

STATUS ETIKY AKO HUMANITNEJ DISCIPLÍNY V KONTEXTOCH TECHNOLOGICKEJ CIVILIZÁCIE

DANIELA NAVRÁTILOVÁ, Katedra humanitných vied FVT TU v Košiciach so sídlom v Prešove

NAVRÁTILOVÁ, D.: The Status of Ethics as a Humanistic Discipline within the Contexts of Technology Civilisation
FILOZOFIA 60, 2006, No 7, p. 547

The paper deals with the status of ethics as a humanistic discipline within the contexts of contemporary technology civilization. The topicality of searching for the answer to the about mentioned question follows from the diversity of approaches to the substance as well as the character of humanistic point of view which is influenced by the so-called conflict of the two cultures, unfixing the justness of scientific status of humanistic cognition and understanding ethics as a separate scientific discipline. The author also points to the influence of technology on the specific character of creating the conception of universe and humankind, especially within the tendency of the one-sided approach towards universe and humankind, as well as overestimation of the pragmatic reality, effectiveness and pure calculus. The task of humanities in this context is determined by the need of completing „techné“ with the practical wisdom and understanding valuable coherences of the modern world. Nowadays, in confrontation with pluralism and the diversity of approaches towards understanding the substance of ethics, the author emphasizes that this trend does not mean the absolute subjectivism and negation of the right of ethics to exist as a theoretical discipline. The author also pays attention to the individual forms of this diversity and underlines the importance of ethics of values. She votes for understanding of ethics as a „practical philosophy“, the main task of which is to stimulate individual thinking concerning human society and universe leading to responsible and willful actions.

Key words: Ethics – Humanistic discipline – Scientific cognition – Values – Technology civilisation

Súčasná variabilita názorov, stanovísk a interpretácií povahy sociálneho bytia a špecifika sociálneho poznania ovplyvňuje pohľady na postavenie etiky v tomto type poznania. Vychádzajúc z presvedčenia G. Lipovetského, že 21. storočie buď bude etické, alebo nebude vôbec ([17], 11), hľadanie odpovede na otázku o statuse etiky určite nie je marginálnou záležitosťou.

Nemožno pochybovať o tom, že etika je jednou z najstarších filozofických disciplín, ktorá už od čias Aristotela nesie prívlastok „praktická filozofia“. Jej zaradenie by teda mohlo byť zdanlivo jasné. Je zameraná na skúmanie človeka, jeho životnej činnosti, ktorá je špecifická tým, že sa zakladá na rozumovej úvahe a vedomom rozhodovaní a ktorá má charakter konania. Už od antiky je teda súčasťou humanitného vedenia, ktoré má svoje počiatky v učení Sokrata a sofistov, ktorí sa svojím obratom

k problémom človeka usilovali prekonať naturalistický prístup k človeku, redukujúci ho len na súčasť prírodného diania a prírodných zákonov. Samotný pojem humanitného vedenia vzniká až v renesancii; v dobe osvietenstva vládne presvedčenie o harmónii prírody a kultúry a Condorcetova idea o nerozlučnom spojení pravdy, šťastia a cnosti. Rozvoj prírodných vied na počiatku novoveku, predovšetkým v 16. storočí, prináša nový pohľad a zrušenie idey o harmónii prírody a kultúry, teda tzv. konflikt dvoch kultúr, ktorý poznačil aj rôznosť prístupov k chápaniu podstaty etiky. Humanitné disciplíny už kvôli samotnému názvu, na rozdiel od „sciences“ (prírodných vied), akoby nebolo možné a priori považovať za vedy, ale len za slobodné umenia (arts, humanities). Definitívny úder tomuto osvieteniskému obrazu zasadzuje nástup modernity a k úplnému odtrhnutiu humanitných vied od prírodných, a tým aj k spochybneniu ich nároku na teoretické vedenie, dochádza u Diltheya, podľa ktorého humanitné odbory pracujú metódou chápania, hermeneutickej interpretácie textov, kým prírodné vedy pracujú metódou vedeckého vysvetlenia na báze zákona. Táto idea „dvoch kultúr“ vychádza z odlišnosti a špecifik jednak metódy a jednak predmetu skúmania týchto dvoch skupín vied. Samotnej etike sa takto v dôsledku tohto postoja upiera kognitívny význam a nárok na vedeckosť. V súčasnosti sú to napr. názory Foucaulta, podľa ktorého „nie je možné dávať do súvislosti etické problémy a vedecké poznanie“, ďalej Rortyho a pod. ([4], 276).

Tento spôsob uvažovania súvisí aj s tvrdením E. Husserla v jeho práci *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*, kde napísal: „Nijaká línia poznania, nijaká jednotlivá pravda nemôže zostať izolovaná a absolutizovaná. Filozofia ako veda, ako exaktné poznanie, a navyše apodiktívne presná veda – ten sen sa už dávno skončil“ ([13], 348). Je filozofická veda naozaj na konci? Aké dôsledky to má pre etiku, ktorá je s filozofiou neoddeliteľne spätá od svojich počiatkov? Znamená pluralizmus súčasnej doby, rôznorodosť a nejednotnosť názorov a postojov neprekonateľný subjektivizmus, zmarenie opodstatnenosti akéhokoľvek úsilia o autonómnosť etiky ako samostatnej vednej disciplíny?

Odpoveď na tieto otázky treba hľadať v špecifiku sociálnych fenoménov, ku ktorým nepochybne morálka, mravnosť patria. Nemožno pochybovať o tom, že jazyk morálky a to, ako zdôvodňujeme svoje morálne presvedčenie, sa dramaticky líšia od jazyka prírodných vied a spôsobu, akým preukazujeme a zdôvodňujeme svoje presvedčenia v týchto vedách. V akej podobe potom možno hovoriť o morálnom vedení – a možno o ňom vôbec hovoriť? Vychádzajúc z Maxa Webera, na rozdiel od iných empirických faktov, možno hovoriť o určitom druhu neurčitosti sociálnych fenoménov a teda, samozrejme, aj o „špecifiku konceptuálnych nástrojov, pomocou ktorých sociálnu realitu opisujeme a vysvetľujeme“ ([24], 8). Formulácia tohto problému v otázke M. Webera „V akom zmysle existujú ‚objektívne platné pravdy‘ na pôde vied o kultúrnom živote vôbec?“ ([29], 43) je v týchto kontextoch stále aktuálna a, ako sa ukazuje, aj zostáva „večne“ otvorenou otázkou práve vzhľadom na špecifikum tohto typu poznania.

