

MARIA FÜRSTOVÁ: FILOZOFIA

ETIKA

Etika alebo praktická filozofia sa zaoberá spôsobmi správania a konania, ktoré určujú ľudskú životnú prax v individuálnej a spoločenskej oblasti. **Morálne postoje** sa zviditeľňujú väčšinou práve v situáciách konkrétnej každodennej praxe. Pod ľudským konaním rozumieme užší pojem ako "správanie", ktoré označuje každú činnosť organizmu vo vzťahu k jeho prostrediu. Organizmy sú vybavené mechanizmami samoregulácie. Hovoríme napríklad, že živočích je spätý so svojím prostredím na základe inštinktívnej regulácie.

Ľudské konanie je špeciálny prípad správania. To sa ozrejní hneď, ako ukážeme rozličné možnosti interpretácie nejakého konania. Je napríklad zmluva, ktorá pre jedného zo zmluvných partnerov dopadne mimoriadne priaznivo, len "dobrý obchod", alebo hraničí s "podvodom"?

Ľudské konanie je často mnohoznačné a dá sa interpretovať rozličným spôsobom. Môže mať rozličný "subjektívny zmysel", ako to označil nemecký sociológ Max WEBER. V sociálnom konaní, t.j. vo vedomom vzájomnom konaní sme odkázaní na vzájomné porozumenie: pochopiť, "Čo má na mysli môj partner v rozhovore, ak mi predkladá takýto návrh?" znamená rekonštruovať pohnútky nejakého konania z perspektívy partnera v rozhovore, vcítiť sa do jeho "sveta".

Tým sa však má na mysli ešte aj niečo iné. Chápanie nejakého konania sa vždy musí vzťahovať na konkrétnu súvislosť (kontext). Spoločenská súvislosť, v rámci ktorej sa nejaké konanie interpretuje, sa nazýva **situácia**. Tak napríklad porozumieť zmluve, ktorá sa evidentne uzatvára v prospech jednej zmluvnej strany, možno na základe "situácie" obidvoch partnerov: jeden sa nachádza v tiesni, druhý túto jeho tieseň využíva.

Nesprávaj by sa tak každý, keby bol na mieste toho, kto môže využiť výhodu? Alebo nekonaj by každý rozumný človek na mieste obete tiež tak, keďže zo situácie, z tiesne nejestvuje nijaké iné východisko len pristúpiť aj na krajne nepriaznivú ponuku?

Etika sa usiluje nájsť odpovede na otázku, ako má jednotlivec konať vzhľadom k sebe, k svojmu prostrediu a iným ľuďom. Existuje množstvo teoretických koncepcií, ktoré sa zaoberajú problematikou všeobecne platného princípu, záväzného pre celý životný svet.

Blaženosť ako cieľ ľudského konania

Za prvý vedecký systém etiky možno pokladať ARISTOTELOVU prácu ETIKA NIKOMACHOVA. Za najvyšší cieľ každého ľudského snaženia považuje ARISTOTELES dosiahnutie **blaženosti** (eudaimonie); blaženosť je to, čo "vždy žiadame pre ňu samu a nikdy nie pre čosi iné". Úsilie o blaženosť sa však uskutočňuje v praxi:

"Povedali sme, že blaženosť nie je stav, lebo ten môže prináležať aj tomu, kto život prespí, kto žije životom vegetatívnym ...Ak nás teda neuspokojí, ak je blaženosť skôr nejaká skutočná činnosť, ako sme to už povedali, a ak formy tejto činnosti sú jednak nevyhnutné a žiadúce ako prostriedok na dosiahnutie účelu, jednak samy osebe žiadúce, je jasné, že

blaženosť musíme pokladať za jednu z foriem, ktoré sú žiadúce samy osebe, a nie za prostriedok na dosiahnutie účelu; lebo blaženosť nič nepotrebuje, ale si sama stačí. Žiadúce osebe sú teda činnosti, kde sa okrem činnosti samej nič nevyhľadáva" (Aristoteles: Etika Nikomachova. Bratislava 1979, s. 250).

Aristoteles striktné rozlišuje medzi úsilím o blaženosť a medzi jednoduchým užívaním pocitov rozkoše, ako to hlásala KYRÉNSKA ŠKOLA. Jej najvýznamnejší predstaviteľ ARISTIPPOS pokladá rozkoš (grécky *hédoné*) za najvyšší princíp; to, čo v danom okamihu pociťujeme, sa má povýšiť na ozajstné blaho, za jedinú cnosť sa pokladá schopnosť pôžitku.

Aristoteles opisuje dve možné formy života, v ktorých možno dosiahnuť *eudaimoniou*:

1. Existencia zasvätená teoretickej činnosti, ktorá skúma princípy skutočnosti, sa pokladá za najvyšší model; uvažovanie – kontemplácia – má v tomto modeli prioritu: "To je totiž najhodnotnejšia forma ľudskej činnosti; lebo najhodnotnejším zo všetkého v nás je rozum a spomedzi predmetov poznávania najhodnotnejšie sú zase veci rozumu. Ďalej, táto činnosť je aj zo všetkých činností najstálejšia, lebo v nepretržitom meditovaní vždy môžeme ľahšie zotrvať ako v hociakej inej činnosti" (tamže, s. 252).

Podobne vysoko hodnotí kontempláciu aj G.E. MOORE vo svojej práci *Principia Ethica*: "Nepochybne najhodnotnejšie veci, ktoré poznáme, sú určité stavy vedomia, ktoré sa súhrnne dajú opísať ako potešenie zo vzájomného ľudského styku a pôžitok z pekných vecí."

2. Akonáhle sa existencia zasvätená teoretickej činnosti pohybuje v spoločenskom priestore mestského štátu – polis (všeobecného politického života), vyžaduje si určitú orientáciu v praktickom konaní: lebo aj teoretik je "človek a žije v spoločnosti s mnohými ľuďmi, rozhoduje sa konať v zmysle mravnej cnosti; také veci teda bude potrebovať, aby ako človek žil medzi ľuďmi" (Aristoteles, tamže, s. 255). Ako blažený uvádza Aristoteles na druhom mieste taký život, ktorý je v súlade s ostatnými cnosťami (ako je spravodlivosť, veľkorysosť, udatnosť). Úlohou pestovania cností je, aby sa správanie, určované citmi a vášňami, regulovalo náležitou výchovou.

