

ELEMENTÁRNA ETIKA KAŽDODENNÉHO ŽIVOTA

ÁGNES HELLEROVÁ

Narodila sa v r. 1929. Je Lukácsovou žiačkou, zakladateľkou tzv. budapeštianskej školy. V r. 1973 musela zo Sociologického ústavu MAV odísť, preto v r. 1977 emigrovala. Spolu so svojím manželom (Ferencem Fehérom) odišli do Austrálie, neskôr do USA. Zaoberá sa najmä etikou a filozofiou dejín. Hlavné diela: *A mordí szociológiája vagy a szociológia morálja* (*Sociológia morálky alebo morálka sociológie*, 1964); *A reneszánsz ember* (*Renesančný človek*, 1967); *A mindennapi élet* (*Každodenný život*, 1970); *A Radical Philosophy*, 1982; *A Theory of History*, 1982; *Beyond Justice*, 1987.

1. Keď Emmanuel Levinas situoval náš vzťah k Inému do centra etiky, našlo to medzi filozofmi morálky iba malú odozvu. Tento jeho ťah sa javil ako zastaraný a vysvetliteľný výlučne jeho náboženskými inšpiráciami, ak sa mu vôbec venovala pozornosť. Podobné filozofie sa najprv odmietali, alebo ich ignorovali ako idiosynkratické a okrajové záležitosti.

Levinasov prístup (práve tak ako iné podobné postupy) má tri základné aspekty, ku ktorým moderná morálna filozofia hlavného prúdu musela pristupovať s podozrením.

Po prvé, pokladá sa tu za samozrejmé, že moderná kultúra je decentrovaná, aspoň odvtedy, čo Max Weber formuloval svoju dôvtipne koncipovanú teóriu o diferenciácii kultúrnych (hodnotových) oblastí. Ako je známe, Weber prirovnal moderný svet k polyteistickému Olympu; každý človek (aspoň každý autentický „človek“) si v pluralistickom univerze volí vlastné božstvo; rôzni ľudia si volia rôznych bohov. Každá oblasť má svoju vlastnú – imanentnú – morálku a ľudia z tejto oblasti ju nesmú prenášať do inej. Decentrovanie hodnôt je dôsledkom decentrovania mravov. Niektorí teoretici, predovšetkým a najvýraznejšie Habermas, navrhujú alternatívnu interpretáciu Webera. Podľa Habermasa mal Weber v úmysle chápať zvláštnu oblasť mravov ako jednu z mnohých oblastí kultúry. Vzhľadom na náš problém sa tieto dve interpretácie nelíšia; tak či onak, etika nemá svoje ťažisko ani v jednej z nich. Bez ohľadu na to, či sa etika chápe ako jedna sféra popri ostatných, alebo či každej sfére prisúdime jej vlastnú etiku, mravy budú v oboch prípadoch celkom podriadené kultúralným zmenám.

Po druhé, poznanie a paradigmy sa menia. Hoci poznanie ešte stále možno považovať za kumulatívne, nejestvuje už ohnisko, ku ktorému by sa poznanie mohlo približovať. Vízia aproximácie stredobodu je metafyzická; niet nijakého stredu. Naše poznávanie je azda aproximatívne, ale nevedno, čo má byť To, k čomu sa treba približovať; lebo výsledok poznania neaproximuje nič. A ak nejestvuje ústredný bod, ktorý by malo poznanie aproximovať, ako by mohol existovať ústredný bod (*focus imaginarius*?) aproximácie v etike?

Po tretie, pretože niet čo aproximovať, objektivita (alebo intersubjektivita) oboch, pravdivého poznania a správnosti noriem, musí byť stanovená vopred. Núka sa nám iba málo alternatív, ako to vykonať; kedysi bolo veľmi populárne akési vy kalkulo vanie maxima utility; v súčasnej dobe sa skôr odporúčajú rôzne obmeny diskurzu. To, na čom sa účastníci diskurzu zhodnú, sa bude nazývať „pravdivé“, ak sa zhoda týka poznania; a bude sa nazývať „správne“, ak sa zhoda týka noriem. Takto forma (diskurz) vytvára obsah (pravdivosť pravdivého alebo dobrého). Všetky druhy diskurzu v etike skúmajú morálne problémy v tomto smere,

hoci sa môžu rozchádzať v mnohých veciach, najmä a hlavne v otázkach fair alebo spravodlivého postupu. V dôsledku toho sa s pred-diskurzívnymi morálnymi intuíciami zaobchádza ako s predvedeckým poznaním.

Nebude asi veľa námietok voči tvrdeniu, že do 19. storočia (ešte stále) existovalo akési centrum, ohnisko etiky a že vzťah k Inému mal v tomto centre hlavné miesto. To by sa ťažko dalo poprieť. Koniec-koncov, Platón tvrdí, že dobrý človek je ten, ktorý radšej trpí, ako by mal škodiť iným, a Aristoteles definuje spravodlivosť predovšetkým ako súhrn všetkých cností vo vzťahu k iným. Ba čo viac, v etike kresťanstva je láska (dobročinnosť) hlavná cnosť a Leibniz trvá na tom, že isté skutky nazývame morálne zlými práve preto, lebo zapríčiňujú fyzické zlo (t. j. utrpenie) iným ľudským bytosťami (alebo živým bytosťami vo všeobecnosti). Možno povedať, že Kant aj tu vykonal kopernikovský obrat, keď obrátil tradičný vzťah medzi dobrým (ako cieľom, ako konečným a definitívnym cieľom) a morálne správnym (ako morálnym zákonom). Tento obrat bol usmerňujúcim momentom v modernej morálnej filozofii, pretože odvtedy sa zdalo, že forma je zodpovedná za konštituovanie obsahu (t. j. kategorický imperatív konštituuje maximy a tieto zasa konštituuju činy); prinajmenšom je tomu tak, že forma má preveriť obsah zdedených alebo intuitívne pochopených maxím. Kant sa však (teoreticky) veľmi usiloval aj o zachovanie morálneho centra. Hlavnou pozitívnu stránkou kategorického imperatívu bolo práve to, že poskytoval takéto centrum: podľa neho je každý schopný a oprávnený porovnať svoje maximy s kategorickým imperatívom. Ale kategorický imperatív nie je iba prostriedkom; je aj samotným týmto centrom: každý vie, čo má byť to, o čo sa treba snažiť, k čomu sa treba približovať. Naproti tomu Kant zastával názor, že aproximácia v poznávaní sa vraj uskutočňuje iba v procese nekonečnej regresie, kde konečný cieľ, to, čo aproximujeme, ostáva neznáme nielen v skutočnosti, ale aj zásadne (je to vec osebe). Skrátka, u Kanta sa poznanie stalo decentrovaným, kým moralita bola aj naďalej dôsledne centrovaná.

