

K PROBLÉMU ODPOVĚDNOSTI U ÁGNES HELLEROVÉ

VLASTIMIL HÁLA, Filozofický ústav AV ČR, Praha, ČR

HÁLA, V.: Responsibility According to Ágnes Heller
FILOZOFIA 67, 2012, No 4, p. 269

Heller deals with the problem of responsibility explicitly and implicitly as well in all her works on ethics and morals. The author tries to show the relatedness of these two approaches. Attention is also paid to various contexts in which responsibility might appear, first of all to the responsibility for consequences which steadily attracts philosophers and philosophy. Further, the human autonomy, which is analyzed by Heller in her explorations of interpersonal relationships, is examined as well. Heller is prized for her personal involvement in dealing with responsibility and last, but not least for her ability to apply universal moral principles in the boundary situations of humans in totalitarian regimes, where they are objectified and not respected as human beings.

Keywords: Á. Heller – Ethics – Moral philosophy – Responsibility – Autonomy

I. Úvod. Ágnes Hellerová je nejen nestorkou maďarské filosofie, ale dodnes její aktivní profilovou představitelkou. V českém prostředí není jako teoretička příliš známá, žádné její dílo nevyšlo v překladu a z její etické trilogie je k dispozici pouze třetí díl.¹ Slovenští kolegové ji ovšem ocenili zařazením mezi nejvýznamnější představitele maďarské morální filosofie ([18], 843 – 845). Autor medailónku maďarské filosofky Š. Németh zdůrazňuje především existenciální charakter její etické koncepce, nalézající vyjádření v klíčovém pojmu kontingentnosti lidské existence.

Nedostatečný zájem o dílo Á. Hellerové překvapí o to více, že téma odpovědnosti, jež je v centru její etické koncepce, bylo tematizováno brzy po „Listopadu“ 1989 – v České republice z existenciálně-metafyzického hlediska, především v souvislosti s odkazem Jana Patočky jako filosofa, který postoj odpovědnosti vůči sobě společnosti osvědčil vlastním životem [15]. Na Slovensku byly k tomuto tématu přineseny významné příspěvky v analýzách D. Smrekové a Z. Palovičové, které analyzují sémantické odstíny tohoto eticky klíčového pojmu i z hlediska jeho historické geneze ([19], 893 – 906; [20]).

V zahraničí je Hellerová řazena k významným reprezentantům současné morální a politické filosofie.² Jean Cohenová v recenzi její práce *Beyond Justice* (1987), na niž

¹ Děkuji kol. Márii Székelyové z Lukácsova archivu Výzkumného filosofického ústavu Maďarské akademie věd za zprostředkování obtížně dostupných textů Á. Hellerové.

² Tormey, S.: *Agnes Heller: Socialism, Autonomy and the Postmodern*. Manchester: Manchester University Press 2001; Vettraino, C. V.: *Bisogno, dialettica e totalità. Confronto tra Agnes Heller e Karel Kosík*. Roma: Aracne 2010; Grumley, J. E.: *Agnes Heller: A Moralism in the Vortex of History*. London: Pluto Press 2005.

navazuje etická trilogie (*General Ethics, A Philosophy of Morals, An Ethics of Personality*: 1989 – 1996), vidí v její koncepci v zásadě pokračování ve směru J. Habermase ([2], 1 – 5), s nímž souhlasí v odmítnutí „úplné eticko-politické koncepce spravedlnosti“, ale kritizuje jeho jednostranné zdůraznění proceduralismu. Tato významná Lukácsova žačka svébytně rozvíjela zvláště etickou teorii a stavěla se už v padesátých letech proti deterministickému pojetí člověka jako společenské bytosti a proti apriorně chápanému teleologickému pojetí dějin, zdůrazňujíc relativní autonomii individua. Z pozice oficiálního marxismu-leninismu za to byla kritizována, podobně jako za podcenění „učitelské“ role komunistické strany v marxistické filosofii. Hellerová náležela se svým manželem F. Fehérem k Lukácsovým žákům, příslušníkům „budapešťské školy“, kteří se v šedesátých letech – na rozdíl od svého mistra – oprošťovali nejprve od závaznosti leninismu a později i marxismu ve smyslu „ideologie“ ([17], 225 – 235, 274 – 279). Ve svém „postlukácsovském“ filosofickém vývoji si postupně vytvořila vůči marxismu volný vztah a zařadila ho do své koncepce jako jeden z inspiračních zdrojů, k němuž se příležitostně vyjadřovala i kriticky. V práci *Beyond Justice* a v etické trilogii na Marxe někdy poukazuje, ale třídně-sociální podmíněnost v jejích analýzách nevystupuje na rozdíl od jejích starších textů jako samostatný faktor. Ve svém dalším filosofickém vývoji se Hellerová posunula směrem k akceptování tradiční liberální demokracie a k rezignaci na radikální přeměnu společenského systému.

Ágnes Hellerová se už v počátcích své filosofické činnosti snažila o samostatnější vypracování etické teorie. V práci věnované problému každodennosti, jež byla přeložena do němčiny i angličtiny, se pokusila sladit tradiční Marxovo pojetí člověka jako rodové bytosti s individuálností a partikulárností lidského života akcentovanou existencialismem [3].

