

PODRIADENOSŤ PRÁVU A IMPERATÍV NESÚHLASU (PRIENIK DO DISKUSIE)

JAVIER MUGUERZA, Madrid

Dvaja významní filozofi práva, profesori Felipe González a Vicén Elías Días, sa zaplietli do etickej debaty. Keďže mi chýbajú atribúty, ktoré by zo mňa urobili "filozofa práva", pýtam sa, či moja záľuba v *etike*, ktorú mám s nimi spoločnú, bude stačiť na to, aby som mal právo sprostredkovať ich polemiku.¹ V každom prípade však verím, že dobré priateľstvo, ktoré ma spája s oboma, mi toto oprávnenie poskytnú.

Pohl'ad Gonzáleza Vicéna, ktorý vyvolal už spomínanú diskusiu, je, stručne povedané, mimoriadne provokatívny a zároveň mimoriadne skvelý. Citujem jeho text: "Z hľadiska heteronómneho a donucovacieho charakteru práva, právo nemôže stanovovať povinnosti, pretože pojem povinnosti a pojem imperatívu, ktorý predchádza cudziu vôľu a má donucovaciu povahu, sú protikladné pojmy... Tým sa dostávame k veľkému problému hraníc podriadenosti právu. Ak niet inej poslušnosti, ako je poslušnosť v etickom zmysle, základ podriadenosti voči právu, ktorý spočíva na zabezpečení spoločenských vzťahov alebo na iných analogických dôvodoch, je len takpovediac predpokladaným alebo podmieneným základom; základom, ktorý ním môže byť len v plnom význame slova, ak právo nie je v rozpore s autonómnym svetom etických imperatívov. Ak sa právo dostane do rozporu s absolútnym vyžadovaním morálnej povinnosti, takémuto právu chýba prepojenosť a nie je možné sa mu podriaďiť... Inými slovami: *kým etický základ pre podriadenie sa právu neexistuje, existuje absolútny etický základ pre jeho nerešpektovanie*. Tento základ tvorí individuálne etické vedomie." ([1], 386 - 388) Práve tento zvýraznený odsek - zvýraznený samotným Gonzálezom Vicénom - vyvolal repliku Elíasa Díaza: "Druhá časť návrhu nevyvoláva podľa mňa veľa pochybností, aj keď ja by som sa podľa možnosti vyjadril skôr slovami, ktoré sa mi zdajú presnejšie a dôraznejšie (*môže existovať absolútny etický základ pre jeho nedodržiavanie*)... Mám však odlišný názor na prvú časť tohto návrhu. Myslím si, že *môže existovať etický základ pre podriadenie sa právu*, rovnako, ako môže existovať etický základ aj pre jeho nedodržiavanie, čo predstavuje zhodu a odlišnosti medzi právom a individuálnym etickým vedomím." ([3], 79 - 80)

Podľa Gonzáleza Vicéna, ktorého odpoveď nenechala na seba čakať: "Ide o dogmatické tvrdenie, ktoré sa neopiera o nijaký argument a v ktorom sa navyše neustále opakuje, že *ak individuálne vedomie sa môže zakladať na nerešpektovaní práva, ten istý dôvod existuje na to, aby bolo etickým základom pre podriadenie sa právu*. Elías Díaz má podľa Vicéna idealistickú predstavu o práve. Právo preňho neznamená nič menej ako... úsilie spojiť individuálne etické kritériá spoločensky vyjadrené ako ľudová suverenita a pravidlá väčšiny... Toto všetko sú čisté špekulácie, ktoré vôbec

¹ Doteraz viedli polemiku na danú tému obaja autori v týchto dielach: Vicén, F. G.: *La obediencia al Derecho* ([1], 365 - 398) a *La obediencia al Derecho. Una anticritica* ([2], 101 - 106); Díaz, E.: *La obediencia al Derecho* ([3], II, 76 - 94).

nezodpovedajú realite. Právo je donucovací prostriedok historickej povahy, ktorý odráža zrážku medzi veľmi konkrétnymi záujmami a nadvládou jedných nad druhými. Právo vyjadruje prevahu determinovanej spoločenskej konštelácie a v tomto zmysle je nástrojom samovlády jednej vrstvy a jej záujmov nad inými vrstvami a ich záujmami. Ide o nástroj, ktorý - a tu vzniká rozpor medzi princípmi - smeruje k prehodnoteniu platnosti a záväznosti nielen pre vrstvu, ktorej záujmy reprezentuje, ale pre celú spoločnosť." ([2], 102)

Citované texty, ktoré som vybral s cieľom reprodukovať podstatu diskusií, sú pravdepodobne vzdialené od toho, aby sme mohli vynášať súd nad zložitou uvedených postojov súperov. Môžu však slúžiť na iný účel, dokonca aj na nevinné hry, ktoré ponúkam ďalej. Predstavme si čitateľa týchto textov, ktorému nie sú známe naše filozofické prostriedky a ktorému nebola ponúknutá akákoľvek informácia o samotných autoroch okrem detailu, že medzi nimi existuje vrúcny vzťah učiteľa a žiaka. Nepredpokladal by náš hypotetický čitateľ, že Eliás Díaz je bezpochyby rozvážny, obozretný učiteľ prenasledovaný neposedným, podvratným mládežníckym zápalom svojho žiaka Gonzáleza Vicéna? Myslím si, že by bol určite prekvapený, keby sa dozvedel, že rozdelenie úloh je presne opačné. Jeho prekvapenie by sa určite netýkalo Eliása Díaza, veď rozvážnosť a obozretnosť nepredstavujú dôvod na potupenie nijakého žiaka, nech už je akokoľvek mladý. Dost' by však povedal na adresu učiteľa, akým je González Vicén, ktorého mladosť a schopnosť vyvolať rozruch nielenže zostáva nedotknutá, ale akoby sa počas piatich rokov, čo sa odobral do akademického dôchodku, ešte väčší rozmohla.

Keď diskutujú dvaja priatelia, existujú dva spoľahlivé postupy ako dosiahnuť hnev oboch. Prvým a asi najnečestnejším spôsobom je dať obom rovnako zapravdu. Druhým, nepochybne čestnejším, no nie sľubnejším spôsobom je nedať zapravdu ani jednému. Čo sa týka mňa, rád by som na úvod vyjadril svoj súhlas s názorom profesora Gonzáleza Vicéna, čo neznamená, že moje pohľady sa vo všetkom zhodujú s jeho názormi a čo tiež nevylučuje, že sa v niektorých veciach možno zhodnem s Eliasom Díazom.

