickejší výklad princípu konečného zdôvodnenia ako možného východiska morálnej reflexie (D. Böhler, W. Kuhlmann, O. Höffe a iní). Samostatnú kapitolu predstavuje Habermasova kritika na adresu Apelovho úsilia o zdôvodnenie reflexívnej povahy komunikácie a etického diskurzu. Habermas sa vyhýbal nevyhnutnej podmienke umožňujúcej interpretovať komunikáciu ako a priori. Teoretické východiská etiky nechcel spájať s konkrétnou filozofickou pozíciou. Vzťah Habermasa a Apela bol napriek metodickým rozdielom vzťah dvoch vzájomne sa rešpektujúcich osobností, ktoré sa usilujú o to isté, ibaže inými prostriedkami.

³⁴ Hösle sa netají tým, že chce vytvoriť nový model platónskeho idealizmu, ktorý predstavil v práci *Kríza súčasnosti a zodpovednosť filozofie (Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie, 1990)*.

³⁵ Pomenovanie „Münchhausen“ si Albert zvolil podľa povestí o barónovi, ktorý bol známym klamárom a raz tvrdil, že sa na svojom koni topil v močiaroch, ale zachránil sa a ešte vlastnými rukami vytiahol za chvost aj koňa. Albert prirovnáva k tejto príhode Apelov postulát konečného zdôvodnenia ako pokus vytiahnuť niečo z ničoho, čo neexistuje. Slovo „Trilemma“ potom súvisí s tromi zásadnými námietkami, na základe ktorých Albert dokazuje logickú nemožnosť princípu konečného zdôvodnenia. Pozri k tomu Albert, H. (1980): *Traktat über kritische Vernunft. Tübingen* 1980, s. 15 – 35.

28.4 Emmanuel Lévinas

Tatiana Machalová

Lévinas patrí k výrazným francúzskym filozofom druhej polovice 20. storočia. Pokusom urobiť z filozofie filozofiu existencie tematizuje mravnosť ako niečo, čo predchádza nášmu bytiu. Zároveň predkladá koncept zodpovednosti, ktorý popri Jonasovej a Apelovej verzii predstavuje originálny variant kritickrej rekonštrukcie tradičnej metafyziky, ako aj Heideggerovej fundamentálnej ontológie.

Krátky životopis. Emmanuel Lévinas sa narodil 12. januára 1906 v litovskom meste Kaunas. Pochádzal zo vzdelanej ortodoxnej židovskej rodiny. Detstvo prežil v Litve, ale v roku 1915 sa jeho rodina musela presťahovať na Ukrajinu do Charkova. Rodičia ho vychovávali v duchu ortodoxného židovstva. V roku 1923 odišiel do Štrasburgu a v roku 1927 tu študoval na univerzite latinčinu, nemčinu a francúzštinu. V rokoch 1928 až 1929 pokračoval v štúdiu fenomenológie vo Freiburgu a zároveň navštevoval prednášky nemeckého filozofa Martina Heideggera. Neskôršie sa však od neho odvracia pre jeho sympatie k nacizmu. V roku 1930 dokončil v Paríži dizertačnú prácu venovanú Husserlovej fenomenológii. Za svoj domov si zvolil Francúzsko, bojoval zaň aj v druhej svetovej vojne. Ako francúzsky dôstojník bol zajatý a päť rokov strávil v nemeckom zajatí. Po vojne sa dozvedel, že jeho príbuzných v Litve vyvraždili nacisti. Zaprisahal sa, že nikdy nevstúpi na pôdu Nemecka. V rokoch 1946 až 1947 prednášal na Collège philosophique (založil ho Jean Wahl) a zaoberal sa štúdiom talmudu. V rokoch 1946 až 1961 bol riaditeľom Orientálneho izraelského inštitútu v Paríži. V roku 1961 sa habilitoval na základe spisu *Totalita a nekonečno*. Neskôr sa stal profesorom najprv na univerzite v Poitiers, od roku 1967 v Paríži-Nanterre. V roku 1973 začal pôsobiť na parížskej Sorbonne. Počas života získal čestné doktoráty univerzity Bar Illa v Tel Avive a Hebrejskej univerzity v Jeruzaleme. Zomrel 25. decembra 1995 v Paríži.

Najvýznamnejšie diela. Lévinasove práce môžeme rozdeliť do dvoch skupín. Prvú skupinu tvoria práce, v ktorých sa zaoberá filozofickými otázkami existencie človeka. Patria k nim:

Teória intuície v Husserlovej fenomenológii (La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, 1930); Čas a druhý, (Le Temps et l'Autre, 1947); tato práca bola preložená do češtiny v roku 1997; *Existencia a ten, kto existuje (De l'existence à l'existant 1947);* český preklad vyšiel v roku 1997; *Odhalovanie existencie s Husserlom a Heideggerom (En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 1949); Totalita a nekonečno (Totalité et infini, 1961);* český preklad vyšiel v roku 1997; do češtiny bol preložený aj výber statí doplnený rozhovormi Lévinasa pre Radio-France z roku 1982 pod názvom *Etika a nekonečno (1994); Byť pre druhého (1997).* Druhú skupinu potom predstavujú filozofické úvahy motivované kritickou recepciou judaizmu. K týmto prácam patria napr.: *Nelahká sloboda. Eseje o judaizme (Difficile liberté. Essais sur le judaïsme, 1963); Štyri interpretácie talmudu (Quatre lectures talmudiques, 1968); Humanizmus druhého človeka (Humanisme de l'Autre Homme, 1972), Od posvätného ku svätému (Du sacré au Saint, 1977); Medzi nami (Entre nous, 1991).*

Ideoví predchodcovia. Lévinasovo filozofické myslenie bolo ovplyvnené: a) židovským náboženstvom; b) nemeckou filozofiou, predovšetkým Husserlovou fenomenológiou³⁶ a Heideggerovou fundamentálnou ontológiou; c) dialogickým myslením Franza Rosenzweiga. Zároveň treba zdôrazniť, že bol aj dobrým znalcom Descartovej, Kantovej a Hegelovej filozofie.

