

## MIESTO ČLOVEKA V PRÍRODE

Podľa názvu by sa mohlo zdať, že P. Teilhard de Chardin sa v svojej práci *Miesto človeka v prírode*<sup>1</sup> zaoberá celým súborom vzťahov človeka k prírode a tak vlastne vzťahmi medzi prírodou a spoločnosťou. Pri čítaní však zbadáme, že autor len čiastočne splňa tieto očakávania a že ich zároveň ďaleko prekračuje. Miesto človeka v prírode ho zaujíma len potiaľ, pokiaľ je to potrebné pre utvrdenie nie novej a ani nie pôvodnej myšlienky, že človek je článkom, jedným ohnivkom v reťazi evolúcie.

Osobitné, nové, originálne objavné je Teilhardovo videnie tohto ohnivka. Osobitosť jeho pohľadu je nesporne podmienená tým, že autor je biológ (antropológ) a zároveň vynikajúci znalec filozofie, autor viacerých významných filozofických prác. Pravda, aj v tomto ohľade mal predchodcov, aj keď nie v takej šťastnej jednote originálneho svojrázneho biológa a filozofa v jednej osobe. Doterajšie biologické práce o postavení človeka v prírode začínali skúmať evolúciu človeka obyčajne od skupiny primátov a sústreďovali sa na objavenie a fixovanie vývojových medzistupňov, prechodných foriem od primátov, resp. antropoidov, až po homo sapiens. Tak či onak tieto práce sledovali tie vývojové momenty, ktoré svedčili o jednote človeka a živej prírody, predovšetkým, pravda, živočíšnej ríši, a v ich svetle bol človek jedným zo živočíšnych druhov — aj keď zvláštny druh. Táto cesta výskumu genealógie človeka mala a aj dnes má svoj veľký vedecký význam a nemožno ju ani na chvíľu podceňovať.

Filozofické práce na rozdiel od biologic-

kých sa viacej sústreďovali na objasnení osobitosti človeka, teda tých vlastností, ktorými sa vydeľuje zo živočíšnej ríše, vďaka ktorým získal v živej prírode zvláštne postavenie a vytvoril si špecifické, svojej povahe zodpovedajúce spoločenské prostredie.

V oboch prípadoch, v biológii aj vo filozofii sa človek chápal viacej ako konečný článok biologickej evolúcie než ako medzičlánok, ako jedno ohnivko v reťazi evolúcie. To neznamená, že veda nepoložila otázku ďalšieho vývinu človeka. Položila, lenže jej riešenie sa pohybovalo buď po priamej predĺženej línii extrapolácií (človeku budúcnosti bude rásť hlava, lebo sa mu bude zväčšovať mozog, bude plešatý, bezzubý, s uvádzaným svalstvom a pod.) alebo — pokiaľ sledovala spoločenské momenty existencie človeka — uviazli vo fantáziách blízkych sciencefiction (o vládach robotov a pod.).

Ťažisko Teilhardovej práce je v budúcnosti človeka. Celá rozsiahla exkurzia do histórie, ba až veľmi vzdialenej predhistórie človeka i života je iba nevyhnutnou prípravou pre náčrt budúcnosti. Možno niektorému čitateľovi by sa mohlo zdať zbytočné a zdĺhavé riešiť postavenie človeka v prírode od skúmania rozličných foriem usporiadania hmoty, od úvah o „pravej“ a „nepravej komplexnosti“. Z hľadiska autorovho zámeru sú však tieto úvahy nevyhnutné, lebo jemu ide o to, aby evolučný proces v prírode ukázal čo v najširšom rozpätí. Súčasne s tým však nesleduje — a ani nechce sledovať evo-

<sup>1</sup> Perre Teilhard de Chardin, *Miesto človeka v prírode*. Praha 1967.

lúciu ako mnohostranný proces so všetkými jeho podstatnými, prípadne i menej podstatnými stránkami a pohybmi. Sústreďuje sa na jednu črtu evolúcie, ktorú on nazval procesom korpuskularizácie.

