

Dietrich Böhler: Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive

Zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik

Bad Homburg, Verlag für Akademische Schriften 2009. 115 s.

Autor knihy, německý filosof Dietrich Böhler, patří mezi představitele tzv. berlínské diskursivní pragmatiky. Jedná se o postkantánský filosofický směr, který lze charakterizovat jako rozšíření etiky diskursu o sokraticko-dialogické racionální zdůvodnění a definování podmínek argumentativního dialogu. Böhler promoval u Karla-Otty Apela, který spolu s Jürgenem Habermasem patří k zakladatelům etiky diskursu.

Zjednodušeně můžeme hlavní etickou intenci Böhlerova myšlení chápat jako rozšíření Kantova etického racionálního přístupu na přístup intersubjektivní, jehož bází je tzv. sokraticko-reflexivní transcendentálně pragmatický argumentativní diskurs. Hlavními etickými pojmy tohoto přístupu jsou tzv. diskursivní spravedlnost a diskursivní odpovědnost.

Böhlera myšlenkově ovlivnilo a do jisté míry i inspirovalo také setkání s židovským filosofem německého původu Hansem Jonasem (1903-1993). V roce 1992 udělil jako děkan fakulty filosofie a sociálních věd na Berlínské univerzitě Jonasovi čestný doktorát. Jonas byl tehdy již poměrně známý, hlavně v německy mluvících zemích, především díky svému etickému dílu s názvem *Princip odpovědnosti*.

*Pokus o etiku pro technologickou civilizaci.*¹ Böhler a Jonas, ač filosoficky poměrně různorodí, se stali přáteli. Po Jonasově smrti Böhler založil v roce 1998 v Berlíně Hans-Jonas-Zentrum, jehož hlavním posláním je zachovat a rozvíjet Jonasův myšlenkový odkaz; hlavní činnost centra spočívá v postupném vydávání kritické edice Jonasových spisů.

Hlavní intencí recenzované knihy, kterou napsal Böhler již jako emeritní profesor, je snaha spojit vlastní etický přístup s přístupem Jonasovým, a sice v rámci řešení dvou současných etických problémů, jež spadají do (etiky) odpovědnosti za budoucnost (Zukunftsverantwortung). První se týká embryodestruktivní výzkumné praxe a druhý využívání jaderné energie. Kniha je rozdělena do tří kapitol, přičemž první kapitola je věnována prvnímu problému a druhá a třetí kapitola problému druhému. Dodatek knihy tvoří vyjádření Hans-Jonas-Zentrum k problematice globálních klimatických změn, jež spolu s dvěma předchozími problémy patří k současným nejaktuálnějším tématům, k nimž se autor knihy chce vyjádřit. V této recenzi od obsahu dodatku odhlédneme.

Za zmínku stojí ovšem předmluva knihy (s. 7-10; všechny stránkové odkazy se vztahují k recenzované publikaci) z pera Güntera Altnera (1936-2011), nedávno zesnulého německého protestantského teologa a biologa, který byl znám svými interdisciplinárními aktivitami směřujícími ve prospěch environmentálního uvědomění. V letech 1999-2002 působil mimo jiné jako etický poradce německého ministerstva zdravotnictví. Altner poukazuje na tři důležité aspekty Böhlerovy knihy: 1. snahu překonat Jonasovu metafyzicky založenou etickou pozici na jedné straně a účelově racionální utilitaristickou etickou pozici současného většinového proudu vědy (a politiky) na straně druhé – a sice skrze reflexivně dialogicko-sokratický přístup diskursivní etiky, která se na základě radikální dialogické otevřenosti snaží nalézt implicitní morální závazky všech (i budoucích a možných) účastníků diskursu; 2. kritiku popperovského pojetí hodnotově neutrální racionality, jež v současných aktuálních etických problémech musí ztroskotat právě na požadavku diskursivně orientovaného řešení morálních problémů; 3. na tezi, podle které je diskursivní odpovědnost třeba učinit věcí veřejnou, konfrontovat ji s aktuálními prioritami a prohloubit ji ve smyslu etiky budoucnosti.