"Za znak toho, že sme opakovaným konaním dosiahli už pevný stav, musíme pokladať pocit príjemnosti alebo nepríjemnosti, objavujúci sa pri vykonávaní jednotlivých činností; kto sa totiž zdržiava telesných pôžitkov a z toho sa raduje, je striedmy, kto má pritom nepríjemný pocit, je neviazaný, a kto podstupuje nebezpečenstvo a má z toho radosť alebo aspoň nemá zármutok, je udatný, kto však pociťuje pritom zármutok, je zbabelý. Mravná cnosť sa totiž vzťahuje na pocity príjemnosti a nepríjemnosti; lebo pre príjemnosť robíme to, čo je zlé, a pre nepríjemnosť sa zase zdržiavame toho, čo je dobré. Preto má byť človek hneď od mladosti akosi vedený, ako hovorí Platón, aby sa radoval a smútil nad tým, nad čím má; to je totiž správna výchova" (tamže, s. 45).

Tieto mravné cnosti sa definujú ako rozumný stred (*mesotes*) medzi "nedostatkom" a "nadbýtkom":

"Lebo prílišné telesné cvičenia takisto ničia silu ako nedostatočné a podobne nadmernosť v pití a jedení práve tak ničí zdravie ako podvýživa, kým správna miera ho dáva, zvyšuje a zachováva. Tak je to aj so striedmosťou a udatnosťou i s ostatnými cnosťami. Kto sa totiž všetkému vyhýba a všetkého sa bojí a nič nepodniká, stáva sa zbabelým, kto sa vôbec ničoho nebojí, ale smelo kráča k všetkému, stáva sa smelým, ako sa ten, kto užíva každú rozkoš a nijakej sa nezrieka, stáva neviazaným, ten, kto sa všetkým rozkošiam vyhýba ako ľudia bez záujmu, stáva sa bezcitným. Teda striedmosť a udatnosť hynú nadbytkom i nedostatkom, zachovávajú sa však, keď sa držíme pravého stredu" (tamže, s. 44-45).

Pojem pravého stredu však nemôže platiť pre oblasti, ktoré sa vzďaľujú od princípu dobra:

"Lenže nie každá činnosť a nie každý cit dosahujú stred, lebo pri niektorých už ich pomenovanie obsahuje čosi negatívne, napr. škodoradosť, nehanebnosť, závisť a v konaniach: cudzoložstvo, krádež a vražda. Všetky tieto a podobné veci totiž karháme preto, lebo sú

nedobré, a nie pre nadbytok alebo nedostatok v nich. Tu teda nikdy nie je možné správne konať, ale vždy iba chybiť; ani správnosť alebo nesprávnosť v takých veciach nezávisí od okolností, či sa súloží so správnou ženou alebo v pravý čas, či správnym spôsobom, ale jednoducho už robiť čosi také znamená chybiť. Práve tak nemôžeme hľadať stred, nadbytok a nedostatok v bezprávi, zbabelosti a neviazanosti..." (tamže, s. 52).

Ako sa však ukazuje, v praxi je neobyčajne ťažké určiť tento stred ako mieru dokonalosti. "Ak je teda ťažké presne zasiahnuť stred, musíme sa podľa príslovia uspokojiť s druhou plavbou a voliť menšie zlo; to však bude možné najskôr tým spôsobom, o ktorom sme hovorili. Musíme však prihliadať aj na to, k čomu máme sami sklon, lebo jeden má od prírody sklon k tomu, druhý k onomu. Môžeme to zistiť podľa pocitov príjemnosti a nepríjemnosti, ktoré v nás vznikajú." (tamže, s. 57-58).

Etický egoizmus

Pod pojem etický egoizmus zahrnujeme všetky teórie, ktoré vychádzajú z toho, že ľudia od prirodzenosti, na základe svojej psychickej uspôsobenosti konajú len zištne a sebecky: "Egoizmus môže znamenať, že každý človek s psychologickou nevyhnutnosťou sleduje výlučne len svoje vlastné blaho, ... môže to znamenať, že naše vlastné blaho je to jediné, čo by sme mali pokladať za dobré" (B. RUSSELL).

Za hlavné pohnútky a motívy ľudského konania sa pokladá sebeckosť a snaha o nadvládu nad inými:

"A tak teda v ľudskej prirodzenosti spočívajú tri hlavné príčiny konfliktov: po prvé konkurencia, po druhé nedôvera, po tretie slávybažnosť.

Prvá vedie ľudí k nekalým činom kvôli zisku, druhá kvôli bezpečnosti a tretia kvôli uznaniu. Prví používajú násilie, aby získali nadvládu nad inými mužmi a ich ženami, deťmi a dobytkom, druhí používajú násilie, aby si to všetko obránili, a tretí používajú násilie kvôli maličkostiam, ako je slovo, úsmev, odlišná mienka alebo akýkoľvek iný znak pohrdania, ktorý je buď zameraný proti nim samým, alebo smeruje k urážke ich príbuzenstva, ich priateľov, ich národa, ich povolania alebo ich mena" (T. HOBBS).

Takto sa ľudstvo v prirodzenom stave, to znamená v štádiu ešte nerozvinutých štátnych útvarov, nachádza v permanentnom vojnovom stave, kde je "každý každému nepriateľom", kde je človek človeku vlkom (homo homini lupus).

BÁJKA VLK A JAHŇA

Že pravdu silnejší vždy máva,
vám táto bajka porozpráva.

Jahňa k potôčku sklonené
smäd tíšilo si jeho vodou čistou.
Tulák vlk, hnaný hladom za korisťou,
sa náhle k nemu priženie
a skríkne zlostne, jedovato:
"Vodu mi mútiš, odkiaľ máš právo na to?
Za takú trúfalosť mi draho zaplatíš!"
"Nech vaša výsosť hnevať sa neráči,"
bráni sa jahňa naľakané.
"Ako sám uznáte, pane,
som celkom bez viny,

ved' pijem z bystriny
dvadsať krokov nižšie ako jasnosť vaša.
Z toho vyvodit' dá sa záver ten,
že váš nápoj vám mútiť nemôžem."
"A mútiš!" kričí ten zlostný zver zasa.
"Viem, vlani o mne si zlé reči trúšilo!"
"Ja vlani ešte som na svete nežilo,"
odpovie jahňa. "Mňa ešte matka kojí."
"Ak nie ty, teda niekto z bratov tvojich!"
"Nemám ich."

"Tak niekto blízky tvojej materi.
Nenecháte ma nikdy na pokoji,
vy, vaše psy a pastieri.
Musím sa pomstiť, to mi každý vraví!"
Vtom chyť ho za hrtan
a odnáša ho k lesu do húšťavy.
Bez rečí zozerie ho tam.
(La Fontaine: Bájky. Bratislava 1965).