Presvedčenie o fundamentálnej úlohe konania, ľudskej činnosti v sociálnych, resp. kultúrnych vedách, teda aj v etike, nás privádza k aktuálnosti metodologického

východiska M. Webera, ktorý v súvislosti s ľudskou činnosťou upozorňuje na nevyhnutnosť „sebareflexie zodpovedne konajúcich ľudí..., ktorí sa nemôžu vyhnúť tomu, aby neboli nútení zvažovať ciele a prostriedky svojho konania... Lenže doviest' toto zvažovanie až po rozhodnutie, to už *nie je* medzi možnými úlohami vedy, ale je to úloha chcjúceho človeka: človek zvažuje a volí medzi hodnotami, o ktoré mu ide, podľa vlastného svedomia a osobného svetonázoru. Veda mu môže dopomôcť k *uvedomeniu si*, že všetko konanie – a podľa okolností, prirodzene, aj *nekonanie* – znamená vo svojich dôsledkoch *postaviť sa* za určité hodnoty a tým... spravidla aj *proti iným* hodnotám. Rozhodnúť sa je záležitosťou chcjúceho človeka“ ([29], 45 – 49). V kultúrnych vedách (pojem používaný M. Weberom, v podstate označujúci vedy o človeku, kam možno zaradiť aj etiku) sú implicitne prítomné hodnotové súdy a tieto hodnotové súdy sa nemôžu vymykať vedeckej diskusii len preto, že sú v konečnom dôsledku založené na určitých ideáloch, a teda majú „subjektívny“ pôvod. Za podstatné v týchto úvahách možno považovať tvrdenie, že „vedecká úvaha o hodnotových súdoch by mala chcené ciele a ideály, ktoré sú ich základom, nielen chápať a znovuoživovať, ale predovšetkým by mala naučiť o nich kriticky ‚usudzovať‘... Empirická veda nemôže nikoho naučiť, čo *má*, ale iba čo *môže* a podľa okolností, čo *chce*“ ([29], 45 – 49). Ďalej pokračuje: „Jedno je isté za každých okolností: čím ‚všeobecnejší‘ je problém, o ktorý ide, t. j. v tomto prípade: čím ďalekosiahlejší je jeho kultúrny význam, tým menej sa dá naň jednoznačne odpovedať na základe materiálu skúsenostného vedenia, tým väčšiu úlohu tu hrajú zásadné, nanajvýš osobné axiómy viery a hodnotových ideí... a nech sa dôvod a spôsob záväznosti etických imperatívov vysvetľuje akokoľvek, isté je, že sa z nich ako z noriem pre konkrétne podmienené konanie *jednotlivca* nedajú jednoznačne dedukovať *kultúrne* obsahy ako povinné, a to tým menej, čím rozsiahlejšie sú obsahy, o ktoré ide“ ([29], 45 – 49).

M. Weber hľadá odpoveď na otázku, ako možno v našej, t. j. kultúrnej oblasti dospieť k objektívnej „platnosti“ pravdy, a dochádza k záveru, že „niet nijakej úplne ‚objektívnej‘ vedeckej analýzy kultúrneho života alebo ‚sociálnych‘ javov... Sociálna veda... je *vedou o skutočnosti*. Chceme pochopiť skutočnosť života v jej osobitosti – teda na jednej strane chceme pochopiť súvislosť a kultúrny význam jej jednotlivých javov v ich dnešnej podobe, na druhej strane dôvody jej historickej neopakovateľnej jedinečnosti... núka sa nám nekonečná rozmanitosť procesov, vynárajúcich sa za sebou a vedľa seba a plynúca „v“ nás aj „mimo“ nás. Absolútna nekonečnosť tejto rozmanitosti podmieňuje, že... celé myšlienkové poznanie nekonečnej skutočnosti konečným ľudským duchom spočíva v mlčky prijatom predpoklade, že predmetom vedeckého záujmu je vždy len konečná časť tejto skutočnosti“ ([29], 67 – 77). A ďalej konštatuje, v čom spočíva „rozhodujúca osobitosť kultúrno-vedného spôsobu skúmania. Za ‚vedy o kultúre‘ sme označili také disciplíny, ktoré sa usilovali poznávať kultúrny význam javov života. Význam určitej podoby kultúrneho javu a dôvod tohto významu nemožno zistiť, zdôvodniť a porozumieť na základe nijakého, ani najdokonalejšieho systému pojmov vyjadrujúcich zákony, pretože význam predpokladá vzťah kultúrnych javov k hodnotovým ideám. Pojem kultúry je *hodnotový pojem*“ ([29], 67 – 77). To ale neznamená, že poznanie *všeobecného*, tvorenie ab-

straktných druhových pojmov a kauzálnych súvislostí by v oblasti vied o kultúre nemalo žiadne opodstatnenie. Nie je tu však cieľom, ale len prostriedkom poznania. „Pre exaktnú prírodnú vedu sú ‚zákony‘ tým dôležitejšie a tým hodnotnejšie, čím sú všeobecnejšie platné; pre poznanie historických javov a ich konkrétnych predpokladov sú najvšeobecnejšie zákony spravidla aj menej hodnotné, pretože sú najbezobsažnejšie... Lebo čím je platnosť – teda rozsah – nejakého druhového pojmu širšia, tým väčší nás odvádza od bohatstva reality, lebo aby obsiahol to, čo je spoločné najväčšiemu počtu javov, musí byť čo najabstraktnejší, teda obsahovo čo najchudobnejší. Poznanie všeobecného vo vedách o kultúre nie je pre nás hodnotné samo osebe“ ([29], 67 – 77). Táto súvislosť je určite aktuálna aj vo vzťahu k etike. Takto „predpokladom každej vedy o kultúre nie je totiž to, že určitú alebo vôbec jakú ‚kultúru‘ pokladáme za hodnotnú, ale to, že sme kultúrne ľudia, obdarení schopnosťou a vôľou vedome zaujímať postoj k svetu a dávať mu zmysel“ ([29], 67 – 77). Táto absolútna nekonečnosť rozmanitosti je daná nekonečnou premenlivosťou historicko-sociálnych súvislostí a nekonečnosťou rozmanitosti hodnotových systémov aj vo sfére morálky, pričom záleží vždy len od konkrétnych okolností podmienok života, od konkrétnych sociálnych vzťahov, ktorým kultúrnym hodnotám dáme prednosť, ktoré majú pre nás význam. „Osudom kultúrnej epochy je toto: musí viesť, že zmysel svetového diania nemôžeme vyčítať ani z najdokonalejšieho výsledku jeho skúmania, nech je akokoľvek zdokonalené, ale že musíme byť schopní sami ho utvárať. Ideály sa v každej dobe presadzovali len v boji s inými ideálmi, preto je ilúziou hľadať v tejto oblasti jeden najvyšší princíp a vedecky ho potvrdiť ako platný“ ([29], 49 – 50).

Podstatný vplyv na pochopenie súvislostí diskusií o povahe etického poznania má súčasná etapa civilizačného vývoja, ktorá často nesie prívlastok „technologická“. Technika, resp. technológia predstavuje pre moderného človeka novú situáciu, zasahuje všetky sféry jeho života, preto si musíme položiť otázku, ako a do akej miery technika ovplyvňuje naše myslenie, náš vzťah ku skutočnosti, naše poznávanie sveta aj seba samých.¹

V týchto súvislostiach uvažoval už M. Heidegger, ktorý v polovici minulého storočia poukázal na vážny problém západnej civilizácie, ktorá vo víre rozvíjajúcich sa technických systémov je nútená hľadať adekvátny, slobodný vzťah k technike, ktorá dosiahla planetárne rozmery a stala sa aktuálnou témou doby. M. Heidegger hovorí o existenciálnom vyprázdnení súčasného človeka; podobne M. Weber konštoval tzv. „odkúzenie tohto sveta“, ktoré má na svedomí technika a ktoré znamená, že svet človeka stráca svoju ľudskosť, že v jeho konaní prevláda kalkul, efektivita, ako hovorí M. Weber – čisto inštrumentálna racionalita, ktorá začína dominovať

¹ V súčasnosti sa stále častejšie používa ako synonymum slova „technika“ slovo „technológia“ – používané najmä v anglickom či americkom prostredí – a začína sa zaužívať aj v našom prostredí čím ďalej, tým viac – aj preto, že termín „technika“ nereflektuje to moderné, čo obsahuje pojem „technológia“. Komplexne rozobral vymedzenie týchto pojmov J.-J. Salomon.

v sociálnom živote človeka už v 19. storočí.