První kapitola, s názvem „Spoluodpovědnost za budoucnost lidstva. K aktuálnosti Hanse Jonase“ (s. 11-38), začíná souhrnnou charakteristikou současné civilizace, kterou autor Jonasovými slovy představuje jako nebezpečnou (Gefahrenzivilisation). Vzrostla totiž nebývale technologická moc člověka. Nejde jen o rizikové technologie, ale také o všechny ty, jež vyžaduje běžný chod naší civilizace a jež právě tím, že musí být (nutně) používány, představují jakousi časovanou bombu (Zeitbombe). Böhler představuje Jonase jako senzibilního filosofa, který před více než

1 Jonas, H., *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Přel. B. Horyna. Praha, Oikúmené 1997.

třiceti lety odhalil odvrácenou tvář technologické civilizace a pokusil se formulovat adekvátní etickou odpověď. Jonas současně rekonstruoval i širší filosofické předpoklady, které od novověku určovaly vývoj vědecko-technického pokroku a spolu s ním připravovaly současné „království člověka“ (regnum hominis). Věda během svého vývoje postupně opouštěla morální závazky praktického rozumu jako přítěž, aby nakonec pracovala jen s čistou účelovou racionalitou (Weber), rozumem pouze instrumentálním (Horkheimer). Autor se zde snaží (opíraje se o Jonase) upozornit na fakt, že od morálky osvobozená empirická věda upadla ve svém sebe-pochopení, sebevýkladu, do určité jednostrannosti, charakterizované formální „zvědečtělostí“. Tím se vysvětluje, alespoň částečně, i povaha (a původ) nebezpečí současné technologické civilizace. Přesto však, a o to více, se za technologickou vládou člověka (nazvaného Jonase „alter deus“) ozývá čím dál silněji desiderát opuštěného a opuštěného praktického rozumu.

Otázka „Proč vůbec bychom měli jednat morálně?“ je pro autora počátkem morálního diskursu. V linii své etické koncepce ukazuje, že jakýkoli závazek či povinnost se projevují vždy otázkou formulovanou gramaticky v první osobě („Existuje něco, k čemu jsem bezpodmínečně zavázán?“). K první osobě pak přistupuje i druhá („ty“), pokud neoslovuji jen sebe sama. V centru praktické filosofie objevujeme tedy relační pojem (Bezugsbegriff), který umožňuje, že „já“, „ty“, popřípadě „my“ jsme osloveni, namísto toho, abychom operovali s nějakým objektivujícím konceptem. S ohledem na etiku odpovědnosti se tak ukazuje, že odpovědnost dostává jednak osobní rys („Mohu se za něco odpovídat?“), dialogický rys („Komu se mohu odpovídat?“) – s nimi pak nakonec souvisí otázka „za co (koho) mohu odpovídat?“.

Jádrum první kapitoly je představení dvou „komplementárních myslitelů“, kteří od začátku 80. let 20. století pracovali (nezávisle na sobě) na etice solidární odpovědnosti. Karl-Otto Apel, racionální postkantian a Hans Jonas, metafyzický aristotelik s biblicko-židovskou a zčásti kantovskou morální motivací – tak autor klasifikuje a nazývá své hlavní inspirátory.

Jonas, „kritický metafyzik odpovědnosti“ založil svou etiku na ontologické základně. To však pro autora není tak důležité (a Jonasev ontologii ani nepředstavuje), neboť ontologické zdůvodnění etiky je to, čemu se chce vyhnout. Inspirován je především Jonasevou diagnózou „technologického muže“, jehož moc vzrostla natolik, že bylo dosaženo stavu, kdy je možné téměř cokoli (řečeno s nadsázkou). Hlavní myšlenky, jež si vypůjčuje pro svou úvahu, jsou tyto: disproporce mezi současnou lidskou mocí a odpovědností; rozšíření odpovědnosti za mimolidský svět, za budoucí generace a podmínky pro jejich důstojný život, jež svým současným jednáním můžeme ohrozit či zcela zničit. Autor zdůrazňuje, že Jonas poukázal na nedostatečnost tradičních etických konceptů a zdůrazňoval, že je třeba rozšířit vědění o následcích současné lidské praxe. Paradoxně ovšem naše vědění o těchto následcích zaostává za technickým věděním, jež dává našemu jednání moc. Z hlediska etiky se však vědění o následcích stává akutní povinností v případě, že ná-