Proti tejto interpretácii prirodzeného stavu ako "vojny všetkých proti všetkým" vystupuje J. J. ROUSSEAU¹ vo svojej *Rozprave o pôvode a základoch nerovnosti medzi ľuďmi*. Táto rozprava obsahuje podrobný výklad jeho základnej tézy, že v predpokladanom "zlatom veku" ľudia mohli žiť ako cnostní, "šťastní divosi" bez spoločenského konkurenčného boja. Až s postupným utváraním vlastníctva dochádza k onej osudovej nerovnosti, ktorá je charakteristická pre moderné, "civilizované" spoločnosti.

"Prvý človek, ktorý si obsadil istý kus pozemku a vyhlásil: "Toto je moje!" a našiel dost prostoduchých ľudí, ktorí mu to uverili, bol naozajstným zakladateľom občianskej spoločnosti. Kofkých zločinov, vojen, vrážd, kofkých bied a hrôz by bolo ľudstvo ušetrené, keby bol niekto vytrhol kolíky, zasypal priekopy a zavolať na svojich druhov: "Chráňte sa počúvať! toho podvodníka; ste stratení, ak zabudnete, že plody patria všetkým, ale zem nikomu" (J.-J. Rousseau: O pôvode nerovnosti medzi ľuďmi. Praha 1949, s. 61).

"Civilizovaná spoločnosť" svojím pokrytectvom a zdvorilosťou zakrýva skutočne jestvujúce nerovnosti a triedne rozdiely; egoistická sebaláska, "l'amour propre", sa stáva vládúcim princípom.

Aj pojmu cnosti sa pripisuje egoistický motív: "To, čo nazývame cnosťami, je často len kombináciou rozličných činov a rozličných záujmov, ktorá je dielom náhody alebo nášho dôvtipu" (LA ROCHEFOUCAULD).

A tak z toho pre Rousseaua vyplývajú tieto pesimistické momenty: "Smutná a neustála skúsenosť robí zbytočným dokazovať, že ľudia sú zlí; napriek tomu je človek od prírody dobrý a myslím, že som to dokázal; čo iné ho však mohlo tak skaziť, ak nie zmena jeho postavenia, pokrok, ktorý spôsobil, a získané znalosti? Nech akokoľvek obdivujeme ľudskú spoločnosť, predsa to nič nemení na pravde, že vedie ľudí nevyhnutne k tomu, aby sa navzájom nenávideli v tej miere, v akej narastajú ich záujmy, aby si navonok navzájom preukazovali služby, ale v skutočnosti všetko možné zlo... Nejestvuje národ, ktorý by sa netešil z nešťastia svojich susedov. Takto získavame svoju výhodu zo škody svojich blížnych a strata jedného prospieva vždy druhému" (tamže, s. 101).

¹ JEAN-JACQUES ROUSSEAU (Ženeva, 1712 - Ermenonville, 1778). Hlavné diela: *Rozprava o pôvode a základoch nerovnosti medzi ľuďmi* (1754); *Spoločenská zmluva* (1762); *Emile alebo o výchove* (1762).

Najdôležitejšie etické diela I. KANTA (*Základy metafyziky mravov* (slovensky 1990 – pozn. prekl.), *Kritika praktického rozumu* (česky *Základy metafyziky mravů* 1976 – pozn. prekl.)) sú zamerané práve proti eudaimonizmu, hedonizmu a etickému egoizmu.

Kant rozlišuje medzi empirickým Ja (konkrétnou zmyslovo-telesnou bytosťou) a inteligibilným Ja (ktoré sa riadi princípom rozumu). Kým teda empirické Ja podlieha čistej fakticite, inteligibilné Ja je určované normatívnou inštanciou mravného zákona, ktorý neustále vyjadruje to, "čo má byť". Požiadavky vychádzajúce z inštalácie mravného zákona (imperatív) často protirečia zmyslovo-telesnému potenciálu empirického Ja (afekty, inštinkty, želania, náklonnosti...): "Človek cíti v sebe samom v podobe svojich potrieb a náklonností silnú protiváhu voči všetkým príkazom povinnosti, ktoré mu rozum predstavuje ako hodné vysokej úcty." Tým, že človek na základe svojej rozumovej činnosti, ktorá ho odlišuje od zvierat (je "tou bytosťou, ktorej prirodzeným účelom je rozum"), má možnosť nadobúdať charakter, "ktorý si sám utvára", je povinný "zdokonaľovať" sa v súlade s cieľom, ktorý si sám zvolil, čím ako živočích nadaný rozumovou činnosťou (animal rationabile) môže sám zo seba urobiť živočicha rozumného (animal rationale).

Túto schopnosť sám si ukladať rozumné ciele svojho konania nazýva Kant vôľou; je to schopnosť rozumných bytostí "určovať svoju kauzalitu predstavou pravidiel, teda pokiaľ sú schopné konať podľa zásad čiže aj podľa praktických apriórnych princípov..." (I. Kant: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava 1990, s. 53-54). Ak sa táto vôľa konštituuje na základe vzťahov zmyslového sveta, hovorí Kant o heteronómii (určovanie cudzím), ktorá implikuje neslobodu; naproti tomu vôľa môže byť slobodná len vtedy, ak je určovaná samým rozumom (autonómia).

Toto určovanie vôle rozumom vyžaduje také konanie, ktoré z pocitu povinnosti sleduje mravný zákon. Pojem povinnosti sa u Kanta dostáva nadšeného uznania: "Povinnosť! Ty vznešené, veľké meno, ktoré neobsahuje nič obľúbené, lichotiace, ale vyžaduješ podrobenie, nehroziš však ničím, čo by budilo v mysli odpor a ľakalo, aby pohlo vôľou, ale nastoľuješ iba zákon, ... pred ktorým tichnu všetky náklonnosti, aj keď potajomky proti nemu povstávajú" (tamže, s. 105-106).

Mravný zákon má teda všeobecne platný charakter; vyjadruje imperatív, ktorý nezávisí od subjektívnych náklonností. Iba rozumom určená forma mravného zákona má úplne určovať konanie; dobrá, mravná vôľa koná z úcty pred zákonom. Kant tak formuluje všeobecný zákon, "základný zákon praktického rozumu", kategorický imperatív, podľa ktorého sa má orientovať celé konanie:

"Kategorický imperatív je teda iba jediný, a to tento: konaj len podľa tej maximy, o ktorej môžeš zároveň chcieť, aby sa stala všeobecným zákonom.

Teraz možno z tohto jediného imperatívu odvodiť všetky imperatívy povinnosti ako zo svojho princípu. Preto bez toho, aby sme hneď rozhodli, naznačíme, či vôbec to, čo nazývame povinnosťou, nie je prázdny pojemom, čo pod tým myslíme a čo asi tento pojem znamená.

Pretože všeobecnosť zákona, podľa ktorého dochádza k následkom, vytvára to, čo sa vlastne nazýva prírodou v najvšeobecnejšom zmysle (pokiaľ ide o formu), to znamená súcno vecí, pokiaľ je určené podľa všeobecných zákonov, mohol by všeobecný imperatív povinnosti znieť aj takto: konaj tak, ako by sa maxima tvojho konania mala na základe tvojej vôle stať všeobecným prírodným zákonom.