Pre Kanta nebol rozdiel medzi etikou a poznaním rozdielom medzi dvoma druhmi diskurzu. Bol absolútny a absolútne podstatný.¹ V prípade morálky sa človek vzťahuje k transcendentii (transcendentálna sloboda determinuje); v prípade poznania všetko je aj ostáva imanentné. Jednotlivec sa vzťahuje k transcendentii prakticky, k imanencii teoreticky. Ak zmeníme pohľad a začneme analyzovať dva druhy diskurzov (teoretický a praktický), moralita stráca svoj priamy vzťah k transcendentii a redukuje sa alebo sa mení, transformuje sa na istý druh poznania. V morálnom diskurze kultúrne podobne situovaní ľudia spoločne zisťujú, ktoré normy sú rozumné alebo racionálne a ktoré nie. Morálny diskurz hovorí málo o konaní, a ak aj áno, on sám *nie* je konaním. V morálnom diskurze môžu mať aj tí najhorší ľudia tie najlepšie alebo výsostne korektné presvedčenia. Keďže praktický diskurz sa nemôže stať diskurzom o podstate (čo vo všeobecnosti pokladám za pozitívne), nesmie sa vyjadrovať o cnostiach, najmä o inom, o tom skutočne inom, *pre* ktoré človek žije morálne (ak, pravda, vôbec žije morálne); lebo to iné, ako sme už ukázali, nemá vôbec nič spoločné s participáciou jednotlivca na praktickom diskurze. Ten sa nesmie vyjadrovať k tomu najdôležitejšiemu, k samotnému zdroju morálky, lebo zdroje morálky nie sú, ani sa nemôžu stať predmetom diskurzu, pretože mu predchádzajú.

Pod transcendentným charakterom morálky rozumiem, že také predbežné otázky ako: „Prečo by som mal byť mravný?“ alebo „Prečo je prospešné byť dobrým?“ či „Má zmysel byť dobrým?“ sú, pokiaľ ide o morálku, nesprávne formulované, lebo všetky si vyžadujú uviesť

¹ Sprostredkovanie morálky a poznania (sloboda a príroda) súdom reflexie (krásno a účelnosť alebo teleológia prírody) nemení bezpodmienečnú centrovanosť morálky, ale skôr približuje prírodu k tomuto centru a zosúfľaduje ju s ním.

dôvody, prečo je človek dobrý alebo prečo sa stáva dobrým. Na veci, ktorých dôvody nemožno nájsť alebo uviesť, sa pýtame často. Problém s vyššie uvedenými otázkami zaiste nie je v tom, že žiadajú uviesť dôvody tam, kde to nie je možné, ale v čomsi úplne inom. Keď niekto takúto otázku položí, už vychádza z nesprávnych predpokladov. Tieto otázky nie sú otázkami morálky; naznačujú skôr medze morálneho skúmania. Pri predbežnom epistemologickom alebo historickom výskume, ktorý môže byť pomerne solídnym základom vo vede alebo v metodológii vied (hoci tomu tak vždy nebýva), je jeho uskutočňovateľ stále mimo morálneho centra. Je tomu tak preto, lebo spomenuté morálne otázky neustále zbavujú skutočné morálne otázky centra; a tak ich už nemožno klásť. Nech sú už odpovede na oné otázky akékoľvek, nikdy sa nestanú „predbežnými“ otázkami, ktoré by nás dovedli k etike, lebo takto zaťažení nemôžeme prekročiť prah medzi poznaním a konaním; musíme sa týchto otázok zbaviť pred týmto prahom.

Skutočná morálna otázka, ktorú už nemožno nastoliť potom, čo všetky tie (morálne) nesprávne otázky (napr. „Akým dobrom sa staneme dobrými?“) skúmanie decentrovali, znie teda takto: „Ako mám správne konať?“, „Čo mám správne urobiť?“. Toto sú autentické, podstatné morálne otázky, lebo vždy mieria k centru toho, kto ich kladie; je tomu tak vždy a za každých okolností. Centrum osoby nie je jej stanoviskom; „moje centrum“ značí „moja zodpovednosť“. Pokiaľ ide o „pohľad“ (stanovisko), moje centrum je centrom druhého a naopak; ak by sa veci mali inak, morálne otázky by sme vôbec nemohli klásť.

Morálna reflexia sa začína gestom. Toto gesto je, zdôrazňujem, transcendentné, lebo jednotlivec sa nemôže usilovať o jeho racionalizáciu bez toho, aby zrušil jeho platnosť. Morálne spytovanie zakotvené v transcendentii je pevným imanentným základom morálky. Tento základ nemožno racionalizovať, ale zabezpečuje racionalitu. Morálna racionalita sa musí oň opierať.²

To všetko však neznamená, že chceme odmietnuť diskurzívnu etiku. Filozofiu nemožno odmietnuť. Ba čo viac, diskurzívna etika obsahuje mnoho podnetných pohľadov – potrebujú iba iný (morálny) základ. Naše úvahy neboli ani chválосpevom na modernú etiku vo všeobecnosti. Napokon, mnohí filozofi boli znepokojení suverénnosťou moderných mysliteľov hlavného prúdu, ako aj tým, ako podriadili morálne skúmanie autorite špekulatívneho usudzovania. Spomeňme aspoň práce McIntyra a knihu Judith Shklarovej *Ordinary Vices (Bežné neresťi)*, predovšetkým prvú kapitolu o krutosti. No snaha dostať praktické pod egidu špekulatívneho zatlačovala donedávna do úzadia všetky ostatné smery skúmania.³

Morálka buď má jasné centrum, alebo vôbec nie je morálkou. Ak by toto centrum stratila, celkom by ju nahradilo právo (právna regulácia). To, či je alebo či tu bude morálka, nezávisí od filozofov morálky. Ale závisí od morálnej filozofie, či existujúcu morálku vysvetlíme rozumovou reflexiou, alebo či túto zo špekulatívneho hľadiska nevelmi sľubnú úlohu prenecháme iba protagonistom každodenného života, spisovateľom alebo náboženským kazateľom.

Filozofi (a sociológovia) začali zbavovať morálku centra, keď sa začali intenzívne zaoberať povahou moderných dejín. Otázkou nebolo, či moderné dejiny celkom zničili morálne intuície, ktoré vytvárali centrum morálky a morálnej reflexie, lebo bolo zrejmé, že sa tak nestalo. V tomto bode sa filozofi i sociológovia spravidla zhodujú. Prvoradou otázkou bolo (a aj je), či morálne intuície, gestá, v ktorých spočíva centrovanie, treba chápať ako rezíduá

² Či toto založenie morálnych otázok v geste je jedinečnou udalosťou, alebo či sa v každom geste opakuje to isté, je jedným z hlavných problémov filozofie morálky.

³ Nedávno začal skúmať otázky morálky v tomto smere Jaques Derrida. (Pozri napr. jeho *The mystical foundation of Justice* v Cardozovom Law Review, ale aj najnovšiu knihu Raimonda Gaita *Good and Evil: An Absolute Conception*. Aj moje práce *The Power of Shame, General Ethics*, ale najmä *Philosophy of Morals* vychádzali z tohto stanoviska.)

pred-moderných období odsúdené na deštrukciu a samodeštrukciu. Druhoradou otázkou bolo (a aj je), či tieto tradičné a „iracionálne“ spôsoby centrovania morálky treba zavrhnúť, alebo naopak, či nie sú práve tým najvzácnnejším, čo treba zachovať – pretože v modernom usporiadaní spoločnosti ich treba, ba dokonca by sa mali zachovať. A napokon je tu otázka, či sa oplatí hovoriť o všetkých týchto gestách filozoficky. Domnievam sa, že tieto morálne intuície a gestá prežijú, a myslím, že sa dá o nich mnohé povedať a že to má aj svoj zmysel. Prává morálna reflexia sa azda stala suchopárnou a nudnou alebo jej aspoň chýba ezoterický nádych. No s morálkou sa stretávame všetci – odborníci aj laici. Aj keď k morálnej filozofii patrí aj čosi iné, morálka začína v každodennom živote, ktorý sa týka nás všetkých.