V knize *A Theory of History* tematizovala jeden ze svých stěžejních problémů: jak mohou lidé v situaci existence reálné plurality obrazů světa a hodnotových systémů dospět racionální diskusí k výběru a přijetí určitých společných hodnot. Zde rovněž exponovala další významné téma, a to pojetí lidstva jako společenství ve smyslu sounáležitosti: „togetherness“ v dějinně-časovém i prostorovém smyslu ([13], 52, 292). Ve své práci *Can Modernity Survive?* z roku 1990 se Hellerová zabývala tématem, které rozvíjela i v etické trilogii: totiž odpovědnosti a konsekvencí, resp. přímo odpovědnosti za důsledky. Svůj postoj formulovala takto: „Všichni filosofové mají předvídat, že jejich jazykové hry jsou otevřeny nebezpečné recepci“³ ([5], 138, 142) – s výslovným poukazem k Marxovi, narážejíc též na složitost interpretace samotných konsekvencí. Také v tomto kontextu zvýraznila svou devízu neinstrumentalizace člověka.

Bylo by asi obtížné Hellerovou zařadit jednoznačně do hlavních proudů současné morální a politické filosofie, jako je komunitarismus, liberalismus či diskurzivní etika; k nejvýznamnějším představitelům se vyjadřuje často průběžně: ve své práci *Beyond Justice* ([4], 262) si dosti důkladně všímá především Habermasovy diskurzivní etiky. Á. Hellerová stojí v podstatě v linii myšlenkové orientace Habermasovy filosofie ve smyslu obnovy

³ Tento i další citáty přeložil autor textu. Původní anglické termíny jsou v textu uváděny jen tam, kde české ekvivalenty mohou být chápány nejednoznačně [V. H.].

osvícenských morálních intencí a obecněji v linii kritické teorie.

Její vlastní vývody souznějí s demokratickým duchem Habermasovy filosofie, zvláště diskurzivní etiky, ale na rozdíl od jejího autora se Hellerová domnívá, že diskurz není bezpředpokladový, že jeho účastníci musí akceptovat v konsensu „vyššího řádu“ alespoň jednu klíčovou hodnotu, jež předchází diskurzu, není z něj vyvoditelná a má normativní postavení, což je u ní „transkulturní“ hodnota života a svobody ([2], 2 – 3). Takto, i dalšími speciálnějšímými analýzami, se Hellerová snaží vyhnout formalismu a čistě proceduralistickému pojetí etiky. Parafrázujíc Kanta, vyjadřuje svůj postoj následovně: „Hodnoty bez norem jsou slepé, normy bez hodnot prázdné“ ([8], 490). Hellerová též reinterpretuje Habermasův princip diskurzivní etiky jako princip dynamické spravedlnosti ([4], 262). Silně u ní ovšem zaznívá i komunitaristické pojetí člověka ve smyslu jeho zařazení do předchůdného systému etických hodnot a norem daných sociálními kontexty („clustery“); Hegelova „Sittlichkeit“ zde působí explicitněji než názory soudobých komunitaristů. Nelze pominout ani její ovlivnění existenciální filosofií, především v otázce významu volby sebe sama. Hellerová se tak stala nepřehlédnutelnou účastnicí debat v soudobé morální a politické filosofii, jež obohatila o emotivně artikulovanou reflexi mravní situace člověka v totalitních poměrech.

V širším společensko-politickém kontextu lze Hellerovou zařadit do nejvlivnějšího „revizionistického“ proudu šedesátých let, inspirovaného především „mladým“ Marxem a usilujícím o renesanci marxismu, pro který je charakteristický důraz na význam a priori nedeterminované a teleologicky nepředurčené společenské praxe, jehož nejvýraznějším představitelem byl u nás K. Kosík (s jehož filosofií by bylo možno u Hellerové najít výrazné paralely).⁴ Z „metafilosofického“ hlediska patří naše autorka k těm filosofům, kteří nezůstávají u kritiky a dekonstrukce, ale hledají v pluralitě představ „dobrého života“ a hodnotových orientací to společné a spojující.

II. Předpoklady odpovědnosti

a) *Dobro jako volba a mravní autonomie*

Problém odpovědnosti, třebaže „zná“ i jeho jiné aspekty, analyzuje naše autorka především jako etický problém; její etická teorie má ovšem tu specifiku, že etika u ní *netvoří autonomní sféru*, nýbrž je dimenzí rozmanitých intersubjektivních vztahů. Přesto ji probírá relativně samostatně jako kvazisvěbytnou oblast teoretického uvažování s normativními i praktickými důsledky. Hellerová rozlišuje teoretickou etiku: *ethics* jako disciplínu deskriptivní; morálku: *morals* jako disciplínu normativní a *etiku osobnosti*, kterou pojímá jako konkrétnější formu osobnostního sebepojetí, v němž hraje ústřední roli volba „pod kategorií“ univerzálnosti, nebo difference ([6], 13). Zde volí modernizovanou formu platónského dialogu a též korespondence a takto jakoby přehrává v konkrétních životních situacích morální problémy a konflikty; tato posledně jmenovaná součást etické problematiky má i pedagogický aspekt. V době, kdy se její myšlení odvíjelo jednoznačněji v řečišti marxistické tradice, v morálce ještě zdůrazňovala aspekt ideologický ([3], 118).

⁴ V předchozí poznámce uvedenou italskou práci žel nemohu z jazykových důvodů využít [V. H.].

O problému odpovědnosti uvažuje pak autorka v celém svém díle, tvrdí, že odpovědnost má centrální postavení ve všech uvedených součástech etické problematiky v širším smyslu ([6], 19). Každá možná etika je totiž, říká v polemice s Weberem, *nutně* etikou odpovědnosti ([7], 77; [3], 139). Každé, i kantovské „formální“ pojetí základního mravního principu totiž předpokládá odpovědnost i vztah ke konsekvencím; jde ovšem o to, jak je dále interpretovat, k čemuž se ještě vrátím. Výhodiskem i významnou souvislostí je pro Hellerovou pojetí člověka jako autonomní bytosti, v našem kontextu především bytosti morální. Autonomie je *předpokladem* odpovědnosti a rovněž znakem autenticity; jen autonomní osoba je schopná činit sliby a být odpovědnou za své činy, neboť je odpovědná předně sama za sebe ([6], 290); jedná se ovšem vždy o autonomii relativní v tom smyslu, že do lidského rozhodování a jednání je vždy přimísena i heteronomie ([7], 65); [4], 283, 314); každé lidské jednání probíhá v určitých podmínkách a celou řadu faktorů ovlivňujících jeho jednání nemá člověk ve své moci. Takto je tedy autonomie limitována – lze říci – „vnějškově“. To ale není její jediná relevantní limitace.