Teraz by sme chceli uviesť niektoré povinnosti podľa ich zvyčajného delenia na povinnosti voči sebe samým a voči iným ľuďom a na povinnosti dokonalé a nedokonalé.

1. Nieкто, kto pre celý rad zlých udalostí, ktoré sa nahromadili až tak, že upadol do beznádeje, pociťuje znechutenie zo života, má ešte toľko rozumu, že si položí otázku, či sa snáď neprieči povinnosti voči sebe samému, aby si zobral život. Skúša, či maxima jeho kona-

nia môže byť všeobecným prírodným zákonom. Jeho maximou však je: zo sebalásky si urobím princípom to, že si zoberiem život, ak pri jeho ďalšom trvaní hrozí viac zlo než prísľub príjemností. Otázkou zostáva, či sa tento princíp sebalásky môže stať všeobecným prírodným zákonom. Lenže tu je hneď zrejmé, že príroda, ktorej zákonom by bolo zničiť život na základe toho istého pocitu, ktorého určením je život podporovať, by protirečila sebe samej, a nemohla by teda existovať ako príroda. Preto sa táto maxima vôbec nemôže stať všeobecným prírodným zákonom, a v dôsledku toho celkom odporuje najvyššiemu princípu všetkej povinnosti.

2. Iný je zase pod tlakom núdze donútený požičať si peniaze. Dobré vie, že ich nebude môcť vrátiť, ale tiež vidí, že mu nikto nepožičia, ak sa rozhodne nezaviaže, že ich v stanovenej lehote vráti. Zváža ho to, aby sa k tomu zaviazal; ale má ešte toľko svedomia, aby sa sám seba spýtal: nie je to nedovolené a v rozpore s povinnosťou, aby som si takýmto spôsobom pomohol z biedy? Povedzme, že by sa k tomu predsa len odhodlal, potom by jeho maxima konania znela takto: ak sa mi zdá, že som vo finančnej tiesni, potom sa rozhodnem, že si požičiam peniaze a zaviazem sa, že ich vrátim, aj keď zároveň viem, že sa tak nikdy nestane. Tento princíp sebalásky či vlastného prospechu možno snáď dobre zlúčiť so všetkým mojím budúcim blahom, avšak je otázne, či tak robím právom. Premeníť teda požiadavku sebalásky na všeobecný zákon a upravím otázku takto: ako by to bolo vtedy, keby sa moja maxima stala všeobecným zákonom? Tu však hneď vidím, že sa táto moja maxima nemôže nikdy stať všeobecne platným prírodným zákonom a nemôže byť v súlade sama so sebou, ale že nevyhnutne musí sama sebe protirečiť. Lebo všeobecnosť zákona, že každý, komu sa bude zdať, že je v núdzi, môže sľúbiť, čo ho napadne, ale s úmyslom, že to nedodrží, by znemožnila aj samotný sľub i účel, ktorý s tým možno spájať, pretože by nikto neveril, že mu bolo niečo sľúbené, ale každému takému vyjadreniu by sa vysmial ako planému predstieraniu.

3. Tretí objavuje v sebe talent, ktorý by z neho aj prostredníctvom skromného vzdelania mohol urobiť človeka v každom ohľade užitočného. Ale v pohodlných pomeroch, v ktorých sa nachádza, dáva radšej prednosť zábave, než by sa namáhal s rozvíjaním a zdokonaľovaním svojich šťastných prirodzených vlôh. Pýta sa však, či okrem súhlasu, ktorým je osebe obdarená jeho maxima zanedbávať svoje prirodzené nadanie v prospech svojej náklonnosti k zábave, je obdarená aj súhlasom toho, čo sa nazýva povinnosťou. Tu však vidí, že podľa takého zákona by mohla príroda ešte existovať, aj keby on sám nechával svoj talent hrdzaviť (ako ostrovania z Južného oceánu) a pomyšľal vynaložiť svoj život iba na záhaľku, zábavu, plodenie, jedným slovom na pôžitky. Ale tento človek nemôže v žiadnom prípade chcieť, aby sa to stalo všeobecným prírodným zákonom lebo to bolo ako také do nás vložené prírodným inštinktom. Lebo ako rozumná bytosť nevyhnutne chce, aby sa v ňom rozvíjali všetky jeho vlohy, pretože mu predsa slúžia a sú mu dané na všetlikaj možné zámery" (I. Kant: Základy metafyziky mravů. Praha 1976, s. 62-65).

Tento mravný zákon je pre Kanta predmetom najvyššieho obdivu:

"Dve veci naplňajú myseľ vždy novým a vzrastajúcim obdivom a hlbokou úctou, čím častejšie a vytrvalejšie sa nimi myslenie zaoberá: hviezdnaté nebo nado mnou a morálny zákon vo mne. Ani jednu z nich nesmieme hľadať ako zahalenú v temnotách alebo presahujúcu za zmyslový svet, mimo môjho obzoru a len ich tušiť; vidím ich pred sebou a bezprostredne ich spájam s vedomím svojej existencie. Prvá sa začína miestom, ktoré zaberám vo vonkajšom zmyslovom svete, a rozširuje spojenie, v ktorom sa nachádzam, do nadozornej veľkosti so svetmi nad svetmi a systémami systémov, navyše ešte do bezhraničných čias ich periodického pohybu, jeho začiatku a trvania. Druhá sa začína mojím neviditeľným Ja, mojou osobnosťou a ukazuje ma vo svete, ktorý je vskutku nekonečný, ale iba umom postihnuteľný a s ktorým (a tým zároveň aj so všetkými uvedenými viditeľnými svetmi), ako zisťujem, nie som spojený len náhodne ako v prvom prípade, ale všeobecne a nevyhnutne. Prvý pohľad na

nespočetné množstvo svetov takmer ničí moju dôležitosť ako zvieracieho tvora, ktorý, súc na krátky čas obdarený (nevedno ako) životodarnou silou, musí matériu, z ktorej vznikol, vrátiť planéte (číremu bodu vo vesmíre). Nproti tomu druhý pohľad nekonečne zvyšuje moju hodnotu ako inteligencie, a to na základe mojej osobnosti, v ktorej mi morálny zákon zjavuje život nezávislý od zvieratskosti, ba od celého zmyslového sveta, aspoň pokiaľ sa dá zistiť z účelného určenia môjho súcna týmto zákonom, určenia, ktoré nie je obmedzené podmienkami a hranicami tohto života, ale smeruje do nekonečna" (I. Kant: Kritika praktického rozumu, s. 180).

