

EXISTUJE ABSOLÚTNA POVINNOSŤ VOČI ETIKE? II. časť (Problém etiky a sebachápania v existencialistickej tradícii)

MARTIN MURÁNSKY, Filozofický ústav SAV, Bratislava

MURÁNSKY, M.: Is Ethics Absolutely Obligatory? Part II (Suspension of Ethics and the Problem of Self-Understanding in Existentialist Tradition)
FILOZOFIA 63, 2008, No 9, p. 750

In the second part of his study the author analyzes Kierkegaard's thesis of the suspension of ethics on three levels: firstly, in its relation to Kant, who insists on the universal self-understanding of every individual; secondly, in its relation to the post-metaphysical interpretation of Kant, in which ethics is a matter of inter-subjective relations; and thirdly, in its relation to the existential tradition represented by Ernst Tugendhat's thesis concerning the need to differentiate between the existential and ethical self-understandings. The key role the „accidental“ plays in human action creates a non-universalistic way of self-understanding in which individuality definitely predominates universality.

Keywords: I. Kant – M. Heidegger – J. Habermas – E. Tugendhat – Self-understanding – Human action – Aims and results – The „accidental“ factor

Suspendácia etiky. Søren Kierkegaard hovorí v tejto súvislosti o voľbe a rozhodnutí o sebe, keď je etika pokušením. Čím môže pokúšať etika Abraháma a Johna Andertona? Je fakt, že obidvaja protagonisti sa ocitli *vlastným rozhodnutím* v situácii *absolútnej voľby bud', alebo*: Abrahám môže byť len vrahom, alebo veriacim. Aj Anderton môže byť buď spravodlivým človekom, alebo zabijakom z pomsty: „*Zvyčajne pokúša človeka to, čo mu bráni konať si povinnosť, ale tu je tým pokušením etika sama, lebo mu chce zabrániť v konaní Božej vôle*“ ([1], 66). Svetský Anderton je v podobnej situácii ako Abrahám: Jeho motívom je absolútne rozhodnutie o spravodlivosti alebo zločinoch *komisie zločinu*, a vice versa, rozhodnutie bezpodmienečnej pravdy o sebe samom.

Etika je tu v prvom význame pokušením, pretože sa stáva súčasťou voľby, v ktorej sa človek môže vyhnúť situácii skúšky; neriskovať vraždu nevinných, povedať si: Je čas vrátiť sa z hory Morja alebo odísť spred hotelovej izby. Ak sa však obaja chcú dozvedieť pravdu osebe, musia prekročiť Rubikon etického záväzku bezpodmienečnej hodnoty ľudského života – a v životnej skúške *musia* rátať s možnosťou vraždy syna alebo iného človeka. Absolútna vážnosť takejto skúšky vyplýva z principiálnej otvorenosti rozhodnutia v nej: Abrahám ani Anderton nemôžu predsa vopred vedieť, kým sú a či obstoja. Abrahám aj Anderton majú teda voľbu zostať verní etickej povinnosti, odvolať sa na všeobecnú normu. Môžu však tiež riskovať život v pravde za neľudskú cenu: za cenu života iného človeka. Absolútna hodnota života je tu len podmienenou hodnotou. Søren Kierkegaard právom opisuje túto voľbu v opozícii k etickej voľbe.

Druhým dôvodom suspendovania etiky v tomto kontexte je spôsob jej zdôvodňovania: V kierkegaardovskom vymedzení je základným princípom etiky nadradenie všeobecného nad individuálne. *Univerzalizácia individuálneho* postoja je tak legitímnym spôs-

bom etickej verifikácie našich záväzkov. Individuum v etickom pochopení nachádza svoj *télos* vo všeobecnom. Len v paradoxe viery „znamená individuum... viac ako to, čo je všeobecné“ ([1], 61). V etickej tradícii existuje klasická výnimka, keď sa obeť človeka pripúšťa v mene všeobecnej pravdy: grécka tragédia.

Agamemnón obetoval dcéru, aby vyprosil priazeň bohov a priaznivý vietor pre svoje lode, divák ho chápe a rozumie jeho tragickému osudu: Ako milujúci otec musí obetovať dcéru pre blaho národa, ktorého je kráľom. Takúto obeť divák pochopí, jej výsledkom je katarzia – zmierenie jednotlivého so všeobecným –, odpustenie a obdiv. Tu naozaj platí: „*Etika ako taká je všeobecná záležitosť a ako taká je pre každého záväzná. Z iného hľadiska to možno vyjadriť tak, že etika platí v každej chvíli*“ ([1], 61). Principiálny problém suspendovania etiky sa nevyrieši ani hegelovskou ľstou rozumu, že nakoniec všetko objektívne dopadne dobre. Tí, ktorí konajú, by však o tomto happy ende nemali vedieť vopred, ináč by museli konať ináč – vlačne a bez záujmu. To, čo nám chýba, je potrebná evidencia o šťastnom konci dejín, s ktorou Hegel ešte počítal.

Na suspendovanie etiky z existenčného seba pochopenia existuje ešte iný, špecifickejší dôvod: Podľa Kierkegaarda Abrahámov čin nepotrebuje ideu štátu ani oponu dejín, ktoré by ho v jeho konaní ospravedlnili a urobili pochopiteľným pred tým alebo iným publikom. Jeho čin nemá žiaden súvis so všeobecným ani s univerzálnym, alebo ináč, *verejným*, záväzkom: „*Je to číro súkromná záležitosť*“ ([1], 67). Pre Abraháma a Andertona je posledným účelom ich konania pravda o svojom, a len svojom živote. Takáto pravda dolieha svojou neurčitosťou práve v nevyhnutnosti rozhodnúť otázku seba: Kto som a za čo vlastne stojím? Posledným vzťahným bodom ľudského života, ktorý sa rozhoduje konaním, je život sám. To je myšlienka propozickej seba vzťahnosti ľudského života, v ktorej je život človeka, ako to precízne vyjadril Kant, „účelom seba samého“.¹

