

**Trnavská univerzita v Trnave  
Filozofická fakulta**

**Katedra filozofie**

**DIPLOMOVÁ PRÁCA**

**Trnava 2006**

**Martin Poliačik**

**Trnavská univerzita v Trnave  
Filozofická fakulta**

**Katedra filozofie**

**Relativizácia v etike: situačná etika**

**Diplomant:  
Diplomový vedúci:**

**Martin Poliačik  
Mgr. Oliver Brezinský, PhD.**

**Trnava 2006**

**Týmto vyhlasujem, že na diplomovej práci som pracoval  
samostatne a bez priamej pomoci druhých osôb**

**Moje poďakovanie patrí:**

**Mgr. Oliverovi Brezinskému, PhD.  
ThDr. Imrichovi Sklenkovi, PhD.  
Prof. ThDr. Igorovi Kiššovi  
Prof. Robertovi Trappovi  
Evke Kasagrandovej**

**MOTTO:**

**If for honesty  
You want apologies  
I don't sympathize  
If for kindness  
You substitute blindness  
Please open your eyes**

**Depeche mode, 1992**



## Obsah

Úvod.....	8
1.1 Historický vstup do problematiky situačnej etiky.....	11
1.2 Kresťanská situačná etika Josepha Fletchera.....	14
1.2.1. téza: Iba jedna „vec“ je sama o sebe dobrá, Láska, nič iné.....	19
1.2.2. téza: Vedúcou normou kresťanského rozhodovania je Láska, nič iné.....	19
1.2.3. téza: Láska a spravodlivosť sú to isté, lebo spravodlivosť je len k ľuďom doručená Láska, nič iné.....	21
1.2.4. téza: Láska chce dobro pre blížneho, či sa nám tento páči, alebo nie. ....	22
1.2.5. téza: Iba účel svätí prostriedky, nič iné.....	24
1.2.6. téza: Rozhodnutia lásky sa robia v závislosti od situácie, nie od predpisu.....	26
1.3 Vplyv situačnej etiky v slovenskom prostredí: Igor Kišš a Vasil Gluchman.....	30
1.3.1 Igor Kišš – etika humánnej deontológie.....	30
1.3.2 Vasil Gluchman – etika sociálnych dôsledkov.....	36
2.1 Vlastný koncept : úvod.....	39
2.2 Axiómy a východiská.....	44
2.3 Theomatrix alebo podobenstvo o premietačke.....	45
2.4 TheoMatrix v etike.....	53
3. Vývin jednotlivca a „etika na mieru“ .....	64
4. Použitá literatúra.....	69
4.1 Monografie a učebnice.....	69
4.2 Štúdie v časopisoch a zborníkoch.....	71
4.3 Heslá v slovníkoch a encyklopédiách.....	71

4.4 Internet.....	72
5. Resumé v anglickom jazyku / Resumé in English.....	73

## Úvod

Práca, ktorú tu predkladám ako záverečný počin môjho vysokoškolského štúdia, je výsledkom viac ako piatich rokov snahy o zorientovanie sa v rozhodovacom procese človeka. Počas týchto rokov vznikali krátke pasáže, ktoré som len ako čriepky ukladal do počítača a tušil vytvorenie mozaiky niekedy v budúcnosti. Tak, ako som rástol ja, rástli aj moje texty. Niektoré ostali nepoužiteľné, no mnohé som upravil a zakomponoval do finálneho výsledku. Vznikla tak práca pripomínajúca džezové sólo - obracajúca ten istý námet vždy inak, uchopujúca tú istú myšlienku vždy z inej strany. Podobne, ako sa muzikant aj počas koncertu stále dôvernejšie zoznamuje so svojim nástrojom, tak i ja som stále hlbšie prenikal do skúmanej látky. To, čo začalo revoltou proti dogmatike v etike, skončilo pokusom o uchopenie celku fenoménu človeka stojaceho pred morálnou dilemou. Na ceste som stretal mnohé nové vplyvy, nových autorov, objavoval som súvislosti vo svojom myslení i mimo neho - v Popperovskom treťom svete. Nepodarilo sa mi byť typickým študentom - život ma za posledné roky povláčil po troch kontinentoch, dal mi možnosť vyskúšať si niekoľko povolání, vybojovať niekoľko bitiek (najmä so sebou) a zdolať mnohé prekážky. Pri všetkom tom zhone ma však neprestávalo udivovať jedno - snaha niektorých ľudí o správne rozhodnutia. Či som zatíkal klince a nosil vodou presiaknuté dosky v horách Severnej Karolíny, trénoval mladých debatérov v Estónsku či Macedónsku alebo viedol seminár v Istanbule, všade som videl na výnimočných ľuďoch to isté - snahu o nájdenie pevného bodu, niečoho alebo niekoho - zdroja, ktorý by im vždy povedal a poradil, ako sa majú zachovať vo svojich každodenných rozhodovaniach. Píšem niektorí, výnimoční. Bohužiaľ je tomu tak. Vidí sa mi totiž, ako keby sa mnohí príslušníci ľudského rodu nerozhodovali vôbec. Anonymne



plávajú v Heideggerovskom „mann“, prijímajú z prostredia prefabrikované vzorce správania a žijú, ako „sa žije“, robia všetko tak, ako „sa to robí“. O nich táto práca nie je. Inšpirovala ma tá druhá skupina, skupina ľudí, ktorá keď niečo urobí, snaží sa nájsť dôvod. Skupina, ktorá zvažuje viacero alternatív, nenecháva sa vliecť prúdom. Títo ľudia majú mnoho zdrojov - sväté písma, akademické koncepty, tradície svojich národov. Skúšal som nájsť niečo čo prekračuje hranice rozdielov medzi ľuďmi a dáva jasné svetlo do rozhodovania ľudí bez ohľadu na náboženské presvedčenie, krajinu pôvodu, pohlavie či rasu. Chcel som tieto rozdiely relativizovať a upriamiť sa na situáciu, v ktorej sa má človek rozhodnúť. Preto **relativizácia v etike: situačná etika**. Práca má štyri časti.

V prvej, rozdelenej na tri kapitoly, sa budem venovať hlavne práci druhých. Cez historický úvod sa prepracujem k hlavnej téme - Fletcherovej situačnej etike, a od nej sa odrazím k dvom jej nasledovníckam v slovenskom prostredí - humánnej deontológii Kišša a etike sociálnych dôsledkov Gluchmana.

V druhej časti priblížim náčrt vlastného konceptu - od jeho metafyzického základu, cez postulovanie axiém až k návrhu vlastnej etickej koncepcie.

V tretej časti spojím teóriu dvoch slovenských filozofov - profesorov Kišša a Letza, do návrhu meta - situačnej etiky, ktorá by v budúcnosti mohla dať základ systematickejšiemu prehľadu etických koncepcií s agapeickou láskou ako kritériom vzájomného porovnania.

Štvrtou časťou bude prehľad použitej literatúry.

Čitateľa možno prekvapí expresívnejší jazyk, nie vždy bežný na akademickej pôde. Opakujem ale znova, som človek života, v každodennom styku s praxou, a z toho tiež vychádza štýl môjho vyjadrovania myšlienok a ideí. Nemám rád pseudointelektuálnu

vyumelkovanosť, mám rád vravu priamu, poctivú a ľudskú. Filozofia je mi cestou, každodennou družkou, nie nedotknuteľnou vílou uzavretou medzi múrmi univerzít. Preto som miesto úzkostlivého pridržiavania sa formy zvolil plný a zo srdca prýštiaci obsah. Ako sa mi to podarilo, môže ctený čitateľ posúdiť na nasledujúcich stránkach.

Autor

## 1.1 Historický vstup do problematiky situačnej etiky

Situačná etika sa vo svojej dnešnej podobe objavila až s nástupom existencializmu vo Francúzsku, avšak jej korene a inšpirácie sa dajú stopovať až do starovekého Grécka, možno aj do skorších dôb. Rozhodol som sa stopovať v dejinách filozofie náznaky vedúce k dnešnej situačnej etike podľa jednej z jej hlavných charakteristík, podľa prítomnosti aktu relativizácie v posudzovaní konkrétneho rozhodovacieho procesu, ktorého výsledkom má byť správny či nesprávny čin.

V antike sa s relativizmom stretáme najprv u sofistov, ich relativizmus však nebol daný individuálnym hľadaním šťastia či napĺňaním nejakého kritéria. Podľa Rádla je u nich relativizmus dôsledkom ľahkomyseľnosti: *„Učili, že pravda nie je; vyvodzovali, že v prírode vraj víťazí násilie a že teda násilie je jediným pravým základom vlády v spoločnosti, že spravodlivé je to, čo prospieva ľuďom, ktorí práve sú pri moci, že túžby sú prirodzené a teda vyššie než vláda rozumu.“*<sup>1</sup>

Ďalším predstaviteľom relativistického prístupu v etike bol Platónov najznámejší žiak a nasledovník - Aristoteles. Jeho učenie o strede nám nedáva presné návody na to, ako sa máme v ktorej situácii zachovať, skôr nás učí hľadať v každej osobitnej situácii stredné riešenie medzi dvoma extrémami a toto stredné riešenie potom vyhlasuje za dobré a správne, ale len pre toho jednotlivca, ktorý sa práve v danej situácii nachádza. Pre Aristotela je kritériom šťastný život a človek by teda mal jednať tak, aby ho dosiahol<sup>2</sup>. Nedefinuje však jedinú správnu cestu, akou by sa k šťastiu mal dostať. Nájsť šťastie je pre neho ako nájsť správnej teploty vody na kúpanie - pre jedného stačí, že je voda

---

<sup>1</sup> Emanuel Rádl, Dějiny filosofie 1, starověk a středověk, Votobia, Praha, 1998, str. 131.

<sup>2</sup> /1/ Richard H. Popkin a Avrum Stroll, Filozofie pro každého, Ivo Železný, nakladatelství a vydavatelství, Praha, 2005, str. 24.

tekutá, iný do nej nevlezie, ak nemá aspoň 25°C. Každý na základe svojej skúsenosti zistí, čo je pre neho ideálne. „..., pre rôznych ľudí existujú rôzne správne spôsoby života. Čo je dobré pre jedného, nemusí byť dobré pre iného. A ďalej, nie je možné vopred, ešte pred konkrétnym experimentom, iba samotným rozumom stanoviť niekomu správny spôsob života. To je možné dosiahnuť iba skúškou a pokusom. Tieto dve hľadiská môžeme zhrnúť do tvrdenia, že Aristoteles bol v etike relativistom a empirikom.“<sup>3</sup>

Významným inšpirátorom situacionistov je svätý Augustín. Dalo by sa povedať, že jeho „Miluj a rob, čo chceš“ je priam základným kameňom minimálne Fletcherovej etiky.

V stredoveku mali k relativizácii skutočnosti najbližšie asi mystici, konkrétne majster Eckhart, k tomuto spôsobu myslenia sa podrobnejšie vrátim vo svojom vlastnom koncepte, preto si dovoľím ho na tomto mieste preskočiť. Spomeniem snáď len to, že to bola relativizácia v prvom rade založená na odovzdaní sa Božej vôli, v podstate na strate možnosti samotného rozhodovania sa v konkrétnej situácii, ale zároveň v slobodnom akte, v ktorom nechávame Boha konať svojim prostredníctvom.

Pre mňa veľmi inšpirujúcim autorom bol novoveký racionalista Baruch Spinoza, ktorého niektorí autori tiež radia medzi relativistov. „Zastával názor, že nič nie je dobré alebo zlé samo o sebe, ale iba vo vzťahu k niekomu. ...Lebo jedna a tá istá vec môže v rôznych okamžikoch pôsobiť na toho istého človeka rozdielne. Dobro alebo zlo u takej veci nemôžu byť teda považované za jej inherentné vlastnosti, ako je napríklad hustota, ale iba za vlastnosti, ktoré sa prejavujú v závislosti na vzťahu tejto veci k určitej ľudskej bytosti. Tento názor na dobro a zlo je dôležitý, lebo Spinozu dovádzajú

---

<sup>3</sup> /1/ str. 25.

*k presvedčeniu, že bohatstvo, sláva a zmyslové pôžitky nie sú sami o sebe hodné úsilia. Nemá zmysel dosahovať ich pre ne samotné, ale iba ako prostriedky, ktoré môžu urobiť ľudský život šťastnejším.“<sup>4</sup>*

Podobne ako u Aristotela aj tu môžeme sledovať individuálny prístup k veciam, ktoré človek môže použiť na ceste za šťastím. Podobný prístup si osvoja situacionisti pri posudzovaní jednotlivých situácií vyžadujúcich akt rozhodovania sa medzi správnym a nesprávnym riešením.

---

<sup>4</sup> /1/ str. 50 – 51.

## 1.2 Kresťanská situačná etika Josepha Fletchera

Etika sa odjakživa potýka s definovaním základu rozhodovania medzi dobrým a zlým. Kým jedna skupina smerov hlása potrebu pridržiavania sa vopred daných pravidiel a maxím, iná zas vychádza z človeka, či už z jeho potrieb, jeho „prirodzenosti“ alebo z jeho schopnosti rozumovo alebo inak sa rozhodnúť vždy len vychádzajúc zo seba samého a z ničoho iného. Joseph Fletcher sa vo svojej knihe *Situačná etika: Nová morálka* rozhodol postaviť voči týmto dvom smerom alternatívu, prezentujúc nový typ etického myslenia, ktorý nazval situačnou etikou.

Prvý typ etických systémov nazval **legalizmom**. Pri tomto prístupe človek „vstupuje do každej situácie rozhodovania zaťažený celým aparátom prefabrikovaných pravidiel a nariadení.“<sup>5</sup> Fletcher ukazuje, že tieto systémy sa buď uzatvárajú do zložitého spletenca rôznych poučiek a nariadení, ktorému nikto nerozumie a jeho výklad je výsadou pár vyvolených - interpretátorov, alebo, ako katolícka vierouka, v snahe reflektovať každodenný život vytvárajú množstvo príkladov a kazuistík, ktoré nám majú pomôcť v našom rozhodovaní. Pri legalistickom ponímaní morálky zákon ide pred láskou, človek má vždy robiť, čo je správne. Fletcher v úvode knihy spomína Nashovu hru *The Rainmaker* (*Vyrábač dažďa*), v ktorej sa morálne rozhorčený brat osamelej dievčiny vyhráza zabitím sympatickému, ale nie príliš serióznemu hlavnému hrdinovi, keď ich prichytí, ako sa milujú v stodole. Úmyslom hrdinu bolo oživiť v dievčine jej ženskosť a nádej na svadbu a deti. Jej otec, múdry starý rančer, zoberie synovi pištoľ so slovami: „Noe, si tak plný toho, čo je správne, že nevidíš, čo je

---

<sup>5</sup> /2/ Joseph Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality*, Westminster Press, Philadelphia, 1966, str. 18.

dobré.“<sup>6</sup> Práve v takomto prístupe vidí Fletcher nebezpečenstvo a úskalie legalizmu.

Druhým prístupom, ktorý Fletcher definuje, je **antinomianizmus**, *anti nomos*, teda doslova proti zákonu. Tento smer v etickom myslení je charakterizovaný úplným popieraním akýchkoľvek zásad a pravidiel. Tu človek „vstupuje do každej situácie rozhodovania nevyzbrojený akýmikoľvek princípmi alebo maximami, nehovoriac nič o pravidlách. V každom „existenciálnom momente“ alebo „jedinečnej“ situácii, ... sa človek musí spoľahnúť len na situáciu o sebe, tam a vtedy, aby mu poskytla etické riešenie.“<sup>7</sup> Zástancovia tejto teórie sa väčšinou odvolávajú na to, že ich v každej situácii vedie intuícia, svedomie alebo Duch svätý. Rizikom takéhoto myslenia je sklíznutie do anarchie a chaosu, lebo v širšej miere je takýto prístup neudržateľný, keďže je položený na osobnom a individuálnom zážitku.

Fletcherov prístup sa nazýva **situacionizmus**. „Situacionista vstupuje do každej situácie rozhodovania plne vyzbrojený etickými maximami svojej komunity a jej dedičstva a zaobchádza s nimi s rešpektom ako s osvetleniami jeho problémov. Rovnako je pripravený v akejkoľvek situácii robiť kompromisy alebo ich úplne obísť, ak by tým bola v danej situácii lepšie dosiahnutá láska.“<sup>8</sup> Sám tento prístup stavia okrem iného na Ježišových slovách: "Milovať budeš Pána, svojho Boha, celým svojim srdcom, celou svojou dušou a celou svojou myslou! To je najväčšie a prvé prikázanie. Druhé je mu podobné: Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého! Na týchto dvoch prikázaniach spočíva celý Zákon i Proroci.“<sup>9</sup> Práve druhé spomínané prikázanie tvorí stred a kostru celej Fletcherovej situačnej etiky: kresťanská **agapé** – láska k blížnemu. Tá je pre každú situáciu jediným meradlom, jediným oporným bodom a jediným

---

<sup>6</sup> N. Richard Nash, *The Rainmaker*, Bantam Books, Inc., New York, 1957, str. 99.

<sup>7</sup> /2/ str. 22.

<sup>8</sup> /2/ str. 26.