Začnem tým, v čom spočíva môj jednoznačný nesúhlas s Eliasom Díazom. Aj keby som nepovedal, že ide o "tautologickú" výpoveď - naopak, myslím si, že fakty to vyvracajú -, som toho názoru, že tvrdenie, že "ak individuálne vedomie sa môže zakladať na nerešpektovaní práva, ten istý dôvod existuje na to, aby bol etickým základom pre podriadenie sa právu" sa opiera o postulát falošnej symetrie. Ak sa vysloví názor, že "právo... je... úsilím spojiť individuálne etické kritériá spoločensky vyjadrené ako ľudová suverenita a pravidlá väčšiny" - ako píše Eliás Díaz -, je potrebné vidieť, že podriadenie sa právu predpokladá určité prepojenie individuálneho vedomia s inými individuálnymi vedomiami, čo predpokladá jeho nerešpektovanie a čo znamená skôr rozštiepenie vôle jednotlivca vo vzťahu ku kolektívnej vôli - podľa všetkého väčšinovej, obsiahnutej v práve. V dôsledku toho, a navyše aj preto, že právo sa fakticky redukuje - ako píše González Vicén - na "donucovací prostriedok historickej povahy, ktorý odráža zrážku medzi veľmi konkrétnymi záujmami a nadvládou jedných nad druhými", nie je zrejme ani to, že ustavičné etické "špekulácie" pri vymýšľaní alternatív voči podobnej faktickej právnej realite by mali byť odsúdeniahodné, pretože sú zbytočné, ak nie dokonca hriechne. Ako profesor González Vicén dobre vie, špekulovať je v našom odbore

natol'ko zakorenená nerest', že ani ten najcnostnejší filozof by nedokázal odolať pokušeniu byť v tomto smere zhovievavým.

Otázka, o ktorej sa tu diskutuje celý čas, je otázka vzťahov medzi etikou a právom. Netreba ani pripomínať, že takéto vzťahy sú veľmi zložité. Dôkazom toho je článok Manuela Atienza, predchádzajúci kritiku Eliása Díaza na adresu Gonzáleza Vicéna, ktorý uvádza: "Keď sa hovorí, že existuje etická povinnosť nedodržiavať právo, je jasné, že tým sa nezakladá povinnosť nedodržiavať právo v každom prípade, jedine za určitých okolností. Z toho by mala vyplývať etická povinnosť podriaďiť sa právu v *niektorých prípadoch*, t. j. v tých prípadoch, keď sa právne mandáty zhodujú s etickými imperatívmi individuálneho vedomia. Etická povinnosť môže byť menej samozrejmä, menej jasná, keď sa zhoduje s právnou povinnosťou, kvôli nej sa však nestráca. Tvrdenie Gonzáleza Vicéna je v skutočnosti podložené iba vtedy, ak sa popiera (ako to učinil on), že *etické imperatívy*, aj keď majú svoje miesto v individuálnom vedomí, sa môžu vzťahovať na činnosti, ktoré prekračujú vedomie a jednotlivca, teda spoločenské činnosti. Jedine ak uprieme etike celý spoločenský rozmer, čím sa odstráni možnosť existencie priestoru vedomia medzi právom a etikou (čo nie je ľahké akceptovať), logicky by bolo jeho tvrdenie podoprené." ([4], 43 - 70, 68 - 69) Neexistencia akéhokoľvek priestoru na zosúladenie práva a etiky je v skutočnosti neprijateľná pre toho, kto nie je pozitivistom, ako aj pre filozofov práva zatiahnutých to tejto diskusie. No nebezpečenstvo nespočíva v uvedenom. Naopak, spočíva v tom, keď sa etika a právo začnú pliesť viac, než je želateľné a akceptovateľné.

* * *

Aby sme neodbočili ďaleko od filozofickej podstaty, azda by bolo dobré poukázať na to, že toto nebezpečenstvo dnes nehrozí len niektorým mladým predstaviteľom filozofie práva, ale sa týka aj niektorých zreých kultivátorov morálnej a politickej filozofie spoza našich hraníc. Prípád Jürgena Habermasa, na ktorý poukážem v ďalšom texte, predstavuje paradigmu toho, čo som práve uviedol. Domnievam sa, že zaoberať sa ním by mohlo byť užitočné najmä z hľadiska toho, čo odkryva, aby sme na chvíľu zmrazili vášne nášho unáhleného verdiktu nad filozofiou práva.

Keď nám González Vicén oznamoval, že právo je nástrojom v službách obrany určitých záujmov vrstvy, nech už sú akokoľvek zamaskované záujmami celej spoločnosti, uspokojil sa - ako sám uznáva - s citovaním Marxa, pre ktorého dominantné triedy majú tendenciu "prezentovať svoje záujmy ako záujmy všetkých členov spoločnosti". Nebudem diskutovať o tom, do akej miery je možné byť "marxistom" a podporovať legitimitu rozprávania o všeobecných spoločenských záujmoch alebo aspoň o "zo-všeobecniteľných" záujmoch, keďže diskusie o akejkolvek dogmatickej ortodoxnosti považujem za absolútne nudné. Nech už sa ktokoľvek cíti marxistom alebo nie, jednu z verzií takejto *doktríny zovšeobecniteľných záujmov* seriózne podporoval Habermas.² Spomínaná doktrína sa zakladá na konštatácii rozporu medzi "partikulárnymi" záujmami v lone spoločnosti, neokolkuje sa však položiť otázku, ako by bolo možné dosiahnuť, aby sa jej členovia dokázali zjednotiť na vznesení "spoločného" záujmu všetkých. Podľa Habermasa takáto možnosť je pochopiteľná jedine vtedy, keď sa odstráni súčasný

² Výklad doktríny zovšeobecniteľných záujmov pozri v kapitole III.3 v diele *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus* [5].

rozpor medzi súkromnou morálkou a verejnou právoplatnosťou - t. j. "protiklad medzi oblasťami ovládanými etikou a právom" - tak, že "platnosť všetkých noriem sa stane závislou od logického formovania racionálnej vôle potenciálnych záujemcov".

Zovšeobecniteľné záujmy Habermas nazýva "komunikatívne prijímanými potrebami", keďže jedine výmenou argumentov v diskusii platí, že členovia spoločnosti by bez donútenia akceptovali platnosť noriem. Aby sme boli presní, a ako je dobre známe, podobný "konsenzus dosiahnutý na základe argumentov" by si vyžadoval prispôbenie diskusie podmienkam, ktoré Habermas nazýva "ideálnou situáciou hovoru" alebo dialógu a pod ktorou rozumie situáciu, ktorá sa vyskytne, "keď" všetkým účastníkom diskusie je poskytnuté symetrické rozdelenie príležitostí na výber a realizáciu aktov hovoru", t. j. taká situácia, v ktorej, ako už tiež bolo uvedené, "môže diskutovať každý a o všetkom" tak, že v nej zavládne komunikácia bez bariér ([6], 211 - 265). Habermas sa nenecháva oklamať "falošným" charakterom tohto predpokladu, naopak, trvá na tom, že ide o "praktickú hypotézu", ktorá má byť akýmsi kritickým katalógom, ktorým sa posudzuje racionálnosť kolektívnej vôle formovanej v diskurze.

