

STRUČNÝ NÁČRT DEJÍN ETIKY

Dejiny európskej etiky môžeme rozdeliť na:

1. Grécke, antické obdobie (500 rokov p.n.l. - 500 rokov n. l.)

2. Stredoveká etika (od 500 - 1500)

3. Moderné obdobie (od 1500 až do súčasnosti).

Každé toto obdobie má svoje charakteristické inštitúcie. V antickom Grécku mestské štáty (polis) formovali atmosféru mravného života a človek, ktorý si plnil svoje občianske povinnosti, bol považovaný za dobrého človeka.

Antická etika bola učením predovšetkým o cnosti, o cnostnej osobnosti. Vychádzala z predpokladu, že mravná dokonalosť je dostupná človeku. Podľa nej mravnosť je súhrnom cností jednotlivca, maximálne rozvinutie vnútorných možností osobnosti, čiže mravnosť v antickej etike bola chápaná ako subjektívne osobnostný fenomén.

V období stredoveku dominovala cirkev a dobrý i mravný život bol identický so svätým, či nábožným životom. Stredoveká etika vysvetľovala mravnosť ako mimoosobnostný a nadosobný fenomén. Mravné požiadavky v nej vystupujú ako božie príkazy.

V období modernej etiky ani cirkev, ani štát nemali rozhodujúcu úlohu v mravnom živote a morálka sa viac sústreďuje na slobodného jedinca, jeho práva a povinnosti vo vzťahu k ostatným slobodným jedincom.

Novoveká etika sa usilovala vysvetliť a zdôvodniť mravnosť ako objektívny zákon a ako subjektívne osobnostný fenomén. Idea objektívnosti morálky získala podporu najmä v teóriách spoločenskej zmluvy, či spoločenskej dohody.

I. 1. Antická etika v staroveku

Antické etické teórie zvyčajne sú rozdeľované do nasledujúcich troch vývinových prúdov a etáp:

- antická predsokratovská etika (od prírodnej filozofie ku vzniku etiky);
- antická etika antropologická (sofisti, Sokrates, Platón, Aristoteles);
- Etika obdobia helénizmu a Rímskej ríše (epikureizmus, stoicizmus, skepticizmus).

Antická predsokratovská etika. Na základe zachovaných písomných a iných pamiatok môžeme sledovať vývoj dejín morálky, vývoj etických koncepcií. Na európskej pôde nám takéto pamiatky zanechali starí Gréci – Homér a Hesiodos. Určité prvky predstáv o usporiadaní vzťahov, podané v rozprávkovom rúchu, v prísloviach a v ľudovom epose s náboženskými predstavami, nachádzame už v gréckej mytológii a v mytológii iných národov. U Hesioda napr. nájdeme mravné poučenia: *Poznaj sám seba! Drž sa pravdy! Konaj správne! Ovládaj svoj hnev! Ovládaj rozkoš! Všetko s mierou! Čo považuješ za zlé u blížneho, nekonaj sám!*

Ozajstné dejiny etiky začínajú až s nástupom filozofie, teda v dobe, keď si človek už vedome kladie otázky svojho miesta v živote, zmyslu života, problematiku dobra a zla, spravodlivosti či nespravodlivosti a pod.

Etická problematika je tesne spojená s predstavami filozofov o svete, o kozme, je prepletená s prírodnou a kozmologickou problematikou: zákony morálky sú tie isté ako zákony kozmu.

Napríklad u Anaximandra (nar. okolo 547 pred n.l.) kozmické objekty podliehajú vyššiemu poriadku vzniku a zániku a tento je spojený s predstavou bezprávia a následného trestu (ľudské sa mieša s kozmickým). Ľudské i prírodné sa spolu vyčleňujú z pôvodného, nekonečného a nerozčleneného *apeira*. Platia za to sledom vznikov a zánikov, pričom si musia navzájom kriviť a za krivdy sú neúprosým sudcom (časom) trestané.

Ak v *Milétskej škole* je morálna problematika skôr "zahalená" v prírodnej filozofii, tak u *Pythagorovcov*, *Herakleita*, *Demokrita*, *Leukippa* je už jednota morálneho a prírodného sveta evidentná, zjavná a jasne identifikovateľná.

Predstavitelia Pythagorovského spolku boli vedení Pythagorom (571 - 497 pr.n.l.). Boli zástancami gréckej aristokracie a všetci sa zúčastňovali jej boja proti otrokárskej demokracii. Pythagorova filozofia zdôvodňovala nevyhnutnosť úplného podriadenia ľudu (demu) vláde aristokracie. Jeho učenie o harmónii sústreďovalo pozornosť skôr na politickú stránku veci.

Pythagoras vychádza z predpokladu, že *človek potrebuje pána*. To sa aj uskutočňuje v náboženstve predstavou o božstve a v politike vládou aristokracie. Preto zdôrazňuje význam náboženských obradov a morálku nadvlády a podriadenosti. Jeho *teória čísel*, ktorá vytvárala *harmonický "kozmickej poriadok"*, bola akýmsi praobrazom *"spoločenského a morálneho usporiadania, poriadku a harmónie na zemi"*. Nakoniec samotní členovia pythagorovského spolku boli povinní a zaviazaní zachovávať zvláštne pravidlá správania, ktoré boli odvodené od osobnej autority najvyššieho predstaviteľa - Pythagora.

Od každého člena pythagorovského spolku sa vyžadovala *snaha o "cnosť"* - najvyššie dobro. Na prvom mieste to bola *cnosť poslušnosti*, t.j. zachovanie spolkovej disciplíny. Obsah a poslanie pythagorovskej morálky obsahujú tzv. "Zlaté verše". Napr.: *"Hlavne si cti a miluj bohov, hrdinov a bytosti uprostred medzi bohmi a hrdinami, ale nepros ich o nič v svojich modlitbách. Ty sám nevieš a nepoznáš, čo je pre teba dobré - to poznajú iba oni."*

Pythagorovci tvrdili, že po božstve a daimonoch si najviac treba vážiť rodičov i zákon a poslúchať ich nie naoko, ale z presvedčenia. všeobecne sa domnievali, že treba uznať, že niet väčšieho zla, ako je bezprávie. Človek by sa pri svojej prirodzenej povahe totiž neudržal, keby mu nikto nevládol.

Pythagorovská etika je založená na striedmosti, disciplíne, zdržanlivosti.

Aj u Herakleita (asi 550- 480 pred n.l.) je etická teória založená na jednote morálneho a prírodného sveta. Večný boj, vnútorná, protirečivá a diferencovaná jednota protikladov platí tak pre prírodné, ako i ľudské záležitosti. Protiklad je podstatou všetkých vecí a svet protikladov je jediným skutočným svetom.

Svojou myšlienkou večnej zmeny sa Herakleitos stáva otcem relativizmu i budúcich teodíceí, ochrancom existencie zla, ktoré je článkom večnej harmónie. Protikladnosť dobra a zla v jeho chápaní stráca absolútny "metafyzický" význam. *"Dobro a zlo /sú jedným a tým istým/. Ved' lekári, ktorí rôznym spôsobom mučia chorých rezaním a pálením, si za tento čin žiadajú odmenu, hoci si ju nezaslúžili, lebo robia jedno a to isté: i dobro i nemoc /zlo/"* (Hypolytéos, IX,10).

Demokritos (460-380 pred n.l.), atomista a v poznaní senzualista, stal sa v etike hlásateľom blaženosti, t. j. hedonistom (*hedoné* = blaženosť, príjemnosť predovšetkým telesná; *eudaimonia* = šťastie nielen telesné). Jeho názory na morálku, politiku a spoločensko-právne usporiadanie boli silne ovplyvnené jeho demokratickým zmysľaním - bol stúpencom antickej demokracie.

Demokritos chcel vytvoriť v demokratickom štáte podmienky, ktoré by zaistili ochranu demokratickej zákonnosti. Preto zároveň s potrebou záruk bezpečnosti pre volených vládcov, čestných a morálne neúhonných pri vykonávaní štátnych povinností, zdôrazňuje, že zvolené osoby, ktoré dobre vykonávajú svoje funkcie, nemajú za to očakávať pochvalu. Nepokladá duchovnú prevahu a schopnosť vládnúť za privilégium vyššej kasty.

V etike pokladá za *hybnú silu správania sa a morálneho konania* snahu o to, čo spôsobuje pocit uspokojenia a rovnako tiež odstránenie všetkého, čo môže vyvolať pocit nespokojnosti. Za cieľ a zmysel života pokladá "dobrú myseľ" - "euthymia", t.j. *spokojnosť*.

Pojem dobra a zla je objektívny a jednotný pre všetkých ľudí. Za najvyššie dobro považuje *blaženosť* (eudaimónie), ktorá závisí od večne a trvalo dobrej "euthymie" - spokojnosti a neochvejnej mysli (ataraxie).

Dobrom podľa Demokrita je to, čo nám poskytuje rozkoš a čo nás zbavuje utrpenia. Dosiachnutie rozkoše sa považuje za realizáciu prirodzeného pudu, ale i za mravnú požiadavku. Takéto chápanie morálky predpisuje človeku princíp usilovania sa o pozemské radosti a o získanie maxima uspokojenia pre seba i pre druhých.

Pod *blaženosťou* si Demokritos predstavoval stav trvalo dobrej mysle - *ataraxiu*. Vonkajšie statky, ako sú bohatstvo a sláva, nie sú blaženosťou. Sídлом blaženosti je duša ako najušľachtilejšia časť človeka. V súlade s tým duševné statky sú hodnotnejšie ako iné. Demokritos vyzdvihuje umiernenosť, vyrovnanosť mysle, ovládanie žiadostivosti a pudov, prízvukuje voľbu pravých radostí, a teda harmóniu v živote. Zastával názor, podľa ktorého blaženosť ako osobitný stav ducha možno dosiahnuť ako výsledok správne organizovaného života.

V Demokritovej etike sa hybné sily mravného konania človeka spájajú so silami rozumu - t.j. intelektualizujú sa. Práve v činnosti rozumu vidí a nachádza Demokritos príčinu tak správnych, morálnych činov, ktoré vedú človeka ku šťastiu, ako i chybných, omylných činov, ktoré prinášajú nešťastie. Všetko zlé a nesprávne v ľudskej činnosti a morálnom konaní sa Demokritos snaží objasniť nedostatkom vedenia: "*Príčinou hriechu je neznalosť lepšieho*".

Teda, Demokritova etika je preniknutá racionom a je optimistická. Ak je zdrojom nesprávneho konania absencia alebo nedostatok poznania, tak potom v živote nie sú žiadne nedostatky a zlo, ktoré by nemohli byť odstránené a prekonané. Stačí iba získať nevyhnutné poznatky. Zároveň jeho etika je aj eudaimonistická, vychádza z ideálu blaženosti a vnútorného sebauspokojenia.

Antická etika antropologická. Významnú úlohu v rozvoji etiky zohrali sofisti (5. st. pred n. l.), ktorí vystupovali ako učители múdrosti a nárokovali si, že dokážu odpovedať na každú otázku. Cieľom sofistiky bol naučiť myslieť, hovoriť a konať - toto bola základná úloha sofistov, ako prvých platených učiteľov "cností".

Sofistami začína autoreflexia človeka, a tým sa vytvára predpoklad rozvoja etiky. Prvým etickým problémom, ktorý sofisti nastoľujú, je problém - či mravné javy, ale aj politické, kultúrne, vznikli ľudským ustanovením, t. j. konvenciou alebo sú dané od prírody (nomos - fyzei).

Nastoľujú problém kladnej a zápornej hodnoty (dobra a zla: pre jedných je čosi dobrom a pre iných zlom, napr. smrť pre hrobára je ziskom) a v súvislosti s tým problém relatívnosti. Zastávali názor, že cnosti sa možno naučiť. Dospievajú k záveru, že základ práva je v prospešnosti a právo má teda ľudský pôvod.

Sokrates (asi 470-399 pred n.l.) vychádzal z antropologicko - etického učenia sofistov - najmä z Anaxagora, no v skutočnosti bol samouk, samostatný a pôvodný mysliteľ, ktorý si vytvoril vlastnú metódu filozofovania. Najviac sa zaujímal o problémy sociálnej filozofie, konkrétne etiky, ktoré podrobil analýze, denne o nich diskutoval. Podľa slov Cicerona "*...prvý preniesol filozofiu z neba, usadil ju v mestách a domoch a prinútil ju bádať o živote, mravoch, dobre, zle a blaženosti (eudaimóniá)*".

Za svoje najvlastnejšie poslanie považoval viesť spoluobčanov k pravej múdrosti a dobrému životu, nestarajúc sa o hmotné veci tohto sveta. Jeho učenie o morálke je založené na postuláte, že *pravda a mravnosť* sú zhodnými pojmami, teda nerobil rozdiel medzi múdrosťou a mravnosťou. Podľa neho rozumovým uvažovaním je možné zdôvodniť normu konania, v ktorej je správne pochopené šťastie jednotlivca v súlade so záujmami celku.

Cnosť je pravé poznanie, dá sa ju poznať. Kto cnosť pozná, ten i cnostne koná. Odhaľovaním nevedenia chce sa človek priviesť k sebaskúmaniu a k ponoreniu do seba. Keď budú ľudia návratom k sebe samým a uvažovaním o sebe privedení k poznaniu mravnej úbohosti a slepoty, v ktorej doposiaľ žili, dospejú k hľadanou a túžbe po mravnom ideále.

Pravá mravnosť je poznanie toho, čo napomáha blaženosti, životnému šťastiu. Sokrates za tri základné cnosti považuje: 1. *striedmosť* (znalosť ovládania vášní), 2. *udatnosť* (znalosť prekonávania nebezpečenstva), 3. *spravodlivosť* (znalosť toho, ako zachovávať zákony, a to ľudské i božské).

Bol presvedčený, že ak niekto bude poznať cnosť, potom ju bude aj konať. Základným motívom Sokratovej etiky je, že je dobre žiť dobrý život, na ktorý môže normu človek nájsť len v sebe.

Dobro je nielen krásne, ale aj užitočné a preto nikto nemôže vedome zhešiť, t.j. konať proti cnosti, nakoľko by konal proti svojmu prospechu, úžitku vôbec. Známe sú niektoré jeho mravné postuláty typu: "*...lepšie je krivdu, utrpenie trpieť, než páchať...*", a tiež praktické morálne postoje ako úcta k rodinnému životu, žene, hmotnej práci, ktoré sa odlišovali od názorov priemerného Athénčana.

"Sokratovské evanjelium" vnútorne slobodného človeka predstavuje človeka, ktorý koná dobro kvôli samému dobru. Sokratov význam spočíva v jeho jedinečnej a neopakovateľnej osobnosti, ktorá aj nám v 21. storočí môže byť blízka: do dejín ľudstva vstúpila autonómna osobnosť ako dôležitá kultúrna sila.

Platón (427-347 pr.n.l.) Platónova etika bola v jeho prvom období celkom pod vplyvom Sokrata. Niektorým základným myšlienkam svojho učiteľa ostal verný po celý svoj život. Sokratovo odsúdenie predstaviteľmi otrokárskej demokracie odradilo Platóna od priamej účasti na politickom živote. Neskôr sa pokúsil o uskutočnenie svojich prvých plánov pri riadení obce na dvore tyrana Dionýsia Staršieho v Syrakúzach. Narazil na nepochopenie a bol dokonca predaný do otroctva na ostrove Aigíne, odkiaľ ho jeden Kyrénsky občan vykúpil.

Platón vo svojich dialógoch sa kriticky vyjadruje ohľadom Protágorovej vety, že človek je mierou všetkých vecí a že nemôže existovať žiadna všeobecná miera. Takéto tvrdenie vraj by nevyhnutne zničilo základy vedy a mravnosti. Rétorika sofistov - ako umenie presviedčať - nemôže byť metódou filozofie a etiky. Platón nevidel, že nakoniec bol od sofistov závislý.

Sokratovo „*Viem, že nič neviem*“ nahrádza tvrdením, že nášmu mysleniu a konaniu je vo večných ideách daná miera, ktorú je možné vytušiť a myšlienково uchopiť.

Platón dospieva k záveru, že dobro patrí do súcién zmiešaných (odmieta slasť ako dobro, no nepripúšťa ani stotožňovanie dobra s rozumom, ako i zavrhuje skutočnosť, že by slasťný život spočíval v eliminácii utrpenia), nie je možné ho vyjadriť jedným pojmom, ale prostredníctvom troch momentov – *dobro je jednota miery, krásy a pravdy*.

Podľa Platóna ten, kto pozná dobro, je aj dobrý a dobre koná, lebo nikto nepácha bezprávie vedome, ale iba z nevedomosti. Dobro človeka odvodzuje z vedenia, podobne aj šťastie, blaženosť sa zakladá na vedení. Blaženosť ako stav je harmóniou duše, vnútorný duchovno-mravný poriadok, ktorý zodpovedá vonkajšiemu poriadku vesmíru.

Dobrá duša je teda tá duša, v ktorej vládne poriadok a harmónia. Skutočne blažený je ten, kto "vlastní" spravodlivosť, a tým aj ostatné cnosti.

Teoretickým základom jeho etiky je učenie o ideách. V ríši ideí stojí najvyššie idea najväčšieho dobra. Je ideou ideí. Najväčšie dobro je nadriadené všetkému ostatnému ako najvyšší cieľ, je posledným cieľom sveta. Cieľom človeka je osvojiť si najväčšie dobro tým, že sa pozdvihne do nadzmyslového sveta. Telo a zmysly sú putá, ktoré mu v tom bránia. Na svete ideí sa človek podieľa nesmrteľnou dušou.

Jeho etika vychádza z učenia o duši, ktorá sa skladá z troch častí: *rozumovej, vášnivej (vôľovej) a žiadostivej (zmyselnej)*. Rozumová časť duše je sídlom *cnosti múdrosti*, vášnivá časť duše je sídlom *statočnosti*. Premáhaním zmyselnosti sa cnosť stáva *cnosťou rozvážnosti - umiernenosti*. Harmonické spojenie všetkých troch častí duše pod vedením rozumu je zdrojom *cnosti spravodlivosti*.

Platónova etika chápe *mravný život* ako smerovanie k najvyššej ideii dobra, opierajúc sa o štyri cnosti: *cnosť múdrosti, cnosť statočnosti, cnosť umiernenosti a cnosť spravodlivosti*. Etickú teóriu cností interpretuje v spojitosti so sociálne politickými učeniami v dialógoch: *Ústava, Politikos, Zákony*.

Platónova etika je založená na autonómii rozumu, a teda je nezávislá na vtedy platnom náboženstve, podľa ktorého božstvo splyva s ideou a svet je dielom rozumu a obrazom sveta ideí. Neskôr považuje náboženstvo za prostriedok na mravnú výchovu ľudí.

Skutočná cnosť spočíva na skutočnom vedení, a tak je možné naučiť sa ju. Zlo sa teda javí ako omyl, ktorý treba odstrániť poučaním. V dialógu *Georgias* tvrdí, že pre človeka niet väčšieho nešťastia ako to, keď pácha zlo bez potrestania, pretože takto stráca jedinu možnosť polepšiť sa.

Vo svojom najvýznamnejšom dialógu *Štát* (Politeia) rozoberá otázku spravodlivosti. Ak chceme vyriešiť problém spravodlivosti, musíme najprv zodpovedať na otázku pôvodu štátu a otázku jeho najlepšej formy. So štátom vzniká zároveň spravodlivosť.

Na začiatku opisu vzniku štátu sa zdôrazňuje princíp del'by práce a zároveň zásada, že každý občan štátu, ktorý Platón pokladá za najlepší, má vykonávať také zamestnanie v živote, pre ktoré má najlepšie prirodzené predpoklady.

V del'be práce vidí Platón základ rozdelenia spoločnosti na stavy. Rozlišuje tri stavy v štáte: 1. vládcovia, 2. strážcovia a 3. väčšina remeselníkov, roľníkov a obchodníkov, ktorých úlohou je zaisťiť výživu všetkého obyvateľstva štátu. Úlohou každého človeka (či už vládcu, strážcu, či výrobcu) je, aby si každý z nich osvojil tu ktorú základnú cnosť).

Takto usporiadaný štát je dokonale dobrý, to znamená múdry, odvážny, rozumný a spravodlivý. Spravodlivosť spočíva v tom, že každá z troch tried robí svoje a nič iné a plní tak osobitnú úlohu pre úžitok ostatných tried.

Medzi ľuďmi jestvujú prírodou dané rozdiely čo do schopnosti, výkonnosti ako aj do mravných kvalít. Platón neuznáva rovnosť občanov, no jednotlivci môžu byť preraďovaní do vyššej alebo nižšej triedy, ale je to nežiaduce.

Sociálny obsah Platónovej etiky sa do značnej miery dosahuje zrieknutím sa idey všeobecnosti mravného zákona: *mravnosť má stavovsko-kastovnícky charakter*; každý stav má svoju osobitú cnosť (jednému sa pripisuje múdrosť, druhému statočnosť, tretiemu umiernenosť), za hranice ktorej sa nemá vychádzať.

V praktickom živote požadoval Platón pre človeka šťastie, slasť a blaženosť. V mravnom živote, cnosti, rozumnosti, vzdelanosti, spravodlivosti, kráse, dobre a neohrozenosti vzdorovať bezpráviu a vinám videl okrem iného zdroj pravého – už pozemského šťastia. *Za najcenejšiu vec nemá byť pokladané žiť, ale dobre žiť* (Platón v dialógu Kritón).

Aristoteles (384-322 pr.n.l.) je prvým systematizátorom etiky. Je autorom prvej syntetickej mravnej teórie spracujúcej množstvo problémov, ktoré mali stále miesto takmer vo všetkých neskorších etických koncepciách. Problematike etiky sú venované práce: *Etika Nikomachova, Etika Eudemova, Veľká etika, Politika, Rétorika, O duši, Poetika*.

Etické názory Aristotela úzko súvisia s jeho učením o človeku, štátnom usporiadaní a učením o politike. Aristotelov mravný ideál stelesňuje názory gréckeho občana - zámožného, rozumného.

Aristotelova etika je etikou pre slobodných občanov a predpokladá život v štáte a občianske vzťahy. Možnosť mravného konania vidí iba v občianskom spolunážívaní. Aristoteles pokladá etiku za praktickú vedu, za akýsi druh náuky o štáte. Predmetom etiky je hľadať najvyššie dobro ako účel ľudského úsilia a stanoviť jednotlivé cnosti ako prostriedky vedúce k tomuto cieľu.

Politika hľadá najvyššie dobro pre štát a etika zasa najvyššie dobro pre jednotlivca, no obidvoje sú úzko späté.

V Etike Nikomachovej sa analyzujú základné etické pojmy, jednotlivé mravné kvality ako *cnosť, zdatnosť, význam slasť* (neschvaľuje Platonovo odmietanie slasť, ktoré del'í na telesné a duševné; vrchol slasť je v nehybnosti, ale to by už nebol ľudský život, a preto uzatvára, že treba žiť podľa rozumu, t.j. podľa ľudskej prirodzenosti) a strasť pre výchovu a mravný život, charakterizuje sa blaženosť a hovorí sa o význame života v štáte a o zákonných ustanoveniach pre vštepovanie mravných zásad a umožnenie mravného života, ktorý je cieľom života v štáte.

Cieľom človeka je blaženosť ako najvyššie dobro. Preto Aristotelova etika je eudaimonistická. Blaženosť spočíva v duševnej činnosti v zhode s rozumom, a táto činnosť je vlastne mravnou dokonalosťou.

Blaženosť je akási činnosť duše z hľadiska dokonalosti. Preto Aristoteles sa zaoberá rozborom pojmu cnosť (ktorá predstavuje stred medzi dvoma krajnosťami) a rozdelením cností na:

1. rozumové (dianoetické) - správny úsudok, umenie, vedenie, rozumnosť, múdrosť, pochopenie (intuitívne) a
2. mravné (etické) - statočnosť, striedmosť, štedrosť, veľkorysosť, pokojnosť, pravdivosť, spravodlivosť atď.

