

IDEA HUMÁNNOSTI V KONTEXTOCH SÚČASNEJ ETIKY

VASIL GLUCHMAN, Katedra filozofie FF PU, Prešov

GLUCHMAN, V.: The Idea of Humanity in the Context of Contemporary Ethics
FILOZOFIA 60, 2005, No 7, p. 512

The humanity is examined on two levels: first as a natural biological quality having a moral dimension and a moral impact, and then as a moral quality, which is a specific human product and a result of cultural evolution, i.e. of human moral development. According to the forms of the realized humanity the author differentiates between active and passive forms of humanity; the active humanity is further divided into a positive and a negative ones.

Úvod. Už pred niekoľkými rokmi som si uvedomil, že hoci humánnosť spolu s ľudskou dôstojnosťou a morálnymi právami človeka tvorí jadro hodnotovej štruktúry etiky sociálnych dôsledkov, ich vymedzenie vrátane vymedzenia humánnosti je dosť všeobecné ([7], 54). V práci *Človek a morálka* som napísal, že humánnosť je rešpektovanie ľudského bytia vôbec ([5], 160, 177) a uskutočňuje sa cez realizáciu práv a dôstojnosti človeka ([5], 172, 189).

Na problémy v súvislosti s humánnosťou vôbec vrátane môjho ponímania humánnosti poukázal T. Münz vo svojej štúdii venovanej etike sociálnych dôsledkov, kde upozorňuje, že snaha o uskutočňovanie humánnosti môže byť v konečnom dôsledku cestou do pekla, pretože môže priniesť viac škody ako osohu. Poukazuje na nebezpečenstvo pokračovania demografickej explózie, ktorá by mohla viesť ku katastrofe, na stúpajúci počet starých ľudí spôsobujúci ekonomické a sociálne problémy, na starostlivosť o fyzicky a mentálne postihnutých ľudí, čo v konečnom dôsledku vedie k oslabovaniu ľudského genofondu, atď. Upozorňuje aj na možnosť, že budúcnosť zavrhnú našu predstavu humánnosti a kladie si otázku, ako ďalej ([11], 281).

Okrem iného vzniká otázka, či problém, resp. hodnota humánnosti¹ má ešte svoje miesto v súčasnej etike a filozofii – okrem kantovskej etiky. Philip Pettit napríklad odmieta kantovský prístup vedúci k tomu, že v popredí je len jedna hodnota. Ako konzekvencialista verí, že máme podporovať hodnoty, nič viac a nič menej. Na základe toho môžeme zdôvodniť produkovanie dobra. Verí však, že hodnoty sú rozličné, ale nemôžu byť zhrnuté do jedného slova „humánnosť“ ([13], 264). Mnohí autori považujú niektoré hodnoty za výlučne konzekvencialistické (napríklad úžitok, šťastie

¹ U niektorých autorov sa stretávame s pojmom humanita, u iných s pojmom ľudskosť. Považujem ich za obsahovo rovnocenné, sémanticky za synonymá, takže ďalej v texte budem pracovať s týmito pojmami presne tak, ako s nimi pracovali jednotliví autori, ktorých názory prezentujem. Osobne sa prikláňam k pojmu humánnosť, a preto ho aj preferujem vo svojich textoch.

alebo príjemné), iné zase za výlučne deontologické (povinnosť, ľudská dôstojnosť alebo humánnosť) a iné zase za výlučne patriace do etiky cnosti (napríklad cnosť, charakter) atď. V budúcnosti sa chcem zaoberať aj týmto problémom, t. j. otázkou, či má hodnota humánosti svoje miesto v konzekvencialistických etických teóriách, alebo skôr otázkou, ako dokáže etika sociálnych dôsledkov plnohodnotne akceptovať miesto a význam tejto hodnoty v rámci danej koncepcie.

Niektoré súčasné koncepcie a názory na humánnosť. Pre filozofickú a etickú terminológiu je príznačná obsahová variabilita pri vymedzovaní ponímania jednotlivých pojmov a v plnej miere to potvrdzuje aj pojem humánosti. Nemienim robiť historicko-filozofický alebo historicko-etický prehľad vývoja ponímania obsahu pojmu humánnosť, ale takmer výlučne sa sústredím na koncepcie a názory, ktoré sú aktuálne v súčasnosti.² Bez toho, aby som sa pokúsil komplexne systemizovať a u triediť rozličné ponímania obsahu pojmu humánnosť, môžem uviesť, že existuje napríklad biologický pohľad, ďalej metafyzicko-antropologický, tiež nábožensko-teologický, fenomenologický, diskurzívny, transcendentno-altruistický, kantovský atď. Určite by som mohol pokračovať vo vypočítavaní možných spôsobov vymedzenia humánosti. Nie je to však cieľom môjho príspevku, preto ostanem pri spomínaných vymedzeniach humánosti.