Dalším podstatným „vnějším“ omezením autonomie individua je – řekl bych – „komunitaristické“ omezení, vřazení jedince do toho, co je hegelovsky označováno jako „Sittlichkeit“, jež pro jedince představuje tradovaný, jakoby objektivně, hotově daný systém mravnosti ztělesněný v strukturách sociálních, politických, ekonomických, kulturních ap. Do těchto předchůdných struktur se člověk rodí, jsou tu pro něj vždy přítomny.

Lidská autonomie je ale podstatně limitována i „vnitřně“: *základní volbou dobra*, žádoucím zaměřením mravních postojů a aktivit ve vztahu k druhým lidem na základě principu respektování dvou základních hodnot: *života a svobody* [4], 251; [7], 156; [12], 80), jež jsou dle Hellerové ztělesněny v Platónově zásadě raději zlo trpět než je konat a v Kantově zásadě zakazující instrumentalizaci člověka v mravně relevantním smyslu ([7], 65; [11], 60).

Toto základní žádoucí „dobré“ a v mravním smyslu jediné přípustné zaměření života je pak předpokladem dalších životních voleb; konkrétní osobnostní volbě vlastní specifické podoby životní orientace totiž musí předcházet volba *existenciální*, ve smyslu volby dobra, rozhodnutí pro ně ([11], 28). Když Hellerová promýšlí vztah své filosofie k jejím lukácsovským východiskům, dotýká se i problematiky volby alternativ. Volba se podle ní musí týkat *nejen prostředků* k předem danému cíli, ale také *cílů* samých, které tím nabývají alternativního charakteru. Tuto stránku Hellerové úvah o problému odpovědnosti bychom mohli nazvat *odpovědností za volbu* ([10], 142).

Možnost takové volby se – řekl bych „onticky“ – opírá o konstatovatelný *fakt existence* „dobrých“ lidí, že totiž *dobří* (resp. čestní, úctyhodní ap.; Hellerová: „honest“, „decent“, „tüchtig“) lidé existují. Hellerová je „platónsky“ definuje takto: „Osoba je dobrá... když dává přednost trpění zla před činěním zla jiným“ ([7], 174) – a to bez ohledu na proměnu ctností a norem. Z konsekvencí tohoto kantovského „faktu“ (ovšem empirického) se autorka opět jakoby „kantovsky“ táže po *podmínkách, jak jsou dobří lidé možní*, a odvíjí své filosofické reflexe ([7], 7; [11], 201; [4], 300). Někteří interpreti poukazují na osobitost autorčina přístupu spočívající v tom, že otázkou není, jak je možné morální poznání, nýbrž dobří lidé, jejichž existenci empiricky konstatuje ([1], 9).

Jako další podstatný rozdíl ve volbě sebe sama uvádí Hellerová volbu mezi životem „pod kategorií“ univerzálnosti, anebo difference. Tato problematika, jež je silně ovlivněna Nietzscheovou filosofií, je samostatným tématem, které zde nelze konkrétněji sledovat. Budiž řečeno pouze to, že lidé, kteří sami sebe volí „pod kategorií“ difference, volí mnohem větší riziko než ti, kteří preferují univerzálnost, protože neskýtají záruku, že svou odlišnost a zvláštnost (též „particularity“) podrobí univerzálním morálním kritériím a že ji nerozvinou v negativním směru ([11], 22, 81,135); [6], 154 – 155).



b) *Dobry život jako pluralita*

Východiskem eticko-morálních analýz Á. Hellerové je aristotelská idea „dobrého života“, jež je ovšem modifikována reflexí situace moderního (potažmo postmoderního) člověka. Volba dobra probíhá samozřejmě vždy v určitých kontextech; v moderní, resp. posttradiční době je idea „dobrého života“ navíc „pluralizována“, neboť nelze automaticky vycházet z nějaké úplné substanciální eticko-politické koncepce dobrého života, resp. dobra vůbec – např. nábožensky zakotveného –, jehož základem by byla shoda na určitějších hodnotových představách ([4], 324). V moderním světě pluralismu, heterogenity a kontingentnosti je každý člověk dobrý *svým specifickým způsobem*, „tak či onak“ ([11], 201). Konsekvencí tohoto stavu je pak „pluralita morálek“ ([7], 164). Proto je naší

době přiměřenější etika minimalistická, ale ne zcela formální nebo relativistická. Také zde se ukazuje závažný limit vycházející z akceptování uvedeného platónsko-kantovského filosofického základu, který je autorkou interpretován i jako specifikace zlatého pravidla ([7], 65; [11], 60). Je to právě Kantova formulace kategorického imperativu zapovídající instrumentalizaci člověka, resp. jeho používání jako *pouhého* prostředku, jež vede Hellerovou při aplikaci na politickou sféru k tomu, že z diapazónu přípustných konkrétnějších projektů dobrého života, jež se promítají i do eticko-politických souvislostí, vylučuje totalitarismus. Totalitní systémy, jež autorka v interpretovaných publikacích dále nespecifikuje, ze své podstaty principiálně nerespektují klíčovou roli základních hodnot svobody a života. Právě na tomto pozadí se odvíjí další reflexe problematiky odpovědnosti.