Obsah tohto pojmu približuje autor skôr opisom a ilustráciou než definíciou. Ide vlastne o to, že v procese vývoja Zeme sa čo do vnútornej usporiadanosti, komplexnosti formovali vždy zložitejšie a zložitejšie materiálne častice (korpuskuly), ktoré sa vzájomne kvalitatívne odlišovali. Každý typ častíc (korpuskúl) reprezentuje určitý stupeň vo vývoji hmoty. Dôležité je však to, že častice vývojove dokonalejšie nevznikajú samostatne a nezávisle od predchádzajúcich vývinove nižšie stojacich častíc, ale vznikajú z nich, sú s nimi geneticky spojené. Vznikom novej častice stará nezaniká, ale je v novej dialekticky negovaná, to znamená je v novej obsiahnutá, podriadená jej spôsobu existencie, tvorí jeden z podstatných momentov jej existencie. Túto črtu postupného zkomplexňovania korpuskúl označuje Teilhard de Chardin ako „navíjanie sa“ vesmíru. A tak vlastne evolúcia je tu reprezentovaná vzostupujúcim radom materiálnych častíc, kde každá nasledujúca neguje a zároveň zachováva všetky predchádzajúce. Evolúcia je „uzlovou čiarou mier“, sekvenciou kvalitatívnych zmien, zafixovaných vo vzostupnom rade materiálnych častíc — korpuskúl.

Človek je prirodzeným článkom v reťazi korpuskularizácie. Článkom, ktorým vesmírny vývoj nekončí. Pre človeka je vnútorne diferencovaná, je pokračovaním života ako biologického fenoménu, aj sám človek v celom rozpätí svojej existencie sa vyvíja ďalej podľa zákonov biologickej evolúcie. Osobitosť tohto vývoja je v tom, že „rastový vrcholček“ človeka sa presúva do jeho mozgu, to znamená, že človek sa ďalej vyvíja len vďaka svojej reflektorickej schopnosti. Človek vie, že vie, a práve toto vedomie vlastnej sebareflexie ho dvíha na kvalitatívne vyšší stupeň. Teilhard de Chardin vyčleňuje jednotlivé stupne re-

flexie (reflexia — koreflexia — panreflexia) a v súlade s tým vymedzuje štádiá v utváraní sociálneho prostredia človeka. Socializácia vo fáze rozpínania — civilizácia a individuácia; socializácia vo fáze stlačovania — totalizácia a personalizácia; planetarizácia.

Obraz dejín ľudského rodu a jeho budúcnosti je načrtnutý v Teilhardovom diele s podmanivou príťažlivosťou. Napriek tomu, že vníma a zaznamenáva krízové javy súčasnej spoločnosti, že si nie raz uvedomuje nebezpečenstvo tragického ukončenia vrcholiacej individualistickej expanzie, jeho vidina ľudskej budúcnosti je optimistická. Je silná, pôsobivá svojou vierou v človeka, v jeho ľudskú podstatu, presvedčením, že ak ľudstvo dospeje k sebauvedomeniu, k uvedomeniu si tejto podstaty, objavia sa obrovské zásoby duchovnej energie, ktorá prenesie človeka cez úskalia jeho fyzickej existencie, prekoná všetky odstredivé tendencie nedorozumení a svárov a zjednotí sa v kvalitatívne novom spoločenstve, ... v ktorom lepšie než bunky jedného mozgu organicky spojené vytvoríme všetci jediný ultrakomplexný a následkom toho ultrasústredený systém. — „Mysleli sme už, že sme na konci svojich možností. Ale prenesené do kužela času, pokračuje ľudstvo ďalej za nás jednotlivcov a kolektívne sa nad našimi hlavami v sebe uzatvára v smere k akémusi nadľudstvu“ (122).

Pravda, tento náčrt budúcnosti človeka ťažko možno pokladať za prísne biologický, vedecky zdôvodnený. Teilhard sám hovorí, že ide o extrapolácie na základe poznatkov z biologickej evolúcie. Čitateľ, ktorý sa necháva unášať týmito extrapoláciami, spradenými do predstavy o harmonickej takmer bezkonfliktnej evolúcie človeka, a vyšperkovanými hlbokými múdrymi filozofickými myšlienkami o človeku, v závere sa akoby znenazdajky ocitá pred záverom: „Súčasná astronómia počíta s existenciou akéhosi počiatočného ‚atomu‘, ktorý mohol pred niekoľkými miliardami rokov obsahovať celé hviezdne ríše. Je iste ná-

padné, že biologická extrapolácia — dovedená čo najďalej dopredu — vedie k analogickej hypotéze, a to svojím spôsobom symetrickej k onej prvopočiatocnej jednotke fyzickej, totiž k hypotéze univerzálneho ohniska, ktoré nazývam *Omega*, ktoré by nebolo ohniskom vystupovania navonok a fyzickej expanzie, ale ohniskom psychického vstupovania dovnútra, ohniskom, ku ktorému by mala zemská neosféra, skomplexňovaním sústredená, v priebehu niekoľkých miliónov rokov dospieť“ (89).

