

Ludia sú nenapodobiteľní v schopnosti lásky a úcty i mimo druhu. Človek vie povedať nielen „som“, ale aj „nie som“ a môže dokázať prekonať svoj egocentrický antropocentrizmus. Lenže schopnosť konať dobro či schopnosť úcty, vcítania sa a starostlivosti sa musí u človeka rozvíjať prostredníctvom mimodruhovej komunikácie a symetrickej komunikácie s prírodou vôbec. Aj preto je biocentrická metafora krokom človeka k ľudskosti a mostom k možnému polycentrizmu a pancentrizmu či prekonaniu centricity vôbec.

Žiadať nahradiť antropocentrizmus biocentrizmom neznamená znevážiť človeka, redukovať ho na zvieru alebo žiadať od neho obeť. Človek by mal byť schopný rozšíriť svoje úzke ego na všetky živé bytosti, rozšíriť svoje úzke „ja“ do podoby Naessovho „ekologického ja“, na celok sveta. Lebo len človek je schopný „myslieť ako hora“.

Len človek je toho schopný.

Lebo len človek môže existovať ľudsky.

Bude?

Dúfajme.

LITERATÚRA

- [1] SCHOPENHAUER, A.: Životní moudrost. Praha 1992.
- [2] POPELOVÁ, J.: Rozpad klasické filosofie. Praha 1968.
- [3] HEJDÁNEK, L.: Filosofie a víra. Praha 1990.
- [4] RÁDL, E.: Dějiny filosofie I. Praha 1932.
- [5] BALABÁN, M.: Biblická (hebrejská) antropologie. In: Protestant 1992, č. 7
- [6] LORENZ, K.: Takzvané zlo. Praha 1992.
- [7] GIBRAN, K.: Prorok. Bratislava 1971.
- [8] SEED, J. – MACYOVÁ, J. – FLEMINGOVÁ, P. – NAESS, A.: Myslieť ako hora. Piešťany 1993.
- [9] TRPÁK, P.: Křesťanství a odpovědnost za Zemi. In: Filosofický časopis 1991, č. 6.
- [10] FRANKL, V. E.: Vůľa k zmyslu. In: Filozofia 1992, č. 11.
- [11] M. DE UNAMUNO: Tragický pocit života v ľuďoch a národoch. Bratislava 1992.
- [12] SCHELER, M.: O studu. Praha 1993.
- [13] MAREC, A.: Listy nevidiacim, hudba pre nepočujúcich. Pro libris 1991.

DIALOG A HODNOTY

(K některým problémům diskursivní a hodnotové etiky)

VLASTIMIL HÁLA, Praha, ČR

V súčasnej dobe sme denně svědky činů a událostí, které by námi měly otřást. Jestliže tomu tak není, je to o to otřesnější svědectví stavu, kdy násilí a zabíjení se stalo něčím banálním, asi na způsob odloupenutí hlávky zelí, vzpomínám-li si dobře na Hegela.

V této situaci se může zdát, že reflexe etiky jako vědy je ezotericky luxusním podnikem specializovaných intelektuálů, z hlediska „praxe“, života a p. zcela irrelevantním. Jsem přesvědčen, že je tomu právě naopak. Otrásající fakta naší současné situace totiž nastolují – vedle praktických – problémy také „čistě“ teoretické, zasahující do samého jádra promyšlení základů a předpokladů etiky jako teoretické disciplíny.

Dějiny etických koncepcí jsou vyznačeny celým systémem protikladných přístupů. Promyšlením filosofických základů mravního rozhodování a jednání se vine celá řada více či méně „kmenových sporů“. Jako tradiční příklady zde mohou posloužit mj. otázka emocionálního či racionálního založení etiky, intuitivismus oproti logickému deduktivismu, spory o fakt a stupeň podmíněnosti mravních norem aj.

Do problémového rámce těchto dichotomií vchází i spor mezi hodnotově (resp. obsahově) a formálně orientovaným chápáním základů etiky. Tento problém historicky vystoupil v souvislosti s jedním z mnoha pokusů překonat Kantovu praktickou filosofii, s „materiálně“ a hodnotově orientovanými etickými koncepcemi M. Schelera a N. Hartmanna, předznamenány vyzdvižením nezastupitelnosti emocionální stránky pro vystižení svébytnosti etické sféry u F. Brentana. Představitelé hodnotových etik se s Kantem shodují v nutnosti vybudovat etickou koncepci aprioristicky. Kontroverzním tématem je zde povaha tohoto apriorismu, konkrétně pak vztah apriorismu a formalismu.