Aristoteles si kladie otázku, či cnosť je duševný stav (trvalá vlastnosť), alebo činnosť. Odpovedá, že cnosť vzniká z cnostného konania: *"Aj spravodlivými sa stávame tak, že spravodlivo konáme, striedmymi, keď striedmo konáme, a udatnými, keď udatne konáme."*

Mravné cnosti nie sú nám dané prirodzene, lebo nič, čo je prirodzené, nemôže byť zvykom menené, máme iba prirodzené vlohy, aby sme ich nadobudli, a zvykom, ktorý sa upevňuje praktickou činnosťou, ich zdokonaľujeme. Preto má veľký význam výchova nielen detí, ale aj občanov prostredníctvom zákonov.

"Zákonodarcovia totiž robia občanov dobrými tak, že ich na to navykajú... Teda od toho, či si už od mladosti zvykáme konať tak alebo onak, nezávisí málo, ale veľa, dokonca všetko" (Aristoteles, s.43). Pre pochopenie spôsobu konania morálnej osobnosti je podľa Aristotela nevyhnutné vyčleniť dva druhy činnosti, t.j. dobrovoľné a nedobrovoľné konanie.

Dobrovoľné konanie definuje takto: *"Keďže teda nedobrovoľnosť je to, čo sa deje násilným donútením a z nevedomosti, tak dobrovoľnosťou mohlo byť to, čoho hybný princíp je v konajúcej osobe, ktorá dokonale pozná jednotlivé okolnosti konania."*

Aristoteles rozlišuje, keď človek koná z nevedomosti a keď koná nevedome. Za konanie z nevedomosti nepokladá konanie z neznalosti všeobecných mravných predpisov; podľa neho to nie je prejavom nevedomosti, ale chyby, je to "nevedomosť o konkrétnych jednotlivostiach, t.j. o okolnostiach a predmetoch konania".

Vedomá voľba sa javí pre Aristotela ako najvlastnejšia cnosť, ktorá väčšmi rozhoduje o mravnej povahe, než skutky samy. Človek sám je začiatkom konania, odtiaľ pochádza jeho zodpovednosť za svoje činy. Konanie človeka vyplýva z jeho povahy, charakteru, no človek spolupôsobí pri utváraní svojej povahy, lebo povaha sa utvára konaním. Zodpovednosti nás nezbavuje ani nevedomosť nami zavinená, ani povahové nedostatky nami zavinené.

Aristotelova etika je preniknutá snahou po dosiahnutí stredy, t.j. vyhnutiu sa tak nadbytku, ako aj nedostatku citov a konania. Takýmto stredom citu i konania je napríklad *štedrosť*, ktorá stojí medzi dvoma krajnosťami - *márnotratnosťou a lakomstvom*.

Antická etika počínajúc sofistami - Demokritom a Sokratom analyzuje predovšetkým *pojmem dokonalosti osobnosti*, otázku o tom, čo je blaho a akým spôsobom ho možno dosiahnuť. Etika pritom vychádzala z predpokladu, že v takej miere, v akej sa jednotlivci stanú dokonalými, v takej miere sa stane dokonalou aj spoločnosť, v ktorej žijú. Táto etika smeruje od jednotlivca k spoločnosti a zdôrazňuje, že stav polis, mesta a štátu je závislý predovšetkým od stavu občana. Antická etika načrtla bohatý obraz subjektu morálneho konania.

Etické teórie helenisticko-rímskeho obdobia. Vzájomné boje gréckych polis viedli k ich oslabeniu a v druhej polovici 4. st. pred n.l. stali sa korisťou Macedónskej ríše, ktorá siahala od Grécka a Egypta cez Stredný Východ až k Indii. Toto obdobie dostalo názov helenizmus (Helén=Grék). Helénska kultúra je svojráznou syntézou gréckej kultúry a kultúr východných národov, kde spájajúcim článkom je gréčtina a odkaz gréckej kultúry.

Politická neistota doby sa prejavila v zmene reflexie aktuálnych spoločenských problémov. Namiesto politických a občianskych problémov sa nastoľujú a riešia otázky individuálnej mravnosti (vnútorného sveta človeka: rodinné, milostné, finančné a dedičské zápletky) – hľadá sa vnútorný pokoj a duševná rovnováha. Na rozdiel od Aristotela etické pravidlá už nie sú pravidlá obce, sú len pravidlami školy.

Všetko úsilie filozofov smeruje k dosiahnutiu vnútornej harmónie – stavu ataraxie, apatie, duševného pokoja, vychádzajúceho z ľahostajnosti k vonkajšiemu svetu. Človek sa má zdržať spoločenských zápasov. Všetky vznikajúce koncepcie hľadajú prirodzený pôvod mravnosti a nehľadajú nadprirodzenú odmenu za cnosti.

Epikureizmus ako prejav politického a hospodárskeho úpadku Helady a súčasne vzbury Aténčana, ktorý sa nechcel vzdať svojich životných práv, sa zakladal na znovunájdení vnútornej slobody jednotlivca a na jeho oslobodení sa od akejkoľvek neistoty osudu, čo chcel dosiahnuť získaním objektívnej pravdy o morálnych hodnotách a normách ľudského konania.

Zakladateľom tohto smeru bol Epikuros (340-270 pred n.l.). jeho etická a filozofická činnosť spadala do veľmi búrlivého obdobia gréckych dejín. Grécko sa stalo dejiskom neustálych vojen a politických prevratov. Antická otrokárska spoločnosť prežívala hlbokú krízu. A preto sa aj Epikuros vyhýbal akejkoľvek účasti na verejnom živote. Jemu sa pripisuje aj zásada: *"Ži nepozorovane! Uži dňa!"* (známe: Carpe diem!). Podľa jeho zásady cieľom filozofie je šťastie človeka.

Za hlavnú a konečnú úlohu filozofie pokladá Epikuros vytvorenie *etiky, t.j. učenie o správaní a konaní, na základe ktorého je možné dospieť ku šťastiu*. Skutočne pravdivá etika predpokladá pravdivé vedenie o svete. Preto sa musí etika opierať o fyziku, ktorej súčasťou a najdôležitejším výsledkom je učenie o človeku.

Centrálnym pojmom, ktorý spája Epikurovu fyziku s jeho etikou, je *pojmem slobody*. *Epikurova etika je etikou slobody*. Učenie o príčinnej nevyhnutnosti všetkých javov a udalostí prírody nemusí viesť k záveru, že ľudská sloboda nie je možná a že človek je podriadený nevyhnutnosti (osudu). Pravda, podmienkou možnosti slobody konania človeka môže byť len predpoklad slobody v samotnej prírode, v prvkoch fyzikálneho sveta.

Konečným cieľom ľudského života je podľa epikurovcov dosiahnuť úplný, ničím nekalený a radostný pokoj, t.j. telesné zdravie a duševný klud (ataraxiá tés psychés), ktorý spočíva v poznaní prírody a v živote podľa prírody. Človek sa musí usilovať, aby vždy a všade konal v súlade s prírodou (lebo len to, čo jej zodpovedá, predstavuje dobro a robí človeka šťastným).

Cieľom blaženého života a vrozeným dobrom je rozkoš zhodná s prírodou, a naopak zlom a nešťastím je strasť.

Cnostný človek - *mudrc* ovláda svoje vášne i svojho ducha, vie, ako má využívať rozum na premáhanie strachu alebo prekonanie predsudkov, pozná zákony prírody, je slobodný, nič ho neprekvapuje ani neudivuje, na nič sa neviaže, súčasne všetko ho spája so svetom a s celým ľudstvom, vie čo je preň primerané a čo neprimerané, nerobí si prázdne nádeje, ide za hlasom rozumu, pričom ho drží na uzde, vždy zachováva striedmu mieru.

Ide o individualistickú morálku, ktorá má jednotlivcovi poskytnúť čo najviac šťastia a cez neho obšťastniť celé ľudstvo. *Kritériom šťastia je pocit slasti*. Dobré je to, čo vyvoláva slasť, zlé je to, čo spôsobuje utrpenie. Učeniu o ceste, ktorá vedie človeka ku šťastiu, musí predchádzať eliminácia všetkého, čo na tejto ceste stojí.

Epikuros rozlišoval dva druhy slasti, a to *slasť kľudu a slasť pohybu*. Za hlavnú pokladal slasť kľudu (to, že telo netrpí). Táto slasť bola kritériom správania a konania človeka. Chápanie slasti ako kritéria dobra neznamená, že sa človek má oddávať akejkoľvek slasti. Dôležitú úlohu tu zohráva *rozvážnosť ako najväčšie dobro* - z neho pochádzajú všetky ostatné cnosti. Rozvážnosť nás učí tomu, že nie je možné žiť slastne, ak nežijeme rozumne, krásne a spravodlivo, ak nežijeme slastne.

Epikuros rozdeľuje slasti (žiadosti) na prirodzené a nezmyselné (prázdne). Prirodzené delí na žiadosti, ktoré sú prirodzené a nutné, a žiadosti, ktoré sú prirodzené, ale súčasne nie sú nutné. V jednotlivých prípadoch je potrebné vyhnúť sa slastiam a dať prednosť bolesti. Duševné utrpenie pokladal za horšie než utrpenie telesné, nakoľko telo trpí len kvôli prítomnosti, ale duša trpí nielen kvôli prítomnosti, ale aj kvôli minulosti a budúcnosti. Teda, slasti duše pokladal za významnejšie.

Epikurova etika je individualistická, vyplýva to z jeho požiadavky: "žiť nenápadne". Tento individualizmus nie je v rozpore s pojmom *priateľstvo*. Aj keď sa o priateľstvo usilujeme kvôli nemu samému, cenné je predovšetkým svojim prínosom - prispieva k duševnému kľudu.

Epikurov náhľad na svet je *utilitárny*. Tomu zodpovedá jeho učenie, že spravodlivosť vznikla na základe dohody. Prirodzené právo je dohoda o účelnosti a prospešnosti, a to za tým účelom, aby si ľudia navzájom neškodili, ani škodu neznášali. Spravodlivosť nikdy nebola ničím samým o sebe, ale len akási zmluva, uzatvorená v rámci vzájomných stykov ľudí a to o tom, že si nebudú škodiť, ani škodu trpieť. Obsah príkazov spravodlivosti, ktoré sú výsledkom dohody, zmluvy medzi ľuďmi navzájom, je podmienený špecifickými zvláštnosťami ich života. Vo všeobecnom zmysle slova je právo pre všetkých ľudí rovnaké, nakoľko je to niečo, čo prináša prospech pre vzájomné vzťahy medzi ľuďmi.

Stoicizmus. Stoická etika prechádzala tromi etapami, no zachovávala si niektoré stále črty, ktoré sa dávali do protikladu k epikurovskému ideálu.

Zakladateľom stoickej školy bol Zenón z Kitia na Cypre (asi 336-264 pred n.l.). Prvou a najdôležitejšou etickou zásadou stoikov bol život v súlade s prírodou. Pod prírodou rozumeli *fyzis* všetkého súcna, ako aj to, čo patrí do prirodzenej podstaty človeka, a teda rozum. Život v zhode s prírodou je zhodný s rozumom. Túto zhodu možno dosiahnuť vedením a cnosťou, čiže poznaním "božských a ľudských vecí" a schopnosťou rozoznať dobré od zlého.

Cnosť u stoikov znamená vnútornú (morálnu) silu človeka, ktorá mu umožňuje ovládať všetky túžby, vášne a rozumu odporujúce sklony a podriaďovať ich požiadavkám rozumnej ľudskej prirodzenosti.

Z cností si stoici cenili najmä: *múdrosť, udatnosť, umiernenosť a spravodlivosť*. Cnosť zaručuje človeku šťastie, poskytuje mu sebauspokojenie, oslobodenie a získanie nezávislosti, ktorú stoici nazývali *apatíou*. Takáto nezávislosť je vlastnosťou mudrca, ktorý s neohrozenou rovnováhou ducha vie znášať zmeny každého druhu a s rovnakým pokojom prijíma šťastie i nešťastie, dobro i zlo. Len mudrc môže byť pravým občanom, svedomitým štátnikom a spravodlivým vládcom, lebo pozná všetky povinnosti a len on ich môže bezo zvyšku plniť.

Povinnosťou človeka je byť cnostným vo vzťahu k sebe samému i vo vzťahu k druhému človeku. Povinnosti u stoikov sa spájajú s vedomím patričnosti človeka k svetu, veci i k ľudskej spoločnosti, v ktorej vládne zákon spravodlivosti a povinnosť lásky k blížnemu. Stoici vyznávajú kozmopolitizmus namiesto patriotizmu obmedzeného na mestský štát.

Stredný stoicizmus (2.a 1. st. pred n.l.) sa rozvíja v rímskom prostredí, jeho zakladateľom bol Panaitios z Rodu (185-110 pred n.l.). Jeho spis o povinnosti, ktorý poznáme z Cicerónovho spisu *De officiis*, podáva umiernenú stoickú etiku, preniknutú zásadami všeľudského humanizmu. Zaviedol v ňom do etiky nový pojem, popri cnosti - areté rozoznáva pojem - to kathékon - to, čo sa sluší. Cicero (106-27 pred n.l.) ako predstaviteľ skepticizmu preložil tento pojem slovom *officium* - povinnosť a dal mu tým rímskejší a právnickejší odtieň.

Cicero chápal slušnosť alebo povinnosť ako to, čo je všeobecne záväzná vo vzťahu človeka k rozličným spoločnostiam, v ktorých žije, ako aj k sebe samému. Rozširuje tento pojem nielen na vzťahy medzi jednotlivcami, ale aj na vzťahy medzi jednotlivými obcami a štátmi. Slušnosť, povinnosť nie je tou nadľudskou a neľudskou stoickou dokonalosťou, dosiahnuteľnou iba niekoľkými mudrcmi, ale je všeobecne prístupnou a všeobecne záväznou etickou a spoločenskou normou.

Cicero ako praktik a právnik si uvedomoval problematiku protirečení, s ktorými sa stretáva človek pri rozhodovaní pred činom. Uvažoval, či je konanie čestné, alebo nečestné, či je užitočné (čo Cicero špecifikoval tým, či vedie, alebo nevedie k pohodlnému príjemnému životu a k nadobudnutiu majetku, bohatstva a k získaniu moci), či ak je užitočné, nie je v rozpore s čestnosťou, ktorý z dvoch možných činov je čestnejší a ktorý užitočnejší. Ide tu teda o hľadanie hierarchie hodnôt (mravných, úžitkových a obidvoch k sebe navzájom).

Cicero s obratnosťou skúseného právnika uvádza a rieši rozličné sporné prípady a kritériom riešenia nie je mu iba väčšia užitočnosť, ale aj pojem ľudskej dôstojnosti. Zdôrazňuje, že prospech jednotlivcov má byť zároveň prospechom celku, inak by sa ľudská spoločnosť rozpadla. No neobmedzuje sa len na utilitaristické zdôvodňovanie: aj naša prirodzenosť žiada, aby človek pomáhal človeku, nech je to ktokoľvek, len práve preto, lebo je to človek. Túto povinnosť Cicero rozširuje aj na cudzincov, opierajúc sa pri tom o cit pospolitosti celého ľudského rodu. Tento cit pospolitosti vedie aj k dodržiavaniu určitých pravidiel dokonca aj voči nepriateľovi v boji, ku ktorým patrí aj dodržiavanie medzištátnych dohôd. Neváhal ani vyčítať Rimanom ich nečestné konanie voči spojencom a odmietal názor, že štátny prospech by mal byť nad právom.

Najvýznamnejšie Cicerónove práce z etiky: *O povinnostiach, Reči Tuskulské, O najvyššom dobre a zle*.

Neskorý stoicizmus predstavujú Lucius Annaeus Seneca (Listy Luciliovi), Marcus Aurelius (Myšlienky k sebe samému) a Epiktetos (Rozpravy Epiktetove). Ich subjektívna etika predstavuje učenie, ktoré dovoľuje žiť v ústraní a dôstojne umierať.

Na záver tejto časti môžeme konštatovať, že charakteristickou črtou antickej etiky i morálky bolo to, že sa nedotýkala celej spoločnosti. Bola to morálka a jej teória, ktoré sa dotýkali iba slobodnej časti obyvateľstva Grécka.

I. 2. Stredoveká etika

Etika európskej feudálnej spoločnosti mala v podstate stavovsko-korporatívny charakter, čo znamená, že bola zameraná na lokálne sociálne skupiny, na ich osobitné postavenie v systéme spoločenskej hierarchie.

Idea všeludskej morálky a rovnosti všetkých ľudí "pred bohom", ktorú zdôrazňovalo rané kresťanstvo, ostáva dlhú dobu na periférii každodennosti a iba v období reformácie bola naozaj vzkriesená a umiestnená na samý vrchol ideologického vedomia stredovekého človeka.

Korporatívna etika do značnej miery splyvala so zvykovo-tradičnými ustanoveniami istého sociálno-lokálneho spoločenstva. Vystupovala ako princíp božskej autority, ako systém prikázaní, ktoré prichádzajú od boha. Etické konanie človeka sa pokladalo za službu bohu a v súlade s tým sa morálne nazeranie na svet a poslanie človeka a spoločnosti neoddeľovalo od náboženského svetonázoru.

Aurélius Augustín (354-430) bol najvýznamnejším zo západných cirkevných otcov. Jeho diela mali najväčší vplyv na západoeurópsku stredovekú filozofiu a jej morálnu doktrínu (*O kvantite duše, O učiteľovi, O pravom náboženstve - De vera religione, 390; O slobodnej vôli, Vyznania - Confessiones, 400; O božej obci - De civitate Dei, 426*).

Podobne ako jeho kresťanskí predchodcovia aj on mal riešiť fundamentálny etický problém - *sňať z najvyššieho boha-stvoriteľa zodpovednosť za zlo, panujúce vo svete, ktorý stvoril*. Úloha bola preňho aktuálna, ak si uvedomíme, že *manichejské hnutie* (považované za kacírské) nespokojné so spoločenským usporiadaním jeho zlo spájalo so zvláštnym telesným a temným princípom, práve tak večnom, ako bol svetlý duchovný princíp, pokladaný za zdroj dobra. Pri riešení tohto problému Augustinus využíval princíp novoplatonizmu, *monistický systém*, v ktorom sa celý svet pokladal za výsledok vyžarovania mimoprirodného absolútna, a preto nevysvetľoval zlo ako niečo celkom protikladné dobru, ale ako len nedostatok dobra. Svet ľudí prekvapuje zlom, ale za to môže sám človek, jeho slobodná vôľa. Tá strháva človeka k tomu, že prestupuje boží zákon a upadá do hriechu. Hriech, to je náklonnosť k pozemským telesným pôžitkom, to je ľudská pýcha namýšľajúca si, že človek môže ovládnuť svet a nepotrebuje k tomu božiu pomoc. Hriech je vzburou smrteľného tela proti nesmrteľnej duši. Nie je v silách človeka, ponechaného sebe samému, aby sa od hriechu oslobodil. Nevyhnutne potrebuje božiu pomoc.

Základným pojmom Augustinovej etiky je láska, ktorú stotožňuje s vôľou. Konečným cieľom ľudského snaženia je blaženosť. V láske smerujúcej k Bohu človek nachádza orientačné zásady pre svoje konanie. Rozhodnutie konať dobro prináleží samému človeku so slobodnou vôľou.

Duša, obdarená vôľou a vo svojej podstate zameraná na najvyššie dobro ako na svoj konečný cieľ, sa stáva predmetom morálky. Augustín vo svojej etike rozlišuje dvojakú slobodu: *Slobodu vôle a slobodu morálnu*. Prvá označuje slobodu voľby medzi rozličnými druhmi dobra, druhá schopnosť, ktorá nie je predmetom vôle, ale pochádza z lásky božej a spočíva vo vyhýbaní sa zlu a vyberaní si dobra. *Hlavnou cnosťou je láska k bohu a k nej vedú také cnosti, ako je múdrosť, mužnosť, umiernenosť a spravodlivosť*. Každý nedostatok dobra alebo jeho prekrútenie je zlo. Tak chápané zlo prináša vinu (hriech) a trest.

Tomáš Akvinský (1225-1274) spája pojem morálky s otázkou slobodnej vôle. Konanie človeka spadá do kategórie morálky, keď je jeho intenciou dosiahnuť dobro alebo zdokonalenie. Intencia sa nemôže zastaviť, ak dosiahne jednotlivé (vonkajšie) dobro, ale musí sa spájať s túžbou dosiahnuť absolútne dobro.

Morálne hodnotenie (dobro alebo zlo) ľudského činu závisí od cieľa. Ak je cieľ dobrý, aj čin je dobrý. A cieľ je dobrý vtedy, ak sa človek pri výbere jednotlivého dobra riadi dobrom najvyšším. Cieľ je zlý, ak sa nedostatok alebo odchýlka od najvyššieho dobra nezohoduje s rozumom, ktorý pozná to, čo je pravdivým a najvyšším dobrom, vtedy aj čin je zlý.

Mierou morálneho konania človeka je zákon, ktorý Tomáš chápe ako nariadenie alebo príkaz, pričom jeho cieľom je dobro. Zákon delí na večný, prirodzený a ľudský (direktívny ustanovené ľuďmi).

Prostriedkom na dosiahnutie morálnej dokonalosti majú byť cnosti. Tomáš chápe cnosť podľa Aristotela ako návyk, lenže návyk nie je len dôsledkom konania, ale je človeku vrozený alebo daný bohom. Cnosti sa delia na prirodzené (rozvaha, miernosť, spravodlivosť a mužnosť) a dané bohom (viera, nádej, láska). Viera je vrcholom morálky a jej konečným cieľom je dosiahnuť večné šťastie, spočívajúce v intelektuálnom nazeraní boha.

Základná idea Tomášovej etickej doktríny je hľadanie boha a príprava k večnému, posmrtnému životu. Láska k bohu je najvyššou morálnou hodnotou.

Ján Duns Scotus (okolo 1270-1308) sa zhoduje s Tomášom v tom, že *pojem vôle* sa spája s úsilím po dobre a v tejto oblasti je vôľa presne determinovaná, ale v oblasti výberu konkrétneho dobra jej priznáva absolútnu slobodu. Tu je vôľa v samej svojej podstate slobodná a bezvýhradne autonómna a v tomto zmysle sa oslobodzuje od rozumu a celkom vládne nad ostatnými mohutnosťami duše. V takýchto prípadoch dokonca ovláda rozum, ovplyvňuje ho k takému alebo inému výberu. *Deformácia vôle* je podľa Scota neporovnateľne horším ako deformácia rozumu. Len chcený čin spadá do kategórie morálky, lebo bol človekom slobodne a bez prinútenia (aj bez rozumového) vybraný.

Normou morálnosti a kritériom ľudského konania je *božia vôľa*. Čosi je morálne dobré, lebo tak káže Boh. Ľudská vôľa sa teda vždy musí riadiť vôľou božou, ktorej predstaviteľom je cirkev a ňou stanovené zákony. O tento predpoklad sa u Scota opiera pojem morálnej povinnosti, zodpovednosť, dobro a zlo, cnosť a hriech.

Na záver: Napriek rôznym odlišnostiam a rozporom, s ktorými sa môžeme stretnúť v stredovekých koncepciách morálky, môžeme uviesť jej určité črty:

- morálka človeka má nadprirodzený pôvod; morálne city, morálne vedomie a morálne pravidlá dostal človek od svojho Stvoriteľa;

- Boh je zákonodarca, ochranca daných zákonov i trestajúci či odmeňujúci sudca;
- na pozemskej púti človeka je strážcom božích príkazov cirkev; (avšak podľa reformátorov človek pre svoj styk s Bohom a pre svoju spásu nepotrebuje prostredníka);
- najvyšším dobrom je dosiahnutie posmrtnej spásy, dokonca ani smrť sa nechápe ako zlo, pretože vedie k posmrtnému blaženému životu s Bohom;
- práca sa dlho nechápala ako hodnota, ale ako trest; odmietané sú telesné rozkoše, východiskovou kategóriou je prvotný hriech, a tak telesné zdravie, sila, krása sa vnímajú ako negatívne charakteristiky, dokonca poznanie a rozum niektorí myslitelia odmietajú.