Moderná technika nie je podľa Heideggera len obyčajným nástrojom či prostriedkom realizácie našich plánov (tzv. inštrumentálne chápanie techniky), ale je to skôr istý spôsob odkrývania skutočnosti. Je to špecifické odkrývanie, ktoré sa líši napr. od básnického odhaľovania sveta. Technika odkrýva svet tak, že vyzýva prírodu, aby poskytla svoju energiu či materiál, ktorý by sme mohli použiť, resp. uskladniť pre ďalšie potreby. Technické odkrývanie sveta je špecifické v tom, že nám ukazuje zo sveta len to, čo sme si dopredu objednali, rieši len tie problémy, ktoré sme si určili. Neposkytuje pohľad na svet ako taký, ale predstavuje ho ako mechanizmus fungujúci podľa ľudských potrieb. A tak technika podstatne formuje naše videnie sveta, ako aj vnímanie človeka. V tomto spôsobe odhaľovania sveta sa skrývajú niektoré nebezpečenstvá, ktoré si bežne neuvedomujeme. Prvé nebezpečenstvo spočíva v tom, že sa technický pohľad na svet stane jediným či dominantným a nie sme schopní pripustiť aj iné videnie sveta. Ak skutočnosť okolo seba vnímame len ako sumu toho, čo sa dá využiť, môžeme stratiť zmysel pre iné dimenzie, napríklad pre otázky nadčasovosti, otázky zodpovednosti vo vzťahu k ľuďom, otázky týkajúce sa zmyslu ľudskej existencie. Takto úsilie o čo najväčšiu výkonnosť môže vyústiť do vnútorného vyprázdnenia. S tým súvisí aj druhé nebezpečenstvo, ktoré sa dotýka samotného človeka. Hrozí mu, že čím viac sa bude cítiť pánom tohto sveta, tým viac sa bude stávať súčasťou mechanizmu, v ktorom mu bude čoraz viac hroziť, že sám sa stane len využívaný, zneužitý alebo stratený. V duchu predstavy, že všetko je k dispozícii na manipuláciu a spracovanie, aj samotný človek sa ľahko môže stať (alebo už sa stal?) obeťou tejto manipulácie a ovládania.

V týchto spoločenských premenách sveta techniky si treba dôsledne uvedomiť fakt, že svet techniky, ako to výstižne charakterizoval francúzsky filozof J. Ellul, má tiež svoj „vlastný život“, t. j. možnosti relatívne autonómneho vývoja, svojho nezávislého trvania, ktoré nemusia vždy zodpovedať pôvodným predstavám o jeho cieľoch a očakávaniam.

Vplyv techniky na život spoločnosti a jednotlivca podrobne rozoberá aj R. Guardini v svojej knihe *Koniec novoveku*. Upozorňuje, že v súvislosti s technikou sa začína uplatňovať taká štruktúra sociálnych podmienok života, „pre ktorú už nie je smerodajná predstava o tvorivej osobnosti, teda autonómnom subjekte vyrastajúcom z vlastných koreňov“, ale jednotlivec sa stáva človekom masy. Masu v dnešnom slova zmysle (ne)tvorí množstvo nerozvinutých, ale vývojaschopných jednotlivcov, ktorí podliehajú iným požiadavkám: zákonom normovania, ktoré zodpovedajú funkčnej skladbe stroja ([5], 48 – 49). Tento typ človeka netuží byť originálny svojím životným štýlom ani nemá záujem vytvárať prostredie, ktoré by mu úplne, a pokiaľ možno len jemu samému, vyhovovalo. Namiesto toho prijíma úžitkové predmety a životné formy, ako mu ich vnucuje racionálne plánovanie a normovaná strojová výroba, a robí tak s pocitom, že je to tak celkom rozumné a správne. Tento človek nepotrebuje prejavovať samostatnú iniciatívu, ale včleňuje sa do organizácie, kde základom prežitia je anonymita a kde byť sám sebou môže byť zdrojom nebezpečia. Guardini si kladie biblickú otázku: „Čo je platné človeku, aj keby celý svet získal, ale na duši

utrpel škodu?“ A pre nás ostáva nezodpovedaná otázka, ako možno v mase zachovať dôstojnosť človeka.

Ľudské poznanie, túžby a praktická činnosť prekračujú hranice bežných schopností človeka. Človek dneška intelektuálne aj vedecky vie jednoducho viac, ako môže zmyslovo postihnúť alebo si len predstaviť. Je schopný plánovať a dosahovať účinky, ktoré už sám nemôže citovo prežiť. „Človek stráca svoju bezprostrednosť, stáva sa nepriamym, sprostredkovaným výpočtami a prístrojmi. Stráca názornosť, stáva sa abstraktným a počtárskym. Nemôže život prežívať; stáva sa vecným a technickým... to mení pomer človeka aj k vlastnému dielu – aj tu sa stáva do značnej miery nepriamym, abstraktným a zvecneným. Nedokáže ho väčšinou ľudsky prežívať, ale len prepočítavať a kontrolovať. A z toho vznikajú problémy. Veď človek je predsa predovšetkým tým, čo prežíva. Zodpovednosť predsa znamená, že človek stojí za tým, čo robí“ ([5], 56).

Stále rastúce a vážnejšie ohrozenie pramení predovšetkým z tejto moci človeka nad svetom, ktorú znásobujú moderné technológie. Novoveký a osvietenský človek sa domnieval, že každý prírastok moci (predovšetkým prostredníctvom rozvoja poznania, vedy a techniky) znamená jednoducho „pokrok“, zvýšenie úžitku, blahobytu, životného elánu a sebavedomia. V skutočnosti však táto moc nie je hodnota jednoznačná, môže spôsobiť dobro aj zlo, dokáže tvoriť aj boriť. Čím sa nakoniec stane, to záleží od toho, aké myslenie ju ovládne a na aký účel bude použitá.

V týchto súvislostiach treba prehodnotiť novoveký, doteraz prežívajúci pohľad na „rozum“, rozumnosť a „zmysel“. Pod rozumom si predstavujeme určitú schopnosť, ktorá sa dotýka ľudského konania. U človeka slovom „rozum“ všeobecne označujeme schopnosť porozumieť, nielen zaznamenať „fakt“, ale pochopiť zmysel celku rozborom vzájomných vzťahov alebo častí tak, že všetko do seba zapadá a žiadna časť sa nejaví ako „nezmyselná“, teda nezaradená, nesúvisiaca s ostatnými časťami a s celkom. Rozumieť laicky znamená pochopiť, a potom môžeme hovoriť o schopnosti nahliadnuť podstatu (čiže zmysel) veci na rozdiel od povrchných a premenlivých javov. Základom všetkého zostáva schopnosť pochopiť zmysel celku rozborom vzťahov častí. Už od staroveku, počínajúc Pytagorom, sa však ako rozumný javil výlučne svet čísel, svet čistých matematických vzťahov. Aj moderná predstava racionality sa chápe predovšetkým ako vyčísliteľnosť a rozum ako kalkulujúca činnosť. A v dôsledku toho všetko, čo nemožno vyčísliť, javí sa ako iracionálne. Tak sa iracionalita stala útočiskom najdôležitejších rozmerov ľudského života, totiž hodnoty a zmyslu ([15], 80). Tak vznikla nebezpečná predstava, že všetko, čo je naozaj dôležité – hodnota a zmysel – je vraj iracionálne. Pritom veľmi dobre vieme, že aj matematický rozum nás môže doviesť do skazy, môže byť iracionálny, a cítenie, cit, môže rovnako ako rozum byť spôsobom systematického usporiadania nášho skúsenostného sveta.