Lévinasova filozofia je prestúpená hebrejskou tradíciou. Talmud bol preňho veľkým zdrojom inšpirácie. Judaizmus chápe ako určitý druh etickej revolúcie. Jeho obsah interpretuje ako výzvu na kritickú sebareflexiu judaizmu, na prechod od vnútornej modlitby k tradičnej židovskej múdrosti. Židovské Písmo nie je podľa neho sebaoslavou vyvoleného národa, ale sebakritikou, ktorá vedie k načerpaniu schopnosti porozumieť vlastným duchovným hodnotám, ako aj tomu, čo je odlišné, iné (Lévinas, 1944, s. 88 – 97). Lévinasova kritická recepcia judaizmu sa odohráva v kontexte jeho chápania krízy modernej európskej kultúry, ktorej symptómom sa stal totalitarizmus 20. storočia. To ho privádza k odmietnutiu tradičnej ontológie, ktorá podľa neho vedie k chápaniu bytia ako „totality“ a nie je schopná vystihnúť „inakosť“ a transcenciu. Lévinas bol v začiatkoch naplno zaujatý fenomenológiou nemeckého filozofa Edmunda Husserla (1859 – 1938). Otvplyvnili ho predovšetkým jeho prvé práce, zamerané na skúmanie tzv. videnia podstat. Podľa toho, ako sám vraví, Husserla sa pokúšal predstaviť ako filozofa, ktorý vystihuje ontologický problém bytia tým, že sa pýta na význam bytia „súciem“ v rozličných oblastiach poznania (Lévinas 1994, s. 164). Pod vplyvom práce *Bytie a čas*, ktorú v roku 1927 uverejnil nemecký filozof Martin Heidegger (1889 – 1976), postupne slabol jeho záujem o Husserla. Treba pripomenúť, že Heideggerova filozofia nie je nejakým ideovým východiskom Lévinasovej filozofie v pravom slova zmysle. Skôr je cestou k porozumeniu toho, čo bolo treba odmietnuť, aby sme mohli odhaliť nový spôsob kladenia otázok, iný, ako bol vlastný západnej filozofii. Táto filozofia je podľa Lévinasa v zajatí idey totalizujúcej jednoty a nepodarilo sa ju prekonať ani Heideggerovej fundamentálnej ontológii.³⁷ Označuje ju doslova za ontologický „imperializmus“, ktorý preto, že je zaujatý bytím, neumožňuje vidieť iné spôsoby existencie človeka. Hebrejský motív dialógu privádza Lévinasa k hlbšej diferenciacii existencie človeka a ukazuje, že jej zmysel sa utvára vzťahom k druhému. V tejto súvislosti nachádza veľkú inšpiráciu v kritike totality, s ktorou sa prvý raz stretol u nemeckého filozofa Franza Rosenzweiga (1886 – 1929). Ten vystupuje s požiadavkou nového myslenia, resp. filozofie, ktorá sa odvracia od monologického poznania a pristupuje k poznaniu dialogickému. To pokladá za jedinú možnosť, ktorá povedie k rozpadu totality a zároveň umožní otvoriť novú cestu hľadania zmyslu (Lévinas, 1994, s. 175). Pre Rosenzweiga bol dialóg medzi Ja a Ty záležitosťou zjavenia. Lévinas nadväzuje na tieto biblické korene a využíva dialóg na

³⁶ Lévinasova práca *Teória intuície v Husserlovej fenomenológii (La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl)* z roku 1930 bola prvým významnejším dielom o Husserlovej fenomenológii vo Francúzsku.

³⁷ Lévinas nepopiera význam Heideggerovej filozofie. Jeho prácu *Bytie a čas* pokladá za modelové dielo ontológie a jeho kategórie za základné ontologické pojmy. Čo sa mu najviac vyčíta, je to, že opustil fenomenologickú metódu na úkor hermeneutiky (Lévinas, 1994, s. 165).

legitimizáciu etických postojov, ktoré už nie sú tvorené nejakým systematickým poznaním, ale otvoreným rozhovorom s druhým (Poláková, 1995, s. 15, 16).

Výklad etických problémov. Skôr ako predstavíme Lévinasovu koncepciu etiky je nutné predstaviť aspoň základné myšlienky jeho filozofie, ktorej ťažiskom sa stala kritika totality, resp. totalizujúceho vedomia.

1. Totalita a nekonečno. Pre Lévinasa sú to protikladné kategórie. Ich výklad podáva v rovnomennej práci.³⁸ Totalita predstavuje jednotu celku a necháva tak bokom individuálne odlišnosti. Poznanie bytia ako jednoty sa prejavuje cez kategórie, ktoré prevádzajú „Iné“ na „Rovnaké“. Lévinas chce prelomiť totalizujúce chápanie univerza pojmom nekonečno. V tejto súvislosti nadväzuje na Descartovu úvahu o človeku, ktorého rozum môže sám sebe poskytnúť slnko i nebo, ale jediné, čo si poskytnúť nemôže, je predstava nekonečna (Lévinas, 1994, s. 171). Idea nekonečna bola doňho vložená inou bytosťou. Pre Lévinasa je to dôkaz, že poznanie nie je jediným spôsobom nášho vzťahovania sa k svetu. Ideou nekonečna sa mu podarilo prekročiť husserlovské chápanie intencionality a ukázať, že naša existencia sa konštituuje vo vzťahu k nekonečnej exteriorite toho druhého. Vo vzťahu k druhému nachádza cestu, ktorá subjektu umožňuje vyjsť zo seba, z totalizujúcej jednoty svojho rozumu. Tvár druhého je miestom, ktoré „vyžaruje“ transcendentiu a „zjavuje“ sa v nej nekonečno. Druhý tak prestáva byť prostriedkom a stáva sa cieľom, pre ktorý môžem žiť. Lévinas zároveň ukazuje, že jediniec sa nikdy nemôže vymknúť zo spoločenských vzťahov. Túto danosť však nechce vysvetľovať na základe nejakej všeobecnej (syntetickej) idey o spoločnosti. Jeho zámerom je odhaliť v metafyzickej exteriorite pôvodnosť ľudských vzťahov, ktorá podľa neho spočíva v stretnutí človeka s človekom.

2. Prvou filozofiou je etika. Lévinas pripisuje vzťahu k druhému primárne morálny význam. Ako sám uvádza, nejde mu o budovanie nejakej novej etiky, ale o nachádzanie jej zmyslu vo vzťahu k druhému, v stretnutí s ním, v rozhovore s ním atď. Etika podľa neho nespadá do vedenia a nie je ničím navyše, čo má len korigovať a regulovať našu voľbu. Naopak, ona z našej existencie robí zodpovednú existenciu tým, že je jadrom, prvotnou, zakladajúcou štruktúrou subjektivity (Lévinas, 1994, s. 181). Lévinas na rozdiel od Heideggerovho chápania bytia, ktoré nie je bytím pre druhých a nepozná etickú dimenziu, povyšuje vzťah k druhému nad ontológiu. Preňho je prvou filozofiou etika a Lévinas sa stal prvým fenomenológom, ktorý založil svoju filozofiu eticky.