Zatímco Kant spojuje a priori s formou – a to formou nutnosti a obecnosti, kterou se vyznačuje zákon, zákonitost vůbec – v praktické filosofii samozřejmě jde o zákon mravní –, představitelé hodnotové etiky vyvazují apriorismus z fatálního spojení s formou, (formalismem), neboť existuje a priori materiální, jež nám jako hodnotový cit umožňuje nezastupitelný vhled do svébytné hierarchicky strukturované oblasti hodnot. V hodnotových etikách je tak – mimo jiné – rehabilitována emocionalita, jež byla Kantem shledána nezpůsobilou založit ve filosoficky nosném smyslu koncepci praktické filosofie; ze svého pomocného, doprovodného a celkově nahodilého postavení je emocionalita vyzdvižena do roviny nebyvalé filosofické relevance.

Zároveň je zde ale také narýsován jeden podstatný moment sporu, který nás v současných diskusích zajímá – jak totiž nejpřiměřeněji uchopit a vyjádřit to, co bych nazval „základním, resp. minimálním konsensem“ v oblasti etiky; je nezbytné brát v úvahu nějaký systém – či alespoň orientační body – obsahově určitých morálně relevantních významů, jež nazýváme „hodnotami“, anebo uděláme lépe, budeme-li od obsahové určitosti abstrahovat, neboť nárok na univerzální platnost zakládající mravní normy může být pouze formální, nevážící se na konkrétní hodnotovou určitost? Tyto tradiční otázky jsou ovšem v dnešních interpretacích reprodukovány novým způsobem, přičemž ono „novum“ vyplývá přímo z povahy přítomné doby.

Dnešní doba bývá charakterizována různě: jako doba „postmoderní“, diferentní, mnohokulturní a p. Příznačné přitom vždy je zdůraznění plurality, otevřenosti a rovnoprávnosti. Tyto přístupy a charakteristické rysy se projevují v nejrůznějších oblastech lidských aktivit, také v oblasti filosofie, v tom i filosofie tematizující otázky

etické a morální – rovněž zde vystupuje i druhá strana mince, totiž „střesení všeho pevného“, abych opět parafrázoval Hegela.

V tomto kontextu si nyní všimnu některých aspektů obecnějšího rázu etické koncepce Habermasovy (výrazu „etický“ zde používám v širším, nikoli specificky Habermasově významu).

Habermasovu etickou koncepcí lze charakterizovat různým způsobem; za nejvýraznější pokládám přitom charakteristiky: *diskursivní* (resp. dialogická), *deontologická* a *formální*. Smysl dvou prvních charakteristik spočívá v tom, že to, co je v morální oblasti relevantní, co může *aspirovat* na postavení univerzálně platné zásady, není dáno *předem*, t. j. před *procedurou* (odtud také označení „procedurální“) demokratického dialogu – na základě aplikace nějakého ontologického, resp. metafyzického rozvrhu světa –, nýbrž právě jen *uvnitř* tohoto dialogu, jako jeho zamýšlený výsledek. Z těchto charakteristik vyplývá i Habermasův „formalismus“. Nejedná se ovšem o reprodukci Kanta, nýbrž o *obnovení smyslu* formalismu, jímž Kantova etická koncepce (ponechám zde stranou otázku, nakolik právem) bývá charakterizována. To, co je přitom tematizováno, není už problém sepětí apriorismu s nutností a obecností formy. „Formalismus“ je zde zaměřen proti tomu, aby určité „typy obsahovosti“ v pojetí žádoucí orientace mravního jednání, určité konkrétní představy „dobra“, dobrého života a p., byly pojaty jako faktor, který – opět předem – preferuje či naopak diskvalifikuje výchozí pozice účastníků dialogu.

Obnovení smyslu „formalismu“ děje se tedy u Habermase na pozadí demokratické plurality a otevřenosti naší doby, ve filosofické rovině „dekomponujících“ tradiční způsoby filosofických přístupů a výkladů také v oblasti etické. Otázka formalismu a obsahovosti vystupuje zde v kontextu sporu o přednost spravedlnosti a dobra.