Na pozadí týchto všeobecných charakteristík vznikajú potom stavovské kódexy a kánony cností.

I. 3. Novoveká etika

Od XIV. storočia sa na európskej pôde rodí nový spoločenský systém – kapitalizmus. Renesančná epocha je pre najrozvinutejšie európske krajiny epochou vzniku kapitalistických vzťahov, formovania národných štátov a absolutistických monarchií, epochou výstupu buržoázie bojujúcej s feudálnou reakciou, epochou sociálnych konfliktov, čo sa nemohlo neodraziť na eticko-filozofických koncepciách a osudoch filozofov a mysliteľov tejto doby. Etické teórie sa formovali v rámci filozofických systémov a učení. Etika je prítomná v prírodnej filozofii ale aj v metodológii, v politických a právnych koncepciách.

Nové spoločenské sily sa už neupokojujú so stredovekým pohľadom na svet a človeka, neuspokojujú sa so stredovekým asketizmom. Renesančný humanizmus predstavuje reakciu na stredoveký teologický teocentrizmus neuznávajúci ľudské hodnoty v človeku. Je to návrat ku starovekej koncepcii človeka a prírody, človeka spojeného s prírodou a usilujúceho sa prispôsobiť si ju. Východiskom je presvedčenie, že človek sa len dôverným zoznámením s klasickou grécko-rímskou kultúrou môže vrátiť k ľudskosti, o ktorú ho obrala scholastika.

V období renesancie človek je centrom filozoficko – etických úvah. Ospevuje sa jeho telesná a duševná krása a harmónia; vysoko sa vyzdvihujú jeho tvorivé schopnosti. Charakteristickou črtou morálnych predstáv humanistov je individualizmus.

Proti pohrdaniu svetom stavia humanizmus do popredia záujmu radosti pozemského života, proti umŕtvovaniu telesnosti hymnus na krásu ľudského tela, proti asketickému sebaobetovaniu učenie o sebazáchove, proti strádaniam v mene spásy kult rozkoše a úžitku. V polemike proti asketizmu sa humanisti obracajú k antickému epikureizmu a zdôvodňujú nový etický systém, vychádzajúci z usilovania o slasť, ktoré je človeku dané prírodou. Ak je človek stvorený prírodou pre slasť, potom i svet, v ktorom musí žiť a jednať, je dokonalý svet, stvorený pre slasť. Príroda nielen obdarila človeka zmyslovými orgánmi, ktoré mu dovoľujú kochať sa krásou sveta, ale vytvorila i samu krásu, ktorá ho obklopuje.

Ľudia za účelom dosiahnutia svojho šťastia, spočívajúceho v slasti, sú schopní prekonať aj najväčšie prekážky i námahu, preukazujú tak pevnosť a statočnosť. Etika slasti sa tak spája s etikou úžitku a osobného záujmu. Epikurejská etika nevedie k vláde nerestí, jej neodmysliteľnou súčasťou je aj cnosť.

Dôstojnosť človeka spočíva v uznávaní možnosti človeka povzniesť sa z "divoškého", "barbarského", "zvieracieho" stavu do stavu skutočne ľudského. Skutočný človek je civilizovaný človekom. Dosiahnutie dôstojnosti človeka znamená povznesenie človeka na úroveň toho, k obrazu ktorého a podobe bol stvorený.

Thomas Morus (1478 - 1535) autor preslávenej *Utópie* (1516) tvrdí, že príčinou všetkého neslýchaného utrpenia ľudu je existencia súkromného vlastníctva, vláda osobného, súkromného záujmu: " *Všade tam, kde trvá súkromné vlastníctvo kde všetci všetko merajú peniazmi, ťažko môže kedy nastať, aby bol štát riadený spravodlivo a prospešne*". Pravdivé a spravodlivé spoločenské zriadenie má viesť k obnove pravdivej ľudskej prirodzenosti, neznetvorenej nespravodlivosťami triednej spoločnosti. Ideálny štát je založený na spoločnom majetku, na všeobecnej a povinnej účasti všetkých občanov na produktívnej práci, na likvidácii príživníckej existencie privilegovaných vrstiev a skupín, na spravodlivom a rovnom rozdeľovaní spoločenského bohatstva. Cieľom spoločnosti utopijcov bolo zabezpečiť nielen materiálne potreby občanov a celej spoločnosti, ale predovšetkým slobodný rozvoj ľudskej osobnosti.

Šťastie podľa Mora nespočíva v každej rozkoši, "ale len v rozkoši dobrej a počestnej". Ak je takáto rozkoš "najvyšším dobrom", je k nej "hnaná naša prirodzenosť samou cnosťou". V utopizme je charakterizovaná cnosť nasledujúcim spôsobom: "*Žiť podľa prírody. Život v šťastí a cnosti predpokladá pomáhať druhým, byť druhým záchranou a útechou*". Morov etický ideál je organicky spätý s jeho sociálno-politickým komunistickým ideálom. Ideál beztriedneho zriadenia, zodpovedajúceho humanistickému ideálu o mravnosti, zostal pre humanistov snom.

Michele de Montaigne (1533 - 1592) za hlavný predmet svojich *Esejí* (1580) považuje mravnú prirodzenosť človeka, zákony ľudskej mravnosti. Všetky ostatné problémy sú relevantné len do takej miery, do akej ich riešenie môže prispieť k rozvoju rozumnej praktickej morálky.

Jeho etické učenie je učením o rozumnom, cnostnom živote. Učenie o cnosti musí tvoriť základ praktického správania sa a konania človeka. Cnosť nemá byť odtrhnutá od praktického každodenného života. Jej cieľom je dokázať dobre a prirodzene prežiť tento život, dobre splniť svoj ľudský údel. Montaigne vychádza z jednoty duše a tela, telesnej a duševnej prirodzenosti človeka, akceptujúc dobro a šťastie celého človeka. Dobro človeka nie je len dobrom duše, ktoré by stalo proti telu. Duša na tele závisí, je s ním spojená.

Ľudský život musí byť mnohostranný a plný. Jeho záväznou podmienkou je nielen radosť a uspokojenie, ale rovnakou mierou i strádanie a nešťastie ako nevyhnutná súčasť plnohodnotného, činorodého, plodného života.

Montaignova etika je individualistická ako to sám dosť často zdôrazňuje. Avšak jeho individualizmus sa stavia proti spoločenskému pokrytectvu, vďaka ktorému sa požiadavka žiť "pre spoločnosť", stala iba plášťom, ktorý zakrýva egoistické, zištné záujmy a prospechársky vzťah k ostatným, zneužívaným osobným cieľom, ako aj proti zvyškom stredovekej stavovsko-skupinovej mravnosti, ktorá podľa jeho názoru, nepovažovala človeka za osobnosť, ale za súčasť tradičného spoločenstva.

Individualistický postoj neznamená, že sa jednotlivec, individuum stavia proti spoločnosti alebo ostatným ľuďom. Sám Montaigne mal povest' človeka, ktorému nie sú cudzie verejné záujmy. K tomu, aby bol vytvorený nový systém mravnosti, bolo potrebné oslobodiť ľudskú osobnosť akcentovať jej vlastnú hodnotu autonómnosť autenticitu

Najvýznamnejšou črtou Montaignovej etiky je akceptovanie sebestačnosti ľudského života, cieľ ktorého nie je možné vidieť nikde inde, iba v ňom samom. Život nie je prostriedkom ku spásu a vykúpeniu prvotného hriechu, ani nástrojom k dosiahnutiu akýchsi človeka prevyšujúcich cieľov. Život musí mať dôstojný zmysel a ospravedlnenie sám v sebe. Ak človek hľadá tento zmysel, musí sa opierať výlučne sám o seba, sám v sebe musí nájsť podporu skutočne mravného jednania, konania. Autonómny, na vládnucích názoroch a postojoch nezávislý mravný postoj, je najvyššou vymoženosťou človeka.

Giordano Bruno (1548-1600) chápe svet ako dobrý a čokoľvek, čo sa v ňom deje, je dobré a vedie k dobru. Úlohou morálky má byť pochopenie a zhodnotenie ľudskej existencie vo vesmíre; morálka má uvoľniť v človeku rozumné konanie a oslobodiť ho z iracionalizmu vášní. Preto má byť najvyššou cnosťou človeka pravda a o ňu sa musí opierať reforma morálneho života. Z pravdy pochádzajú iné cnosti a dobré vlastnosti človeka, ako rozvaha, múdrosť či umenie správne konať, cit pre spravodlivosť, schopnosť primerane a správne morálne hodnotiť, rozpoznať vinu, pocit vlastnej dôstojnosti, pracovitosť, ľudskosť, predvídavosť, priateľstvo a zdvorilosť.

Brunova etika je etika heroická, pretože učí človeka, ako má v spojení s nekonečnosťou univerza ustavične zdokonaľovať vlastnú osobnosť, ako sa má povznášať zo stupienka na stupeň, prekračovať obyčajné ľudské miery správania sa a bohatiersky sa vzpínať k dobru, bezhranične sa realizujúcemu vo vesmíre. Toto dobro nemožno dosiahnuť cestou, akú ukazujú tí, čo sa odvolávajú na zjavenie prorokov, ale možno ho dosiahnuť iba láskou človeka k nekonečnosti, ktorej súčasťou je on sám, povznesením seba samého a čoraz úplnejším nachádzaním vlastnej ľudskosti v poznaní univerza a v prispôbení ho pre seba.

Thomas Hobbes (1588-1679), autor spisu *Leviathan* (1651), je zakladateľom etickej teórie v Anglicku. Podľa jeho mienky treba hľadať motívy spoločenského života v princípoch, ktoré sú zdrojom i základom ľudského správania sa. Skúsenosť ukazuje, že také princípy sú dva: 1. egoistická snaha o sebazáchovu a 2. hľadanie vlastného prospechu.

Človek nemá od prírody sklon k spoločenskému životu, v spoločnosti iných ľudí hľadá len zväčšenie svojej slávy a ziskov. Od prírody je človek nepriateľsky zameraný voči druhému človeku a uznáva len právo silnejšieho. Nachádza sa v stave boja všetkých proti všetkým (*homo homini lupus*). Každý chce však pre seba aj dobro, a nikto nepokladá za dobro boj všetkých proti všetkým. Preto človek hľadá spojencov, v čom sa riadi citom a zdravým rozumom.

Hobbes odvodzuje kódex prirodzenej morálky z *troch rozumových postulátov*:

1. Treba sa usilovať o mier, kým je akákoľvek nádej dosiahnuť ho; ak nie je, treba hľadať spojenca v boji.
2. Každý sa musí zrieknuť svojho absolútneho práva a obmedziť svoju slobodu voči druhým do takej miery, ako si to želáme, aby ju druhí obmedzili voči nám, a to potiaľ, pokiaľ to pokladáme za nevyhnutné pre mier a pre svoju vlastnú bezpečnosť a pokiaľ druhí robia to isté.
3. Toto obmedzenie pôvodného práva (prírodného) je nevyhnutné podmienené dodržiavaním sľubu a dohody.

Jednoznačne sa odmieta akýkoľvek iný motív mravného konania okrem užitočnosti. Hlavným cieľom je udržanie mieru.

Jadrom mravnosti a práva je u Hobbsa úprimné a vytrvalé úsilie podriadiť všetko konanie príkazom rozumu. Mravnosť sa tak prenáša do vnútra človeka a tam, ale iba tam ho bezpodmienečne zaväzuje.

Inak je to s vonkajším konaním. Tu sa predpokladá vzájomnosť. Kto by konal mravne a podľa práva za všetkých okolností, konal by proti rozumu. Preto jednotlivec nemôže sám začať s dodržiavaním mravných zásad a nestačí na to ani dohoda viacerých ľudí. Potrebná je jednotná vôľa všetkých, spoločenská moc, ktorá strachom pred trestom donucuje vôľu jednotlivcov, a tým zabezpečuje nevyhnutné podmienky všeobecnej bezpečnosti. To je možné jedine podriadením vôle jednotlivcov jedinej vôli (alebo jedného človeka, alebo zhromaždenia) a čo ona ustanoví za zachovanie mieru, má platnosť vôle pospolitosti i vôle všetkých jej členov. Preto sa ozajstná mravnosť a výchova k nej môžu uskutočniť iba v štáte a etika nevyhnutne vyúsťuje do štátovedy a jej zásady sú vynucované pozitívnym právom. Len spoločnosť a štát poskytujú kritériá pre odlišenie cnosti a zlej vlastnosti. Zdôvodnenie dobra spočíva v jeho nevyhnutnosti pre existenciu spoločnosti.

Napriek tomu, že mravnosť je možná len v spoločnosti a v štáte, nie je ich produktom, ale ich predpokladom, podmienkou a základom. Morálne zákony spolu s právnymi sú silou, ktorá zjednocuje ľudí a zmierňuje ich agresívne egoistické sklony. Ony umožňujú existenciu spoločnosti a štátu. Morálka sa javí ako súhrn noriem, ktoré podriaďujú konanie jednotlivcov spoločnému záujmu.

Podstata človeka sa podľa Hobbsa nemení, pretože ostáva egoistickou a zlou. Preto je morálka vonkajšou silou obmedzujúcou ľudskú slobodu, je nadindividuálna a v tom zmysle objektívna sila.

John Locke (1632 – 1704) autor prác: *Rozprava o ľudskom rozume* (1690), *Myšlienky o výchove* (1693), *Dve rozpravy o vláde* (1690), *Listy o tolerancii* (1689), odmieta vrodené morálne idey či schopnosti, spochybňuje myšlienku o existencii vrodenej praktických, (mravných, etických) zásad. Človek má vrodenu len schopnosť pociťovať slasť a bolesť, vrodenu má aj túžbu po šťastí a odpor k biede. Praktické zásady individuí a sociálnych skupín sú odlišné až protikladné. Ak nájdeme niekde zhodu, tak je to len tam, kde zachovanie určitých pravidiel je cestou k držaniu spoločnosti.

Podľa Locka nijaké morálne zásady nie sú také jasné a neplatia tak všeobecne, ako teoretické princípy, o ktorých sa predsa dokázalo, že nie sú vrodené. Nemožno pochybovať o tom, že všetky tzv. základné morálne pravdy potrebujú zdôvodnenie. Ak sa však pozrieme na spôsob ich zdôvodňovania, zistíme, že u každého je iný. Tak, napríklad princíp, že dohody alebo záväzky sa majú dodržiavať, zdôvodňuje inak kresťan (vôľou božou), prívrženec Hobbesovej etiky vôľou spoločnosti a iný filozof sa môže odvolávať napr. na ľudskú dôstojnosť. A vôbec, už samotná potreba, požiadavka zdôvodňovania niečoho, čo je vrodené, je absurdná.

Mravnosť sa zakladá na rozkoši alebo bolesti ako následku nášho jednania. Locke rozlišuje zákony božské, občianske a zákony verejnej mienky; pre mravné konanie sú rozhodujúce tretie - verejná úcta a pohrdanie.

Mravnosť podľa Locka je vecou jedinca, plynie jeho pocitov. Ostatný svet je mimo nej. Dôležitú úlohu tu zohráva ešte verejná mienka, ktorá je mienkou sociálnej skupiny, a nie mienkou spoločnosti, ľudu. Ľud sa vo svojom konaní riadi náboženstvom, ktoré v jeho prípade plní úlohu strážcu morálky. Lockova morálka je morálkou utilitaristického hedonizmu, ktorá smerovala proti stredovekým etickým koncepciám.

Anthony Ashley Cooper of Shaftesbury (1671-1713) Napísal niekoľko rozličných eticko-estetických spisov, ktoré vyšli za jeho života a súborne boli vydané v rokoch 1711-1714 pod názvom *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*.

Ako anglický aristokrat vychádza z panteistickej predstavy svetovej harmónie kozmu ako súladu krásy a dobra, vrcholom ktorej je človek. Mravnosť je pre neho správny pomer medzi prirodzenými spoločenskými citmi a egoistickými citmi. Prirodzeným citom rozumie taký cit, ktorý smeruje k blahu celku. Mravnosť je jedincovi vrodenná, je prirodzenou vlohou človeka, a preto nepotrebuje byť daná utilitou.

Svoju účasť na vesmírnej harmónii dokazuje vlastnou výchovou (výchovou seba samého), smerovaním k dokonalosti, spoluvytvára harmóniu aj okolo seba, komunikuje, združuje okolo seba rovnako dokonalých, harmonických ľudí.

Vo svojom diele *Pojednanie o cnosti* definuje mravnosť: "Ak si chce jednotlivec zaslúžiť pomenovanie dobrý alebo cnotný, musia byť všetky jeho sklony afekty, jeho celkový spôsob myslenia a cítenia v súlade a podporovať blaho toho druhu alebo systému, do ktorého je včlenený ako jeho súčasť".

Shaftesburyho mravným ideálom je harmonická, esteticky pôsobiaca a spoločensky akceptovaná dokonalosť. Vyplýva to z vnútornej organizácie ľudskej spoločnosti a súčasne aj z morálneho zmyslu, ktorý je schopný brzdiť spontánne vzruchy a vášne. Mravný súd je vyjadrením tohto citu.

Odmieťa utilitarizmus a náboženstvo s jeho morálkou odmien a trestov. Povinnosť zo strachu považuje za servilnosť, ktorá sa hodí len pre tých, ktorých treba držať na uzde. Zaradil sa medzi tých etikov, ktorý upozorňovali na súvislosť morálky a citu.

Bernard Mandeville (1670 – 1753) je dôsledným utilitaristom. Dobré je podľa neho to, čo je ekonomicky užitočné pre jeho sociálnu skupinu. Zdrojom ľudskeho konania je egoistický záujem. Odmieťa vrodenný morálny zmysel. Odsudzuje asketickú morálku, pretože ňou zdôrazňované cnosti by viedli k ohromeniu hospodárskeho vývoja spoločnosti. Hospodársky vývoj naopak potrebuje sebeckosť, ziskuchtivosť, túžbu po prepychu, podvádžanie.

Mandeville neoceňuje príliš rozum, pretože ten nedokáže premôcť pudy, skôr naopak, stáva sa ich sluhom a obhajcom. Podľa neho vysvetľovať a zdôvodňovať naše činy ušľachtilými motívmi je pokrytectvom. Cynicky sa vysmieva charite, ktorá chudákovi hádže odrobinky a ešte si z toho robí zásluhy.

David Hume (1711 – 1776) je v etike spolu so Smithom jedným zo zakladateľov etiky citu; jeho etika je empirická - mravnosť bola založená na citoch. Napísal diela *Skúmanie o ľudskej prirodzenosti* (1739/1740) a *Eseje morálne a politické* (1745).

Predmetom nášho mravného hodnotenia sú naše sklony a konanie, pokiaľ sú vonkajším znakom našich citov. D. Hume odmietavo sa správa voči sporu o slobode či neslobode nášho konania, resp. považuje ho za nepodstatný. Preňho všetky naše činy sú určované našimi sklonmi a sú teda prirodzené. Prirodzenosť takto vlastne predchádza detailnejšej charakteristike ľudskej podstaty.

Mravným kritériom posudzovania našich činov je pocit páčenia (príjemnosti), či nepáčenia (nepříjemnosti). Základným motívom mravného konania je spoločenský cit. Uznáva aj cit egoizmu aj cit sympatie. Cieľom mravného konania je podľa neho všeobecný úžitok a spoločenský prospech. Avšak hodnotenie vždy prebieha na základe citu príjemnosti a nepříjemnosti.

Avšak D. Hume je presvedčený, že naše mravné konanie je usmerňované citmi, nie rozumom. Vraj je to tak preto, že city majú prirodzenú povahu a môžu nás spoľahlivejšie usmerňovať, než akékoľvek racionálne uvažovanie, ktoré plní predovšetkým teoreticko-poznávaciu funkciu (jeho cieľom je rozlišovať pravdu a nepravdu) a nemá sa zaoberať mravným hodnotením.

V Humových etických názoroch zohráva dôležitú úlohu sebaláska, človeku prirodzená blahosklonnosť, prirodzenosť umu a rozumu. Od nich sa odvodzuje spravodlivosť, poriadok, vernosť, vlastníctvo, spoločnosť. Vzájomná náklonnosť a potreby vedú ľudí k spolčovaniu. Rovnako skúsenosť, ako aj rozum im radí, aby sa pri spolčovaní riadili zákonmi a rešpektovali majetok ostatných. Cit spravodlivosti sa formoval v priebehu celých dejín tým, že človek pozoroval podobné city a úvahy u ostatných, a preto môžeme u neho nazvať prirodzeným to, čo nevyhnutne vzniká z jeho rozumových schopností.

Existujú však okrem jednoduchých cností aj také, z ktorých účinnosť nevyplýva v prípade každého jednotlivého skutku, ale vzniká a prejavuje sa na základe určitých širších súvislostí a vtedy sa popri cíte musí uplatniť aj rozum. Príkladom takejto cnosti je spravodlivosť. Rozum sa obmedzuje len na hľadanie primeraných prostriedkov pre dosiahnutie určitého cieľa, ale ním samým ho nedosiahneme. Mravná dokonalosť spočíva v schopnosti poskytnúť príjemnosť sebe aj iným alebo schopnosti získať to, čo je užitočné pre mňa i pre iných. No za najväčší prejav mravnej dokonalosti sa považuje umenie robiť to, čo je užitočné pre druhých. A práve táto schopnosť sa prejavuje v spoločenskej cnosti spravodlivosti, ku ktorej spoločnosť dospieva vývojom a výchovou.

D. Hume presadzoval zásady tolerancie nielen vo filozofii, ale aj vo veciach morálky a náboženstva. Jeho snahou bolo oslobodiť človeka od nepotvrdených "právd", ilúzií a mýtov, primerane stanoviť hranice, ale aj rozsah ľudskeho poznania.

Adam Smith (1723 - 1790) bol jedným z najvýznamnejších predstaviteľov etiky sympatie. Jeho hlavným etickým spisom bola *Teória mravných citov*, kde analyzuje pojem sympatie. Tvrdí, že aj keď väčšinou považujeme človeka za "prevažne", alebo výlučne egoistického, predsa sú v jeho prirodzenosti určité princípy, ktoré ho vedú k účasti na osude iných, ktoré dokonca spôsobujú to, že šťastie druhých je preňho potrebou, hoci sám z neho nemá nijaký úžitok a je iba jeho pozorovateľom. To však vôbec neznamená, že sa ho netýka, že na ňom nemá "účasť".

Etika sympatie vychádza z existencie človeku danému prirodzeného citu k ľuďom (blahosklonnosť, súcitie či sympatia, zmysel pre harmóniu - teda ide o opak čistého egoizmu). Takýto cit je rovnako prirodzený, ako sebeckosť, je človeku daný nielen v relatívne vyvinutej podobe, ale i ako možnosť, potencia, dispozícia, ktorá je rozvíjaná a aj zdokonaľovaná výchovou.

Cit sympatie je subjektívnou a individuálnou záležitosťou. O pocitoch iných môžeme byť informovaní len na základe a prostredníctvom predstavivosti a tá je obmedzená a ohraničená. Aj keď predstavuje sebou tvorivosť, má skúsenostný a aposteriorný charakter. Závisí od individuálnych dispozícií "recipienta". Sympatia je stav vedomia, ktorý nám umožňuje vcítiť sa, vo fantázii sa stotožňovať s pocitmi iných ľudí. "Vcítiením, stotožnením sa v obrazotvornosti sa vlastne cudzie city menia na naše vlastné. Podkladom je tu teda takisto spolucítenie, ako egoizmus" (J. Popelová, Etika).