<sup>9</sup> Mt 22, 37 – 40, in: <http://www.svatepismo.sk/suradnice.php?suradnice=Mt+22%2C+37-40>.

pravidlom. Človek by mal teda do každej situácie vstupovať s vedomím prikázaní a zákonov spoločnosti, v ktorej žije, i náboženstva, v ktorom žije, ale prvoradou pohnútkou mu musí byť láska k blížnemu, ak táto má byť naplnená, môžeme v niektorých situáciách ktorýkoľvek zákon porušiť. Ako príklad, na ktorom vysvetľuje dané tri prístupy, spomína tento prípad:

V roku 1962 pacient psychiatrického ústavu znásilnil inú pacientku, trpiacu radikálnou schizofrenickou psychózou a tá ostala tehotná. Keď sa to dozvedel pacientkin otec, okamžite ústav zažaloval a žiadal prerušenie tehotenstva už v počiatočných štádiách. Vedenie ústavu jeho žiadosť odmietlo, lebo zákon toho času zakazoval všetky potraty okrem prípadov, kedy by tehotenstvo ohrozilo život matky. Dôvodilo svoje rozhodnutie tým, že morálny zákon im zabraňuje akýkoľvek zásah do embrya po oplodnení, keďže by išlo o vraždu ľudskej bytosti. Legalisti by sa v tomto prípade určite postavili na stranu vedenia ústavu, odvolávajúc sa na morálku a zákon. Antinomianisti by urobili – nikto nevie čo, lebo ich činy sú dokonale nepredvídateľné. Situacionisti, sledujúc lásku k blížnemu, by sa zrejme postavili za požiadavku pacientkinho otca. Dieťa bolo počaté násilným činom a jeho ďalšia existencia je teda pokračovaním agresie choromyseľného muža. Prerušenie tehotenstva je aktom sebeobrany mladej ženy, nie vraždou. Ak má byť zachované jej mentálne i fyzické zdravie, jej reputácia či šťastie, je potrat oprávnený.<sup>10</sup>

Fletcher pri vyhodnocovaní každej situácie menuje štyri princípy. **Pragmatizmus** je založený na tradícii amerického pragmatizmu Peirca, Deweyho a Jamesa. Ako tvrdí posledný menovaný, „*pravda, aby sme to skrátili, je iba expedientom*“<sup>11</sup> nášho

---

<sup>10</sup> /2/ str. 37-39.

<sup>11</sup> pod expedientom sa tu chápe niečo, čo je síce užitočné a konštruktívne, ale nemusí byť nevyhnutne pravdivé.



spôsobu myslenia, presne ako právo je expedientom nášho spôsobu správania sa“<sup>12</sup>. Inými slovami, v pragmatizme to, či je niečo pravda, alebo či je to dobré, je súdené podľa toho, či to funguje. Ak vieme, kde sa skrýva malé dieťa a pýta sa nás na to muž, o ktorom s určitosťou vieme, že by to dieťa zabil, klamať je nielen ospravedlniteľné, ale podľa princípu pragmatizmu dobré, lebo to funguje a umožní to dieťa zachrániť. Druhým princípom situačnej etiky je **relativizmus**. Ten je založený na tom, že v dnešnej dobe už každý súd a každé rozhodnutie musí byť zasadené do určitého kontextu a chápané v kontexte. „*Situacionista sa vyhýba slovám ako „nikdy“ a „dokonalý“ a „vždy“ a „úplný“ ako moru, ako sa vyhýba „absolútnemu“*“<sup>13</sup>. Zároveň ale dodáva, že relativizmus musí vždy byť relativizmom voči niečomu, musí mať oporný bod, voči ktorému pomeriava svoje okolie. „*V kresťanskom situacionizme najvyšším kritériom je... agapeická láska. Relativizuje absolútne, neabsolutizuje relatívne!*“<sup>14</sup> Tretím princípom je **pozitivizmus**. Tu Fletcher proti sebe stavia teologický naturalizmus, pri ktorom „*rozum odvodzuje alebo dedukuje výroky viery z ľudskej skúsenosti a prírodných fenoménov*“ proti teologickému pozitivizmu, kde výroky viery sú „*potvrdzované skôr voluntaristicky než racionalisticky, ... mimo rozumu, ale nie proti nemu*“<sup>15</sup>, vychádzajúc pritom z Anselmovho *Credo ut intelligam*. Dôvodí, že etické rozhodnutia, podobne ako rozhodnutia estetické, sú výsledkami založenými na voľbe a rozhodnutí, nie na nachádzaní „správneho“ riešenia. Znamená to, že naše rozhodnutie neformulujeme na základe viery, ale naopak, všetkými našimi činmi vieru potvrdzujeme. Teologický pozitivizmus neodvodzuje výroky viery z prirodzenosti sveta ani z ľudskej skúsenosti. Naopak, vychádza z viery ako z axiómy a necháva svet túto vieru potvrdzovať.

---

<sup>12</sup> William James, *Pragmatism*, Longmans, Green & co., Inc., New York, 1907, str. 222.

<sup>13</sup> /2/ str. 44.

<sup>14</sup> /2/ str. 45.

<sup>15</sup> /2/ str. 47.

Posledným princípom je **personalizmus**. Tu leží dôraz najmä na tom, že situačná etika je etikou o ľuďoch a pre ľudí. Nie o vytváraní a formulovaní zákonov a noriem, skôr o definovaní podmienok pre správne rozhodovanie. Fletcher stavia do protikladu starosť o ľudí so starosťou o veci, napríklad i o zákony. *„Veci sú tu na používanie a ľudí máme milovať. Je „nemorálne“ používať ľudí a milovať veci.“*<sup>16</sup> Toto sa uplatňuje hlavne vo vzťahu k hodnotám. Tie nie sú vlastné veciam samotným, ale vznikajú interakciou vecí s ľuďmi, iba vnímajúci subjekt dáva veci hodnotu, stáva sa subjektom hodnotiacim. Preto v každej situácii sú rôznym veciam prisudzované rôzne hodnoty, *„hodnota sa vzťahuje k osobám a osoby sa vzťahuje k spoločnosti, k blíždym.“*<sup>17</sup> Fletcher tiež skúmal úlohu **svedomia** v ľudskom rozhodovaní, ukazujúc, že pre situacionistu je svedomie skôr funkciou, než schopnosťou. Kritizuje chápanie svedomia ako podstatného mena a nie ako slovesa. Tvrdí, že svedomie neexistuje samostatne ako „niečo“, svedomie je slovo pre *„náš pokus rozhodovať sa kreatívne, konštruktívne a adekvátne okolnostiam.“*<sup>18</sup> Svedomie vstupuje do samotného procesu rozhodovania, nie je jeho dodatočným arbitrom. Preto kresťanská morálna teológia by sa mala viac zamerať na život samotný, než na spovede z hriechov. *„Boh volá každú osobu jej vlastným menom. V istom zmysle je každá osoba jedinečná a každá konkrétna situácia unikátna.“*<sup>19</sup>

Zadefinovaním týchto princíпов Fletcher postavil základ pre vyslovenie šiestich téz, ktoré tvoria hutné jadro celej jeho etickej koncepcie.

---

<sup>16</sup> /2/ str. 51.

<sup>17</sup> /2/ str. 50.

<sup>18</sup> /2/ str. 53.

<sup>19</sup> C. E. Curran in: S. H. Miller a G. E. Wright, *The Problem of Conscience and the Twentieth Century Christian in: Ecumenical Dialogue*, Harward University Press, 1964, str. 262-273.

### 1.2.1. téza: Iba jedna „vec“ je sama o sebe dobrá, Láska, nič iné.

Tu Fletcher rozvíja koncepciu hodnoty. Pre kresťanskú situačnú etiku žiadna vec nemá hodnotu sama zo seba alebo sama pre seba, získava ju iba tým, že „náhodou niekomu pomôže (stáva sa dobrou) alebo ublíži (stáva sa zlou)”<sup>20</sup> A kritériom, ktoré ako jediné má byť schopné medzi dobrým a zlým udať hranicu, je Láska. Láska tu však nie je daná ontologicky, ako niečo, čo na nás vplýva zvonku. Je daná ako princíp, podľa ktorého hodnotíme všetko v konkrétnej situácii. Ak jedinou vecou, ktorá nás v našom rozhodovaní vedie, je láska k blížnemu, nikdy nekonáme zlo a bez ohľadu na to, koľko pravidiel či zákonov pri tom porušíme, naše rozhodnutia sú morálne a správne. Klasická kresťanská etika niekedy povoľuje lož alebo zabitie, ale s tým, že človek vykoná hriech v záujme vyššieho dobra. Ak napríklad za druhej svetovej vojny niektorí slovenskí občania klamali gestapu, že nevedia, kde sa nachádza židovský chlapec, ktorého ukrývali na povale, doúšťali sa hriechu, ale zachránili mu tým život. Mnohí morálni teológovia na tomto mieste sú ochotní pripustiť, že je to ospravedlniteľné zlo. Situačný etik ale hlása: žiadne zlo, to rozhodnutie je správne a dobré, lebo ním bola dosiahnutá maximálna možná miera lásky k blížnemu.

### 1.2.2. téza: Vedúcou normou kresťanského rozhodovania je Láska, nič iné.

Nosnou témou tejto tézy je opozitné postavenie zákona a Lásky<sup>21</sup> v našom rozhodovaní. Fletcher sa tu vyrovnáva s legalizmom, stavajúcim na autorite zákona za každých okolností. „Sme ochotní nasledovať princípy a pravidlá, ak slúžia Láske, len

---

<sup>20</sup> /2/ str. 59.

<sup>21</sup> V agličtine Law and Love, kde pod Law sa chápe nielen zákon jurisdikcie ale i zákon cirkevný, dogma atď.

*vtedy. Ale rovnako sa môže stať, a často sa stáva, že medzi Láskou a zákonom vzniká konflikt. Nemôžu byť partnermi, pri najlepšom Láska zamestnáva zákon, ak to vyzerá tak, že sa to oplatí.“*<sup>22</sup> V každodennom živote sa takéto chápanie uplatňuje napr. pri problémoch ako interupcie, eutanázie a v niektorých krajinách pri zákonoch, ktoré sa snažia regulovať sexuálny život svojich obyvateľov. Tí majú podľa Fletchera plné právo takéto zákony porušiť, ak tým bude naplnená agapeická Láska. To isté platí o židovsko-kresťanskom desatore. Jeho prikázania môžu byť porušené a nebude tým spáchaný hriech, ak takto budeme konať sledujúc Lásku k blížnemu. Zastreliť násilníka ohrozujúceho dieťa nie je hriech, napriek tomu, že šieste prikázanie znie Nezabiješ! Každý zákon teda môže byť porušený, len Láska má byť sledovaná bezvýhradne. Neslobodno si ale túto Lásku zamieňať s láskou erotickou (eros) alebo priateľstvom (philia). Tieto sú „*emocionálne, zatiaľ čo efektívnym princípom kresťanskej Lásky je vôľa, dispozícia, je to prístup, nie cit.*“<sup>23</sup> Toto ešte rozvedieme neskôr. Mnohé námietky proti situacionistom hovorili o tom, že ich prístup ponecháva priveľa priestoru špekuláciám a môže viesť k mnohým omylom. Ale špekulácie sú predsa bežnou súčasťou každého súdneho jednania či biblickej interpretácie. Preto situacionistické riešenia síce nemusia byť vždy správne, ale isto majú vždy dobrý úmysel: sledovať Lásku k blížnemu. Rozhodnutia potom sú, ako hovorí Tillich, „*riskom zakoreneným v odvahe byť slobodným.*“<sup>24</sup> A ak niekto namieta, že to ponecháva priveľmi otvorený priestor racionalizáciám a alibizmu, sledovaním nóty zákona tento priestor nijak nezmenšujeme, naopak, môžeme ho ešte zväčšiť. Pri rozhodovaní iba s ohľadom na zákon totiž kritérium prichádza zvonku, takže sa naň možno vyhovoriť, nie je späté s našou

---

<sup>22</sup> /2/ str. 71.

<sup>23</sup> /2/ str. 79.

<sup>24</sup> Paul Tillich, Systematic Theology, Vol. I, Part I, The University of Chicago Press, Chicago, 1951, str. 153.

slobodnou voľbou. Agapeická Láska naopak úzko súvisí so slobodou vlastného rozhodnutia, čím kladie zodpovednosť za každý čin priamo na jeho konateľa. Nedáva teda možnosť vyhovoriť sa: „Konal som len v medziach zákona“ ako počúvame dennodenne z úst našich politikov.

### 1.2.3. téza: Láska a spravodlivosť sú to isté, lebo spravodlivosť je len k ľuďom doručená Láska, nič iné.

Ak chceme Lásku urobiť kritériom každého nášho rozhodovania, musíme ukázať, že je to Láska spravodlivá, jasne ju odlíšiť od emócií, ktoré by mohli niekoho v našich očiach zvýhodňovať. To Fletcher robí opäť odlíšením *agapé* od *philia* a *éros*. Ako obrazne hovorí, „*Láska strieľa brokmi, nie guľovnicou.*“<sup>25</sup> Je teda rozdeľovaná medzi všetkých, nie je výsadným jeden-a-jeden vzťahom. Nie je to cit, je to spôsob, akým pristupujeme k svetu. Aby sme sa rozhodli správne, nemôžeme sa nechať viesť tým, že milujeme niekoho, musíme do situácie vstupovať s tým, že milujeme **vôbec**. V každodennom živote, zamotaní v sieti povinností, „*dávajúc každému, čo si „zaslúži,*“ Láska je nútená byť *vypočítavá, opatrná, predvídavá, distributívna. Musí byť omnifidná, brať do úvahy všetko potrebné, a optimifická ,robiť všetko, čo sa dá.*“<sup>26</sup> Takto chápaná Láska nepodlieha vrtochom a náladám, čo ju voči *philia* a *éros* vymedzuje ako nadčasovú a dáva nám na rozhodovanie o svojom konaní vo svete vôkol nás podstatne „objektívnejší“ základ ako iba súhrn jednotlivých vzťahov k ľuďom a veciam, kde by sme tieto mali radiť do nejakej hierarchie a touto sa následne riadiť. Ak pochopíme Lásku v jej agapeickej podobe, pochopíme tiež, prečo Fletcher píše: „*byťmilujúcim znamená byť spravodlivým, byť spravodlivým znamená*

---

<sup>25</sup> /2/ str. 89.

<sup>26</sup> /2/ str. 89.

*byť milujúcim.*<sup>27</sup> Na tomto základe následne Fletcher bojuje proti oddeleniu lásky a spravodlivosti, ako sa tomu dialo napríklad v diele Tolstého, ktorý prehlasoval lásku za slepú, vždy k jednému človeku a nezvažujúcu následky, teda nespravodlivú. Proti tomuto názoru popri Fletcherovi vystúpil aj Fromm, ktorý vo svojom *Umení milovať* tvrdil, že ak máme naozaj milovať jedného človeka, musíme milovať všetko a všetkých, inak to, čo nazývame láskou, láskou v skutočnosti nie je. Láska je teda aj tu skôr prístup k svetu než konkrétny vzťah. A len na základe tohoto prístupu sme schopní zdravé vzťahy si vytvárať a vo vnútri týchto vzťahov zostať spravodlivý voči všetkým. „*Spravodlivosť je kresťanská láska používajúca hlavu, vypočítavajúca svoje služby, povinnosti, príležitosti a zdroje.*“<sup>28</sup> Niekedy je ťažké sa rozhodnúť, ale dilemy, trilemy a multilemy svedomia sú rovnako mäťúce pre legalistu ako pre situacionistu.<sup>29</sup> Kým legalista sa stráca v často protichodných diktátoch zákonov a dogiem, situacionista sa vždy môže pridržať jednotiaceho princípu všetkého rozhodovania, Lásky.

#### **1.2.4. téza: Láska chce dobro pre blížneho, či sa nám tento páči, alebo nie.**

Ako sme už spomenuli pri predchádzajúcej téze, agapeická láska je prístup, nie cit. Preto ak sa ňou riadime pri našom rozhodovaní, musíme k všetkým ľuďom pristupovať rovnako, bez ohľadu na to, aké sympatie alebo naopak antipatie k nim prechováame. Samozrejme, „*nemôžeme si prikázať, aby sme k niekomu lásku cítili, ale môže si prikázať, aby sme s ním láskyplne zaobchádzali.*“<sup>30</sup> To vidno napríklad na prístupe profesionálneho lekárskeho personálu, ktorý ku všetkým pacientom pristupuje

---

<sup>27</sup> /2/ str. 93.

<sup>28</sup> /2/ str. 95.

<sup>29</sup> Leonard Hatch, *Dilemmas*, Simon and Schuster, Inc., New York 1931.

<sup>30</sup> Martin Buber, *Two types of Faith*, The Macmillan company, New York 1952, str. 69.

rovnako láskyplne, nedbajúc na osobné pocity, ktoré samozrejme všetci k rôznym ľuďom tiež rôzne prežívame.