V čom je tento moment neodcudziteľnej *súkromnosti* viditeľný? V tom, čo sa z hľadiska štatistickej predpovedateľnosti konania javí ako náhoda: v *náhodnom výsledku konania*, pričom, a to je dôležité, pod výsledkom tu treba rozumieť život vcelku. *Našťastie* sa Abrahám nestal vrahom a *našťastie* to aj v Andertonovom prípade dopadlo dobre. Nie nevyhnutne, nie pravdepodobne, ale *našťastie* to s nimi tak dopadlo – nielen vzhľadom na nevyspytateľnosť výsledku, ale aj vzhľadom na hrozivú cenu, ktorú by ich zlyhanie spôsobilo. Možno práve preto Kierkegaard dodáva: „*Abrahám vzbudzuje môj obdiv a zároveň ma desí...*“ ([1], 68). To, čo môže vydesiť aj nás, je prítlačivosť a súčasne neopakovateľnosť ich príkladu a chýbajúca evidencia, že by to v prípade podobných skúšok dopadlo u iných ľudí rovnako dobre. Veď ako by bolo potom možné vysvetliť napríklad susedovi so synom, že nie je ten istý prípad ako Abrahám? Alebo sa uspokojíme s televíznym postojom *Sledujte nás, len to ani náhodou neskúšajte doma?* V každom prípade univerzalizácia takéhoto správania, jej spredmetnenie na všeobecné pravidlo, určujúce, ako žiť a nevyhnutne sa pochopiť v živote, nie je možná. Skúsme sa vrátiť k filozofickej artikulá-

¹ Každý človek je postavený pred zásadnú úlohu, ktorú si nevyberá: urobiť svoj život hodným (dobrého) života. Ak je to tak, potom v ľudskom živote ide podobne ako v heideggerovskej existencii o život sám: V princípe záleží na modalite AKO: to, aký život žijeme, záleží od postoja, ktorý vieme alebo nevieme k nemu zajať. Ak je zmysel života výsledkom spôsobu konania v živote, tak je človek konfrontovaný s *praktickou nevyhnutnosťou* zaujať k svojmu životu postoj; to znamená *musieť* o ňom tak alebo onak rozhodnúť; vždy v neopakovateľne individuálnej situácii s neopakovateľnou osobnou históriou, vždy *mojím* a k mojej situácii života prináležiacim konaním.

cii problému, pretože otázka, o ktorú tu ide, sa dá vyjadriť aj takto: Existuje univerzálne záväzný vzťah človeka k sebe samému?

V modernej filozofickej literatúre sa otázka univerzálnej povinnosti voči sebe samému stala predmetom mnohých diskusií. Tradičné filozofické stanovisko univerzalistického a bezpodmienečného záväzku voči sebe samému reprezentuje historický Immanuel Kant. Opačné stanovisko zastáva postmetafyzická interpretácia Kanta.

Kantov imperatív nevyhnutnej povinnosti voči sebe samému Východiskový bod tu predstavuje Kantovo presvedčenie o vyvoditeľnosti všetkých morálnych záväzkov a povinností z univerzálneho kategorického imperatívu. Tie sa v *Základoch metafyziky mravov* delia na „povinnosti voči iným“ a „povinnosti voči sebe samému“ na jednej strane a pozitívne (nedokonalé) a negatívne (dokonalé) povinnosti na strane druhej. Vo všetkých štyroch kombináciách sa odvodzuje ich hlavné kritérium záväznosti z prvej formulácie kategorického imperatívu, ktoré spočíva v zovšeobecniteľnosti maximy konania.²

Prvý a tretí príklad zo *Základov metafyziky mravov* je venovaný povinnostiam voči sebe, pričom prvý sa týka zdôvodnenia krajného príkladu autonómie: morálneho zákazu dobrovoľného vzatia si života. Kantovo východisko spočíva v dôraze na vzatie si niečoho, čo mi pôvodne nepatrí. Takýto výklad samovraždy dáva presvedčivý zmysel tým, ktorí zmýšľajú kresťansky, vrátane Kanta samotného. Podobný význam naznačuje aj spoločná etymológia slovenského a nemeckého výrazu „samovražda“, „Selbstmord“, totiž že ide o „Mord“, o vraždu spáchanú na sebe samom. Kantova generálna téza znie: Človek pochopený ako bezpodmienečný „účel“ osebe nemôže disponovať životom ako prostriedkom, aj keď ide o dobrovoľné ukončenie vlastného utrpenia. „*Na základe nevyhnutnej povinnosti človeka voči sebe samému ten, ktorý sa zaoberá samovraždou, sa musí spýtať, či je jeho konanie zlučiteľné s ideou ľudstva ako účelu osebe. Ak on (človek), aby unikol svojim zúfalým stavom, zničí seba samého, tak si poslúži vlastnou osobou ako holým prostriedkom... to znamená, že nemôžem disponovať človekom v mojej osobe, nemôžem ho mrzačiť, kaziť ani zabiť*“ ([4], 429).

Kant odsudzuje samovraždu ako vraždu na základe silného argumentu „nedisponovateľnosti“ životom ako absolútnou hodnotou rukou človeka. Na tomto mieste sa oplatí oddeliť Kantovu filozofickú invenciu od spôsobu jej metafyzického zdôvodnenia. To, že hodnotou ľudského života nedisponujeme tak ako inými vecami okolo nás, potvrdzuje nie menej vplyvná intuícia, na základe ktorej životu pripisujeme absolútnu hodnotu. Na druhej strane Kantov argument „nevyhnutnej povinnosti voči sebe“ na základe pojmu „účelu osebe“ neobstojí v dôsledku vlastného kritéria platnosti (univerzálna záväznosť) – pri najmenšom v sekularizovanom kontexte. Nedá sa ním zdôvodňovať konanie tých, ktorí neprijímajú presvedčenie o živote ako Božom dare, a z tohto dôvodu ním nemôžu disponovať. Morálny záväzok je práve podľa Kanta univerzálny v tom zmysle, že jeho adresátom je hociktorý jedinec.

To, čo umožňuje Kantovu argumentáciu o nevyhnutnej povinnosti voči sebe, je jeho

² „Konaj len podľa tých maxím, prostredníctvom ktorých môžeš chcieť, aby sa stali všeobecným zákonom“ ([3], 51). Opakom zovšeobecniteľnosti maxím je schopnosť protirečiť si; v prípade negatívnych povinností nemôžem zovšeobecnenie maximy chcieť a ani myslieť bez protirečenia. V prípade pozitívnych záväzkov môžem síce myslieť zovšeobecnenie maximy bez protirečenia si, ale nemôžem ich chcieť.

dualistické pochopenie človeka. Kant chápe ľudskú bytosť ako obdarenú inteligibilnou „vyššou prirodzenosťou“ (osoba v nás) a súčasne zaťaženú svojou „nižšou“ zmyslovo-empirickou povahou. So „skutočným“, „ideálnym“ alebo „autonómnym“ „ja“ sa spája aj Kantov pojem rozumu, rozumnej bytosti, zatiaľ čo s nižším, „heteronómnym“ sa zas spájajú sklony k iracionálnej zmyslovo-afektívnej žiadostivosti človeka. Pojem nedisponovateľného „účelu osebe“ je teda charakteristikou metafyzicky privilegovanej, „lepšej časti v nás“. K tejto „ozajstnej prirodzenosti v nás“, kontrolujúcej ľudskú zmyslosť, sa treba prepracovať – umravniť sa – oslobodením sa od každého prejavu žiadostivosti a vášne. Tento dualizmus rozumu a vášne nie je rozhodujúcou dimenziou problému; tá spočíva v rozmere, ktorý by sme mohli nazvať v tradičnej terminológii transcenciou: presahovaním individua smerom k ideálnej spoločnosti s inými. Inými slovami, rozumné ja... nielen že koexistuje s empirickým náprotivkom, ale súčasne sa aj svojím *ideálnym seba-pochopením* pozdvihuje *nad* skutočnosť fyzicky a historicky situovaného individua.