3. Identita Ja. Akým spôsobom zdôvodňuje Lévinas pôvodnosť morálnej povahy vzťahu k Druhému? Pri odpovedaní na túto otázku treba aspoň krátko uviesť, ako chápe subjektivitu a identitu Ja. Kto je ten, kto na seba preberá zodpovednosť? Ľudská bytosť je pre Lévinasa bytosťou, ktorá sa vydčuje svojím egoizmom, slasťou a šťastím. Žitie nášho Ja vo svete, jeho vzťahovanie sa k tomu, čo je iné, sa podľa neho prejavuje dvojakým spôsobom. Prvý predstavuje vzťah k veciam, ktoré si človek prisvojuje prostredníctvom práce a vlastníctva. Vyjadrené heideggerovskou alegóriou domova, vecí, ktorých sa človek zmocňuje prácou,

³⁸ Lévinasova práca *Totalita a nekonečno*, ktorá vyšla v roku 1961, je považovaná za jeho základné filozofické dielo. Jej podtitul znie: *Eseje o exteriorite*. Niektorí autori sa nazdávajú, že bez tejto práce by jeho chápanie dialógu zostalo len akousi „mystickou exkluzivitou na okraji filozofie uzavretej do seba.“ (Poláková, 1995, s. 36)

si prináša „domov“. Poznaním a pojmovým uchopením mení ich inakosť na rovnakosť; človek tak ustanovuje svoju rovnakosť, rozširuje svoje poznanie a vlastnením sa zakotvuje. Jeho vzťah k svetu je určovaný potrebami, ktoré ho konštitujú ako Rovnakého. Naše neobmedzené uchopovanie a privlastňovanie však komplikuje prítomnosť druhého, ktorý nie je vecou a podľa Lévinasa nie je ani nejakým alter ego. Druhý je súcno, ktoré nemožno uchopiť. Ako však môžu dve egoistické ľudské bytosti nadviazať vzájomný vzťah tak, aby neprišli o svoju inakosť? Lévinas už svojím chápaním nekonečna naznačuje, že existuje iná možnosť nášho vzťahovania sa ku svetu, iná, ako je poznanie. Vzťah k Nekonečnu nie je určovaný potrebou, ale vyvoláva túžbu, ktorá môže byť uspokojená alebo neuspokojená. Prostredníctvom druhého nadväzuje človek vzťah k Nekonečnu, k bohu. Až toto vzťahovanie zakladá našu subjektivitu, ktorá sama osebe neexistuje. Lévinas nielenže radikálne kritizuje tradičné, predovšetkým racionalistické chápanie subjektivity, ale zároveň predstavuje alternatívnu ideu človeka, ktorého subjektivita je utváraná primátom „druhého“.

4. Druhý a jeho tvár. Druhý je absolútne iný, je to nezrušiteľné Ja, nad ktorým nemôžem mať moc, vymyká sa môjmu uchopeniu. Jeho inakosť je neprenosná, pôvodná a presadzujúca sama seba. Druhý sa zjavuje sám a ukazuje svoju reálnu prítomnosť cez svoju tvár. Nahota tváre je tu symbolom jeho bezprostrednej prítomnosti, je tým, čo stretávame ako prvé. Práve touto nahotou, obnaženosťou svojej tváre prelamuje druhý priestor našej osobnej existencie a vstupuje do nášho príbytku. Vďaka druhému zisťujeme, že existuje niečo, čo nás presahuje. Druhý tak otvára naše Ja k tomu, kto nás presahuje, t. j. k bohu. Stretnutie s druhým je tou najpôvodnejšou skúsenosťou, ktorú nemôžeme získať poznaním. Tvár druhého je vždy výzvou osloveného k tomu, aby dal svoju odpoveď, bol zodpovedný. Gesto, ktoré robíme pri stretnutí s tvárou toho druhého, je podľa Lévinasa vždy morálnym, zodpovedným gestom. Doslova o tom píše: „...len čo druhý na mňa pozrie, som zaňho zodpovedný, dokonca ani nemusím zodpovednosť zaňho vziať na seba; tá zodpovednosť mi pripadne“ (Lévinas, 1994, s. 182). Uznanie a prijatie druhého nie je zviazané iba s našou existenciou, ale má etickú univerzálnu platnosť. Druhý nás svojou prítomnosťou vždy žiada, aby bola uznaná jeho existencia vo svete. Sme tak privolaní a povolani mať zodpovednosť za druhého.

5. Vzťah k druhému. Akou zodpovednosťou zaväzuje Lévinas naše Ja? Odpoveď na túto otázku predpokladá porozumenie toho, akú povahu a zmysel pripisuje vzťahu medzi Ja a Ty. Tento medziosobný vzťah Rovnakého a Iného nie je podľa neho vzťahom dvoch protikladov, pretože v syntéze utvárajú totalitu. Nemá ani povahu negácie, popieraní Ja. Nemá nijaké záujmy alebo participáciu, je neintencionálny a prebieha tvárou v tvár. Stretnutie tvárou v tvár s blízkym nie je bežným stretnutím a pre Lévinasa je vždy etickou záležitosťou. Tvár druhého, ako uvádza Lévinas, nie je niečo, čo by sme si len obzerali alebo pozorovali, ale my s ňou vedíme rozhovor, my jej odpovedáme a sme za ňu zodpovední. Vzťah k druhému sa uskutočňuje ako rozhovor, dialóg, ktorý však má asymetrickú povahu. V štruktúre reči je zabudovaná mravnosť, ktorá neumožňuje previesť Iné na rovnaké. Medzi Ja a Ty nie je možný konsenzus; je to vzťah rešpektu.³⁹

³⁹ V tom je zásadná odlišnosť medzi Lévinasovým a Buberovým chápaním dialógu. Buber chápe dialogický vzťah medzi Ja a Ty ako reciprocitu.