Ďalšou Fletcherovou témou je sebeláska. Kristus vraví „*Miluj blížneho svojho ako seba samého*“, ale čo máme pod týmto „ako seba samého“ chápať. Sebaláska je totiž často niečím odsudzovaným, sája sa s pojmi ako egoizmus, egocentrizmus či sebecko. Skúsme si teda sebelásku predstaviť na tomto príklade: V lietadle letiacom vo výške niekoľko stoviek kilometrov vypukne požiar a v kabíne sa uprostred plameňov ocitne malé dieťa. Jeden z cestujúcich skočí do ohňa a dieťa zachráni, ale sám pri tom utrpí ťažké popáleniny a upadne do bezvedomia. Ostatným sa podarí požiar uhasiť. Toto by sme bez pochyb mohli označiť ako láskyplný čin hodný obdivu. Čo by sme ale povedali, ak by sa rovnako zachoval kapitán daného lietadla a lietadlo by tým stratilo pilota a aj napriek uhaseniu požiaru by sa zrútilo do mora? V tomto prípade musí mať spomenutý kapitán radšej seba ako ohrozené dieťa, lebo uchovaním svojho vlastného života môže uchrániť zároveň všetkých ostatných cestujúcich. Teda nejde tu o sebelásku **pre seba**, ale o sebelásku **pre blížneho**, takú, vďaka ktorej môžeme vykonať láskyplný čin čo najväčšej skupine ľudí. Ako vidno na príklade s uhoreným dieťaťom, nie vždy je možné pomôcť všetkým. „*Logika lásky je, že starosť o seba nutne ruší starosť o blížneho vždy v prípade, ak postaraním sa o seba môžeme následne poslúžiť viacerým blížnym.*“<sup>31</sup> Fletcher však neostáva iba pri logike lásky, argumentuje aj v prospech „láskavého kalkulu“, v ktorom by situacionista mal vždy zvažovať, ktorým rozhodnutím môže byť užitočný pre väčší počet blížnych. Ak sa má človek rozhodnúť, či z horiacej budovy vynesie dieťa alebo originál da Vinciho *Mony Lisy*, mal by vyniesť dieťa, lebo z obrazu máme množstvo kópií a fotografií. Ak by sa mal ale rozhodnúť medzi svojim otcom

---

<sup>31</sup> /2/ str. 113.

a geniálnym vedcom, ktorý práve vynašiel liek na bežnú smrteľnú chorobu, mal by v záujme služby viacerým vyniesť vedca.<sup>32</sup>

To je v rozpore s Tolstojovským myslením, kde láska je bez budúcnosti - nehľadí na následky, a indiferentná voči akejkolvek aritmetike - porovnávaníu alebo zvažovaníu jeného voči druhému. Vďaka takémuto mysleníu by človek bol schopný „zastaviť doktora, ktorý sa ponáhľá pomôcť zraneným ľuďom v prevrátenom autobuse kvôli motocyklisovi, ktorého práve videl vraziť do steny.“<sup>33</sup>

Samozrejme, bolo by nesprávne na základe všetkého povedaného v našom rozhodovaní zabúdať na svojich najbližších a zámerne pomôcť skôr cudziemu, či dokonca nepriateľovi len v záujme zachovania agapeického rozmeru našej lásky. Táto téza nám skôr ukazuje naše možnosti a rozširuje pole pôsobnosti v možnej pomoci blíznym, musíme vždy zvážiť, akým rozhodnutím môžeme pomôcť širšej skupine ľudí a ak je realizácia tohto rozhodnutia v našich silách, situacionista volí práve túto možnosť.

### 1.2.5. téza: Iba účel svätí prostriedky, nič iné.

Finis santificat media -v našom bežnom ponímaní výrok, ktorý hovorí o bezškrupulózných ľuďoch, ktorí pri honbe za mocou a inými statkami neváhajú vraždiť, kraďnúť a podvádzať ľudí. Napoleon, Hitler, Stalin - títo všetci posväcovali svoje prostriedky vyšším cieľom, ideálom. Ale musí tento výrok vždy vypovedať o takomto druhu jednania? A ak áno, ako sa teda máme rozhodnúť, aké prostriedky použijeme pri dosahovaní našich cieľov?

Fletcher tvrdí, že pojítka medzi prostriedkami a účelom sa nedá roztrhnúť a ktokoľvek tak činí, nabúrava základnú štruktúru

---

<sup>32</sup> /2/ str. 115.

<sup>33</sup> /2/ str. 116.



nášho jednanja. Parafrázujúc Kanta píše: „*Prostriedky bez účelu sú prázdne a účel bez prostriedkov slepý.*“<sup>34</sup> Túto chybu mnohí etici i teológovia podľa neho robia opäť vďaka presvedčeniu o hodnotách **vlastných** veciam a činom. V rámci tohoto myslenia je pre nich neprijateľné, aby boli na dobré účely využívané zlé prostriedky, pričom dobré a zlé je dané predom. Fletcher tu však znovu opakuje, že dobro a zlo nie sú vlastnosti, ale predikáty či atribúty, prisudzované tomu či onomu až na základe situácie. Preto „*čo je niekedy dobré, môže byť inokedy zlé, a čo je niekedy nesprávne môže byť inokedy správne, ak to slúži dostatočne dobrému účelu – záleží na situácii.*“

Ďalším dôležitým argumentom je to, že samotné účely sa stávajú neskôr prostriedkami pri napĺňaní ďalších cieľov. Ak je mojím dnešným cieľom zabezpečiť pre seba a svoju priateľku prostriedky na živobytie, dobré ubytovanie a priestor pre sebarealizáciu, dosiahnutie tohto cieľa sa následne stáva prostriedkom k trvalejšej podobe vzťahu, potencionálnej svadbe a následnej výchove detí. To isté platí aj naopak, mnohé prostriedky, ktoré denne využívame k dosahovaniu čohokoľvek, sú sami o sebe malými cieľmi, na ktorých dosahovanie opäť použijeme k nim primerané prostriedky. Preto musí existovať vyšší riadiaci princíp, ktorý nám v tejto spleti prostriedko-cieľov dokáže napovedať, aby každý krok bol správny v kontexte celého nášho smerovania. Bystrejší čitateľ už iste tuší, že týmto princípom nebude nič iné ako agapeická Láska, ktorej sme sa už venovali vyššie. Dá sa teda povedať, že v našom rozhodovaní „*Láska svätí svoje prostriedky.*“<sup>35</sup> Aby sme však neostali iba pri tomto viac-menej vágnom vyhlásení, musíme tento rozhodovací proces rozmeniť na drobné. Jeho štyri faktory sú: účel, prostriedky, motív a následky. Ak sa pri každom z týchto faktorov

---

<sup>34</sup> /2/ str. 121.

<sup>35</sup> /2/ str. 120.

necháme viesť Láskou, ako sme o nej hovorili vyššie, môžeme naše rozhodovanie zo situačného hľadiska označiť za správne. *„Nielen prostriedky, ale i účely sú relatívne, len zvonku dodatočne zdôvodňované. Sú dobrými len ak prispievajú k nejakému dobru inému než sú oni samé. Nič nie je samo zo seba dobré, iba dobro najvyššie – summum bonnum, cieľ alebo účel všetkých cieľov – Láska.“*<sup>36</sup>

#### **1.2.6. téza: Rozhodnutia lásky sa robia v závislosti od situácie, nie od predpisu.**

Pri svojej poslednej téze sa Fletcher vyrovnáva s ideológiami, ktoré prenikajú do našich životov a diktujú nám spôsob, akým by sme sa mali rozhodovať. Existujú rozhodnutia, ktoré sú jasné, nepôsobia kontroverzie a aspoň v rámci jedného kultúrneho kontextu môžu byť vždy označené za správne. Napr. odpadky proste za každých okolností patria do koša. Existujú rozhodnutia, ktoré sú jasné, nepôsobia kontroverzie a aspoň v rámci jedného kultúrneho kontextu môžu byť vždy označené za nesprávne. Napr. odpadky proste za každých okolností nepatria na zem. Všetko medzi týmito dvoma polaritami patrí do šedivej zóny, kde rozhodnutia až také jasné nie sú. *„Politické a sociálne usporiadania sa cítia bezpečnejšie, ak im chrbát kryje usporiadanie etické, fixný kód. V niektorých kruhoch sa prejavuje rastúci hlad po zákone: prejavuje sa to v kultúrnom konformizme a v záľube v politickej a teologickej ortodoxii.“*<sup>37</sup>

Fletcher identifikuje všetky ideologizujúce tendencie v etike ako odtrhnuté od života a tým pádom nepraktické – vytvárajú sito s príliš malými okami, cez ktoré naše každodenné skutky nemôžu prejsť bez toho, aby sme upustili od normálneho ľudského správania, preto väčšina ľudí toto sito uznáva, ale v každodennom rozhodovaní ho radšej obchádza, lebo jeho predpisy sú až príliš

---

<sup>36</sup> /2/ str. 129.

<sup>37</sup> /2/ str. 137.

„sväťuškárske“ na to, aby sa podľa nich dalo žiť. Ako píše Daniel Bell: *„ideologisti všetko strašne zjednodušujú. Ideológia robí pre ľudí nemožným konfrontovať individuálne prípady v individuálnych situáciách. Človek proste zatiahne páku ideologického automatu a von mu vypadne pripravená hotová formula.“*<sup>38</sup>

Ako najvypuklejší príklad ideologického prístupu uvádza Fletcher legalistický prístup k otázkam spojeným so sexuálnym životom. Kresťanská obec často práve na tomto fronte bojuje proti zvrátenej postmodernej spoločnosti. Kristus však podľa Fletchera v Biblii *„odsudzuje iba manželskú neveru a rozvod... Nehovorí nič o homosexualite, masturbácii, predmanželskom sexe, sterilizácii, umelom oplodnení, interrupcii, sexuálnych hrách, pettingu či dvorení. Či je akákoľvek forma sexu (hetero, homo alebo auto) dobrá alebo zlá, záleží iba od toho, či je naplno slúži Láске alebo nie.“*<sup>39</sup> To znamená, že v otázkach sexu by sme sa v prvom rade mali zbaviť tabuizovania a mytologizácie, založených na romantizme na jednej strane a na puritanizme na strane druhej. Fletcher dokonca pripúšťa, že aj mimomanželský sex môže byť v poriadku, pokiaľ ním neubližujeme partnerovi a svojej rodine. Toto „pokiaľ“ je samozrejme vo väčšine prípadov dostatočne silné na to, aby ľudia svoje manželské sľuby dodržiavali.

Prístup určujúci naše konanie na základe držania sa Lásky by sme teda mali vniesť do každej situácie. Ako hovorí Brunner, *„vierou žijeme v minulosti, nádejou v budúcnosti, ale iba láskou v súčasnosti.“*<sup>40</sup> Legalisti robia chybu, keď v mene viery tlačia naše rozhodovanie do minulosti a upierajú mu živú skutočnosť. V nej sa síce človek bez viery neobíde, ale práve Láska mu má určovať rozdiel medzi dobrým a zlým v konkrétnej situácii. Tým sa vyhneme prílišnému zjednodušeniu a snahe napasovať naše

---

<sup>38</sup> Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York, Collier Books, 1962, str. 17.

<sup>39</sup> /2/ str. 139.

<sup>40</sup> Emil Brunner, *Faith, Hope and Love*, The Westminster Press, Philadelphia, 1956, str. 13.

momentálne rozpoloženie na nejakú vopred danú maticu a preberieme tak za svoje konanie plnú zodpovednosť spojenú so zodpovednosťou za všetkých blížnych, s ktorými nás práve Láska spája.

### 1.3 Vplyv situačnej etiky v slovenskom prostredí: Igor Kišš a Vasil Gluchman

Na Slovensku sa situačnej etike venuje podľa môjho skromného názoru veľmi málo pozornosti. Mnohé etické antológie a učebnice ju vôbec nespomínajú, v Univerzitetnej knižnici v Bratislave pod heslom „situačná etika“ nenájdete jediný titul! Napriek tomu som našiel dvoch autorov, ktorí z myšlienok situačnej etiky čerpajú a ďalej ich rozvíjajú.

#### 1.3.1 Igor Kišš – etika humánnej deontológie

Igor Kišš je profesorom na Evanjelickej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Vo svojej práci **Sociálna etika** podrobne rozpracúva situačnú etiku pred Fletcherom aj po ňom a čerpá z nej inšpiráciu pre vlastný koncept – etiku humánnej deontológie. Názov deontológia odvádza od gréckeho „deon“ – povinnosť. Stavia proti sebe v etike dva prístupy: deontologický a teleologický. *„Deontológia je veda o tom, čo je mravnou povinnosťou človeka. Teleológia je veda o tom, čo je účelné... ak sa deontológia chápe absolútne, vylučuje teleológiu. Ak mám presne určené, čo mám vykonať, nemôžem uvažovať o tom, nakoľko je to účelné, ale musím to urobiť, lebo je to prikázané. Deontológia je teda etika povinnosti (Pflichtethik). Na druhej strane teleológia, ak sa chápe absolútne, vylučuje deontológiu. Ak vychádzam z toho, čo je účelné vykonať, nemôžem vždy splniť to, čo je všeobecne mravne prikázané. Teleológia je teda etika dobra (Güterethik), či už dobra osobného (hedonizmus, etika egoizmu) alebo dobra celku (utilitarizmus, konzekvencializmus).“<sup>41</sup>*

V oboch týchto prúdoch rozoznáva extrémne i umiernennejšie prejavy. Pod extrémnou formou deontológie chápe křčovité

---

<sup>41</sup> /3/ Igor Kišš, Sociálna etika, Vydala Univerzita Komenského v Bratislave, Evanjelická bohoslovecká fakulta, Bratislava, 2006, in: [www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Etika%202005.doc](http://www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Etika%202005.doc), Str. 41.

pridržiavanie sa noriem a zákonov, nepripúšťajúce výnimky. Toto pridržiavanie sa daných noriem je ešte úzkostlivejšie, ak ide o zákony a pravidlá vyňaté zo svätých textov, napr. Biblie či Koránu. *„Extrémna deontológia v etike predpokladá slepé vykonávanie morálnych príkazov bez ohľadu na ich dôsledky, je teda v protive k etike konzekvencionalizmu, ktorej ide práve o dôsledky mravného konania.“*<sup>42</sup> Problémom takéhoto prístupu je ale nereálnosť praktického prevedenia a tým vlastne ďalšie prehlbovanie morálnej krízy a tiež problém s riešením kolízie dvoch povinností a voľby menšieho zla. Prívrženci dodržiavania takéhoto systému prísneho dodržiavania pravidiel sa potom uchýľujú k chytráckym trikom a celý systém tak narúšajú ešte viac, než keby v správny čas od niektorého pravidla upustili. Najvypuklejšie to vidno u ortodoxných židov: *„Aby sa neporušilo mojžišovské prikázanie, že v sobotu nemožno preniesť hrniec cez prah, potom jeden žid zanesie hrniec na prah a druhý ho potom z prahu odnesie. Týmto „trikom“ nedošlo k prestúpeniu tohto prikázania. Keďže žid má všetky prvorozené zvieratá darovať do chrámu na výživu kňazov, používa sa v dnešných kibucoch v Izraeli trik, že sa krava pred otelením predá nežidovi a po otelení sa zase od neho odkúpi a tým nevznikla povinnosť teľa odovzdať ako prvorozené. Keďže ortodoxný žid má zakázané v sobotu prejsť viacej ako tisíc metrov, obíde sa to tak, že deň pred sobotou sa umiestni vo vzdialenosti tisíc metrov určité množstvo jedla a tým vzniká akoby nový príbytok a tisíc metrov sa počíta až od tohto miesta .“*<sup>43</sup> K extrémnej deotológii Kišš radí aj etickú kazuistiku. V nej sú stanovené pravidlá aplikované na konkrétne životné situácie a vytvára sa zložitý a neprehľadný systém, ktorý sa síce snaží o zmiernenie extrémnych pozícií predstaviteľov dogmatického prístupu, no pre bežného človeka je nepoužiteľný. *„Má pravdu kritika kazuistiky zo*

---

<sup>42</sup> /3/ str. 42.

<sup>43</sup> /3/ str. 43-44.

strany Emila Brunnera, že kazuistika sa snaží o „etickú ortodoxiu“, ktorá je nie menej zlá, ako strnulá dogmatická ortodoxia“<sup>44</sup>.

Opozitom extrémnej deontológie je extrémna teleológia, etika dobier, podľa Kišša „bezbrehu pochopená situačná etika“<sup>45</sup>. Táto bola odpoveďou niektorých etikou na neschopnosť zástancov deontologického prístupu podať jasné princípy etického správania sa bez zbytočných formalizmov a krátkozrakosti pri posudzovaní konkrétnej situácie. Ústrednou témou etík dobier je posvätenie prostriedkov účelom. Ide teda o cieľovo orientovnú etiku, ktorej prvoradým cieľom je dosiahnutie nejakého dobra. „Dobrom môže byť napríklad dosiahnutie osobného šťastia a úspechu, všeobecného blahobytu alebo najvyššieho dobra. Dobrom pre niekoho môže byť aj národ, určité náboženstvo, trieda, rasa atď.“<sup>46</sup>. Ako vidno, veľkým rizikom takto poňatej etiky je možnosť skĺznutia do egoistického správania sa, rovnako ako hrozba nacizmu, rasizmu, šovinizmu, komunizmu, sexizmu a rôznych iných -izmov. „Extrémne situačná etika povie teda iba toľko, že človek má konať, ale nepovie ako má konať a tak sa mení na púhy decisionizmus bez akýchkoľvek daných noriem.“<sup>47</sup> Ponecháva jedinca napospas situácii bez opory v akejkoľvek hodnote a jediným kritériom mu má byť dosiahnutie dobra, ktoré dokonca často leží mimo jeho dosahu a na jeho dosiahnutie veľmi často nakoniec ani nedovídí (ako v prípade úžitku pre národ, rasu, náboženskú skupinu.) Vo filme Čokoláda starosta obce - slušný a zásadový katolík s nevôľou pozerá, ako sa na brehu rieky pri jeho mestečku usadili tuláci na lodi a zabáva sa s nimi polka mesta. Z obavy o ich mravnú čistotu povie svojmu poskokovi - bezcharakternému barmanovi: „Something needs to be done“ - musí byť niečo vykonané, treba niečo urobiť. Ten po jeho odchode

---

<sup>44</sup> Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, Zürich 1978, str.79.

<sup>45</sup> /3/ str. 44.

<sup>46</sup> /3/ str. 44.