Takéto poňatie rozumu musíme považovať za ochudobnené, nedostatočné a deformované, pretože sa opiera o chápanie rozumu ako kalkulačnej schopnosti, a nie schopnosti porozumenia, ku ktorej patrí aj porozumenie v hodnotových vzťahoch. Čiže „riešením nedostatočnosti rozumu nie je iracionalita, ale lepšie pochopenie rozumu“ ([15], 82). Prežívanú skutočnosť môžeme systematicky usporiadať aj

podľa hodnoty a zmyslu a tu sa vynára nezastupiteľná úloha etickej reflexie, ktorá nie je nevyhnutne iracionálna, ale ktorej racionálnu hodnotu vyjadril Blaise Pascal slovami: „Le coeur a ses raisons desquelles la raison ne suit rien“ (Srdce má svoje dôvody, o ktorých rozum nič nevie). Úlohou etiky tu je preto učiť porozumieť hodnotovému, nielen číselnému vzťahom.

V súčasnosti sme svedkami ďalšieho typu diferenciácie v etickej teórii. Na jednej strane časť teoretikov v snahe dodať etike status vedeckosti posúva kompetencie tejto vedy do oblasti analytického filozofovania a snaží sa zbližovať modernú logiku a etiku, budovať logiku jazyka morálky (metaetika), čo ale znamená redukciu jej predmetu skúmania a nepochybne, v snahe o „vedeckosť“, odtrhnutie od reálnych problémov praktického života. Reflexia morálnych noriem, ich ontická podstata, kritérium rozlíšenia dobra a zla boli v metaetike nahradené analýzou etických výrazov, štruktúry etických teórií, kritikou naturalizmu, intuitivizmu a pod. Aj keď môžeme konštatovať, že v metaetike sa stratila podstata etiky, jej zásluhou bolo odhalenie problémov, do ktorých sa dostali súčasné etické teórie v podobe uvedomenia si metodologických problémov chápania etiky ako normatívnej vedy. Hľadanie kritéria „pravdivosti“, „správnosti“ morálnych noriem, ich určujúcich princípov vedie k rôznym spôsobom riešenia otázky ich opodstatnenosti a zdôvodnenia. Jedným zo spôsobov riešenia tejto otázky je napríklad úsilie zakotviť etiku v ontológii: Dobro je zakotvené v bytí, a to buď v prirodzenom, alebo transcendentálnom. Ak je dobro stotožnené s bytím, vzniká problém prechodu od „je“ k „má byť“, stráca sa povinnosť charakter morálky, takže etika vlastne stráca svoju identitu. Aktuálnosťou dobra v bytí stráca sa jeho potenciálnosť, a tým sa stáva otáznou aj možnosť slobodného konania človeka, ktoré tvorí základný predpoklad morálky.

Ďalší významný trend v etike, ktorý má v súčasnosti do značnej miery expandujúci charakter, súvisí s jej úsilím o výraznú praktickú orientáciu v podobe budovania aplikovaných etík v snahe samostatne reagovať na praktické otázky života, hľadať a riešiť aktuálne morálne dilemy (bioetika, environmentálna a podnikateľská etika a ďalšie podoby profesionálnych etík). Pri úsilí zosúladiť progresívny rast poznania s celkovým sociálnym vývojom so zreteľom na limity poznania sa treba vyhnúť zjednodušeným odpoveďami a radikalizmu (krajné pozície biocentrizmu, úsilie o algoritmizáciu rozhodovacích procesov a pod.).

Jednou z ciest hľadania pri budovaní etiky ako „exaktnej vedy“ je program *Konsilience (Jednota poznania)* od E. O. Wilsona. Hovorí o nevyhnutnosti zjednotenia prírodných a spoločenských vied, ale predovšetkým na úkor humanitných vied, a o potrebe budovania humanitných vied na obraz vied prírodných. Doslova píše: „Premeň čo možno najviac filozofiu na prírodnú vedu“ ([30], 17). Vzorom budovania humanitných vied už mala byť matematika, geometria (tieto vedy stelesňovali myšlienku, že spoločenské správanie je možné kvantitatívne analyzovať, ba dokonca predvídať), čo sú nástroje sociológie a čiastočne psychológie. Tento jav nie je náhodný. Má svoje racionálne jadro v rozvoji biológie 20. storočia, a to predovšetkým v rozvoji genetiky. Myšlienku úsilia vysvetľovania ľudskej prirodzenosti prostredníctvom dedičnosti nájdeme u viacerých autorov (R. Dawkins, M. Ridley, R. Wright).

Podľa Dawkinsa človek sa stáva v podstate nástrojom sebeckej reprodukcie génov. Tieto tendencie sú opodstatnené do tej miery, že sa usilujú odkrývať jednu zo stránok ľudského správania prostredníctvom biologického základu správania človeka, ktorý prechádza historickými a kultúrnymi modifikáciami. A sú to aj obrovské možnosti a úskalia genetiky, ktoré nabádajú k opatrnosti a vyzývajú stavať etické mantinely. Vyjadrujú jednu z tendencií potreby interdisciplinárneho prístupu k problematike človeka a jeho morálky, ale nemožno ich brať ako model záchrany exaktnosti humanitných vied vrátane etiky. Možno tu ale zároveň konštatovať vznik potreby prehodnotenia obrazu idealizovanej vedy, v ktorom prírodné vedy slúžili ako paradigmatický vzor vedeckého poznania, a to najmä v dôsledku postpozitivistickej kritiky, ktorá spochybnila prísne štandardy samotnej vedeckosti a naturalistickú ambíciu unifikovať všetky vedy prostredníctvom univerzálnej explanačnej schémy.

Jedným zo základných metodologických problémov v tejto súvislosti pri hľadaní odpovede na nami nastolené otázky je aj problém, ktorý sformuloval Richard Rorty v svojej práci *Náhodilosť, irónia a solidarita*. Je to otázka chápania prirodzenosti človeka a vznikajúceho napätia medzi jeho „spoločenskou prirodzenosťou“, ktorá sa odráža v nevyhnutnosti procesu jeho socializácie, a chápaním človeka ako individuálnej bytosti s právom na vlastné sebautváranie a špecifickú identitu. Je to vlastne večná otázka filozofie týkajúca sa vzťahu verejného a súkromného, ktorú Rorty odporúča riešiť „tým, že sa oslobodíme od Teológie a metafyziky“ ([22], xii), a nastroľuje požiadavku vzdať sa jedinej vízie riešenia tejto otázky. Možno súhlasiť s ním v tom, že treba nahradiť metafyzické úsilie o hľadanie jednej Pravdy ako cieľa myslenia a spoločenského pokroku Slobodou. Musíme sa však na tejto ceste „nekonečne narastajúceho uskutočňovania Slobody“ úplne vzdať teórie? Je už v podstate jasné, že jediný „vzorec“ sebautvárania, ktorý by bolo možné presne normatívne vymedziť, nemôže existovať. Zároveň je jasné, že existujú aj určité hranice, mantinely, ktoré však môžeme hľadať jedine v požiadavke schopnosti jednotlivca niesť zodpovednosť za svoje konanie vo vzťahu k iným ľuďom, k spoločnosti.