Prednedávnom sa trvalo na "neokontraktualizme" a ešte konkrétnejšie na neorousseanizme habermasovského pojmu "racionálnej vôle". Pravdepodobne nik iný ako samotný Habermas si nie je vedomejší tejto genealógie, ktorú rekonštruoval on sám takto: "S Rousseauom sa objavuje - pokiaľ ide o otázky praktického charakteru, v ktorých sa ventilujú dôvody na normy a činnosti - *formálny* princíp rozumu, ktorý preberá na seba úlohu, ktorú predtým zohrávali materiálne princípy ako Príroda alebo Boh... Keďže tie posledné dôvody už prestali byť teoreticky prijateľné, *formálne podmienky odôvodnenia tak práve legitímne stratili moc*, t. j. postupy a premisy racionálnej zmluvy sú postavené nad kategóriu princípu... V kontraktualistických teóriách, formulovaných od Hobbesa a Locka až po Johna Rawlsa, predstava prírodných pomerov - resp. *original position* - tiež plní úlohu špecifikácie podmienok, v ktorých by zmluva mohla vyjadrovať spoločný záujem všetkých dotknutých, a tým si vyslúžiť povest' racionálnej zmluvy. V teóriách poznačených transcendentálnym, od Kanta až po Karla-Otta Appela, sú tieto podmienky prenesené z hľadiska všeobecných a nevyhnutných predpokladov racionálneho formovania vôle - či už na subjekt, alebo na ideálnu komunitu komunikácie. V oboch tradíciách formálne podmienky možného formovania racionálneho konsenzu sú faktorom, ktorý zastupuje posledne uvedené dôvody ako legitimujúca moc." ([7], 279) Naozaj zaujímavým bodom v tomto smere už nie je vytvorená racionálna vôľa, ale "procesná" povaha jej vytvárania, t. j. postup jej "diskurzívneho formovania".

Stručne povedané, diskurzívne formovanie racionálnej vôle znamená pre Habermasa to isté ako jej "demokratické" formovanie, keďže ide o proces, ktorého "sme všetci (alebo by sme mali byť) účastníkmi". A pokiaľ ide o návrh radikálnej demokracie alebo "participatívnej demokracie", ktorá z toho vyplýva, tá z politického hľadiska čosi konkretizuje, abstraktnú narážku na "symetrické rozdelenie príležitostí voliť a realizovať akty hovoru", o ktorých sme hovorili v súvislosti s ideálnymi podmienkami hovoru alebo dialógu. Pravdou však je, že je dosť vágna na to, aby prijala širokú rôznorodosť možností, ktoré sa Habermas neustále vystríhal vysloviť. Nechýbajú mu na to dôvody. Čím väčšími by sa ideálne podmienky hovoru alebo dialógu priblížili k apoteóze "priamej demokracie", tým by vzdialenosť od jej realizácie, ak nie vôbec jej falošnosť, viedla k uspokojeniu jej protagonistov s najskromnejšími vzorcami "reprezentatívnej

demokracie", akou je parlamentarizmus. Hlavným dôvodom Habermasovej zdržanlivosti je zámer zbytočne nemietať, ako to podľa neho učinil Rousseau, náhodný problém "politickej organizácie demokracie" s najzákladnejšou otázkou, resp. princípom "demokratického formovania vôle".

Sústredme sa teda na ňu tak, ako ju vidí Habermasova "komunikatívna etika" (*Diskursethik*). Ako je známe, Rousseau uviedol, že nik nie je povinný dodržiavať zákon, na ktorého tvorbe sa nepodieľal. Podriadenosť akémukoľvek inému zákonu je jednoducho otroctvo, kým - ako Kant zopakoval takmer tými istými slovami - dodržiavanie zákona, ktorý si človek zriadi sám, je úplne presne sloboda. Problém, ktorému musí čeliť Habermasova *komunikatívna etika*, je otázka, ako by mohla etika prijímať zákony pre "všetkých", čím by existovala "jediná" legislatíva a "každý" by bol zákonodarcom, v dôsledku čoho by existovalo celé "množstvo" zákonodarcov. Rousseau tento problém nevyriešil, aj keď ho nastolil. Pripomeňme si, ako pre Rousseaua v skutočnosti fungovala "všeobecná vôľa", t. j. v čom podľa neho spočívalo toto kolektívne politické rozhodnutie, ktorým je demokratické rozhodnutie, rozhodnutie, ktoré Rousseau zveril zhromaždeniu občanov. Keď takéto rozhodnutie nie je jednomyselné, najnormálnejší spôsob, ako vyjadriť takéto rozhodnutie, je väčšinové hlasovanie. Rousseau však túto skutočnosť vnímal trochu zložito. Rousseau napríklad tvrdil, že všeobecná vôľa sa nemôže pomýliť a že je stále "pravá" (*droite*), keďže hlas väčšiny by nebol len vyjadrením všeobecnej vôle, ale aj poverením vyvieť menšinu z jej "omylu" a priviesť ju k pochopeniu toho, že nedokázala "pravo" vyjadriť všeobecnú vôľu. V jazyku súčasnej filozofie by sme povedali, že Rousseau zaujal v tomto smere kognitivistické stanovisko, t. j. stanovisko, pre ktoré otázky etiky sú otázkami poznania. U Kanta niet stôp po takomto kognitívizme, v každom prípade sa však dá pochybovať o tom, či by dokázal vyriešiť náš problém prostredníctvom slávnej verzie svojho kategorického imperatívu: "Konaj jedine podľa takej zásady, o ktorej chceš, aby sa stala univerzálnym zákonom", za podmienky, že rôzne subjekty by mohli chcieť zovšeobecniť zásady správania, aj keby boli rozdielne alebo dokonca protikladné. Habermas, ktorý sa nevzdáva toho, aby urobil z takéhoto "princípu univerzalizácie" alebo zovšeobecňovania (*Verallgemeinerungsgrundsatz*) základný pilier svojej komunikatívnej etiky, ho formuluje nanovo - s pomocou svojho interpretátora Thomasa McCarthyho -, ktorý tvrdí: "Miesto toho, aby si považoval akúkoľvek zásadu, o ktorej chceš, aby sa stala univerzálnym zákonom, za platnú pre všetkých ostatných, predlož svoju zásadu na zváženie všetkými ostatnými, aby si dosiahol, že jej nároky na univerzálnosť budú diskurzívne platné",³ čo je nová formulácia, kde ťažisko sa prenáša z toho, čo by všetci bez rozporov chceli, aby sa stalo univerzálnym zákonom, na to, čo všetci chcú, aby sa stalo univerzálnym zákonom na základe spoločnej dohody. Habermas sa tak uchýľuje nielen k etickému kognitívizmu, ale aj k transcendentalizmu, s ktorými pôvodne koketoval. Habermas pri niektorých príležitostiach so zrejším nedopatrením hovoril o "etických pravdách" rovnako, ako keď kolektívny objekt jeho racionálnej vôle spôsobuje neželateľné reminiscencie, ak nie ohľadom mňa alebo kantovského transcendentálneho subjektu, tak aspoň "spoločného mňa" (*moi commun*), čo odpudivo postuloval Rousseau ako oporu všeobecnej vôle. Keď