<sup>47</sup> /3/ str. 45.

zoberie kanister s benzínom a celú loď aj so spiacimi ľuďmi podpáli. Keď starosta zistí, čo sa stalo, vyženie ho naveky z mesta. Na konaní tohto barmana môžeme vidieť, ako to dopadne, ak niekto koná iba „pre dobro spoločnosti“ bez ohľadu na morálne dôsledky svojich činov. Ako dodáva Kišš: *„Ak musia dejiny ľudstva žalovať na niektorý typ etiky, tak je to predovšetkým extrémna teleológia. Nestačí totiž len sama etika. Určitá etika môže byť aj nemravná. Etika musí byť humánnym etosom. Musí mať určité hlboké nemenné humanitné morálne normy. Každú etiku treba merať na kritériu, nakoľko je humánnym etosom. Ak ich určitá etika nemá a mení sa na bezprinciálnu extrémnu teleológiu, ktorá sa riadi iba samou situáciou a snahou o dosiahnutie určitého dobra za každú cenu, nespĺňa požiadavky dôsledného realizovania etosu lásky k blížnemu.“*<sup>48</sup>

Ako umiernennejšiu formu teleoloických koncepcií Kišš menuje etiky hodnôt. Ide o také etické systémy, kde sa jedinec tiež snaží v prvom rade vychádzať z konkrétnej situácie, teda o iné formy situačnej etiky, no ako cieľ mu stojí dosiahnutie určitej hodnoty. *„Teleológia hodnôt sa snaží spojiť prednosti situačnej etiky s aplikovaním určitých regulatívnych teleologických základných humánnych princípov.“*<sup>49</sup>

Jedným z takýchto etických systémov je systém anglického filozofa W. D. Rossa. Ten stanovil 6 pravidiel, ktoré má jedinec vo svojom rozhodovacom procese využiť. V prípade, že tak učiní, rozhodne sa správne. Týmito pravidlami sú *„povinnosť vernosti, povinnosť vďačnosti, povinnosť spravodlivosti, povinnosť dobrých skutkov, povinnosť sebanápravy a povinnosť neškodiť iným“*<sup>50</sup> Problémom tohto systému je, čo robiť, ak sa tieto povinnosti dostanú do kolízie. Nie je jasné, či medzi nimi existuje nejaká hierarchia alebo sú si navzájom rovnocenné. Kišš sa tiež

---

<sup>48</sup> /3/ str. 45.

<sup>49</sup> /3/ str. 46.

<sup>50</sup> /3/ str. 46.



oprávnene pýta, či je menovaný zoznam pravidiel úplný, alebo či je možné doplniť k nim ďalšie. Pozitívum vidí v snahe regulácie ničím neobmedzeného rozhodovania sa v extrémne pochopenej situačnej etike.

Ďalším prístupom je prístup Johna Rawlsa. Ten ako základ svojho konceptu stavia hodnotu spravodlivosti. Podľa Rawlsa *„treba vychádzať od tých, ktorí to majú v spoločnosti najhoršie. Všetky sociálne dobré sa majú rozdeliť rovnako všetkým. Výnimka je, ak rovnaké rozdelenie je nevýhodou pre tých, čo sa majú najhoršie“*.<sup>51</sup> Rawls vychádza z utilitarizmu, no snaží sa odstrániť jeho nedostatky vo vzťahu k menšinám v spoločnosti.

K umierneným teleologickým smerom Kišš radí aj etiku sociálnych dôsledkov, alebo tiež etiku konzekvencializmu. Táto etika sa viac zaoberá konaním v politike a hospodárstve než rozhodovacími procesmi jednotlivých ľudí a tiež je postavená na predpoklade, že správne je také konanie, ktoré má čo najlepšie sociálne dôsledky. Tejto etike sa na Slovensku venuje Vasil Gluchman a budem ju podrobnejšie študovať v nasledujúcej kapitole. Kišš k nej poznamenáva toľko, že *„... túto etiku možno naplniť polyvalentným obsahom. Pre rôzne etické subjekty môže pojem sociálnych dôsledkov znamenať niečo celkom iného. Toto kritérium nemusí teda dávať vždy stabilnú odpoveď na otázku po etickom. Niečo celkom iného môže toto kritérium znamenať pre zástancu teórie národného socializmu, ako pre sociálne orientovaného kresťana alebo dokonca marxistu, či sociálneho demokrata. Tejto etike teda chýba širší axiologický (hodnotový) a deontologický dôraz. Etiku nemožno celkom oslobodiť od axiológie (náuky o etických hodnotách) a deontológie. Takto táto etika zaváňa pragmatizmom. Okrem toho sociálne dôsledky určitých etických rozhodnutí sa stanú zrejmými koľkokrát až po určitom čase. Je to teda až dodatočne pragmaticky sa realizujúce kritérium. Pre*

---

<sup>51</sup> Hans Hof, *Moralfilosofiska problemställningar*, in: *Etiska problem*, Berlings, Arlöv 1983, str. 40-41. in: /3/, str. 46.

*etiku je však potrebné kritérium, ktoré by už vopred pôsobilo normatívne a človeku, ktorý sa eticky rozhoduje, dávalo určitú objektívnu smernicu.“<sup>52</sup>*

Nakoniec do tejto etickej rodiny Kišš radí aj nám už známu etiku Josepha Fletchera. Upozorňuje na omyl, ak je jeho koncept chápaný ako čisto situačne zameraný, lebo v celom Fletcherovom systéme je jasná hodnota, ktorá má byť v rozhodovacom procese regulatívom a tým zmierňuje jeho extrémne teleologickú pozíciu. Týmto regulatívom je práve láska k blížnemu, ktorú aj on sám neskôr využíva vo svojom koncepte humánnej deontológie. *„Fletcherovi teda nejde v etike natoľko o deontológiu, etiku povinnosti, ale skôr o etiku princípu lásky. Je to teda humanitou relativizovaná situačná etika. Bez takéhoto riadiaceho princípu by bola situačná etika anarchická.“<sup>53</sup>*

Z uvedeného textu je myslím jasné, že Kišš pod situačnou etikou chápe etiku zameranú teleologicky, od jej extrémnejších prejavov vo forme etík dobier po jej miernejšie prejavy vo forme etík hodnôt. Kým od extrémneho teleologického zamerania sa dištancuje, etiky hodnôt si berie za zdroje inšpirácie. Výsledkom tejto inšpirácie je jeho koncept humánnej deontológie, v ktorom sa za využitia princíпов situacionistov vo Fletcherovom ponímaní obrusujú hrany inak podľa mňa tvrdej deontologickej etiky. V čom teda tento posun spočíva?

Humánna deontológia je prístup, pri ktorom človek síce má dodržiavať stanovené normy, no tieto mu nemajú byť najvyšším princípom. Tým by mala byť rovnako ako u Fletchera agapé – láska k blížnemu. *„Čo môže donútiť k tomu, aby sme sa od prikázaného odklonili? Je zrejmé, že to musí byť nejaký vyšší princíp. Takýmto vyšším princípom je láska k blížnemu. Splniť prikázanie lásky k blížnemu má prioritu pred každým detailným prikázaním. Takúto*

---

<sup>52</sup> /3/ str. 46-47.

<sup>53</sup> /3/ str. 47.

*etiku zastával proti farizejskej deontologickej krčovitosti aj Ježiš. Keď farizeji chceli ženu cudzoložnicu kameňovať, lebo to prikazuje ich mravný zákon, Kristus to nedovolil. Dal prioritu láske k blížnemu pred strohou morálnou povinnosťou. Tak isto postupoval Ježiš aj v otázke zachovávaní sviatočného dňa. Liečil aj vo sviatočné dni. Láska k blížnemu je viacej aj ako prikázanie dodržať deň odpočinku. Ježiš bol za to označený farizejmi za morálneho liberála, ktorý nedodržuje židovský zákon. Ježiš nedodržiaval ani príkaz spoločenského dištancovania sa od hriešnikov, ale priatelil sa aj s nimi. I za to bol strážcami židovskej morálky kritizovaný. Je však jasné, že Ježiša k porušovaniu strohého znenia prikázaní nevedol mravný liberalizmus, ale Jeho humanita.“<sup>54</sup>*

Môžeme teda povedať, že v Kiššovom systéme situačná etika fletcherovského typu spôsobila impulz k humanizácii príliš tvrdej, škrupulóznej a nepružnej etiky predstaviteľov dogmatických deontologických prístupov. Neposunula ho síce k tak liberálnemu postoj, že by aj v rámci kresťanského pohľadu na svet začal schvaľovať mimomanželský sex ako Fletcher, ale v prípade usmrtenia inej osoby pre záchranu života blízkeho človeka alebo v sebaobrane je ochotný vyhlásiť ho za čin morálny, lebo aj nad desatorom stojí láska k blížnemu, ktorá akoby „povoľovala výnimky.“ „Kto sa obmedzí na (striktné) konanie povinnosti, nenájde nikdy odvahu k činu na vlastnú zodpovednosť. A práve jedine takýto čin môže zasiahnuť zlo v samom centre a premôcť ho. A človek, ktorý koná len (striktné) povinnosti bude musieť nakoniec splniť svoju povinnosť voči diablu“<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> /3/ str. 48.

<sup>55</sup> Dietrich Bonhoeffer, Na cestě k svobodě, Vyšehrad 1991, str.71.

### 1.3.2 Vasil Gluchman – etika sociálnych dôsledkov

Profesor Vasil Gluchman je riaditeľom Inštitútu filozofie a etiky na Prešovskej univerzite. Vo svojej práci *Etika konzekvencializmu* podáva Gluchman obsiahly prehľad vývinu utilitaristickej etiky od jej predchodcov cez utilitarizmus v 18. a 19. storočí až po súčasných etikov utilitarizmu i jeho odvodenej podoby – konzekvencializmu. Po tomto prehľade uvádza ním preferovaný koncept – etiku neutilitaristického konzekvencializmu – **etiku sociálnych dôsledkov**.

Etika sociálnych dôsledkov stavia na tradícii utilitarizmu, no v mnohom ho presahuje a dopĺňa. V hodnotení morálneho dobra sa nenecháva viesť len hodnotou užitočnosti či spravodlivosti, skôr morálku meria širokou škálou možných dopadov na jedinca a spoločnosť. Situacionalistický moment tohto pohľadu je jasný už z úvodu do tejto state. V ňom Gluchman odmieta metafyzické a ontologické ukotvenie pojmu dobra, ale i poslušnosť voči zákonu ako základu mravného konania. Doslova píše: *„Môžeme teda pripustiť určitú mieru relativity v chápaní a uskutočňovaní hodnôt, o ktoré sa mravné subjekty usilujú....V tejto súvislosti nie je nevyhnutný ani predpoklad, že etická teória musí v každej situácii dávať odpoveď na to, čo je mravné. Základný cieľ, najvyššie hodnoty si vymedzuje každý mravný subjekt viac-menej nezávisle, čo samozrejme súvisí aj s úroveňou mravnej vyspelosti, takisto si volí aj prostriedky dosiahnutia tohto cieľa, týchto hodnôt. Pri voľbe cieľa, prostriedkov a hodnôt je v určitom zmysle obmedzený východiskovými princípmi, ktoré mu vymedzujú priestor pre konanie v súlade s týmito princípmi.“*<sup>56</sup> Z povedaného vidno, že Gluchman pri posudzovaní mravného konania jednotlivca v určitej situácii vychádza predovšetkým z tejto konštelácie a morálnosť či nemorálnosť

---

<sup>56</sup> /4/ Vasil Gluchman, *Etika konzekvencializmu*, ManaCon, Prešov, 1995, str. 90.

konania morálneho subjektu neurčuje apriori na základe vopred určeného vzorca či predpisu, ale skúma ho vždy nanovo, v každej situácii zvlášť. Píše: *„Predpokladám, že v zásadných životných otázkach sa človek rozhoduje v závislosti na konkrétnej situácii a na konkrétnych dôsledkoch, ktoré prípadne vyplývú z jeho určitého rozhodnutia alebo konania.“*<sup>57</sup> Na základe tohto si dovoľujem tvrdiť, tento koncept nesie znaky situacionalistického prístupu v etike. No na rozdiel od Fletchera i Kišša hodnotiacim kritériom nie je naplnenie agapeickej lásky, ale čo najväčšia miera pozitívnych sociálnych dôsledkov. Tieto dve kritéria sa samozrejme vzájomne nevyučujú, skôr svedčia o inom pohľade na konanie morálneho subjektu. Gluchman sám podobne ako Fletcher odmieta *„absolutizáciu morálnych pravidiel a princípov “* a pripúšťa *„určitú možnosť umierneného situačného relativizmu pri morálnom rozhodovaní a konaní človeka.“*<sup>58</sup> Domnieva sa, že *„žiadna mravná norma, žiadny princíp a pravidlo nemajú bezpodmienečnú platnosť, pretože normy, princípy a pravidlá sú tak abstraktné, že nedokážu postihnúť všetky mravné situácie a konflikty, ktoré môžu vzniknúť v živote jednotlivca a spoločnosti.“* Zároveň však dodáva: *„Na rozdiel od Fletchera však odmietam stratégiu lásky ako základ situačného prístupu v etike.“*<sup>59</sup> Výhody situačne orientovaného prístupu vidí najmä v tom, že podporuje spravodlivý postoj ku komplexnému morálnemu životu a ľahšie vedie ku konsenzu. Zároveň situačný postoj vedie k formovaniu efektívnejších mravných postojov a zabraňuje tomu, aby sa etika stala neživou a neschopnou reflektovať každodennú realitu jedinca a spoločnosti. Pomáha etike vymaniť sa z prílišnej abstrakcie pestovanej v akademickom prostredí uzatvorenom pred rozmanitosťou života a preto ho Gluchman považuje za efektívnejší pri hľadaní životaschopnej súčasnej etickej koncepcie.

---

<sup>57</sup> /4/ str. 92.

<sup>58</sup> /4/ str. 93.

<sup>59</sup> /4/ str. 93.

Mravné konanie má podľa Gluchmana v prvom rade spĺňať kritéria humánnosti a zákonnosti, pričom humánnosť stojí na prvom mieste. *„Na prvý pohľad sa zdá, že čo je humánne je aj zákonné a čo je nehumánne je nezákonné. Môže však existovať aj situácia, že je to zákonné, ale pritom nehumánne, ako napríklad fašizmus v Nemecku či rasizmus v Južnej Amerike. Kritérium zákonnosti by malo slúžiť ako určitá poistka, pre prípad núdze, aby mravný subjekt bol nútený zamyslieť sa nad tým, aké sociálne dôsledky prinesie jeho prípadné konanie, ktoré je v súlade s princípom humánnosti, ale je v rozpore s nedokonalým zákonom.“*<sup>60</sup>

Dobro a zlo Gluchman v etike vidí na dvoch úrovniach – jedinec sa môže rozhodnúť správne alebo nesprávne a konať morálne alebo nemorálne. Správnosť alebo nesprávnosť rozhodnutia závisí na úmysle a motíve morálneho subjektu. Ak sa napríklad musím rozhodnúť medzi dvoma zlami, je správne to konanie, ktoré bude mať menej negatívnych sociálnych dopadov. Nesprávnym by bolo rozhodnutie, pri ktorom by napriek dobrým úmyslom negatívne sociálne dôsledky prevážili nad pozitívnymi. Morálnym konaním je potom také, z ktorého vyplývajú jednoznačne pozitívne sociálne následky bez ohľadu na motiváciu konajúceho jedinca. Nemorálne je zas také konanie, ktoré prináša jednoznačne negatívne následky a tie sú obsiahnuté aj v motíve aktéra tohto konania.

Najvyšším mravným princípom sú teda *„pozitívne sociálne dôsledky dosahované naším konaním a správaním. Pozitívne sociálne dôsledky sú vlastne dôsledky určitého rozhodovania, konania či správania morálneho subjektu, ktoré prinášajú uspokojenie určitých potrieb človeka, sociálnej komunity a spoločnosti a vytvárajú predpoklady pre rozvoj tvorivých síl a schopností človeka a pre rozvoj celého tvorivého potenciálu spoločnosti.“*<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> /4/ str. 90.

<sup>61</sup> /4/ str. 89.

## 2.1 Vlastný koncept : úvod

Ľudia v dnešnej dobe čoraz viac nadobúdajú pocit, že nič z toho, čomu verili ich rodičia a rodičia ich rodičov, už nie je pravda. V postmodernom svete relativizujeme všetko od zákonov fyziky až po nemorálnosť usmrtenia a konzumácie druhého človeka v prípade jeho súhlasu.<sup>62</sup> Sme zaplavení informáciami z najrôznejších zdrojov a médií a najsť v týchto informáciách oporné body pre vlastný svetonázor sa stáva stále ťažším. Tradičné vierouky sú z jednej strany bombardované racionalistickými postupmi vedy a z druhej strany konkurenčnými systémami východných náuk a rôznych nových nábožensko-hodnotových systémov typu New Age. Jednotlivec je ponechaný sám samučičký medzi nekonečnými regálmi s nápismi [www.zaruceny\\_navod\\_na\\_stastie.god](http://www.zaruceny_navod_na_stastie.god) a pod lákavými obalmi tuší skryté obsahy, ale o ich kvalite nič nevie. Niektoré z produktov na týchto regáloch síce od malička pozná, servírovali mu ich rodičia aj celá okolitá spoločnosť, ale iní ľudia mu dnes tvrdia, že sa ho tým snažili oklamať, učičíkať, dokonca nafetovať (Marx a jeho „ópium ľudstva“).