2. Dospeli sme k záveru, že autentický praktický diskurz má podobu kruhu. Najskôr akceptujeme (s určitým gestom) názor, že človek by mal byť morálny (t. j. že by mal byť charakterný či dobrý), a až potom nasleduje otázka „Ako mám správne konať?“. Zásadným rozdielom medzi modernými a pred-modernými mysliteľmi iste nie je to, že moderní myslitelia nepotrebujú morálne gesto a že namiesto toho racionalizujú etiku. Skôr opak je pravdou. Hoci u morálnych ľudí sa vždy stretávame najprv s gestom (keď prevzatím zodpovednosti prijímajú morálku ako absolútnu), iba moderní myslitelia si potrebujú uvedomiť, že tento postoj je gestom. Je tomu tak preto, lebo v pred-moderných svetoch sa gesto prevzatia zodpovednosti nedá oddeliť od odpovede na otázku „Ako mám správne konať?“. Pokiaľ je etika vecou tradície, deti sa učia od svojich rodičov, ako aj od autorít tohto a mimo tohto sveta, že majú byť dobré a zároveň aj ako majú byť dobré. Lenže dynamika modernity si vyžaduje, aby ľudia neustále spochybňovali a preverovali obsah väčšiny tradičných morálnych zvyklostí a cností. Každý, nielen filozof, sa učí, ako zavrhnúť tradičné cnosti, ich interpretácie, pravidlá a zásady ako nesprávne, ako otvárať cestu novým a hájiť ich ako tie správne. Často sa tvrdilo, že toto nekonečné spochybňovanie vedie k nihilizmu, a možno je to naozaj tak. De-legitimizovanie diskurzu o etike môže dekonštruovať morálku, ale iba ak sa mu podarí úplne nahradiť a zdiskreditovať morálne gesto. Moderní myslitelia si potrebujú neustále pripomínať transcendentný, absolútny charakter pôvodného gesta, aby boli stále schopní zabrániť kolonizácii morálky čisto imanentnými kognitívnymi tvrdeniami.

Absolútnosť pôvodného morálneho gesta teda spočíva úplne na rozhodnutí individua stať sa charakterným, dobrým človekom. Ak sme už akceptovali absolútnosť pôvodného gesta, potom možno diskutovať o všetkých tých morálnych voľbách, dilemách, cnostiach a pod., ktoré nám toto rozhodnutie odhalilo. V post-konvenčnom svete otázky ako „Ako možno byť mravným?“ už nie sú organicky zakotvené v tradícii; preto musíme mať stále na pamäti, že ich imanentnosť sa vzťahuje na transcenciu. Aj preto v modernom svete, v tomto svete náhodnej existencie, chápem ono prvotné gesto (v Kierkegaardovom duchu) ako existenciálnu voľbu. Ak sa človek rozhodne byť dobrým (charakterným), jeho morálna voľba je existenciálna. Až potom si človek môže položiť otázku „Ako mám správne konať?“. Túto otázku treba pochopiť takto: „Ako sa môžem stať tým, čím už som, totiž charakterným človekom?“. Imanentne-kognitívne otázky sa kladú o podmienkach dobra (v rôznych situáciách), ale nikdy nie o dobre samotnom.

Centrum života vytvára práve toto absolútne gesto (tak ako ho vytváralo aj pred päťsto alebo tisíc rokmi), preto v tejto oblasti nemôžeme očakávať nijaké prevratné zmeny. Dramaticky sa však zmenili podmienky, za ktorých sa naša pôvodná voľba stáva dobrou. Presnejšie, „voliť dobre“ znamená stále to isté. Označuje približovanie sa k centru (byť dokonale dobrým človekom), pričom sa k centru nikdy nedostaneme. Nové podmienky nemenia vzťah medzi centrom a približovaním sa k nemu, ale menia niektoré spôsoby jeho aproximácie. Novým, všetko prenikajúcim prvkom je tu centrálné postavenie, aké má v modernej dobe hodnota slobody. Odkedy sa sloboda stala univerzálnou hodnotou, patrí k dobrému životu pocit slobody. Azda by sa dalo povedať, že existenciálna voľba seba samého ako charakternej bytosti je už sama gestom dokonalej a úplnej morálnej autonómie, preto implikuje úctu

k morálnej autonómii druhého. A hoci tomu tak naozaj implicitne aj je, predsa len treba túto implicitnosť urobiť explicitnou. Ba čo viac, hodnota slobody si nevyžaduje iba uznanie morálnej autonómie, ale aj akceptovanie iných typov slobôd, napríklad osobnej, ekonomickej, politickej a pod. Ak chceme odpovedať na otázku „Ako sa môžem stať (čím už som) charakterným človekom?“, musíme ukázať, ako možno uznávať a rešpektovať autonómiu a iné druhy slobody ostatných.

Existenciálne rozhodnutie byť dobrým je gestom prijatia zodpovednosti. Vo všeobecnosti je zodpovednosť jedným zo základných morálnych pojmov; každá zodpovednosť je v podstate istým druhom morálnej zodpovednosti. Prevzatie zodpovednosti je takisto vecou dôstojnosti človeka; ak pokladáme nejakého človeka za zodpovedného, rešpektujeme tým jeho dôstojnosť.

Obvykle predpokladáme, že každý je zodpovedný za svoje skutky, hoci nie všetci v rovnakej miere (sú tu isté výnimky); ale nie každý preberá aj zodpovednosť za tieto činy – a to ani v tom najzákladnejšom zmysle slova. Slovo „zodpovednosť“ pochádza od slova „odpovedať“ (vo viacerých jazykoch). Ten, kto odpovedá pravdivo, preberá na seba zodpovednosť; ten, kto neodpovedá pravdivo, sa zodpovednosti vyhýba (čo ho však nezabavuje zodpovednosti). Zodpovednosti sa môžeme vyhnúť predovšetkým mlčaním, luháním (zapieraním, obviňovaním niekoho iného) a racionalizáciou. Zodpovednosť môžeme prebrať s hrdosťou aj v hanbe; zodpovednosti sa vyhýbame spravidla vtedy, keby nám prevzatie zodpovednosti spôsobilo utrpenie alebo nejaké nepríjemnosti.