sledky nevratně zničí či negativně ovlivní ty, kteří přijdou po nás. Z neprognosti-
kovatelnosti ekologických a sociálních následků technologické civilizace vyplývá
pro etiku odpovědnosti paradoxní problém (to konstatoval Jonas dříve než Apel).
Tento druh „nevědění“ je podle Jonase nutno zohlednit a zahrnout do morálního
rozhodování. A sice tak, že by mu měla odpovídat nová povinnost stanovit hranice
technologické moci člověka, pokud tato obsahuje byť jen rizika ohrožení života,
rizika deformace biologické integrity člověka či zpochybnění ideje člověka a jeho
přirozené důstojnosti nebo ohrožení pokračování života lidského rodu.

Autor si je nicméně vědom, že politický pragmatik na toto „realisticky“ namít-
ne, že život jako takový obsahuje spoustu rizik. Tento názor posílí i současná „bez-
hodnotová“ věda, jejíž racionální kalkul nezná (ani nechce hledat) žádné závazné
morální normy. A pokud chceme trvat na morálce, pak platí, že stanovení norem či
morální orientace je věcí subjektivního rozhodnutí.

Jako trumf vytahuje v této situaci Böhler myšlenky svého učitele Apela. Ten
totiž toto přesvědčení moderní vědy rekonstruoval a napadl „zezadu“, když od-
halil, že jeho nosný předpoklad o komplementaritě formální racionality a morální
(subjektivní) iracionality spočívá na „sebenepochopení“ (Selbstmissverständnis)
moderních vědců (scientistů). Zapomněli totiž, co mají „eticky za zády“ a co sami
nereflektovaně používají jako etickou normu. Tím, že předkládají své vědění jako
„pravdy schopné“ (wahrheitsfähiges Wissen) v rámci vědeckého diskursu, před-
pokládají, že toto vědění jsou schopni uznat a osvojit si také ostatní. Tak uznávají
všechny (i pouze možné) partnery tohoto diskursu jako stejně oprávněné a schop-
né prověřit pravdivost předkládaného vědění. Toto uznání je podle Apela něčím
morálně závazným. Pro vědce tedy platí základní morální norma: Respektuj všech-
ny (včetně jen „možných partnerů“) jako stejně oprávněné, včetně jejich životních
nároků a nároků na platnost jejich názorů, bez nichž nemohou být (a stát se) part-
nery diskursu. Buď spoluodpovědný za to, aby se jimi mohli stát.

Podle autora se jedná o tzv. presupozici diskursivní spravedlnosti a diskursivní
odpovědnosti. Každá věda má tedy tak říkajíc „za zády“ nárok praktického rozumu.
Pokud tento nárok neuzná, odporuje sama sobě. Sokratisko-reflexivní potvrzení
tohoto nároku, typické pro transcendentální pragmatiku, rozhodujícím způsobem
podporuje Jonasovo zdůvodnění principu odpovědnosti. Bez metafyzických před-
pokladů (které skeptikové chápou jako spekulace), domnívá se Böhler, lze Jonasův
princip explikovat jako princip spoluodpovědnosti všech, kteří mohou (popřípadě
by mohli) být účastníky diskursu.

Co by na to řekl Jonas? – klade si autor řečnickou otázku a odpovídá, že židovský
filosof primárně hledal ontologické zdůvodnění etiky a s Apelem se v této věci žád-
ným způsobem nekonfrontoval. Nicméně ve stáří se prý pozici sokratického dialo-
gu přiblížil, jak vyplývá z jeho dopisů Gadamerovi. Jonas by však také jistě dodal,
že pokud jsme takto (diskursivně) prokázali morální nárok odpovědnosti, stojíme
ještě před problémem, jak k ní motivovat.