Druhý k nám hovorí ako absolútna autorita a my jeho príkazy plníme, skôr ako sú vyrieknuté. V prijatí druhého, doslova uvádza Lévinas, prijímam Najvyššieho, ktorému sa moja sloboda podriaďuje (Lévinas, 1997, s. 276). Z uvedeného sa tak dozvedáme, že vzťah k druhému nadobúda ďalšie významy: a) je neodlučiteľný od vzťahu k Bohu, čím sa zvyrazňuje jeho nevšednosť, posvätnosť; b) vedie ku spochybneniu slobody ako základného určenia našej existencie.⁴⁰

6. Zodpovednosť za druhého. Myšlienka zodpovednosti za druhého je hlboko zakorenená v hebrejskom myslení.⁴¹ Lévinas si svojím chápaním vzťahu k druhému utvára priestor na jej metafyzickú (filozofickú) tematizáciu. Tým vnáša zásadnú disonanciu do tradičného konceptu zodpovednosti ako uvedomelého prijímania záväzkov. Podľa Lévinasa sa človek nestáva zodpovedným vďaka poznaniu zákona alebo dohodou, ale ako ľudská bytosť bol „vyvolený“ na to, aby bol zodpovedný. Zodpovednosť je danosťou jeho existencie, nemôže sa jej nikdy zrieknuť, inak by nebol sám sebou. Je to zodpovednosť, ktorá sa nikdy nekončí a ktorú sme si nezvolili, zodpovednosť proti našej vôli: zodpovednosť rukojemníka (Lévinas, 1994, s. 183). Jej predmetom nie je naše Ja, ale druhý. Podľa Lévinasa sme dokonca zodpovední i za jeho zodpovednosť. Platí tu teda: v prvom rade som zodpovedný za druhého, potom za seba; som vždy zodpovednejší ako ten druhý. Na rozdiel od existencialistov, predovšetkým Sartra, ktorý hovorí aj o zodpovednosti za ostatných, Lévinas je presvedčený, že zodpovednosť presahuje ľudské rozhodovanie a bytie; predchádza naše ja, našu slobodnú vôľu.

Samozrejme, núka sa tu otázka: A čo druhý, je aj on zodpovedný? Lévinas na to reaguje slovami: „Možno je. Ale je to jeho vec... Som za druhého zodpovedný, a pritom od neho nečakám to isté, aj keby ma to malo stáť život. Reciprocita je jeho vec“ (Lévinas, 1994, s. 183). Nereciprocita vzťahu k druhému vychádza z Lévinasovho chápania lásky a morálky ako prikázania. Človek je tu ten, od ktorého sa vyžaduje poslušnosť, ale nie taká, ktorú stanovuje kategorický imperatív alebo viera v Boha. Nie je to ani poslušnosť z lásky ako náklonnosti, ale ide o lásku ako existenciálny prejav, ktorý si zachováva svoju pôvodnosť len v slovách prijímať a odrieknuť. Práve tým sa začína podľa Lévinasa morálka a mravnosť. Zodpovednosť nie je pragmatický vzťah založený na dávaní a brání, ale je výsostne morálnym vzťahom; práve len dávanie – odriekanie z nás robí morálnu ľudskú bytosť a naplňa našu existenciu zmyslom.

Význam autora pre etické myslenie. Najprv treba uviesť, že Lévinasovým cieľom nebolo systematické budovanie etiky, ktoré predpokladá aj zdôvodnenie kategoriálneho aparátu. No svojím pochopením plurality existencie sa mu podarilo originálnym spôsobom tematizovať základné etické otázky: zodpovednosť, starosť o druhého, spravodlivosť atď. Význam jeho etických názorov spočíva aj v jeho radikálnej kritike tradičného kantovského konceptu výnimočnosti človeka ako jediného pôvodcu povinnosti a záro-

⁴⁰ Lévinas kritizuje klasickú rousseauovskú koncepciu slobody. Jej nedostatok vidí v tom, že neobsahuje spravodlivosť a nezakotvuje mravnosť. (Lévinas, 1994, s. 183)

⁴¹ Lévinas vo svojom výklade zodpovednosti často odkazuje na judaistický traktát Avot, kde sa uvádza: „Ak za seba nezodpovedám, kto bude zodpovedať za mňa? Ak však zodpovedám len za seba, som to ešte ja? (Chalierová, 1993, s. 11)

veň sudcu jej plnenia. Jeho spochybnenie racionalizmu na rozdiel od ďalších pokusov, akým bola napríklad Jonasova kritika antropocentrizmu, nie je snahou o degradáciu, poníženie človeka, dokazovanie jeho malosti alebo nedokonalosti. Nie je to ani snaha o totálnu decentralizáciu morálky, akou sa vyznačoval postmodernistický prístup. Lévinas nepovyšuje nad človeka prírodu ani iné hodnoty. Jeho snaha o vyjadrenie metafyzickej povahy intersubjektivitu ako „nezakotvenej zakotvenosti“ je predovšetkým výzvou pre filozofiu a etiku pýtať sa inak. Hoci sa neusiluje vypracovať nejakú systematickú teóriu morálky, svojím chápaním zodpovednosti nesporne otvára novú kapitolu etiky zodpovednosti.

Vplyv autora. Lévinasova kritika západnej filozofie mnohých šokovala, a bola tým poznačená aj jeho recepcia. „Objavenie“ Lévinasovho diela trvalo možno najdlhšie nemeckej filozofii, ktorá bola koncom 20. storočia celkom zaujatá Heideggerom.⁴² Pochopiteľne, najväčší ohlas mala Lévinasova filozofia vo Francúzsku. Okrem stúpcov filozofie dialógu bol veľkou inšpiráciou napr. pre A. Fienkielkrauta, J.-F. Lyotarda alebo J. Derridu. Ten oceňoval hlavne Lévinasovu radikálnu kritiku kantovského rozumu. Derridov koncept „diferencie“ je aj to, čo ruší jednotu celku, stabilitu akéhokoľvek systému ideí a preto mu vyčíta určitú nedôslednosť v tom, čo „dekonštruoval“. Lévinas do určitej miery inšpiroval Derridu aj v tom, že sa začal zaoberať štúdiom tradície svojho národa.

Lévinasova filozofia ovplyvnila aj ďalších jeho žiakov a autorov, ktorí patria ku strednej generácii francúzskej filozofie, ako sú napr. Ph. Nemo, F. Dasturová alebo C. Chalierová.

Zvláštnou sférou Lévinasovho vplyvu je teológia – jeho filozofia nachádza možno najpozitívnejší ohlas v kresťanskej filozofii. Tá akoby na túto inšpiráciu čakala. Svedčí o tom celý rad pokusov o recepciu jeho chápania boha sprítomňujúceho sa prostredníctvom druhého alebo recepcia Lévinasovej formulácie sociálnosti.