³Habermas ([8], 53 - 124, 77) uznáva, že sa v tejto téme inšpiroval verziou svojho vlastného myslenia od Thomasa McCarthyho ([9], 326 - 327).

však hovoríme o rozhodnutiach, v etike niet priestoru na to, aby sme hovorili, či tieto rozhodnutia sú pravdivé alebo falošné, nech už sú správne či nesprávne, rovnako ako ani na to, aby sme rozmýšľali, či tieto rozhodnutia sa vzťahujú na ideálne alebo transcendentálne subjekty; jednoducho sa vzťahujú na reálne a historické subjekty, t. j. na osoby z mäsa a kostí. Ústup od primitívnych pozícií viedol Habermasa k tomu, že sa vzdialil od Apelovho kognitivistického a transcendentálneho neokonstruktualizmu, no nie preto sa priblížil k Rawlsovi. Tak ako to chápe Rawls, resp. ako Habermas chápe to, čo robí, "zmluva" nie je ničím iným ako dohodou medzi záujmami rozličných subjektov, ktorá nemôže mať vlastný "základ". V takto chápanej zmluve jednotlivé strany ani nepotrebujú viesť dialóg, aby dospeli k dohode; každá z nich môže diskutovať sama so sebou alebo viesť monológ o najlepšom spôsobe, ako naplniť príslušné záujmy. A ak ponecháme Rawlsa bokom, ani jedna *teória spoločenskej zmluvy* by nešla ďalej ako po posvätenie dohody medzi subjektmi, ktorá by ako-tak vyjadrovala "vôľu" zúčastnených strán, ale ktorá by nezaručovala "racionálnosť". Kto by nám dokázal zaručiť, že táto dohoda alebo zmluva, ktorá sa usiluje byť dobrovoľnou, nebola výsledkom presvedčivej manipulácie? Nemohlo by ísť, priamo povedané, o vyrovnanie spôsobené zrážkou nerovnakých síl, čím sú preslávené ekonomicko-spoločenské dohody medzi podnikateľom a odborovými zväzmi v krajinách, ako je aj naša? Nikoho potom neprekvapuje, že Habermas sa sťažuje na "nedostatok základu" (*Begründungsdefizit*), ktorý podľa neho sužuje neokonstruktualizmus.

Keďže súhlasím s touto ľútosťou, netrval by som až tak na domáhaní sa hľadania základu pre teóriu zmluvy, čo je cesta, ktorá tak či onak ustavične vedie k fantazujúucim kognitivistom alebo transcendentalistom. A namiesto hľadania *fundamentov* tejto teórie by som navrhol hľadať skôr jej *limity*, ktoré nie sú ničím iným ako limitmi a prostriedkami na "pravidlo väčších" ako výraz "ľudovej suverenity". V zmluvnej teórii niet iného postupu na určenie spravodlivosti alebo nespravodlivosti kolektívneho rozhodnutia ako demokratické spočítanie hlasov občanov. Pred nikým však nemožno skrývať, že väčšinové rozhodnutie by v určitých prípadoch mohlo utlačiť alebo vykorisťovať otrockú menšinu alebo odsúdiť nevinné osoby alebo dokonca siahnuť na dôstojnosť jediného človeka a zaobchádzať s ním skôr ako s "prostriedkom" alebo nástrojom ako s "cieľom samým osebe". Kantovský *kategorický imperatív*, ktorý je v tomto smere naozaj relevantný, nie je ten, ktorý sme rozoberali predtým, ale ten, ktorý určuje: "Konaj tak, aby si ľudstvo vo svojom mene i v mene kohokoľvek iného pokladal stále zároveň za cieľ a nikdy nie len za prostriedok."⁴ "Ľudstvo", alebo ľudské pomery znamená pre Kanta to, čo robí z ľudí absolútny cieľ, ktorý nemôže slúžiť len ako prostriedok pre hocikajáký iný cieľ na rozdiel od subjektívnych alebo "relatívnych" cieľov, ktoré si môže z rozmaru stanoviť ktokoľvek a ktoré sú v skutočnosti len prostriedkami na ich dosiahnutie. Ide teda o morálnu kategóriu, ktorú si netreba pomýliť s ľudskou povahou alebo s jej rozličnou historickou konkretizáciou. To znamená, že v Kantovi niet známok útoku na konzistentné naturalistické a historické podvody, ktorý by mohol

⁴ Počnúc rôznymi formuláciami "kantovského kategorického imperatívu" v *Základoch metafyziky zvykov* a v protiklade k tomu, čo sa bežne tvrdí, niet len "jediného kategorického imperatívu", ani jediného "kantovského" kategorického imperatívu, ale existuje toľko imperatívov tohto druhu, koľko ich budeme považovať za kategorické (pozri už klasické dielo Johna Silbera ([10], 197 - 236).

naznačovať, čo máme urobiť v súvislosti s tým, čo si myslíme, že je prírodné, alebo, historicky povedané, s naturalizmom alebo historicizmom, ktoré nikdy nevysvetlia, prečo človek ako morálna bytosť je morálne zodpovedný za svoje činy a nemôže túto zodpovednosť preniesť na prírodu alebo históriu. Ak sa vrátíme k zmluvnej teórii, "ľudská povaha" by bola jej limitom *ad superius*, keďže nijaké kolektívne rozhodnutie, nech už je akokoľvek väčšinové, by nemohlo na ňu legitímne siahnuť bez toho, aby siahlo na etiku; táto teória má okrem toho aj limity *ad inferius*, ktoré nie sú menej nepodložiteľné, limity, ktoré by sme objavili pri kladení otázky, kto sa považuje v tomto prípade za oprávneného určiť, kedy kolektívne rozhodnutie siaha na ľudskú povahu, otázky, na ktorú niet inej odpovede ako "individuálne vedomie" a jedine individuálne vedomie. Inými slovami, jednotlivci sa zmocňujú všetkých úloh etiky za podmienky, že jedine oni dokážu konať morálne.