Formy univerzalizácie

Kantovej etike sa vyčítalo, že jej formalizmus už nie je praktický a že odhliadanie od obsahovo určených hodnôt a od skupín osôb, na ktoré by sa mohla vzťahovať, obmedzuje jej výpovednú hodnotu. Morálna prísnosť, ktorú zastáva, sa v živote ľudí, spočívajúcom zväčša vo zvažovaní hodnôt, nedá uplatniť.

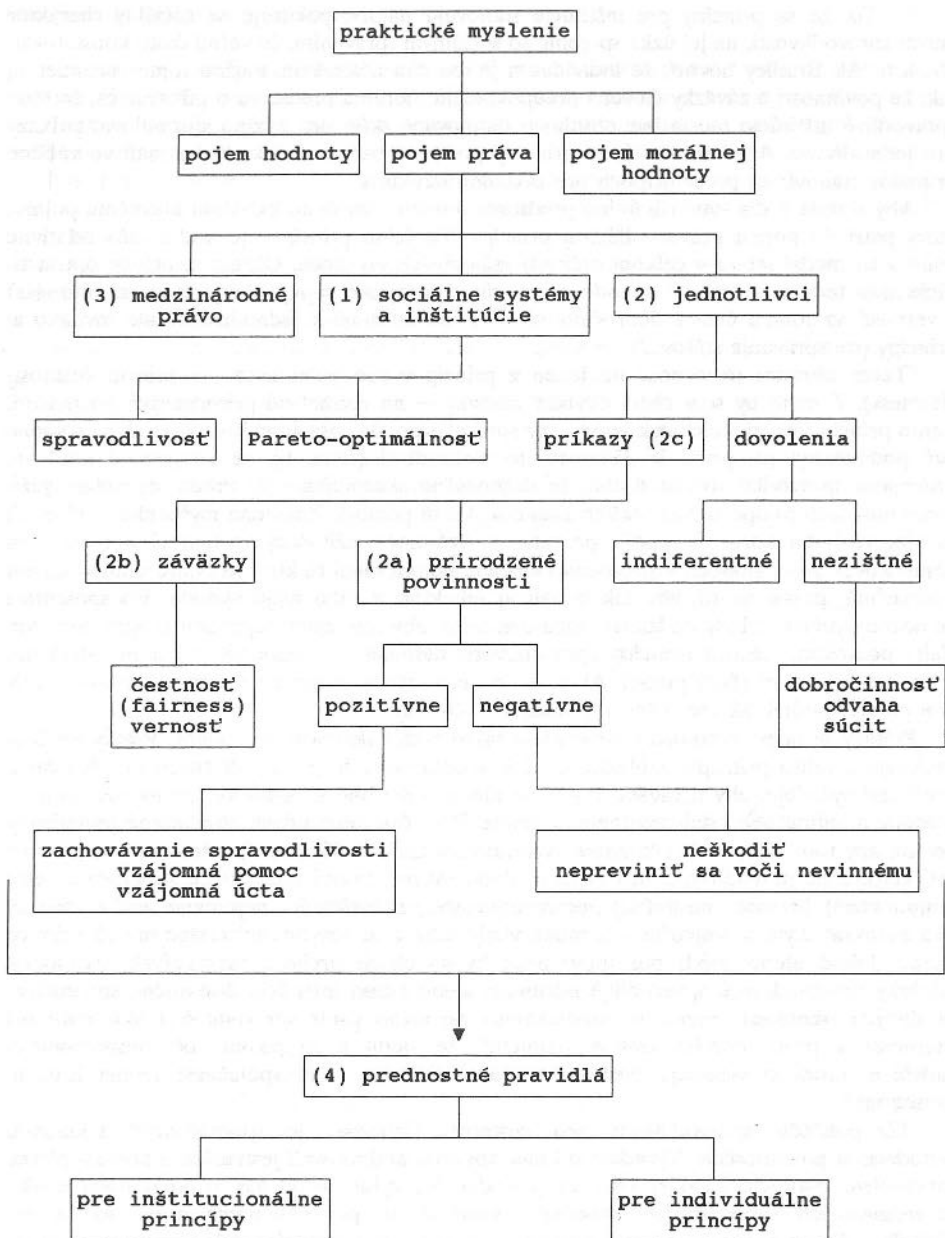
Z toho vyplýva taký prístup ku skúmaniu etických princípov, ktorý vychádza zo širokého rozsahu hodnotiacich, etických výpovedí. Do akej miery sa dajú zovšeobecniť etické výpovede, teda odporúčania, nariadenia, normy ľudského konania? Anglický filozof morálky JOHN L. MACKIE hovorí o **štyroch stupňoch univerzalizácie**. Na prvom stupni abstrahujeme od individuálnych daností. Nie je podstatné, kto je adresátom normy, norma platí pre porovnateľné prípady. Princíp prvého stupňa by mohol znieť takto: To, čo je správne pre teba, musí byť správne aj pre mňa. Najznámejším výrazom univerzalizovateľnosti vlastného správania je **"zlaté pravidlo"**, ktoré sa vyskytuje v mnohých morálnych filozofiách a náboženstvách (aj v Novom Zákone): "Čokoľvek žiadaš, aby iní robili tebe, rob aj ty im" – v negatívnej verzii vo forme príslovia: "Čo nechceš, aby iní robili tebe, nerob ani ty im".

To však vôbec nevylučuje, aby celé skupiny ľudí z tohto pravidla nevypadli – pokladajú sa totiž už vopred za "neoprávnených niečo požadovať". Zlaté pravidlo však možno veľmi dobre spresniť a za určitých predpokladov rozšíriť na všetko, "čo má ľudskú povahu", resp. doplniť inými princípmi univerzalizácie. Toto rozšírenie by spočívalo v tom, že by sme sa preniesli do roly iného a spýtali sa, či by sme schvaľovali naše vlastné konanie. Tretí stupeň by mal zohľadňovať rozdielne záľuby a navzájom si konkurujúce potreby. Zohľadnením cudzej hodnotovej perspektívy a bez toho, aby sme sa zriekli vlastného postoja, mohol by nás tento stupeň doviesť až ku **kompromisnému postoju**.

Typický projekt etiky, ktorý buduje na myšlienke univerzalizácie etických noriem, ponúka JOHN RAWLS. Rozvíja jednoduchú základnú myšlienku, že pravidlá nejakej skupiny sú čestné (fair) dovtedy, kým jednotlivec pripúšťa taký svoj zväzok medzi ním a skupinou, aj keď nevie nič o jeho povahe, ktorý sa týmto systémom pravidiel odobruje alebo trestá. Každé prekračovanie skupinových noriem zároveň umožňuje späť na pýtať na podmienky zväzku – medzi jednotlivcami, ale aj medzi skupinami.