Tradícia je z väčšej časti vykorenená a vykorenená sa preto cíti stále väčší počet ľudí. Ako hovoril Frankl vo svojej *Vôli k zmyslu*, dnešný človek sa ocitol pred potrebou novej definície zmyslu života. Púť mu už nepovie, čo robiť musí, a tradícia, čo by robiť mal.<sup>63</sup> A práve na tomto mieste nastupuje relativizácia starých hodnôt ako cesta k nutnej očiste hodnotového systému, potreba oddelenia „zrna od pliev“. Už sa nepýtame: „Čo je dobré?“, ale pýtame sa: „Za akých podmienok a vzhľadom k čomu a ku komu môžem toto označiť ako dobré?“ V tejto situácii sa začína meniť aj pozícia pôvodných etických systémov; prestávajú

---

<sup>62</sup> Vid' obhajobu Armina Meiwesa v známom prípade "nemeckého kanibala".

<sup>63</sup> Viktor E. Frankl, *Vôle ke smyslu : vybrané přednášky o logoterapii* / 2. čes. vyd., Cesta, Brno, 1997.

byť hotovými návodmi, „kuchárskymi knihami“ cnostného života, miesto toho sa z nich stáva materiál pre formulovanie nových etických zásad, stávajú sa rovnocennými, všetky podrobené kritickému pohľadu. Každý z nás musí zvážiť, čo z toho, čo nám bolo od malička prezentované ako dobré a správne, také naozaj je, alebo si tým len niekto alebo niečo chce upevniť moc a možnosť ovládať nás. Dnes je nám napríklad už jasné, že jednou zo základných charakteristík inštitúcií okolo nás je snaha o „prežitie“, upevňovanie ich samých v sociálnom ekonomicko-politickom prostredí.<sup>64</sup> Množstvo z týchto inštitúcií priam chrlí návody na dobrý život: cirkvi, školy, štát, médiá... Pri lepšom skúmaní týchto návodov zistíme, že sú postavené len na autorite zvnútra danej inštitúcie: farár sa odvolá na biskupa, ten na pápeža... asistentka sa odvolá na docenta, ten na profesora. Týmto sa dostávame do bludného kruhu. Títo všetci sa samozrejme začnú oháňať „Božou vôľou“ a „prirodzeným poriadkom vecí“, to sú však objektívne nedokázateľné príčiny a na svoje potvrdenie opäť potrebujú autoritu: storočného interpreta biblie či koránu, filozofa z hlbokého stredoveku, armádu...

Ďalším zdrojom morálky je tradícia. Väčšinou je len odrazom morálky inštitúcií spomínanej vyššie, len s tým rozdielom, že tu ako autorita vystupuje rodič atď. Táto morálka býva plytkejšia, lebo zväčša ani sám jej nositeľ nechápe jej východiská a len prenáša ďalej, čo sa sám v mladosti naučil. Zároveň je oveľa odolnejšia voči kritike, lebo je zákonite spojená s citovou väzbou.

Cez obe tieto staré morálky sa prenáša Nietzscheho posledný človek, popierajúci sám seba a smerujúci k nadčloveku, ktorý sám definuje dobro i zlo. Tu treba chápať nadčloveka skôr ako obraz,

---

<sup>64</sup> Ladislav Šerý, První knížka o tom, že řád je chaos a že potřebujem světlo a nedovedem žít ve tmě a že každému obsahu se vnutí nějaká ta forma a že moc je všude a nikde a že i ta blbá sloboda je jenom jako a že ještě nenastala ta pravá dekolonizace a že i to umění je jeden velké mýtus, DharmaGaia, Praha, 2001.



než ako skutočný nový druh, evolučné pokračovanie človeka. Nietzscheho „Boh je mŕtvy“ tu nemá znamenať smrť Boha ako takého, skôr koniec jeho vplyvu na naše životy. A to ani nie v kontakte osobnom a intímnom, kde ho zakúšame priamo a viac intuitívne, ale skôr v kontakte sekundárnom, sprostredkovanom inštitucionalizovanými náboženstvami a ich dogmou.

Posledný súd, vyššia spravodlivosť, džihád, nebo a peklo, to všetko sú pojmy, ktoré nám odoberajú zodpovednosť za naše činy vo chvíli, kedy ich konáme. V domnienke vyššej spravodlivosti sme ochotní niesť ich dôsledky neskôr a nedomýšľame ich vo chvíli aktu, v priamom dotyku s konkrétnou situáciou. Ja miesto toho chcem postaviť zodpovednosť tu a teraz. To znamená: teraz urobím to a to, lebo to tak chcem, je to moja vôľa a preberám zodpovednosť za všetky dôsledky tohto môjho činu. Nie „Boh tak chcel“, nie „tak mi tatko povedali“, nie „taký je osud“. Nadčlovek tu má byť ten, ktorý sa nevyhovára, je to samostatný jedinec, ktorý pozná cenu seba aj blížneho svojho. Nekoná svojvoľne, ale podľa svojho najlepšieho vedomia a svedomia. A tu sa vraciame späť k tomu, kde sme začali: každé dobro a každé zlo, každá cnosť je relatívna, vždy záleží na konkrétnej situácii, konkrétnych dôvodoch a konkrétnych východiskách. Verím, že v každom etickom koncepte, či už náboženskom alebo filozofickom, sa nachádza kus pravdy a chovám ich v úcte, ale ak sa máme v našich životoch rozhodovať správne, nestačí ich len poznať a študovať a nechať si nimi diktovať výsledky našich činov.

Žiadny takýto systém totiž nedokáže uchopiť život v jeho rozmanitosti a komplexnosti, prefabrikované návody umelo ohýbajú našu každodennú realitu a ponúkajú modelové riešenia na modelové situácie. Tie poctivejšie z nich aspoň reflektujú meniaci sa svet vytváraním stále zložitejšieho systému takýchto modelov,

riskujú však stále väčšiu neprehľadnosť a konečnú nepoužiteľnosť systému ako takého.

Ak teda súčasné etické systémy nemáme zahodiť a zároveň sa v nich nemáme stratiť, čo nám dokáže na vyššej úrovni urobiť v nich poriadok? Na tomto mieste musím súhlasiť s už spomínaným pánom Fletcherom - áno, takýmto vedúcim princípom je láska. Na druhej strane ale musím súhlasiť aj s jeho kritikmi, ktorí celý tento systém považujú za vágny a pre každodenný život jednoducho nepoužiteľný. Nie je možné spojiť agapeickú lásku a vypočítavé pragmatické racionálne myslenie tak, aby sme predišli jeho zneužitiu.

Obávam sa, že ak máme naozaj poctivo pristúpiť k pokusu o popísanie funkčnej situačnej etiky, bude musieť špekulatívny rozum ustúpiť podstatne viac do úzadia než v systéme Fletcherovom. Schopnosť správne sa rozhodnúť v konkrétnej situácii totiž ani nie tak záleží na identifikovaní a naplnení lásky k blížnemu. Tú môžeme spätne vystopovať a identifikovať a na jej základe situáciu posúdiť, ale to ešte neznamená, že ju môžeme pokladať za hnací motor rozhodovacieho procesu, ktorý v danej situácii prebehol. Nech by bol totiž človek akokoľvek identifikovaný s potrebou naplňania agapeických citov k svojim blížnym, ak osobnostne nerastie, nedokáže lásku agapeickú oddeliť od lásky philickej a erotickej, rovnako ako ju nedokáže oddeliť od vlastných racionalizujúcich konštruktov, zameraných na ukojenie svojich potrieb. Tak sa dostáva do situácie, kedy síce vie, podľa čoho sa má v každej situácii rozhodovať, ale má problém toto niečo v situácii vidieť, identifikovať a následne sa podľa toho rozhodnúť. Preto považujem za potrebné určiť hranicu alebo stupeň osobnostného vývinu jednotlivca, po ktorej prekonaní je pripravený upustiť od správania sa podľa predpisu a začať sa rozhodovať v každej individuálnej situácii nanovo.

Ako by sme mohli tento bod osobnostného vývinu postihnúť. Tu nám na pomoc prichádza zástup osvietených duchov všetkých dôb, na čele s Majstrom Eckhartom. „Kde člověk v poslušnosti vyjde zo svojho ja a zbaví sa svojho, tam musí v tom istom okamžiku nutne vojsť Boh.“<sup>65</sup> Z daného výroku je asi jasné, že práve mystikovo vnímanie sveta vidím ako to pravé orechové pre adekvátne uchopenie situácie. Podobným smerom sa ale uberá aj Jungova hlbinná psychoanalýza a neskôr Grofova transpersonálna psychológia so zameraním na iniciácie a procesy zrodzenia sa bytostného Ja. Tu bude potrebné pre začiatok uviesť ontologické pozadie celého tohto myšlienkového pokusu.

---

<sup>65</sup> /5/ Mistr Eckhart a středověká mystika, Vyšehrad, 2000, str. 123.

## 2.2 Axiómy a východiská

Na začiatku považujem za dôležité uviesť dva základné predpoklady, akési nezdôvodniteľné axiómy, ktoré budú v celom ďalšom texte implicitne prítomné a budú tvoriť jeho bázu, základ.

1. **boh<sup>66</sup> existuje.** Som presvedčený, že v otázke existencie boha je akékoľvek racionálne zdôvodňovanie a presviedčanie zbytočné, lebo kto s daným výrokom súhlasí, nepotrebuje dôkaz, a kto s ním nesúhlasí, toho rozumom nepresvedčíte. Takže ja tu tiež existenciu boha postulujem ako danú a pre celý môj ďalší postup nevyhnutnú. Ja sám si svet bez existencie boha nedokážem predstaviť a zdal by sa mi absurdným, ale nikomu túto svoju vieru nebudem vnucovať. Takže cteného čitateľa tu nechcem presvedčiť, že boh naozaj existuje, akurát ukázať, že bez jeho existencie by celý nasledovný koncept nemal zmysel.

2. **každá vec tohto sveta má dušu.** Samozrejme, nie všetky duše sú si ontologicky rovnocenné<sup>67</sup>, je možné medzi nimi nájsť určitú hierarchiu, radiac ich od najnedokonalejších duší v svete anorganickom až po duše najdokonalejšie nám známe, ľudské. Každopádne tvrdím, že dušu, ako ju chápem, môžeme priradiť každej entite od najmenšieho kvarku až po univerzum ako také.

---

<sup>66</sup> Zámerne používam slovo boh s malým b, pretože nechcem, aby sa boh prezentovaný v tejto práci stotožňoval s Bohom kresťanov alebo akýmkoľvek iným konkrétnym Bohom.

<sup>67</sup> na tomto mieste by som sa priklonil k aristotelovskej tradícii akéhosi „rastu“ duší, avšak nezačal by som od duše rastlinnej, vegetatívnej, ale posunul by som tú štartovaciu čiaru duše ešte nižšie do anorganického sveta, kde by sa mohla nazývať teilhardovsky: zavinutá duša.

### 2.3 Theomatrix alebo podobenstvo o premietačke

Jung dal duši definovaním nevedomia nekonečný priestor a nekonečné možnosti. Grof túto myšlienku posunul ešte ďalej a zahrnul pod dušu a jej prejavy všetko, vrátane materiálneho sveta. „*Hranice duše nenájdeš...*“, povedal kedysi dávno múdry Herakleitos. Celými dejinami západného myslenia sa potom tiahla ozvena tohto výroku. Nielen vo filozofii, ale aj v náboženstvách a neskôr v psychológii sa múdre hlavy našej kultúry snažili buď tento výrok potvrdiť, prípadne bližšie vymedziť, alebo ho vyvrátiť tým, že hranice duše nejakým spôsobom postulovali. Kde teda dušu hľadať? Moja odpoveď bude stručná: všade! Duša v úplne najširšom význame, ako ju chápem ja, je obsiahnutá v každom kúsku univerza a naopak, univerzum ako také je dušou. Samozrejme si nenamýšľam, že na túto myšlienku som prišiel sám, som si vedomý, že je stará ako ľudstvo samo, ba možno staršia, ale na druhej strane, neurčitý pocit tejto skutočnosti som v sebe nosil dlhú dobu a poznanie teórií, v ktorých bola podobná myšlienka obsiahnutá, mi viac-menej len pomohli pri jej formulácii. Mnohí isto poznajú ten pocit, keď pri čítaní nejakej knihy či filozofického diela majú dojem, že na tých stránkach je obsah ich vlastných myšlienok, ale dovtedy neboli schopní tieto myšlienky sformulovať. Mne samému tiež kedysi chýbal dostatočný pojmový aparát a dostatok prečítaných textov, takže som si tú svoju predstavu o duši nosil v sebe len v podobe akéhosi nekonkrétneho pocitu, a až dnes som schopný tento pocit aspoň v hrubých obrysoch podať.

Duša je teda všade a všetko je dušou. Toto samozrejme platí len v tej najvšeobecnejšej rovine, keď si ako objekt svojho záujmu pred seba postavíme celé univerzum ako také. Na tejto úrovni môžem pri veľkom zjednodušení vyhlásiť: Duša = Vedomie = Boh,

kde každé toto pomenovanie len iným spôsobom vystihuje Jedno, ako si ho predstavoval napr. Parmenides. Ak však budeme tieto pojmy bližšie špecifikovať, veľmi skoro sa začnú od seba opäť oddeľovať. Stačí zmeniť uhol pohľadu a vzťahnuť ich na konkrétnu bytosť, najlepšie na konkrétneho človeka. Duša konkrétneho človeka už zďaleka nie je totožná s nedeliteľným Jedným a jej stotožnenie s Bohom by asi tiež nebolo na mieste. Naopak, v človeku<sup>68</sup> sa toto Jedno prejavuje práve vo svojej mnohosti a rôznosti<sup>69</sup> podobne, ako u Plotína jednotlivé duše z Božského Jedného emanujú.<sup>70</sup> Vždy tu však ostáva možnosť a schopnosť konkrétnej ľudskej duše svoju pôvodnú jednotu s univerzom obsiahnuť. Duchovné tradície celého sveta popisujú situácie, kedy duchovne vyspelý jedinec po odpútaní sa od hmotného sveta prežíval stavy, pri ktorých bol niekým iným, prip. niečím iným, kde týmto „niečím“ môže byť čokoľvek od molekuly vody cez kameň, zviera, planétu Zem až po univerzum ako také<sup>71</sup>. Pri pojme „vedomia“ nastáva tiež dosť veľký významový posun. Kým totiž pri vesmírnom Vedomí mám na mysli skôr akúsi inteligibilitu univerza, teda jeho schopnosť uvedomovať si samo seba a samo seba tiež reflektovať, pri konkrétnom človeku už pojmom vedomie chcem označiť skôr oblasť jeho duše, prístupnú jeho reflexii, teda obsahy a procesy jeho duše, ktoré je schopný nejako uchopiť. Naopak obsahy a procesy, ktoré uchopiť nemožno, sa nachádzajú v nevedomí<sup>72</sup>. A práve prostredníctvom nevedomia nakoniec podľa mňa je možné nájsť vzťah medzi Vedomím

---

<sup>68</sup> a samozrejme nielen v ňom, ale v každej inej entite univerza, živej alebo neživej. Je tu samozrejme množstvo úrovní kvantitatívnych i kvalitatívnych, ale som presvedčený, že dušu je možné nájsť aj vo zvieratách, rastlinách a neživých telesách.

<sup>69</sup> mnohosť a rôznosť Jedného tu môže vyzeráť ako logická kontradikcia, ale ja vidím vzťah jednotlivých duší k Jednému podobne ako Jung definoval vzťah archetypu a jeho projekcií: tá istá matrica sa vždy cez iný „filter“ naprojektuje inak, napriek tomu všetky vzniknuté „obrazy“ – projekcie, odrážajú ten istý základ.

<sup>70</sup> Plotinos, Sestry duše, Petr Rezek, Praha, 1995.

<sup>71</sup> mnohé z týchto stavov tiež popisuje Grof u účastníkov LSD terapie či holotropných sedení.