Námietky. Okrem konštruktívnej kritiky vyznačujúcej sa úsilím o prehĺbenie Lévinasovho chápania ľudskej existencie, zodpovednosti či morálky a etiky ako takej, predmetom odmietavej kritiky sú predovšetkým jeho úvahy o spoločnosti. Lévinas si na jednej strane uvedomuje, že spoločnosť neutvára len Ja a Ty, ale je tu aj tretí, a preto treba zaviesť zákonnosť a inštitúcie, ktoré budú dozerať na dodržiavanie zákonov. Prinajmenej nevie zdôvodniť fungovanie vzťahov, ktoré predpokladajú rovné zaobchádzanie. Presnejšie povedané, vzájomnému prepojeniu rôznych úrovní vzťahov medzi ľuďmi nevenuje nijakú pozornosť. Táto skutočnosť sa nepokladá za najslabšiu stránku jeho etického uvažovania, ale v očiach niektorých kritikov znevierohodňuje jeho filozofiu. Určitým ospravedlnením môže byť to, že nemienil vypracovať nejaký etický systém a považoval ho iba za spôsob kladenia otázok a uchopenia skutočnosti. Z tohto hľadiska sa potom napätie medzi asymetrickými a symetrickými vzťahmi objavené Lévinasom javí ako výzva na ďalšie komplexnejšie rozpracovanie základov morálky.

⁴² Najväčšia zásluha na sprístupnení Lévinasovho diela v Nemecku patrí predovšetkým Bernardovi Casperovi.

28.5 Hans Küng (1928)

Zlatica Plašienková

K tým predstaviteľom kresťanského myslenia, ktorí reagujú v dnešnej *postmodernej* dobe aj na etické výzvy spojené s globálnymi problémami našej planéty a vidia širšie súvislosti ľudskej zodpovednosti vo vzťahu k budúcnosti, nepochybne patrí aj švajčiarsky filozof, teológ, katolícky kňaz, profesor dogmatickej a ekumenickej teológie – H. Küng, ktorý je vo svete známy aj ako prezident *Foundation for Global Ethic* (Stiftung Weltethos). Vo svojich prácach sa H. Küng venuje pomerne širokej tematike. Je odborníkom v oblasti fundamentálnej a dogmatickej teológie, venuje sa dialógu medzi svetovými náboženstvami a zároveň hľadá porozumenie medzi kultúrami a náboženstvami. Pri hľadaní základov spoločného globálneho étosu pre dnešný svet zasahuje aj do oblasti ekonomiky a politiky.

Krátky životopis. Hans Küng narodil 19. 3. 1928 v Sursee vo Švajčiarsku. V rokoch 1948 – 1955 študoval filozofiu a teológiu na Pápežskej gregoriánskej univerzite v Ríme, aj na Sorbonne a na Katolíckom inštitúte v Paríži. V roku 1954 bol vysvätený za kňaza. V rokoch 1957 – 1959 pôsobil ako kňaz v Hofkirche v Luzerne. Riadnym profesorom fundamentálnej teológie na univerzite v Tübingene sa stal v roku 1960. V roku 1962 ho pápež Ján XXIII. (spolu s vtedajším kolegom J. Ratzingerom – terajším pápežom Benediktom XVI.), menoval za oficiálneho teologického poradcu Druhého vatikánskeho koncilu. Od roku 1963 do roku 1996 bol tiež profesorom dogmatickej a ekumenickej teológie a riaditeľom Inštitútu pre ekumenický výskum na univerzite v Tübingene.⁴³ Je čestným doktorom viacerých univerzít a od roku 1996 pôsobí ako profesor emeritus.

Najvýznamnejšie diela: H. Küng je autorom a spoluautorom početných kníh a je spoluvydavateľom rôznych časopisov. K najvýznamnejším jeho prácam patria predovšetkým tieto: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (Ospravedlnenie. Náuka Karla Bartha a katolícke zamyslenie, 1957), *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. (Existuje Boh? Odpoveď na novoveké otázky o Bohu, 1978)*, *Ewiges Leben? (Večný život? 1982)*, *Projekt Weltethos (Svetový étos. Projekt, 1990)*,⁴⁴ *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft (Svetový étos pre politiku a hospodárstvo,*⁴⁵ 1997), *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren (Načo svetový étos? Náboženstvo a etika v období globalizácie. V rozhovore s Jürgenom Hoerenom, 2006)*, *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen (Problematická pravda. Spomienky, 2007)*. V slovenskom preklade vyšla v roku 2003 tiež práca *Katolícka cirkev. Stručné dejiny*. V spoluautorstve so zncami svetových náboženstiev H. Küng napísal aj knihy o kresťanstve, hinduizme, budhizme, islame a náboženstve Číny.

⁴³ V roku 1979 sa H. Küng dostal do sporu s Vatikánom, mal zákaz prednášať na katolíckych univerzitách a stal sa tak katolíckym disidentom.

⁴⁴ Kniha vyšla aj v českom preklade: *Světový étos. Projekt*. Zlín : Archa, 1992.

⁴⁵ Kniha vyšla aj v českom preklade: *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha : Vyšehrad, 2000.

Ideoví predchodcovia. Z mysliteľov, ktorí najviac vplývali na H. Künga v rámci nemeckej filozofickej tradície, treba spomenúť predovšetkým I. Kanta, F. Nietzscheho a M. Webera, Th. W. Adorna a M. Horkheimera. Do určitej miery ho ovplyvnilo aj teologické uvažovanie K. Bartha a tiež K. Rahnera. Z vplyvných autorov z literárnej oblasti môžeme uviesť T. Manna a H. Hesseho. Pri dôslednom skúmaní je možné u Künga zaznamenať aj paralely medzi jeho uvažovaním a niektorými myšlienkami H. Jonasa, K.-O. Apela, J. Rawlsa, J. Habermasa a taktiež sú badateľné jeho reakcie na interpretáciu postmoderného myslenia v duchu J.-F. Lyotarda a W. Welscha.