Kant vymedzuje ideálne seba-pochopenie človeka morálnym zákonom. Prostredníctvom morálneho sebaurčenia sa človek *pozdvihuje* nad svoju časovo náhodnú existenciu a koná ako člen ideálneho spoločenstva všetkých ľudí. V *Kritike čistého rozumu* Kant nazýva toto spoločenstvo aj „*corpus mysticum rozumných bytostí*“, pričom *systematickú jednotu* tohto spoločenstva Kant vymedzuje práve pojmom *nevyhnutného* – univerzálneho – vzťahu *k sebe samému*. Tento vzťah vyplýva z *nevyhnutného* určenia morálnym zákonom.³ Povestná jednota apriórnych podmienok (účelov) a ich aposteriórnych naplnení v univerzálnom vzťahu k sebe samému nie je jediným – základným – otáznikom Kantovho výkladu.

Isaiah Berlin vo svojej dnes už klasickej eseji *O dvoch pojmoch slobody* rozmenil kantovský *ich-dualizmus* aj na civilizačne dôležité drobné mince. Berlin vychádza z „trhliny“ medzi „vyšším“ a prozaickým Ja, keď Kantov pojem inteligibilne garantovanej slobody konfrontuje s metodickou výčitkou „otroka vlastnej prirodzenosti“ ([9], 60). V intenciách jeho úvahy sa identifikuje „vyššie Ja“ priamo a bez dodatočných obchádzok ako ten druh individuum presahujúcej identity (sebavzťahovania), ktorý zastupuje pojem celku. Takéto „vyššie Ja“ môže znamenať transcendentnú alebo kolektívnu identitu, napríklad „kmeň, rasu, cirkev, štát, [alebo] veľkú spoločnosť žijúcich, mŕtvych a ešte nena-

³ V záverečnej časti *Kritiky čistého rozumu*, v Učení o metóde, ktorej II. oddiel 2. hlavnej kapitoly má príznačný podnapis *O ideáli najvyššieho dobra ako určujúceho dôvodu posledného účelu čistého rozumu*“ ([8], 607), Kant píše: „Svet, ktorý by bol primeraný všetkým mravným zákonom (a môže byť v súlade so slobodou rozumných bytostí a má byť v súlade s nevyhnutnými zákonmi *mravnosti*), nazývam **morálnym svetom**. Tento [svet, M. M.] možno myslieť len ako inteligibilný svet, pretože sa v ňom abstrahuje od všetkých podmienok (účelov) a osobitne od všetkých prekážok morálky (slabosť a nerýdzosť ľudskej povahy). Do tej miery je to teda len čistá, ale predsa praktická idea... Táto idea morálneho sveta má objektívnu realitu..., ale ako predmet čistého rozumu v jeho praktickom používaní a ako *corpus mysticum* rozumných bytostí v ňom, keďže ich slobodná vôľa pod vplyvom morálneho zákona obsahuje systematickú jednotu osebe tak vo vzťahu k sebe samému, ako aj vo vzťahu k slobode každého iného“ ([8], 607 – 611). Takýto ideál spoločenstva ľudí, kde je slobodný vzťah k sebe samému zároveň slobodným vzťahom ku každému inému, nazýva Kant aj ideálom najvyššieho dobra. Pre náš výklad je dôležitý dôraz na inteligibilnú povahu *vzťahu k sebe samému*, ktorá vytvára základnú os Kantovho idealizmu ako filozofie sui generis. Morálny svet nie je izolovaným inteligibilným svetom *mimo nás*, ale ako praktická idea sa nachádza v nás samotných. Kant preto hovorí aj o *podmienke skúsenosti* (*Bedingung der Erfahrung*) v nenaturalistickom zmysle ako o „takých konaniach, ktoré by bolo možné zachytiť v dejinách človeka v súlade s morálnymi zákonmi“ ([8], 609).

rodených...“ Takáto entita je oným vyšším „celkom“, ktorého je individuum vždy len súčasťou. Berlin upozorňuje na sémanticky potenciál osamostatnenia organicky pochopenej entity,⁴ keď sa konanie v mene „vyššej slobody každého z nás“ obracia ako kolektívna vôľa proti tým členom veľkého celku, ktorí si svoju „vyššiu prirodzenosť“ – ideál „vyššej slobody“ – nestihli ešte uvedomiť a nevedia, že konajú proti svojmu právnemu Ja alebo, ak chcete, proti identite: „*Existuje v nich totiž tajomná entita – jejich latentní racionální vůle nebo jejich ‚pravý‘ účel – a tato entita, ač ji sami zrazují vším, co viditelně činí, činí a říkají, tato entita je jejich ‚skutečné‘ já, o němž ubohé empirické já, v prostoru a čase, asi ví málo nebo nic*“ ([9], 60).

Oplatí sa opäť pripomenúť, že obdobu tohto stanoviska predstavuje aj idealistická *komisia precrime* zločinu... Autómia reálneho, empirického jedinca v propozícnom uchopení vôle v nej tiež nehrala žiadnu úlohu, a to v kombinácii s právom na doživotné tresty pre tých, ktorí nemali, a z princípu ani nesmeli mať, šancu pochopiť, prečo nie sú schopní sledovať „vyššie“ ciele verejného blaha. Tým je zároveň aj vytýčený hmatateľný bod zlomu medzi historickým stanoviskom Kantovej filozofie a jeho postmetafyzickou interpretáciou. Aj v prípade, že zastávam stanovisko transcendentne preurčenej identity bez podobných reminiscencií, ako ich akcentuje Isaiah Berlin, mám tendenciu ignorovať reálne prania ľudí, ako aj problémy rôznorodo kódovaných spoločenstiev ľudí. Transcendentne predurčené seba pochopenie konečných bytostí v podobe systematickej (organickej) jednoty *corpus mysticum* nahrádza intersubjektivita v jej vzájomnom vyžadovaní morálnych záväzkov a povinností.