<sup>72</sup> moje chápanie vedomia a nevedomia tu verne kopíruje teóriu Jungovu.

vesmírnym, vedomím ľudským a dušou a tým sa dostať aj k riešeniu problému jej ohraničenosti. Ak by sme totiž ľudskú dušu stotožnili s ľudským vedomím, bolo by správne tvrdiť, že je tiež ohraničená. Každý predsa už z vlastnej skúsenosti vieme, že existujú veci nášmu vedomiu skryté, napr. myšlienky iných ľudí. Ale je našou dušou naozaj len to, čo sme schopní si uvedomovať? Často krát predsa vidíme seba samých konať veci, o ktorých nevieme, čo ich spôsobilo - traumatický zážitok s hadom z detstva nám môže spôsobiť neskôr „nepochopiteľnú“ fóbiu na celý život bez toho, aby sme si ho pamätali. Často sa nám tiež vo vedomí objavujú myšlienky, ktorých pôvod nie sme schopní určiť - vo sne vidíme obrazy a vzory, ktoré neskôr nájdeme na starovekej rytine či na zobrazení maľby z pyramídy. Na základe týchto javov teda môžeme negatívne určiť oblasť nášho duševna, ktorej obsahu nám síce nie sú prístupné, ale viditeľne ovplyvňujú náš život. Sú teda v duši, ale nie vo vedomí. Preto dušu s vedomím stotožniť nemožno. Druhou otázkou teda je, či je ohraničené nevedomie. Minimálne z jednej strany určite, lebo hraničí s vedomím. Ale čo druhá strana, je nevedomie ohraničené aj „zvonku“? No a k odpovedi na túto otázku nás už, bohužiaľ, nedovedie žiadne rozumové bádanie. Budeme sa teda musieť oprieť o výpovede ľudí, ktorí boli schopní nazrieť za hranice svojho vedomia, resp. hranicu medzi vedomím a nevedomím zmazať. Ako som spomenul už vyššie, títo ľudia popisujú stavy, pri ktorých sú niečím iným, až nakoniec obsiahnu celé univerzum. Ak tu pod univerzom chápeme všetko, čo jest, teda súcno ako také, k jeho hraniciam sa nedostaneme - na úrovni hmoty sa všetko môže do nekonečna deliť, na úrovni myšlienky vždy vyvstanú nové otázky, takže je skôr pravdepodobné, že takto chápané univerzum hranice nemá, než že by sme nejaké našli. Preto považujem univerzum za neohraničené. Ak nie sme schopní nájsť obsahy vyvolávajúce

vyššie popísané stavy vo svojom vedomí, musí ich nutne obsahovať nevedomie. A ak teda cez preniknutie do svojho nevedomia sme schopní obsiahnuť neohraničené univerzum, aj ono potom bude neohraničené. No a ak je teda neohraničené nevedomie, bude neohraničená aj duša, lebo vedomie aj nevedomie sú oblasťami duševna. Zmazaním hranice medzi vedomím a nevedomím potom teda budeme schopní sa napojiť na Vedomie vesmírne a naša individuálna ľudská duša splynie s Dušou, ktorú som charakterizoval vyššie ako odraz Jedného. Toto chápanie duše ale nie je bežné. Ak hovoríme: „z duše ho nenávidím“ alebo „sme spriaznené duše“ alebo „má dušu na správnom mieste“, nemyslíme tým nejakú vesmírnu dušu, ktorá by nám bola všetkým spoločná, ale naopak, duša tu je ako príslušiaca jednotlivému človeku. Ako ale definovať túto jednotlivú dušu. Dlho som sa zamýšľal, či okrem duše v jej najširšom možnom význame ešte vôbec niečo existuje a dlho som bol presvedčený, že nie. Videl som svet ako nekonečnú vesmírnu dušu s mojím vedomím v jej strede<sup>73</sup> a hmotným svetom len ako okľukou sa ku mne vracajúcim nevedomím, alebo jeho projekciou. Videl som ľudí ako v matrici, kde celý svet každého jeho obyvateľa bol projekciou, v ktorej on sám pôsobil zároveň ako premietačka i ako divák, neuvedomujúc si túto svoju dvojrolu. Ale ušiel mi vtedy jeden detail, dosť podstatný - matrix je program, tá premietačka potrebuje film! No a tento film nemôže byť jej súčasťou, musí byť vložený zvonku. Ale ak by neexistovalo nič mimo duše, neexistovalo by ani žiadne „zvonku“. A keď som si položil otázku, čo by toto niečo, čo nemôžeme považovať za projekciu nášho nevedomia, mohlo byť, vyšlo mi jediné - je to boh. Boh ako princíp, podľa ktorého sa svet

---

<sup>73</sup> toto samozrejme nie je prejavom môjho už i tak veľkého egocentrizmu a neopisujem objektívny stav vecí, svoje vedomie tu dávam do centrálnej pozície len z čisto subjektívneho hľadiska, ako východiskový bod každého môjho pozorovania sveta. Vedomie každého iného človeka, ale i zvieratá atď., bude stredom pre jeho vnímanie a jeho svet.



deje tak, ako sa deje a zároveň ako dôvod a zmysel tohto diania. Predstavme si, ako funguje jednoduchá premietačka. Z nejakého zdroja vychádza svetlo, prejde obrázkom - políčkom na filme, potom šošovkou, ktorá ho zväčší a výsledný obraz na plátne vzniká spojením všetkého dokopy. Filmom je tu princíp - boh sa z jedného stal mnohým a dal sa svetu, aby sa podľa neho dial. Toto zreteľne badať hlavne vo východnom myslení. Ako hovorí Capra v Tao fyziky: „Základnou a ustavične sa opakujúcou témou hinduistickej mytológie je stvorenie sveta sebaobetovaním Boha - >obetovanie< v pôvodnom zmysle >odovzdanie sa< - čím sa Boh stáva svetom, ktorý sa nakoniec znovu stane Bohom.“<sup>74</sup> Boh bude zároveň aj zdrojom svetla a svetlom, lebo on je tým, ktorý neustále dáva svetu jestvovanie. Šošovkou tu bude vesmírne vedomie a na plátne sa nám zjaví svet. Veľká vesmírna duša teda bude kombináciou šošovky a filmu, vesmírneho vedomia a cezeň projektovaného božieho princípu, akéhosi základného archetypu. Kde je ale miesto pre individuálnu, jednotlivú dušu? Na to, aby sme ju našli, budeme musieť našu premietačku skomplikovať. Predstavme si, že za danou šošovkou by vedľa seba ležalo nespočetné množstvo ďalších šošoviek a každá iná. Je jasné, že zobrazením každej z nich by vznikol iný obraz, napriek tomu, že sa premieta ten istý film. Mohli by sme zobrazenia týchto šošoviek už považovať za indivíduá, plnohodnotné vesmírne entity? A na základe toho, mohli by sme tieto šošovky považovať za ich duše? Pri anorganických predmetoch by nám to nečinilo väčšie problémy, tie nevykazujú žiadnu viditeľnú vlastnú aktivitu. Ale čo živé veci, rastliny a živočíchy, čo ľudia? Tu už nastane problém, lebo všetko živé sa na rôznych úrovniach hýbe samo od seba. Aby sme teda mohli v našom podobenstve pokročiť, budeme premietačku ďalej komplikovať. Ak by pred každou malou šošovkou bežal ďalší film,

---

<sup>74</sup> F. Capra, Tao fyziky, Gardenia, Bratislava 1992, str. 69.

výsledný obraz by sa zase zmenil. Tento ďalší film by Letz asi nazval bytostným obsahom<sup>75</sup>, tým, čo boh vkladá do každej veci a čo ju činí tým, čím je, a ničím iným. A tak ako sme vyššie definovali vesmírnu dušu ako kombináciu šošovky a filmu, tu bude jednotlivá duša tiež kombináciou šošovky a filmu. Šošovkou bude individuálne vedomie entity a filmom jej bytostný obsah, jej vlastný ontologický archetyp. Takže výslednicou na plátne bude svet skladajúci sa z obrovského množstva filmov, ale zároveň jeden veľký film, lebo zdroj svetla je stále ten istý. Tento model je samozrejme veľmi zjednodušený, ale podľa mňa výborne slúži na ukázanie vzťahu boha, vesmírneho vedomia, jednotlivých vedomí a sveta. A ak si vezmeme, ako zhruba vyzerá mystický zážitok, vyvstane nám s našou premietačkou zaujímavá paralela. Stačí ju pomaly rozkladať. Najprv vidíme chaos sveta v jeho zložitosti a mnohosti - multifilm na plátne. Prvým krokom k bohu je vystúpenie zo seba - odstránime malú individuálnu šošovku aj s filmom a zrazu vidíme svet v jeho poriadku a jednoduchosti, zažijeme spojitosť všetkého so všetkým, lebo vidíme len projekciu večného princípu cez šošovku vesmírneho vedomia. No a ak odstránime aj túto šošovku a tento film, ak vystúpime mimo univerza, ostaneme v nemom úžase hľadieť do oslnivého jasu samotného boha, Jedného.

A takýto mystický zážitok, nahliadnutie princípu, podľa ktorého sa deje celý vesmír, chcem teraz urobiť ústredným bodom svojho konceptu situačnej etiky.

Zhodou okolností som sa počas písania tejto práce zúčastnil prednášky Lámu Ole Niehdhala v Bratislave a medzi iným Láma spomenul nasledovné (parafrázujem): *„Medzi konaním človeka osvieteného a človeka smerujúceho k osvieteniu často nebýva badateľný*

---

<sup>75</sup> Ján Letz: *Metafyzika a ontológia: Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie*, Edícia Filozofickej sekcie ÚSKI a SKA, Bratislava, 1993, str. 224 - 225

rozdiel. Nasadzujeme si krásnu zlatú masku Buddhu, až pokým jedného dňa nezistíme, že sa maska nedá dať dole, lebo s nami zrástla a stala sa našou vlastnou tvárou.“ V ten istý deň som čítal výrok Zenóna, konštatujúci, že cnosť prichádza na človeka naraz a akoby skokom, nedá sa k nej postupne prepracovať. A že človek smerujúci k cnosti a človek vskutku cnostný navonok konajú zhodne, len motivácia ich činov je odlišná. Sám to chápem tak, že človek smerujúci k cnosti či osvieteniu vedome koná tak, aby sa čo najviac priblížil k ideálu, ktorý sleduje. Zatiaľ čo osvietený, cnostný človek už nechce konať tak a tak, lebo sa sama cnosť koná cez neho, osvietením sa napojil na vôľu toho, ako sa svet má mať a táto vôľa sa koná cez neho. Som si vedomý, že toto všetko zrejme pôsobí zmätočne, v nasledujúcom texte sa to budem snažiť bližšie vysvetliť. Lámov výrok ma prinútil vrátiť sa k majstrovi Eckhartovi a skúsiť zistiť, aká je vlastne cesta človeka k tomu, že „človek v poslušnosti vyjde zo svojho ja?“<sup>76</sup> a majster mi odpovedal v jednej zo svojich kázni: „Kto má správny pomer k bohu, má mať vždy pred očami, že verný a milujúci Boh vyviedol človeka z hriešneho života do života božského, že z nepriateľa urobil priateľa – a to je viac, než stvoriť novú zem. To by mal byť jeden z najsilnejších popudov, ktorý môže človeka úplne presadiť do Boha, a mali by sme žasnúť, akou silnou a veľkou láskou môže človeka zapáliť, že až úplne vyjde zo seba samého.“<sup>77</sup> Ďalej majster vysvetľuje, že aj každý náš hriech má svoj zmysel a Boh nás nechal žiť v hriechu pre určitú príčinu, že aj hriešny život má svoj cieľ. Ja sa síce s majstrom Eckhartom rozchádzam v chápaní Boha, ale myslím, že to nie je prekážkou pre poukázanie na podobné alebo rovnaké princípy a myšlienky v oboch konceptoch. V prípade, že jediným našim cieľom je napojiť sa na plynutie božieho plánu, že jediné, za čím ideme, je umožnenie princípu celého univerza diať sa našim

---

<sup>76</sup> /5/ str. 123.

<sup>77</sup> /5/ str. 137.

prostredníctvom, dáva nám to možnosť robiť chyby a konať hriešne na ceste k takémuto cieľu? Spolu s majstrom Eckhartom verím, že áno. Dúfam, že z ďalšieho výkladu bude jasné, aký má táto moja viera základ.

## 2.4 TheoMatrix v etike

Na rozdiel od Fletchera, ktorý postuluje akýsi ideálny koncept rozhodovacieho procesu bez ohľadu na rozpoloženie človeka, ktorý do tohto rozhodovacieho procesu vstupuje, ja sa chcem v svojom koncepte zamerať v prvom rade na dynamiku rastu človeka, od jedinca plne podvoleného naučeným a prevzatým vzorcom správania až po jedinca sledujúceho princípy situačnej etiky. Túto neskôr opíšem bližšie, s hlavným zameraním sa na mystický zážitok osvietenia. Podobne ako vo výklade metafyzického modelu, z ktorého vychádzam, aj pri jeho prevode do oblasti etiky na začiatok musím postulovať niekoľko axiém. Podobne, ako som vyššie postuloval existenciu boha, tu by som rád začal jeho popisom, alebo skôr bližším určením. Boh v mojom ponímaní je **láskou a dobrom**, podobne, ako v ponímaní kresťanskom. Ak sa teda vrátíme k podobenstvu s premietačkou, v ktorom boh je zdrojom svetla i svetlom zároveň, môžeme povedať, že transcendentálne dobro je možné nájsť v každej časti univerza, pretože je súčasťou samotného základu všetkého. Inak povedané, svet je dobrý. Podobne však, ako sa v premietačke časť svetla stráca, odráža alebo je pohltená niekde medzi zdrojom svetla a plátnom, rovnako dobro, ktoré je pri zdroji jedno a nedeliteľné, sa v procese projekcie do sveta štiepi a nadobúda nekonečné množstvo podôb. Tu môžeme vidieť paralelu s Plotínovským procesom emanácie, kde sa tiež boh projektoval do sveta, pričom postupne s rastom vzdialenosti od zdroja klesala kvalita jeho žiarenia<sup>78</sup>. V dnešnej terminológii môžeme povedať, že sa relativizuje.

Povedali sme si, že výslednicou celého procesu projekcie boha do sveta je multifilm univerza, ktorý sa skladá z projekcií

---

<sup>78</sup> Emanuel Rádl, Dějiny filosofie 1, starověk a středověk, Votobia, Praha, 1998, str. 247 – 248.

nekonečného množstva individuálnych entít. Z každodennej skúsenosti vieme, že tento svet nie je čistá láska a dobro, boh je v ňom už takpovediac rozmenený na drobné, niekde v procese tohto rozmieňania sa teda musela stať „chyba“, muselo vzniknúť zlo a svár. Otázkou na mieste by teda bolo - je zlo rovnocenným protipólom dobra, so svojim vlastným zdrojom, zasahujúce do dokonalosti projekcie boha do sveta? Podľa mňa to tak nie je. Isto nebudem prvý, kto povie - zlo je iba absenciou dobra. Podobne, ako tma nemá svoj vlastný zdroj a je všade tam, kde nie je svetlo, zlo sa vyskytne všade tam, kde sa nekoná dobro.

Hovorili sme, že na individuálnej úrovni v premietačke existuje bytostný obsah, akási matrica, ktorá určuje, že daná entita je tým, čím je a nie je niečím iným. Čo v tejto matici štiepi božský princíp cez ňu sa projektujúci natoľko, že dáva vzniknúť zlu? Alebo je snáď pôvod zla k bohu ešte bližšie, dokonca v ňom samotnom - v božskom princípe, podľa ktorého sa svet deje? Skúmajme teda ešte raz cestu, akou sa podľa horeuvedeného modelu boh deje a stáva sa svetom. Takže, na začiatku máme parmenidovské Jedno - nedeliteľné, u nás teda boha, ktorý sa chystá naprojektovať sa a stať sa svetom. Aby nastalo prvé rozloženie tohto jedného, uvedomuje si sám seba, vzniká Duša vesmíru, božský princíp a vesmírne vedomie. Je už tu prítomné zlo? Nuž, ako zlé my ľudia hodnotíme niečo, čo je nám nemilé, čo sa nám nepáči, čo je proti našej vôli, našim zásadám či vkusu. Oproti tomu potom stoja veci dobré - tie sa nám páčia, sú nám po vôli a zodpovedajú našim zásadám a vkusu. Ak sa ale prostredníctvom vesmírnej duše má do sveta projektovať sám boh, voči čomu dokáže postaviť zlé, ak okrem neho ničoho iného niet, všetko, čo je, je ním? To mi myslím dovoľuje na tejto úrovni dualitu dobra a zla vylúčiť - boh aj sám seba si cez vesmírne

vedomie uvedomujúci a do sveta sa ako božský princíp projektujúci stále je dobrým.

Postúpime teda ďalej, k jednotlivým dušiam jednotlivých entít, skladajúcich sa z ich vedomí a ich bytostných obsahov. Tých je nespočetne veľa a mnoho z nich zrejme vôbec nepoznáme, ale pre nás je dôležitá vlastne iba duša ľudská. Čo to je v našom bytostnom obsahu, aká osobitosť človeka spôsobuje, že kým smerom k nemu ide len dobrý „signál“ boha, pred jeho očami sa rozprestiera zložitý svet dobrého a zlého, pekného a škaredého, čo to je, čo prvotné božské dobré relativizuje v našich očiach?

Človek je v nami poznanom svete isto osobitá bytosť – najviac pretvára svoje okolie, je schopný najúžasnejších i najodpornejších činov, v ktorých sám seba dokáže nado všetko postaviť i úplne poprieť. Nevieme s určitosťou povedať, či už u zvierat existuje nejaký pocit sebaidentifikácie, či sú zvery pozemské seba samých vedomé, ale len málokto uprie vedomie vlastného Ja človeku. A práve túto časť skladačky nášho bytostného obsahu považujem za kameň úrazu – naše Ja, v psychoanalytickom žargóne nazvané tiež Egom.