Rawls v tabuľke znázorňuje, ktoré základné rozhodnutia sú potrebné, aby sme nadobudli úplnú predstavu o práve.

"Uvedená tabuľka je čisto schematická. Nejde v nej o to, aby sa princípy, ktoré súvisia s pojmami uvedenými dole, odvodzovali z pojmov uvedených hore. Tabuľka iba znázorňuje, aké princípy sa musia voliť, aby sme získali úplnú predstavu o práve. Čísla vyjadrujú poradie, v ktorom sa musia uznávať rozličné princípy v ich pôvodnom stave: najprv tie, ktoré sa týkajú základnej štruktúry spoločnosti, potom tie, ktoré sa týkajú jednotlivcov, a nakoniec tie, ktoré sa týkajú medzinárodného práva. Nakoniec sa stanovujú prednostné pravidlá, ktoré síce možno stanoviť aj skôr, ale vždy len predbežne."



"... To, že sa princípy pre inštitúcie stanovujú najprv, pokazuje na sociálny charakter cnosti spravodlivosti, na jej úzke spojenie so sociálnym správaním, čo veľmi často konštatovali idealisti. Ak Bradley hovorí, že individuum je iba číra abstrakcia, možno tomu rozumieť aj tak, že povinnosti a záväzky človeka predpokladajú morálnu predstavu o inštitúciách, že teda spravodlivé inštitúcie musia byť obsahovo definované skôr, než možno sformulovať príkazy pre jednotlivcov. A to znamená, že princípy pre povinnosti a záväzky by sa mali vo väčšine prípadov stanoviť až po princípoch pre základnú štruktúru.

Aby si teda ľudia vytvorili úplnú predstavu o práve, musia ku každému hlavnému pojmu, ktorý patrí do pojmu práva voliť... aj princípy. Takýchto princípov je podľa mňa relatívne málo a sú medzi sebou v celkom určitých vzájomných vzťahoch. Okrem princípov pre inštitúcie musí teda existovať aj dohoda o princípoch pre také pojmy, ako je čestnosť (fairness) a vernosť, vzájomná úcta a dobročinnosť, ktoré sa vzťahujú k jednotlivcom, ale rovnako aj princípy pre správanie štátov..."

"Teraz obrátim pozornosť na jeden z princípov pre jednotlivca, na princíp čestnosti (fairness). Z neho by som chcel odvodiť záväzky – na rozdiel od prirodzených povinností. Tento princíp hovorí, že človek je povinný správať sa podľa pravidiel inštitúcie, ak sú splnené dve podmienky: po prvé, že inštitúcia je spravodlivá (fair), t.j. že zodpovedá obidvom princípom spravodlivosti; po druhé, že dobrovoľne akceptujeme jej prednosti alebo využijeme možnosti podporovania našich záujmov, ktoré ponúka. Základná myšlienka je táto: ak sa viacerí ľudia združujú podľa pravidiel k vzájomne užitočnej spolupráci a musia tak obmedzovať svoju slobodu v prospech všetkých, potom majú tí, ktorí sa týmto obmedzeniam podriaďujú, právo na to, aby tak konali aj iní, ktorí z toho majú výhodu. Pri spolupráci nemožno využívať plody cudzieho úsilia bez toho, aby sme sami neprispeli svojím poctivým (fair) podielom. Obidva princípy spravodlivosti definujú pre inštitúcie základnej štruktúry práve tento poctivý (fair) podiel. Ak sú teda tieto vzťahy spravodlivé, potom dostane každý svoj poctivý podiel, ak všetci (aj on) konajú to, čo majú.

Príkazy princípu čestnosti (fairness) sú takto podľa definície záväzkami. Všetky záväzky vyplývajú z tohto princípu. Dôležité je však konštatovať, že princíp čestnosti má dve časti: prvá časť vyžaduje, aby príslušné inštitúcie alebo zvyky boli spravodlivé, druhá časť opisuje spôsoby nevyhnutného dobrovoľného konania. Prvá časť teda udáva nevyhnutné podmienky pre to, aby toto dobrovoľné konanie vytváralo záväzky. Podľa princípu čestnosti nemôžeme byť viazaní nespravodlivými inštitúciami alebo takými inštitúciami, ktoré prekračujú (ešte nestanovené) hranice znesiteľnej nespravodlivosti. Predovšetkým nejednajú nijaké záväzky voči autokratickým a svojvoľným formám vlády. Chýba tu nevyhnutný základ pre záväzky vo forme dohôd alebo iných postupov, nech by sa chceli prejavíť akýmkoľvek spôsobom. Záväzky predpokladajú spravodlivé inštitúcie, alebo aspoň inštitúcie dostatočne spravodlivé za daných okolností. Preto vo všeobecnosti nemožno proti spravodlivosti ako čestnosti (fairness) a proti teóriám zmluvy namietat', že viedli k záväzkom voči nespravodlivej nadvláde, ktorá si vynucuje poslušnosť alebo dosahuje tichú spoluúčasť menej hrubým spôsobom."

"Z pohľadu spravodlivosti ako čestnosti (fairness) je spravodlivosť základnou prirodzenou povinnosťou. Vyžaduje od nás, aby sme podporovali jestvujúce a pre nás platné spravodlivé inštitúcie a dodržiavali ich pravidlá. No vyžaduje od nás aj podporovanie ešte nerealizovaných spravodlivých pravidiel, aspoň ak to pre nás nemá príliš nepriaznivé dôsledky. Ak je teda základná štruktúra spoločnosti spravodlivá alebo aspoň taká spravodlivá, ako je rozumné za daných okolností očakávať, potom má každý prirodzenú povinnosť hrať v nej svoju rolu. Každý je viazaný týmito inštitúciami, nezávisle od svojich dobrovoľných činov, či sú už vonkajšie, alebo vnútorné" (J. Rawls: Teória spravodlivosti).

Pre vývin pojmu spravodlivosti má najväčší význam učenie sa autonómii. Dôrazne na to poukázal švajčiarsky psychológ JEAN PIAGET.² Piaget rozlišuje dva druhy morálky: morálku nátlaku a heteronómie a morálku spolupráce alebo autonómie. Pre vývin pojmu spravodlivosti má význam hlavne autonómna morálka, preto sa ňou budeme podrobnejšie zaoberať.

Piaget poznamenáva, že tento druh morálky sa dá skúmať ťažšie, lebo kým heteronómna morálka je vyjadrená v pravidlách a možno ju zachytiť dotazníkom, autonómnu morálku treba hľadať hlavne vo vnútorných pohnútkach svedomia alebo v sociálnych spôsoboch správania, ktoré sa dajú postihnúť – aj keď neľahko – prostredníctvom rozhovorov s deťmi. Piaget sa pokúša preniknúť do svedomia detí a priznáva, že tento druh psychologickéj analýzy je oveľa zložitejší ako dotazníkové metódy.