Otázky související se vztahem tradičních axiologických kategorií dobra a spravedlnosti analyzuje Habermas především na pozadí rozlišení otázek tzv. *morálních* od otázek *evaluativních*, resp. širě etických. Etickou sférou chápe Habermas jako sférou obsahovou. Klíčovým problémem zde je otázka dobra (resp. nejvyššího dobra) jako řekl bych symbolického výrazu pro soujem pozitivních hodnot. Dobro vystupuje v etické sféře konkrétně jako otázka *dobrého života* ve smyslu představy určitého ideálního, resp. žádoucího životního způsobu. Tyto představy jsou ovšem spjaty s rozmanitostí kontextů, uvnitř nichž mají specifický smysl. Různí lidé a různá lidská společenství mají pochopitelně představy a ideály rozličné a protože „evaluativní“ otázky nelze vytrhnout z jejich zvláštních významových kontextů (např. sociálněkulturního, individuálně psychologického a p.), není zde rozhodčí instance, která by mohla v oněch obsahových otázkách vyřknout univerzálně přijatelný a závazný kvalifikovaný verdikt.

Nemůžeme-li čekat „konsensus“ v otázkách evaluativních, vázaných na obsahovou specifikou, jinak je tomu u problémů v Habermasově smyslu „morálních“ – a právě v této souvislosti tematizuje Habermas význam druhé tradiční klíčové kategorie etických teorií, spravedlnosti. Ta vyjadřuje právě orientaci k oněm obecným aspektům, které vystupují v rámci soutěže nároků konkurujících si morálních norem kandidujících na postavení *univerzálně zakládající* – ale také (a zde Habermas zdů-

razňuje, že jde za Kanta) – *univerzálně aplikovatelné* mravní normy. Tato norma může vystoupit jen jako produkt mezilidského dialogu, v němž všichni mají rovné šance jako svobodná autonomní individua. V neposlední řadě i pro tento aspekt zdůrazňuje Habermas význam kategorie spravedlnosti.

Problém intersubjektivit hraje u Habermase mimořádnou roli. Předpokladem univerzální platnosti mravní normy není jen argumentativní procedura dialogu, nýbrž i její dobrovolné přijetí ze strany jeho účastníků. I svého inspirátora Kanta kritizuje za nedocení intersubjektivit jak pro „vstup“, tak pro „výstup“ morální teorie. Základní morální norma, k jejímuž formulování směřuje procedura argumentativně zajištěného diskursu, může totiž stát – paradoxně vyjádřeno – i na *počátku* vždy jen jako *výsledek*.

Podmínkou přechodu od „etické“ roviny kladení otázek k rovině „morální“ je možnost *překročení* kontextuální závislosti (Kontextabhängigkeit) jejich tematizace. Habermas odmítá v této souvislosti jak krajnost trvající na bytostném charakteru organického včlenění morálně relevantní tematiky právě do obsahové zvláštnosti kontextů, na nemožnosti jejího abstrahujícího vytržení z nich (polemika s Mc Intyrem), tak na druhé straně pozici „posledního zdůvodnění“ („Letzbegründung“) svého jinak blízkého soupeřníka m. j. i na poli diskursivní etiky H.-O. Apela za to, že předpokládá jakousi zvláštní privilegovanou uzpůsobenost filosofického náhledu, který filosofii umožňuje předem rozhodnout („vorentscheiden“) morálně relevantní problémy, jež musí podle Habermase projít už známou procedurou argumentace uvnitř dialogu – přičemž filosofie zde nemá žádné výsostné postavení nad jinými racionálně zdůvodněnými přístupy.

Nebudu nyní sledovat konkrétnější myšlenkové souřadnice Habermasových úvah, např. jeho model úrovní tematizace mravně relevantních problémů (předkonvencionální, konvencionální a postkonvencionální stadium a jiná rozlišení) a pokusím se o vystižení teoretické relevance oněch problémů, o kterých jsem se zmínil v úvodu svého příspěvku a jež primárně vystupují jako masivně a naléhavě praktické otázky naší současnosti.