Jádro první kapitoly autor uzavírá představením tří argumentačních rámců, kterými Jonas (nenábožensky) motivuje k odpovědnosti. Zdůraznění nenáboženství argumentace je důležité, neboť sám Jonas se domníval, že v době mizející náboženské víry je úkolem filosofie nenábožensky prokázat odpovědnost člověka (židovský filosof koncipoval i argumentaci náboženskou, která je v knize zmíněna jen okrajově a my se jí zde nebudeme zabývat, neboť je pro autorův záměr vedlejší). První argumentační rámec tvoří paradigmatická odpovědnost rodičů (individuální) a státníků (kolektivní). Druhý rámec je postaven na morální „imaginaci“ (pro Jonase typické), totiž na tzv. myšlenkovém experimentu „heuristiky bázně“. Spočívá na aktivním a vědomém imaginativním zpřítomnění možných rizik a nebezpečí, jež jsou spojena s nějakým jednáním, kterým ohrožují druhé. Jedná se o sensibilizaci, o zahrnutí druhých do představ a úvah o možných rizicích, které by měly orientovat mé morální rozhodování. Třetí rámec je tvořen dalším myšlenkovým experimentem – experimentem „sázky“. Jedná se o reflexi toho, co s ohledem na rizika jednání dávám tímto jednáním v sázku. Autor ukazuje, že tento experiment představuje zároveň kriteriologický rámec, který bychom mohli diskursivně položit jako otázku: Jsou rizika a následky spojené s jednáním akceptovatelné pro všechny argumentační partnery? Výše popsané argumentační rámce tvoří pro Jonase základnu, na které staví svůj kategorický imperativ: „Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s trváním skutečně lidského života na Zemi.“ Slíbebný nenáboženský postup prokázat odpovědnost, domnívá se Böehler, neobsahuje však závazné normativní zdůvodnění. S ohledem na praktický rozum je Jonasova etika odpovědnosti (i přes své ontologické zdůvodnění, které zde s ohledem na záměr autora není potřeba blíže rozvádět) spíše „opcí“ (volbou), což přiznává i Jonas sám v dopise Gadamerovi – ačkoli by rád došel k pevnějšímu zdůvodnění. Zůstává tedy potřeba zdůvodnit onu „bezpodmínečnou otázku proč“, konstatuje Böehler a doplňuje, že na tento deficit upozornil hned po vydání *Principu odpovědnosti* v roce 1979 Apel. Ono, Jonasovi chybějící, průkazné zdůvodnění se stalo úkolem a výzvou pro Böhlera. Na konci první kapitoly pak předkládá své řešení, vycházející ze své transcendentálně-pragmatické pozice – a sice na příkladu etické problematiky týkající se embryodestruktivních technologických postupů.

Böehler vychází z předpokladu, že tato problematika není řešitelná za pomoci metafyzického zdůvodnění. Jonasova metafyzická pozice, odvolávající se na vnitřní hodnotu předmětu odpovědnosti (lidského embrya), nemá sílu přesvědčit současné skeptiky (a ani Böhlera). Kromě toho prý panuje faktický disens ohledně morálního statusu lidského embrya, dodává Böehler. A to je pro něj výchozí pozice, ze které začíná argumentaci: Faktické „nevědění“ o morálním statusu lidských embryí je třeba uznat a v diskursivním rámci se ptát, zda jako intersubjektivně (tímto „nevědění“) zavazání partneri dialogu můžeme ohrozit svým jednáním celek zájmů (tedy život i jen možných) partnerů, jejichž morální status je otevřenou otázkou. Podle Böhlera je třeba vzít vážně tento „ospravedňovací dialog“ byť i jen

s „možnými partnery“; vzít vážně možnost omylu a nepřikročit k jednání, jež by ne-návratně zbvavilo tyto „partnery“ možnosti stát se rovnocennými v rámci (budoucího) diskursivního dialogu. Böhler se domnívá, že tímto způsobem dává odpověď na onu „bezpodmínečnou otázku proč“ – totiž proč jsme bezpodmínečně zavázáni k spoluodpovědnosti za právo na život lidských embryí.