Tento druhý kantovský imperatív, ktorý by sme mohli nazvať "imperatív cieľov", aby sa dal odlíšiť od "imperatívu univerzálnosti", nebol vždy predmetom pozornosti, ktorý si zaslúži z hľadiska svojho etického významu. O prvom imperatíve sa z habermasovských pozícií dá povedať, že - ak sa obmedzíme na prikázanie, aby sme konali tak, aby sme mohli chcieť zovšeobecniť svoje zásady správania - sa prehlíada každý cieľ alebo osobitný záujem, kým na druhej strane sa nekonkretizuje obsah nijakého skutočne všeobecného alebo univerzálneho záujmu. Podľa McCarthyho sa tento imperatív dostáva do očividnej nevýhody oproti Habermasovej "reformulácii" tohto imperatívu ([9], 327). A vo všeobecnosti by to bolo dôvodom na škodlivé porovnávanie kantovského etického "formalizmu" s "diskurzívnym modelom" habermasovskej komunikatívnej etiky. Aby sme danú komunikatívnu etiku mohli nazvať formalistickou, treba povedať, že by ňou bola "až na jeden rozdiel", alebo presnejšie, až na niekoľko rozdielov. Pravda je, že habermasovský imperatív nepovažuje za zovšeobecniteľný akýkoľvek osobitný záujem a ani ako taký nenavrhuje nijaký konkrétny príklad zovšeobecniteľného záujmu. No nezrieka sa partikulárnych záujmov, ale snaží sa ich "vsadiť" do praktického diskurzu s cieľom podrobiť skúške ich zovšeobecniteľnosť. A ak na druhej strane neurčuje "obsah" záujmov, ktoré by sa mohli považovať za zovšeobecniteľné, je to v dôsledku toho, že daný obsah zrejme závisí v každom prípade od konkrétnych spoločensko-politických okolností, v ktorých sa rozvíja praktický diskurz, a najmä od konkrétnej dohody zúčastnených strán, čo v tomto smere úplne vylučuje možnosť prijímať zákony. McCarthy teda nepochybuje o tom, že "postup prijímania rozhodnutí" posudzovaný habermasovskou doktrínou zovšeobecniteľných záujmov predstavuje jedinú racionálne odôvodniteľnú legislatívu všetkých čias, ani o tom, že prostredníctvom neho sa dá dospieť - čo, prirodzene, závisí nielen od zainteresovaných strán, ale aj od okolností - k účinnej dohode alebo k racionálnemu konsenzu vo veciach ľudských záujmov ([9], 327). Podľa tohto autora niet pochýb ani o tom, že podmienky porovnávania sa môžu s tým istým charakterom rozšíriť aj na náš druhý imperatív. S týmto cieľom siaha po samotnom kantovskom rozlišovaní medzi "formou" morálnych zásad - t. j. univerzálnosťou - a "obsahom", materiou alebo cieľom týchto zásad.

Kant v skutočnosti nezabudol na *ciele* ľudských činností, aj keby - ak jeho etika nebola teleologická etika - nepripustil nijaký osobitný cieľ alebo "cieľ realizovať" podmienky určujúceho základu činnosti z hľadiska morálneho. Pokiaľ ide o čisto relatívne ciele, partikulárne ciele podľa Kanta nemôžu vytvoriť priestor pre "praktické zákony",

ale len pre najvyššie "hypotetické imperatívy" typu "Ak chceš dosiahnuť taký alebo onaký cieľ, musíš konať takými alebo onakými prostriedkami." Veľmi odlišný je prípad zvažovaného cieľa v kategorickom imperatíve "cieľov", ktorý Kant nazýva "nezávislým cieľom" a chápe ho čisto reštriktívne, t. j. ako obmedzenie vyplývajúce zo zákazu, že ani jedného človeka nemožno považovať len za prostriedok zbavený vlastného cieľa. V dôsledku toho sa McCarthy nazdáva, že je možné i naďalej trvať na výhodách habermasovského diskurzívneho modelu, ku ktorému patrí nielen prekonanie Kantovej formalistickej etiky, ale aj rozmazanie hraníc medzi oblasťou etiky a oblasťou práva v súlade so zámerom samotného Habermasa, na ktorý sme už poukázali. "Keďže diskurzívny model," píše McCarthy, "si vyžaduje, aby 'ciele realizácie' boli racionalizované... a aby platné spoločenské normy zahŕňali tieto zovšeobecniteľné záujmy, znižuje sa priepasť medzi legálnosťou a morálkou. Kritérium racionálneho konsenzu za symetrických podmienok si zachováva obmedzenie špecifikované v kantovskej formulácii cieľa samého osebe: aby sa s ľudstvom zaobchádzalo ako s cieľom, nikdy nie ako s prostriedkom... Toto kritérium však ide oveľa ďalej, nielenže špecifikuje, 'nezávislý cieľ', ale rovnako špecifikuje aj 'ciele realizácie' z hľadiska ich schopnosti byť komunikatívne prijímanými prostredníctvom racionálneho dialógu. V dôsledku toho normy takto ustanovené ako právne záväzné nebudú už len čisto formálne... Naopak, takéto normy budú pozitívne viesť k určitým cieľom ako cieľom, ktoré reagujú na spoločný záujem." ([9], 330) Ja osobne si však dovoľím pochybovať, či táto miešanina Etiky na jednej strane a Práva na strane druhej by nemohla prekonať kantovský formalizmus, už prekonaný samotnýmantom v druhej verzii jeho kategorického imperatívu, čoho sme boli svedkami. Tento imperatív v skutočnosti nie je až taký "formálny", ako sa zvykne hovoriť, veď určuje alebo, ešte lepšie povedané, zakazuje, čo máme - alebo ešte presnejšie - nemáme robiť, pričom pripúšťa toľko "obsahov", koľko foriem inštrumentalizácie človeka nadobudol počas celého obdobia morálnych skúseností ľudstva - od ekonomického vykorisťovania alebo politického utlačania po kultúrnu depauperizáciu alebo sexuálnu objektualizáciu, aby sme spomenuli aspoň niektoré. A nech sa mi už zdá akokoľvek podnetná diskurzívna reformulácia prvého kantovského kategorického imperatívu alebo imperatívu "univerzálnosti", nestráca pre mňa význam ani to, že Habermas nepristúpil k rovnakej reformulácii druhého imperatívu, ktorého začlenenie do diskurzívneho modelu by určite nevedlo k vyriešeniu jeho obsahov v "diskurze". Ak by sme to zhrnuli dvoma slovami, Kant by bol určite prekvapený, keby počul názor, že ľudskú dôstojnosť, ktorá je hrou pri imperatíve "cieľov", treba tiež podrobiť *referendu* alebo inej novej forme konzultácie s ľuďmi.