Odmietanie metafyzického hľadania jedinej ľudskej prirodzenosti neznamená však vydanie človeka svetu „slepej náhody“. Znamená odmietanie „jediného možného cieľa“ ako „nevyhnutného, bytostného, účelového a konštitutujúceho to, čo znamená byť človekom“ ([22], 29). V tomto bode s Rortym súhlasíme. Nie je naším cieľom rozoberať všetky dôsledky jeho úvah, ale je otázne, či možno súhlasiť s jeho myšlienkou, v ktorej odkazuje filozofiu do sféry súkromného pri hľadaní osobného zdokonaľovania, ktoré sa nehoďí na nejaké spoločenské úlohy, a pokúša sa hľadať riešenie obratom k literatúre ([22], 105), hoci v nej určite nájdeme mnoho odpovedí.

Pri riešení práva etiky na svoju samostatnú existenciu v podobe teoretickej disciplíny s nárokom na jej špecifickú aj kognitívnu výpoveď o svete a človeku ako veľmi inšpiratívne vyznievajú myšlienky M. C. Nussbaumovej v jej práci *Krehkosť dobra*. Táto autorka sa vyjadruje prostredníctvom riešenia otázky etickej úlohy náhody, *tyché*, v živote človeka k opodstatnenosti etiky ako teórie, resp. filozofie morálky. Vychádza z presvedčenia, že absolutizácia intelektu v dejinách filozofie, gloriifikácia rozumu a ignorovanie emócií (Platón, osvietenstvo s Kantovým sklonom

chápať emócie ako viac-menej nerozumné prvky ľudskej prirodzenosti) vedie k potláčaniu plurality dohier a hodnôt. Vychádzajúc z gréckej tragédie a Aristotela podčiarkuje kognitívnu úlohu emócií, ktoré svojimi špecifickými prostriedkami pomáhajú odkrývať skutočnosť a umožňujú poukázať na nerozumnosť čistého kalkulu a na chápanie zmyslu života v celej jeho šírke a bohatosti jeho „pluralitou dohier“. Nussbaumová hája úlohu a potrebu etickej teórie aristotelovského typu, ktorá zakladá možnosť zdôvodnenia plurality dohier aj v súčasnom postmodernom myslení. Svojou analýzou gréckej tragédie, jednotlivých Platónových dialógov a rozborom Aristotelovho diela poukazuje na potrebu popretia dichotómie rozumu a emócií. Prijatie kognitívneho významu emócií umožňuje prekonať predstavu, že jedine etiku, ktorá sa bude orientovať čisto na intelekt, možno chápať ako skutočnú vedu, teda vedu v „prísne vedeckom slova zmysle“ (klasická predstava vedy). Potreba teoretickej argumentácie má svoje zdôvodnenie aj pri prekonávaní predsudkov a faktu, že emócie sú schopné prebúdzat' nemúdry hnev a nenávisť, pripútať myslenie ku kultúrne zakoreneným omylom, pretože už stoici pochopili, že je ťažké meniť hlboko zakorenené návyky, keď sú zabudované v motivačnej štruktúre osobnosti.

Za jednu z najpriateľnejších odpovedí na nami nastolené otázky považujeme hodnotovú etiku, ktorá v ére postmetafyzického myslenia prichádza so znovuobjavením významu hodnôt.

V podmienkach tradícií euroamerickej civilizácie dominujúcou zložkou hodnotovej štruktúry sa stala úcta k tvorivej činnosti a vyzdvihovanie pretvárajúcej úlohy človeka. Hodnoty spojené so svetom, ktorý človek pretváral a ktorý zaplňoval svojimi produktmi, a tak si vytváral nové životné podmienky, mu prinášali splnenie jeho cieľov v najširšom slova zmysle. Tieto produkty chápané v našom civilizačnom okruhu ako ľudské diela, teda artefakty, sú viazané na princípy a postuláty takého vzťahu k týmto dielam, na základe ktorého je človek schopný so znalosťou a dostatočnou schopnosťou tieto diela ovládať. Mnohé z výsledkov ľudskej činnosti, teda z prostriedkov na dosiahnutie vytýčených cieľov, sa stávali zároveň vlastným cieľom ľudského úsilia. Podstatná časť dnes uplatňovaných alebo pretrvávajúcich hodnôt spojených so svetom ľudských výtvorov a ich ovládaním a využívaním bola silne ovplyvnená epochou industrializácie, teda hromadnej priemyselnej výroby. Vytvorená hodnotová štruktúra, ktorá sa obvykle charakterizuje ako hodnoty spoločnosti industriálnej epochy, obsahovala aj niektoré hodnoty, ktoré mohli byť zbytočne zveličované alebo preceňované, ktoré mali svoje obmedzené horizonty, nevylučujúce zneužitie. Medzi takéto hodnoty patrí najmä kult zmeny, predstavy o prevažne pozitívnej úlohe každej zmeny, precenenie všetkého, čo sa nazýva „pokrok“ a čo bolo niekedy len ilúziou pokroku; kult veľkosti, rastu alebo, všeobecnejšie, množenie všetkého, čo už bolo k dispozícii; kult spotreby a ďalších konzumných hodnôt a predstava, že už len rozšírenie spotreby je cestou k blahobytu, k ľudskému šťastiu a k pozitívnym životným perspektívam; obdiv k uplatňovaniu moci, autority, ovládaniu, a to ako k ovládaniu ľudí, tak aj k ovládaniu majetku, technických zariadení a ďalších artefaktov ([27], 118).

Tieto evidentne záporné skúsenosti posilňujú potrebu zmeny doterajších hodno-

tových štruktúr uplatňovaných v súvislosti s ďalším vývojom postindustriálnej konzumnej spoločnosti s jej prioritami a vzormi rozhodovania. Hranice nášho ovládania vonkajšieho sveta, t. j. prírodných zdrojov, prvkov technického sveta, nebezpečenstvo manipulácie s informáciami, posudzovanie dopadov ľudskej činnosti, a najmä posudzovanie technologických artefaktov a rizík s nimi spojených – všetky tieto nové aspekty ľudskej činnosti prinášajú potrebu uplatňovať hodnotovo motivované hľadiská s výrazne etickými aspektmi, ktoré by zvyšovali mieru zodpovednosti človeka za každú inováciu.

Znovuobjavenie významu hodnôt sa odohráva aj na pozadí ekologicky orientovanej etiky, ktorá nastoľuje nové otázky a problémy, neznáme pre tradičnú hodnotovú etiku, ktoré sú artikulované v potrebe prekročenia výlučne intersubjektívneho modelu etických a hodnotových otázok.

Jedným z produktov spôsobu myslenia hľadajúceho oporu vo sfére hodnôt je fenomenologicky orientovaná materiálna etika, ktorá je motivovaná predovšetkým potrebou prekonať deontologické poňatie etiky, spájajúce filozofické zdôvodnenie etiky najmä s formálne-povinnostným prístupom I. Kanta a novokantovstva. Popri M. Schelerovi, ktorý vyzdvihuje kvalitatívne hľadisko pri reflexii etickej problematiky svojím pohľadom do vnútornej obsahovej, a preto „materiálnej“ povahy hodnotovej sféry, posilnil svojbytný status hodnotovej sféry aj N. Hartmann.