Výklad etických problémov. 1. Potreba etiky. H. Küng vychádza z predpokladu, že dnešná situácia stavu našej planéty a ľudstva vyžaduje premyslieť otázky širších súvislostí svetového spoločenstva, svetového hospodárstva a svetového poriadku. Spolu s uvedenými otázkami vystupuje do popredia fakt, že v súčasnosti už nijaká krajina a nijaký národ sa nemôže sústrediť iba na riešenie vlastných problémov, ale musí sa zapojiť do riešenia globálnych, planetárnych problémov. Túto situáciu sa pokúša Küng opísať pomocou pojmu *postmoderná paradigma*, ktorý sa vzťahuje na označenie radikálnych potrebných zmien v oblasti duchovnej, mravnej a náboženskej obnovy v postmodernej dobe. Tieto zmeny by mali byť odpoveďou na nové výzvy súčasnosti a programovo ich Küng formuluje ako novú úlohu, ktorá dnes stojí pred ľudstvom a ktorú vyjadruje v troch rovinách, a to prostredníctvom nasledovných tvrdení:

1. *Niet prežitia bez svetového étosu.*
2. *Niet svetového mieru bez mieru medzi náboženstvami.*
3. *Niet mieru medzi náboženstvami bez medzináboženského dialógu.*

Treba dodať, že Küng hovorí o možnosti použitia a prenesenia spomínaného pojmu *paradigma* z prírodných vied (termín preberá od historika vedy T. S. Kuhna) do oblasti ľudských dejín vôbec, a teda aj do dejín náboženstiev a kresťanstva, čo mu dovoľuje hovoriť aj o potrebe striedania paradigmatických rámcov. „V náboženskom kontexte označuje striedanie paradigmy premenu *celkovej konštelácie, základný vzor, základný raster, základný model*, podľa ktorého ľudia vôbec vnímajú seba, svet, spoločnosť a Boha“ (Küng, 1992, s. 134). Ide teda o dlhodobý a široko ponímaný celkový *obrat* v chápaní vecí vôbec, ktorý možno pomenovať dokonca obratom *makroparadigmy*. Obratom makroparadigmy preto, lebo podľa Künga zahŕňa v sebe mnoho paradigmatických zmien, čiže viacero *mikroparadigiem*.

Vystriedanie jednej paradigmy druhou je teda podľa Künga dnes späté so súčasnou civilizáčnou krízou, ktorá sa koniec-koncov dotýka aj morálky. V práci *Svetový étos. Projekt* zreteľne poukazuje na celkový stav dnešnej krízy, ktorú možno chápať aj ako morálnu krízu. Charakterizuje ju ako proces ničenia všetkých tradícií, bezpodmienečných etických meradiel, ako vákuum zmyslu, hodnôt, noriem a podobne. V takomto chápaní sa otázka potreby novej etiky stáva výsostne aktuálnou.

Potreba etiky sa primárne vynára predovšetkým v súvislosti s faktom prežitia ľudstva na Zemi, ktoré je ohrozené ekonomickým, sociálnym, politickým a ekologickým vývojom. Küng pripomína, že túto situáciu však nestačí iba diagnostikovať, lebo keď chýba hodnotové zdôvodnenie, nepomôžu ani pragmatické sociálne technológie, ani reparácie deficitov a podobne. „Bez morálky, bez všeobecne záväzných etických noriem,

bez „globálneho štandardu“ sa národy ocitajú v nebezpečí, že sa akumuláciou desastrofia neriešených problémov vmanévrujú do krízy...“ (Küng, 1992, s. 33). Táto hrozivá kríza musí byť pochopená ako šanca na zmenu, na ktorú treba nájsť zdôvodnenú odpoveď.

Z uvedeného je zrejmé, že potrebujeme – ako hovorí Küng – „vedomie *étosu*, základného mravného postoja človeka; potrebujeme *etiku*, filozofické alebo teologické učenie o hodnotách a normách, ktorým by sa malo riadiť naše rozhodovanie a naše činy“ (Küng, 1992, s. 33). Dôležité je preto odpovedať na výzvu prítomnosti a vyjasniť toto vedomie *étosu*. Musíme ale pripomenúť, že ide o *étos pre celé ľudstvo*, lebo iba tak existuje nádej na prežitie. Znamená to, že ide o *étos*, ktorý má globálny charakter. Nejde pritom o vytvorenie nejakého jednotného náboženstva alebo ideológie, ale o vytvorenie a zdôvodnenie jednotiacich, spájajúcich etických noriem, hodnôt, ideálov a cieľov. Práve vo vzťahu k nim treba podľa Künga dosiahnuť *minimálny základný konsenzus*, ktorý by mohol byť zárukou možného ľudského súžitia. V tomto smere uvažuje, že to, čo je v určitom zmysle *transnacionálne* a *transkultúrne* a pritom charakterizuje celé ľudské bytie, je „väzba na smer života, na hodnotu života, na životné normy, na životné postoje, na zmysel života“ (Küng, 1992, s. 37). Mať nejakú istotu a oporu v týchto veciach znamená – v intenciách Küngovho uvažovania – poznať základnú etickú orientáciu. Aká by teda mala byť etická orientácia ľudí tretieho tisícročia? Kľúčovou stratégiou budúcnosti by podľa Künga mala byť planetárna či globálna zodpovednosť, čiže zodpovednosť každého človeka za našu planétu.

2. Etika planetárnej zodpovednosti. Problematiku etiky *globálnej zodpovednosti*, ktorú možno radikálnym spôsobom odlišiť povedzme od *etiky úspechu* zameranú na zisk, moc či pôžitok a často vedúcu k libertinizmu alebo machiavellizmu, rámcuje Küng širším pozadím známeho M. Weberovho rozlíšenia *etiky zodpovednosti* a *etiky zmýšľania*. Tvrdí: „Bez etiky zmýšľania by etika zodpovednosti zanikla v etike úspechu... Bez etiky zodpovednosti by etika zmýšľania zanikla v sebeckej starosti o vlastné vnútro“ (Küng, 1992, s. 38). K tomuto konštatovaniu autor pridáva aj Jonasovo chápanie určujúceho *princípu zodpovednosti*. V duchu Jonasovho nového a uceleného premyslenia princípu zodpovednosti, ktorý s ohľadom na súčasnú zmenenú svetovú situáciu a ohrozenie ľudského rodu hovorí o zodpovednosti za celú biosféru, litosféru, hydrosféru a atmosféru našej planéty, o sebaobmedzení človeka a jeho súčasných slobôd kvôli prežitiu v budúcnosti, vytyčuje Küng heslo tretieho tisícročia, ktoré znie: „*Zodpovednosť svetovej pospolitosti za jej vlastnú budúcnosť!*“ (Küng, 1992, s. 38) Ide o zodpovednosť tejto pospolitosti za jej svet, za životné prostredie, ale tiež za celý budúci svet.