Pri tejto myšlienke aj menej kritický čitateľ sa zastaví. Možno ho prekvapí, možno sám seba bude povzbudzovať k hľadaniu prijateľnej a s predstavou biologickej evolúcie v súlade sa nechádzajúcej interpretácie „bodu Omega“. V každom prípade však bod Omega implikuje predstavu o zavŕšenosti evolúcie, o jej finalite, je teda negáciou evolúcie. V hľadaní teoretických a metodologických momentov, ktoré napokon v inom zmysle logicky vyvrcholili v bode Omega, odhaľujú sa vnútorné protirečenia Teilhardovho diela, o ktorých dnes hovoria všetci znalci jeho diela, aj keď, pravda, nie všetci v tom istom zmysle. Pri určitých odlišnostiach sa však väčšinou zhodujú v tom, že Teilhard de Chardin sa vo svojom diele pokúsil o syntézu matérie a ducha a tým aj idealizmu a materializmu, vedy a náboženstva. Filozofujúci teológovia mu vyčítajú, že stvoriteľskú myšlienku nahradil evolúciou, osobnosť štruktúrou, prozreteľnosť prírodnou teleológiou, zatiaľ čo filozofujúci biológovia a z pozície záujmov vedy vystupujúci filozofi majú výhrady práve voči extrapoláciám smerujúcim k mystike a náboženstvu.

Ak sa kritický čitateľ pokúša analyzovať niektoré Teilhardove názory a sledovať ich vnútorné protirečenia, tak dnes to už iste ani marxista nerobí v snahe dokázať jeho idealistickú podstatu a na základe toho ho cele odmietnuť. To by bola metafyzická negácia a taká negácia nikdy nevytvára podmienky pre ozajstné prekonanie kriticky skúmaného diela, teda pre uspo-

kojivejšie či prijateľnejšie riešenie ním nastolených otázok. Otvorený dialóg medzi Teilhardovým dielom a marxizmom začal pred niekoľkými rokmi R. Garaudy<sup>2</sup>, ktorý v závere svojich úvah takto charakterizuje tento dialóg: „Od histórie atómu k histórii človeka a od dialektiky prírody k morálke šli spolu marxistický filozof a Teilhard v plnej zhode. Potom sa však cesty delia a marxista sa od Teilharda odľúči nie tak, ako sa rozchádzajú dvaja protivníci, ale ako dvaja výskumníci, ktorí spoločne čelili rovnakým ťažkostiam a teraz sa pokúšajú po protihľaných svahoch zložiť ten istý vrchol.“<sup>3</sup>

Ak by sme mali súdiť podľa Teilhardovej práce *Miesto človeka v prírode*, nedalo by sa tak celkom bez výhrad súhlasiť s Garaudyho záverom. Nie preto, že po určitý bod priznáva plný súlad a za týmto bodom sa rozchádzajú názory, ale jednoducho preto, že stanoviská sa rôznia ani nie tak podľa toho, o čom uvažujú či diskutujú účastníci dialógu, ako skôr podľa toho, ako uvažujú.

Veľmi Teilhardovo ponímanie evolúcie tak ako sa prezentuje v tomto diele. Už v úvode hovorí: „V nasledujúcich piatich kapitolách sa pokúsím ukázať, ako sa pri pohľade z dostatočnej výšky oné zmätené jednotlivosti, o ktorých sa domnievame, že sme v nich stratení, môžu pred našimi očami spojiť v jediné organické a riadené dielo.“<sup>4</sup>

Nezdá sa, že by *riadenie* ľudských dejín chápal ako zásluhu samého človeka a už toľž nie ako funkciu nejakej spoločenskej vrstvy. No nie je to ani nejaký iný subjekt, ktorý by spoločnosť riadil. Podobne ako v prírode, aj v spoločnosti je podľa Teilharda, podobne ako podľa marxistov, zákonitosť vývoja nie výslednicou vonkajších vplyvov alebo činiteľov, ale je vnútorné daným imanentným atribútom po-

<sup>2</sup> R. Garaudy, *Perspektivy člověka*. Praha 1964.