Druhá kapitola nese název „Odpovědnost za budoucnost versus jaderná energie. Problém lidstva ve světle principu diskursu a odpovědnosti“ (s. 39-69). Hlavním záměrem autora je ukázat, že využívání jaderné energie s sebou nese rizika, která nelze v rámci berlínské diskursivní a transcendentální pragmatiky akceptovat jako morálně odpovědná (vůči současným a hlavně budoucím generacím). Böhler zde kritizuje Jonase, který v jednom televizním rozhovoru připustil omezené využívání jaderné energie za určitých podmínek (malý rozsah použití a vyřešení problému s jaderným odpadem), předkládá technická fakta (která Jonasovy podmínky odhalují jako utilitaristické) a ukazuje, že jadernou energii nelze považovat za odpovědné řešení. Za pomoci Jonasova myšlenkového experimentu sázky vyvrací Jonasovo utilitaristické vyjádření, a tak „vyvrací Jonase Jonasem“. Dalším partnerem je autorovi německý filosof Robert Spaemann, jehož rovněž negativní náhled na jadernou energetiku, formulovaný z metafyzických pozic, autor diskursivně „posiluje“. Kapitola obsahuje podrobný tabulkový výčet čtyř nároků na platnost a šesti praktických snah, jež každý partner argumentačně-diskursivního dialogu implicitně vznáší (nárokuje) a k nimž se implicitně zavazuje, aby vůbec mohl nastat smysluplný a morálně relevantní dialog. Autor zakončuje tuto kapitolu tvrzením, že není morálně oprávněně požadovat využívání jaderné energie.

Třetí a poslední kapitola „Morálka a politika“ myšlenkově navazuje na předchozí a snaží se ukázat z pohledu politické filosofie nutnost proměny reálné politiky. Autor nejdříve rekonstruuje vývoj moderní politiky: Machiavelli, Luther, Weber a Naumann – čtyři klíčové postavy, jež ovlivnily její podobu. Bezhodnotová, expertokratická politika, v níž se komplementárně spojuje pozitivismus s decisionismem (Apel) a v níž je pojem odpovědnosti prakticky oddělen od morálky, nemůže řešit současné aktuální morální výzvy. Morálka již dále nemůže být pouze věcí soukromou, věcí smýšlení a politika jen svézákonnou oblastí utilitaristického kalkulu (narážka nejen na Weberovo pojetí, ale i na Lutherův pojem „dvou říší“). Autor je přesvědčen, že poměr politiky a morálky se v současné technologické civilizaci zásadně proměnil. A to nejen díky aktuálním nebezpečím technokratického a konzumního životního stylu, jehož negativní lokální následky se proměňují v následky globální a přesahují časoprostor našich nejbližších zájmů – stávají se planetárními –, ale také s ohledem na sociální a lidskoprávní problémy. V této souvislosti kritizuje názory a postoje bývalého německého spolkového kancléře Helmuta Schmidta související s jeho energetickou politikou. Schmidt představuje typický příklad weberovsky „odpovědného“ politika, který rezignoval na komunikaci s těmi, s kterými měl komunikovat. Místo toho je pokládal jen za „objekty“ své

politicko-expertokratické analýzy, domnívaje se, že zná jejich motivy lépe než oni sami. Odpůrce jaderné energie nepokládal za rovnoprávné partnery, ale za „nositele praůzkostí“ a „agresory vůči státu“ (případně za trojské koně komunismu či nebezpečné ultrapravicové konzervativce). Svá monologicky vyjasněná rozhodnutí činil – opět weberovsky (a decisionisticky) – „jako osamělý před Bohem“, bez snahy o dialogické porozumění v komunikativně-diskursivním procesu. Namísto takového politického rozhodování požaduje autor diskursivně-etické zprostředkování mezi morálkou a politikou, v níž dojde k morálnímu zkvalitnění politické odpovědnosti (k překonání weberovského pojetí).