Takto formulované heslo, ktoré nás núti myslieť a konať v globálnych súvislostiach, kladie do popredia aj kardinálnu etickú otázku: „*V akých základných podmienkach môžeme prežiť, prežiť ako ľudia na obývateľnej Zemi a ľudsky utvárať náš individuálny a sociálny život?*“ (Küng, 1992, s. 39) Vidíme, že je to otázka, ktorá sa pýta na predpoklady ľudskej existencie a na dosiahnutie naplnenia existencie každého jednotlivého človeka. Küngova odpoveď sa odvíja od základného etického princípu – Kantovho kategorického imperatívu, ktorý poukazuje na človeka ako na cieľ, a nie len ako na prostriedok konania – a je sformulovaná nasledovne: „*Človek sa musí stať niečím viac, ako je: Musí sa stať ľudskejším!*“ (Küng, 1992, s. 39)

Čo vlastne ale znamená stať sa ľudskejším? Podľa Künga tu predovšetkým ide o celkovú podporu ľudského bytia, keďže pre človeka je dobré to, čo mu umožňuje rozvíjať, ochraňovať a podporovať všetko jeho ľudské bytie, a to využívaním ľudského potenciálu v záujme vytvárania maximálne *humánnej spoločnosti a súdržnosti so životným prostredím*. Je to súčasne prepojenie *zodpovednosti za seba a zodpovednosti za svet*, ku ktorým patrí aj *zodpovednosť za blížneho, za spoločnosť a za prírodu*, čím sa človek rovnako potvrdzuje, sebauskutočňuje a určuje svoju *identitu*, ako sa aj vzťahuje *k iným* a preukazuje *solidaritu*.

Tieto Küngove úvahy vedú nakoniec k požiadavke etiky ako verejnej záležitosti prvoradého významu, podľa ktorej musí platiť, že *etické konanie nemôže byť v súčasnej postmodernej dobe iba súkromnou záležitosťou*, ale musí tvoriť samozrejmy rámec ľudského sociálneho konania. Veď celá sociálna sféra vyžaduje človeka s etickými postojmi a presvedčením (aj trhové hospodárstvo, ak má fungovať sociálne a ak má byť ekologicke, potrebuje človeka s takými etickými špecifickými postojmi a presvedčeniami). Dokonca nijaký štát (so svojím hospodárskym a právnym poriadkom) nemôže fungovať bez etického konsenzu a *étosu* občanov. Extrapolácia takejto etiky aj do medzinárodnej sféry ako transnacionálnej, transkultúrnej a transreligióznej oblasti znamená hovoriť o *záväznom a zjednocujúcom étose* pre celé ľudstvo, teda o svetovom *étose*. *Bez svetového étosu niet ani svetového poriadku*. „*Etika, ak má fungovať pre blaho všetkých, musí byť nedeliteľná. Nerozdelený svet potrebuje stále viac nerozdelený étos! Postmoderné ľudstvo potrebuje spoločné hodnoty, ciele, ideály, vízie*“ (Küng, 1992, s. 42).

Na tomto mieste však Küng kladie ešte jednu otázku: „*Nepredpokladá toto všetko náboženskú vieru?*“ (Küng, 1992, s. 42)

3. Etika, viera a náboženstvo. Objasniť vzťah medzi etikou, presnejšie medzi morálkou, vierou a náboženstvom, viedlo Künga k zamysleniam z rôznych hľadísk: z bioGRAFICKO-psychologického, empirického, antropologického a filozofického. Jeho závery o človeku ako autonómnej rozumnej bytosti, ktorá je schopná chápať svoju zodpovednosť za seba i za svet a viesť morálny život aj mimo rámec náboženskej viery ale poukazujú na rešpektovanie iných nevyhnutností. Ide jednak o potrebu rešpektovať *vieru* a jednak o potrebu *koalície veriacich a neveriacich* v prospech svetového *étosu*. Vyplýva však z nevyhnutnosti tejto koalície aj možnosť jej konkrétneho uskutočnenia? To je ďalšia rovina Küngových úvah, ktoré vyúsťujú do formulácie postmoderných požiadaviek tohto uskutočnenia.

Predovšetkým je to rovina takého univerzálneho fenoménu, akým je *náboženstvo* a jeho budúcnosť. Küng je presvedčený, že doba, ktorá vylúči, zanedbá alebo ignoruje náboženskú dimenziu v ľudskom živote, je dobou *deficitnou*. Všetky svetové náboženstva (napriek ich histórii „úspechov“ a „škandálov“) môžu byť možným základom *étosu* v zmysle zdôvodnenia nepodmienečnosti a univerzálnosti mravných noriem a povinností, a teda aj ich bezpodmienečnej záväznosti. Súčasne ale platí, že všetky náboženstvá nie sú jednotné, že ich výpovede o Absolútne (Bohu) a *étose* človeka sú rozdielne, ba až rozporné. Pre Künga je však omnoho dôležitejšie zistiť, či existuje niečo, čo majú spoločné, a to s ohľadom práve na *princíp zodpovednosti* a taktiež, čo môžu vykonať pre rozvoj globálneho *étosu*.

Etické perspektívy svetových náboženstiev premieta Küng prostredníctvom úvah o „blahu človeka“, „maximách elementárnej ľudskosti“, „rozumnej ceste stredú“, „zlatom pravidle“, „mravnej motivácii“ a „zmyslovom horizonte na zemi a určení posledného cieľa“. Vo všetkých týchto otázkach sa môžu – ako sa Küng nazdáva – jednotlivé náboženstvá, pokiaľ budú chcieť, zjednotiť, a tak sa podieľať na vytváraní svetových cností a étosu, na uvedomovaní globálnej etickej zodpovednosti.

Postmoderná doba a jej požiadavky jednoznačne teda kladú dôraz na to, aby svetový étos bol súčasťou takého svetového poriadku, ktorý je zároveň sociálne spravodlivý, pluralistický, partnerský, mier podporujúci a s prírodou solidarizujúci. Celý tento etický projekt H. Künga je súčasne projektom ekumenickým, o ktorý sa autor aj v rámci svojho praktického pôsobenia neustále usiluje.

Význam autora v rozvoji etického myslenia. Mohli by sme zhrnúť, že pri rozpracovaní etických otázok, Küngovi nejde o nejakú čistú akademickú záležitosť. Práve naopak. Vzhľadom na globálne ohrozenie (ekologické, ekonomické, nukleárne) sa pokúša poukázať skôr na potrebu praktického riešenia súčasných problémov ľudstva a zdôvodniť požiadavku okamžitého spoločného konania, pretože nijaké krajiny, nijaké kultúry a nijaké náboženstvá nežijú v izolácii od ostatného sveta. Význam autorovho myslenia preto spočíva najmä v ponuke určitého konkrétneho návrhu na prijatie svetového étosu. Výhodou Küngovho projektu je nepochybne aj fakt, že nie je podmienený zhodou vo vieroučnej náboženskej rovine, ale je od nej priam nezávislý. Ako ilustrácia môže poslúžiť už aj podpísanie *Vyhlasenia k svetovému étosu* na Svetovom parlamente náboženstiev v Chicagu v roku 1993, a to predstaviteľmi všetkých zúčastnených náboženstiev.