III. Odpovědnost: typy a aspekty

a) Typy odpovědnosti; kontexty a motivy

Odpovědnost podle Á. Hellerové existuje tam, kde jde o volní čin, který je možno aktérovi připsat jako *jeho* čin. Hellerová používá pro tento vztah výrazů „ascribe“ a „attribute“. Mohli bychom také toto základní vymezení odpovědnosti jako původcovství činu označit podle příkladu Hellerové jako „kainovskou“ odpovědnost; Bůh se ptá Kaina, znaje skutečný „stav věcí“, kde je jeho bratr Ábel, a Kain mu neadekvátně odpovídá, že není jeho strážcem. Podstatné je zde odpovídání za něco („answer for it“). Teprve sekundárně vystupují další kontexty základní formy odpovědnosti, jako je relevance motivů a konsekvencí a rovněž otázka, v jakém stupni a kvalitě je možno čin jeho původci připsat ([7], 50 – 51). Autorka víckrát odkazuje na Goethův výrok o tom, že odpovědný je vždy původce, aktér. Připomíná rovněž, že o tomto přepisování („attribute“) se mluví většinou v souvislosti s negativním jednáním („mischief“, „misconduct“; ([7], 66 – 69; [6], 60). Speciálnější otázkou pak je, zda by měl být negativní charakter činu připsán odpovídajícímu charakteru jeho původce, zda má mít váhu, jednal-li na základě iluze či deziluze ap.

Hellerová typologicky rozlišuje především odpovědnost *retrospektivní* a *prospektivní*. Retrospektivní odpovědnost je vždy singulární a zároveň obecná („general“), je základním typem odpovědnosti, má překlenující („overarching“) charakter a představuje základní osobní, individuální odpovědnost člověka za jeho čin. Mohli bychom také říci, že je to odpovědnost „kainovská“. Odpovědnost *prospektivní* charakterizuje Hellerová jako odpovědnost „k“ a „vůči“. Je v ní obsažen slib („promise“) vztahující se k budoucímu jednání.

Uvnitř odpovědnosti *retrospektivní* Hellerová rozlišuje individuálně lidskou vztahující se ke konkrétnímu činu, kterou nazývá odpovědností *X*, a odpovědnost *A*, mající specifitější význam. V prvním případě je symptomatický vztah jednání k imperativům, když totiž původce činu neudělal něco, co udělat měl (co bylo jeho povinností udělat), nebo naopak udělal něco, co udělat nesměl ([6], 72; [7], 68). Autorka to vyjadřuje také takto: „Odpovědnost *X* znamená, že člověk je odpovědný za jednání v soulase s obecnými povinnostmi, normami a pravidly (nebo za jejich porušení)“ ([12], 61). Specifitější význam odpovědnosti typu *A* vyplývá z toho, že je vázána k určitým konkrétním schopnostem a privilegovaným znalostem dávajícím jedinci výlučnou kompetenci v určité oblasti, a podmiňujícím tím roli člověka ve společnosti; jsou to schopnosti, které jiný člověk nemá, a nemůže je tudíž v určité situaci použít; např. při záchraně tonoucího je takovou schopností schopnost plavat.

U odpovědnosti *prospektivní* je relevantní *pozice* nesoucí s sebou adekvátní odpovědnost; ta může být institucionálního i neinstitucionálního charakteru, v prvním případě je relevantní vztah k normám a pravidlům, které je třeba z povahy věci respektovat; příkladem takové odpovědnosti je kapitán lodi. V tomto kontextu autorka mluví i o odpovědnosti v plurálu, kterou nazývá „obligations“. Jinak v témže smyslu mluví o situaci, kdy má člověk něco „na starost“ („being in charge“; [7], 68 – 69).

Zde by bylo případné podotknout, že autorka nedává odpovědnost typu *A* vyplývající z kompetence a odpovědnost *prospektivní* do souvislosti, která se podle mého názoru

nabízí. Rozdíl mezi odpovědností retrospektivní typu *A* a odpovědností prospektivní je – zřejmě – jednak ve „směru“, jednak v tom, že pro odpovědnost typu *A* mají klíčový význam individuální schopnosti („abilities“) a konkrétní situovanost jednání, zatímco v případě prospektivní odpovědnosti je rozhodující „objektivní role“ obsahující „závazek“. Rozdělení samo není příliš šťastné, což podle mě dokládá i autorka tím, že pozicionální typ odpovědnosti, zprvu připsaný odpovědnosti prospektivní, později, nadto v téže kapitole, označí za odpovědnost typu *A* ([7], 69, 81). Podobně i v další publikaci přiřadila tento typ odpovědnosti typu *A*, nikoli odpovědnosti prospektivní ([12], 61). Domnívám se, že by bylo účelnější spojit oba typy odpovědnosti v jeden, když rozdíl mezi nimi je pojat tak vágně až konfúzně.

V rámci systematické analýzy problematiky odpovědnosti se Hellerová dotýká různých kontextů. Jedním z nich je vztah odpovědnosti a spravedlnosti v souvislosti se sociálním rámcem společnosti a jejím normativním systémem. Třebaže běžně analyzuje problém odpovědnosti v „posttradiční“ společnosti euroamerického typu, poukazuje i na to, že ve společnostech s výraznou apriorní hierarchizací je uplatňován *asymetrický model* spravedlnosti: příkladem zde může být tradiční „čínské“ jakoby komunitaristické pojetí vztahů mezi lidmi; autorka zde uvádí péči mladšího bratra o staršího, kdy pečující bratr očekává, že se o něj bude starat zase bratr vůči němu mladší ([4], 23).