Autonomizácia vzťahu k sebe samému. Paradoxne na zásadný význam vzťahu medzi nedisponovateľnou hodnotou života a sférou našich rozhodnutí pre modernú etiku upozorňuje Jürgen Habermas:⁵ Nedisponovateľnosť ľudským životom musí byť garantovaná všeobecným etickým záväzkom, konštatuje Habermas, ale v *intersubjektívnych* vzťahoch. V interpretácii vzťahu k sebe samému vychádza podobne ako Tugendhat a Mackie z úplne opačnej premisy než historický Kant: Z formulácií kategorického imperatívú nevyplývajú žiadne „nevyhnutné“, teda apriórne dané povinnosti človeka k sebe samému; pretože ak by takéto povinnosti existovali, každý z nás by sa *musel* pochopiť určitým, a to znamená všeobecne záväzným spôsobom – nezávisle od toho, či chce, alebo nie. Takéto idealistické absolútne „musím“, ako aj jeho transcendentálny korelát v podobe *corpus mysticum* by mohlo viesť k odosobneniu a ahistorickému zvecneniu toho, čo sa skrýva za Kantovým nárokom na sebaúctu a dôstojnosť každého človeka.

Postmetafyzická interpretácia Kantovej deontickej etiky trvá na nároku „nedotknuteľnosti dôstojnosti“ ľudského života ako „účelu osebe“: To, čo odmieta, je spôsob jej

⁴ Nejednoznačné uchopenie subjektu je problémom nielen v etike, ale aj v Kantovej politickej filozofii, ako na to upozorňuje František Novosád: „Podľa akého vzoru však charakterizovať Kantov vzťah k politike? Je to vzťah podobný napr. vzťahu Aristotela a Alexandra Veľkého? Alebo bol hovorcom nejakej náboženskej sekty, sociálnej triedy, či zjednocujúceho sa nemeckého národa?“ ([7], 81). V každom prípade samostatným subjektom politickej filozofie sa v prípade Fichteho filozofie stal nemecký národ, čo určite nebola Kantova intencia, vychádzajúca z idey svetoobčianstva.

⁵ „Vlastná sloboda je zažívaná vzhľadom na prirodzene nedisponovateľné. Osoba sa pokladá bez ohľadu na svoju konečnosť za nesporný zdroj svojho konania. Musí ale azda preto odvodzovať svoj pôvod z nejakého nedisponovateľného počiatku – teda z počiatku, ktorý jej slobode len vtedy nič neprejudikuje –, akým sú napríklad boh alebo príroda, ak sa vymyká dispozícií iných osôb?“ ([4], 101).

zdôvodnenia poukazom na jej nadzmyslový pôvod s dôležitým dôsledkom: s miznúcou perspektívou transcendentálneho pôvodu povinnosti človeka k sebe samému sa posilňuje moment autonómie osobného života v očakávaní univerzálnej tolerancie k sfére osobného života. Nemenej dôležité sú aj metodické dôvody odmietnutia *a priori daného*, a preto univerzálne záväzného vzťahu k sebe samému.



J. Habermas

Podľa Habermasa človek nemôže „mať“ dôstojnosť rovnakým spôsobom, ako má nohy a ruky alebo „modré oči“ – ako vrodenu vlastnosť od „prírody“ (fyzickej alebo metafyzickej povahy). Aj podľa Tugendhata by takáto apriórne večná danosť v nás (persona) viedla k takzvanému naturalistickému omylu v etike: z danosti toho, čo je (Sein), nevyplýva to, čo má byť (Sollen). Odmietnutie naturalistického omylu získa pochopiteľný zmysel, ako ho preformulujeme do podoby Tugendhatovho tvrdenia: „Z bytia nevyplýva vôľa byť. Z okolnosti, že niečo je tak a tak (vrátane mňa samotného), nevyplýva, že to, ako to je, musím chcieť... chcenie nemôže byť pre chcejúceho akýmsi daným, vopred nachádzaným... faktom“ ([5], 96).

Dôvodom odmietnutia apriórnej danosti je teda propozičná povaha ľudského vôľového sveta: Najprv mi musí záležať na tom, čo je (vrátane mňa samého), aby som chcel, respektíve nechcel konať podľa toho. Tento subjektívne záväzný postoj však nezískam konštatovaním všeobecnej pravdy.

Po druhé, z danosti faktu, že niekto chápe sám seba tak a tak, nevyplýva ešte inter-subjektívny nárok na to, že by sa každý z nás *mal* vzťahovať k sebe rovnakým spôsobom. Paradoxne, je to práve kantovský univerzalizmus morálnych záväzkov, ktorý v postnáboženskej epoche nastoľuje požiadavku filozofovania z hľadiska „metodického ateizmu“ (Habermasov výraz).

Podľa toho posledným základom platnosti morálnych záväzkov sa nemôže stať odvolávanie sa na transcendentálne dané záväzky a normy. Tie platia len pre určité skupiny ľudí. Ak odpadá perspektíva transcendentálne daného a transcendentálne garantovaného záväzku, tak namiesto inteligibilnej nadzmyslovej danosti vstupuje do hry historicky konkrétna a živá intersubjektívna vzájomných záväzkov a recipročných očakávaní. Vzájomne morálne požiadavky sa musia vytvárať v médiu brania ohľadov na všetkých členov spoločenstva ľudí; ako také fungujú „jedine v interpersonálnych vzťahoch vzájomného uznania, vo vzájomnom zaobchádzaní s osobami ako so seberovnými“ ([6], 43).

V tejto súvislosti práve Kantov termín „účel osebe“ v zmysle nedisponovateľnej

autonómie stráca svoju metafyzicky garantovanú neotrastiteľnosť.⁶ V postmetafyzickej interpretácii je autonómia skôr fragilnou vymoženosťou konečných existencií, ktoré sú si vedomé svojej fyzickej, morálnej a sociálnej zraniteľnosti. Z tohto dôvodu prichádza aj Kantov pojem účelu osebe o perspektívu „objektívneho princípu“, získava však aktuálnu a naliehavú podobu „subjektívneho princípu v tom zmysle, v akom ho precízne interpretuje Tugendhat: Ak by platilo vymedzenie ľudskej existencie v Kantovom pôvodnom význame ako „objektívneho princípu, ktorý platí pre každú bytosť“ ([3], 429), tak by musel byť aj apriórne daný postup, ako si každý jedinec musí predstavovať vzťah k existencii všetkých ostatých. To však možno zdôvodniť len racionálne nezdôvodniteľným predpokladom: rozdielom medzi večnými vecami osebe (ríša účelov) a časovým bytím.

Ak však účel sám osebe znamená „subjektívny princíp“, na základe ktorého sa *vlastná* existencia stáva *konečným účelom* života človeka, ako o tom podrobnejšie referuje Tugendhat v *Siedmej prednáške o etike*, tak východiskom morálneho uvažovania sa stáva osobitý vzťah človeka k svojej vlastnej existencii, a tým aj otázka, o čo mi v celku života ide a pôjde. Tu je zrejme aj to, že takýto posledný účel existovania sa v podstatnom rozmere líši od ostatných ľudských účelových aktivít. Život vcelku nie je len predmetom môjho intencionálneho vôľového chcenia.