<sup>3</sup> Tamže, 207—208.

<sup>4</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Místo člověka v přírodě*. Praha 1967, 12.

hybu. A predsa je v jeho chápaní evolúcie niečo, čo už pri interpretácii vzniku a povahy fyzikálnych a chemických korpuskúl nie je celkom v súlade s doterajšou predstavou o evolúcii.

V kapitole o dynamizme korpuskularizácie sa píše: „Tak ako naše myslenie sa pozvoľna vyznačuje z hraníc nehybného antického kozmu, začína si zvykať na myšlienku veľkých prúdov, zasahujúcich vesmír v jeho totalite. Sú to ponajprv prúdy regresívne — objavné najskôr, entropia, rozptyľovanie energie. Ale existujú aj prúdy progresívne, konštruktívne. V poslednom čase sa hovorí o tom, že sa vesmír rozpína ohromnou rýchlosťou po výbuchu akéhosi prvotného ‚atomu‘ v ktorom priestor i čas mizne akoby v absolútnej nule.

Ak chceme pochopiť človeka, myslím, že by sme mali premýšľať o živote týmto spôsobom a v týchto mierach.“<sup>5</sup>

Teda autor si už na začiatku svojej práce vytýčil cieľ uvažovať o živote a o človeku akoby len pod zorným uhlom konštruktívnych vývinových tendencií a celkom zámerne abstrahuje od tendencií regresívnych a deštruktívnych. Práve tento základný metodologický faktor sa v rozhodujúcej miere podieľa na tom, že evolúcia, najmä však evolúcia človeka, vyznieva v Teilhardovej interpretácii ako harmonický, neprotirečivý, jednoznačne vzostupný proces. Ak sa aj zmieňuje o niektorých protirečeniach, tak ich nechápe ako nevyhnutné vnútorné, vzájomne sa vylučujúce i podmieňujúce tendencie, ale skôr ako prejav vnútornej polarizácie a komplementarity. Tak protiváhou prevažujúcej vlády entropie v neživej prírode sú dominujúce anti-entropické sily v oblasti života. Expanzívne štádium vo vývine ľudstva sa vo vyššej fáze dejín vyznačuje konvergenciou a koncentraciou. „V krajnom prípade vystačí čiste deterministický pohon prírodného výberu k opisu vonkajšej stránky pokrokov života takmer až k človeku“ — píše Teilhard. „Z pokračovania tejto knihy však, dúfam, vysvitne, že prinaj-

menšom počínajúc prahom reflexie ho musíme doplniť — ak nie nahradiť — psychickou pružinou invencie, inak sa nám nepodarí vysvetliť vzostup kozmickej korpuskularizácie v jej najvyšších fázach.“<sup>6</sup>

Z toho vidieť, že spomenuté vzájomne sa dopĺňujúce tendencie nechápe Teilhard ako tendencie *súčasne* pôsobiace v určitej vývinovej fáze, ale skôr ako tendencie vyznačujúce, vyrovnávajúce sa v dvoch po sebe idúcich fázach. V tomto zmysle interpretuje aj povahu determinizmu, ktorému neupiera rozhodujúci podiel pri formovaní sa fyzikálnych a chemických korpuskúl, dokonca ešte aj pri vzniku života a jeho vývoji po človeka, avšak počínajúc „prahom reflexie“ determinizmus akoby ustupuje a rozhodujúci význam nadobúda nový faktor — psychická pružina invencie ako základná hybná sila vývoja človeka. „Prah reflexie“ je okrem toho tým základným predelom, kde nad silami hmoty začínajú prevažovať sily ducha (nad determinizmom psychická pružina invencie).

Teilhard teda buduje projekt ľudskej budúcnosti na extrapoláciách, vychádzajúcich nie z celostného, všestranného, darwinovského ponímania evolúcie, ale iba z niektorých akoby progresívnych konštruktívnych jej črt. Avšak v tejto projekcii sa podoba evolúcie nenápadne mení, namiesto vnútorne protirečivého objektívneho a nijakými vonkajšími zásahmi neusmerňovaného procesu v Darwinovom chápaní nastupuje v Teilhardovej interpretácii proces harmonický, usmernený, vo vyšších fázach až cielavedomý, teda určitá teleologická, finalistická predstava o evolúcii. Evolúcia podľa tejto predstavy má svoj zmysel a cieľ, a teda nevyhnutne aj koniec.