* * *

Na závěr několik kritických poznámek. Je zřejmé, že autor nedoceňuje možnosti metafyziky zdůvodnit řešenou problematiku. To se ukazuje nejlépe na konci první kapitoly, když řeší otázku odpovědnosti za život lidských embryí. Poté co konstatoval, že odpovědnost za předmět nemůže být založena na vnitřní hodnotě předmětu, protože taková hodnota může nanejvýše jen „motivovat“ – a nikoli rozumově zavazovat –, prezentuje otevřeně své stanovisko k metafyzice následujícím způsobem: „A metafyzická teorie, která přepisuje život, zvláště lidskému životu, ontologickou hodnotu a nárok na ochranu, tedy apeluje na úctu před životem (jako např. Albert Schweitzer), nezdůvodňuje zde vposledu nic, nýbrž jen artikuluje vlastní hodnotové a normativní stanovisko, nějakou již osvojenou motivaci.“¹ Böhler se ve zmíněné pasáži dopouští dvou filosofických přehmatů. První přehmat se týká srovnání metafyzické teorie se Schweitzerovou etikou úcty k životu. Aniž bychom chtěli jakkoli snížit hodnotu Schweitzerova přístupu, nelze jeho východisko pokládat za metafyzické;² tudíž Böhlerovo srovnání není oprávněné a do jisté míry jím zastírá pravou povahu metafyzické etické teorie. Další přehmat se projevuje ve vyjádření, že metafyzická teorie je založena na motivaci. Z vyjádření není sice zřejmé, jaký druh motivace má autor na mysli, ale určitě je třeba zdůraznit, že nejde v případě metafyziky ani jen o motivaci smyslovou, ani pouze intuitivní, ale především, pokud bychom trvali na výrazu „motivace“, o motivaci praktického rozumu. Autor, poměrně lacinou, diskvalifikoval metafyzické zdůvodnění, jež by rozhodně mělo co říci ke zmíněné etické problematice. Proto zůstává i jeho poža-

1 Srv. originální text: „Und eine metaphysische Theorie, die dem Leben, zuhöchst dem menschlichen Leben, Seinswürde und Schutzanspruch zuschreibt, also an eine Ehrfurcht vor dem Leben (Albert Schweitzer) appelliert, *begründet hier letztlich nichts*, sondern artikuliert nur den eigenen Wert- und Normen- Standpunkt, eine schon mitgebrachte Motivation.“ Recenzovaná publikace, s. 34.

2 Schweitzerova etika je etikou intuice a vůle (člověk „slyší“ hlas etična a je stále více ovládan „touhou“ život uchovávat a podporovat; jsem život, který „chce“ žít...). Rozhodně není oprávněné chápat jeho etiku jako typicky metafyzickou.

davek „nemetafyzického, neintuitivistického“ způsobu argumentace nedůvěryhodně založený, zvláště pokud ho podává jako téměř jedinou alternativu, která by přesvědčila i skeptika.¹ Tento svůj postoj zaštiťuje nakonec poukazem na Jonase, který svou metafyzickou pozici pokládal za „pouhou opci“. Aniž se můžeme zde věnovat podrobnému rozboru důvodů, proč se Jonas takto o svém metafyzickém počínu vyjádřil, neříká autorovo odvolání se v této věci na Jonasovo stanovisko o metafyzice jako takové nic podstatného. Autor následně konstatuje, že jedinou možnost zdůvodnění nabízí „sokratická cesta“ argumentativního dialogu, ve kterém každý musí odpovídat za svou tezi. Vidíme ovšem, že autor svou předchozí tezi o nedostatečnosti metafyziky příliš nezdůvodnil, a tudíž se (přinejmenším pro kriticky orientované metafyzicky založené čtenáře) nestává příliš důvěryhodným.