Rozhodujúcim dôvodom, prečo sa spomínaný imperatív nedá redukovať na diskurz a prečo ani netvorí súčasť diskurzívneho modelu, je to, že - ako sme už toho boli svedkami v súvislosti so zmluvnou teóriou - jeho poslaním by malo byť skôr stanoviť limity okruhu aplikácie takéhoto modelu. Tým hovorím o "limitoch", nie o "základoch". Pripúšťam, prirodzene, že ktokoľvek by sa ma mohol pýtať na *dôvod* potreby rešpektovať tieto limity diskurzívneho modelu, čo by bolo, akoby sa ma pýtal na jeho základy. Nuž, v Etike nie je ľahké vyhnúť sa fundamentálnym otázkam, aj keď - keďže ešte ťažšie je na ne odpovedať, ako ich zamlčať - by možno bolo vhodnejšie prívlemlami na nich netrvať. Rozhodne však nepovažujem za nevhodné odpovedať, že jediný základ, ktorý vidím pre dodržiavanie takýchto limitov reprezentovaných ľudskými pomermi

a individuálnym vedomím, je kantovské tvrdenie, že "človek existuje ako cieľ sám osebe, a nielen ako prostriedok". Tiež však uznávam, a to aj napriek svojej vôli, že takýto základ v skutočnosti nezachádza príliš ďaleko. Keď Kant uvádzal spomínanú vec, bol bezpochyby presvedčený o tom, že vyjadruje racionálne nespochybniteľné tvrdenie a že jednoducho neupustil od toho, čo sa dnes považuje za vyjadrenie osvieteného predsudku alebo *fable convenue* zo Storočia svetiel. Alebo, ako sa kedysi hovorilo, "ľudové povery". Pokiaľ ide o mňa, nevidím spôsob, ako prehladiť túto poveru - ktorú by bolo treba povýšiť na etický princíp -, ak chceme brať Etiku vážne.

Ako by fungoval takýto princíp? Aby sme ho ilustrovali aspoň jedným príkladom, navrhujem pristiaviť sa pri slávnom odstrašujúcom Milgramovom experimente, na ktorý upozornil Lawrence Kohlberg, ktorého teóriu morálneho rozvoja do veľkej miery zohľadňoval Habermas.⁵ Závery, ktoré by sa mali vyvodit' zo spomínaného experimentu, sú nemálo relevantné pre to, čo som chcel povedať.

Habermas má vo zvyku opierať sa o skutočnosť, ktorú Kohlberg označil ako "postkonvenčnú" na treťom stupni jeho *teórie morálneho rozvoja*. Popri predkonvenčnom alebo predmorálnom stupni čistej poslušnosti z dôvodu strachu z trestu alebo z egoistických pohnútok, rovnako ako aj popri čisto konvenčnom stupni orientácie morálneho úsudku na úvahy o súlade s prevažujúcim názorom, rešpektovanie autority alebo udržiavanie ustanoveného spoločenského poriadku, Kohlberg rozlišuje štádium postkonvenčnosti a v rámci neho dve etapy: etapu "kontraktualistickej" orientácie morálneho vedomia, v ktorej sa dohoda mení na základ povinnosti, a etapu jej orientácie na "etické princípy", ktoré by mohli prevážiť nad akoukoľvek predtým prijatou dohodou. A tu vstupuje do hry už spomínaný *Milgramov experiment*. V ňom, ako je známe, rad subjektov sa zaviazal participovať na údajnom "experimente", v ktorom podľa pokynov experimentátora na jednotlivcovi, dobrovoľne podrobenému skúške učňovstva, aplikujú elektrické výboje s rastúcou intenzitou. Výboje sú v skutočnosti simulované, ako aj rastúce sťažnosti obeť pri zvyšovaní ich intenzity, no objekty experimentu o tom nevedia. Podľa Kohlbergovej interpretácie experiment mal dokázať veľkú náchylnosť kontraktualistických subjektov cítiť sa "povinnými" pokračovať v skúške podľa dohodnutých podmienok, napriek utrpeniu obeť voči odporu k rešpektovaniu pokynov experimentátora tými, ktorí konali na začiatku. Ten, kto by v princípe vzniesol našu tézu, že človek je cieľom samým osebe, a nielen prostriedkom, nepotreboval by sa dovolávať *fundamentum obligationis* výmeny, ktorou by potvrdil jeho odpor. Kantovský imperatív "cieľov" nadobúda, ako sme videli, predovšetkým "negatívny" charakter a pred podložením povinnosti nerešpektovať akékoľvek pravidlo je jeho úlohou oprávňovať k nerešpektovaniu pravidiel, ktoré jednotlivec vytvára s vedomím, ktoré je v rozpore s daným princípom. T. j. definitívnym podložením spomínaného imperatívu je právo povedať "Nie", v dôsledku čoho najvhodnejšie by podľa mňa bolo nazvať ho *imperatívom nesúhlasu*.

⁵ Pozri Kohlbergovo dielo *Essays on Moral Development* ([11], I - II, 29 - 48). O Kohlbergovej interpretácii Milgramovho experimentu sa v španielčine možno dočítať v príspevku Manuela Jiménez Redonda *Teorías contemporáneas del desarrollo moral. Implicaciones normativas y relevancia sociológica* ([12], 61 - 136). Pozri tiež esej Juana Rofa Carballu *Consideraciones generales sobre la violencia* ([13], 125).

Po našej dlhej stredo európskej exkurzii - vedení Habermasom, pre ktorého mračno prachu počas pochodu sme stratili výhľad, ako hovorieval Ortega o donovi Beltranovi - je čas vrátiť sa k domácej polemike.