Dalším významným kontextem problematiky odpovědnosti je *motiv* činu, za nějž člověk nese odpovědnost; jestliže bylo řečeno, že otázka odpovědnosti vůbec vyvstává především v souvislosti s činem negativního rázu, nejostřeji se to ukazuje v případě zločinu. Pro neschematické posouzení takového činu je podle Hellerové podstatný zvláště konkrétní motiv; tím může být na jedné straně např. touha po moci, v krajním případě třeba rozkoš z konání zla samého. Ale zločin může být motivován i nějakým silně negativním tlakem, jímž působí výrazně nepříznivé, ponižující životní poměry. I zde se jedná samozřejmě o odpovědnost individuální, ale při posuzování odpovědnosti za zločiny je třeba posuzovat diferencovaně i míru odpovědnosti ([4], 173).

b) *Nadstandardní odpovědnost*

Jak bylo řečeno, úloha dobrých lidí spočívá v tom, že udržují dobro takřkajíc v chodu tím, že ztělesňují svým chováním základní morální rozdíl mezi dobrem a zlem, a jsou tak zárukou, že nepřeváží zlo ([7], 81). Člověk se totiž nějakým způsobem podílí na odpovědnosti za chod světa, za udržování dobra v něm; že musí z podstaty věci volit mravně žádoucí směry jednání, je jasné, není ale nutné ani možné, aby je realizoval všechny. Z toho vyplývá diferencovanější charakteristika odpovědnosti.

Být dobrý, resp. čestný, je podle Hellerové vlastnost přístupná každému člověku, nevyžaduje světectví či morální heroismus ([7], 175 – 176; [11], 210, 216). Odpovědnost má ovšem vždy aktivní charakter související se svobodou vůle; v narážce na Nietzscheho ji označuje jako „vůli k odpovědnosti“ („will to responsibility“; [11], 64). Má rovněž už v základním výměru překlenující („overarching“) charakter, není vázaná na místo člověka v sociálních strukturách („clusters“), nicméně se nejvýrazněji projevuje tam, kde jde o odpovědnost *nadstandardního* rázu. Hellerová totiž odpovědnost dále diferencuje podle

toho, týká-li se činu, který nevybočuje ze souřadnic běžného jednání, což je odpovědnost povinnostního typu, nebo činu nadstandardního typu, který je v pozitivním smyslu označen jako záslužný či výjimečný („supererogatory“). Odpovědnost v tomto smyslu transcenduje všechny partikulární kontexty a nabývá sama „nadstandardního“ („supererogatory“, „enormous“) rázu. Nadstandardní odpovědnost v tomto směru je možno označit za „plus“ jdoucí nad – pouhou – „řádnost“, resp. slušnost. Jak uvidíme, nejvýrazněji se projevuje jako odpovědnost za svět, za dobro, resp. za udržování dobra v něm. Týká se dále nejen aktivity, ale i zdržení se činu ([7], 68). „Nadstandardnost“ umocňuje odpovědnost v pozitivním i negativním ohledu. V prvním případě uvádí autorka jako příklad činnost R. Wallenberga: záchranu Židů před nacisty ([7], 78). K druhému významu se vrátím v souvislosti s problémem vnesení něčeho nového do světa.

Koncepce nadstandardní odpovědnosti není u Hellerové zcela jasně vztažena k tomu, co je charakterizováno jako „morální heroismus“ nebo světectví; tyto morální postoje, zdá se, autorka chápe jako příliš záměrné, chtěné, případně obecněji nedosažitelné, ale rys transcending obvyklý partikulární ráz odpovědnosti, jímž člověk běžně naplňuje mravní podmínku být dobrý, je přítomen i zde. Je ovšem nutné, aby člověk disponoval i určitými základními specifickými charakterovými rysy zvanými „ctností“, jež umožňují nadstandardně odpovědné postoje realizovat.

Všeobecný základ nadstandardní odpovědnosti – „odpovědnost za svět“ ([7], 79 – 81) – bychom mohli „cum grano salis“ přirovnat k Jaspersově „metafyzické vině“. Je to odpovědnost nadindividuální, a přesto se realizující jednotlivci. Tato odpovědnost má *univerzální charakter*. Hellerová cituje pozitivně Heideggerova slova o člověku jako „pastýři Bytí“ a interpretuje je ve smyslu starosti o jiné lidské bytosti ([11], 162). V tomto duchu se nese i její přeformulování kategorického imperativu: „Jednej, jako by svobodný a plný rozvoj kteréhokoli člověka závisel na tvém jednání“ – zde uvádí inspiraci Lukácsovou zásadou, podle níž má člověk jednat tak, jako by svět záležel na jeho činu a předvídaní ([8], 136). Povahu odpovědnosti v tomto smyslu není možno vyvodit z empirických souvislostí; má takto metafyzický charakter, přičemž Hellerová hovoří přímo o „mystické zkušenosti“ rozšířeného vědomí („enlarged consciousness or conscience“). Tuto zkušenost odvozuje z dědictví „moderního humanismu“ a vidí ji jako vnitřně spjatou s naší kontingentností, což je motiv, který stojí v jádru autorčinných eticko-morálních analýz. Toto mystické vědomí nemůže být samo o sobě vodítkem mravního jednání; je pouze předpokladem pro to, aby se člověk v situaci, do které ho život postaví, zachoval adekvátně onomu nadindividuálnímu morálnímu nároku. Odpovědnost zde má formu „starosti“ o svět („taking care of the world“; ([11], 162 – 165).

Specifická odpovědnost pak náleží za *přivození něčeho nového* do světa. Vzhledem k obecné povaze odpovědnosti, která se nejnápadněji projevuje v negativních činech, hraje zde supererogatorickou, resp. enormní roli odpovědnost za zlo, za přivození, *vnese-ní zla do světa*, jež má dějinnou působnost ([7], 78 – 81). Odpovědnost v tomto smyslu je i explicitě vztažena k nadindividuálnímu kontextu *dějinné perspektivy*; je to – mohli bychom říci – stopa, která má dějinnou působnost. V tom případě hovoří autorka o „světově historické odpovědnosti“ („world-historical responsibility“; [11], 188, pozn. 2; [7], 80).