To však není všechno. V druhé kapitole totiž autor zaujímá k metafyzice (překvapivě nekonzistentně) mnohem příznivější postoj, když představuje Spaemannovu pozici. Zde totiž uvádí, že nezávisle na tom, v jakém myšlenkovém rámci rozvineme a zdůvodníme své morální teze (byť je to třeba rámeček metafyzický), artikulujeme tím jen určité evidence, o nichž se všichni – jakožto partneři diskursu – můžeme dialogicky ujistit. Autor má konkrétně na mysli teze o morální „závaznosti“, teze, které podle něj získáváme apriori, nezávisle na faktech. Zde se, podle našeho názoru, ukrývá jádro problému – a sice jádro epistemologické. Spaemann a kterýkoli další aristotelsky orientovaný filosof totiž morální závaznost nezískává apriori, jak se domnívá Böhler, ale za pomoci praktického rozumu, který se v úkonu poznání „identifikuje“ s reálnými fakty a je pak (aristotelsky vyjádřeno), podle míry své *frónésis*, kvalifikován k morální volbě. Böhler chápe morální závaznost kantíánsky, apriorně, nezávisle na faktech – shodně s celou německou kantíánskou i postkantíánskou tradicí. Kantovo epistemologické dědictví (a s ním spojená etická pozice) je podle našeho názoru hlavní příčinou toho, proč Böhler zaujímá k metafyzice tak dvojnásobný a nedůsledný vztah. Na jednu stranu jí upírá schopnost solidního řešení etických problémů, na straně druhé by ji rád stále diskursivně „doplňoval“. V této souvislosti se vyjadřuje následovně: „Co se týká výsledků Spaemannova hledání (rozuměj: metafyzického hledání morálních závazností), může mu filosofie diskursu díky svému obratu k sokratické dialogické reflexi vyjít vstříc. Jeho (rozuměj: Spaemannovo) hledání principů, které leží před každou faktickou diskusí (řečeno metafyzicko-ontologicky: principy jsou původnější než každá diskuse), je také její věcí. Neboť ve svém počátečním zdůvodnění, v rekonstrukci interních předpokla-

1 Srv. originální text: „An diesem Dissenspunkt ist offenkundig ein Verbindlichkeitsbeweis erforderlich, der auch den argumentationsbereiteten Skeptiker oder den Andersmeinenden einbezieht und das skeptische Argument entkräftet. Für die Begründungsarbeit würde das bedeuten: Erforderlich ist ein nicht-metaphysischer und nicht-intuitionistischer Weg, weil jede metaphysische und intuitionistische Theorie vom Skeptiker mit Recht bezweifelt werden kann (...).“ Tamtéž, s. 34-35.

dů diskursu, odhaluje normativně obsahové presupozice argumentace.¹ Toto je další výraz Böhlerova epistemologického nepochopení. Samozřejmě že každý hledač metafyzických důkazů je zároveň (alespoň možným) partnerem diskursu. To však ještě nijak nedefinuje pravou povahu toho, co hledá – totiž na veškerém diskursu nezávislou morální závaznost poznávanou, více či méně přesně, praktickým rozumem. Böhler se v následující pasáži snaží dokázat, že diskursivní pragmatika jde ještě dále než metafyzické hledání; opakuje však jen svou hlavní tezi, že měřítko morálního platí apriori a principiálně jako morální závazek v rámci argumentativního dialogu – a sice tak, že je tento závazek „poznán“ jako základ závaznosti diskursu, jako podmínka smysluplnosti diskursu vedeného striktně argumentačně. Böhler nakonec konstatuje, že Spaemannova výtka na adresu filosofie diskursu (totiž, že argumentační získávání morálních měřítek chápaných jako základ morálky není udržitelné) je založena na tom, že Spaemann přehlédl vlastní diskursivně-teoretický postoj.