Sami sebou v spoločnosti s inými. Práve v rozmere toho, o čo mi celkovo ide, „je človek zraniteľnou a od iných ľudí závislou bytosťou. Len v takto intersubjektívne recipročne fungujúcich a symetricky vymedzených vzťahoch je každému človeku prepožičiavané garantované právo na dôstojnosť. Sami sebou sa musíme najprv stať v spoločnosti s inými, a to z nasledujúceho dôvodu: Človek sa musí všetko učiť a naučiť, aj rozumieť sám sebe, **prostredníctvom jazyka**, v ktorom vyrastal v spoločnosti s „dôležitými inými“. Individualizácia ľudského života je možná len v procese socializácie človeka. Habermas v nadväznosti na Johna Herberta Meada konštatuje: „*Individividuálne ja vzniká iba vďaka sociálnej ceste obratu a môže sa stabilizovať len v sieti neporušených vzťahov uznania. Závislosť od druhého vysvetľuje zraniteľnosť jedného druhým*“ ([4], 44).

V tejto postnáboženskej interpretácii sa kategorický imperatív zakladá na prekonaní egocentrickej sebestačnosti človeka v dvoch významoch: po prvé, tým, že povedomie vlastnej zraniteľnosti v závislosti od iných mení perspektívu vnímania života vcelku: z hľadiska „ja“ sa mení na perspektívu recipročne fungujúcich vzťahov „my“. Iba vo verejnom priestore s inými sa ľudská bytosť pretvára na individuum a súčasne sa stáva osobu s nárokom na dôstojnosť, ktorú by nemohla mať iná než smrteľná bytosť. Po druhé, na svojom význame získava aj iná Kantova zásadná myšlienka: recipročná povaha morálnych hodnotení. Dôstojnosť (vážnosť), ktorú pripisujem svojej existencii, môžem pochopiť a pripísať si ju len vtedy, ak ju dokážem s rovnakou váhou prisúdiť aj každému inému človeku. Kantova etika teda nesie v sebe aj existenčne zakotvený fundament: moment intersubjektívneho recipročného uznania. Ľudská identita sa generuje v médiu uznania inými a potreba znamenať niečo v očiach iných je výsostným existenciálom etiky.

Fenomén intersubjektívneho uznania je teda konštituujuúcim momentom etického po-

⁶ Na opačný extrém relativizácie záväznosti akejkoľvek ľudskej témy upozorňuje právom R. Karul, keď píše: „Všetko odteraz môže byť záležitosťou diskusie, všetko sa má prehľadne prezentovať, podlieha režimu názorov a uhlov pohľadu. Akurát niektorí myslitelia upozorňujú, že komunikácia nie je poznanie, že uhol pohľadu nie je poznanie“ ([11], 62).

hľadu na svet a zároveň existenčným vzťahným bodom sebaepochopenia; nie však jediným ani posledným, ako sa pokúsime ukázať v poslednej časti štúdie.⁷

Až na základe nahradenia Kantovej „ríše účelov“ s jej večným systémom vzťahov živou sieťou recipročných vzťahov uznania vzájomne sa rešpektujúcich ľudí získava požiadavka rozumenia sebe samému novú dimenziu: neredukovateľný faktor autonómie, schopnosti byť sám sebou na základe vlastného životného projektu, založeného na neodcudziteľne individuálnom práve človeka premárniť, alebo zmysluplne zúročiť čas svojho života.

Späť k suspendácii etického vo sfére osobného. Poukazom na intersubjektívne zdieľanú perspektívu uznania a verejne garantované právo na privátne autorstvo vlastného životného príbehu sa zrejme ocitáme rovnako blízko i ďaleko od spochybnenia Kierkegaardovej tézy o suspendácii etiky zo sféry individuálneho sebachápania. Požiadavka autorstva vlastného života je v Habermasovej dikcii definitívne privátnym projektom. Nie náhodou nazýva Habermas Kierkegaardu prvým postnáboženským, aj keď religiózne motivovaným etikom ([4], 17).

Na druhej strane Kierkegaardov Abrahám hľadá vo sfére osobného oveľa viac než len arbitrárny – autorský – záväzok voči privátnemu životu. V situácii skúšky „buď, alebo“ sú Anderton a Abrahám dohnaní k tomu, že osobnú väzbu na bezpodmienečnú pravdu hľadajú aj za cenu smrti iného človeka. To nemôže byť stanovisko, ktoré prijíma Habermas.

Etika rozumenia sebe samému v Habermasovej interpretácii pripomína metaforicky onoho slávneho nočného strážnika liberalizmu, ktorý dohliada na to, aby si vzájomne zraniteľné bytosti nezavadzali v spontánných behoch života a aby si v sieti legitímne upravených vzťahov mohli ochrániť fyzickú integritu a rozvíjať súkromnú osobnú identitu. Etika je tu vecou intersubjektívneho záväzku. O čom tu už netreba hovoriť univerzálne záväzným jazykom, to je vzťah k sebe samému.

Tým je pomenovaný základ, ale aj hranice etiky v postmetafyzickom zmysle: Schopnosť rozumieť si je súčasťou etiky len do tej miery, do akej sa dotýka univerza možných interpersonálnych vzťahov a interakcií. Etika len vytvára priestor pre súkromnú slobodu a súčasne sa vzdáva regulatívnej, ale tiež filozoficky relevantnej otázky: otázky vzťahu k sebe samému. Na toto uvoľnenie bezpodmienečných záväzkov zo sféry osobných vzťahov existuje jeden presvedčivý dôvod: strata čara tradičnej Kantovej predstavy, ktorá napriek svojmu objavu propozíčnej štruktúry vôle trvá na tom, že existuje sféra záväzkov a postojov, ktoré *musíme* v sebe zaujať napríklad vo veci eutanázie, sexuálnej morálky.

⁷ Túto eticko-existenčnú dimenziu autenticky vyjadril slovenský surrealista a umelec ľudského života Albert Marenčin : „... balansujúc nad priepasťou ničoty, márne hľadajúc istotu a pevný bod, nachádzajúc iba mučivé otázky: či možno byť šťastný medzi nešťastnými, či možno byť slobodný medzi neslobodnými, či sa možno nebúriť, keď všetko je poburujúce“ ([10], 28)? No Marenčinov „ľudský faktor“ je nastavený proti prúdu univerzálneho vedomia: Vo všeobecnosti postojov a veľkých sebavedomých otázok, ako aj vo svete technickej manipulácie a pravidiel sa stáva ľudský faktor z hľadiska úžitkového kalkulu ľudskou slabosťou. To, čo sa javí byť slabosťou v kalkulácii úžitku, je zdrojom sily imaginácie, bazálnej tvorivosti, nepredvídateľnosti jednotlivého života. Ľudský faktor robí z jednotlivého života jedinečný osud v prepletení s inými. Táto bezprostrednosť človečiny, nečakanej a neočakávanej ľudskosti v neľudských situáciách je v Marenčinovom príbehu života výrazom prenikavej závislosti od okamžitej blízkosti človeka.