Ak sa aj emocionálna stránka spolupráce a vzájomnosti vymyká z dotazníka, tak predsa len by mal podľa Piageta existovať pojem, ktorý označuje za nepochybne najracionálnejší spomedzi morálnych pojmov, ktorý, zdá sa, bezprostredne vyplýva zo spolupráce a ktorého psychologická analýza by sa dala uskutočniť pomerne ľahko: je to **pojem spravodlivosti!**

Anticipujme tu jeden jej výsledok, že totiž pocit spravodlivosti, aj keď sa môže umocňovať predpismi a praktickým príkladom dospelých, je zväčša nezávislý od týchto vplyvov a to, aby sa vyvinul, si vyžaduje len vzájomnú úctu a solidaritu medzi deťmi. Veľmi často sa pojmy práva a nepravosti vtlačajú do detského vedomia napriek dospelým, a nie prostredníctvom dospelých. V protiklade k takým pravidlám, ktoré sú od počiatku vnucované zvonku a ktorým dieťa veľmi dlho nerozumie, ako je napríklad pravidlo nekľamať, je príkaz spravodlivosti akoby určitou imanentnou podmienkou alebo zákonom rovnováhy spoločenských vzťahov.

Piaget vo svojich výskumoch dospieva k záveru, že vo vývine pojmu spravodlivosti u dieťaťa treba rozlišovať tri obdobia, ak vôbec možno v morálnom živote hovoriť o takýchto obdobiach.

Prvé obdobie trvá do siedmeho až ôsmeho roku a počas neho je spravodlivosť podriadená autorite dospelého.

Druhé obdobie približne medzi ôsmym a jedenástym rokom je obdobím, v ktorom sa utvára pojem rovnosti, a nakoniec tretie obdobie, ktoré začína jedenástym až dvanástym rokom a počas ktorého sa spravodlivosť, založená na pojme rovnosti, precizuje uvažovaním o oprávnenosti.

1. FÁZA: Nerozlišujú sa pojmy spravodlivý a nespravodlivý na jednej strane a pojmy povinnosť a neposlušnosť na druhej strane: správne je to, čo zodpovedá príkazom, ktoré uložili dospelí (autorita dospelých je rozhodujúca). Dieťa však predsa len pokladá niektoré postupy za nespravodlivé – ak napríklad dospelý nedodržiava tie pravidlá, ktoré vyžaduje od dieťaťa. Ak ale dospelý dodržiava svoje pravidlá, potom dieťa všetko, čo mu predpisuje, pokladá za správne.

2. FÁZA: Rozvíja sa autonómnosť a primát rovnosti nad autoritou. Pokiaľ ide o trestajúcu spravodlivosť, neprijíma sa už pojem pykania tak samozrejme ako predtým a za jedinú skutočne oprávnenú tresty sa pokladajú tie, ktoré sú uznané z oboch strán. Viera v imanentnú spravodlivosť je čoraz slabšia a dieťa sa usiluje o morálne konanie kvôli nemu samému a nezávisle od trestu.

3. FÁZA: Prejavuje sa nový postoj, charakterizovaný pocitom oprávnenosti, ktorý predstavuje rozvíjanie myšlienky rovnosti smerom k jej relativizácii: rovnosť sa už nehľadá v iden-

² JEAN PIAGET (1896-1980), študoval biológiu a filozofiu Hlavné dielo: *Úvod do genetickej teórie poznania*.

tite, ale dieťa chápe rovnaké práva indivíduí len tak, že sa pritom zohľadňuje osobitná situácia každého jednotlivca. V oblasti trestajúcej spravodlivosti to vedie k tomu, že už nie sú všetci rovnako trestaní, ale že u niektorých sa zohľadňujú poľahčujúce okolnosti. V oblasti distributívnej spravodlivosti to vedie k tomu, že zákon sa nepokladá za identický pre všetkých, ale má zohľadňovať osobné aspekty každého jednotlivca (zákon napríklad zvýhodňuje malých...). Bez toho, aby to viedlo k uprednostňovaniu, stáva sa rovnosť na základe takéhoto správania účinnejšia ako predtým.

V oblasti spravodlivosti kladie Piaget proti sebe dva typy morálky: **morálku autority**, ktorá je morálkou povinnosti a poslušnosti. Vo sfére spravodlivosti vedie táto morálka k tomu, že zamieňa spravodlivosť s obsahom jestvujúceho zákona a uznáva trest. Na druhej strane je to **morálka vzájomnej úcty**, ktorá je morálkou dobra (v protiklade k povinnosti) a autonómnosti. Vo sfére spravodlivosti vedie táto morálka k rozvíjaniu rovnosti, ktorá je konštitutívnym pojmom distributívnej spravodlivosti a vzájomnosti. Zo **solidarity** medzi rovnými zase pramení celý súhrn komplementárnych a vzájomne súvisiacich morálnych pojmov, ktoré charakterizujú rozumný postoj.

Konštituovanie identity ja

Americký psychológ Erik H. ERIKSON zdôrazňuje význam fázového učenia sa "identite Ja", formovania spoľahlivých obrazov o sebe samom, ktoré môžu byť z kultúrneho hľadiska žiaduce alebo nežiaduce, t.j. môžu viac alebo menej vstupovať do etickej argumentácie.

"Pokúsil som sa vyložiť, že v detstve nahromadené hodnoty Ja vyúsťujú do identity Ja. Pociť identity Ja je teda nahromadená dôvera v to, že tej jednote a kontinuite, ktorú máme v očiach iných, zodpovedá schopnosť udržať si vnútornú jednotu a kontinuitu (teda Ja v zmysle psychológie).

Pri nedostatku niečoho lepšieho musí sa asi dieťa uspokojiť s tým, že si svoj rešpekt vydobýja pomocou umelej opory, lenže to, čo nazývam jeho postupne sa akumulujúcou identitou Ja, skutočne silnie len na základe bezvýhradného a seriózneho uznania jeho skutočných výkonov, t.j. úspechu, ktorý má význam pre jestvujúcu kultúru. Ak na druhej strane dieťa cíti, že ho jeho prostredie chce príliš radikálne obráť o všetky výrazové prostriedky, ktorými môže rozvinúť a integrovať najbližší krok k identite svojho Ja, potom bude tieto prostriedky obhajovať s neobyčajnou silou, ako to poznáme iba u zvierat, ktoré náhle musia bojovať o svoj život. V spoločenskej džungli ľudskej existencie naozaj nejestvuje nijaký životný pocit bez tohto pocitu identity Ja" (E. H. Erikson: Dimenzie novej identity).