Vždy, keď preberáme alebo odmietame zodpovednosť (v tomto základnom zmysle slova), už stojíme proti iným. Títo konkrétni Iní, ktorí nútia konajúceho prevziať zodpovednosť, môžu byť spravodliví aj nespravodliví, ľudia konajúci úctyhodne morálne, ale aj agresívni a strach naháňajúci tyrani. Iba anjelské bytosti by preberali zodpovednosť vždy a v každom prípade. Ale ak to s aproximáciou morálneho centra myslíme vážne, mali by sme prebrať zodpovednosť vždy vtedy, ak by iná ľudská bytosť mala trpieť, keby sme ju neprebrali. Aj najmladší školáci s istým zmyslom pre morálku vedia, že sa učiteľovi neklame o šibalstvách spáchaných v triede, ak by namiesto páchatela malo byť potrestané iné dieťa. Už v tomto jednoduchom prípade tu proti konajúcemu stoja viacerí Iní a aspoň nepriamo tu zodpovednosť za svoje vlastné skutky ide ruka v ruku so zodpovednosťou za iné ľudské bytosti.

Dostojevskij kdesi napísal, že každá ľudská bytosť je zodpovedná za všetky ostatné; a že ak by to všetci vedeli, na Zemi by okamžite nastal raj. Tento výrok sa nevzťahuje na retrospektívnu zodpovednosť (t. j. na zodpovednosť za niečo, čo sme už vykonalí), ale týka sa perspektívnej zodpovednosti v zmysle „niesť za niečo zodpovednosť“. Zodpovednosť v zmysle „niesť za niečo zodpovednosť“ je vždy zodpovednosťou za iných. Obvykle preberáme zodpovednosť v tomto zmysle slova len za niekoľkých iných, nie za každého. „Prevzatie zodpovednosti“ je tu východiskom, ale cieľom je „žiť v súlade“ so zodpovednosťou, ku ktorej sa hlásime, pokiaľ nás iní potrebujú a niekedy aj po celý život. Tu opäť platí, že „mať zodpovednosť“ na jednej strane a „žiť v súlade s prevzatou zodpovednosťou“ na druhej strane – to sú dve odlišné interpretácie zodpovednosti. Predpokladá sa, že rodičia sú zodpovední za svoje malé deti; ale z toho, pravdaže, ešte nevyplýva, že budú žiť v súlade s touto zodpovednosťou. Zvolená vláda je zodpovedná za dodržanie volebných sľubov, ale z toho ešte nevyplýva, že bude skutočne tak postupovať. V takomto prípade dochádza k zdvojeniu otázky i odpovede (pokiaľ ide o zodpovednosť). Už samo gesto prevzatia zodpovednosti možno vyjadriť ako istý druh odpovede na otázku. Tradične vyjadrujeme túto „odpoveď“ formou slávnostnej prisahy, napríklad počas svadobnej ceremónie slovami „až kým nás smrť nerozdelí“. Okrem tohto pôvodného vyjadrenie odpovede musíme však na tú istú otázku odpovedať ešte aj „neskôr“; a až potom sa ukáže, či a do akej miery sme dodržali naše sľuby.

Človek, ktorý sa rozhodol byť charakterný, bude najviac sám sebou vždy vtedy, keď prevezme nejakú zodpovednosť v zmysle „zodpovedať za niečo konkrétne“. Vyplyva to

z toho, čo sme doteraz povedali. Na rozdiel od retrospektívnej zodpovednosti tu vždy ide o bezprostredný vzťah k iným. Človek tu skutočne rozhoduje o tom, či sa chce stať zodpovedný za dobrý život iných, či je ochotný urobiť všetko, aby sa utrpenie iných znížilo na minimum. Do akej miery človek koná v súlade s touto požiadavkou zodpovednosti, je už iná vec, hoci nie celkom bez súvislosti. V prvom prípade hovoríme o pevnom rozhodnutí smerovať k morálnemu centru, kým v druhom prípade ide o to, ako sa budeme k nemu približovať a ako sme od neho ďaleko.

Hoci Dostojevského výrok, že každý je zodpovedný za všetkých, sa vzťahuje iba na perspektívnu zodpovednosť, nemožno ho chápať iba v tomto duchu. Ako sme videli, perspektívna zodpovednosť je vlastne prijatím zodpovednosti a konaním v súlade s ňou. Ale ako by človek mohol prevziať zodpovednosť vo vyššie uvedenom zmysle za všetky ľudské bytosti zároveň? Ako by pod ňu mohli byť zahrnutí všetci ľudia? Odpoveď znie, že nijako, pravda, ak sa len nestotožníme s tým, že prázdne gestá a citové výlevy na tému utrpenia ľudstva sú prejavom morálnej zodpovednosti, čo by bolo smiešne. Lenže Dostojevskij nechce, aby bol každý zodpovedný za všetkých; hovorí o tom, že napokon si túto stálu zodpovednosť uvedomíme. Vedomie zodpovednosti a život v súlade s touto zodpovednosťou nie je jedno a to isté. No ak nekonáme v súlade s touto zodpovednosťou, o aký druh zodpovednosti by mohlo ísť? Čo by bolo, keby všetci vedeli, že každý je zodpovedný za všetkých, a ak by sa zároveň nenašiel žiadny konkrétny čin ako výsledok tohto ohromného uvedomenia?

Takéto ohromné uvedomenie by iste niečo prinieslo a toto „niečo“ vyjadril Dostojevskij jednoducho: Raj na Zemi. Keby si každý uvedomoval svoju morálnu zodpovednosť za všetkých ľudí na Zemi, každý by získal centrum v morálnom zmysle. A keby všetci (každý jednotlivcovo a všetci spoločne) žili a konali smerujúc k svojmu morálnemu centru, všetci by skutočne k nemu mohli dospieť. Bolo by to niečo, čo by sme mohli nazvať Rajom na Zemi. Avšak raj na zemi etike pritirečí. Dostojevskij nehovorí o morálnych bytostiach ovanutých transcendentnom (čo je práve iba metafora zobrazujúca tých, čo sú jednoducho dobrí a nekladú si pritom otázku „Kvôli čomu?“), ale o rýdzej a jednoduchej transcencencii. Dostojevskij tak ruší etiku, podobne ako všetci filozofi morálky, ktorí morálku zaťažujú kognitívnym diskurzom, s tým rozdielom, že ruší morálku obrátene. Čisto kognitívna etika transformuje transcendentné prvky morálky na imanentné, kým Dostojevskij premieňa imanentné zložky etiky na transcendentné. Morálna zodpovednosť začína gestom, ale neobmedzuje sa iba naň.

3. Každý z nás pozná mnoho dobrých, charakterných ľudí, ktorí sú takými v každodennom živote i v hraničných situáciách. Niekedy sa stáva, že hrdinovia hraničných situácií neobstoja pri priemernej skúške morálnej spravodlivosti v každodennom živote; a ak áno, môžeme si byť istí, že nevolili seba samých ako charakterné bytosti a že ich hrdinstvo bolo motivované ideologicko-kognitívne alebo jednoducho bolo samoúčelné. Niekedy naopak zasa ani tí najschopnejší, najpriateľskejší a najlaskavejší neobstoja ani pri priemerných skúškach v hraničných situáciách; a ak sa im to aj podarí, môžeme si byť istí, že nevolili samých seba ako dobré bytosti a že ich priateľské a šľachetné správanie vyplynulo iba z ich založenia.