Baruch Spinoza (1632-1677) autor spisu *Etika, dokázaná geometrickým spôsobom* (1677) zastával názor, že mravnosť je určitou vnútornou podmienkou osobnosti, že je to súčasť podstaty človeka. Spinozova teória morálky je racionalistická, lebo uznáva možnosť racionálneho odôvodnenia morálky, jej noriem a hodnotení bez nevyhnutnosti utiekať sa k nadprirodzeným činiteľom. Dobro a zlo sú len spôsobom myslenia, keďže v prírode je všetko dokonalé. V závislosti od myslenia môže byť čosi dobré pre jedných a zlé pre druhých.

Šťastie Spinoza stotožňuje s poznáním, pretože zdokonaľovanie človeka spočíva v rozumnej snahe dosiahnuť všetko, čo je užitočné, a vyhýbať sa všetkému, čo je škodlivé. Prostriedkom na to má byť cnosť, čiže myslenie a poznávanie, nie však každé, ale len poznávanie nevyhnutností vo svete prírody. Vďaka takému poznaniu môže človek získať slobodu, ak postupuje výlučne podľa rozumu, a tak sa oslobodzuje z citového vzťahu k determinovanej skutočnosti.

Hľadanie výhod je úzko späté so slobodou a sloboda sama spolu so slobodou poznania umožňujú dosiahnuť to, čo človeku od prírody slúži na zachovanie jeho existencie.

V Spinozovej etike je človek sám sebe zdrojom morálnych hodnotení a sám sebe aj morálnym cieľom, pretože len vo vzťahu k človeku môže byť niečo pokladané za dobré alebo zlé.

Paul Heinrich Dietrich von Holbach (1723 - 1789), autor diela *Systém prírody* (1770) tvrdil, že cieľom spoločenského života je zabezpečiť človeku čo najviac šťastia a urobiť ho dobrým, a to "vypestovaním šľachetných návykov v človeku rozumnou výchovou, múdrym spoločenským systémom, správnymi zákonmi a spravodlivým udeľovaním odmién a trestov". Podobne ako v prírode, aj v mravno-spoločenskom je všetko nevyhnutné. Dobrý, talentovaný a cnostný človek je strojom, v ktorom sú všetky súčiastky pripravené náležitým spôsobom plniť svoje funkcie. príroda rovnako rozdeľuje harmóniu i nesúlad, slasť o strasť, dobro i zlo; tomu sa treba podrobiť, pretože príroda vždy koná podľa všeobecných a nevyhnutných zákonov. Javy morálneho sveta podliehajú tým istým zákonom ako javy sveta fyzického. Treba teda počúvať prírodu, užívať mierne, kráčať cestou cnosti, pretože len takto možno získať vážnosť u iných ľudí, ako aj spokojnosť so sebou samým.

Jediným kritériom ľudského konania má byť *užitočnosť*, jediným dobrom to, čo človeku umožňuje dosiahnuť šťastie. Cnostným človekom je ten, kto zaisťuje šťastie druhým bytostiam, ktoré sú schopné odplatiť mu to rovnakým spôsobom; človek tak koná z pudu sebazáchovy, aby si udržal svoju existenciu a šťastie. Túžba po šťastí je hlavným a skutočným základom morálky.

Claude Adrieu Helvetius (1715 – 1771), autor diela *O človeku* (1772) a autor teórie autonómnej morálky. Svoje etické úvahy začína konštatovaním, že každý človek ako jednotlivec hodnotí aj iných ľudí na základe pocitu príjemnosti alebo nepríjemnosti, ktorý v ňom vyvolávajú. To, čo je užitočné pre jednotlivca, je súčasne hlavným kritériom všetkých jeho súdov a hodnotení.

Morálna ušľachtilosť a poctivosť spočíva v konaní užitočnom človeku, ktorý si v druhej osobe váži sám seba. A keď si jednotlivec seba cení v druhom, koná pre prospech čiže pre dobro celej spoločnosti - v tom spočíva jeho morálna hodnota čiže cnosť, ktorá, ako tvrdí Helvetius, je vždy v nejakom vzťahu so záujmami a prospechom.

Ako senzualista teda odvodzuje morálne sudy z najjednoduchších prvkov telesnej senzibility a zo vzťahov k nášmu ja, ktoré pociťujeme v podobe sebalásky a egoizmu. Kritérium mravného dobra je to, čo je užitočné. *Sebaláska* nás vedie k vyhýbaniu bolesti a vyhľadávaniu slasti (senzualistický eudaimonizmus). Ona je zdrojom všetkých našich snáh, všetkej ekonomickej i politickej aktivity a neobmedzenej viery v rozum a rozumné zákonodarstvo, v osvieteného panovníka a silu výchovy. Ľudia sa nerodia zlí či dobrí; Helvetius odmieta vrodenný mravný zmysel.

Inštitucionálnymi zásadami či výchovou možno doviesť človeka k tomu, aby vlastný záujem hľadal vo všeobecnom záujme. Mravným je teda ten, koho osobný záujem splýva so všeobecným, a nie ten, kto sa obetuje všeobecnému záujmu. Tak podľa neho vzniká mravnosť. Ale trvalé stotožnenie týchto záujmov možno dosiahnuť len zákonodarstvom. Základom toho, čo je užitočné pre jednotlivca i pre celok, a prameňom mravnosti je zákonodarstvo, ktoré spája záujem jednotlivca so záujmom celku a zároveň usmerňuje človeka k morálnej ušľachtilosti nazývanej cnosťou.

Motívom mravného konania je odmena a človek sa riadi najsilnejším záujmom. Pri dobrom zákonodarstve sa predstava mravného spája s pocitom šťastia a predstava nemravného s pocitom pohany a potupy. Zákonodarstvo musí preto to, čo chce nariadiť, označovať ako slasť a to, čo chce zakázať, ako bolesť. Tak môže dosiahnuť mravnú spoločnosť. Nemravnosť nepramení zo skazenej povahy ľudí, ale zo zlého zákonodarstva. Zákonodarcu musí zabezpečiť, aby trest za nesprávne konanie bol mnohonásobne vyšší ako získaná výhoda, a tak pri dobrom zákonodarstve zlo páchajú len blázni.

Jean Jacques Rousseau (1712 – 1778), autor *Novej Heloizy, Spoločenskej zmluvy, Rozpravy o pôvode nerovnosti medzi ľuďmi*, bol ideológom najnižších vrstiev tretieho stavu. Jeho filozofické dielo vplývalo na Robespiera i na Kanta. Kantovská požiadavka hľadiť na človeka ako na cieľ a nie ako na prostriedok pochádza od neho. Z jeho diela „*Emil*“ vyžaruje úcta k človeku, k jeho autonómii. Verí v človeka preto nepotrebuje donucujúceho osvietenského zákonodarcu ako zlepšovateľa mravov.

Kritizuje kultúru, považuje ju za príčinu úpadku morálky a za prameň ľudského nešťastia. Rovnosť ľudí mizne v tej chvíli, keď človek začína využívať a zneužívať pomoc druhého človeka. Základom štátneho poriadku je morálka a právo. Všeobecná vôľa tvorí aj štátne zákonodarstvo ako jediná miera toho, čo je spoločensky dobré a zlé. Vládca nesmie mať iné ciele ako dobro a šťastie všetkých občanov žijúcich v štáte, od ktorých získal svoju vládu a právomoc.

Podstatný v človeku nie je jeho rozum, ale cit. Hlas srdca je vo väčšom súlade s prírodou ako hlas rozumu, preto sa človek má riadiť len citom a jemu má dať prednosť. V cite a vo svedomí sa nachádza pravda, a nie v duchu, či rozume. Výchova môže dať človeku všetko, čoho sa mu nedostalo pri narodení a čo potrebuje vo svojom neskoršom živote. Výchova sa má riadiť týmito princípmi: *slobodným rozvojom prirodzených náklonností človeka, rešpektovaním povahy a samostatnosti jednotlivca, láskou ku cnosti a vernosťou k tomu, čo zákon prírody a hlas srdca uznali za dobro*.

Immanuel Kant (1724-1804), autor etických spisov: *Základy metafyziky mravov* (1785), *Kritiky praktického rozumu* (1788) a *Metafyziky mravov* (1797) pri koncipovaní svojej etickej teórie vychádza z chápania človeka ako slobodnej bytosti. Schopnosť autonómne určiť svoju vôľu vznikla ľudským pretvorením prírodnej žiadostivosti. Človek vystupuje ako subjekt spoločenských reforiem a vlastného sebazdokonaľovania.

V *Metafyzických základoch právnej vedy* podal Kant formuláciu slobody, ktorá sa stala východiskom jeho etických úvah. Sloboda spočíva v tom, že spojenie medzi zmyslovým podnetom a konaním nemá charakter jednoduchej nevyhnutnosti, ale iba púhej podmienenosti. Vo vôľovom konaní motivujeme vôľu autonómne a prekračujeme priame určenie vôle zmyslovým podnetom, čo je charakteristické pre živočíchov.

Kant tvrdí, že určujúcim motívom vôle sa stáva ohľad na motivačnú autonómnosť u druhých. Tým vlastne moja vôľa prijala určenie, ktoré nepochádza zo zmyslovej oblasti a nemá povahu prostriedku kvôli niečomu inému, ale platí samo osebe, nepodmienené, teda kategoricky. Takýto predpis vôle sa nazýva mravným zákonom a rozvažovanie, ktoré ho stanovuje, sa nazýva praktickým rozumom.

Príkaz záväznosti vôle autonómneho určenia vôle so zreteľom na druhých je v kategorickom imperatíve (mravnom zákone) uvádzaný v nasledujúcich formuláciách:

"Konaj tak, aby sa zásady tvojho konania mohli stať všeobecným zákonom". Z tohto príkazu vyplývajú všetky povinnosti človeka.

Nato, aby človek poznal svoje povinnosti, slúži druhá formula kategorického imperatívu: *"Konaj tak, aby ľudstvo ani tebe, ani iným jednotlivcom nikdy neslúžilo za prostriedok, ale vždy bolo cieľom konania"*. Táto formula vyjadruje, že morálka sa musí zakladať na cieľoch "samých osebe" takými môžu byť len rozumné bytosti.

Kant videl, že v každom človeku sa napriek jeho egoizmu a osobným záujmom ozýva hlas, ktorý ho núti rešpektovať aj druhých ľudí a konať tak, aby s tým, čo robí podľa svojej osobnej zásady čiže maximy, mohli súhlasiť a prípadne si to osvojiť ako maximu všetci ľudia. V mravnom konaní jednotlivca ide teda napokon o úctu k celému ľudstvu, o uznanie dôstojnosti človeka ako takého, jeho hodnoty.

Treba dodržiavať formálny zákon, diktovaný rozumnou vôľou, ktorá je zdrojom morálnych noriem. Táto myšlienka je vyjadrená v treťom kategorickom imperatíve: *"Konaj tak, aby si svoju vôľu mohol pokladať za zdroj všeobecného zákona"*. Z toho vysvitá, že morálnou normou u Kanta nie je dobro, ale zákon. Povinnosť. Keď človek reguluje svoje konanie tým, čo sa má dosiahnuť, vtedy koná legálne, ale jeho konanie ešte nie je morálne. Morálne koná vtedy, ak ho ku konaniu vedie vedomie povinnosti vylučujúce všetky iné motívy. Povinnosť je podľa Kanta jediným prameňom i podmienkou morálneho konania. Povinnosťou nie je konať mravné dobro, ale je mravným dobrom konať povinnosť. Jej charakter je celkom racionalistický (čo u Kanta značí formálny).

Morálna povinnosť nemá nijaké "empirické", t.j. historické, sociálno-praktické základy, má bezpodmienečnú povahu.

Kant dochádza v práci *Kritika praktického rozumu* (ktorej úlohou bolo preskúmať, či a na koľko môže čistý rozum apriórne determinovať vôľu a stanoviť princípy a zákony, záväzné v morálnej oblasti) k záveru, že konanie človeka závisí od zmyslových podmienok. Aj vôľa závisí od vonkajších činiteľov, náhodných a rozličných. Morálka nie je mysliteľná bez slobody a autonómie ako svojho hlavného princípu.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) sa ako prvý v nemeckej klasickej filozofii zbavil subjektivismu bez toho, že by pritom potlačil osobnosť. Moralitu chápe ako svet vytvorený človekom v priebehu dejín. Moralita a mravnosť vystupujú ako otvorené, "neukončené" fenomény. Hegel nikde nepodal ucelený výklad svojho etického systému, jeho etické názory sú predovšetkým v práci *Systém mravnosti* (1799) a *Fenomenológia ducha* (1804).

Mravnosť sa nevzťahuje iba na ľudské správanie. Týka sa podstatných vzťahov, vzťahu medzi čistou povinnosťou a jej konkrétnym určením, medzi morálnym vedomím a jeho predmetom, medzi moralitou a zmyslosťou, medzi jednotlivcom a spoločenstvom...Týka sa vzťahov, ktoré nie sú jednoznačne, bezkonfliktne určiteľné.

Mravné nie je iba súčasťou politiky, ale priamo momentom ľudských dejín. Preto sled morálnych svetov, vytváraných a prekonávaných, je iba rad momentov dejinného vývoja, uskutočnenie dejinnej zákonitosti, prejavom jej dialektického, vnútorne protirečivého charakteru. Nejestvuje jedna mravnosť a jedny morálne konflikty, ale rozmanitosť mravných svetov, každý so svojou osobitou mravnou tvárou. Hegel chápe zlo ako protipól nevyhnutný na uskutočnenie dobra, avšak zlo ostáva zlom. Vina je nevyhnutným článkom rozvíjajúceho sa deja. Z jeho pohľadu nevinná je iba nečinnosť. Teda, mravné je vnášané do samého vnútra historického diania. Stáva sa konštitutívnym prvkom dejín.

V práci *Fenomenológia ducha* je mravnosť chápaná ako mravy v danej etape vývoja spoločnosti. Menia sa zároveň so zmenami spoločnosti. Hegel tak uvažuje o mravnosti epochy, dejinnej situácie. Mravnými prívlastkami nie sú charakterizovaní jednotlivci, ale skôr dejinné útvary.

Na Hegelovej koncepcii je najcennejšie to, Hegel vysoko hodnotí mravný význam práce, ktorá vytvára prostriedky nevyhnutné pre život i samého človeka. prácu Hegel chápe ako rodovú vlastnosť človeka, ako prostriedok a predovšetkým spôsob jeho sebautvárania. Samotný proces sebatvorby je chápaný ako humanizácia človeka, obsahuje dôležitý etický a možno povedať mravný rozmer. Ľudskosť človek nezískava ako dar zhora, nie je mu daná ani do vienka prírodou. Človek sa sám sebou stáva. Nie však v nejakom a nejakým jednorazovým aktom, ale v procese spredmetňovania ako odpredmetňovania, sám si uvedomuje túto svoju činnosť, je si vedomý jej človeko-tvorného, humanizačného, mravného rozmeru.

V súvislosti s Heglovou teóriou vôle treba poznamenať, že slobodu vôle si človek vydobýja procesom výchovy (neukončeným, permanentne sa reprodukovujúcim), kultiváciou svojho vedenia a chcenia. Mravná sloboda znamená, že človek nepokladá za cieľ svojho chcenia subjektívne, t.j. sebecké záujmy, ale záujmy všeobecné, ktoré možno chcieť jedine pod vplyvom, kontrolou, prostredníctvom myslenia. Niekedy sa človek môže domnievať, že koná slobodne, keď koná svojvoľne (rozhoduje sa medzi pudmi, sklonmi, žiadostivosťami). Tu sloboda je chápaná ako možnosť konať bez obmedzenia. To je však sloboda konania a nie vôle. Skutočne slobodná vôľa spočíva v jednote teoretického a praktického ducha, je vôľou, ktorá si v myslení kladie smer i cieľ, v ktorej je JA v jednote so sebou samým.

V neskoršom prepracovaní etiky vo Filozofii práva sa rozlíšenie medzi subjektívnym a objektívnym v etike vyjadruje rozdielom pojmov Moralität ("individuálna morálka") a Sittlichkeit (mravný stav spoločnosti).

Právo predstavuje vôľu zbaŕenú pudovosťou, praktických zreteľov a náhodnosti, ktorá sa stáva zákonom. Na rozdiel od toho je moralita subjektívnosťou vôle. Mravné je to, čo sa zhoduje s mojimi zásadami; sudcom je tu moje svedomie. Ak sa v práve celkom podriadiť vonkajšej autorite, v mravnosti som sám sebe kritériom dobrého a zlého. V tom je neúplnosť (jednostrannosť) práva a mravnosti.

Ludwig Feuerbach (1804 - 1872) autor diel Podstata kresťanstva (1841), Základy filozofie (1843) a Prednášky o podstate náboženstva (1851), za základ morálky kládol vrodenný pud blaženosti, ktorý je podrobený dvojakej korektúre: 1. následkami našich činov (ktoré sa dotýkajú a vychádzajú z individua v podobe výčitiek svedomia) a 2. spoločenskými následkami, ktoré sú z hľadiska perspektív nášho konania závažnejšie.

Ak nerešpektujeme ten istý pud blaženosti u iných ľudí, bránia sa, obmedzujú naše konanie a tým aj prekážajú realizácii nami chápaného pudy blaženosti. Teda, musíme vedieť odhadnúť následky svojich činov pri uspokojovaní svojich vrodenných pudov, ak chceme konať bez obavy o obmedzenia zvonku. A zároveň musíme rešpektovať rovnaké práva na tie isté pudy u iných, ide o rozumné obmedzenie voči sebe samým. Rozhodujúcu úlohu tu zohráva láska človeka k človeku, uplatnenie zásady: homo homini deus est.

Pozitivismus

August Comte (1798 – 1857) etiku považuje za súčasť sociológie, za súčasť sociálnej statiky. Odmieta jej normatívny charakter. Morálka je výsledkom konsenzu. Základom pre pochopenie morálky je sociálny cit altruizmu, ktorý vyvažuje jeho egoistické záujmy, pretože k nim má človek sklon od prírody.

V čom spočíva podľa Comta mravnosť? V neustálom vyrovnávaní egoistických a altruistických záujmov. Jeho pohľad je realistický, hovorí, že ľudia musia generácia od generácie, toto vyrovnávanie uskutočňovať, pričom sa stávajú tým dokonalejší, čím viac sa intelekt zmocňuje ovládania nad vzťahmi medzi ľuďmi. Teda, Comte jednoznačne akcentuje popisnú, empirickú, nenormatívnu sociológiu mravov a mravnosti (Hudeček, 1995, s.37).

Rozumný spoločenský poriadok je možné uskutočniť len za predpokladu humanizácie a scientizácie spoločnosti. Jej reforma je tesne spätá s reformou ducha. Ľudia si musia zvoliť za princíp svojho správania *altruizmus* (tento pojem používal Comte ako opozitum voči egoizmu) v prospech celého ľudstva. Formou nového náboženstva humanity je kult ľudstva: láska ako princíp, poriadok ako základ, pokrok ako cieľ.

Herbert Spencer (1820 – 1903) aplikujú zákon integrácie a dezintegrácie (ktorý je formou prejavu vývoja v prírode) na mravnosť, javí sa mu táto ako vyrovnávanie jedinca so spoločnosťou a obsah tohoto včleňovania jedinca do spoločnosti je na každom vývinovom stupni spoločnosti iný. Individualizácia je vždy dokonalejšia, a preto i integrácia zložitejšia. Postup ľudského vývoja nesie so sebou stále menšie zasahovanie spoločnosti či štátu do osobnej slobody, a preto narastá pocit blaha a príjemnosti v jedincovi. Vývoj spoločnosti speje ku harmónii osobných a spoločenských záujmov. V perspektíve spoločnosti bude preto ubúdať zla.

Určité mravné predpoklady sa vytvorili dlhým vývojom ľudstva a dnes ich vnímame ako čosi vrodenné. Blaho vystupuje ako znak šťastného prispôsobenia sa bytosti svojmu okoliu. Kooperácia predstavuje v ľudskom rode nahradenie vojnového stavu priemyselným a spoluprácu jedincov pri zabezpečovaní cieľov obce. Spencer je odporcom sociálnych reforiem. Ľudia, ktorí sú prirodzeným výberom určení k eliminácii, sú sociálnymi reformami umelo uchovávaní pri živote a dokonca sa rozmnožujú. Ľudstvo sa takto zbavuje blahodárneho vplyvu prirodzeného výberu. Odmieta starostlivosť o robotníkov ako aj štátne podnikanie.

Utilitarizmus 18. a 19. storočia

Medzi najvýznamnejšie etické smery konca 18. storočia a celého 19. storočia patril utilitarizmus. K najvýznamnejším predstaviteľom klasického obdobia utilitarizmu patril Jeremy Bentham (1748 – 1832), John Stuart Mill (1806 – 1873), Henry Sidgwick (1838 – 1900).

Jeremy Bentham bol zakladateľom klasického utilitarizmu, ale aj známym sociálnym a právnym reformátorom. Jeho najvýznamnejšie práce sú: *Úvod do princípov morálky a zákonodarstva* – 1789, *Deontológia*, ktorá vyšla až v roku 1834.

J. Bentham po prvýkrát jasne *sformuloval základný princíp utilitarizmu*, t.j. princíp úžitku (utility). Podľa jeho názoru užitočnosť je vlastnosť predmetu, ktorá produkuje príjemné, dobro, či šťastie, na jednej strane, prípadne na strane druhej ochraňuje pred bolesťou, zlom, či nešťastím. Princíp úžitku je u Benthama postavený ešte na ďalších dvoch princípoch, t.j. na princípe bolesti a príjemného. Bolesť a príjemné sú dvaja vládcovia, ktorí nám diktujú, čo máme robiť, či dokonca čo je našou povinnosťou vykonať.

Existujú štyri zdroje príjemného a bolesti: fyzický, politický, morálny a náboženský. Fyzický zdroj to sú vlastne príjemnosti, či nepríjemnosti každodenného života, ktoré vznikajú nezávisle na ľudskej vôli. Politický zdroj je to výsledok vládnúcej vôle v spoločnosti alebo najvyššej vlády v štáte. Morálny zdroj je výsledkom vzťahov s ľuďmi v spoločnosti, s ktorými jednotlivec prichádza do styku na základe svojho rozhodnutia. Náboženský zdroj je to výsledok vplyvu nadprirodzenej bytosti na prítomnosť alebo budúcnosť. Fyzický zdroj je základom všetkých ostatných zdrojov príjemného a bolesti.

Na hodnote príjemného alebo bolesti sa podieľajú: zdravie, sila, odolnosť, telesný stav, množstvo a kvalita vedomostí, rozumové schopnosti, schopnosť prispôsobenia sa, trvalosť prispôsobenia sa, smer náklonnosti, morálna citlivosť, morálne sklony, náboženská citlivosť, sympatická citlivosť, sklony sympatie atď.

Bolesť, príjemné a úžitok v konečnom dôsledku smerujú ku konečnému šťastiu všetkého ľudského snaženia, t.j. ku šťastiu. Bentham sformuloval princíp najväčšieho šťastia, ktorého podstata spočíva v úsilí dosiahnuť maximálne množstvo šťastia pre maximálne množstvo ľudí.

Podľa Benthama konanie treba hodnotiť na základe tzv. kvantitatívneho kalkulu, ktorý obsahoval sedem kritérií, umožňujúcich zmerať množstvo jednotiek dobra a zla: 1. intenzita; 2. dĺžka trvania; 3. určitosť, prípadne neurčitosť (pravdepodobnosť určitého konania); 4. blízkosť, či vzdialenosť (časový interval od vzniku určitého konania); 5. plodnosť (t.j. či podnecuje vznik ďalších druhov príjemného); 6. čistota; 7. rozsiahlosť (množstvo osôb, ktorých sa určité konanie dotýka). Teda, tendencia konania závisela od sumy celkových dôsledkov, čiže vlastne to bol rozdiel medzi sumou dobrých a zlých dôsledkov vyplývajúcich z určitého konania. Dôsledky konania boli materiálne a nemateriálne.