Ak González Vicén pripisoval "idealizmu" jednoduchú myšlienku, že zámerom Práva je zjednotiť individuálne etické kritériá spoločensky vyjadrené ako ľudová solidarita atď., čo nepovie po tom, čo si vypočuje, ako vychádzam v ústrety ideálnej situácii dialógu a jeho osobnému majetku, ako sú zovšeobecniteľné záujmy, argumentmi podložené konsenzu, racionálne, diskurzívne formované vôle a ďalšie? Veľmi sa bojím toho, že povie, že cesta nesmerovala do strednej Európy, ale do špekulatívnej Krajiny zázrakov, kam sa ustavične cestuje za vrcholom s batohom na chrbte. V mojom výboji poviem len to, že to, čo ma zaujímalo, nebola až tak "skutočnosť Práva", ako skôr perspektíva - nevyhnutne, u! falošná - jeho etického významu. Predpokladajme však, že dráha cesty sa v poslednom úseku zúži. Mohlo by to vo mne vyvolať aspoň ilúziu toho, že sa tu zhodnem s Gonzálezom Vicénom v návrhu určitého "individualizmu" bez toho, aby bola možná Etika, ako ju chápem ja?

* * *

Jednotlivci v konečnom dôsledku nie sú jediní, ktorí existujú vo svete, v ktorom existujú spoločenské triedy. A z pohľadu ľudských vied budú spoločenské triedy možno zaujímavejšie ako jednoduchí jednotlivci. Naš individualizmus nie je preto "ontologickým" individualizmom ani "metodologickým" individualizmom, je tým, čo možno nazvať "etickým" individualizmom.⁶ Jedinou nevýhodou tohto názvu by v každom prípade bola evidentná redundantnosť. Veď ako už bolo uvedené, v Etike niet iných protagonistov, ako sú individuálni protagonisti.

Pokiaľ ide o individuálne etické vedomie, s "existencialistickým" dôrazom, ako by ktosi povedal, González Vicén podčiarkol, že "jeho rozhodnutia sú ustavične osamotené vo svojom konečnom základe". Oproti tomu, čoho sa jeho kritici kedysi obávali, samota nemá nič spoločného s nesolidaritou. Arangurenovými slovami, intelektuál by sa mal správať "solidárne osamotený a osamotene solidárny" voči spoločnosti.⁷ Čo rovnako platí pre ktoréhokoľvek smrteľníka. Ľudia sú sami, až kým nie sú spolu, no samota nastupuje vtedy, keď musia morálne zvažovať, či prijímať rozhodnutia, ktoré iní neprijímajú. Čo je práve prípad, ako opäť zdôrazňuje González Vicén, "etického nerešpektovania Práva", ktoré zahŕňa "rozhodnutie, ktoré musí prijať individuálne vedomie vo svojej samote".

Čo však tu a teraz povedať o takejto neposlušnosti, to jest v našej krajine, po štyridsiatich rokoch frankizmu a po ďalších rokoch zložitého prechodu k demokracii? Elías Díaz evidentne myslí na takéto okolnosti, keď formuluje nasledujúce upozornenie: "Neposlušnosť nie je vždy anarchistická a progresívna; často je, a to najmä v niektorých krajinách a v niektorých dejinách, 'pučisticko-reakcionárska'." ([3], 85) Nemohol by však

⁶ Podrobnejšiu charakterizáciu toho, čo rozumiem pod *etickým individualizmom*, možno nájsť v mojich dielach *Entre el liberalismo y el libertismo (Reflexiones desde la ética)* a *Más allá del contrato social (Venturas y desventuras de la ética comunicativa)*, kapitoly 5 a 7 knihy *Desde la perplejidad*, ktorá je v stave príprav.

⁷ Manuel Atienza dal dohromady túto výpoveď ([14], 12), pričom jeho text zdôrazňuje jej prvú časť, kým ja by som rovnako zdôraznil aj jej druhú časť.

byť neposlušný ten, kto sa nepovažuje za anarchistu a kto má málo (aby sme nepovedali nič) z progresívneho - pričom nemusí byť reakcionárom, pučistom a iným druhom?

Z etického hľadiska individualizmu, ktorý som sa usiloval ponúknuť, sa nedá uniknúť, veď už nechýba veľa na to, aby jednotlivec už nikdy nemohol spoločnosti legitímne vnútiť prijatie dohody, ktorá si vyžaduje kolektívne rozhodnutie, jedine, že by sa jednotlivec cítil oprávnený na to, aby nerešpektoval ktorúkoľvek dohodu alebo kolektívne rozhodnutie, ktoré siaha - podľa diktátu jeho vedomia - na ľudskú podstatu. Diablom posadnuté osoby, ktoré napadli Palác Kortosov v ten neslávny deň 23. februára 1981, mali podľa mňa oveľa viac spoločného s tým prvým ako s druhým. Keby boli bývali eticky neposlušnými, to, čo by boli mali urobiť, je odmietnuť slúžiť i naďalej na svojich vojenských postoch pod formou vlády, ktorú si španielska spoločnosť zvolila, čím by nám, okrem iného, ušetrili zdesenie. Vyzývanie na etickú neposlušnosť by nikdy nemohlo byť zámenkou na privedenie armády k moci proti väčšinovej vôli, mohlo by však na druhej strane slúžiť na vzopretie sa voči neporiadku hocikákeho politického režimu, aj keď takýto režim nie je diktatúrou a opiera sa o súhlas väčšiny. Nech už je väčšina akokoľvek únavná, aj demokratické zriadenia dokážu spôsobiť neporiadok, čoho sme svedkami každodenne.

Profesor González Vicén však obratne pripomína, že etická neposlušnosť sa nesmie popliesť s inými prejavmi nesúhlasu, ako je "občianska neposlušnosť", ak sa ňou rozumie nástroj na reformu alebo zrušenie normy alebo skupiny noriem. V podobnom prípade neposlušnosť sleduje konkrétne ciele a je výslovne verejnou záležitosťou, uchádza sa o ohlasy získané nevhodným správaním, a dokonca dokáže byť účinnejšia prostredníctvom organizácie viac či menej početných skupín, ktoré ju podporujú. "Nič z toho neexistuje v súvislosti s individuálnym nerešpektovaním práva z dôvodov vedomia. Etická neposlušnosť nesleduje nijaký konkrétny cieľ, a nie je preto schopná organizácie, neusiluje sa o prostriedky na svoju účinnosť. Jej podstata sa nachádza v zrážke medzi individuálnou existenciou a ňou samou." ([1], 392) Jej podstatou je v skutočnosti pevné prilipnutie k morálnemu imperatívu, nezávisle od jej dôsledkov, vo všeobecnosti pochmúrnych, dodávame, pre tých, ktorí prilipnú k uvedenému imperatívu proti vetru a prílivu. Podľa Gonzáleza Vicéna etická neposlušnosť nevedie k ničomu inému ako k predĺženiu tisícročnej čiary "sokratovského postoja".