Táto druhá diskrepancia je zriedkavejšia, zatiaľ čo s prvou sa stretávame často. Koniec-koncov, každodenný život je morálne náročný, zložitý a rozmanitý; vyskytujú sa v ňom všetky druhy mravných konfliktov; ba čo viac, aj v každodennom živote sa niekedy vyskytnú hraničné situácie. Je pravda, že prekročiť rámec každodennosti je náročné, pretože musíme poznať zvláštnosti nových podmienok. Pravda, to isté si od nás vyžaduje na úrovni každodennosti prechod z jednej kultúry do inej. Ak sa človek stane členom nejakej inštitúcie (napríklad začne pracovať v továrni alebo vo vládnej kancelárii), musí najprv zistiť, čo od neho očakávajú iní – až potom dokáže rozhodnúť o správnosti nejakej veci. Tu sa vyžaduje práve druhotný, nie prvotný morálny proces, pretože to, čo treba zmeniť, nie je morálny postoj; ide skôr o to, že až osvedčené uplatňovanie dovtedy nadobudnutých morálnych schopností si vyžaduje nové poznatky, nové informácie a istú prax.

Morálne rozmery praktickej múdrosti, schopnosť zvažovať každú jednu morálnu situáciu konkrétne sa vyvíja a vyžaduje si ustavičnú prax v každodennom živote. Ani za hranicami každodennosti táto praktická morálna múdrosť neprestáva fungovať, každodenná prax sa tu naplno využíva. Treba sa iba vystríhať lenivosti ducha a myslenia.

* * *

Charakterný človek sa stará o iných. To je najzákladnejšie východisko každej morálky – mimo akejkoľvek explanácie. Ak si totiž položíme otázku „Prečo by som sa mal starať o iných?“, nech už bude naša odpoveď akákoľvek, musíme opäť a opäť nastoľovať nové otázky, *ad infinitum*. Ako sme už spomenuli, morálka sa začína gestom, vzhľadom ku ktorému je každá otázka zbytočná.

Starostlivosť o iné ľudské bytosti: to je všeobecný orientačný princíp morálky [1]. Je univerzálny, lebo vo všetkých oblastiach, vo všetkých formách života, vo všetkých druhoch aktivity sa ľudia môžu, ale aj nemusia navzájom o seba starať. Tento princíp nie je orientačný azda pre svoj chudobný obsah (pretože ten je skôr bohatý a hutný), ale preto, lebo výslovné neurčuje, ako by sme sa mali starať o iné ľudské bytosti. Je na každom jednotlivcovi prísť na to, ako sa najlepšie môže postarať o nejakú ľudskú bytosť.

„Starostlivosť o iné ľudské bytosti“ ako univerzálny orientačný princíp sa dá tiež interpretovať rozlične. „Starostlivosť“ možno interpretovať ako „emocionálnu lásku“; pri takejto interpretácii by „starostlivosť o iné ľudské bytosti“ mohla znamenať: „Ak niekto emocionálne miluje aspoň niekoľko ľudských bytostí, je to morálne dobré.“ „Starostlivosť“ tiež možno interpretovať ako dobročinnosť voči iným, no práve tak môže znamenať aj „prevzatie zodpovednosti“ za iných, t. j. aj perspektívnej, nielen retrospektívnej zodpovednosti za iné ľudské bytosti. A existuje ešte mnoho iných spôsobov, ako interpretovať tento všeobecný orientačný princíp.

Ako všetci dobre vieme, nejde tu iba o tento obsažný, ale zároveň veľmi vážny orientačný princíp. Zdedili sme aj množstvo jeho reprezentatívnych explikácií. Tieto explikácie nie sú aplikáciami, predsa však hrajú sprostredkujúcu úlohu medzi univerzálnym princípom na jednej strane a konkrétnou situáciou, kedy sa v praktickom živote staráme o konkrétne iné bytosti, na strane druhej.

Bolo by úplne nesprávne nazdávať sa, že moderní myslitelia celú túto záťaž odhodili. Ako v mnohých iných prípadoch, aj tu sa zmenili iba dve veci. Obe som už spomenula: po prvé, z tradičných interpretácií univerzálného orientačného princípu sa mohli zachovať len tie, ktoré sú zlučiteľné s uznaním slobody a absolútnej morálnej autonómie iného človeka. Po druhé, interpretácie vyrastajúce z predmoderného sveta stratili svoju morálnu relevantnosť. Oboje môžem dokumentovať na jednom príklade. Vo svete asymetrickej reciprocite interpretácie starostlivosti o iných príznačne rozvíjali vzťah pána a sluhy. Odtedy, čo spoločenský poriadok založený na symetrickej reciprocite nahradil spoločenský poriadok asymetrickej reciprocite, sa takéto interpretácie stali irelevantné – aspoň v tých krajinách, kde modernita už zapustila hlboké korene.

Uvediem tu niekoľko takých orientačných princípov. Každý z nich je interpretáciou a konkretizáciou univerzálného orientačného princípu „Staraj sa o iné ľudské bytosti“, ale zároveň aj jeho negatívnej formulácie: „Neublížuj zámerne inej ľudskej bytosti!“.

1. Vždy pamätaj na zraniteľnosť toho druhého. Táto zásada nám okrem iného prikazuje nezraňovať osobnosť inej ľudskej bytosti ani to, čo je jej drahé (nemali by sme teda pohrdáť inými, pokiaľ to nie je morálne zdôvodnené, nemali by sme iných za takýchto okolností zosmiešňovať ani haníť, atď.). Ďalej nám prikazuje, aby sme iným preukazovali lásku, náklonnosť a úctu, aby sme im pomáhali „zachovať si tvár“ a aby sme úprimne vychádzali v ústrety inému, ak nás potrebujú.

2. Rešpektuj dostatočne autonómiu iného. Práve táto zásada nadobudla v modernite najvyššie postavenie, preto sa na jej základe mnohé tradičné príkazy radikalizovali. Napríklad:

nepáchaj násilie na tele iného človeka ani na jeho duši, nemanipuluj inými, neporučnikuj im, pomáhaj im získať väčšiu autonómiu. Vďaka výsadnému postaveniu, aké má orientačný princíp vzťahujúci sa na autonómiu v moderne, sa tri jeho orientačné podprincípy interpretujú výrazne konštitutívno-imperatívne, napríklad: „Nepáchaj násilie na tele ani duši iného, nemanipuluj inými, neutláčaj ich kvôli ich rase, pohlaviu alebo príslušnosti k iným ľudským spoločenstvám.“

3. Rešpektuj dostatočne mravnosť druhého človeka. Človek musí zohľadňovať morálne prednosti iných, naučiť sa, ako a kedy vyslovovať morálne sudy, ako (a kedy) zabúdať a kedy si pamätať.

4. Napokon by sme mali byť dostatočne vnímaví k utrpeniu iných. Charakterný človek si všima utrpenie iných a robí všetko preto, aby ho zmiernil. Venuje na to časť svojho času, majetku a energie.