Bentham v súvislosti s hodnotením dôsledkov upozorňoval aj na to, že významnú úlohu zohrávajú aj okolnosti, ktoré pôsobia na konanie. Na rozdiel od iných utilitaristov považoval motív a dôvod konania za dôležitú vec vo vzťahu ku konaniu. Ako tvrdí V. Gluchman, úmyselné konanie u Benthama zohľadňuje aj konanie, aj dôsledky. No môže byť aj úmyselné konanie, ale bez dôsledkov (napr. úmysel dotknúť sa niekoho, čo však z rozličných dôvodov neuskutočnime, takže to ostalo len pri úmysle). Na druhej strane je možný aj onačný prípad, i keď nie je veľmi častý, t.i. že sú dôsledky bez úmyslu. Dôsledky nemôžu byť úmyselné, nokiaľ samotné

konanie nie je úmyselné aspoň vo svojom prvopočiatku. Keď konanie nie je úmyselným ani vo svojom prvopočiatku, tak to nie je naše konanie. Úmyselné dôsledky Bentham delil na priame a nepriame. Priame sú jedným z článkov reťaze príčin, ktorými osoba bola určená uskutočniť určité konanie. Nepriame dôsledky sú také, ktoré neboli článkom spomenutej reťaze.

Ľudský úmysel môže byť v akomkoľvek prípade považovaný za dobrý alebo zlý vo vzťahu buď k dôsledkom konania alebo vo vzťahu k jeho motívu. Teda, vlastne dobro a zlo závisí od toho, či konanie produkuje dobré alebo zlé dôsledky, prípadne, že má pôvod v dobrých alebo zlých motívoch. Dobro a zlo dôsledkov závisí na okolnostiach, ktoré však nie sú objektom úmyslu. Človek zamýšľa čin, ktorý konaním uskutoční, lenže okolností nezamýšľa. Aj keď je samotné konanie úmyselné a s rešpektom k všetkým známym okolnostiam, potom dôsledky konania musia byť úmyselné (pozri: V. Gluchman in: Hudeček, T. a kol., 1995, s.9).

V súlade s tým Bentham zastával názor, že čin bol urobený s dobrým úmyslom, keď jeho motív bol dobrý, hoci by mohol produkovať zlé, či škodlivé dôsledky. Ak čin bol vykonaný so zlým úmyslom, ak bol vykonaný na základe zlého motívu. V konečnom dôsledku hodnota motívu a úmyslu závisí na dôsledkoch konania.

Motívy delil na špekulatívne (ktoré nie sú schopné ovplyvniť iné konanie než to bezprostredné) a praktické (sú schopné ovplyvňovať vôľu rozumných bytostí, sú prostriedkom určujúcim subjektu konať, prípadne dobrovoľne brániacim mu v konaní), na vnútorné a vonkajšie, dobré (žičlivosť, úsilie o dobré meno, túžba po priazni, religiozita), neutrálne (túžby fyzické, peňažné záujmy, láska k moci, sebazáchova) a zlé (napr. nechota). Bentham upozorňoval aj na primárne a sekundárne dôsledky konania. V niektorých prípadoch konania môžu byť primárne dôsledky škodlivé, ale sekundárne môžu byť prospešné (napr. môže to nastať v prípade potrestania, ktoré má za cieľ, aby osoba v budúcnosti neuskutočnila škodlivé konanie, čiže sekundárne dôsledky potrestania sú prospešné).

John Stuart Mill (1805 – 1857) bol jedným z najvýznamnejších žiakov Jeremy Benthama, bol obhajcom a propagátorom myšlienok utilitarizmu v anglických a francúzskych intelektuálnych kruhoch. Napísal diela venované problematike etiky utilitarizmu: *Utilitarizmus* (1861) a *Systém logiky* (1843).

Vo svojom diele „*O slobode*“ bráni voľnú konkurenciu ako garanta slobodného rozvoja ľudskej osobnosti, kultúry a všetkých hodnôt. Zastáva názor, že problém sociálnych rozporov nestačí riešiť zákonodarnými úpravami, treba k tomu pripojiť i snahu o mravnú premenu človeka. Túto premenu však nemožno dosiahnuť len cirkevnou vierou, ale je k tomu nutná i laická etika. A usilovať sa o mravnú premenu človeka nestačí len medzi masami, ale treba tak robiť i medzi zamestnávateľmi. Obe tieto sociálne vrstvy treba naučiť pracovať pre ušľachtilé záujmy.

Aj J.S. Mill chápal princíp užitočnosti ako krédo, ktoré nás vedie k pochopeniu, že konania sú správne, ak majú tendenciu podporovať šťastie a nesprávne sú podľa toho, ak bránia uskutočneniu šťastia. V súvislosti s Millovou koncepciou sa uvádza kvalitatívny utilitarizmus (na rozdiel od Benthamovho kvantitatívneho utilitarizmu).

Kvalitatívnosť, na základe ktorej môžeme preferovať jedno príjemné pred druhým, spočíva v tom, že jedno z nich je schopné lepšie uspokojiť náš záujem, našu potrebu. Z toho vyplýval záver, že jednotlivé prejavy príjemného sa navzájom kvalitatívne odlišujú, a to podľa schopnosti uspokojiť potreby, či záujmy jednotlivca. V tomto kontexte je známe Millovo vyjadrenie, že je lepšie byť nespokojným človekom ako spokojným prasatom, než šťastným Sokratom ako blaženým hlupákom. Najvyšším cieľom nášho konania je život podľa možnosti zbavený bolesti, bohatý na rozkoše čo do kvality i kvantity. Čím je nižšia duchovná úroveň jedinca, tým ľahšie uspokojí ho; čím rozmanitejšie má človek potreby, tým ťažšie je dosiahnuť šťastie.

Napriek tomu, že vychádza z princípu užitočnosti, Mill sa však domnieva, že je nespravodlivé narušiť dôveru, či záväzok voči iným, ktorý bol vyjadrený, prípadne implikovaný. Takisto je nespravodlivé nespĺniť očakávania, ktoré vznikli z nášho správania a ktoré sme vzbudili vedome a dobrovoľne. Nekonzistentné so spravodlivosťou je to, ak jednotlivec je zaujatý v prospech inej osoby, ktorú preferuje pred inými, a to aj v takých veciach, ku ktorým preferovanie nepatrí. Nestrannosť je teda prvou cnosťou a zároveň aj povinnosťou spravodlivosti. Takáto morálna povinnosť má hlboké základy a je zahrnutá aj vo význame užitku, či princípu najväčšieho šťastia.

Utilitaristická etika 18. a 19. st. mala úzky vzťah k zákonodarstvu a právu vôbec, pretože jej cieľom bola okrem iného aj sociálna a právna reforma spoločnosti. J.S. Mill sa domnieval, že takúto reformu spoločnosti je možné uskutočniť takým spôsobom, že zákony a sociálna administratíva budú vyjadrovať záujem každého jednotlivca tak, aby tento jednotlivec bol čo možno najviac v harmónii so záujmami celku. Ďalším prostriedkom realizácie reformy bolo vzdelanie, ktoré malo prispieť k tomu, aby vytvorilo v mysli každého jednotlivca pevný obraz medzi vlastným šťastím a dobrom celku, najmä medzi jeho vlastným šťastím a praxou takých spôsobov správania, ktoré sú predpísované pre univerzálne šťastie.

Henry Sidgwick (1838 - 1900) bol najvýznamnejším predstaviteľom druhej etapy vývoja utilitarizmu 18. a 19. st., avšak v mnohých smeroch predstavoval odlišnú líniu vývoja utilitarizmu v porovnaní so svojimi predchodcami.

Jeho najdôležitejšou prácou je dielo *Metódy etiky* (1874), analyzujúce metódy etiky, ktoré by mohli slúžiť pre reguláciu praxe, alebo ako alternatívy, medzi ktorými musí ľudská myseľ voľiť v úsilí utvoriť rámec komplexnej syntézy praktických maxím a v snahe perfektne konať konzistentným spôsobom.

Východiskom pre H. Sidgwicka bolo presvedčenie, že ľudské chcenie je v podstate vždy určené príjemným alebo bolesťou, a to aktuálnou, či perspektívnou. Tento *hedonizmus egoistický* je považovaný za jednu z hlavných metód používaných v etike. Avšak nebol presvedčený, že je nevyhnutné, aby príjemné, či absencia bolesti boli vždy aktuálnym konečným cieľom jeho konania. Prostredníctvom celej škály rozumových, zmyslových a emocionálnych impulzov subjekt môže sformovať túžby, ktorých objektom môže byť niečo iné než len jeho vlastné príjemné. Správnym, či dobrým druhom konania môže byť aj dosiahnutie pocitu príjemného, či prevencia bolesti vo vzťahu k tým, ktorých milujeme.

Druhou metódou, ktorou sa zaoberá Sidgwick, je *intuitívna metóda*. Kritizuje predstavu intuitivistov, že "správnosť" konania možno určiť len pozretím sa na samotné konanie, bez toho, aby sme uvažovali jeho ďalšie dôsledky. Podľa neho vlastne nie je možná existencia morálky, ktorá by neuvažovala o ďalších dôsledkoch konania. Pripúšťa, že je pomerne ťažké oddeliť samotné konanie od jeho dôsledkov. Pripúšťa možnosť, že by dôsledky konania mohli byť uvažované a hodnotené aj bez vzťahu ku šťastiu ako konečnému cieľu.

Treťou metódou etiky, ktorú skúma Sidgwick, je *utilitarizmus*. Vlastne ho nazýva *univerzalistickým hedonizmom*, ktorý sa líši od egoistického tým, že každý by mal hľadať šťastie všetkých, a nie iba svoje vlastné šťastie. Učenie o univerzálnom šťastí neznamená, že

nevyhnutne cieľ, ku ktorému je toto kritérium správnosti konania zamerané, musí byť vždy vedomým cieľom. Skúsenosť ukazuje, že všeobecné šťastie je často uspokojuivo dosiahnuté, keď ľudia konajú z iných motívov než čisto filantropických.

K *princípu nestrannosti* vzniesol pripomienku. Podľa jeho názoru vo všeobecnosti každý človek je lepšie schopný podporovať svoje vlastné šťastie, než šťastie iných osôb. Vychádza to z toho, že oveľa lepšie pozná vlastné túžby a potreby ako aj spôsoby ako ich uspokojiť. V týchto prípadoch je ľahšie využiť aktívnu energiu týchto ľudí. Teda, nie je v záujme každého podporovať univerzálne šťastie rovnako ako svoje vlastné šťastie. Veľmi dôležitým zdrojom dosiahnutia šťastia subjektov je sloboda konania, ktorá je zároveň sociálne užitočným stimulom pre ich energiu. Ľudská slobodná voľba v distribúcii blaha nemôže byť obmedzená strachom z trestov.

Za hlavnú metódu utilitarizmu považoval *empirický hedonizmus*, t.j. potrebu v každom prípade porovnať všetky druhy príjemného a bolestí, ktoré môžu byť predvídané ako pravdepodobné výsledky rozličných alternatív správania.

Ak budeme uvažovať o ľudskom intelektu, pocitoch alebo fyzických možnostiach a schopnostiach, vždy zistíme, že sú rozličné v rozličnom čase. Je absurdné hľadať ideálne utilitaristické pravidlá, ktoré by platili pre ľudstvo ako celok. Teda úsilie utilitaristov sformovať ideálnu morálku pre ľudí považoval Sidgwick za abstraktné a neschopné dať výsledky, ktoré sú od neho očakávané a žiadané. Podstata človeka a podmienky jeho života nemôžu byť predpokladané ako konštantné. Preto ani Spencerov vedecký ideál morálky v tomto smere nemôže byť užitočný pri riešení aktuálnych praktických problémov ľudstva (pozri: V. Gluchman in: Hudeček, T. a kol., 1995, ss. 18, 20-22).

George Edward Moore (1873 - 1958) veľmi významne prispel k rozvoju utilitaristickej etiky 20. storočia svojimi prácami *Princípy etiky* (1903) a *Etika* (1912) a pritom vychádzal, do určitej miery aj kriticky, z klasického utilitarizmu Benthama a Milla. S jeho druhou prácou *Etika* je spojená druhá etapa, *utilitaristická* (prvá etapa je skôr *kriticko-metaetická*, je spätá s vydaním jeho prvej práce *Princípy etiky*). Mnohí etici považujú za definíciu etiky konštatovanie, že pojednáva o tom, čo je dobré a čo je zlé v ľudskom správaní. Moore súhlasil s tým, že etika skutočne sa zaoberá aj tým, ale považoval za chybu obmedziť etiku len na skúmanie ľudského správania. Bol presvedčený, že najzákladnejšou otázkou v etike je otázka definovania dobra.

Mnohí autori definujú dobro prostredníctvom jeho iných vlastností, napríklad prostredníctvom príjemného: príjemné je dobro. Ale to neznamená, že príjemné je rovnaká vec ako dobro. Zamieňanie príjemného a dobra je naturalistickou chybou v etike. Pôvodcom tejto chyby bol najmä Bentham, ktorý konštatoval, že všeobecné šťastie je správnym cieľom ľudského konania. Toto konštatovanie je podľa Moora buď propozícia o význame slov alebo propozícia o všeobecnom šťastí, ale v žiadnom prípade nie o jeho správnosti, či dobre. Teda, Benthamove dôvody sú chybné, pokiaľ obsahujú definíciu správneho, mylil sa, ak chcel týmto spôsobom definovať správne a dobre.

Moore upozorňoval na to, že pri charakteristike určitej veci ako dobrej, musíme rozlišovať, či ide o dobro ako prostriedok alebo o dobro ako cieľ. Hlavná otázka etiky spočíva v tom, ktoré veci sú dobré same osebe a ktoré veci sú vzťahované k tým prvým len ako ich efekty, čiže ich dôsledky.

Moore zastával názor, že zvláštnosť etiky nespočíva v skúmaní tvrdení o ľudskom správaní, ale v skúmaní tvrdení o vlastnostiach vecí, ktoré sú charakterizované ako dobré v protiklade k veciam, ktoré sú charakterizované ako zlé. Podľa V. Gluchmana (pozri: Hudeček, T. a kol., 1995, ss. 22- 23) Moore tým položil základy metaetiky ako teórie skúmajúcej význam.

Podľa názoru G.E. Moora názov utilitarizmus zdôrazňuje skutočnosť, že správne a nesprávne konanie je hodnotené výsledkami konania. Tým sa utilitarizmus podstatne odlišuje od intuitivistického názoru, že určité konanie je správne, či nesprávne bez ohľadu na jeho výsledok. Nedostatky utilitaristického kritéria správnosti konania spočívajú v tom, že:

1. za najlepšie možné výsledky bola považovaná len obmedzená trieda dobra, ktorá súvisela najmä s užitočnosťou, či zaujímavosťou konania.
2. Utilitaristi mali tendenciu všetko chápať iba ako prostriedok, neberúc do úvahy skutočnosť, že niektoré veci sú dobré ako prostriedok, ale aj ako cieľ; v utilitarizme je tendencia hodnotiť prítomné len ako prostriedok k budúcej príjemnému.

V rámci kritiky metafyzických etických teórií (v *kritike úsilia opísať najvyššie dobro v metafyzických pojmoch u stoikov, Spinozu a súčasníkov ovplyvnených Heglom* vychádzal z názoru, že metafyzika nemôže odpovedať na otázku, či efekty nášho konania v budúcnosti budú dobré alebo zlé) kritizoval najmä Kanta. Poukazoval na to, že žiadny mravný zákon nie je sebaevidentný, a to napriek tomu, že naše hodnotenia o tom, čo je dobré a zlé robíme bezprostredne. Na to, aby sme mohli vedieť, ktoré konanie je našou povinnosťou, je nevyhnutné poznať aj podmienky určujúce efekty nášho konania. Avšak naše poznanie podmienok pri úvahách o výsledku je samozrejme nekompletné. Z toho pre Moora vyplývalo, že nikdy nie je dôvod predpokladať, že určité konanie je naša povinnosť. Nikdy si nemôžeme byť istí, že určité konanie nebude produkovať najväčšiu možnú hodnotu.

Moore používal pojem pozitívne dobro, ktoré vlastne vyjadrovalo, že určité konanie je dobré. Okrem toho hovoril o mixovanom dobre, čo vlastne vyjadrovalo, že vecí, ktoré hoci sú pozitívne ako celok, obsahujú aj určité vnútorné zlo. Keď však hodnota dobra nie je tak veľká ako suma zla, potom z toho vyplýva, že hodnota celkového stavu vecí bude pozitívne zlo. Ak však jednotlivé časti majú veľkú negatívnu hodnotu, nemôžeme predpokladať, že celok môže byť pozitívnym dobrom. Takisto nie je možné u objektu zlého osebe, aby totálny stav vecí mohol byť pozitívne dobrý vcelku. V žiadnom prípade nie je možné, aby aktuálne zlo mohlo byť obsiahnuté v ideále.

Moore v práci *Ethics* podstatne prehodnotil svoj kritický vzťah k utilitaristickému hedonizmu. Vyplýva to z jeho vyjadrenia, že minulé činy mali by byť správne, ak produkovali len maximum príjemného. Budúce konania budú správne vtedy, ak budú môcť produkovať maximum príjemného. Teda, produkovanie maxima príjemného sa stalo u Moora podstatnou charakteristikou všetkých správnych konaní. Taktiež sformuloval praktický záver pre konanie jednotlivca, ktorý mu prikazoval povinne voliť za všetkých okolností také konanie, ktoré produkuje viac príjemného než iné alternatívy, a to bez ohľadu na iné aspekty. Hodnotenie konania za správne, či nesprávne je platné raz navždy. Toto sa nevzťahuje na určitú triedu konania konaní, ale len na jednotlivé konania. V prípade druhu, či triedy konania správnosť nezávisí len na efektoch, ale aj na okolnostiach, v ktorých je konanie uskutočnené. Pretože okolností sa vždy menia, potom nie je možné, aby konania určitej triedy mohlo absolútne produkovať správne, či nesprávne efekty.

Moorov utilitarizmus dostal pomenovanie ideálny, či perfekcionista utilitarizmus, čo súvisí s jeho snahou o dosiahnutie ideálneho, či perfektného stavu vecí, a to prostredníctvom dosiahnutia maximálneho množstva príjemného v rámci konania (pozri: V. Gluchman, in: Hudeček, T. a kol., 1995, ss. 27- 28).

Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) je autorom diela *Dva základné problémy etiky* (1841) a *Svet ako vôľa a predstava* (1819). Tvrdí, že pri riešení problematiky sveta treba vychádzať z porozumenia svetu, treba správne nadviazať na vonkajšiu a vnútornú skúsenosť. Jeho charakteristickou myšlienkou je, bytie samo a spôsob bytia vcelku, ako aj každej jednotlivkej časti, prýšťa výhradne z vôle. Z vôle slobodnej, všemohúcej, ktorá sa v každej veci zjavuje tak, ako to určuje sama sebe, osebe a mimo času. Takto je svet vlastne iba zrkadlom tohto chcenia a všetka konečnosť, všetky utrpenia, všetky bolesti, ktoré svet obsahuje, sú výrazom toho, čo vôľa chce, sú také, pretože to tak chce. Tu je vlastne založený, ako tvrdí T. Hudeček (1995, s. 47), *Schopenhauerov pesimizmus*: svet je beznádejne zlý, nešťastný, nezmyselný (*"Najväčším previnením človeka je, že sa narodil."*) Smrť ako ukončenie, výsledok života vyjadruje jeho nezmyselnosť, márnosť, prázdnotu a rozporuplnosť.

Svoju etiku zakladá na súcite. Je to zvláštny súcit, ktorý nemôže zmenšiť utrpenie toho, s ktorým súcitíme, ale naopak, zvyšuje jeho utrpenie. Ide teda vlastne o prevrátenú negativistickú etiku sympatie.

Naše správanie je motivované osobným blahom alebo bolesťou. Správanie takto motivované je egoistické, a preto ho vylučuje z mravných úvah. Mravným správaním je len také správanie, ku ktorému je pohnútkou blaho či bolesť osoby nezúčastnenej na konaní. To je možné, len v tom prípade, že sa s druhým tak stotožní, že prežívam jeho utrpenie ako svoje. To sa stáva pri súcite, ktorý je jedinou skutočnou javovou formou mravnosti.

Zo súcitu odvodzuje dve normy konania. Prvá, tzv. pasívna je „*Nikomu neškodí!*“, druhá aktívna je „*Každému podľa možnosti pomáhať!*“. Príčinou spoločenského zla je slepá vôľa k životu. Vina za zlo je mimo človeka. Proti podstate (slepej vôli) sa nič nedá robiť. Mravný čin môže len zmiernovať utrpenie, ktoré je nekonečné. Schopenhauerova etika je etikou tragiky a paradoxu: čím silnejšia je mravnosť jednotlivca, čím viac a intenzívnejšie súcití s druhými, tým beznádejnejšie prežíva bolesť ako podstatu všetkého existujúceho. Jediným východiskom je askéza – popretie vôle, teda nakoniec odmietnutie života.

Soren Kierkegaard (1813 - 1855) tvrdil, že životná cesta človeka prechádza tromi štádiami: estetickým, etickým a náboženským. Sú prejavom ľudského úsilia dosiahnuť spásu, uspokojenie z dosiahnutia najvyššieho dobra. Predstavujú alternatívy, nie stupne, ktorými by mal človek prejsť (Hudečková, s. 57-59, in: Hudeček a kol. 1995)

V *estetickom štádiu* uplatňuje sa hedonistický postoj. Človek sa v ňom sústreďuje na hľadanie príjemného, kladie dôraz na veci okolo seba, z ktorých mu kynie pôžitok, potešenie, ale môže pociťovať radosť aj z dobre vykonanej práce, z vlastného uplatnenia, nadania. Patria tu aj pocity zúfalstva a bolesti. Takýto človek vyžaduje čo najviac slobody, vystupuje ako hedonik, žije iba pre prítomnosť, k ničomu sa nezaväzuje, uspokojenie nachádza v erotizme, zmyslovosti, vyhýba sa zodpovednosti. Jeho životu chýba cieľ a zmysel, je nikdy nekončiacou reťazou prianí a pôžitkov a charakteristický je preň pocit nudy, márnosti a zbytočnosti.

Pre *etické štádium* človeka je typické hľadanie identity a plnšieho spôsobu života. Človek hľadá seba samého, hľadá harmóniu so svojim ľudským okolím. Vstupuje do hlbších vzťahov k iným, rešpektuje záväzky, ktoré z toho vyplývajú. Uprednostňuje stálosť, odmieta permanentnú zmenu, plní povinnosti vo vzťahu k druhým, slúži univerzálnym cieľom, akým je napr. život. Človek sa vyznačuje životnou vážnosťou, život chápe nie ako reťaz pôžitkov a príjemných perciepcií, ale ako úlohu, ktorú treba zodpovedne naplniť.

Väzba ja k ne - ja je väzbou etickou. Ľudské konanie je tu dobrovoľne podriadené povinnosti, službe blížnemu, odovzdávaniu sa druhému, v čom sa človek potvrdzuje ako individuum, paradigmou tohto štádia je manželský život a služba rodine. Človek sa však nerodí pre život podľa noriem etického štádia, musí sa rozhodnúť pre ich akceptovanie, musí ich zvoliť. Autentický život si volíme, rozhodnutie preň je urobené z vnútorného presvedčenia. Sokratov imperatív *poznaj seba samého* sa mení na *poznaj vôľu seba samého*.

Človek *religiózneho štádia* je typom vášnivého hľadačstva, celožitovného zápasu, typ horiaci a zapalujúci iných. Takýto človek sa rozhodol hľadať svoje pravé bytie v náboženskom spôsobe existencie. Jeho predpokladom je vôľa veriť. Človek sa riadi princípmi religióznej etiky.

Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) radikálne odmieta samostatný význam všetkého duchovného, rozumového. Tzv. duchovné schopnosti človeka interpretuje vitalisticky. Sú prejavom biologicky chápaného života. Realitu života je možné pochopiť iba z hľadiska kvalitatívnej diferenciacie dvoch základných síl, sily aktívnej a sily reaktívnej. Táto rozdielnosť síl sa dotýka všetkých oblastí živých bytostí, je poľom bojovej hry. V oboch silách vládne vôľa k moci, teda základný pud víťaziť nad protisilou. Rozdiel medzi nimi spočíva v tom, že v aktívnej sile vôľa k moci potvrdzuje život a víťazí tým, že vkladá aktívnu silu života do toho, čo dokáže a v reaktívnej sile vôľa k moci pôsobí ako popieranie života a víťazí tým, že oddeľuje aktívnu silu života od toho, čo dokáže. Podľa toho, ktorá z týchto síl v človeku prevláda, rozlišujeme ľudí aktívnych (silných, vitálnych, formujúcich a tvorivých) a reaktívnych (slabých, nízkych, deštruktívnych a neschopných).

Nietzsche sa stal hlásateľom nadčloveka a nadčlovečenstva, bezbrehým hlásateľom individualizmu. Treba zmeniť kresťansko-sociálne hodnoty ako sú láska k blížnemu, ochrana slabých, altruizmus, pretože sú prekážkou nadčloveka. Treba nastoliť vládu mocných, treba nahradiť morálku otrokov morálkou panskou. Východiskovou a ústrednou hodnotou etiky je vôľa k moci. Bojuje proti morálke súcitu, odsudzuje zmäčkosť, zhovievavosť, stádosť, ducha rovnosti a demokratickosti. Vynáša vlastnosti silných a bezohľadných. Panskú morálku považuje za aristokratickú, skutočnú morálku. V tejto súvislosti obdivuje indické kastovníctvo. Medzi najznámejšie diela patria: *Mimo dobra a zla* (1886), *Genealógia morálky* (1887), *Vôľa k moci* (1888), *Ecce homo* (1900) a iné.

Henri Bergson (1859 – 1941) patrí k významnejším predstaviteľom filozofie života (podľa historika filozofie H.J. Storinga). Okrem iného napísal *Dva pramene morálky a náboženstva* (1932). Podľa Bergsona život je vedomie vrhnuté do hmoty a vývoj prebieha tak, akoby do hmoty vnikol široký prúd vedomia s nekonečným množstvom možností, ktoré sa skoncentrovali na jednu. Postup vývoja je poznačený uvedomovaním, premáhaním odporu hmoty, je uvoľňovaním vedomia z pút jej nevyhnutnosti a zákonitosti. Cieľom vedomie je vniesť do hmoty nedeterminovanosť, uvoľniť cestu k niečomu, čoho je hmota prekážkou.

Meradlom sily vedomia je možnosť voľby, sloboda. Je to atribút ľudskosti, ktorým sa človek líši od ostatného živočíšstva. Človek nesmie túto slobodu stratiť, aby neklesol naspäť na nižší vývojový stupeň. Toto nebezpečenstvo hrozí od samotných výtvorov človeka. Hrozí stereotyp konania, zautomatizovanie životných činností. Automatizmus umŕtvuje. Hmota sa zmocňuje ducha, berie mu slobodu.

Existuje dvojaká morálka: na jednej strane je to *uzavretá morálka* nátlaku a záväznosti, morálka neosobná a na druhej strane je to *morálka otvorená*, tkvejúca sa hlboko v ľudskej emocionalite, morálka ašpirácie, ktorá nezaväzuje, ale povznáša k sebe, priťahuje k sebe.

Otvorená morálka je morálkou osobnou, nezávislou na spoločnosti, morálkou tvorivou. Vytvárajú ju jednotlivci, mravní génovia, proroci, náboženské osobnosti, ktoré svojou príťažlivosťou a entuziazmom strhávajú ostatných a takto sa nová morálka šíri. Uzavretá morálka je iste potrebná, ale ak sa chceme dostať ďalej, potrebujeme reformátorov, mystikov, prorokov. Bergson svojou otvorenou morálkou smeroval k ľudstvu a mieru.

I. 4. Etika a etické teórie XX. storočia

XX. storočie prinieslo prudký spoločenský rozvoj a mnoho prekvapení. Prebudili sa národy, vznikli nové univerzity a vedecké pracoviská. Vychádza obrovské množstvo diel filozofov a vedcov – scientistov a antropocentristov. V rámci týchto skupín nachádzame idealistov rôznych odličností i materialistov, tiež racionalistov, ale aj iracionalistov. Rozvíja sa aj širokorozvetvené náboženské myslenie.

A na pozadí toho všetkého sa rozvíja etika. Jej obraz je veľmi komplikovaný, lebo do jej vývoja sa výraznejšie premieta sociálna pozícia autorov (liberalizmus, konzervatizmus, fašizmus, marxizmus-leninizmus a pod.).

Do etického myslenia sa premietajú aj rôzne gnozeologické pozície etikov (racionalizmus, iracionalizmus, objektívny či subjektívny idealizmus, ale i materializmus, individualizmus, sociálne etiky a i.).

Svoje klady ale i zápory má aj spojenie etiky so psychológiou, axiológiou, filozofickou antropológiou či technokratickými tendenciami v spoločenských vedách.

I. 4. 1. Etická teória existencializmu

Existencializmus patrí k najznámejším a najvplyvnejším myšlienkovým prúdom nášho storočia. Nejde o filozoficko-etický smer v pravom zmysle, ale o široko poňaté koncipovanie filozofických východísk etiky, ktoré umožňujú rozmanitosť myšlienok a postojov.

Etika existencializmu sa zrodila a rozvíjala v Európe.

Karl Jaspers (1883 – 1969) autor diel *Filozofia* (1931), *Filozofia existencie* (1938), *O pravde* (1947), *Problém viny* (1964) pokladal riešenie morálnych problémov za špecifickú úlohu filozofie a etiky zvlášť. Etika nemá formovať systém poznatkov o človeku a svete, ale má nájsť prostredie pre spásu človeka, pomôcť mu v storočí vlády techniky, štandardizácie, predpisov spoločenského života opäť zostať sebou samým – zachovať si svoju „autentickosť“.

Vo svojom skutočnom bytí (existencii) je človek celostnou a vo svojej svojbytnosti neopakovateľnou bytosťou, ktorej vnútornou podstatou je sloboda. Bytie sa odhaľuje pred človekom v celej svojej skutočnosti, v momentoch zvláštneho osvetľovania „kritických hraničných situácií“, ktoré si vyžadujú vypätie všetkých síl, boj, bolesť, utrpenie, vinu, strach, smrť.

Sloboda sa prejavuje v možnosti človeka zvoliť si určitú líniu správania v konkrétnych situáciách. Odpútavajúc sa od každej nevyhnutnosti (morálnej povinnosti) musí človek ostať verný sám sebe, byť úprimný, riadiť sa svojimi náladami, sklonmi. Morálna voľba sa uskutočňuje nevedomele, iracionálne. Preto sa správanie človeka nemôže hodnotiť z hľadiska všeobecných princípov morálky. Za svoje činy je človek zodpovedný len sebe samému a vo svojej vnútornej skúsenosti je tvorcom všetkých mravných hodnôt.

Jean Paul Sartre (1905), filozof, etik, spisovateľ a dramatik, autor takých diel ako sú: *Bytie a ničota* (1943), *Kritika dialektického rozumu* (1960), *Hnus* (1938), *Cesty slobody* (1945) pozná len jediný morálny imperatív – príkaz byť autentickým. Aby človek dosiahol autentickosť, musí stále voliť, neustále prekračovať, transcendentovať, uskutočňovať slobodu. Teda, človek volí medzi viacerými možnosťami a až po voľbe sa dozvie, čo zvolil, ako vytvorila túto voľbu jeho existencia. No napriek tomu máme skutočnú slobodu.

Naša sloboda, najmä morálna, je vo význame, aký pripisuje človek situácii, v ktorej sa nachádza, v spôsobe, ako ju interpretuje. S voľbou súvisí aj angažovanie. Zrodením sme angažovaní v živote bez voľby. Môžeme byť pasívne i aktívne angažovaní. Aj neangažovanie je forma angažovania. S tým súvisí i prízvukovanie zodpovednosti človeka za svoje činy. Je to však zodpovednosť jedinca pred sebou samým a nikým druhým. Morálna zodpovednosť stráca závažnosť, ak je zodpovednosťou iba za nás, a nie zodpovednosťou článku historického, nie zodpovednosťou za súčasné i budúce.

I. 4. 2. Deontologické teórie 20. storočia

V rámci súčasného etického myslenia vo svete možno vyčleniť dva základné druhy etických teórií, t. j. teleologické a deontologické (konzekvencialistické a nekonzekvencialistické) teórie. Teleologické teórie sú založené na účele ako kritériu hodnotenia, zatiaľ čo deontologické teórie sú založené na určitom pravidle ako kritériu hodnotenia. Konzekvencialistické teórie za kritérium hodnotenia považujú dôsledky, zatiaľ čo nekonzekvencialistické teórie berú za kritérium hodnotenia niečo iné (podľa V. Gluchmana, in: Hudeček, T. a kol., 1995, s. 124-149).

V priebehu dvoch tretín 20. storočia najvýznamnejším etickým teóriám patrili rozličné formy metaetiky. Predmetom metaetickej reflexie je jazyk etiky, jej možnosti, metódy, vzťahy k iným disciplinám a tiež podstata morálneho uvažovania. Metaetici sa obyčajne zaoberajú takými problémami, ako napr. či je možné etické poznanie a čím sa líši od iných foriem poznania, čím sú charakteristické normy a etické hodnoty, aký význam majú slová dobrý, zlý, povinný, atď., či je ich možné vo všeobecnosti definovať a pod.

K významným etickým teóriám druhej polovice 20. storočia patrí kontraktarianizmus, ktorý je tiež známy pod názvom teória spravodlivosti. Jej autorom je John Rawls (1921), ktorý sa pokúša vyvinúť kontraktariánsku alternatívu k utilitarizmu. Ide o teóriu spravodlivosti, ktorá nadväzuje na tradíciu Johna Locka, Jeana Jacquesa Rousseaua a najmä Immanuela Kanta.

Princíp spravodlivosti je objektom spoločenskej zmluvy, či sociálneho kontraktu v Rawlsovej teórii. Spravodlivosť má byť riešením problému, ktorý vznikol v spoločnosti. Spoločnosť predstavuje kooperatívnu spoluprácu medzi slobodnými a rovnocennými osobami v ich vzájomný prospech, či výhodu. Jednotlivci spolupracujú v tejto spoločnosti pri realizácii ich koncepcie dobrého života.. Kooperácia robí život lepším pre každého, pretože vzrastá množstvo „primárneho dobra“, čiže vecí, ktoré je racionálne chcieť a ktoré sú žiadané akoukoľvek koncepciou dobrého života.

Primárne sociálne dobrá zahŕňajú práva, slobody, moc, príležitosti, príjem, blaho a sociálne založený vlastný rešpekt. Spoločnosť podľa Rawlsa je tiež charakterizovaná aj konfliktom, pretože nie všetci ľudia súhlasia s distribúciou dobra a tiež mnohí nesúhlasia ani s koncepciou dobra. Princípy spravodlivosti sú teda použité k hodnoteniu distribúcie úspechov, bremien a inštitúcií, ktoré ich uskutočňujú. Rawls si kladie otázku, ktoré princípy by mohli byť rozumné pre členov spoločnosti, aby s tým súhlasili a aby mohli byť slušné. Na základe toho nazýva spravodlivosť ako slušnosť (justice as fairness).

Dobrovoľný kooperatívny súhlas je slušný, keď účastníci súhlasia s tým, aby tieto princípy riadili ich združenie a že tieto princípy sú

spoločnosti. Morálna osoba v rámci tejto pozície musí mať zmysel pre spravodlivosť a schopnosť formulovať, revidovať a racionálne uskutočniť koncepciu dobra.

Rawlsova koncepcia spravodlivosti obsahuje dva princípy:

1. každá osoba má rovnaké právo k plne adekvátnej schéme rovnakých základných práv a slobôd kompatibilných s podobnou schémou každého,
2. sociálne a ekonomické nerovnosti majú byť usporiadané tak, aby zároveň boli výsledkom toho, že ony sú: a) pripojené k pozíciám a úradom otvoreným všetkým za podmienok čestnej rovnosti príležitosti, b) k najväčšiemu prospechu najmenej zvýhodnených.

Rawlsova všeobecná koncepcia spravodlivosti tvrdí, že všetky primárne sociálne dobrá sú distribuované rovnako, ibaže nerovnosť distribúcie je k prospechu každého.

K vyššie uvedenému Rawls prikladá ešte tzv. *diferenciačný princíp a princíp priority slobody*. Pod diferenciačným princípom rozumie, že členovia určitých profesií, kde je potrebný neobyčajný talent, môžu žiadať vyšší príjem len vtedy, keď toto usporiadanie prispeje tiež k výhode tých, ktorí budú mať nižšie príjmy. Z princípu priority slobody zase vyplýva, že primárne dobrá sú rozdelené do dvoch kategórií: na jednej strane sú slobody a príležitosti, ktoré musia byť rovnaké pre všetkých a na druhej strane sú ekonomické dobrá. Slobodu príležitosti nemožno zamieňať za ekonomické príjmy. Rovnaká príležitosť znamená, že spoločnosť používa aktívne spôsoby pre zabezpečenie príležitosti, aby boli otvorené všetkým členom spoločnosti.

I. 4. 3. Utilitaristická etika 20. storočia

Významným prvkom v utilitaristickej etike je *princíp impartiality* (nestrannosti). Základným kritériom pre hodnotenie konania mravného subjektu sú dôsledky vyplývajúce z tohoto konania. Mravný subjekt konajúci v súlade s utilitaristickou etikou sa musí vždy usilovať voliť také konanie, ktoré prinesie najlepšie možné dôsledky, čiže ide tu o *konzekvencialistický aspekt* v etike utilitarizmu (podľa V. Gluchmana, in: Hudeček, T. a kol. 1995, ss. 150-169).

Z utilitarizmu vyplýva, že cieľom, ktorému má slúžiť konanie prinášajúce najlepšie možné dôsledky je maximálne šťastie pre maximálne množstvo ľudí (eudaimonistický aspekt), čo má tiež prinášať maximum príjemného, či maximálne uspokojenie túžby a záujmu (hedonistický aspekt). Princíp impartiality (nestrannosti) znamená, že mravný subjekt pri svojom rozhodovaní musí pripísať rovnakú hodnotu záujmom všetkých mravných subjektov s rovnakými výsledkami. To znamená, že pri rozhodovaní má uprednostniť v takomto prípade záujem iných mravných subjektov pred vlastným záujmom, či záujmom rodiny, priateľov, či kolegov.

Z toho vyplýva, že utilitarizmus a konzekvencializmus majú spoločné východisko, t. j. dôsledky ako kritérium hodnotenia. Existuje ešte aj neutilitaristický konzekvencializmus, ktorý chápe dôsledky širšie, neredukuje ich len na dôsledky konania, ale uvažuje aj o dôsledkoch motívu, úmyslu, či určitého postoja. Za správne je považované každé konanie, ktoré prináša dobré dôsledky a odmieta princíp nestrannosti.

K najzákladnejším prúdov utilitarizmu 20. storočia patrí utilitarizmus činu a utilitarizmus pravidiel. Podstata utilitarizmu činu spočíva v tvrdení, že konanie je správne vtedy a len vtedy, ak prináša najlepšie možné dôsledky. Podľa utilitarizmu pravidiel konanie je správne iba vtedy, ak nasleduje určité zvolené pravidlo platné v spoločnosti, či v určitej sociálnej skupine. Správnosť pravidiel je funkciou dôsledkov, ktoré vyplývajú zo zvoleného pravidla. Teda, konanie je hodnotené na základe pravidiel a pravidlo na základe dôsledkov, ktoré z neho vyplývajú.

Jedným z najvýznamnejších predstaviteľov utilitarizmu (utilitarizmu činu) v druhej polovici 20. storočia je austrálsky filozof a etik John Jemienson Carswell Smart (1920). Podľa neho, pri rozhodovaní o tom, ktorý druh konania si zvoliť, máme zvažovať možnosť maximalizácie šťastia, jeho pravdepodobnosť, zvažovať intelektuálne a iné kvality mysle, ktoré by mali prispieť k dosiahnutiu najlepších možných dôsledkov. Ide iba o pravdepodobné odhady možnosti dosiahnutia očakávaných dôsledkov bez ich kvantitatívneho vyjadrenia. Musíme zvažovať rozličné pravdepodobnosti s rozličnými výsledkami konania. Pri rozhodovaní môžeme využiť skúsenosti z minulosti, z minulých situácií a zobrať do úvahy práve dôsledky, ktoré vyplynuli z takýchto rozhodnutí.

Podľa Smarta v utilitarizme činu je možné použiť pravidlo len ako približný návod na konanie. A to v tých prípadoch, keď mravný subjekt nemá čas na uvažovanie o pravdepodobných dôsledkoch, čiže keď nemá čas myslieť a keďže nemyslí, koná zo zvyku. Takéto konanie potom nie je výsledkom morálneho myslenia. Čo sa týka dodržiavania sľubov, Smart konštatuje, že najlepšie bude, ak jednoducho zo zvyku za normálnych okolností sľubu dodržíme, a tým rezervujeme duševnú energiu na dôležitejšie veci. Avšak v dôležitejších situáciách, ak by sme porušením sľubu mohli iným konaním dosiahnuť najlepšie možné dôsledky, je možné sľub porušiť a konať na základe princípu dôsledkov. Znalosť pravidiel Smart považuje za dôležitý predpoklad toho, aby sme boli schopní predpokladať správanie ostatných mravných subjektov a harmonizovať vlastné naše konanie s ich konaním. Pravidlo nie je logický dôvod pre konanie, ale antropologický fakt potrebný pre plánovanie konania.

Vo vzťahu k motívu konania Smart konštatoval, že výsledok konania určuje aj charakter motívu, t. j., že dobrý výsledok konania má dobrý motív a zlý výsledok má zlý motív.

Donald Regan (1944) sformuloval koncepciu kooperatívneho utilitarizmu, ktorého základná idea spočíva v dvoch krokoch:

1. mravný subjekt musí identifikovať subjekty, ktoré si prajú a sú schopné spolupracovať pri produkcii najlepších možných dôsledkov,
2. mravný subjekt potom musí pripravovať najlepší plán správanie pre skupinu konzistentnú s ním a identifikovať nečlenov tejto skupiny.

Kooperácia je podľa D. Regana kompletná aktivita, ktorá zahŕňa nielen samotnú spoluprácu, ale tiež zisťovanie, kto je ešte vhodný na túto spoluprácu mimo existujúcej skupiny spolupracujúcich. Morálny subjekt nie je osamotený, izolovaný, a preto produkovanie dobrých dôsledkov by malo byť spoločnou záležitosťou. Kooperatívny utilitarizmus ako jediná forma utilitarizmu stelesňuje prístup k iným subjektom. Ak subjekty chcú produkovať najlepšie možné dôsledky, musia sa spojiť v spoločnom projekte. Účasť na spolupráci znamená, že je potrebné vážne chápať ostatných ako osoby, čo vedie mravný subjekt k tomu, aby zohľadňoval vlastné záujmy a záujmy iných ako rovnako dôležité.

Daniel Holbrook (1947) predkladá verziu utilitarizmu činu v podobe kvalitatívneho utilitarizmu, ktorý sa skladá z dvoch separátnych teórií: konzekvencializmu a kvalitatívneho hedonizmu.

Základným predpokladom kvalitatívneho utilitarizmu je, že:

1. ...

2. medzi týmito udalosťami je niekoľko alternatív otvorených pre nás, ktoré sa môžu stať alternatívnymi,
3. každá z týchto alternatív má rozdielny vplyv na tieto udalosti,
4. často slobodne volíme a realizujeme efekty konania,
5. len reálne konanie má reálne efekty.

D. Holbrook sa domnieva, že každé reálne konanie je hodnotené na základe aktuálnych efektov konania. Z toho vyplýva tvrdenie, že hodnota konania nie je určená jeho vnútornými kvalitami, ale skôr ich aktuálnymi efektami. Motívy a vnútorné kvality konania nie sú aktuálne efekty konania, takže nemajú vplyv na etické hodnotenie konania, pretože dve vnútorne podobné konania môžu mať extrémne rozdielne efekty.

D. Holbrook chápe pojem „mal by“ (ought) ako morálne povinný a ľudia môžu byť morálne povinní pokúšať sa čo najlepšie maximalizovať svoj úžitok. Je pravdou, že vždy by sme sa mali pokúšať objaviť a konať správnu činnosť, o ktorej predpokladáme, že bude pravdepodobne produkovať najlepšie dôsledky.

Konzekvenčializmus ponúka metódu, pomocou ktorej konanie môže byť hodnotené tak, že môžeme poznať a preferovať konanie, ktoré prináša maximálny úžitok. Základným predpokladom je, že ľudské bytosti majú slobodu a moc voliť alternatívne konanie a využívajú to. Teda:

1. musí byť niekoľko alternatív konania vhodných pre nás,
2. musíme mať dostatočné poznanie týchto alternatív,
3. musíme byť schopní slobodne voliť žiadaný výsledok, ktorý vyplýva z jednej z týchto alternatív,
4. musíme byť schopní zrealizovať zvolenú alternatívu.

Konanie, ktoré má najlepšie dôsledky, je správne konanie, a toto konanie by sme sa mali pokúsiť objaviť a uskutočniť. Uskutočnenie správneho konania obyčajne začína voľbou správneho konania. Lenže voľba sama o sebe ešte neponúka konečné kritérium hodnotenia. Všeobecným cieľom utilitarizmu je maximalizovať úžitok pre komunitu. Len cez spoluprácu ľudí môžu byť efekty ich konania maximalizované. Ak správne znamená aktuálne produkovať maximum úžitku, potom konanie jednotlivca nie je správne, ani nesprávne, keď je izolované od konaní iných mravných subjektov. Jednotlivé izolované konanie môže viesť k tvoreniu utópie alebo k deštrukcii univerza, a to v závislosti na budúcich voľbách a budúcom konaní.

Kvalitatívny utilitarizmus je viac menej teoretickým modelom. Opísaná ideálna sieť dôsledkov je ekvivalentom k najlepším možným výsledkom konaní každého jednotlivca. Najväčším problémom je požiadavka, aby jednotlivci podriadili svoje životné plány grandióznym plánom navrhovaným teóriou. Reálne dosiahnutie menej než maximálne možného úžitku sa odrazí v ľudskom živote ako znižovanie kvality života reálnych ľudí.

Najvýznamnejším predstaviteľom utilitarizmu pravidla je americký etik Richard Booker Brandt (1910). Morálka spoločnosti nie je podľa neho nič viac než totálny fakt vedomia členov spoločnosti, príp. morálka spoločnosti je vedomím priemerného človeka.

Správne konanie je také konanie, ktoré je dovolené morálnym kódexom vhodným, či optimálnym pre spoločnosť daného subjektu a optimálny kódex je taký, ktorý maximalizuje blaho, prípadne to, čo je dobré, čiže úžitok. Teda, utilitaristu spravidla možno charakterizovať ako osobu, ktorá myslí, že morálne správne alebo nesprávne je identifikované s obsahom morálneho kódexu pre jeho spoločnosť. Z toho vyplýva, že nájsť to, čo je morálne správne alebo nesprávne znamená nájsť, ktoré činy by mohli byť dovolené optimálnym morálnym systémom jeho spoločnosti.

Určitou verziou utilitarizmu pravidla je preferenčný utilitarizmus Johna C. Harsányiho, ktorý nadväzuje na Adama Smitha, I. Kanta a na utilitaristickú tradíciu. Podľa jeho názoru akékoľvek morálne hodnotenie je hodnotenie preferencie. Jeho model morálneho hodnotenia je takýto: každý jednotlivec má dva veľmi rozličné druhy preferencií:

1. sú to jeho osobné preferencie, ktoré ovplyvňujú jeho každodenné správanie a sú vyjadrením jeho užitočnosti. U väčšiny ľudí osobné preferencie nemusia byť kompletne sebecké. Budú však pripisovať väčší význam svojim vlastným záujmom a záujmom rodiny, či priateľov, než záujmom ostatných ľudí,
2. sú to morálne preferencie, ktoré môžu alebo aj nemusia mať veľký vplyv na ich každodenné správanie, ale ktoré môžu viesť ich každodenné myslenie tam, kde je potrebný neosobný a nestranný postoj. Morálne preferencie na rozdiel od osobných budú vždy charakteristické rovnakou váhou ku všetkým individuálnym záujmom, vrátane svojich záujmov.