V poslednej časti štúdie chcem ukázať, že filozofický problém vzťahu k sebe samému tým nekončí: Abrahám a Anderton hovoria o rozmere života v slobode, ktorý treba artikulovať. Otvorenosť sféry ľudského bytia nás vracia k otázke suspendácie predpokladov „etiky“ zo sféry bezpodmienečných záväzkov k sebe samému. Ako si možno takýto vzťah k sebe samému filozoficky plauzibilne predstaviť?

Skúsenosť kontingencie. Ernst Tugendhat vo svojej poslednej práci s príznačným názvom *Egocentrickosť a mystika* (2004) rozlišuje *expressis verbis* medzi dvoma druhmi vzťahu zodpovednosti človeka v živote. Po prvé, ide o skúsenosť, ktorá vyplýva z etického pojmu zodpovednosti, a po druhé, ide o zodpovednosť človeka za život vcelku. V oboch prípadoch je východiskom odlišný vzťah človeka k sebe samému a súčasne odlišný spôsob sebaepochopenia. Rozhodujúcim kritériom odlíšenia dvoch druhov zodpovednosti je fundamentálne antropologicky zakotvené rozlíšenie z biblických čias. Príznačne pre hĺbku Kantovej filozofie toto rozlíšenie možno nájsť aj v rozhodujúcich pasážach *Kritiky praktického rozumu*. Ide o rozlíšenie medzi tým, čo je v mojej moci, a teda z mojej vôle tu (sféra etického), a tým, čo nie je v mojej moci. To, čo sa ako náhoda prihodí v mojom živote, zostáva často mimo *mojej vôle* zmeniť to – a predsa to podstatným spôsobom patrí k môjmu životu.

V tejto súvislosti hovorí Tugendhat o faktore kontingencie. Život každého človeka sprevádza neodmysliteľná skúsenosť náhody, ktorú možno opísať výrazmi ako „osud“, „šťastie“, „smoliar“. Vzťah skúsenosti kontingencie a sebaepochopenia na jednej a zodpovednosti za svoj život na druhej strane vyplýva zo základnej štruktúry ľudského konania. Jeho skutočnými prvkami sú cieľovosť a časový horizont budúcnosti, na ktorý sú zamerané. To, že činnosť predpokladá cieľ a že takýto cieľ treba uskutočniť v čase, je pomerne triviálne konštatovanie. A predsa skrýva rozhodujúcu pointu: Špecificky ľudskou činnosťou sa aktivity človeka stávajú na základe odlíšenia od náhodného činu. Tam, kde ide o činnosť alebo konanie, musia ľudia *chcieť* opakovane *robiť to isté*. Tu už sa popri dosahovaní jednotlivého úžitkového cieľa konania stáva cieľom konanie samo. Premenu náhodnej reťaze činov na ľudské konanie zakúša človek v subjektívnom moduse „Ako“ – v závislosti od toho, čo vlastne človek naozaj chce a či niečo chce. Konanie teda nemožno pochopiť len ako prostriedok na dosahovanie vonkajšieho cieľa. Konanie, pokiaľ ho odlíšime od náhodného činu, je skutkom vôle. Práve preto sa môže ocitnúť v rozmedzí „lepšie“ a „horšie“ zvládnutého. Čím dlhšie a lepšie zvládame naše aktivity, tým viac sa konanie opakuje pre konanie samotné. Naopak, v každom nastávajúcom okamžiku môjho času existuje možnosť prerušiť konanie; záleží to od mnohého, ale nakoniec od toho, či *ešte* chcem.

Subjektivizujúcim momentom v situácii konania je spôsob sebaidentifikácie človeka s činnosťou, ktorú vykonáva. Heidegger v diele *Bytie a čas* mal na mysli tento dôležitý fenomén, keď hovoril o jednotlivých konaniach ako o „spôsoboch bytia“. Na rozdiel od holého prežitia sa ľudské konanie vyznačuje intencionálnou zameranosťou v subjektívnom a objektívnom vymedzení: V konaní nejde len o „niečo“, čo treba ako cieľ dosiahnuť, ale tiež o to, že *ho treba chcieť dosiahnuť*. To je možné len v subjektívnom moduse „Ako“. Ku konaniu patria objektívne vytyčované ciele, účely a úmysly, ktorých realizácia je prístupná objektivizujúcej evidencii a opisu zo strany tretích osôb. To, čo sa vymyká objektívnemu intencionálnemu opisu v konaní, je vzťah cieľov a účelov konania

ku mne – spôsobom bytia človeka nie je holý výskyt chcenia, ale **jeho propozíčná povaha**. Ak niečo chcem, ak po niečom túžim, vždy zaujímam k predmetu túžby alebo chcenia implicitný alebo explicitný postoj. V tomto zmysle je definitívne individualizujúcim momentom konania *intenzita chcenia*. Tento v každej podobe konania prítomný moment vzťahu predmetne vymedziteľného účelu konania k horizontu mojich možností konať, o ktoré mi ide, je prístupný len v prvej osobe jednotného čísla. A predsa je z objektívneho hľadiska opakovateľnosti konania v čase a jeho vždy individualizujúcej kvality prevedenia tým rozhodujúcim: „Záleží na mne“.

Tu platí doslova a do písmena: Keď dvaja robia to isté, nikdy to nie je to isté. Na druhý breh môžem preplávať náhodou, ale ak chcem dobre plávať, musím sa stať plavcom – a plávanie sa zas musí stať spôsobom môjho bytia. Čím som lepší plavec, tým menej vidieť rozdiel medzi mnou a činnosťou, tým viac sa cítim v svojom svete ako ryba vo vode. Vtedy už nejde o mňa, ale o plávanie. Platí to aj opačne: Čím väčší je rozdiel medzi mnou a činnosťou, ktorú musím robiť, tým silnejšia je potreba spredmetňujúcich a konanie sprostredkujúcich momentov.