Pokud jsme autorovi správně porozuměli, můžeme říci, že chápe varianty diskursivního a metafyzického zdůvodnění jako přinejmenším rovnocenné; lépe řečeno: metafyzickou variantu chápe tak, že implicitně obsahuje nepřiznaný diskursivní aspekt, a proto je třeba ji v tomto smyslu „doplnit“ a interpretovat. Z pohledu realistické epistemologie ovšem nemůžeme tento autorův názor přijmout, neboť jsme viděli, že metafyzika a etika diskursu mají rozdílná epistemologická východiska. Zdá se nám proto důležité znovu upozornit na epistemologické jádro problému a ukázat, v čem se obě varianty liší.

Koncept etiky diskursu zdůrazňuje, že intersubjektivní akceptace norem se dosahuje prostředky a procesy diskursu. Nezávisle na subtilnosti diskursivních (byť i implicitně morálních) pravidel, je však třeba rozlišovat dvě roviny: rovinu geneze norem (povinností) skrze (ideální a reálné) diskursy a rovinu určování morálních závazků (a povinností) skrze praktický rozum (svědomí). Jde o to, že první rovina (rovina diskursu) nikdy nemůže zcela nahradit či vyřadit rovinu subjektivního praktického rozumu (rovinu svědomí). Toto rozlišení dává odpověď na epistemologickou otázku, kterou implicitně skrývají námi zmíněné pasáže. Ačkoli by autor jistě namítl, že subjektivní praktický rozum je rovněž „komunikativní“ a „diskursivní“ – a v tom bychom s ním souhlasili –, přesto tento fakt nezakládá důvod, abychom zároveň zbavili morální subjekt (a jeho svědomí) klíčového postavení, jež má v prostoru morálního rozhodování a především v otázce poznávání morálních

1 Srv. originální text: „Was die Ergebnisse von Spaemanns Suche anbelangt, kann ihm die Diskursphilosophie, dank ihrer Wende zu einer sokratischen Dialogreflexion, weit entgegenkommen. Seine Suche nach Prinzipien, die vor jeder faktischen Diskussion liegen bzw. (in der metaphysisch ontologischen Sprache gesagt) ursprünglicher als eine Diskussion sind, ist auch ihre Sache. Denn in ihrem anfänglichen Begründungsschritt, der Rekonstruktion von internen Voraussetzungen des Diskurses, deckt sie normativ gehaltvolle Präsuppositionen des Argumentierens auf.“ Tamtéž, s. 59-60.

závazností. Subjektivní úvahu praktického rozumu nikdy nemůžeme zcela exteriorizovat „do diskursu“. Z běžné zkušenosti víme, že vždy už stojí v určitém napětí ke všem (byť propracovaným) formám diskursu a reflexivního dialogu.¹

Námi zastávaná priorita subjektivního praktického rozumu ovšem nezakládá nárok na morální subjektivismus. V linii aristoteléské epistemologie praktický rozum poznává (v přímé závislosti na smyslovém vnímání objektivní reality) morální závazky „neapriorně“, za pomoci klíčové dianoetické ctnosti *fronésis* – tedy nikoli libovolně, nýbrž vázán rámcem přirozeného zákona. Aristoteléský epistemologický model je neslučitelný s jakoukoli formou kantiánského apriorismu, který v konečných důsledcích vede sice k jakési „čisté morálce“, ovšem, jak vidíme na vybraných pasážích knihy, tato „čistá morálka“ stále hledá nějaké „doplnění“, aby překonala svůj vposledu nerealistický charakter.

Ačkoli hlavní záměr knihy nespočívá v řešení epistemologických subtilností, přesto jsme pokládali za důležité na ně upozornit. Dostaly se tak na světlo autorovy epistemologické předpoklady, které ozřejmují jeho etické uvažování. Kniha je primárně orientována na oblast aplikované etiky, kterou propojuje s oblastí politické filosofie; jejím cílem je seznámit čtenáře s aktuálními globálními problémy, jež jsou eticky relevantní. V tomto ohledu kniha splňuje autorův záměr a pro čtenáře bude jistě přínosem.

Vojtěch Šimek

1 Srv. Anzenbacher, A., *Úvod do etiky*. Přel. K. Šprunk. Praha, Zvon 1994, s. 238.