Je-li předpokladem „konsensu“ o morálním pravidle, získávajícím tak univerzální platnost, „dekontextualizace“ axiologických otázek vázaných na určité obsahově specifické etické souvislosti, otázka nyní zní, na základě čeho je taková „dekontextualizace“ vůbec možná, co je jejím předpokladem? Není to snad „skutečnost“, že pod specifickou obsahovou tvářností určitých „etických“ představ a koncepcí narážíme na cosi jako „nerelativizovatelné jádro“ morality, resp. určité nerelativizovatelné „segmenty“ dešifrované, resp. spíše interpretované jako určitý systém mravních hodnot? Jejich posledním základem pak nemůže být – domnívám se – nic jiného než základní, nějakým způsobem intuitivně pojatý rozdíl mezi dobrem a zlem (jak už to zdůrazňoval Moore). Naproti tomu konkrétní představy dobrého života a p. jsou už určitou individuální, sociální a p. konkretizací oné obecné představy (pojmu, intuice) dobra. Nemíří koneckonců k tomuto stanovisku *de facto* i nejvýraznější představitelé „formální“ pozice – Kant a Habermas? Kant např. svým „depozitem“, ale obecněji i integrací nejvyššího dobra do mravního zákona –

byť zde nemá metodologicky zakládající funkci – a Habermas např. tvrzením, že základní mravní hodnoty mají nejen negativní, resp. negativně vyjádřitelný (např. mravní příkaz: nezabiješ!), ale i pozitivní obsah, resp. že ono negativní vyjádření musí spočívat na pozitivní představě, resp. intuici. Nadto – ale to už by byla další otázka – Kant ve své často kritizované argumentaci (např. Bolzano, Brentano) zvyrazňuje i sémantickou souvislost mravních norem se základnější rovinou mezilidské komunikace; nevrátím-li obnos tomu, kdo si jej u mě uložil, pak (pokud bych svůj postoj „univerzalizoval“), nemohou ani být žádná depozita, neboť by byl likvidován sám základ specifiky mezilidských morálních vztahů, ale nejen to – byla by zpřetrhána i možnost smysluplné mezilidské komunikace vůbec.

Domnívám se tedy, že základní rozdíl mezi dobrem a zlem není jen otázkou „etickou“, ale vyjadřuje i významovou rovinu, která – řečeno s Habermasem – přechod od „etického“ k „morálnímu“ umožňuje. Dalším problémem ovšem je, jak pojmout sám statut mravních hodnot. Z tohoto hlediska pak základní rozdíl mezi „formálním“ a „hodnotovým“ pojetím etiky spočívá v názoru na to, zda, nakolik a jak je možno to, co jsem se pokusil vystihnout výrazem „nerelativizovatelný smysl“ a p. – uchopit a systematicky rozvinout. Zatímco přístup „formální“ klade váhu na vyhledání a narýsování co nejuniverzálnějšího schématu, vyplnitelného nejrozmanitějšími hodnotovými konkretizacemi, aniž vychází výslovně z předběžné koncepce hierarchizace jejich struktury, pojetí „hodnotové“, materiální vychází naopak z přesvědčení o možnosti konkrétního předběžného (apriorního) rozvinutí onoho „nerelativizovatelného“ v hierarchicky koncipovaný systém.

V každém případě – i při protikladnosti způsobů tematizace etické sféry – se až doposud s výjimkou vyostřeně extrémních pozic, jakou představují např. Nietzsche nebo L. Klíma, jejichž inspirativnost ovšem nepodceňuji, v evropské duchovní tradici formované podstatně antikou a křesťanstvím (ale také renesancí, osvícenstvím, ale třeba i různými socialistickými projekty, jež sice z téhož tradice čerpaly, ale jejichž přínos k promýšlení morálně relevantních otázek nelze na tyto základní zdroje redukovat) panovala alespoň zásadní shoda v názoru na „minimum“ morality, jehož relativizace by znemožnila samu podmínku fungování mezilidských vztahů. Bylo by to možné vyjádřit také tak, že jednat „mimo dobro a zlo“ by znamenalo zaujmout pozici, jež nemůže být univerzalizována. To platí podle mého názoru i tehdy, chápeme-li – při odmítnutí různých variant metafyziky – hodnoty jako „lidské dílo“ jako pokus o univerzalizaci a idealizaci naší „mravní zkušenosti“.

Naše přítomná doba – alespoň dost často mám takový dojem – jako by v nej-různějších směrech chtěla uskutečnit Orwellovu vizi (1984), že totiž zlo bude pácháno nejen jako „vedlejší produkt“ realizace o sobě „vznešeného cíle“, ale jako vědomě uskutečňovaný účel. Jako by naše „postmoderní“, diferentní a p. doba ne snad přímo „zařizovala“ rozvíklání dosud samozřejmě přijímaných hodnot a celkovou hodnotovou nivelizaci, ale rozhodně byla těmito projevům příznivě nakloněna.