Túto spätosť objektivizujúceho a subjektivizujúceho momentu konania označil Heidegger termínom „Worumwillen“ („to, o čo ide“). Nuž a to, o čo ide v situácii konania, je vždy jedinečnou syntézou objektívnych možností, o ktoré ide, a možností konania, o ktoré mi ide. Tu niekde treba začať hľadať aj jednu z filozofických odpovedí na kierkegaardovský paradox fenoménu jednotlivého, ktoré je viac než všeobecné, a predsa je odolnejšie proti faktoru náhodnosti bytia. Pretože len vtedy, keď sa objektivizujúci moment života, konanie, nestáva spôsobom bytia jednotlivca, len vtedy možno hovoriť o všeobecnom záväzku ako o forme vonkajšieho prinútenia, ktorá je viac než jednotlivec. To, čo vypadáva, je spredmetňujúcimi presvedčeniami nepodmienený moment konania, v ktorom ide o konanie samo. Takéto v každom konaní implicitne prítomné zosieťovanie zmysluplných možností konať s možnosťami konať, ktoré mi dávajú zmysel, sa nedá previesť späť na explicitné pravidlá.

Každá ľudská činnosť skrýva nepodmienený moment „nekonečnej vášne“ (Kierkegaard), záleží na stupni prieniku k situačne a intuitívne daným praktikám. Takto by sa dala stručne charakterizovať pozícia Huberta L. Dreyfusa v jeho prelomovom komentári k dielu *Bytie a čas*.

To, o čo ide pri artikulácii skúsenosti náhodného, sa však nedá vyjadriť možnosťami Dreyfusovej „Schusterontológie“, kde sa univerzálna identita bytia a myslenia stráca v tých alebo iných situačných životných praktikách. Skúsenosť náhodného sa vymyká filozofickému repertoáru možností jej opozita: teórie odcudzenia v Hegelovom alebo v Marxovom podaní. Tugendhat sa v tejto súvislosti odvoláva na časovo-existenciálny rozmer povahy ľudskej činnosti, ktorá predstavuje „pasivistický“ protipól vôľovo aktivizujúcej zložky konania. Je na individuálnom rozhodnutí človeka prijať „nesúmerateľnú“ výzvu života alebo ju vypočuť.

Tugendhat v tejto súvislosti preberá Heideggerov termín „starosť o bytie“. Konečne sme doma, pretože v „starosti“ o bytie zohráva fenomén náhody konštituuujúcu úlohu. Spolu s Tugendhatom sa to dá vyjadriť aj takto: Len bytosť, ktorá dokáže život uskutočňovať prostredníctvom vytyčovania cieľov, sa učí rozlišovať medzi tým, čo je v jej moci dosiahnuť, a tým, čo napriek celkovému úsiliu nie je v jej moci, čiže čo je otázkou šťastia a náhody. To, čím ako konečné bytosti nedisponujeme, je konečný úspech a zdar alebo

nezdar pri presadzovaní cieľov v našom konaní.

Konanie tu neznamená zd'aleka len „prácu“, ale všetko to, čo robíme a v čo dúfame v našom živote, čiže každý intencionálny vzťah k životu vrátane našich želaní, skrytých aj neskrytých túžob a očakávaní, ktorých adresátmi sme my sami a ostatní. V tomto momente Tugendhat so svojím kierkegaardovským rozmerom napätia v starosti o bytie trafil pomyselný antropologický klíncek po hlavičke: Vôľový život človeka, ktorý je aktivizovaný napĺňaním racionálnych cieľov, želaní a túžob, je konfrontovaný so skúsenosťou limitácie každého úsilia faktormi náhody, ktoré nie sú plne v našej moci. „To je dôvod, prečo výraz starosť sedí pri opise konania. Pretože v starosti, aby sa mne a mojim blízkym dalo dobre, je zahrnuté oboje: na jednej strane motív urobiť všetko, čo je v mojich silách, a na druhej strane tento vzťah zahŕňa aj „napätie medzi obavami a nádejou, či v tomto úsilí budem mať šťastie“ ([7], 37).

Spôsob, ako sa konečné bytosti vzťahujú k budúcnosti, je charakterizovaný práve touto dvojakosťou vzťahu medzi vypätým úsilím s cieľom, „aby-to-v živote-dopadlo-dobre“, a otvoreným účtom, ktorého skóre je vždy súhrou vynaloženého úsilia, okolností, ale aj šťastia alebo nešťastnej náhody. Avšak z hľadiska konečného účtu života je to len a len jednotlivec sám, kto sa musí vyrovnávať so svojím životom vcelku. S takým životom, aký naozaj je, nezávisle od toho, či má v živote viac alebo menej šťastia, za ktoré nemôže. Faktor náhody nie je cudzím momentom, ale súčasťou vždy môjho spôsobu bytia. Iní mi v tom vedia pomôcť, ak mám šťastie na iných, ale ešte raz: Nakoniec aj tento moment nedisponovateľnosti šťastím na „dôležitých iných“ v živote ide na konto života, ktoré bolo otvorené na tvoj, môj alebo jeho účet. Netreba pripomínať, že takéto napätie medzi prítomným vynaloženým úsilím a neurčitosťou budúceho výsledku na nás dolieha „tu a teraz“: opätovne univerzálne neopakovateľným spôsobom určuje náš vzťah k sebe samým a k činnosti, ktorú vykonávame.

Tu sme pri koreni nášho sporu etiky o existenciu človeka. Spomínané napätie vytvára vzťahovanie sa k sebe samému; aktivizuje všetky naše schopnosti konať a súčasne ich relativizuje otvorenosťou konca; aj vďaka nespravodlivej, náhodnej distribúcii šťastenya a zlého osudu. Každý človek eviduje túto dvojznačnosť skúsenosti so sebaaktivizáciou a relativizáciou vlastného vôľového úsilia. Primárnym spôsobom, ako sa takáto skúsenosť ozrejmuje, je, heideggerovsky povedané, afekt, nálada, hoci práve takéto afektívne daný modus prežívania životných zdarov a nezdarov je zdrojom úsilia o vyrovnanosť so svojím životom. Vyrovnanosť so životom vcelku predpokladá viac než len zvládanie ľudskej každodennosti. Ide o získanie stálosti v sebaepochopení, ktorú Kierkegaard nazýva „bezpodmienečným záväzkom“. Inými slovami, takéto úsilie o vyrovnanosť so životom vcelku nie je dôležité preto, že by patrilo k zmyslu bytia, o ktorom filozofujú filozofi. Takéto úsilie o vyrovnanosť „s časom vlastného života“ je dôležité preto, lebo ľudia majú povedomie o vlastnej pomínutelnosti, predovšetkým vtedy, keď sú vystavení skúsenosti negovateľnosti každého parciálneho úsilia v čase.