Vplyv autora na súčasníkov. Vplyv H. Künga je badateľný na oveľa širší okruh ľudí než iba na podobne uvažujúcich autorov, ktorí sa v súčasnosti v rámci filozoficko-teologických a etických úvah zaoberajú otázkami rozpracovania etiky zodpovednosti (najmä H. Jonas). Zasahuje v súčasnosti aj do sféry svetovej politiky a svetového hospodárstva, čím ovplyvňuje všeobecne verejnú mienku v mnohých krajinách, v ktorých sú jeho aktivity známe. Svojou ponúknutou víziou étosu, ktorý sa musí uplatniť aj v politicko-ekonomickej sfére, tak fundovane ukazuje, že je možné nastoliť rovnováhu medzi utopickým vizionárstvom a pragmatickou politikou (s prvkami nevyhnutného machiavelizmu) tak, že sa bude rešpektovať etická súdnosť. Svetový étos ako uskutočniteľná vízia môže zjednotiť úsilie veriacich i neveriacich a byť silným motivačným zdrojom v prevzatí zodpovednosti za spoločnú budúcnosť sveta. V tomto zmysle je to nielen realistická, ale najmä potrebná vízia.

Námietky. Niektoré výhrady voči Küngovmu projektu svetového étosu sa ozývajú skôr zo strany skepticky orientovaných autorov, ktorí jeho úsilie pokladajú za naivné, idealistické a takmer donkichotské. Výhrady sa objavujú aj v súvislosti s vedením medzináboženského dialógu (niektoré výčitky formuloval napríklad K. Duran v texte *Interreligious Dialogue and the Islamic „Original Sin“*). Do istej miery môžeme súhlasiť s výčitkou, že je veľmi zložitá uznať, či v rámci náboženských dialógov je možné dohodnúť sa napríklad aj na samotných kritériách toho, čo sa má chápať ako *humanum* (ľudské). Antropologické predpoklady jednotlivých kultúrnych a náboženských tradícií sú totiž podstatne rozdielne, ba až konfliktné, tak ako sú rozmanité a rozdielne samotné metafyzické

(resp. teologické) predpoklady. Napriek tomu, vzdať sa úsilia o toto porozumenie by bolo veľkým rizikom. S mnohými kritikmi sa argumentačne vyrovnáva sám Küng, keď poukazuje na konkrétne výsledky svojho úsilia, ktoré sme už tiež spomínali.

LITERATÚRA

- ANZENBACHER, A. (1994): *Úvod do etiky*. Praha : Academia, 1994.
- APEL, K.-O. (1972a): *Transformation der Philosophie*. Bd. 1. Frankfurt : Suhrkamp, 1972.
- APEL, K.-O. (1972b): *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Frankfurt : Suhrkamp, 1972.
- APEL, K.-O. (1986a): Kann der post-kantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit „aufgehoben“ werden? In: Kuhlmann, W. (Hrsg.), (1986): *Moralität und Sittlichkeit*. Frankfurt : Suhrkamp, 1986, s. 217 – 264.
- APEL, K.-O. (1986b): *Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz*. In: Zeitschrift für Philosophische Forschung. Jhr. 40., 1986, s. 3 – 31.
- APEL, K.-O. (1991): Situácia človeka ako etický problém. In: Marcelli, M. (red.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava : Archa, 1991, s. 247 – 271.
- APEL, K.-O., KETTNER, M. (Hrsg.), (1992): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt : Suhrkamp 1992.
- APEL, K.-O. (1997): Zámery anglo-amerického „komunitarizmu“ z pohľadu diskursívnej etiky. V čem spočívajú „komunitárni“ podmienky možnosti postkonvenčnej identity osoby rozumu? In: Velek, J. (red.): *Etika autonomie a autenticity*. Praha : Filosofia, 1997, s. 59 – 84.
- APEL, K.-O., Niquet, M. (2002): *Diskursethik und Diskursanthropologie. Aachener Vorlesungen*. Freiburg/München : Verlag Karl Alber, 2002.
- CASPER, B. (1998): *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha : Oikoymenh, 1998.
- DÉRRIDA, J. (1996): *Sbohem*. In: Reflexe 1996.
- GLUCHMAN, V. – Sztombka, W. (1998): Etika zodpovednosti Hansa Jonasa. In: Gluchman, V. – Dokulil, M. (red.). *Súčasná etické teórie. Etika II*. S. Prešov, 1998, s. 141 – 155.
- CHALIEROVÁ, C. (1992): *Židovská jedinečnost a filosofie*. Praha : Parva Philosophica, 1992.
- CHALIEROVÁ, C. (1993): *O filosofii Emmanuela Lévinase*. Praha : Ježek, 1993.
- CHALIEROVÁ, C. (1995): *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha : Ježek, 1995.
- JONAS, H. (1997): *Princip odpovědnosti*. Praha : Oikoymenh, 1997.
- KÜNG, H. (1992): *Světový étos. Projekt*. Zlín : Archa, 1992.
- KÜNG, H. (2000): *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha : Vyšehrad, 2000.
- KÜNG, H. (2003): *Katolická církev. Stručné dějiny*. Bratislava : Slovart, 2003.
- KÜNG, H. (2006): *Věčný život?* Praha : Vyšehrad, 2006.
- LÉVINAS, E. (1994): *Etika a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1994.
- LÉVINAS, E. (1997): *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1997.
- MACHALOVÁ, T. (1996): Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K.-O. Apel. In: *Filozofický časopis*. roč. 45, č. 3, s. 443 – 459.
- POLÁKOVÁ, J. (1995): *Filosofie dialogu. (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha : Ježek, 1995.
- SÉVE, B. (1991): Etika odpovědnosti. *Listy*. roč. 21, 1991, č. 5, s. 31 – 38.
- WEBER, M. (1983): *K metodologii sociálních věd*. Bratislava : Pravda, 1983.
- WEBER, M. (1998): *Metodologie, sociologie a politika*. Praha : Oikoymenh, 1998.
- WEBER, M. (1998): *Autorita, etika, společnost*. Praha : Mladá fronta, 1998.