Napriek tomu sa pýtam, či etická neposlušnosť - a imperatív nesúhlasu, ktorý ju podopiera - nie je spoločným menovateľom akéhokoľvek iného typu zdravej neposlušnosti, či už ide o občiansku neposlušnosť, alebo hociktorú revolúciu, ktorá sa vo svete udiala. Potvrzuje to myslenie veľkého klasika občianskej neposlušnosti Henryho Davida Thoreaua, ktorý je, priznávam, mojím obľúbeným autorom.⁸ A to asi pre to, že v ňom vidím inú tvár - často natoľko skrytú, ako raz bola druhá tvár mesiaca - jeho krajiny.

"Ktorýkoľvek človek, čo má väčšiu pravdu než jeho susedia," uviedol Thoreau, "už predstavuje väčšinu jedného." Thoreau, samozrejme, nepodporoval právo jednotlivca na vnucovanie svojho zákona väčšine. Thoreau nebol fašistom *avant la lettre!*, jedine jeho právo kedykoľvek, keď človek alebo ľud sa cítili byť trýznení súhlasom posledne uvedeného, a vyzývali k zákonu väčšiny; Thoreau koniec koncov nebol ani nijaký bigotný podporovateľ väčšín: "Každé hlasovanie je určitou hrou, akou je šach alebo kartové hry,

⁸ Pozri jeho slávny pamflet *Civil Disobedience* ([15], IV, 356 - 387).

so slabým morálnym odtieňom; hry so správnym a nesprávnym, s morálnymi otázkami... Dokonca aj hlasovať za správne zatiaľ neznamená robiť nič pre to, aby vyhral. Nespravodlivé zákony existujú: rezignujeme na ich dodržiavanie? Budeme sa ich snažiť zmeniť a budeme ich dodržiavať, pokiaľ sa to len dá, alebo ich budeme okamžite ignorovať? ... Človek nie je povinný robiť to všetko, len niečo z toho. A keďže nedokáže robiť všetko, nie je potrebné, aby robil nesprávne veci." Korene tejto politickej projekcie etického individualizmu (*the one man revolution*) spočívajú v tom, že neexistuje nič natoľko revolučné, ako zo zásady konať za každú cenu (*cost what it may*): "Myslím si, že by sme v prvom rade mali byť ľudia, a potom občania. Vypestovať rešpekt voči zákonu nie je natoľko potrebné, ako vypestovať rešpekt voči správne. Jediná povinnosť, ktorú musím prevziať, je zakaždým konať tak, aby to bolo správne."

S obdivuhodnou konzekventnosťou z toho Thoreau urobil svoje vlastné závery voči otroctvu alebo vojne proti Mexiku, ktoré väčšinová americká vláda kedysi schválila, ako to naznačuje tento text, ktorý mal Reagana vyprovokovať k úvahám o jeho politickej ekonomii alebo o politike v Strednej Amerike... ak by medzi jeho zvyky patrilo aj čítanie: "Ako by sa mal dnes človek správať voči svojej vláde? Odpovedám, že sa k nej nemôže hlásiť bez hanby... Keď šestina obyvateľov jedného národa, ktorá sa zaviazala stať sa utečencami slobody, je podrobená otroctvu ("otroctvo" dnes môže znamenať úpadok prínosov zo sociálneho blahobytu), keď je krajina nespravodlivo napadnutá a dobytá cudzou armádou, ktorá jej vnúti vojenský zákon ("vojenský zákon" môže byť v skutočnosti vnútený najatými žoldniermi vojsk), nadišla chvíľa, keď sa čestní ľudia vzbúria."

To, čo Thoreau v týchto textoch obhajuje, je morálne svedomie jednotlivca voči spoločnosti a štátu - svedomie, povedzme, Antigony voči Kreontovi - ktoré je rovnako svedomím obhajovaným profesorom Gonzálezom Vicénom, na ktorého počesť som ich spomenul.

Ako votrelec v diskusii medzi ním a jeho žiakom Elíasom Díazom by som chcel uzavrieť niekoľkými Díazovými slovami: "Väčšinový systém rozhodnutí vôbec nie je systémom výnimočnosti väčšiny, ale je systémom, v ktorom menšiny a izolovaní jednotlivci - vrátane disidentov a 'heterodoxov' - môžu aktívne spolupracovať." ([3], 71) Téza etického nerešpektovania Práva znamená už len povedať amen, čo je podobné tvrdenie.

LITERATÚRA

- [1] VICÉN, F. G.: *Estudios de Filosofía del Derecho*. La Laguna 1979.
- [2] VICÉN, F. G.: "La obediencia al Derecho. Una anticrítica." In: *Sistema* č. 65, 1985.
- [3] DÍAZ, E.: *De la maldad estatal y la soeranía popular*. Madrid, Debate 1984.
- [4] ATIENZA, M.: "La Filosofía del Derecho de Felipe González Vicén." In: Varios: *El lenguaje del Derecho (Homenaje a Genaro R. Carrió)*. Buenos Aires, Abeledo-Perrot 1983.
- [5] HABERMAS, J.: *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*. Frankfurt am Mein 1973.
- [6] HABERMAS, J.: "Wahrheitstheorien." In: FAHRENBACH H. (Ed.): *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*. Pfullingen 1973.
- [7] HABERMAS, J.: "Legitimationsprobleme in modernen Staat." In: *Zur Rekonstruktion des*

historischen Materialismus. Frankfurt am Main 1976.

- [8] HABERMAS, J.: "Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm." In: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main 1983.
- [9] McCARTHY, T.: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. 2. vyd. London 1981.
- [10] SILBER, J.: "Procedural Formalism in Kant's Ethics." In: *Review of metaphysics*, No 28, 1974.
- [11] KOHLBERG, L.: *Essays on Moral Development I. - III*. New York 1981 - 1993.
- [12] REDONDO, M. J.: "Teorías contemporáneas del desarrollo moral. Implicaciones normativas y relevancia sociológica." In: CARRACEDO, J. R., REDONDO, M. J., MARÍN, R.: *Génesis y desarrollo de lo moral*. Valencia 1979.
- [13] CARBALLO, J. R.: "Consideraciones generales sobre la violencia." In: *Revista del conocimiento* I, január 1985.
- [14] ARANGUREN, J. L.: *El marxismo como moral*. Madrid, Alianza Editorial 1968.
- [15] THOREAU, H. D.: "Civil Disobedience." In: *The Writings of H. D. Thoreau*. Boston 1906.

Javier Muguerza prednáša etiku na Národnej univerzite diaľkového vzdelávania a je riaditeľom časopisu *Isegoria. Revista de Filosofía moral y política*. Predtým pôsobil ako riaditeľ Filozofického inštitútu Najvyššej rady pre vedecký výskum. Medzi jeho dielami vynikajú *La razón sin esperanza* (1977), *Desde la perplejidad* (1990) a *Ética, disenso y derechos humanos* (1998).