V úsilí o zaujatie postoja k otázkam života vcelku je ľudská smrť exemplárnym príkladom náhodilosti života. Tu zlyhávajú všetky vysvetlenia práve z ľudského hľadiska spravodlivosti: Každému čo mu patrí; Každému, čo si zaslúži. V takomto sebaepochopení v kontingencii ľudského bytia vidí Tugendhat antropologický zdroj mystiky a náboženstva. Práve v tom, na čom záleží najviac, vo vydarenosti ľudského života – na tomto mieste radšej povedzme osudu –, rozhodujú udalosti, ktoré sú len čiastočne v našej moci:

vd'áčnosť za život, nádej v každej situácii, zúfanie, dúfanie tu nie sú z moci nesmrteľnej inštancie v nás, ale vyplývajú z možností a limitácie možností konania konečných bytostí.

Na záver. Kierkegaardovský priestor rozumenia sebe samému v závislosti od iného naozaj suspenduje tri základné predpoklady subjektivity, bez ktorej nie je etická sebareflexia možná. Po prvé, nutnosť rozumieť svojmu životu vcelku treba rátať s nedisponovateľným faktorom náhody. Spôsob, akým sa vyrovnávame so životom vcelku, predpokladá individuálnu históriu, ktorá z nás nerobí seberovných, ale v princípe nerovných, pretože svoj život nerovnako zvládajúcich ľudí. Každý z nás sa v tomto ohľade nachádza v jedinečnej a neopakovateľnej situácii konania, ktorú nemožno podrobiť maxime etickej zovšeobeciteľnosti. To je nonuniverzalistický aspekt rozumenia života vcelku.

Po druhé, základný rozmer sebaepochopenia je daný temporálnym vymedzením vo vzťahu k budúcnosti: Ako bytosť, ktorá rozhoduje o svojom živote konaním, som vystavený napätiu medzi tým, o čo mi v mojom spôsobe bytia (život vcelku) ide, a neurčitou výsledku, ktorý nikdy nie je len v mojej moci, a predsa bezprostredne patrí k môjmu životu. Etická reflexia vychádza práve z tých egalitárnych aspektov ľudského konania, ktoré sú v princípe, ako to dôrazne žiadal Kant, v mojej plnej moci; ináč by som nemohol niest' zodpovednosť za seba v každej situácii a pred každým človekom. Symetrická reciprocita vzťahu k sebe samému a vzťahu k inému je tu intersubjektívnou podmienkou. To, čo nie je v mojej moci a s čím sa napriek tomu musím v živote vyrovnávať, je asymetrickým vzťahom, ktorým sa líšim od života iného. Nazvime ho nonegalistickým momentom existenčného pochopenia.

Po tretie, vyrovnávanie sa so životom vcelku nemá vôľovo-intencionálnu povahu. Prijatím faktoru náhodného do konečného účtu života, rešpektovaním „nesúmerateľnej výzvy“ sa nerelativizujú moje nadobudnuté schopnosti zvládať ten alebo iný problém. To, čo je spochybnené, je zmysel môjho snaženia vcelku. To, čo sa afirmuje takouto skúškou, nie je schopnosť zvládať, ale prijať život taký, aký je. Takáto nadobudnutá bezprostredná dôvera v život, aký je, sa nedá sprostredkovať žiadnym konkrétnym významom alebo zmyslom v pojme. Takúto afirmáciu bezprostrednosti života tematizuje Tugendhat fenomenom vd'áčnosti. A. Marenčin má preň svoj vlastný názov: „ľudský faktor“.

Musí však existenčné sebaepochopenie eliminovať etický záväzok brať principiálny ohľad na iných? Nemusí, ale platí tiež opak: Etický záväzok nebude môcť nikdy eliminovať sebaepochopenie v konečnej existencii, kde je každé *jednotlivé* konanie svojím významom a zmyslom negovateľné v médiu skúsenosti kontingencie.

Nezabúdajme na to základné: Søren Kierkegaard na adresu voľby, ktorá suspenduje etiku, píše: „*Veľké nikomu neuškodí, ak ho ponímame v jeho veľkosti.*“ Vzápätí však dodáva, že s Abrahámovou voľbou je to ako s dvojsečným mečom: „*aj ten zabíja aj zachraňuje*“. Rozdiel medzi vraždou a záchranou toho najsvätejšieho v živote závisí od tej najkrehkejšej inštancie – od jednotlivca a jeho jedinečného rozhodnutia.

O opačnej rizikivosti autonómie ľudského osudu, o slabosti vôle človeka, vedel zas veľa povedať Immanuel Kant – z iných dôvodov. Krehkosť autonómie morálnych rozhodnutí človeka viazal na postulát Božej milosti. Práve vyšší dar milosti mal aspoň vzbudiť oprávnenú nádej, že sa človek bude nielen chcieť, ale aj *môcť* morálne zlepšovať. Úmysel je, ale výsledok morálneho zlepšovania nie je v ľudských rukách.

Úsilie o bezpodmienečnú vnútornú pravdu človeka, ako ho poníma Søren Kierke-

gaard, je teda vždy výsostne rizikovou voľbou. Kto obstojí, ten je určite príkladom: stáva sa vyjadrením a zosobnením tých najvyšších pohnútok a noriem. Kto však obstojí? A za akú cenu? Jedno je isté: Kantovská univerzalistická formulka – ak by sa jej chcel držať každý – tento problém nerieši.

LITERATÚRA

- [1] KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvenie*. Bratislava: Kalligram 2005. ISBN 80 -7149-714-2
- [2] MINORITY_REPORT. In: http://www.dailyscript.com/scripts/MINORITY_REPORT_May_16th_2001_revised_draft_by_Scott_Frank.html
- [3] KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag 1998.
- [4] HABERMAS, J.: *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag 2001.
- [5] TUGENDHAT, E.: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag 1993.
- [6] TUGENDHAT, E.: *Egozentrität und Mystik*. München: C. H. Beck Verlag 2003.
- [7] NOVOSÁD, F.: Fenomén hranice. In: Karul, R. – Muránsky, M. – Novosád, F. (ed.): *Konanie, normy a konflikty*. Bratislava: Fox and Col 2006.
- [8] KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Insel Verlag 1920.
- [9] BERLIN, I.: Dva pojmy svobody. In: J. Kis (ed.): *Současná politická filosofie*. Praha 1998.
- [10] MARENČIN, A.: *Dezertéri alebo ľudský faktor*. Bratislava: Vydavateľstvo Albert Marenčin 2007.
- [11] KARUL, R.: Súčasná podoba komunikácie (*homo communicans* podľa Ph. Bretona). In: Plesník, E. (ed.): *Civilizačno-kultúrne procesy v transformujúcej sa slovenskej spoločnosti (Zborník vedeckých štúdií)*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre 2006.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/0168/08.

doc. Mgr. Martin Muránsky, PhD.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
SR