Potrebné je zdôrazniť, že Teilhard ani v najmenšom nemieni opravovať či dopĺňať Darwinovo evolučné učenie. Nepolemizuje s ním a z kontextu možno usúdiť, že platnosť Darwinom objavených zákonov

<sup>5</sup> Tamže, 24—25.

<sup>6</sup> Tamže, 27.

pre oblasť živej prírody *do vzniku človeka* pokladá za nespornú. Teológia a finalita — to sú tie nové momenty v evolúcii, ktoré sú charakteristické len pre vývin človeka, vďaka tomu kvalitatívne novému, čím sa človek vydeľuje zo živočíšnej ríše — vďaka jeho reflektorickej činnosti.

„... naša perspektíva vesmíru, ktorý sa ako celok na seba navíja, dáva možnosť bez ťažkostí prekonať tento mýtvy bod (t. j. diskontinuitu v ponímaní evolúcie prírody a evolúcie človeka — E. F.), kde história zostala stať a tým sa zároveň veľmi priblížiť homogénnemu a súvislému pohľadu na našu minulosť. Musíme len venovať pozornosť tomu, že základný biologický mechanizmus civilizácie — nie v zmysle konečného štádia spoločenskej organizácie, ale v zmysle procesu, ktorý ju vytvára — nie je nič iné než zoológická „speciácia“ v takej živočíšnej skupine (totiž skupine človeka), v ktorej jeden z faktorov, ktorých vplyv mohla systematika až dosiaľ zanedbávať, totiž psychika, dostala náhle rozhodujúcu úlohu pri ďalšom vetvení fyly.“<sup>7</sup>

V istom zmysle by sme teda Teilerhardovu teóriu evolúcie človeka mali pokladať za predĺženie Darwinovej teórie na oblasť človeka. Pravda, keby sme také porovnanie brali dôsledne, vyplynulo by z toho ohromné množstvo problémov a ani ich riešenie by nás nemuselo priviesť bližšie k pochopeniu Teilhardovho diela. Predovšetkým preto, že Teilhard si ani v náznačkovanej nepostavil cieľ preskúmať platnosť Darwinových poučiek pre vysvetlenie vývinu človeka, ale hlavne preto, že Teilhardove úvahy o človeku a jeho budúcnosti sa nepohybujú v rovine sociologickej či historickej teórie, ale majú od začiatku do konca výrazné znaky úvah filozofických. Biologická teória evolúcie je Teilhardovi skôr inšpirárodným zdrojom a podnetom než úvodom alebo nejakou metodologickou „nitou“. Z toho, prirodzene, vyplýva, že kritériom pre prúdeň Teilhardovej predstavy o evolúcii človeka nemôžu byť tézy Darwinovej teórie.

Ak sme teda toho názoru, že v Teilhardovej interpretácii prestáva byť revolúcia objektívnym, nijakým subjektom neusmereným procesom a mení sa na proces usmernený, zameraný na určitý cieľ, tak tým vyslovujeme určitý filozofický, nie biologický názor na jeho dielo. Napokon otázky teleológie a finality sme sa dotkli preto, že nám pomerne najvýstižnejšie pomáha pochopiť, prečo evolúcia človeka v Teilhardovom chápaní vrcholí v bode Omega, v bode, ktorého výklad je aj v recenzovanej práci nesporene zaťažený mystikou.

Dalo by sa, pravda, mnoho povedať (a už sa aj povedalo) o Teilhardovom náboženstve, založenom viac na viere v človeka než na viere v Boha, o jeho výzve aktívne šíriť dobro, lásku, vzájomné porozumenie, a naliehavo pocífovanej potrebe prekonať individualistický egoizmus. „Nie je snáď ulahčením už len vedieť, že život má svoj cieľ, že tento cieľ je zároveň jeho vrchol a že k tomuto cieľu, ku ktorému sa naša činnosť môže úplne upnúť a zamerať, dospejeme len tak, že sa na všetkých stupňoch jedni k druhým tesne primkneme: individuálne, spoločensky, národnostne aj rasovo?“<sup>8</sup>

Dalo by sa hovoriť aj o špecifickej podobe Teilhardovej syntézy hmoty a ducha, determinizmu a slobody, materializmu a idealizmu. Ak slovenský a český čitateľ bude mať možnosť oboznámiť sa s ďalšími prácami tohto autora, potom určite intenzívnejšie budú aj naše pokusy obohatiť filozofické chápanie človeka o tie podnety, ktoré vychádzajú z jeho diela a v jej súvislosti vznikne aj organická potreba hlbšie analyzovať základné filozofické východiská tohto diela. Práca *Miesto človeka v prírode* a neformálny úprimný záujem, aký vzbudila medzi filozofmi, je zatiaľ prvým príslubom takejto aktivity. V porovnaní s tými smermi, v akých sa dosiaľ u nás pesto-

<sup>7</sup> Tamže, 67.