Zde také autorka exponuje jako specifické téma *odpovědnost za masové zločiny*, hořce ironický Balzakův bonmot, že za kolektivní zločiny není odpovědný nikdo. Takovému stanovisku odporuje s tím, že kolektivní zločiny mají vždy viníka, že vina je odstupňovaná kvalitativně i kvantitativně. Hellerová, jež má osobní zkušenost s největším masovým zločinem dějin (jejího otce zavraždili nacisté v rámci „konečného řešení“ v Osvětimi), je i proto na takovou „anonymizaci“ původcovství masových zločinů „supererogatoricky“ citlivá: je to vždy konkrétní člověk či skupina lidí, kteří zlo iniciují a nesou odpovědnost. Také morální diapazón reakcí na situaci, v níž jsou zločiny páčány, je různý: aktivní nebo pasivní spoluúčast, neúčast nebo i aktivní odpor i za cenu ohrožení vlastního života. Hellerová, odmítá (v souvislosti s případem A. Eichmanna, jemuž se věnovala H. Arendtová) názor, že by „radikální zlo“ bylo neosobně zakořeněno v lidské povaze ([7], 129).

Jistě je to i osobní zkušenost, jež činí Hellerovou citlivou vůči anonymizaci zla, resp. svalování odpovědnosti na samy „ideje“ nebo na přenesení dějinného pohybu na neosobní „Bytí“. K takovému pojetí typickému pro Heideggerův obrat k asubjektivní filosofii bytí uvádí, že za program vyhlazení Židů nemohl zpředměťující typ technické civilizace sám o sobě (autorka překládá Heideggerův „*Gestell*“, česky překládaný mj. jako „sestava“, výrazem „*enframing*“), nýbrž *do technické imaginace přeložená ideologie* – vymyšlená a realizovaná konkrétními původci ([14], 21). Hellerová ostatně vztahuje princip osobní odpovědnosti i na sebe: v úvaze o odpovědnosti za politicky nesprávné postoje říká: „Přijímám odpovědnost za všechno... To znamená, že jsem to napsala já, nikoli ‚historické okolnosti‘“ ([1], 282).

Podobně jako při rozborech různých typů odpovědnosti i v charakteristikách odpovědnosti nadstandardní nejsou jednotlivé charakteristiky uvedeny dostatečně jasně a výslovně do vzájemné souvislosti ani do souvislosti s problematikou morálního heroismu či světectví. Platí to zejména pro „supererogatorickou“ odpovědnost, která je někdy chápána jako „plus“ oproti odpovědnosti (pouze) povinnostního typu, jindy ale – a to zejména tam, kde autorka hovoří s emocionálním zanícením o univerzálním charakteru starosti o svět a odpovědnosti za něj – jako všeobecná charakteristika jednání dobrých lidí postupujících podle svého „rozšířeného morálního vědomí“ ([11], 166). Hellerová v těchto úvahách navazuje modifikovaně – v metafyzičtějším duchu – na svůj starší postulát z dob, kdy ještě byla ovlivněna především hegelovsko-marxovským východiskem, že je třeba vytvořit nikoli etiku ortodoxně marxistickou, nýbrž etiku planetární odpovědnosti v marxovském duchu („*fraternal with Marx in spirit*“; [8], 140 – 141).

c) *Odpovědnost za sebe: ctnosti a empirické sebepoznání*

Nadstandardně odpovědné jednání je tedy zajisté jednáním opírajícím se o žádoucí postoj, ale není dosažitelné v každé situaci pro každého. Proto je třeba tematizovat i podmínky a kontext, v nichž odpovědné jednání probíhá; realizuje-li každý člověk dobro svébytným způsobem, je relevantní i to, jakými charakterovými vlastnostmi („ctnostmi“) je vybaven. Hellerová ví z vlastní zkušenosti, že v extrémně nepříznivých podmínkách, zejména v podmínkách totalitního státu, se občanské ctnosti, ve standardních poměrech

běžné, resp. „pouze“ žádoucí nebo aspoň nikoli výjimečné – zvláště *občanská kuráž* –, stávají ctnostmi „vojenskými“ („martial virtues“; „military valour“; ([12], 84; [11], 143)) a jejich projevení znamená ohrožení svobody a často i života ([11], 141 – 143).

Proto odpovědnost vyžaduje *empirickou znalost sebe sama*: člověk by se měl na základě znalosti svých individuálních psychických, volních ap. dispozic rozhodnout, do jakých situací se bude pouštět. Neměl by tudíž vstupovat do situací, které nemůže „zvládnout“, kde může selhat. Tuto devízu vyjadřuje autorka také tak, že člověk je odpovědný za své ctnosti i nectnosti, resp. neřesti („virtues and vices“), které mají afinitu k individuálnímu „genetickému apriori“, a že tato odpovědnost má morální charakter ([7], 73 – 75). Autorka zdůrazňuje, že odpovědnost za své charakterové přednosti a nedostatky, tedy ony ctnosti a neřesti, není totožná s odpovědností za čin. Nadto poukazuje na dynamický charakter lidského étosu, který zasahuje i oblast ctností, jejichž chápání není neměnné, což vyjadřuje výrazem „změny v morální substanci“ ([7], 76).

IV. Odpovědnost a konsekvence

a) *Konsekvence jako problém*

Rozsah a intenzita, jež Hellerová věnuje problematice konsekvencí, prozrazuje, že toto téma pro ni má kardinální, ba existenciální význam. Už jedna ze základních definic naší problematiky, podle níž člověk svým rozhodnutím přijímá odpovědnost za jeho následky, ukazuje na význam konsekvencí ([3], 139). Povážlivé je podle ní ale vyzdvižení konsekvencí jako základního morálního principu, jak to činí konsekvencialismus.