Tieto orientačné princípy znejú jednoducho a celkom tradične – a také aj skutočne sú. Pravda, tých niekoľko netradičných (moderných) zásad medzi nimi modifikuje všetky ostatné, aj keď ich forma vôbec nemení formu tradičných zásad. Tieto zásady nemusia byť v praktickom živote, t. j. v jednotlivých prípadoch navzájom zlučiteľné; napokon, nie sú to princípy nejakého systému. Môžu sa dostať do vzájomného konfliktu. Ale všetky by mali byť formulované tak, aby boli zlučiteľné so slobodou a autonómiou.

Už sme spomenuli, že tieto orientačné princípy sú iba interpretáciami či explikáciami univerzálneho orientačného princípu: „Staraj sa o iných – neubližuj zámerne iným!“. Je zrejmé, že tento univerzálny orientačný princíp sám osebe nie je nezlučiteľný s jeho prípadnými podprincípmi, ktoré sú však nezlučiteľné s podprincípmi prikazujúcimi autonómiu. Toto zistenie by nás nemalo prekvapovať. Univerzálny princíp morálnej orientácie je *arché* morálky, je meta-princípom. Ako taký platí pre každú morálku; nemá historickú povahu, pretože platí vo všetkých obdobiach ľudských dejín, kde existuje morálka. Interpretácia tohto *arché*, t. j. jeho podprincípy, zavádzajú do nad-historického historický moment. Preto môžu sprostredkovať medzi najvyšším princípom (*arché*) a všetkými neustále sa meniacimi konkrétnymi situáciami, v ktorých sa jednotlivci rozhodujú.

4. Univerzálny orientačný princíp morálky so všetkými svojimi interpretáciami a explikáciami (podprincípmi) poukazuje na centrum všetkých morálnych intencií, súdov a predstáv: človek preberá zodpovednosť za iných. Tu ešte nie je obsiahnutá žiadna reciprocita. Zodpovednosť (za iných) preberáme nezávisle od toho, či aj iní preberajú zodpovednosť za nás. V tomto zmysle je východisko morálneho postoja (pravda, nie morálneho poznania) „monologické“. Človek sa nesnaží zmierniť utrpenie iného len preto, lebo ten vykonal všetko, aby zmiernil jeho utrpenie; a človek nemyslí na zraniteľnosť iného preto, lebo aj on kedysi zohľadnil (alebo práve zohľadňuje) jeho zraniteľnosť. Tento nerecipročný ráz pôvodného morálneho gesta treba patrične zdôrazniť. Filozofie morálky až príliš často spájali základy morálky s reciprocitou; napríklad: nezabíjame iných preto, lebo sami nechceme, aby nás zabili. Teórie spoločenskej zmluvy (a nielen hobbesovského, ale aj lockovského typu) sú založené na takýchto alebo podobných predstavách. Kantov kategorický imperatív (ktorý s reciprocitou nemá vôbec nič spoločné) sa tiež často interpretuje v tomto duchu, najmä anglo-americkými filozofmi. Hoci zlaté pravidlo spravodlivosti naozaj vychádza z reciprocity a je jej vyjadrením, sama reciprocita by bola prázdna (bezobsažná) a nezmyselná (nebola by schopná dodávať obsah) bez prvotného predpokladu čohosi mimo reciprocity. Koniec-koncov, spravodlivosť je cnosť; niet spravodlivosti (ako cnosti) tam, kde už predtým nebola morálka (schopnosť stať sa cnostným). Každý pokus založiť morálku na predstavách o reciprocite je utilitaristický, dokonca aj keď sa o to pokúšajú neutilitaristickí filozofi. A utilitarizmus sa vystavuje rovnakému riziku ako každá čisto kognitivisticky fundovaná etika: decentruje morálku, a tým ju dekonštruje.

Ak filozofia začína pravidlami, začína tiež reciprocitou; etické pravidlá, aspoň tie najzákladnejšie, sú pravidlami reciprocity. Ak vo filozofii morálky vychádzame z univerzálneho

orientačného princípu (ktorý nie je pravidlom), potom nevychádzame z reciprocity. No pri bližšom pohľade na pôvodné morálne gesto sa rýchlo dostaneme k problému reciprocity. Takmer všetky pravidlá etiky každodenného života regulujúce vzájomný styk medzi ľuďmi možno opísať v termínoch reciprocity.

Reciprocita v praxi znamená dávať a prijímať. Táto veta sa pri bližšom pohľade ukáže ako tautológia, veď čím iným by reciprocita mohla byť, ak nie dávaním a prijímaním? No ak jedna strana dáva, ale druhá neprijíma, potom tu niet nijakého vzťahu. Ak jedna strana dáva a druhá len prijíma, potom je tu síce vzťah, ale nejde o reciprocitu. Jedna z najzákladnejších etických noriem tvrdí, že recipročné vzťahy treba uprednostňovať pred nerecipročnými. Ak niečo od niekoho prijímame, mali by sme mu na oplátku čosi poskytnúť.

Dávať a prijímať možno rôznymi spôsobmi a v takých rozličných podobách, že diskusia o týchto spôsoboch a formách výmeny by vyústila do diskusie prakticky o všetkom. Môžeme dať alebo prijať kus chleba, radu, povzbudenie, bozk, sľub, kráľovstvo, úder, ranu, nepríjemnosti či kopanec. V duchu základných noriem ľudského styku sa rovnaké opláca rovnakým – dobré dobrým, zlé zlým. V neschopnosti oplácať zlé zlým je možno isté pozitívum (zvlášť v kultúrach poznačených nejakým etickým náboženstvom), no neschopnosť oplácať dobré dobrým je vždy istým druhom podlžnosti. Človek, ktorý niečo dostal, ale neodplatil sa rovnako, má morálny dlh. Ak v tomto stave morálnej podlžnosti zostáva príliš dlho, stráca svoju tvár. Ten, kto prijal dobré a odplatil sa zlým, sa vo všetkých kultúrach bez výnimky pokladá za podliaka (vo „vnútro-skupinovej“ situácii).

Rôzne úrovne, mody a formy prijímania a dávania sú v každej známej kultúre podrobne špecifikované a vymedzené. Niekedy sú tiež späté s obradmi a rituálmi.

Ak človek dobre pozná normy dávania a prijímania, nevynímajúc najmenšie podrobnosti, a ak ich úzkostlivo dodržiava (oplácajúc práve to, čo treba a ako treba), potom jeho konanie zodpovedá tomu, čo sa označuje ako rovnosť. Ako však uviesť do vzťahu rovnosti také úplne odlišné veci ako dostať kúsok zeme a oplatiť to lojalnosťou alebo dostať kúsok chleba a odvetiť „Pánboh Váš požehnaj“ (t. j. požehnať) či dostať určitý finančný obnos a obstaráť darcovmu synovcovi výnosné miesto? Je celkom jasné, že kvalitatívne rôzne „veci“ sa nekvantifikujú iba v tovarovej výmene. Všetky akty dávania a prijímania kvantifikujú kvalitatívne rôznorodé veci, služby a gestá. Od človeka sa očakáva, že sa odplatí práve niečím iným, nie tým, čo dostal. Napríklad darom vašej priateľke k narodeninám by mohlo byť čokoľvek, ale celkom určite nie to isté, čo vám darovala ona na vaše narodeniny.