Buddhisti tvrdia, že niečo ako Ja vôbec neexistuje, že existujú iba kognitívne procesy, prúdy myšlienok, ktoré sa v istej fáze svojho bytia zrazu zhluknú a sami seba si začnú uvedomovať ako Ja a všetko ostatné ako ne-Ja. *„Možno, že sa to bude zdať paradoxné, ale pocit alebo dojem "ja" je vo svojej pravej povahe neosobný mentálny proces: iba hra neosobných mentálnych faktorov. Personifikácia alebo stotožňovanie sa s mentálnymi funkciami, komponentmi či objektmi - všetko to sú v princípe neosobné, "seba-prázdne" procesy našej mysle. Rovnako aj rozhodovanie, procesy kammy a vipáky, dokonca i tzv. "slobodná vôľa", sú v podstate všetko neosobné mentálne funkcie jedinca. Z nedostatku vhľadu to nevnímame týmto spôsobom, z dôvodu našej nevedomosti a upínania sa nevidíme neosobnú povahu našej*

bytosti (anattá).“<sup>79</sup> Podobný spôsob uvažovanie nie je neznámy ani západnej filozofii, spomeňme si len na Fichteho a Schellinga.<sup>80</sup>

Ego je teda našim pomyselným stredom, ťažiskom subjektívneho vnímania sveta. Dlho trvalo, kým si ho filozofi vôbec boli schopní uvedomiť, vlastne až Descartovým *Cogito ergo sum* sa svet západného myslenia rozdelil na subjektívne a objektívne. Ak tento subjektovo-objektový predel vztiahneme na našu modelovú situáciu, potom svet vo svojom vyjavovaní sa je až po ľudské individuum stále akoby jednotný, čo sa týka hodnoty. Je už rozrôznený do nekonečného množstva podôb, ale stále dobrý. Akonáhle sa v tomto svete objaví človek, vzniká zlo. **Áno, toto je jeden z najdôležitejších bodov, ku ktorým som sa cez tento koncept chcel dostať: Zlo neexistuje samo o sebe, nie je ani rovnocenným partnerom dobra ako jeho nedostatok - zlo vzniká pokrivením reality, ktoré je dôsledkom hodnotiacej činnosti ľudských bytostí.** Pokúsim sa podať to trochu obšírnejšie:

Rovnako, ako mnohí ľudia považujú určité konanie za „samo od seba“ dobré, považujú tiež opak tohto konania za „samo od seba“ zlé. Dobro alebo zlo je tu akoby inherentnou súčasťou každého činu, bez ohľadu na to, kto má tento čin posúdiť. Ja na druhej strane tvrdím, že to, či je vec dobrá alebo zlá, nevieme určiť iba z nej samotnej. Prisúdenie hodnoty je až výsledkom nášho procesu hodnotenia, až my určíme, či je určité konanie dobré alebo zlé, podľa toho, či je pre nás nápomocné alebo nám môže ublížiť.

Tvrdím, že hodnoty samotné podliehajú relativizácii, veci aj akty konania vidíme každý inak. Môžeme vlastne hodnotám prisúdiť reálnu existenciu? Platónske myslenie by s touto otázkou

---

<sup>79</sup> ctihodný Ottama Ashin, Karma, přerozování, samsára, in: <http://www.putnici.sk/newsread.php?newsid=2237>.

<sup>80</sup> Hans Joachim Störig, Malé dějiny filozofie, Zvon, Praha, 1996, str. 322 – 327.



asi nemalo problém, odpoveď by zrejme znela: Hodnoty sú súčasťou sveta ideí. Ale čo by v tom prípade bolo ich nedokonalým obrazom tu v hmotnom svete? Mala by idea stola v ideálnom svete svoju ideálnu hodnotu a každý konkrétny stôl v hmotnom svete by mal potom hodnotu, ktorá by bola jej nedokonalým zobrazením? Ale takáto nedokonalá hodnota by nutne musela prináležať k tomuto svetu a teda už by nebola obsahom sveta ideí. Alebo majú všetky stoly tú istú hodnotu, ktorá je nejakým spôsobom obsiahnutá v ideji stola a ku všetkým stolom sa vzťahuje práve cez projekciu tejto ideji v nich? To by bolo možné, ale znamenalo by to, že by pre mňa potom každý stôl mal pre mňa tú istú hodnotu. Zo skúsenosti však vieme, že aj dve naoko identické veci môžu mať pre nás diametrálne odlišné hodnoty. Skúste dieťaťu vymeniť pred očami jeho obľúbenú hračku za druhú, takú istú, a rýchlo pochopíte, že ich hodnota preň zjavne identická ani podobná nie je. Tu sa dostávame k prvému základnému vymedzeniu hodnoty, ktoré nutne platónske myslenie presahuje: hodnota niečoho alebo niekoho je vždy určená vzťahom človeka k tomuto niečomu alebo niekomu. Nie je nezávislá od subjektu, ktorý sa k danému objektu vzťahuje, ale naopak, len jemu vďačí za svoju existenciu. Hodnotenie je jeden zo spôsobov, akým vstupujeme do vzťahov s objektmi sveta okolo nás a hodnoty sú tým pádom výsledkami, alebo skôr obsahmi týchto vzťahov. To nás privádza k druhému širokému prúdu filozofického myslenia, k myslieniu aristotelovskému. To by zrejme priradilo hodnotu objektu ako jeden z jeho prípadkov, naviazaný na jeho substanciu a zároveň objekt nejakým spôsobom určujúci. Ale opäť narážame na problém subjektivity hodnotenia. Prípadok sa predsa nemôže meniť v závislosti od človeka, ktorý daný objekt pozoruje. Prípadkom teda hodnota byť nemôže. V aristotelovskom myslení by sme mohli hodnotu možno zaradiť k súdom spadajúcim

pod kategóriu relácie. Hodnotením totiž vypovedáme o objekte niečo, a toto niečo, obsah tejto výpovede, tohto súdu, je zrejme hodnota samotná. Samozrejme nejde o verbálny obsah súdu, skôr bude hodnota v súde akoby zavinutá. A nie v každom súde. Ak napríklad poviem "Toto je červená lopta", nevypovedám tým nič o mojom vzťahu k danej lopte. Vypovedám o určitej vlastnosti, ktorú tá lopta má, ale nepriradím jej žiadnu hodnotu. Ale ak poviem "Toto je moja obľúbená lopta", tým už hovorím o tom, že daná lopta pre mňa niečo znamená, že niečo z jej existencie na tomto svete ju robí pre mňa výnimočnou. V tomto výroku už zavinutú hodnotu daného objektu nájsť môžeme. Aby sme to teda zhrnuli: podľa mňa existujú dva pohľady na hodnotu: pri jednom sa vzťahuje človek k nej samotnej a zaraďuje ju k iným hodnotám. Tak sa správa napríklad pri vzťahovaní sa k hodnote rodiny, ľudského života, vlasti. Tu sa vychádza z platónskej koncepcie, pretože takáto hodnota nemusí mať konkrétneho nositeľa, týka sa mnohého, resp. abstrakcie mnohého. Pri druhom chápaní hodnoty, stavajúcom na aristotelovskej tradícii, je hodnota viazaná na konkrétny objekt, hovoríme doslova "to a to má pre mňa veľkú hodnotu." Obom druhom môžeme prisúdiť reálnu existenciu, ale vždy len v kontexte vzťahu subjektu, toho, kto hodnotí. Bez subjektu hodnota akúkoľvek reálnu existenciu stráca. Ako je možné tieto dva druhy hodnôt teda relativizovať?

Možnosť relativizácie hodnôt je podľa mňa daná práve ich základným určením - previazanosťou so subjektom a absolútnou určenosťou týmto subjektom. Tento subjekt sa nikdy nenachádza v tej istej situácii. Mení sa jednak zvnútra, vo svojich fyzických i psychických stavoch a prejavoch a jednak sa mení v závislosti od prostredia, v ktorom sa pohybuje. Prichádza do styku s rôznymi objektmi a priraduje im rôzne hodnoty podľa toho, ako mu tieto objekty môžu byť nápomocné pri dosahovaní jeho potrieb,

prípadne mu v dosahovaní týchto potrieb brániť. To je základné hodnotenie užitočné/neužitočné a hodnoty získané týmto hodnotením sa rýchlo menia, sú až okato relatívne a vždy závisia od situácie. Dáždnik môže byť niekedy nevyhnutný a niekedy dokonale zbytočný, v závislosti od toho, či prší. Takýmto spôsobom môžeme relativizovať tiež hodnoty pochádzajúce z hodnotenia obľúbené/neobľúbené, uznávané/zaznávané atď. Ide zjavne o hodnoty, ktoré sme si vyššie určili ako hodnoty priradené ku konkrétnym objektom, vychádzajúce z aristotelovského myslenia.

Ako ale môžeme relativizovať hodnoty "platónske", často vznešené a vzťahujúce sa k transcendentnému, pred ktorým človek môže len ostať stáť v nemom úžase. Ako môžeme relativizovať veci, ktoré už vlastne hodnotu nemajú, ale samé hodnotami sú? Nehovoríme "Rodina má pre mňa veľkú hodnotu", skôr povieme "Rodina je pre mňa najvyššou hodnotou". Tak isto sa môžeme vyjadriť o rodnej zemi, o pravde, kráse a nakoniec aj o bohu. Relativizáciu tu vidím možnú v dvoch rovinách. Na jednej z nich môžeme jednotlivé tieto hodnoty hierarchicky usporadúvať a tým ich vlastne dávať do vzťahov medzi sebou navzájom. Pri tomto druhu relativizácie teda určujeme akúsi dôležitosť, silu, či váhu hodnoty vo vzťahu k inej hodnote či iným hodnotám. To sa v praktickom živote prejavuje v riešení krajných situácií. Rozhodovanie manželov prináležiacich k cirkvi svedkov Jehovových o tom, či povolia dať transfúziu ich synovi po ťažkej havárii alebo známa dilema požiarnika, ktorý môže za jednými dverami zachrániť tri cudzie deti a za druhými jedno vlastné sú toho najlepšimi príkladmi. Druhý spôsob relativizácie takýchto hodnôt je zakotvený v ľudskej možnosti slobodnej voľby. Boh môže byť najvyšším možným bytím, ak v neho neverím, v mojom živote hodnotu nemá, vôbec nejestvuje. Na druhej strane,

jednorožec alebo vták Fénix nikdy nemuseli existovať, ale práve viera v tieto bytosti im dáva existenciu a sila tejto viery môže niekedy dokonca až vyliečiť. Sú hodnotami pre tých, ktorí sa rozhodli, že v ne budú veriť. Tu hodnoty relativizujeme absolútne, teda niekedy až popierame existenciu ich „nositeľa“, vzhľadom k možnosti relativizácie existencie sveta ako takého. Pre buddhistov je svet mája, prelud, zmätenie zmyslov a nič z jeho obsahov u nich nemá hodnotu. Človek má možnosť odobrať hodnotu čomukoľvek a taktiež ju čomukoľvek priradiť.

Predstavme si planétu, kde žijú iba tvory, ktoré nemajú žiadne Ego, neuvedomujú si sami seba, iba sa inštinktívne množia, navzájom sa požírajú a po smrti z ich pozostatkov vyrastajú nové rastliny a tie sú potravou pre ďalšie tvory a tak dokola. Žiadny z tých tvorov sa o ničom nerozhoduje, celá planéta funguje ako Descartovský dokonalý stroj, v ktorom do seba všetko dokonale zapadá. Existuje snáď v tomto svete nejaké zlo? Je pravda, že lovené tvory budú trpieť, tak isto ako tvory choré alebo zranené, ale môžeme to nazvať zlom? Podľa mňa nie. Vychádzam tu opäť raz z myslenia buddhistického. Podľa neho je utrpenie základnou charakteristickou črtou života, všetko, čo žije, automaticky trpí. Avšak na to, aby sme toto utrpenie mohli nazvať dobrom alebo zlom, by sme na našu vymyslenú planétu museli posadiť mysliacu bytosť, pre potreby tejto práce teda človeka. Ak by človek videl jedného tvora zabíjať iného, sprvu by to zrejme vôbec nehodnotil, lebo by sa ho to netýkalo. Ak by si niektorého z tvorov skrotil a iný by ho zabil, stal by sa zlým. Ak by jeho skrotený tvor zabil iného a zabezpečil by tak človeku potravu, stal by sa dobrým.

Áno, je to práve Ego, ktoré v nás hodnotiace súdy produkuje, Ego uvádza nás a objekty nášho okolia do vzťahov založených na ohodnotení. A práve s nezrelosťou Ega stúpa nefunkčnosť Fletcherovej situačnej etiky – spomínam som to vyššie a znovu to

zopakujem - na to, aby sme boli schopní v každej situácii posúdiť, čo treba urobiť, aby sme naplnili lásku k blížnemu, sa musíme byť schopní od vlastného Ega odosobniť, musíme poprieť mnohé a toho, čo nám vyhovuje alebo čo by sme si priali. A ja sa obávam, že mnoho ľudí takéhoto popretia seba samého nie je schopných. Preto tiež považujem Fletcherov systém za nefunkčný - schvaľujem jeho základ aj myšlienku, avšak vidím veľký problém v jeho každodennom uplatnení. Preto svoj vlastný koncept už od začiatku nebudujem pre masu, je mi jasné, že dostať sa k posudzovaniu každej situácie prostredníctvom mystického zážitku je súdené iba malému percentu ľudí. Na druhej strane ale tento koncept považujem za funkčný - za cestu, ktorá spoľahlivo vedie k cnostnému životu, nespútanému pravidlami a napriek tomu smerujúcemu k dobru, ako som ho prezentoval v metafyzickom základe opísanom vyššie. Mystika nás totiž učí, ako svoje Ego opustiť, poprieť, dobrovoľne sa ho vzdať. Túto tému opätovne nachádzame v diele majstra Eckharta i v náukách buddhistických duchovných vodcov.

Skúsím sa teda stavať na všetkom doteraz povedanom a ukázať, ako by sa mal človek podľa mojich predstáv uberať, aby dosiahol stav, v ktorom sa v každej situácii rozhodne dobre.

Povedali sme si, že rozštiepenie sveta na dobré a zlé veci spôsobuje pohľad človeka, jeho hodnotiacu činnosť. Je možné, že rovnaké rozštiepenie je spôsobené aj hodnotiacou činnosťou iných tvorov, no to tu ani nedokážem, ani nevyvrátim, ani ma to vlastne veľmi nezaujíma. Na celom koncepte totiž nič nezmení fakt, či si dobro a zlo pred sebou rovnako ako ľudia tvorí aj pes alebo nie. Čo ale znamená, že svet mimo hodnotiacej činnosti človeka je dobrý?

V ontologickom modeli univerza prezentovanom vyššie som spomenul boží princíp. Tento princíp ako bytostný obsah celého

vesmíru určuje, čím tento vesmír má byť. Preložené do aristotelovského jazyka - látke univerza dáva formu. Je akousi prvotnou matricou, kódom, podľa ktorého sa pôvodné Jedno rozrôzni do mnohého. Z pohľadu človeka dianie sa boha cez tento princíp môžeme nazvať božím plánom. Boží plán je teda dianie sa boha cez boží princíp v čase. Nedá sa obísť ani plniť, čokoľvek vo svojom živote urobíme, bude v súlade s ním, no my to môžeme a nemusíme vidieť. Myslím, že predstavy o tom, že človek môže nejakým spôsobom ísť proti božiemu plánu, že môže urobiť niečo, s čím by boh akože „nerátal“, sú naivné a prisudzujú človeku až príliš veľkú ontologickú autonómiu. Je pravda, že v našom bytostnom obsahu je aj slobodná vôľa aj uvedomovanie si seba samých a následné uvedomelé konanie, no som presvedčený o tom, že toto konanie je v prvom rade oklieštené zákonmi danými na vyššej úrovni, božím princípom. Aby som tento zložitý výklad zjednodušil, opäť si pomôžem východným myslením. Buddhisti za jeden zo základov svojho nazerania na svet považujú vieru v princíp kammy, na západe viac známej ako karma. Podľa tohto princípu človek sa rodí nespočetne veľa krát a svojim konaním na seba nabaľuje karmické dlhy, ktoré musí následne v ďalších životoch splácať. Nech robí čokoľvek, nedosiahne oslobodenie od večného kolobehu prerodovania, ak všetky tieto dlhy nesplatí. Teda karma sa nedá obísť ani oklamať, ak niekomu pomôžeme, jemu sa tým vracia pomoc inému atď. To isté platí pre boží princíp - nediktuje každej jednej bytosti, ako presne má vyzeráť jej život, len dáva pravidlá pre to, aké príčiny plodia aké následky. A do žiadneho činu a žiadnej veci nie je vložené dobro ani zlo - to tam vkladáme až my ľudia. Ak chceme toto naše rozštiepené videnie opustiť, musím sa vzdať Ega. To je podľa mňa ten moment, o ktorom píše Eckhart. Nechať Ego vystúpiť von, nech na jeho miesto vstúpi boh. V našom modeli - nechať cez svoje vedomie

svietiť pôvodné svetlo priamo od zdroja, spojiť svoje rozhodovanie s božím plánom.

Na tomto mieste moje snaženie končí, aspoň pre tento moment. Som totiž presvedčený o tom, že ďalej by som mohol písať iba na základe vlastnej skúsenosti a tá mi zatiaľ chýba. Preto namiesto ďalších špekulácií o tom, ako to vlastne vyzerá, keď človek opustí seba samého a má sa potom rozhodovať a zároveň sa vedome svojich rozhodnutí vzdal. Úprimne dúfam, že to raz na vlastnej koži zistím. V ďalšej kapitole sa budem snažiť priblížiť svoju predstavu o tom, ako by teda mal vyzeráť vývin jednotlivca a aké etické systémy sú v ktorom období podľa mňa pre neho najprínosnejšie.

### 3. Vývin jednotlivca a „etika na mieru“

Stanislav Grof vo svojom systéme popísanom v knihe **Za hranice mozgu** spojil psychoanalytickú tradíciu Freuda, Junga a svoj transpersonálny prístup a ukázal, že ani jedna z týchto škôl nie je tá pravá a správna, ale každá postihuje inú oblasť psychična. Freudova koncepcia dobre pokrýva zážitky ranného detstva, Jung je doma v archetypálnych základoch nášho nevedomia a Grof vystihuje zákony, akými je náš život ovplyvňovaný v prenatálnom vývine. Nie je teda správne úzkostlivo sa držať iba jedného konceptu a uplatňovať ho na popis každého psychického javu, ale naopak, je potrebné zvoliť ku každému popisu, ktorý sa k nemu hodí, prípadne ich vhodne skombinovať.