Jedním z významných aspektů problematiky konsekvencí je podle Hellerové to, že čin je jakoby absolutní prezencí, zatímco konsekvence musíme abstrahovat z toku času a pojmout je – abychom je mohli interpretativně zachytit – jako „ztuhlé“, „zmražené“, *jako* konsekvence ([7], 83). Hellerová dále uvádí, že „čím konkrétnější je definice situace, tím méně se mohu na princip konsekvencí spolehnout“ ([7], 92). S tím souvisí i otázka, o jaký typ soudu se v případě soudu o konsekvencích jedná: Hellerová říká, že nejde o soud faktuální, resp. empirický, nýbrž o soud hodnotový, spjatý s „interpretativním vědomím“. To, co označíme jako konsekvence, je tedy závislé na hodnocení – na zorném úhlu, hledisku ap.

Uvedené obtíže souvisejí samozřejmě též s povahou naší doby vyznačující se pluralizovaným étosem, v němž neexistuje konsenzus konstatovaný autorkou zvláště pro antiku, což ve filosofické reflexi umožňuje vycházet jen z neúplné výchozí eticko-politické koncepce. Proto ani konsekvence nelze jednoduše přijmout jako kritérium: jsou nejen něčím *interpretovaným*, tedy nikoli nesporným, ale zasahují i *různé adresáty* a mají pro ně různý, až protikladný význam ([7], 87).

b) *Konsekvence a odpovědnost filosofů za filosofii*

Hellerová na více místech zdůrazňuje problém odpovědnosti za myšlenky, koncepce, ideje. Tak říká přímo o filosofech, že jsou odpovědní za dohlédnutelné konsekvence svých idejí – vícekrát v souvislosti s mysliteli, kteří jí byli filosofickými inspirátory: Marxem a Nietzschem ([6], 13).

Silný cit pro osobní odpovědnost v etice ji vede ke zdůraznění toho, že odpovědné nejsou ideje, nýbrž vždy jen lidé. Odpovědnost je i zde osobní a v silném smyslu individuální. Dejme slovo samotné autorce: „Odpovědnost je kategorií morální, nikoli historicko-filosofickou: odpovědné nemohou být samy ideje, nýbrž pouze lidé, kteří je reprezentují. Taktéž nemůže být filosof považován za odpovědného za veškeré možné interpretace určité ideje, neboť nemůže předvídat nebo mít předchůdnou znalost její recepce. Limit jeho předvídání je přesně limitem jeho odpovědnosti... Víra, že neexistují nevinné ideje, ignoruje odpovědnost, jež záleží ve výkladu, ve zprostředkování jistých interpretací pro jiné ... Takové historicko-filosofické rozprostření pojmu odpovědnosti vede k jisté absenci uměřenosti v soudu o ideji u toho, kdo ji kritizuje: historická objektivita je likvidována a do popředí se dostává zaujatost“ ([10], 179). Hellerová zdůrazňuje, že čin („action“), tedy specifický druh aktivity, jíž je morální filosofie, se odvíjí v teoretickém médiu, je nepřímého charakteru („indirect moral action“), a není bezprostředním návodem k jednání ([7], 179 – 180). Platí-li obecně, že *subjektem odpovědnosti* je vždy člověk, pak filosof, ač není zodpovědný za *jakékoli* teoretické interpretace svých myšlenek, a tím méně za praktické konsekvence, jež je z nich možno vyvodit, by si měl být onoho úskalí vědom a měl by být ostražitý vůči různým možnostem zneužití svých teorií.

Myslím, že tento problém je pro Hellerovou zajímavý nejen z obecněji teoretického hlediska: konsekvencemi, jejich smyslem i principem konsekvencialismu se ve svém díle zabývá častěji, ale i proto, že má pro ni i osobní závažnost, jistě i v rámci promýšlení svého podílu na teoretické i praktické skutečnosti maďarského vývoje v padesátých a šedesátých letech. Zde se Hellerová vyrovnává s filosofickým základem marxismu, který jí poskytl její učitel, proslulý i problematicky působící G. Lukács, jak to dokládají až bolestné diskuse Hellerové a dalších příslušníků budapeštské školy se svým filosoficky i lidsky respektovaným, ale příliš ortodoxním mistrem.

Při kritickém čtení názorů Ágnes Hellerové by snad bylo možno u naší autorky vycítit *přílišnou* snahu o záchranu „nevinnosti“ samotných idejí a jednostranné zdůraznění individuální, osobní odpovědnosti jejich recipientů a zprostředkujících realizátorů. Problémem, který její pojetí nastoluje, je rovněž „dosah předvídatelnosti“ konsekvencí „idejí“ ze strany jejich autora: zde bych považoval za potřebné doplnit Hellerovou v tom smyslu, že autor by měl zohlednit s kritickou vážností i námitky z protichůdných ideových pozic a priori je nebagatelizovat.

Z hlediska obecnějšího kontextu celé filosofické problematiky odpovědnosti za konsekvence je možno říci, že některé filosofické koncepce, zvláště ty, které se obracejí přímo k realitě, vyzývají k její změně ap. – asi nejnápadnější je to právě u marxismu – jsou ke zneužití náchylnější než koncepce „akademičtější“ pojaté. Bylo by ale možno pomyslet i na jisté příležitostné aplikace původně akademických koncepcí, např. na Schelerovu nacionalistickou aplikaci idealisticky silně prodechnuté etiky na extrémně vyhrocenou situaci 1. světové války nebo na takové interpretace Hegelovy filosofie, kde „objektivní duch“ může jakoby ospravedlňovat i „nutnost“ nedemokratických společensko-politických forem.