Hartmann je aktuálny základným motívom svojej koncepcie etiky, ktorým je *ľudské aktívne vzťahovanie sa k svetu*, ktoré nachádzame rozvinuté vo viacerých dimenziách jeho úvah. Jednoznačne konštatuje, že jedinou mravnou bytosťou je človek ako „primárny nositeľ mravných hodnôt“ ([8], 274). Jednotlivec musí svoj život zvažovať „v perspektíve nevyhnutnej, neprehliadnuteľnej zodpovednosti“ – či už v konfrontácii s každodennými rozhodnutiami, alebo s tými, ktoré sa dotýkajú rozhodujúcich životných otázok a smerovaní. Táto zodpovednosť vo vzťahu k dôsledkom vlastných rozhodnutí sa vzťahuje podľa neho aj na správanie spoločnosti, generácie, historického obdobia, pretože „od toho, čo dnes vystihneme, čo pochopíme, rozhodneme, vykonáme, možno závisí budúcnosť generácií“ ([8], 23). Ešte viac to platí o prelomových obdobiach ľudských dejín, keď aj „obmedzená účasť jednotlivca na iniciatíve celku“ môže mať vo vzťahu k budúcnosti netušený význam.

Jednoznačne sa možno prihlásiť k jeho vymedzeniu úlohy filozofickej etiky, ktorá na svoju tradičnú a základnú otázku „Čo máme robiť?“ nedáva a nemôže dávať bezprostredné a konkrétne odpovede. Jej cieľom „nie je aktuálny program, jednostrannosť stránenia. Práve naopak, principiálny odstup od daného, dnešného, sporného ju robí slobodnou a dáva jej kompetenciu, aby mohla niečomu učiť“ ([8], 24 – 25). Neprináša hotové sudy, ale jej zmyslom je učiť samotnému „chápaniu“. V tomto duchu vidíme miesto etiky aj dnes. Etika nemôže dávať jednoznačný návod na konanie človeka, ale jej úlohou je *podnietiť* k samostatnému rozmyšľaniu o svete a o ľudskej spoločnosti, ako aj k pocitu spoluzodpovednosti za to, aký svet je. Musí požadovať prítomnosť informovaných, premýšľajúcich sociálnych aktérov, ktorí reflektujú podmienky svojej činnosti.

Etika podľa Hartmanna, podobne ako sociálna veda u M. Webera, nutne zostáva

vo sfére obecného. „Neučí priamo, čo sa za daného stavu vecí má tu a teraz stať, ale učí všeobecne, ako je utvárané to, čo sa vôbec má stať“ ([8], 24 – 26). Môže poskytnúť všeobecné princípy a obsahové hľadisko na posudzovanie konania. Čo je však správne v jednotlivom prípade, pri riešení konkrétnej životnej situácie, to môže posúdiť len konajúci človek. „V tomto smere neexistuje žiadna nutnosť, žiadne vedenie cudzou rukou. Tu je každý odkázaný sám na seba. A každý nesie sám zodpovednosť a vinu, pokiaľ sa mylí... Situácia je jedinečná... je individuálna ako všetko skutočné“ ([8], 24 – 26). Etika ako praktická filozofia je „zbavená akejkolvek dotieravosti. Nevstupuje do životných konfliktov priamo, nepredpisuje... Obracia sa k tomu, čo je v človeku *tvorivé*... Filozofická etika nie je kazuistikou a nesmie sa ňou nikdy stať. Zabíja by tým v človeku práve to, čo má byť, čo je hodnotné osebe. Etika sa tým nezrieka vysokých ‚praktických‘ úloh. Môže však byť praktická práve len tak, že *praktické v človeku* – t. j. aktívne a duchovne produktívne v ňom – pestuje... Jej cieľom nie je zbaviť človeka svojprávosti a uzavrieť ho do schémy, ale povzniesť ho k úplnej svojprávosti a k schopnosti byť zodpovedný. Len svojprávnosťou sa človek stáva skutočne človekom. Svojprávnym ho môže urobiť len jeho etické vedomie“ ([8], 24 – 26). Hartmann zároveň podčiarkuje autonómnosť jednotlivca, keď sa vyjadruje, že etika „neutvára sama miesto človeka ľudský život, ale privádza človeka k vlastnému slobodnému utváraniu života... Sebautváranie človeka sa realizuje v naplnení jeho étosu“ ([8], 24 – 26). V týchto súvislostiach by sme si mohli položiť otázku týkajúcu sa miery významu morálnej sféry v živote jednotlivca a spoločnosti, možného nadhodnotenia v kontexte širšieho sociálneho uvažovania. Nás však práve v súvislostiach dnešného sveta a v kontexte ďalších úvah musí osloviť pripísanie významu morálnemu étosu nielen pri formovaní jednotlivca ako autonómnej bytosti, ale aj pri riešení problémov a konfliktov súčasnej doby.

Jedným zo základných cieľov Hartmannovho teoretického úsilia je hľadať pri zachovaní autonómnosti morálnej sféry a jednotlivca také odpovede, ktoré by umožnili vyhnúť sa relativizmu vo sfére hodnôt. Zložitosť tejto problematiky spočíva v samotnom predmete etiky, v špecifiku možnosti poznania samotného etického fenoménu. N. Hartmann si problém uvedomuje, keď sa pýta: „Kde sú hranice oprávnenej otázky?, „Čo je povinnosť?“. Je to večná apória medzi potrebou hľadania jednoty morálky a jej historickou a kultúrnou jedinečnosťou, apória medzi vyššie konštatovanou obecnosťou a jedinečnosťou, autonómiou a absolútnou platnosťou zároveň. Obísť riziko znehodnotenia sveta by nám mohla pomôcť práve hodnotová etika, ktorá nás orientuje na požiadavku „*zúčastniť sa bohatosti sveta, byť vnímavý* ku všetkému významnému, byť otvorený všetkému zmysluplnému a hodnotnému“ ([8], 30 – 33). V tejto súvislosti varuje pred úzkopravosťou a nedostatočným stykom s obsiahnutelným okruhom skutočnosti: „Pre väčšinu ľudí je hranica najužších životných záujmov, najaktuálnejšieho egocentrizmu diktovaného tlakom okamžiku súčasne hranicou ich morálneho sveta“ ([8], 30 – 33).

Aktuálnosť hodnotovej etiky v rámci etického uvažovania súčasnosti súvisí aj s reflexiou krízy životného prostredia ako produktu technologickej civilizácie, ktorá prináša konfrontáciu dvoch krajných pozícií v podobe antropocentrizmu a biocen-

trizmu. Práve uvedenie si hodnotových základov konania a myslenia človeka a spoločnosti môže prispieť k nájdeniu správnej miery „prehodnotenia hodnôt“ a nového redefinovania postavenia človeka v zmenenom postmodernom svete. V úsilí o prekonanie dualizmu človeka a prírody filozofiou celistvosti a formulovaním novej paradigmy vzájomnej súvislosti jednotlivých prvkov biosféry človek síce opodstatnene prestáva byť stredom univerza či vyvrcholením pozemského vývoja, ale hrozí mu druhá krajnosť, status inštrumentálno-funkcionálneho prvku systému, z ktorého môže byť človek veľmi ľahko vylúčený ako dysfunkčný a dezintegratívny prvok funkcionálnej štruktúry ([16], 154).