Mnohé cnosti a neresti kryštalizujú práve v procese tejto reciprocity. Lakomci nedávajú vtedy, keď by mali; nevďační berú, ale neodplácajú, ba čo horšie, za dobré sa oplácajú zlým. Šfachetní veľkodušne dávajú a neočakávajú rovnakú odplatu; vďační dávajú viacej ako dostávajú alebo aspoň presne toľko. Aj česťnosť a nečesťnosť sú úzko späté s dávaním a prijímaním. Taká je spravodlivosť. Reciprocita môže byť symetrická aj asymetrická. Predmoderné spoločenstvá sa zakladali na asymetrickej reciprocite, kým moderná spoločnosť je založená na symetrickej reciprocite. V prvom prípade sa nerovnosť konštituuje ako podstata človeka, v druhom prípade zase ako jeho prejav (odporujúci jeho podstate). Aristoteles charakterizoval predmoderné zriadenie vo svojom všeobecne známom výroku, že jedni ľudia sa rodia ako páni a iní ako otroci; a mohli by sme dodať, že iba z mála otrokov sa stali prepustenci, kým slobodní mohli byť zotročení (napr. ako vojnoví zajatci). Rousseau opísal moderné zriadenie strohým paradoxom: všetci ľudia sa rodia slobodní; ale všade sú v okovách. Toto zvolanie znie ako príkaz: staňte sa tým, čím skutočne ste, totiž slobodnými, t. j. prejavte svoju podstatu!

Tento radikálny obrat v základných spoločenských pomeroch však neodstránil tradičné formy reciprocity dávania a prijímania a ani nevymazal tradičné cnosti ako vďačnosť, veľkodušnosť alebo spravodlivosť (či tradičné neresti ako hrabivosť, skúposť, lakomosť, nespravodlivosť). Pravidlá reciprocity podliehali rovnakým transformáciám ako interpretácie, prípadne

explikácie univerzálneho orientačného princípu. Moderná doba žiada, aby pravidlá alebo reciprocita zahrnovali úsilie o symetrickosť. Úsilie o symetriu však ešte neznamená, že každý má dávať alebo prijímať vždy rovnako, keď takáto norma by okamžite vylúčila mnohé formy reciprocity. Ba čo viac, nerovnosť existuje naďalej, aj keď nadobúda iné podoby, v dôsledku čoho sa rovnosť prejavuje vo všetkých recipročných vzťahoch prostredníctvom proporčnej disproporcionality v podstate obsahu dávanych alebo prijímaných vecí. Rozhodujúca premena sa odohrala na úrovni vyrovnávania rolí. V modernej spoločnosti, aspoň v jej modeli, sa nikto nerodí na miesto s vopred určenými všetkými hlavnými úlohami, ktoré by mal v hre vzájomnosti plniť počas celého svojho života. V súčasnosti sa roly vždy môžu zmeniť alebo zvrátiť. Ten, kto požíva záruky, sa môže naopak stať poskytovateľom záruk a žena, ktorej muž fyzicky ublížil, sa môže obrátiť na súd a požadovať od muža finančnú náhradu. Najjednoduchším (a každodenným) príkladom tejto zmeny je zjednodušenie (a zrovnoprávenie) pozdravov a oslovení. Koniec-koncov, pozdravy a oslovenia sú najjednoduchšími pravidlami reciprocity v dávaní a prijímaní v bežnom živote.

Primát *arché* (určujúceho princípu) mravnosti plastickejšie vystúpi do popredia, ak si všimneme to, čo v hre dávania a prijímania nie je dovolené. Predovšetkým je neslušné prerušiť reťaz dávania a prijímania práve vtedy, keď je na nás, aby sme sa správali recipročne. Vyplyva to z pravidiel hry. Sú však aj niektoré iné nedovolené veci, ktoré pôsobia neslušne a vyslovene neprimerane, ale nemajú nič do činenia s pravidlami hry.

Je vždy zlé, ak sa pravidlá reciprocity zneužívajú na manipulovanie s inými. Je zlé, ak niekto pre niekoho čosi vykoná a myslí pritom iba na výhody, ktoré za to očakáva, alebo ak tak postupuje s úmyslom získať vytúženú vec, zatajujúc pred týmto človekom svoj zámer.

Je zlé, ak niekto očakáva priazeň od niekoho, kým opovrhuje alebo ho hanobí.

Je zlé, keď niekto predstiera city, aby primäl druhú stranu k istým službám, priazni alebo k tomu, aby mu ten druhý ochotne niečo dal.

Je zlé, ak reciprocitou za získané veci alebo služby sú predstierané city (pravá vďačnosť je legitímnou reciprocitou); je zlé, ak poskytujeme služby alebo dávame veci s *úmyslom* byť odmenení citmi.

Určite, každý veľmi dobre vie, že tieto veci sú zlé. Je dokonca smiešne o nich hovoriť. No prečo bola v predchádzajúcich prípadoch (a ešte v niekoľkých iných) hra na reciprocitu diskvalifikovaná, prečo sa nám zdá necharakterná a niekedy dokonca aj podlá? Odpoveď je zrejmá. Necharakterní a podlí hráči túto hru na dávanie a prijímanie nekazia. Hrajú ju tak, že rušia, znevažujú alebo pozitívne narušujú *arché* morálky, t. j. univerzálny orientačný princíp. Vôbec sa nestarajú o iné ľudské bytosti; nezáleží im na tom, či im spôsobujú utrpenie. A preto nimi manipulujú.

5. Svoju prednášku som začala Weberovou diagnózou modernity: existuje tu mnoho božstiev a množstvo pluralitných hodnôt. Každý si volí svoje vlastné božstvo. Cnosti vždy súvisia s hodnotami. No aj tak je tu stále zarážajúci fakt, že z plurality hodnôt neplynie nijaká pluralita cností, nehovoriac už o tom, že rozhodujúce posuny v abstraktných hodnotách nesprevádzajú rozhodujúce posuny v statuse cností a nerestí. Zrod modernej spoločnosti bol spojený s najdramatickejšou devalváciou údajne večnej abstraktnej hodnoty, totiž sociálnej hierarchie, inak tiež prirodzeného, najlepšieho, božského spoločenského poriadku. Mnohé cnosti upadli spolu s touto hodnotou. Celý tento proces však nevedol k žiadnej pozoruhodnejšej pluralizácii cností. Dnes môže každý vytrvalo a smelo postulovať akúkoľvek hodnotu; ľudia volia rôzne hodnoty; ale pýtať sa, či volia vytrvalosť alebo odvahu, je smiešna otázka. A nech by sme sa upísali ktorejkoľvek hodnote, veľkodušnosť navždy zostane cnosťou a podlosť nerestou.