Harsányi tvrdí, že akákoľvek zmysluplná etická teória musí robiť rozdiel medzi racionálnym a iracionálnym chcením, či preferenciami. Bolo by absurdné, aby sme mali povinnosť pomôcť ľuďom, ktorí majú nereálne túžby, chcenia. Musíme robiť rozdiel medzi manifestovanými a skutočnými preferenciami.

Manifestované preferencie môžu byť založené na analýze faktov, ale aj na silných emóciách. Pravdivé preferencie sú však také, ktoré by subjekt mal mať, keby mal všetky podstatné faktické informácie a za predpokladu stavu mysle, ktorá umožňuje racionálnu voľbu. Potom racionálne túžby osôb sú konzistentné so všetkými podstatnými faktickými informáciami a s najlepšou možnou logickou analýzou týchto informácií.

Základom utilitaristického prístupu je všeobecne dobrá vôľa a ľudská sympatia. Všetci sme členmi jednej rovnakej morálnej komunity, okrem tých, ktorí preferujú antisociálne cítenie. Problém neurčitosti morálnych rozhodnutí spočíva v neurčitosti budúcnosti, vrátane neurčitosti budúcich efektov našich postojov.

Najdôležitejším zdrojom morálnych a politických rozporov medzi ľuďmi dobrej vôle sú ich divergentné sudy o budúcom vývoji a o budúcich dôsledkoch konania. Utilitaristická morálka nezahŕňa povinnosť hľadať a akceptovať pravdu bez ohľadu na dôsledky.

Ďalšou zaujímavou koncepciou utilitarizmu pravidla je morálny zákonodarný model (the moral legislation model) Conrada Deralla Johnsona (1943). Všeobecnou črtou tohoto modelu je idea, že to, čo je morálne správne alebo povinné, je vzťahované k sociálnym pravidlám a praxi sociálnej jednotky.

Sociálna jednotka (social union) je skupina ľudí žijúcich v rovnakej geografickej oblasti, ktorí žijú buď simultánne, alebo v určitom rozšírenom časovom období. Majú určité spoločné konečné ciele a kladne hodnotia spoločné inštitúcie, pretože podporujú dobro a sú teda fakticky akceptované.

Súkromná spoločnosť (private society) je taká, v ktorej jednotlivci majú vlastné ciele, ktoré môžu a nemusia byť konkurenčné, ale nie sú komplementárne. Inštitúcie nie sú považované za dôležité pre túto spoločnosť.

Johnson považuje pravidlá za správne definované vtedy, ak sú podporované sociálnou jednotkou a dôverou k rovnakým obmedzeniam pre jednotlivcov.

Osobne relatívne pravidlá nemôžu slúžiť funkciám sociálnej jednotky, o ktorú ide Johnsonovi, pretože takéto pravidlá nemôžu byť objektívnymi normami hodnotenia a kritiky. Tieto morálne pravidlá nemôžu byť aplikovateľné a vhodné pre všetkých členov skupiny. Túto úlohu podľa jeho názoru môže splniť len kolektívne racionálne pravidlo, ktoré je nezávislé na osobnostných charakteristikách a jeho kolektívny vplyv môže byť využitý na správanie v spôsobe konzistentnom s dobrom sociálnej jednotky.

Jednou z verzí neutilitaristického konzekvencializmu je koncepcia etiky sociálnych dôsledkov Vasila Gluchmana. Podľa neho kritériom hodnotenia sú sociálne dôsledky, ktoré sú pochopené ako dôsledky, vyplývajúce z rozhodovania a konania, či názorov a postojov morálneho subjektu. Ide o dôsledky, ktoré vznikajú vo vzťahu k človeku a prostrediu, v ktorom človek žije, pracuje a svojím konaním na neho vlastne pôsobí.

V etike sociálnych dôsledkov hlavnú prioritu majú dôsledky konania. Význam motívov, či úmyslov v procese rozhodovania je pri hodnotení závislý od dôsledkov konania. Význam skúmania motívov a úmyslov vzrastá v súvislosti s negatívnymi sociálnymi dôsledkami vyplývajúcimi z konania. Najvyšším princípom, ku ktorému by malo smerovať konanie mravného subjektu, sú pozitívne sociálne dôsledky.

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. Pozitívne sociálne dôsledky vytvárajú vlastne dobro.

Charakter najvyššieho mravného princípu možno pozitívnym sociálnym dôsledkom pripísať len vtedy, keď sú výsledkom spravodlivého rozhodovania a konania, čiže ak sú v súlade s princípmi humánnosti a zákonnosti. Spravodlivosť je určujúcim momentom dobra, konkrétnym hodnotením humánnosti a zákonnosti rozhodovania a konania morálneho subjektu. Dobro môže byť dosiahnuté a založené len na spravodlivosti, inak dobro nie je možné.

Dobrom v súlade s kritériom mravnosti a najvyšším princípom je všetko to, čo naplňa život človeka radosťou, šťastím, pohodou a pokojom, sociálnou istotou, pocitom bezpečia a istoty, spokojnosti. Dobro je vlastne to, čo prispieva k napĺňaniu dôstojnosti človeka, k jeho uplatneniu sa v spoločnosti, povolani, rodine, ktoré uspokojuje jeho sociálne, kultúrne, ekonomické potreby atď. Aj potreby iných ľudí v jeho okolí, ale za predpokladu humánnosti a zákonnosti tohoto konania a tiež za predpokladu teoreticky rovnakej šance pre každého. Humánnosť a zákonnosť je potrebné chápať v úzkej spojitosti a nie nezávisle na sebe.

Túto etickú koncepciu nemožno považovať za maximalistickú, pretože sa neusiluje o maximálne množstvo pozitívnych sociálnych dôsledkov, ale ide len o pozitívne sociálne dôsledky, ktoré majú prevažovať nad negatívnymi. Kladným prvkom tejto etiky je podľa Gluchmana (1994) jej situačný prístup, t. j. že v zásadných životných situáciách sa človek rozhoduje a koná v závislosti na konkrétnej situácii a na konkrétnych dôsledkoch, ktoré vyplynú z jeho určitého rozhodnutia alebo konania. Zároveň v tejto etike sa odmieta absolutizácia morálnych pravidiel.

I. 4. 4. Postmoderná etika - etika a morálka v postmodernej situácii

V súčasnosti medzi veľmi zaujímavé prúdy vo filozofii patrí postmodernizmus. Jeho etika sa vo veľkej miere vracia k antickému Grécku a jeho morálke, ktorú chápe ako určité východisko, či odraz k znovu - premýšľaniu o tradičných otázkach etiky. Postmoderná etika konštatuje, že moderná doba zostarla a vyčerpala potenciál svojich tvorivých schopností. Z tohto poznania potom vyplýva aj priznanie, že vlastne nevieme na mnohé otázky súčasnosti odpovedať, nevieme sformulovať jednoznačné kritériá rozlíšenia pravdy a nepravdy, mravného konania a nemravnosti.

Jedným z najrozšírenejších smerov súčasnej postmodernej etiky je feministická etika, ktorá najvýraznejší rozmach dosiahla na prelome sedemdesiatych a osemdesiatych rokov. Podľa Carol Gilliganovej mravný vývoj žien sa významne líši od mravného vývoja mužov. Ženy menej ospravedlňujú mravné rozhodnutie apelom na abstraktné pravidlá a viac konajú podľa svojich citov lásky a sympatií k určitým jedincem. Muži sa riadia morálkou spravodlivosti, kde základnými hodnotami sú čestnosť a rovnosť. Na rozdiel od mužov, ženy sa riadia morálkou starostlivosti, ktorej základnými hodnotami sú starostlivosť a ochrana pred bezprávím.

Feministická etika usiluje sa prispievať k premene tohto sveta na taký, kde budú základné mravné zásady univerzálne akceptované.

Charakteristika modernity a postmodernity. Doterajšie moderné myslenie bolo akoby posadnuté potrebou zákonodarstva. Jeho globálne ambície boli iba pragmatickým odrazom úlohy zaviesť poriadok tam, kde doteraz vládol chaos (tento záver vyžadoval triezvy rozum a pracovitá ruka). Zákonodarný pud je charakteristický všetkým civilizáciám. Na rozdiel od iných civilizácií bolo zákonodarstvo pre modernú spoločnosť povinnosťou, ktorú si sama nariadila, bola jej poslaním, misiou i podmienkou pretrvania.

Právo oddelilo poriadok od chaosu. Nevyhnutné bolo aj hľadanie etických princípov. Človeku bolo treba oznámiť, že konanie dobra je ich povinnosťou a že plnenie povinností je dobrom. Ale ako zabezpečiť to, aby človek túto povinnosť plnil sám a z vlastnej iniciatívy. Bolo potrebné ho k tomu dotlačiť, alebo ho naučiť.

Moderna predstavovala dobu etiky. Etika predchádzala morálke. Morálka bola výtvorom etiky. Etické princípy boli nástrojom jej formovania. Etika bola akousi technológiou „morálneho priemyslu“. Dobro bolo zamýšľaným produktom a zlo odpadom (zmätkom).

Postmodernita proklamuje demontáž a dereguláciu všetkých tých inštitúcií, ktorým modernita ukladala povinnosť viesť, stimulovať a motivovať ľudské bytosti k tomu, aby smerovali k ideálnemu stavu i k racionálnemu poriadku a dokonalosti, k racionálnej dokonalosti a dokonalej racionalite. Postmoderné predstavy o šťastí nás presvedčujú o tom, že je potrebné túto demontáž schvaľovať a vítať pád a likvidáciu ideálov hymnou na počesť slobody nikým nespútanej a oslobodenej od povinnosti „slúžiť vyšším cieľom“, ktoré kalia každú radosť zo života (Bauman, 1995, s.139).

Sme vrhnutí do postmodernej spoločnosti s postmodernou situáciou (charakteristickou náhodnosťou bytia, epizodičnosťou zážitkov a premenlivosťou všetkých aspektov spoločenského i individuálneho života, ktoré prinášajú nestabilitu a dokonca i zánik štandardov „toho, čo je normálne“ (alebo sa pôvodne považovalo za normálne, správne, mravné i etické a pod.) a nemáme kde utiecť: musíme sa pozrieť do tváre vlastnej mravnej nezávislosti, a teda vlastnej mravnej zodpovednosti, ktorú nám nikto nemôže vziať, ale ani my sa jej nemôžeme zriecť. Táto situácia je často príčinou mravného hľadania, blúdenia a zúfalstva. Avšak nám, morálnym subjektom dáva šancu, akú sme nikdy predtým nemali.

Sme schopní porozumieť tomu, prečo by každý subjekt mal byť morálny a ako by sme to mohli rozpoznať, že práve taký je, alebo nie je? V tejto súvislosti je potrebné poznamenať, že je rozdiel medzi tým, že etické základy morálky ešte neboli odhalené a tým, že existuje strata viery v tieto základy ako také (Bauman, 1995, s.126).

Vraj od Dostojevského pochádza téza, že „*ak nie je Boh, potom je všetko dovolené*“. Čo znamená „*nie je Boh*“? Okrem iného to znamená aj to, že neexistuje sila mocnejšia, než je ľudská vôľa, ktorá je schopná zlomiť odpor človeka a donútiť ju byť morálnou. Mnohí z nás považujú morálku za jav rovnako náhodný podobne ako ostatné časti bytia, existujúce bez etických základov. Nastáva situácia, ktorá je reflektovaná morálnym subjektom, akoby neexistovala preňho ponuka etických poučení, alebo zákonov, ktorým by malo byť podriadené mravné správanie. Akoby budúcnosť morálky bola závislá od existencie jej stabilných základov, vybudovaných kompetentným staviteľom, nejakou autoritou (rozumom, božou prozreteľnosťou a pod.), a nie slabým morálnym subjektom. Existuje dnes taká autorita, ktorá by nás jedincov – individualistov a egoistov, pochybujúcich a zatúlaných v tomto virvare postmodernej doby, opäť priviedla na cestu cností (dobrá, spravodlivosť, humánnosť, šľachetnosť, česť a pod.)? Ak takáto autorita chýba, potom ľudia a spoločenstvá sú vydaní napospas svojim inštinktom a pudom, ktoré nezaručujú správne konanie, ani správnosť etických súdov (a plodia iba hriech a zlo, ako by povedali niektorí kazatelia). Z tohto stavu vyplýva aj to, že akoby eticky nezakotvená, či nelegitimizovaná morálka neexistuje, a že „*autonómna*“ a autogenetická morálka je morálkou preukázateľne eticky nefundovanou (Bauman, 1995, s.126). V spoločnosti, ktorá otvorene priznáva (a niekedy si to ani jej samotní členovia neuvedomujú), že jej chýbajú okrem materiálno-kultúrnych aj akési stabilné duchovno-kultúrne základy, hodnoty a ciele (možno, že tieto základy, hodnoty a ciele sa iba formujú a často aj pridlho, takže určité ciele sú aj v nedohľadne), môže existovať akákoľvek morálka, teda môže to byť aj morálka eticky nefundovaná a svojím spôsobom nekontrolovateľná a nepredvídateľná. Sama sa formuje, môže všetko to, čo vytvorila aj rušiť a vybudovať to odznova v inej podobe.

Toto všetko prebieha v neustálom procese utvárania a rozpadávania medziľudských vzťahov, akéhosi vzájomného boja (na verejnosti i v súkromí, v pracovných kolektívoch i profesijných združeniach), v procese porozumenia i nedorozumenia, akceptovania i odmietania starých alebo nových vzťahov, záväzkov, hodnôt a priorít. A aký je dôsledok tohto, často aj chaotického, stavu? Nie je vždy pre každého z nás jasný a pochopiteľný. Možno, že neexistuje dôvod pre prílišný pesimizmus a zúfalstvo. Poniectori z nás s tým koncom sveta, civilizácie a ľudstva asi aj preháňajú. Len aby tak tomu bolo.

Fakt sebaútvárania, sebaformovania, autogenézy nie je ničím novým. Dnes ide o to, že tento fakt si asi príliš uvedomujeme. A nie sme voči tomu ľahostajní a máme určité obavy, sme akési poučení z dejín a z vlastného života. Nie vždy tak tomu bolo. Pretože to sebaformovanie môže byť aj výsledkom príkazov zhora alebo veľkého tlaku akýchsi síl, ktoré pôsobia mimo nás ako jednotlivcov a ktoré apelovali na naše vedomie a svedomie.

Niekedy sa človeku zdá ako výhodnejšie podriaďiť sa akémusi príkazu zhora (normám spoločnosti a štátu, či iných inštitúcií, cirkvi a pod.), než logike vlastných (ešte neoverených nápadov a záverov). Veď, ak plním nejaký príkaz zhora, ľahšie znášam dôsledky vlastných činov, utrpenie je menej bolestivé a hlas svedomia sa ozýva tlmene a z diaľky, vedomie zodpovednosti klesá, či upadá kdesi do hĺbín nášho ja (riadim sa heslom: „*ja nič, ja muzikant, to všetko oni*“).

A dnes, keď akosi zoslabuje tlak vonkajšieho donútenia a kedy mizne autorita konvencií, vlastné činy a skutky človeka, jeho správanie sa javia ako vec zodpovednej voľby, vec svedomia a mravnej zodpovednosti. Predstava, že rozlíšenie medzi dobrom a zlom bolo raz a navždy dané a že aktérom nezostáva nič iné než poznať, zapamätať si a používať jednoznačné mravné predpisy vypracované pre každú situáciu, v ktorej sa môžu ocitnúť, stratila na svojej dôveryhodnosti.

Znamená svet bez etiky (ako teoretickej a filozofickej reflexie, koncepcie) aj svet bez morálky? Asi nie. V postmoderne (keďže sa predpokladá, že ide o dlhodobý proces) pôjde o morálnu autonómiu, čo znamená aj o morálnu zodpovednosť – zodpovednosť, ktorú nie je možné odobrať, ale ani sa jej zriecť. Malo by ísť o novú kvalitu bytia človeka, o nový rozmer jeho mravnej i morálnej existencie. Spoločnosť nemôže existovať úplne bez morálky. Ani tá postmoderná. Človek, ako jej člen a mravný subjekt, etické základy pre svoju morálku už „neodhaluje“, ale buduje v procese sebakonstruovania. a sebaformovania.

Postmoderné typy konania a správania sa. Postmoderná situácia formuje adekvátne kultúrne vzorce postmoderného života, iné typy konania a správania sa. Podľa Zygmunta Baumana nie je možné uviesť iba jeden dominantný vzorec správania sa, pretože rozmanitosť spôsobov života podľa individuálnych a skupinových preferencií v postmoderných podmienkach signalizuje rôznorodosť bytia (nespojitosť, mnohoznačnosť, nekonekventnosť, ktoré je veľmi ťažko spojiť do jedného vzorca).

Zygmunt Bauman uvádza štyri kultúrne osobnostné vzorce (symboly), či typy správania sa postmoderného človeka: flákač, tulák, turista a hráč (Bauman, 1995, s.40an).

Flákač. Obraz flákača sa stal (vďaka Walterovi Benjaminovi, ktorý prevzal tento obraz od Ch. Baudelaira) hlavným symbolom už modernej existencie človeka, štandardnou súčasťou opisu a analýzy mestskej kultúry. A tento obraz správania sa bol aplikovaný na postmoderné podmienky. Mestská ulica, plná ľudí – akoby flákujúcich sa, teda flákačov, predstavuje sama osebe plno nedopovedaných historiek a nenapísaných scenárov. Každý aktér skrytý v dave, všetko vidiac, ale sám nevidený, cíti sa pánom všetkého tvorstva. Má zážitok takmer neobmedzenej slobody, nezávislej od vôle a rozmarov iných, slobody však iba predstavovanej, konvenčnej, slobody, ktorá sa rodí z nevedomosti a opiera sa o bezmocnosť. Slobody, ktorej podmienkou je povrchnosť kontaktu a vzájomná zhoda v tom, že zrak človeka padne iba tam, kam smie.

Vo svete tuláka je človek iba premietacím plátnom, nič viac. Každá takáto prechádzka po ulici plnej nádherných výkladov je iba ďalším potvrdením plnosti i prázdnoty slobody, nedôležitosti bytia a povrchnosti, epizodičnosti každodenných foriem spolubytia.

Človek v postavení flákača chápe svet ako veľké divadlo, ulicu ako scénu, seba ako režiséra, život ako hru, v ktorej nikto nie je tým, kým sa zdá byť, v ktorom je možné každého vnímať rôznymi spôsobmi, kde sa rozdiely medzi pravdou, zdaním a výmyslom stierajú, lebo sú nepodstatné a nikoho nijak zvlášť nevrzušujú, ani netrápia. A v tomto chápaní sveta a svojej roly našiel flákač zaľúbenie. Ľudia ako zákazníci v obchodnom dome sú divadlom pre seba navzájom, sú neplatenými hercami, hercami nekonečného predstavenia, atrakciou, ktorá priťahuje samu seba. Avšak nič sa nedeje náhodne, napriek tomu, že sa predstiera spontánnosť. Človek ako zákazník je vtiahnutý do určitej závislosti, ktorá vyvoláva dojem slobody. V tomto divadle pre masy a masami hranom na nákupnej promenáde nie je jeho ani scénografia, ani scenár, ani réžia. Toto všetko sa stráca a človek nadobúda suverenitu iba vo vlastnom dome alebo v byte. A doma si tento človek sadne pred televíznu obrazovku, ktorá plní funkciu mestského terénu (ulice preplnené ľuďmi, obdivujúcimi výklady s tovarom).

A práve televízna obrazovka sa stala najčastejšie navštevovaným miestom postmoderného flákača. Rozsah jeho potuliek sa rozšíril: namiesto ulice, či obchodov je tu televízna obrazovka diaľkovým ovládačom a mnohými prekvapeniami, dobrodružstvami. Avšak aj túto skutočnosť mu niekto naplánoval – to, čo vidí, je „*skutočnejšie ako skutočnosť*“, je to vnútené divákovi presvedčivejšie a solibornejšie než sama skutočnosť. Vzniká situácia, že nič nie je opravdivo skutočné, nakoľko to nie je rozhodnuté na videopásmom

Skutočnosť stráca osobité črty a utápa sa vo vlastnej reprezentácii. To, čo sa predtým zrodilo ako reprezentácia skutočnosti, dnes sa stalo jej štandardom a mierou. Zrazu nie je jasné, čo je naozaj skutočnosť a čo jej obrazom.

Dnes samotnou skutočnosťou je to, čo plynie z televíznej obrazovky. A tento svet je svetom pre postmoderného človeka – flákača (nazerajúceho sa na svet a zízajúceho naň cez obrazovku). Jednotlivé epizódy tohto sveta – skúsenosti bez minulosti a ďalšieho pokračovania - zanechávajú svoju stopu, ukladajú sa vedľa seba, sú vzájomne zameniteľné. Ako môžeme rozlišovať medzi „dôležitým“ a „malicherným“? A tento stav je ako stvorený pre náš typ človeka – flákača, ktorý si môže vyberať a brať to, čo sa najviac leskne, čo priťahuje jeho zrak na to, čo je na pohľad príjemné a pod.

Tulák. Na začiatku modernej epochy bol verejným nepriateľom číslo jeden. Unikal kontrole, poriadku, nemusel uznávať normy, platné v tej oblasti, kde sa práve nachádzal. Na konci modernej doby sa život tuláka mení v jeho výhodu: *spoločenský poriadok ho neohrozuje*. Tuláctvo neohrozuje spoločenský poriadok, je pre reprodukciu spoločenského poriadku nevyhnutné.

Dnes sme čiastočne všetci tulákmi. Pre tuláka je život zmenou a pohybom. Tulák nevie, kam ho putovanie dovedie, ale kvôli tomu sa netrápi. Pohyb je preň dôležitejší, než cieľ: putovanie má zmysel samo v sebe a nie v nejakom celi. Tulák nepočíta s tým, že získa domovské právo. Pravidlá správania sa menia, a to spôsobom, ktorý je ťažko predvídateľný. Tulák dnes prijímaný, je zajtra nepríjemným a nežiadúcim hosťom, jeho miesto zabral ten, kto má kvalifikáciu, ktorú dosiahnuť nestačil a ktorú včera nikto nevyžadoval.

Čo udržuje človeka typu tuláka v pohybe? Nenaplnená túžba za zmenou? Dnes nevieme, čo bude zajtra a to, čo sa deje dnes, bude mať nepatrný vplyv na to, čo sa bude diať zajtra. Prečo by sme sa nemali tešiť z dnešného dňa, bez ustrašeného pohľadu do budúcnosti?

Podľa nazerania tuláka netreba sa viazať na jedno miesto, nie je potrebné vynakladať úsilie na to, aby sme získali priazeň a trvalú sympatiu ľudí, ak sa v ich spoločenstve dlhšie nezdržíme. Svet predstavuje množinu šancí, každá je dobrá, iba žiadnu netreba prehliadnuť, chce to dôvtip a vynaliezavosť, rýchlo sa ohnúť a zdvihnúť sa, ak sa to hodí. Pre niekoho je tento svet záhradou, pre iného pastvinou. Spása trávu a pokiaľ ju má, nestará sa o to, či znovu narastie.