Keďže človek aj naďalej ostáva jedinou bytosťou s vedomím, ktorá v kultúrno-historickom kontexte je schopná udeľovať významy svetu a zhodnocovať svet, je pre nás veľmi prijateľný predpoklad Hartmannovej etiky, ktorý vychádza z uznania hodnotiaceho subjektu ako predpokladu, dôvodu i cieľa hodnotenia. „Predsa len v človeku má svet svoje svedomie, svoje bytie pre seba. Tým, čím je človek pre svet, tým pre neho nemôže byť žiadna iná bytosť sveta. Kozmická malosť človeka, jeho pominuteľnosť a bezmocnosť nebráni jeho metafyzickej veľkosti, jeho prevahe nad bytím iných útvarov“ ([8], 32). Fenomén kozmického postavenia človeka spočíva v tom, že nepoznáme iné „zrkadlo sveta ako to, ktoré spočíva v našom vedomí... aj keby človek bol len zakaleným zrkadlom skutočnosti, napriek tomu ním je a existujúce sa v ňom reflektuje... Ľudskému posúdeniu sa otázka, či by existujúce malo zmysel aj bez človeka alebo by svet bez vedomia bol bez zmyslu, vymyká“ ([8], 32).

Hodnoty teda v Hartmannovom vymedzení existujú len vo vzťahu k hodnotiacemu človeku, aj keď sú zároveň filozofickým vedomím chápané ako existujúce nezávisle od neho. Nemôžu byť chápané len ako funkcia hodnotenia subjektu, nie sú čisto subjektívnou záležitosťou. Ich objektívna platnosť je daná ich definovaním ako esencií. „Hodnoty sú obsahy, ‚matérie‘, štruktúry, ktoré predstavujú špecifickú kvalitu vecí, pomerov alebo osôb podľa toho, či im prináležia alebo chýbajú“ ([8], 25). Sú uchopiteľné prostredníctvom „cítienia hodnôt“, ktoré sa dokumentuje zaujatím stanoviska, schvaľovaním a vyjadrením názoru. Bytie hodnôt je ideálne a cítenie hodnôt je spôsobom ich existencie v subjekte ([8], 25). Subjekt neurčuje hodnotu, ale hrá úlohu vzťažného bodu relácie, ktorá patrí matérii hodnoty. Relačná štruktúra matérie neznamená relatívnosť hodnôt, ale vyjadruje Hartmannovo presvedčenie, že hodnoty existujú vždy len vo vzťahu k hodnotiacemu subjektu, čo chce vyjadriť absolútnosťou tejto relačnej štruktúry ([8], 164 – 165).

Špecifikum etického fenoménu vyjadruje Hartmann aj svojím koncipovaním hodnôt ako princípov prelinajúcich sa tromi sférami bytia. Hodnoty ako princípy eticko-ideálnej sféry platia bez ohľadu na to, či sú uskutočnené, aj napriek tomu, že nemusia byť uskutočnené alebo nemôžu byť uskutočnené. Tak vyjadrujú protiklad a napätie medzi ideálnym a reálnym bytím, medzi tým, čo má byť, a tým, čo je. Hodnoty ako princípy eticko-aktuálnej sféry vyjadrujú skutočnosť, že étos človeka má charakter aktov, t. j. že k podstate hodnôt ako princípov étosu patrí to, že „transcendujú sféru esencií a ideálneho bytia osebe a zasahujú do fluktuujúceho sveta etických aktov“ ([8], 187 – 189). V tejto sfére svojho bytia „už nie sú absolútnymi determinan-

tami, nie sú absolútne panujúcou mocou... pokiaľ sa presadzujú, tak sa musia presadiť proti tomu, čo už je sformované a stretávajú s odporom“ ([8], 187 – 189). Pri prekonávaní odporu empirickej skutočnosti, ale aj samého človeka hrá neodškriepiteľne opodstatnenú úlohu emocionálno-vôľová sféra človeka, čo evokuje potrebu rozvoja takej etiky, ktorá by umožnila spojenie emocionality s racionalitou. Hodnoty ďalej vystupujú ako tvorivé princípy eticko-reálnej sféry, kde sa tvorivá aktivita človeka stáva spolutvorcom sveta. Sprostredkovateľom a realizátorom deklarovanej premeny hodnotovej orientácie človeka a spoločnosti predovšetkým vo vzťahu k potrebe prekonania krízy životného prostredia sa môže stať len aktivita človeka ako nositeľa týchto vyšších hodnôt, ktorému zároveň nebudú tieto požiadavky predkladané v podobe abstraktných princípov, ale v podobe „živých“ hodnôt, s potrebnou dávkou konkrétnosti emocionálneho rozmeru. Ľudská bytosť je postulovaná ako bytosť plná citov a vášní (Rousseau) a ako subjekt neredukovateľný na racionalitu (Kierkegaard). Kríza modernej racionality, s ktorou sa spája kríza životného prostredia, „je odhalením a zjavením nerozumu vo vnútri rozumu“ ([19], 115).

Jedným z ďalších podstatných motívov novodobej etiky sa v týchto súvislostiach stáva problém, resp. hľadanie autenticity či autentickej identity. Postmoderné diskusie o identite súčasného človeka odrážajú danú historickú skutočnosť: že totiž žijeme v globálnom svete a od tejto sociálno-ekonomicko-politicko-kultúrnej súvislosti sa odvíjajú aj úvahy o etickej a morálnej identite človeka na prelome tisícročí. Možno konštatovať radikálny postmetafyzický obrat v nastoľovaní tejto otázky, ktorý spočíva v takom prehodnocovaní pohľadu na tento problém, podľa ktorého zdrojom hľadania platnosti morálnych noriem majú byť princípy, ktoré sú podľa Ferraru zakotvené v radikálnej pluralite „autentického sebauskutočnenia intersubjektívne utváraných, konkrétne situovaných identít“ ([3], 67 – 68). Univerzálna platnosť tohto projektu je zakotvená v „univerzálnnej jedinečnosti“ týchto jedinečných životných projektov, ako možno chápať pojem autenticity, a zároveň to umožňuje rešpektovať maximálnu konvergenciu plurality životných foriem.

Ostáva pritom zachovaná základná inšpiratívna idea osvietenstva, ktorá by mala byť v nových podmienkach tvorivo rozvinutá, a to (predovšetkým vo vzťahu ku kantovskému typu etického uvažovania) vylúčením rizika relativizmu za rešpektovania požiadavky pluralizmu, ktoré je obsiahnuté v tzv. minimálnej podmienke, ktorú tvorí jadro špecificky novovekých etík (Apel, Habermas, Rawls). Týmto jadrom je vzájomné uznanie všetkých konajúcich subjektov ako „samoúčelov“. Univerzálnosť tejto maximy je vyjadrená konštatovaním: Konať zodpovedne znamená nerobiť zo seba ani z druhých len prostriedky ľubovoľných vonkajších účelov.