Jak bylo uvedeno, Hellerová odmítá přijetí principu konsekvencí jako klíčového kri-

téria morální přiměřenosti lidského jednání, jak to činí konsekvencialismus. Přiznává nicméně zohlednění konsekvencí významnou roli *doplňkového* principu řešení klíčových eticko-morálních otázek ([11], 241, pozn. 11; 66 – 71). V případě mravních konfliktů, kdy alternativy jednání jsou morálně stejně zdůvodněné, má totiž svou váhu *rekurs k pragmatickému řešení*, které bere v úvahu v neposlední řadě *důsledky* zvoleného jednání.

V. Závěrem: realistka i mystička

Ágnes Hellerová se k eticko-morální problematice nestaví pouze jako k abstraktní akademické záležitosti, ale jako k aktuálně prožívanému tématu; zkušenost s nacismem a tragédií židovské komunity, s totalitním socialismem, „kontra-revolucí“ v roce 1956 a obnovením tlaku politického režimu na intelektuální život po jejím potlačení, s postupnou liberalizací kádárovského režimu a silnými snahami o reinstalaci konzervativních nacionalistických prvků do politického života po roce 1989 – to vše je Hellerovou silně prožíváno a filosoficky reflektováno. Rozbory problematiky odpovědnosti jsou tak u ní obohaceny především o reflexi občanské statečnosti v podmínkách totalitního systému a o ohledávání hranic odpovědnosti filosofa za mimofilosofické dopady jeho ideového odkazu. V tomto osobně angažovaném pojetí eticko-morálních otázek lze nalézt paralely s dílem K. Kosíka i J. Patočky, a i proto může být její dílo zajímavé i pro českého a slovenského čtenáře.

Hellerová spojuje ve svém díle věnovaném eticko-morální problematice analytickou akribii s emocionálním zanícením. Na jedné straně se označuje výslovně za morální realistku, nikoli idealistku, ale na druhé, zejména v souvislosti s předpoklady odpovědnosti, hovoří o „mystickém“ vědomí. Ono vnitřní napětí obsahuje ostatně samo chápání úlohy filosofie jako „racionální utopie“ v intencích odkazu osvícenství, ovšem ve smyslu *příslibu* nejlepšího morálního světa, nikoli s pretenzí uskutečnění jeho utopického smyslu (utopii přijímá pouze jako „regulativní ideu“ ([11], 222). Tento přístup i literárně často působivý způsob prezentace myšlenek je impulzem pro vtažení čtenáře ke spoluúčasti na promýšlení této existenciálně naléhavé problematiky a zároveň zdrojem interpretační náročnosti i obtíží.

LITERATURA

- [1] BURNHEIM, J. (ed.): *The Social Philosophy of Agnes Heller*. Amsterdam: Rodopi 1994.
- [2] COHEN, J.: A Review of Agnes Heller, *Beyond Justice* (Oxford: Basil Blackwell 1987). In: *Palinurus: Engaging Political Philosophy*, pp. 1 – 5. <http://anselmocarranco.tripod.com/id70.html>. (Excerptováno 29. 9. 2010.)
- [3] HELLER, A.: *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*. Hrsg. von Hans Joas. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978.
- [4] HELLER, A.: *Beyond Justice*. Oxford: Basil Blackwell 1987.
- [5] HELLER, A.: *Can Modernity Survive?* Berkeley: University of California Press 1990.
- [6] HELLER, A.: *An Ethics of Personality*. Oxford: Basil Blackwell 1996.
- [7] HELLER, A.: *General Ethics*. Oxford: Basil Blackwell 1989.
- [8] HELLER, A. – FEHÉR, F.: *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*. New Brunswick: Transaction Publishers 1991.

- [9] HELLER, A.: *Hypothese über eine marxistische Theorie der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972.
- [10] HELLER, A. (ed.): *Lukács Reappraised*. New York: Columbia Press 1983.
- [11] HELLER, A.: *A Philosophy of Morals*. Oxford: Basil Blackwell 1990.
- [12] HELLER, A. – FEHÉR, F.: *The Postmodern Condition*. Cambridge: Polity Press in association with B. Blackwell 1988.
- [13] HELLER, A.: *The Theory of History*. London: Routledge & Kegan Paul 1982.
- [14] HELLER, A.: *The Three Logics of Modernity and the Double Bind of the Modern Imagination*. Public lecture at Collegium Budapest 2000.
- [15] HORÁK, P. – ZUMR, J (eds.): *La Responsabilité = Responsibility : Entretiens de Prague, Institut international de philosophie, 1990*. Prague: L'Institut de philosophie de l'Académie tchécoslovaque des Sciences 1992.
- [16] KOKES, J.: Rebelka, která se nikdy nevzdala. In: *Mladá fronta Dnes*, 2007, 20. 2. 18, 2007, č. 43, s. 88.
- [17] KOPEČEK, M.: *Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953 – 1960*. Praha: Argo 2009.
- [18] NÉMETH, Š.: Etické myslenie Ágnes Heller. In: A. Remišová (ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram 2008.
- [19] SMREKOVÁ, D.: Čo znamená prevziať zodpovednosť? K pojmu imputácie v súčasnej etike. In: *Filozofia*, 2010, roč. 65, č. 9, s. 893 – 906.
- [20] SMREKOVÁ, D. – PALOVIČOVÁ, Z.: *Dvojznačnosť etických pojmov*. Bratislava: Filozofický ústav SAV 2009.

Vlastimil Hála
 Filozofický ústav AV ČR
 Jilská 1
 110 00 Praha 1
 Česká republika
 e-mail: halav@lorien.site.cas.cz