Turista. Človek vždy cestoval po svete, sám alebo v skupinách. Od tuláka sa turista odlišuje tým, že nemusí (nie je nútený) cestovať. Trasu si vyberá – jeho vôľa urobila svet svetom, ktorý sa navštevuje, ktorý je hodný návštevy, a tento svet musí plniť jeho očakávania, musí sa snažiť, aby bol hodný ďalšej návštevy. Tulák sa klania tuzemcom, turista očakáva od domorodcov poklony. Turista platí, preto vyžaduje a kladie podmienky. Turista chápe svet ako surovinu, ktorá počúva nielen jeho ruky, ale aj jeho vôľu. Chce, aby herci hrali naozaj, vyberajúc scenáre podľa jeho predstáv.

Turista hľadá inakosť (odlišnosť od každodennosti), iných ľudí, iné usporiadanie ulíc, iné zvyky, ktoré zachytáva na film a fotografie. V cudzej krajine sa cíti bezpečne. Má sa kam vrátiť, ale predovšetkým má peniaze. Turista putuje po cestách naplnených exotikou, zbavených všetkých náhod a nečakaných stretnutí. A s týmto je spätý jeho dočasný hotelový život, ktorý sa odlišuje od jeho každodenného života doma.

Hráč. V postmodernom svete sme všetci tak trochu hráči, veď život je hra a životný proces sa skladá zo série hier. „*Život je hra*“ potiaľ, pokiaľ v postmodernom svete nehľadáme a nenachádzame nemenné a trvanlivé zákonitosti, pokiaľ sa nám nedarí (a ani nepociťujeme potrebu) oddeľovať náhodu od nutnosti, pokiaľ počítame s rizikom a nie s istotou a s náhodou skôr, než s determináciou ako s pravidlami zmysluplného správania. V tomto svete nie všetko sa môže udiť, ale nič sa stať nemusí; a iba málo je z toho, čo sa stane, neodvratne (nenapraviteľne). O to väčší význam má to, ako sa karta rozohrá. Veľkú úlohu tu zohráva šťastie. Organizujúcim princípom je *riziko*. Výsledok ťahu môže byť v súlade, ale aj v rozpore so zámerom, avšak túto neurčitosť nie je možné zrušiť. V hre nejde o to, kto koho prehliadne, ale o to, kto koho podvedie. Akú kartu hráč dostane, nezávisí od neho, ale *ako ju rozohrá*, závisí od neho. V hre nie je miesto pre sympatiu, ľútosť a vzájomnú pomoc. Nie všetky hmaty sú povolené, ale nie je dôvod váhať nad použitím všetkých, ktoré sú povolené, pokiaľ vedú k želanému výsledku.

Uvedené štyri osobnostné vzorce postmoderného spôsobu života boli známe už dávnejšie predtým. Postmoderný charakter nadobúdajú vďaka tomu, že vystúpili z marginálnej situácie, v ktorej boli (aj násilne udržiavané) v predpostmoderných štruktúrach. Počet ľudí, ktorí sa správali podľa uvedených vzorov, nebolo početne veľa. *Boli vytlačovaní na okraj spoločnosti ako cudzí, nemravný, hriechy element, ohrozujúci spoločenský poriadok*. Avšak vzniká tzv. postmoderná situácia, ak sa tieto vzory správania vzťahujú na väčší počet radových členov spoločnosti a stávajú sa verejne uznávanou normou správania sa.

V dnešnej postmodernej dobe sa tieto vzory nevyberajú. Tí istí ľudia v tom istom čase vedú život, ktorý zahŕňa prvky každého z uvedených vzorov. Tieto vzory sú natoľko postmoderné, nakoľko charakterizujú nie tak odlišnosť ľudských typov, ako aspekty spôsobu života tých istých ľudí. Nielenže koexistujú, ale vzájomne sa prelínajú a rozplývajú navzájom.

Ak si človek zvolí určitý vzor správania, napriek tomu bude mať pocit, že niečo zanedbal, pretože každý typ správania akoby ukazoval odlišné cesty. Žiadna voľba jedného typu správania mu neprinesie úplnú satisfakciu. Čo jeden vzor chváli, iný akoby hanil: nikdy nebude mať istotu, že si vybral správne. „*Postmoderný človek je odsúdený k neistote, k prevládajúcemu pocitu straty, večnej nespokojnosti so sebou samým*“ (Bauman, 1995, s. 58). Zamotáva sa medzi čriepky dojmov a zážitkov, ktoré k sebe nepatria a márne sa z nich snaží zlepšiť zmysluplný obraz života, ktorý má „*cieľ*“ a „*smereň*“ (moderný človek bol pyšný na konzistenciu svojho života).

Fragmentácia, epizodičnosť a mnohoznačnosť života prináša blažený, možno aj klamlivý pocit slobody, neviazanosti a neobmedzených možností. Prináša aj tienisté stránky: budúcnosť, ale aj minulosť sú chronicky neurčité. Nie je istota v to, čo sa stane zajtra, ale nie je dôvera ani v to, čo sa vykonalo včera a v dnešné následky včerajších činov. Jednotlivé signály si odporujú a spôsobujú chaos.

V postmodernom svete nie sú „*základné*“ konflikty, kde ostatné rozpory sú iba ich prejavom. Postmodernita neruší moderné tlaky, iba ich nahrádza novými, vlastnými – decentralizuje ich, rozptyľuje a privatizuje. A v takejto situácii človek nachádza, či vyberá pre seba (alebo je mu nanútený) vzorec, obraz, či typ správania sa a konania, ktorý ovplyvňuje aj jeho profesionálnu činnosť.

Charakteristika štátu a práva v postmodernej situácii. Subjektmi práva sú osoby, ktoré právo uznáva za osoby v právnom zmysle (Prusák, 1990, s.147). Subjekty práva vystupujú v právnych vzťahoch ako nositelia konkrétnych, zákonom stanovených práv a povinností, prípadne právomoci. Ak vystupujú v právnych vzťahoch súvisiacich s ochranou a tvorbou životného prostredia a s racionálnym využívaním prírodných zdrojov, hovoríme o nich ako o subjektoch práva životného prostredia.

Medzi subjektami práva životného prostredia štát zaujíma osobitné postavenie. Ako najautoritatívnejšia verejnoprávna územná korporácia je v súčasnosti hlavným a univerzálnym subjektom starostlivosti o životné prostredie: trvalo a systematicky, s použitím mocenských prostriedkov, vyvíja aktivitu za účelom zabezpečenia priaznivého stavu životného prostredia. Je to jedna zo základných úloh štátu (čl. 44 ods.4 Ústavy Slovenskej republiky, 1992), realizáciu ktorej v praxi zabezpečujú štátne orgány (ústavodarný a zákonodarný orgán SR, orgány výkonnej moci, súdne orgány...), a to v rámci svojej zákonom stanovenej pôsobnosti (Košičiarová, 1995, s.65).

K angažovaniu štátu v otázkach životného prostredia dochádza v troch základných podobách (Drgonec, 1993, s.19):

1. v tvorbe štruktúr štátneho mechanizmu, ktoré sa špecializujú na vzťahy späť so životným prostredím;
2. v tvorbe právnych noriem pre spoločenské vzťahy v oblasti životného prostredia;
3. v uplatňovaní právnych noriem prijatých pre regulovanie vzťahov, spojených so starostlivosťou o životné prostredie.

V postmodernej situácii sa rozpadajú a problematizujú mnohé donedávna samozrejmé a spravidla i nevyslovené predpoklady práva a právneho myslenia (Bárány, 1997, s. 235) a fungovania štátu, a to aj v oblasti starostlivosti o životné prostredie.

Dnes sa stretávame s rôznymi novými projektmi fungovania štátu (Brösl 1995, Večeřa 1993). Štát ako taký vraj stratil dôveryhodnosť a vzrastá nedôvera v štát s inžinierskymi ambíciami, pre ktorý dnešné trápenie je nutné v mene budúceho šťastia (Baumann 1995, s. 15).

Základné atribúty suverénneho štátu zahŕňujú obranu, zahraničnú politiku, právny a bezpečnostný systém, menovú, finančnú a colnú politiku. Podobne rovnako bez pochyb sa charakterizoval rámec minimálneho štátu.

Obrana a zahraničná politika vyžadujú, aby štát bol čo najsilnejší a čo najväčší. Naopak, vlastná vnútorná správa späť s daňami a financiami volá po decentralizácii moci.

Ak sa hovorí o právnom štáte, tak do jeho reflexie sa pripájajú charakteristiky, ako sú: *sociálnosť, demokracia, spravodlivosť, ľudské práva* a pod. Teda, do akej miery sa pluralizmus potrieb, nálad a vôlí politických elít, či väčšiny obyvateľstva prejavuje v charakteristike štátu a jeho funkcií? Štát (ako subjekt moci) môže byť podriadený spoločnosti, realizujúcej jej sociálnu pluralitu (aj pluralitu skupinových, či čiastkových záujmov, vyplývajúcich zo zabezpečenia ochrany jednotlivých práv a slobôd jedincov, alebo naplňa iba hodnoty celospoločenské, zjednocujúce jednotlivé subjekty v záujme zachovania integrity ináč heterogénnej spoločnosti)?

Ak je postmoderná doba späť s hodnotovým pluralizmom a zároveň relativizmom, platí to aj pre existenciu právneho štátu (fungujúcom v polyarchii)?

V diskusiách o právnom štáte sa uvádzajú historické a logické argumenty právnosti štátu a hľadajú sa odpovede na otázku, "ako obmedziť štát, ako dosiahnuť, aby jeho orgány konali výlučne na základe a v rámci zákona" (Bárány, 1995, s.363).

"Právo ako spoločenská hodnota má popri svojej rigorózne dogmatickej, normatívnej stránke aj politické aspekty, normy politické a právne sa navzájom prelínajú. Nevidieť "politikum" v práve by bolo škodlivé, neadekvátne objektívnej realite"... "existuje presná hranica medzi právnou normou a politickou...právo sa vyznačuje jednotou, v každom štáte existuje pluralita politických noriem" (Kanárik, 1995).

Je vyššie zdôraznená jednota práva odrazom politickej plurality a sociálno-kultúrnej plurality spoločnosti? Môže (mala by, musí?) sa politická (sociálnokultúrna) pluralita prejavovať a do akej miery v tzv. *právnej pluralite* (pluralite práva)?

Normatívny systém, a teda ani právo sa nemôže oslobodiť od vplyvu spoločenskej situácie, z ktorej vznikli, či v ktorej boli vytvorené a ktorú majú regulovať.

Objektívne právo sa stretáva s postmodernou situáciou, ktorej vývoj môže charakterizovať spoločnosť ako postmodernú. Vzniká paradox, kedy objektívne právo *"bud' bude zodpovedať spoločenskej situácii, alebo si zachová relatívnu vnútornú logickú konzistenciu a stabilitu"* (Bárány, 1997, s.6). Ak bude rešpektovať postmodernú situáciu (všestrannú pluralitu a jej rýchlu premenlivosť) tak len preto, *"aby ju svojimi pravidlami správania menilo podľa hodnôt, záujmov a zámerov normotvorcu"* (Bárány, 1997, s.7), ktorý tiež zdieľa určité ekonomicko-politické, či ekologické záujmy "povýšené na zákonnú normu", či "štátnu vôľu". Demokratický, legislatívny a zvlášť zákonodarný proces v modernej spoločnosti znamenal, že právo bolo produktom či formou prejavu väčšinovej vôle.

Postmoderná spoločnosť predstavuje spoločnosť mnohých občianskych skupín a združení, *"premenlivých menšín"* a tak *"parlamentnej väčšine stále častejšie chýba relatívne stabilná uvedomelá väčšinová podpora v spoločnosti"* (Bárány, 1997, s. 13).

Politický život nám poskytuje dostatočný faktografický materiál, utvrdzujúci nás v tom, že "väčšina potrebná pre demokratickú tvorbu práva môže...vzniknúť stále častejšie iba ako výsledok jednorazovej alebo krátkodobej dohody menšín" (Bárány, 1997, s. 14). A tak sa i do obsahu práva premietajú hodnoty a záujmy premenlivých menšín a ich koalícií. Rôzne profesijné skupiny (včítane podnikateľov a právnickej komunity) sa usilujú presadiť svoje záujmy do platného práva.

Dnes je veľmi populárna právna ochrana spotrebiteľa a veľmi aktuálnou je aj ochrana prírody a životného prostredia. Teda, právo v postmodernej spoločnosti nemá len prispievať k zachovaniu časti moderných hodnôt, ktoré sú potrebné pre jej ďalšie fungovanie (ako napr. rovnoprávnosť, sloboda, sociálna spravodlivosť).

Rastie množstvo nových právnych odvetví, napr. právo životného prostredia, ktorého úlohou je zabezpečiť ochranu životného prostredia, zdôrazňujúci etický princíp zachovania úcty voči prírode a životu v nej.

Právo v moderných časoch garantovalo občanovi relatívne vysokú mieru istoty vo forme právnej istoty. V dnešnej situácii podobná garancia by mala byť vyslovená a realizovaná aj voči prírode a životnému prostrediu podobe ich ochrany. *„Biologická a intelektuálna*

vybavenosť človeka ako živočíšneho druhu, materiálne a duchovné podmienky života spoločnosti včítane stavu životného prostredia a technológií vytvárajú možnosti i hranice ...pre realizáciu ľudských priání, nápadov a hodnôt" (Bárány, 1997, s. 20).

Ak dnešnú pluralitnú spoločnosť považujeme za samozrejmosť, tak fungovanie slobodného právneho štátu i politickej formy usporiadania tejto spoločnosti často chápeme ako poriadok spojený s určitými základnými hodnotami.

Hodnoty, ktoré majú byť chránené základnými právami, sú rôzne vykladané a posudzované (napr. sporom o trestnoprávny postih umelých potratov je spochybňovaná prednosť práva na život a pod.).

Pluralistická koexistencia rôznych záujmových skupín prispieva k hľadaniu realizmu tým spôsobom, že skladá výslednú mozaiku z celého radu rozdielnych stanovísk.

Pluralita kultúrnych, mravných, morálnych a politických vízií je realitou. Z toho, že medzi jednotlivcami i sociálnymi skupinami existujú aj v oblasti morálky, politiky a práva nezhody, ešte nevyplýva, že "všetko je dovolené", že "každý má právo na to svoje" a pod. Ak sú morálne a politické postoje osôb a skupín v príkrom nesúlade, je možné, že iba jeden z nich je správny. Problém slobodnej spoločnosti je určiť ho.

V teoretickom bádani o podstate dobra, pravdy a spravodlivosti sa nemusíme dohodnúť, ale môžeme prijať výzvu k budovaniu inštitúcií právneho štátu, ktoré by rešpektovali osobné slobody a zaručovali dodržiavanie základných ľudských práv a zároveň vytvárali široký priestor pre vzájomnú spoluprácu, a to najmä pri riešení ekologických problémov a otázok ochrany životného prostredia s cieľom zabezpečiť jeho trvalo udržateľný rozvoj, čo je základným predpokladom existencie jednotlivca i celej spoločnosti (Krchnák, 1995, s. 62-65).

V otvorenej pluralitnej spoločnosti existuje šanca viesť taký spôsob života, ktorý sa sami ľudia určia, ale za ktorý sami nesú aj zodpovednosť a v tom spočíva morálny aspekt ich bytia. Treba prijať pluralizmus postmodernej spoločnosti ako historickú a spoločenskú skutočnosť a využiť jeho pozitíva pre fungovanie demokratického právneho štátu.

Postmoderná spoločnosť je aj naďalej odkázaná na pomoc štátu a práva pri formovaní určitého konsenzu v otázkach určovania:

1. pravidiel spolužitia a riešenia konfliktov,
2. spôsobu zachovania a formovania nevyhnutných spoločných inštitúcií,
3. hodnôt, podľa ktorých sa zakladá prijateľné zdôvodnenie pravidiel a inštitúcií a humánna spolupráca medzi nimi.

Pre demokraticky fungujúcu pluralitnú spoločnosť je potrebná zásadná zhoda v oblasti hodnôt tým menej, čím viac je zabezpečená zhoda (konsenzus) v oblasti pravidiel legitimizácie spoločenského poriadku, vrátane právneho. Občan takejto spoločnosti sa musí zaviazat' k jedinej veci - k rešpektovaniu praktických princípov stanovených ústavou.

V dnešnom postmodernom chaose právo zostáva jedným z mála princípov poriadku (Bárány, 1997, s. 20) a „...vnáša vyhranenosť, špecifickosť, jasnosť a tak i predpovedateľnosť do ľudských vzťahov pomocou systému pravidiel a inštitúcií, ktoré sú tak vzájomne prepojené, že pravidlá definujú, vytvárajú a regulujú inštitúcie, kým inštitúcie tvoria a spravujú pravidlá, riešia otázky ich existencie, rozsahu, aplikovateľnosti a fungovania" (Finnis, 1980, s.268).

V záujme zachovania funkčnosti spoločnosti je dôležité zachovať moderné inštitúcie („a predsa je právo moderným fenoménom“, Bárány, 1997b, s. 157) a normatívne systémy, ktoré umožnili postmodernú pluralizáciu a ktoré zároveň umožňujú svoju transformáciu. Aj v blízkej budúcnosti práve spolupráca štátu s občanmi a environmentálnymi organizáciami môže mať rozhodujúci vplyv na dodržiavanie a správne uplatňovanie predpisov na úseku ochrany a tvorby životného prostredia. Vzniká situácia, ktorá napriek širokej pluralizácii spoločenského života v jeho rôznych sférach, si vyžaduje, aby právo zatiaľ nemenilo svoje moderné postavenie a funkciu. „...Jeho vnútorná logika bola a je v súlade s vnútornou logikou moderných časov a práve v tomto období sa právo a právna veda nebyvalo rozvinuli. Právo ako univerzálny, čiže celospoločensky platný a štátnou mocou garantovaný systém pravidiel správania vzťahujúcich sa na všetky prípady rovnakého druhu a neurčitého počtu plne zodpovedalo i zodpovedá moderne“ (Bárány, 1997b, s.157), ktorá „...sa vyznačovala globálnymi konceptmi jednotnej racionality a zjednodušenej racionalizácie“ (Welsch, 1993, s. 156).

Eduard Bárány, odvolávajúc sa na slová R. Pounda o postavení práva („V modernom svete predstavuje právo hlavný činiteľ sociálnej kontroly“, Pound, R.: Social Control Through Law, Archon Books 1968, s. 20), tvrdí, že „ide o jeden z významných výdobytkov modernej civilizácie hodný zachovania aj v postmodernej situácii...“. „Z podstaty práva ako systému všeobecne záväzných a väčšinou aj relatívne všeobecných pravidiel správania vyplýva, že jednu významnú časť predstav o spravodlivosti môže poskytnúť v značnom rozsahu. Ide o rovnosť. Moderné právo uznáva zásadu rovnosti pred zákonom Poskytuje tak ľudom nezanedbateľnú rovnosť a ešte väčšiu fikciu rovnosti“, čiže rovnoprávnosti. (Bárány, 1997b, s. 164).

Keďže spoločnosť sa nezaobíde bez mocensky garantovanej regulácie správania sa ľudí a jej úplná individualizácia by znamenala svojvôľu mocných, tak je jediným doposiaľ známym relatívne spravodlivým riešením trojica: všeobecná záväznosť práva, všeobecnosť zákona, rovnosť pred zákonom spojená s ďalšími modernými zásadami typu sudcovskej nezávislosti. Táto trojica a zvlášť rovnosť pred zákonom čiže rovnoprávnosť sa stále ťažšie znášajú s vysokou pluralistickou a rýchle sa meniacou spoločnosťou. Ak sa rozhodujúcim v spoločnosti i pre človeka stáva partikulárne, tak je pre neho rovnoprávnosť stále menej spravodlivá. Rôznosť životných situácií i pocitov jednotlivcov si možno vyžaduje iný prístup (Bárány, 1997b, s.166).

Postmoderná situácia vyvíja tlak k diferenciacii, teda k nerovnosti ľudí. A právo sa môže stať (ako sa to už stávalo v minulosti dosť často) účinným nástrojom otvoreného útlaku. Napriek tomu, že „ľudia si nie sú rovní, ...môžeme sa rozhodnúť bojovať za rovné práva“ (Popper, K.R. 1994, s. 237); „rovnosť pred zákonom“ nie je skutočnosťou, ale politickou požiadavkou založenou na morálnom rozhodnutí“ (Popper, K.R., 1994, s.200).

Napriek tomu, že nie je možné urobiť ľudí rovnakými, je však v ľudskej moci poskytnúť všetkým značnú mieru rovnoprávnosti, ktorá spolu s ďalšími modernými civilizačnými výdobytkami umožňuje postmodernú podobu a mieru pluralizmu i zmeny. Rovnoprávnosť patrí k predpokladom dôstojného života. „Rovnoprávnosť je významnou, ba možno aj najvýznamnejšou časťou minima spravodlivosti, ktoré právo môže poskytnúť“ (Bárány, 1997b, s. 168). Rastúca diferenciacia postavení rôznych sociálnych skupín i jej uvedomenie si podporujú nebezpečnú partikularizáciu práva a diferenciaciu právnych statusov. Rastúca viditeľnosť situácie rôznych sociálnych skupín i

privilegií (preto sú v demokratických krajinách verejne kritizované a v nedemokratických skryto nenávidené tzv. privilegiá politikov) nakoniec podporuje rovnoprávnosť.

Právo v moderných časoch mohlo garantovať občanovi relatívne vysokú mieru istoty vo forme právnej istoty (doba platnosti právnych noriem sa počítala na desaťročia, čo prispievalo k vysokej miere právnej istoty účastníkov právnych vzťahov, ktorí mohli so značnou pravdepodobnosťou predvídať správanie sa iných účastníkov týchto vzťahov).

„Právnej istote neprospeje všestranná pluralizácia tvoriaca základnú charakteristiku postmodernej situácie, na ktorú reaguje normotvorca stále rôznorodejšími a podrobnejšími právnymi úpravami založenými na rôznych a inkompatibilných logikách...Skutočne ju však ohrozujú neustále a neprehľadné zmeny právnych predpisov“ (Bárány, 1997b, s. 169), čo je charakteristické najmä pre bývalé socialistické krajiny, ktoré sa dali na cestu transformácie svojich spoločností a právnych systémov, čím sa akoby ich „postmoderná situácia“ ešte viac vypuklejšie prejavovala.

Právna istota je ohrozovaná hlavne rýchlosťou a rozsahom zmien a neschopnosťou štátu garantovať vysokú mieru zachovávanía práva v spoločnosti. Zložitosť a diferencovanosť právneho poriadku sa znesú s právnou istotou, ak sa právny poriadok vyvíja pomaly a hlavne kontinuálne. *„Neustály sled zmien, ktorý by zodpovedal dynamike postmodernej situácie by urobil právo irelevantným a zlikvidoval by právnú istotu“* (Bárány, 1997b, s. 169).

V slovenských pomeroch často kritizované série novelizácií len nedávno prijatých právnych predpisov nevyplývajú iba z nedostatočnej kvalifikácie normotvorcov a tlakov záujmových skupín, i keď aj oni sa pod ne podpisujú, ale aj z logík postmodernej situácie, ktoré nie sú v súlade s logikou práva. Aj postmodernej situácii je záujmom skoro každého i celospoločenským záujmom, aby právo vnášalo vyhranenosť, špecifickosť, jasnosť, a tak aj predpovedateľnosť do ľudských vzťahov pomocou systému pravidiel a inštitúcií.

Podľa názoru Eduarda Bárányi najmä v pluralizme a dynamike postmodernej situácie rastie význam *“konzervativizmu“* práva, toho, že právo nie je to, čo je, ale to, čo má byť, ale aj úloha práva ako nástroja uvedomelého formovania budúcnosti. *„Konzervativizmus“* zakorenený v podstate práva mu bráni sledovať všetky zákruty postmodernej situácie, čím hrozí stratou kontaktu právneho poriadku s realitou, ale zároveň prispieva k zachovaniu časti moderných hodnôt, ktoré sú paradoxne potrebné pre fungovanie spoločnosti v postmodernej situácii. Na prvom mieste medzi týmito hodnotami sú rovnoprávnosť, sloboda a sociálna spravodlivosť“ (Bárány, 1997b, s. 170).