Moderna uvoľnila dynamiku sociálnej individualizácie a účelnej racionálnej technologizácie, čím dochádza k narušeniu našich morálnych istôt. Ch. Taylor pritom prichádza s myšlienkou hľadania východiska v historicko-hermeneutickom pripomenutí etických základov samotnej moderny – a tou je rekonštrukcia „modernej identity“, moderná teória dobrého života. Autenticita je výrazom špecificky modernej predstavy o dobrom živote. Pritom je dôležité vyhnúť sa riziku subjektivistického hodnotového relativizmu a extrémnemu individualizmu. Autenticita už od konca 60-tych

rokov predstavuje vedúcu hodnotu kultúry u takých autorov, ako sú D. Bell a G. Lipovetsky, aj keď jej počiatky by sme mohli hľadať už u Herdera v jeho „idei originality“. Zároveň samotná podstata tohto pojmu vyvoláva veľa polemík v súvislosti s tým, že stavia proti sebe osobnú identitu – „byť verný sám sebe“, svojej vlastnej originalite – a identitu kolektívnu a sociálnu (kultúrnu, národnú...), v ktorej ide o vnímanie sociálnych rolí jednotlivca. Je jasné, že človek sa nemôže vymaniť so svojich sociálnych väzieb, pričom súčasťou autenticity jednotlivca musí byť zároveň niečo, čo subjekt presahuje. Na túto stránku zaujímavo poukázal už G. W. F. Hegel v svojej logike uznania, u Meada sú to tzv. „signifikantní druhí“ a u Ch. Taylora je to potreba konštituovania „horizontu zmyslu“. V zaujímavých rovinách sa tento problém vynára v úvahách J. Habermasa v jeho práci *Budúcnosť ľudskej prirodzenosti*, kde práve takýto prístup k identite človeka (aj keď on rozširuje tento problém v súvislosti s bioetikou a možnosťou genetických manipulácií na identitu ľudského rodu) pomáha nachádzať odpovede na otázky nastolované práve bioetikou vo vzťahu k hodnote ľudského života. Jednoznačne možno s ním súhlasiť v tom, že nikto nepochybuje o hodnote ľudského života pred narodením. Stretávame sa tu s otázkou problematického vymedzenia ontologického „absolútneho“ počiatku osoby a jednou z možných odpovedí na túto otázku je práve upozornenie, že tento život nadobúda status právnickej osoby spolu s ľudskou dôstojnosťou až v „interpersonálnych vzťahoch vzájomného uznania“ ([6], 43). Aj pri existencii sporných ontologických určení „ľudskej dôstojnosti“, základ morálky a „nedotknuteľnosť“ ľudskej dôstojnosti netvorí predovšetkým jej biologické vlastnosti, aj keď ich určite nemožno ignorovať.

Jednou z inšpirácií hľadania možnosti, ako čeliť jednému zo základných neduhov moderny, ktorým je absolutizácia inštrumentálneho rozumu (podľa Ch. Taylora ako druhý v poradí popri individualizme a strate slobody), je myšlienka MacIntyry z jeho práce *Strata cnosti*. Ako odpoveď na varovanie pred situáciou, v ktorej sociálne plánovanie riadia predovšetkým technologicko-inštrumentálne imperatívy, navádzajúce nebezpečné situácie a vedúce k ohrozovaniu samotných základov života, je model života chápaný ako „model hľadania“. Takto sa „cieľ života stáva zrozumiteľným práve v procese hľadania, keď sa človek musí vyrovnávať s rôznymi prekážkami a nebezpečiami... je zároveň sebazpoznaním“ ([18], 255), berie život ako výzvu a v tom vidí jeho hlavnú hodnotu. V tom by mohla spočívať autenticita ľudského života, ktorá by človeku umožnila rozlišovať vonkajšie dobré od skutočných, vnútorných hodnôt života. Človek sa potom stáva zodpovedným za výsledok tohto hľadania.

Na záver chceme konštatovať, že vzhľadom na potrebu riešenia komplexu problémov súčasnej technologической civilizácie je nevyhnutné a potrebné rozvíjať etiku ako vedu. Poňatie etiky ako praktickej filozofie v rovine obecného východiska považujeme za produktívne aj pri rozvíjaní etiky v rovine tzv. aplikovaných etík. V tejto súvislosti etika z hľadiska cieľa, ktorý si kladie, t. j. etika ako praktická veda, ktorej cieľom nie je vedenie pre vedenie, ale **vedomejšie zodpovedné konanie**, môže prispieť k riešeniu dilem a konfliktov súčasnej doby. Tak, ako to formuloval I. Kant: „Sú to praktické dôvody, a nie nejaká potreba špekulácie, ktoré poháňajú ľudský rozum..., aby vykročil zo svojho kruhu a vstúpil na pole praktickej filozofie“ ([14], 23).

- [1] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava: Pravda 1979.
- [2] ELLUL, J.: *Le système technique*. Paris: Calman-Lévy 1977.
- [3] *Etika autonomie a autenticity*. Praha: Filosofia 1977.
- [4] FOUCAULT, M.: O genealogii etiky. In.: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrman a synové 2003.
- [5] GUARDINI, R.: *Konec novověku*. Praha: Vyšehrad 1992.
- [6] HABERMAS, J.: *Budoucnost lidské přirozenosti*. Praha: Filosofia 2003.
- [7] HÁLA, V.: *Možnosti hodnotové etiky*. Praha: Filosofia 2000.
- [8] HARTMANN, N.: *Struktura etického fenoménu*. Praha: Academia 2002.
- [9] HARTMANN, N.: *Ethik*. Berlin – Leipzig: W. de Gruyter 1935 – podľa prekladu K. Hlavova. in: http://profil.muni.cz/cgi-bin/toISO-8859-2.eng/02_2002hodnoty.html
- [10] HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikúmené 1993.
- [11] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: Oikúmené 1993.
- [12] HONNETH, A.: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha: Filosofia 1996.
- [13] HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha 1996.
- [14] KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1976.
- [15] KOHÁK, E.: *Svoboda, svědomí, soužití*. Praha: Slon 2004.
- [16] LEŠKO, V. – HUBÍK, S.: *Človek, panstvo, komunikácia*. Prešov: Grafotlač 2003.
- [17] LIPOVETSKY, G.: *Soumrak povinnosti*. Praha: Prostor 1999.
- [18] MACINTYRE, A.: *Ztráta cnosti*. Praha: Oikoymenh 2004.
- [19] MORIN, E.: *Věda a svědomí*. Praha: Atlantis 1995.
- [21] NUSSBAUMOVÁ, M. C.: *Křehkost dobra*. Praha: Oikúmené 2003.
- [22] RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: UK 1996.
- [23] SALOMON, J. – J.: *Technologický úděl*. Praha: Filosofia 1997.
- [24] SEDOVÁ, T.: *Úvod do filozofie sociálního poznání*. Bratislava: Stimul 2000.
- [25] SISÁKOVÁ, O.: *Filozofia hodnôt medzi modernou a postmodernou*. Prešov: FF PU 2001.
- [26] TONDL, L.: *Technologické myšlení a usuzování*. Praha: Filosofia 1998.
- [27] TONDL, L.: *Hodnocení a hodnoty*. Praha: Filosofia 1999.
- [28] TAYLOR, Ch.: *Etika autenticity*. Praha: Filosofia 2001.
- [29] WEBER, M.: *K metodologii sociálních věd*. Bratislava: Pravda 1983.
- [30] WILSON, E. O.: *Konsilience. Jednota vědení*. Praha: Lidové noviny 1998.

PhDr. Daniela Navrátilová, CSc.
 Katedra humanitních věd FVT TU
 Bayerova I
 080 01 Prešov
 SR