Zdá se, jako by se sama tato doba projevovala hodnotově protikladným způsobem: jednak dalekosáhlou demokratizací, maximálním rozšířením „diskursivního“ prostoru, umožňujícím uplatnění „plného hlasu“ žen, dříve diskriminovaných etnic

kých skupin a p., přiznáním práva na vlastní neodvozenou kulturu a životní styl dětem a mládeži, jednak ale – a to nikoli vedle těchto pozitivních rysů, ale i organickým sepětím s nimi – otevřením prostoru pro hodnotově problematické neboli přímo negativní aktivity, jak jsou proklamovány v „životních stylech“ zejména části mládeže (jako příklad „teoretického“ vyjádření této orientace by mohl být uveden satanismus, veřejná propagace sebezničujících aktivit, jako je užívání drog a j.). Zahrnul bych sem ale také takové typy „životních stylů“, „zábav“ a p., které svou agresivitou pořušují práva těch, kteří o ně nestojí a nechtějí se k nim přidat.

Z výše naznačených důvodů se mi ale vtírá i otázka, nevynucuje-li si právě morální hledisko určitou limitaci diapazónu možných přístupů účastníků diskursu, dialogu. Stanoviska, v jejichž principu je obsažena negace „nerelativizovatelného jádra“ morality, jako je kupř. uvedený satanismus nebo – v politické oblasti – různé varianty totalitarismu, nemohou do smysluplného a perspektivního dialogu vstupovat, a to především pro relativizaci či popření podstatného charakteru rozdílu mezi dobrem a zlem a také tím, že nerespektují hodnotu člověka jako vždy především *účelu* (v Kantově smyslu), jako realizátora pozitivních hodnot, jejichž soujem byl označován jako „nejvyšší dobro“. Takové přístupy se podle mého názoru prohřešují zároveň proti „etice“ i „moralitě“, proti dobru i spravedlnosti, ale svým způsobem i odhalují vzájemnou spjatost obou rovin mravně relevantních otázek. Vztah k určitým základním mravním hodnotám v tomto smyslu lze označit jako určité „a priori“ a jako limitující faktor ve vztahu k demokratické otevřenosti proklamované diskursivní etikou. Zde bych jen chtěl zdůraznit, že termínů „a priori“, limitace a p. používám výlučně ve vztahu k otázce *smysluplnosti* dialogu, nikoli jako výzvu k administrativnímu omezování. Zároveň ovšem samozřejmě souhlasím s tím, že každé „a priori“, na jehož základě by bylo možno např. z ideologických, nacionálních, rasových nebo náboženských důvodů upírat právo na účast v otevřené diskusi všech problémů, je třeba co nejostřeji odmítnout.

Doposud byla v tomto příspěvku etika tematizována jako lidská, příp. mezilidská záležitost. V souvislosti s nouzovým ekologickým stavem našeho světa ale vyvstává náléhavě také otázka možnosti překročení mezí antropocentrické pozice a pokusu o zaujetí „biocentrického“ stanoviska. K tomu bych pouze poznamenal, že toto úsilí není možné chápat jako nějakou variantu rousseauovského „návratu k přírodě“ a p. v tom smyslu, že bychom se při pokusu o transcendenci antropologicky manipulativního postoje k přírodě mohli inspirovat přímo přírodou. Příroda není „demokratická“ a ustavení jiného, nemanipulativního, resp. ne pouze manipulativního vztahu k ní a ke tvorům, kteří ji spoluutvářejí, je umožněno právě naší *distancí* od bezprostředního vnoření do přírodních procesů.

V každém případě jsem přesvědčen, že pokud by nás něco takříkajíc mohlo „zachránit“, byl by to jen radikální obrat od převahy manipulativního, egoisticky jednostranně antropocentrického vztahu k přírodě – který má ostatně pendant i v interpersonální oblasti, přičemž totalitní a autoritativní podoby tohoto ovladatelského vztahu jsou předvedením obecnějšího problému – ke vztahu pečujícímu a spíše regulujícímu. Zároveň ale jako realista, a tedy, pesimista, nemohu nevidět, že dosavadní chování lidstva k takové naději neopravňuje.