Identitu Ja však nemožno považovať za nehistorickú. Aké "životné šance" sa uskutočnia, to závisí od úrovne nárokov spoločnosti, ktorá podporuje, alebo zavrhuje rozličné podoby identity: "Demokracia v krajine, akou je Amerika, nastoľuje zvláštne problémy práve tým, že vyžaduje identitu utvorenú sebou samým, identitu, ktorá je pripravená a schopná chopiť sa nepredvídaných šancí a prispôbiť sa sriedaniu rozmachu a úpadku, mieru a vojny, mobility a usadlctva. Okrem toho musí naša demokracia ponúkať mládeži ideály, ktoré môžu vyznávať mladí ľudia najrozličnejšieho pôvodu a ktoré sú zamerané na autonómnosť vo forme nezávislosti a podnikavosti. Tieto prísľuby sa však v čoraz zložitejšom a centralizovanom systéme hospodárskych a politických organizácií nedajú ľahko naplniť; navyše, ak by systém prešiel na vojnové podmienky, musí automaticky ignorovať "vlastnými silami vytvorené" identity miliónov indivíduí a postaviť ľudí tam, kde sú potrební. Pre mnohých mladých Američanov je to príliš tvrdé, pretože celá ich výchova, a tým aj rozvoj zdravej osobnosti sa zakladá na istom stupni slobodnej voľby, nádeji na individuálne šance a na viere v slobodné sebaurčenie.

Nehovoríme tu len o vysokých privilégiách a vznešených ideáloch, ale aj o psychologických nevyhnutnostiach. Z psychologického hľadiska je postupne sa obohacujúca identita Ja jedinou baštou proti anarchii pudov aj proti autokracii svedomia, t.j. prílišnej prítomnosti

svedomia, ktorá je vnútorným rezíduom niekďajšej podriadenosti dieťaťa svojim rodičom. Každá strata pocitu identity opätovne vystavuje individuum jeho starým konfliktom z detstva, ako sa to dalo pozorovať napríklad počas druhej svetovej vojny na neurózach mužov a žien, ktorí sa vôbec nevedeli vyrovnat' s narušením svojej profesionálnej kariéry a s ostatnými záťažami podmienenými vojnou. Zdá sa, že naši protivníci to vedia. Ich psychologická vojna spočíva v rozhodnom udržiavaní takých podmienok, ktoré im umožňujú orientovať ľudí v rámci svojho mocenského vplyvu na jednoduché, ale predsa nepochybne účinné identity triedneho boja a nacionalizmu, pričom veľmi presne vedie, že naša psychologická a aj ekonomická orientácia na slobodu hospodárstva a sebaurčenie je v podmienkach dlhotrvajúcej studenej alebo vlažnej vojny napätá do krajnosti" (tamže).

Aj keď sa teda podmienka osobnej autonómnosti dá vyjadriť len ako súhra vývinových a osobnostných faktorov, Erikson sa predsa len nevzdáva snahy nájsť "formulu identity", ktorá presahuje vzájomnú hru medzi osobnými identitami a ponúkanými kultúrnymi vzormi. Toto presahovanie hraníc psychológie (metapsychológia) nachádza Erikson už u Freuda: "Raz sa spýtali Freuda, čo by mal podľa jeho názoru dobre vedieť normálny človek. Pýtajúci sa zrejme očakával zložitú a "hlbokú" odpoveď. Lenže Freud vraj odpovedal celkom jednoducho: "Milovať a pracovať". Zrejme treba pouvažovať o tento jednoduchý vete; čím dlhšie nad ňou uvažujeme, tým hlbšou sa stáva. Lebo ak Freud povedal "milovať", potom mal na mysli rovnako rozdávanie dobra, ako aj pohlavnú lásku; a ak povedal "Milovať a pracovať", potom mal na mysli život v povolani, ktorý nepohlcuje človeka úplne, a tak nespôsobuje zakrpatenie jeho práva a schopnosti byť aj pohlavnou bytosťou, aj milujúcim človekom" (tamže).

Eriksonova osobná formula pre autonómnosť zrelej osobnosti, ktorou prekračuje hranice psychológie a kladie čosi ako "podmienky beznátlakového diskurzu", znie: "integrita". "Len tomu, kto raz prevzal na seba starosť o veci a ľudí, kto sa prispôbil triumfom a sklamaniam z toho, že sa stal chtiac-nechtiac pôvodcom iných ľudských bytostí a tvorcom vecí a ideí – len tomu môžu postupne vzísť plody týchto siedmich štádií. Nepoznám na to lepšie slovo než integrita. Pretože presná definícia nie je možná, chcel by som poukázať aspoň na niektoré vlastnosti tohto duševného stavu. Znamená akceptovanie svojho jedného a jediného životného cyklu a ľudí, ktorí v ňom nevyhnutne museli byť a ktorí nemohli byť nahradení nijakými inými. Znamená novú, inú lásku k rodičom, oslobodenú od želania, že mali byť iní, ako boli, a akceptovanie faktu, že za svoj vlastný život je človek zodpovedný iba sám. Obsahuje v sebe pocit kamarátstva k mužom a ženám dávnych dôb a foriem života, ktorí vytvorili poriadky, veci a učenia, znásobujúce ľudskú dôstojnosť a lásku. Aj keď si človek s integritou uvedomuje relatívnosť rozličných spôsobov života, ktoré dávali zmysel ľudskému úsiliu, je vždy pripravený brániť dôstojnosť svojej vlastnej formy života proti všetkým fyzickým a hospodárskym ohrozeniam. Vie totiž, že jeho individuálny život je náhodnou koincenciou iba jedného životného cyklu s iba jedným segmentom dejín; a že celá ľudská integrita pre neho stojí a padá s tým jediným štýlom integrity, na ktorom sa zúčastňuje. To by mohol byť prvý pokus sformulovať pojem integrity na základe mojej skúsenosti z klinickej a antropologickej oblasti; tu však musí každý čitateľ, každá skupina, ktorá túto problematiku skúma, svojimi vlastnými slovami ďalej rozvinúť to, čoho som sa dotkol a čo som snáď začal. Z klinickej skúsenosti však môžem ešte dodať, že nedostatok alebo strata tejto naakumulovanej integrácie Ja sa prejavuje v zúfalstve a v často neuvedomovanom strachu zo smrti; jeden jediný životný cyklus totiž nemôže postihnúť život ako taký; v zúfalstve sa prejavuje pocit, že čas je krátky, príliš krátky na to, aby sme sa pokúšali začínať nový život, hľadať iné cesty k integrite" (tamže).

Z nemeckého originálu preložil Ladislav Kiczko

(pokračovanie v č. 2/1993)