<sup>8</sup> Tamže, 123.



vala filozofická antropológia, môže Teilhardovo dielo v značnej miere rozšíriť stupnicu problémov, na ktorých sa pracuje a práve svojím evolučným hľadiskom pod-

nietí hľadanie a formovanie nových názorov na podstatu človeka a humanizmu našej doby.

*Elena Filová*

## TOTALITA ETICKÝCH URČENÍ

Jedným z neškodlivejších a neželanejších dôsledkov, ktorými poznamenal stalinizmus vývoj marxistického myslenia, je zjednodušujúci redukcie jeho etického vedomí a prakticistická, utilitárna deformácia autentického obsahu tohoto vedomí s hľadiskom úzkoprse pochopených potrieb politiky. Skrytý i otvorený boj stalinizmu s marxistickou etikou bol novým a svéráznym jevom v kultúrnych kontextoch 20-tého storočia a rozhodne ho nelze vtiesnať do starých schém reálpolitické manipulácie etikou ako nástrojom duchovného predĺženia praktického vplyvu politiky. Okrem toho sa v priebehu tohto boja vystriedalo toľko rôznych foriem a metód utupovania a prispôbovania etiky potrebám politiky, že je nezbytné chápať sám tento boj ako niečo neobyčajne mnohotvárné, najľahšie ako rozporuplnou históriou složitých interakcií humanistického etosu marxizmu a alienačného významu dogmatickej politickej praxe a ideológie. Je už v povaze veci, že táto interakcia nemala dramatické následky iba pre etiku a že odcizenie stalinistickej politiky humanistickému duchu etiky položilo tiež pevné hranice životaschopnosti samotnej dogmatickej politiky.

História duchovnej a praktickej interakcie marxistickej etiky a politiky počína triumfom ideálu marxizmu v politickej realite prvého socialistického štátu na svete, pokračuje prvými kolísami ideálnych projektov morálky s praktickými ťažkosťami výstavby socialistickej spoločnosti, prerústa v rozpory vzájomného odcizovania etiky a politiky a ústi dočasne v predvečer druhej svetovej vojny v inštitucionálnu likvidáciu

etiky ako teoretického vedomia mravnosti. História interakcie etiky a politiky tým však nekončí a nekončí dokonca ani neúspechom pokusov o oživenie etiky ako služby politiky v poválečných rokoch. Až po tento okamih zostával význam celej interakcie nezmenený. Šlo o snahu podriadiť stanoviska etiky kontrole politiky a o využitie etiky ako ideologickej nástroje realizácie politických zámerov. Pokiaľ prinášala táto snaha skutočnú hegemóniu politiky nad etikou, prinášala súčasne zásadnú myšlienkovú deformáciu etického vedomia marxizmu, pretože ho zbavovala jeho štruktúrnu všeobecnosť a samostatnosť a tým i schopnosť dospieť k vlastným konzistentným morálnym záverom. Vzhľadom k tomu mohla história vzájomného pôsobenia etiky a politiky ďalej pokračovať iba za predpokladu, že sa zmení jeho dosavadný význam, a že sa teda etika znovu stane rovnocenným partnerom politiky v hodnotení reality.

Situácia, v ktorej dnes vstupuje marxistická etika znovu do svojho práva, má však inú úlohu a nie je ľahšie. Nejde iba o to, že etické myslenie bolo stalinizmom odcizené sociálnej realite, že bolo izolované od morálnych postojov „každodenného vedomia“ a že sa zpretrhaly i jeho širšie kultúrne kontexty a väzby. Ide predovšetkým o naprosto neutušený stav samotného tohto myslenia, o jeho myšlienkové ochudnenie, štruktúrnu deformáciu a obsahovú vyprázdnenosť. Rehabilitovaná etika stojí dnes preto pred svojimi naléhavými spoločenskými úlohami s pochopiteľnými ťažkosťami: čo vlastne říci spoločnosti, ktorá od nej toho