Myslím, že niečo podobné sa dá urobiť aj v etike - menovať základné prúdy a priradiť ich k akejsi ich „cieľovej skupine“ - teda skupine ľudí, ktorú najskôr môže tá ktorá etika osloviť a ktorá sa vďaka tejto etike môže stať morálnejšou, ľudskejšou, schopnejšou rozhodnúť sa v životných situáciách správne. Zčať teda treba rozdelením ľudí podľa stupňa duchovného vývinu a každej skupine potom budem venovať osobitnú pozornosť a skúmať, aký druh etiky by mohol pre túto skupinu ľudí byť najprínosnejší. Pri tomto myšlienkovom pokuse budem vychádzať z prác dvoch mysliteľov - profesora Letza a už spomínaného profesora Kišša. Výsledkom by mal byť náčrt akejsi meta-situačnej etiky - pokus o systém, ktorý nehovorí o tom, ako sa rozhodnúť v konkrétnom životnom okamihu, ale skôr určuje oblasť etiky, ktorá by mohla pomôcť na určitom stupni duchovného vývoja.



Letz vo svojej *Teórii poznania - systémovom experienciálno-evolučnom porozumení poznania* rozoznáva dva druhy skúseností, ktoré človek môže nadobúdať - esenciálnu skúsenosť a existenciálnu skúsenosť alebo experienciu. Esenciálna skúsenosť je tu taká skúsenosť, pri ktorej človek napriek tomu, že vstupuje do vzťahu s niečím mimo seba samého, bytostne sa do tohto vzťahu neangažuje a ostáva voči nemu uzavretý. Pri takomto druhu skúsenosti človek vníma poznávanú vec povrchno, uchopuje len jej fenomenálnu stránku a bytostne zostáva voči tejto veci indiferentný. „*Imanentno-intencionálne akty pri zakladaní tejto skúsenosti totiž nevychádzajú z bytostného základu subjektu a keďže nie sú transcendentnej povahy, nenarušujú jeho aktuálnu subjektivitu.*“<sup>81</sup> Dalo by sa povedať, že prostredníctvom esenciálnych skúseností získavame prehľad o svete okolo seba, no tento prehľad je skôr informatívneho charakteru a nezahŕňa vstupovanie do hlbších, bytostných vzťahov s vecami a ľuďmi okolo nás.

Experiencia oproti tomu takúto skúsenosť presahuje, ľudský subjekt sa v nej bytostne otvára svojmu poznávanému okoliu a tiež z neho vyťahuje bytostné obsahy. Je to taká skúsenosť, „*v ktorej sa uskutočňuje aj transcendentnosť potenciality subjektu, ktorý je aktérom skúsenosti, prípadne aj iných aktérov a entít, ktoré participujú na tejto skúsenosti.*“<sup>82</sup> Táto skúsenosť teda samotný poznávajúci subjekt bytostne pretvára, obohacuje ho. Človek v experiencii presahuje seba samého, odovzdáva sa do vzťahu s poznávaným a na základe toho rastie.

Esenciálna skúsenosť predchádza experienciu. Ak mám bytostne zakúsiť, čo je to byť otcom, pri zrode tejto existenciálnej skúsenosti je kontakt s fenomenálnou stránkou vlastného dieťaťa.

---

<sup>81</sup> /5/ Ján Letz, *Teória poznania. Systémové experienciálno-evolučné porozumenie poznania*, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 1997, str. 154 –155.

<sup>82</sup> /5/ str.156.

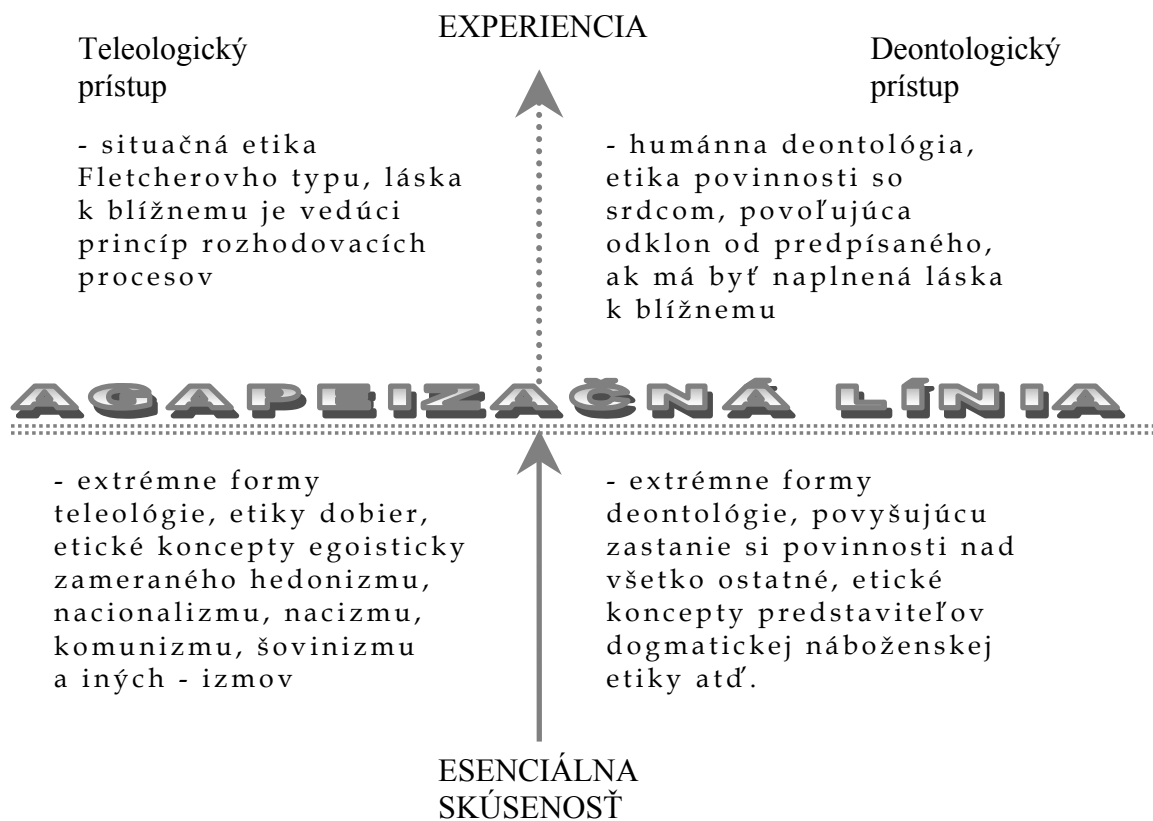
Pohľad, dotyk, úsmev, tie prídu prvé, avšak na otcovský cit nepostačia. Až precítením odrazu seba samého v tých očiach, pochopením povinnosti ochrániť vlastné dieťa, pri prvej panike, keď sa stratí v parku, až tam vzniká skúsenosť existenciálna, ktorá rapídne pretvára oboch zúčastnených. Myslím, že do experiencií vstupuje drtivá väčšina ľudí, no obsahy týchto skúseností sú často zatlačené do úzadia a nevystupujú ako rovnocenné faktory pri rozhodovacích procesoch. Letz píše: *„Na to, aby mohlo dôjsť k utvoreniu experiencie, musia byť platné pre ľudský subjekt – aktér určité základné predpoklady. Prvým predpokladom je určitá duchovná vyspelosť subjektu, aby bol schopný dostatočne účinných a intenzívnych imanentno-intencionálnych aktov. Druhým predpokladom je, aby subjekt takúto skúsenosť slobodne chcel, a to aspoň natoľko, aby ju slobodne anticipoval. Tretím predpokladom je osobitý otvorený a nezištný postoj človeka k celému jeho realitnému okoliu, ktorého základom je jeho istá univerzálna a zároveň elementárna láska.“*<sup>83</sup>

Kišš pri svojej systematizácii etických smerov rozpoznal v etike dva hlavné prúdy – deontológiu a teleológiu. Pri každom z nich vidí ich extrémne prejavy i pre neho prijateľnejšie formy. Pri porovnaní toho, čo považuje za prijateľné a toho, čo je v jeho očiach príliš rigidné alebo príliš liberálne, v obidvoch princípoch ako hraničná čiara rezonuje to isté – agapé, láska k blížnemu ako základný princíp. Myslím, že budem veľmi blízko k pravde ak vyhlásim, že ide o tú istú *„univerzálnu a zároveň elementárnu lásku,“*<sup>84</sup> o ktorej píše Letz. Som si vedomý toho, že nasledujúci koncept je neúplný a príliš zjednodušujúci, no nazdávam sa, že napriek tomu odhaľuje veľmi zaujímavé súvislosti. Uvediem ho schémou:

---

<sup>83</sup> /5/ Str. 158.

<sup>84</sup> /5/ Str. 158.



Uprostred schémy vidíme duchovný rast jednotlivca meraný jeho schopnosťou vstupovať do existenciálnych skúsenostných vzťahov. Dole je oblasť esenciálnej skúsenosti, ktorá smerom nahor prerastá do experiencie. Uprostred tento vývin prechádza agapeizačnou líniou, v zmysle Letzovho tretieho predpokladu vstupu do existenciálneho skúsenostného vzťahu.

Po stranách tohto rastu jednotlivca vidíme vývinové schémy deontologického i teleologického prístupu v etike. Kým na úrovni esenciálnej skúsenosti tieto dva prístupy stoja v protiklade a navzájom sa vylučujú, v oblasti experiencie už ich delí šedá prechodná zóna a v konkrétnych menej vyhranených situáciách môžu byť dokonca zameniteľné. Vezmime si jednoduchý príklad zo života: desaťročný chlapec ukradne v obchode tabličku čokolády, aby ňou potešil černošské dievčatko zo susedstva. Zistí to jeho otec. Ako by sa zachoval v jednotlivých štvrtinách nášho

grafu? Ak by bol zástancom tvrdej deontológie, zrejme by syna potrestal za krádež bez ohľadu na jeho motiváciu. Prikázanie znie jednoznačne „nepokradneš!“ a nepozná výnimky. Otec - zástanca tvrdej teleontológie by syna potrestal alebo pochválil v závislosti od toho, dobro koho alebo ktorej skupiny by bolo pre neho najvyššie. Možno by ho potrestal, že čokoládu odniesol „negrom“, ak by bol verným služobníkom bielej rasy. Možno by ho pochválil, že okradol Žida. V každom prípade by krádež premeriaval iba úžitkom alebo stratou v tej „jeho“ časti sveta. Deontológ humanista by zrejme veľmi dôrazne pripomenul prikázanie, no zmiernil by trest s ohľadom na láskavý čin k dievčatku. Ocenil by lásku najprv, až potom pripomenul povinnosť. Situačný etik Fletcherovec by asi syna naučil, že majiteľa obchodu musíme mať rovnako radi ako to dievčatko a že pravá láska musí ísť ku každému človeku rovnako, nedá sa láska k jednému presadzovať na úkor niekoho iného. Osobne sa prikláňam k obojm druhým riešeniam, zvlášť s ohľadom na budúci vývin chlapca.

Myslím, že bez ohľadu na to, z akých východísk jednotliví ľudia rastú, ich smer by mal byť vždy ten istý. Či už vychádzajú z pozícií blízkych deontologickému alebo teleologickému prístupu, ak duchovným rastom pozdvihnú úroveň nadobúdania svojich skúseností z esenciálnych na existenciálne, v experiencii sveta by sa vzhľadom k vyššie uvedeným súvislostiam mal humanizovať aj ich etický postoj. Predpokladám, že existuje priama súvislosť medzi duchovným rastom človeka a mierou uplatňovania agapeickej lásky v jeho rozhodovaní. Zaujímavým dôsledkom ale je napríklad to, že vzniká vážna pochybnosť o zažití ozajstnej lásky u tých, ktorí za ňu tak často bojujú a bijú sa do prs - u predstaviteľov dogmatického presadzovania náboženských morálnych noriem. Z grafu vidíme, že aj u nich sa duchovného rastu podľa všetkého ešte iba dočkáme.

## 4. Použitá literatúra

### 4.1. Monografie a učebnice

1. Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón, zväzok prvý, IRIS, Bratislava, 1998
2. Aristoteles, Etika Nikomachova, Pravda, Bratislava, 1979
3. C. E. Curran in: S. H. Miller a G. E. Wright, The Problem of Conscience and the Twentieth Century Christian in: Ecumenical Dialogue, Harvard University Press, 1964
4. C. G. Jung, Výbor z díla III.. Osobnost a přenos, Centa, Brno 1998
5. C. G. Jung, Archetypy a kolektívne nevedomie I.,II., Knižná dielňa Timotej, Košice 1998
6. Daniel Bell, The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, New York, Collier Books, 1962
7. Dietrich Bonhoeffer, Na cestě k svobodě, Vyšehrad 1991
8. E. Fromm , Umění milovat, Orbis, Praha 1966
9. Emanuel Rádl, Dějiny filosofie 1, starověk a středověk, Votobia, Praha, 1998
10. Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, Zürich 1978
11. Emil Brunner, Faith, Hope and Love, The Westminster Press, Philadelphia, 1956
12. F. Capra, Tao fyziky, Gardenia, Bratislava 1992
13. Hans Hof, Moralfilosofiska problemställningar, in: Etiska problem, Berlings, Arlöv 1983
14. Hans Joachim Störig, Malé dějiny filozofie, Zvon, Praha, 1996

15. CH. Grofová, *Žízeň po celistvosti*, Chvojkovo nakladatelství, Praha 1998
16. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Pravda, Bratislava, 1979
17. Ján Letz, *Teória poznania. Systémové experiencialno-evolučné porozumenie poznania*, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 1997
18. Ján Letz: *Metafyzika a ontológia: Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie*, Edícia Filozofickej sekcie ÚSKI a SKA, Bratislava, 1993
19. Joseph Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality*, Westminister Press, Philadelphia, 1966
20. Ladislav Šerý, *První knížka o tom, že řád je chaos a že potřebujem světlo a nedovedem žít ve tmě a že každému obsahu se vnutí nějaká ta forma a že moc je všude a nikde a že i ta blbá sloboda je jenom jako a že ještě nenastala ta pravá dekolonizace a že i to umění je jeden velkej mýtus*, DharmaGaia, Praha, 2001
21. Leonard Hatch, *Dilemmas*, Simon and Schuster, Inc., New York 1931
22. Martin Buber, *Two types of Faith*, The Macmillan company, New York 1952
23. Mel Thompson, *Přehled etiky*, Portál, Praha, 2004
24. Mistr Eckhart a středověká mystika, Vyšehrad, 2000
25. N. Richard Nash, *The Rainmaker*, Bantam Books, Inc., New York, 1957
26. P. Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, Vyšehrad, Praha 1990
27. Paul Tillich, *Systematic Theology, Vol. I, Part I*, The University of Chicago Press, Chicago, 1951
28. Plotínos, *Sestry duše*, Petr Rezek, Praha, 1995

29. Richard H. Popkin a Avrum Stroll, *Filozofie pro každého*, Ivo Železný, nakladatelství a vydavatelství, Praha, 2005
30. S. Freud , *Psychopatologie všedního života*, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, Praha 1996
31. S. Freud, *Spisy z pozůstalostí 1892 - 1938*, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, Praha 1996
32. S. Grof, *Za hranice mozku*, Perla, Praha 1999
33. Vasil Gluchman, *Etika konzekvencializmu*, ManaCon, Prešov, 1995
34. Viktor E. Frankl, *Vůle ke smyslu*, Cesta, Brno, 1997
35. Wilhelm Weischedel, *Zadní schodiště filosofie. Myšlenky a všední život 34 velkých filosofů*, Votobia, Olomouc, 1995
36. William James, *Pragmatism*, Longmans, Green & co., Inc., New York, 1907

#### **4.2 Štúdie v časopisoch a zborníkoch**

37. Ján Letz, *Filozofický základ objektívnosti etických noriem*, in: *Filozofia*, roč.50, 1995, č. 2, str. 67 - 72
38. Marina Čarnogurská, *„Normatívna“ verzus „živá“ etika - kresťanský verzus taoisticko-konfuciánsky socio-antropologický model ľudského správania*, in: *Filozofia*, roč. 50, 1995, č. 3, str. 164 - 171
39. Zuzana Palovičová, *Čo je morálne?*, in: *Filozofia*, roč. 52, č. 5, str. 279 - 287

#### **4.3 Heslá v slovníkoch a encyklopédiách**

40. *Situační etika*, in: Walter Brugger, *Filosofický slovník*, Naše vojsko, Praha, 1994, str. 383

#### 4.4 Internet

41. Mt 22, 37 - 40, in:  
<http://www.svatepismo.sk/suradnice.php?suradnice=Mt+22%2C+37-40>
42. Igor Kišš, Sociálna etika, Vydala Univerzita  
Komenského v Bratislave, Evanjelická bohoslovecká  
fakulta, Bratislava, 2006, in:  
[www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Etika%202005.doc](http://www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Etika%202005.doc)



## **5. Resumé v anglickom jazyku / Resumé in English**

In my diploma work I chose to focus on an issue of relativism in ethics and it's main "product" - situation ethics. I decided to divide the work into three parts.

In the first part I spoke about the historical background of situation ethics, about roots of thinking, that lead to relativism in ethics and to situation ethics. Then I wrote about Situation ethics of Joseph Fletcher, the most cited author of this type of ethics. At the end of the first part I gave my attention to situation ethics in Slovakia in works of Kišš and Gluchman.

Second part of this work is my own concept. It is ontologically based situation ethics, in which one must loose ones ego to be able to choose a right thing to do.

Third part is a concept of systematic meta-situation ethics, which should give answer to a question, which type of ethics is good for a person in his or her concrete situation and a level of spiritual growth.