Otvorenosť, opravdivosť, dôveryhodnosť a úprimnosť sú takisto prastaré cnosti: vzájomné porozumenie stroskotá, ak chyba opravdivosť. Tieto cnosti „opravdivosti“ – ako ich budem nazývať ďalej – sú „dvoj-smerné“. Ako také sú najčastejšie v bezprostredných (vzájomných

osobných) vzťahoch, predovšetkým vo vzťahoch osobnej náklonnosti. Tam, kde sa tieto cnosti nepraktikujú, niet zmysluplnej osobnej vzájomnej náklonnosti. Takto sa vzťahujú priamo na zdroj morálky, na univerzálny orientačný princíp. Najlepšou starostlivosťou o iných je, ak sa intenzívne staráme deň čo deň a mnohokrým spôsobom aspoň o niekoľkých ľuďoch. Tak je tomu iba pri osobných väzbách.

No keď chceme opísať, čo tieto „cnosti opravdivosti“ od nás skutočne vyžadujú alebo ako ich treba praktizovať, vynárajú sa pred nami ťažkosti. Siet' drobných praktík v osobných citových väzbách si vyžaduje istý druh vzájomnej osobnej hermeneutiky; podstata týchto praktík sa nedá zhrnúť; vymedziť ich by si vyžadovalo priveľa priestoru. Omnoho ľahšie je uviesť postoje a praktiky, ktoré sú s cnosťami opravdivosti absolútne nezlučiteľné. Tieto cnosti chýbajú vtedy, ak sa človek neukáže taký, aký je (alebo za akého sa pokladá); vtedy, ak sa človek nikdy neotvorí žiadnej ľudskej bytosti, ak sa nikdy nepokúsi stať sa pre nejakého „iného“ transparentným; ak sa mu stalo zvykom zatajovať pohnútky svojich činov a postojov; ak človek v konaní a správaní len predstiera (z iného dôvodu, ako vyhnúť sa zlu); keď nikomu nedôveruje; ak zásadne podozrieva iných a pripisuje im nekalé pohnútky a zámery; ak zo zásady zatajuje pred inými poznatky a informácie; ak dáva sľuby bez úmyslu ich dodržať; ak zásadne sľubuje bez uváženia, či môže sľub dodržať; ak prezradí dôvernú informáciu (z iných dôvodov, ako vyhnúť sa zlým dôsledkom).

Pripomeňme si tu niekoľko Leibnizových myšlienok: skutky sa pokladajú za morálne zlé, ak (pretože) zapríčiňujú fyzické zlo. Sama neprítomnosť cností opravdivosti ešte nemusí ľudí zabíjať, dokaličiť, zbadačiť alebo im privodiť chorobu (hoci aj to je možné). Ale najtrvalejšie, najnevyliečiteľnejšie duchovné rany spôsobuje práve absencia týchto cností. Úplná absencia cností opravdivosti u jedného partnera v intímnom ľudskom vzťahu, kde ho druhá strana predpokladá, očakáva alebo pokladá jeho prítomnosť za samozrejmu, je pre tento vzťah absolútne zničujúca. Osoba s takouto skúsenosťou môže stratiť na celý život dôveru, sebadôveru aj schopnosť dôverovať. Niekedy ľudia zrádzajú city a dôveru iných zo zlomyseľnosti. Ale každodenní zneužívatelia dôvery obvyčajne nebývajú zlomyseľní, ale iba sebeckí, bezohľadní alebo ľahostajní.

Charakterní ľudia potrebujú v situácii, keď treba konať správne, odvahu.

Charakterní ľudia sú tí, ktorí si kladú otázku „Ako mám správne konať?“, aby sa dokázali priblížiť k centru svojho života. Predpokladajme teraz, že takýto človek zistí, ako má tu a teraz správne konať. Potom by mal jednoducho zavrieť oči a vykročiť. Tento konkrétny akt rozhodnutia, akt odvahy sa nepodobá situácii „zistiť, čo je správne“; nepodobá sa ani situácii „existenciálnej voľby“. V rozhodnutí a prostredníctvom rozhodnutia človek nevolí seba, ale niečo (vec, ktorú robí), pričom racionálna úvaha tu nemá miesta. Človek začne správne konať a zároveň sa dištancuje od svojej minulosti, ako aj od kognitívnych myšlienkových experimentov týkajúcich sa jeho budúcnosti, lebo koná bez ohľadu na to, aké dôsledky bude mať jeho konanie pre jeho vlastný život. Ale predovšetkým sa oslobodzuje od všetkých determinácií minulosti, ako aj od všetkého, čo doposiaľ dosiahol. Ale neizoluje sa od sveta ani od budúcnosti (ako je tomu pri pôvodnej, existenciálnej voľbe); skôr naopak, vášnivo sa obracia v ústrety svetu aj svojej budúcnosti. Opúšťa vychodené chodníčky, aby sa plavil v ústrety čomuś neznámemu. Gesto morálnej odvahy nie je identické a gestom sebaobetovania. Pri morálnom rozhodnutí, pri vykročení si človek uvedomuje čo vlastne opúšťa, ale nemôže vopred vedieť, čo v budúcnosti získa alebo stratí. Napokon, Saul získal svoje kráľovstvo, keď sa vydal za oslami svojho otca.

Zbabelosť nie je morálny priestupok. A predsa – najhorším zlám v živote (morálnemu a fyzickému zlu, zapríčinenému morálnym zlom) sa mohlo predísť prostou odvahou. Diktátor ani Tyran nevďačí za svoju moc ľudskej podlosti, ale predovšetkým a najmä ľudskej zbabelosti. A toto platí aj pre Tyranov každodenného života občianskej spoločnosti. Občianska odvaha, tá najodvážnejšia odvaha, uvoľňuje cestu pre uplatňovanie všetkých ostatných cností.

Uvažovanie o morálnych problémoch súčasného každodenného života nemusí byť duchovne povznášajúce, lebo človek sa podujíma hovoriť o niečom, čo je každému istým spôsobom známe. Ale aj túto skromnú prácu treba urobiť, ak už nie z iného dôvodu, tak aspoň preto, lebo filozofia hlavného prúdu sa teraz nesie na vysokom koni, na tátošovi špekulácie. Táto filozofia „vie“, že zo všetkých morálnych cností zostala už iba spravodlivosť; „dokazuje“, že morálka sa úplne relativizovala; morálne normy dedukuje buď z maximálnej užitočnosti, alebo ich spája s racionálnym diskurzom. Táto filozofia dekonštruje morálku teoreticky a len čo to vykonala, s pocitom šťastia či nešťastia pochováva už aj tak mumifikovanú mŕtvolu. Ale morálku nemožno dekonštruovať iba kognitívnymi prostriedkami, lebo poznanie a morálka sú, aspoň pôvodom, heterogénne. Moralita je absolútna – a takou aj ostane. Azda raz bude svet bez morálky; no bude to aj svet bez spravodlivosti, hoci nie nevyhnutne bez zákona. Taký svet si však nedokážeme ani len predstaviť, lebo by bol úplne odlišný od nášho. A pokiaľ náš svet pretrváva, potiaľ filozofii ostáva schopnosť vysvetliť ten druh morálky, ktorý tu stále ešte (a už) máme, t. j. vysvetliť, čo prakticky konáme – aj keď len skromne kráčajúc v šľapajách charakterných ľudí.

Z anglického originálu *The elementary ethics of everyday life* preložil Vendelín Čunderlík

LITERATÚRA

- [1] HELLER, Á.: *Philosophy of Morals*. Blackwell 1990.