Biologický pohľad reprezentuje napríklad Teodor Münz, ktorý tvrdí, že všetko, čo robí človek, je ľudské ([12], 101). Metafyzicko-antropologické stanovisko zastáva napríklad Hans Rotter, podľa ktorého by sa človek mal v záujme rozvoja svojej ľudskosti naučiť opäť chápať, že nie je púhy stroj, že nepotrebuje len opravu, keď je chorý, ale že v tomto životnom nešťastí potrebuje tiež lásku, zmysel života a nádej ([14], 81). Nábožensko-teologický pohľad na vnímanie ľudskosti predstavuje napríklad Erazim Kohák zastávajúci názor, že schopnosť vidieť vo svete a v dejinách Božiu prítomnosť je základnou a určujúcou črtou našej ľudskosti ([8], 47 – 48). Fenomenologické stanovisko nájdeme u Václava Bělohradského, podľa ktorého ľudskosť sa prejavuje v existencii zmyslu. Žiť ľudsky znamená potom mať nejaký veľký alebo aspoň zaujímavý cieľ ([3], 20). Rudolf Siebert zase zastáva diskurzívny pohľad, čo vyjadruje, že dialóg a diskurz sú podľa neho skutočným jadrom humánosti a humanizmu ([15], 208). Názor súčasnej kantovskej etiky na humánnosť predstavujú napríklad Christine Korsgaardová a Marcia Baronová. Korsgaardová tvrdí, že podľa Kanta rešpektovať humánnosť iného predstavuje zdieľať s každým jeho cieľ. Takýto status humánosti je podľa nej zdrojom normatívnych požiadaviek, zdrojom všetkej hodnoty ([9], 299). Baronová zastáva názor, že v súvislosti s humánnosťou v súčasnej kantovskej etike ide predovšetkým o rešpekt a lásku k inému i k sebe samému. Zatiaľ čo v prípade vzťahu k iným to znamená pomoc iným pri dosahovaní ich dovo-

² Z tohto dôvodu sa nebudem zaoberať ani Humom, Kantom, Herderom či Masarykom, ktorí nesporne významnou mierou prispeli k rozpracovaniu obsahu tohto pojmu. Nejde mi o historicko-filozofické, resp. historicko-etické skúmania, ale výlučne o analýzu a výklad problému v kontexte súčasnej etiky.

lených (permissible) cieľov a rešpektovanie životov iných a ich charakterov, v prípade humánosti k sebe to vyjadruje úsilie o sebazdokonaľovanie a rozvoj vlastného talentu ([2], 28 – 31). Transcendentno-altruistický rozmer vnímania humánosti sa prejavuje u Viktora E. Frankla zastávajúceho stanovisko, že ľudskosť človeka sa prejavuje v tom, ako dokáže prehliadať sám seba a plne sa oddať veci alebo milujúcej osobe ([4], 175 –176).

Z pomerne stručného prehľadu vymedzení obsahu pojmu humánnosť je zrejmý obrovský rozptyl v chápaní tohto pojmu a zároveň to, že etický, resp. morálny aspekt sa najvýraznejšie prejavuje v kantovskom ponímaní humánosti. Venujme však trochu viac pozornosti jednotlivým názorom, ktoré som tu predstavil. Začnime biologickým ponímaním ľudskosti. Münz má čiastočne pravdu v tom, že všetko, čo dokáže človek, je ľudské. Z ontogenetického alebo antropologického hľadiska je to samozrejmé. Diskutabilným sa toto ponímanie stáva z hľadiska etického, prípadne morálneho. Môžeme akceptovať všetky prejavy zla, násilia, krutosti atď. ako ľudské prejavy? Biológovia a genetici jednoznačne potvrdzujú, že určitú mieru agresivity získavame evolučným vývojom, pretože inak by ľudský druh neprežil v zložitých podmienkach svojho vývoja. Na druhej strane súčasnosť ukazuje, že prekračovanie prijateľnej miery agresivity, čo by sme mohli nazvať až beštialitou, sa stáva záťažou, prekážkou v našom spoluzití s inými. V konečnom dôsledku ohrozuje nás samých, na čo veľmi často poukazuje aj Münz. Z toho potom vyplýva, že z etického hľadiska nemožno považovať všetky prejavy človeka za ľudské, pretože to by potom znamenalo akceptovať aj beštialitu ako prejav ľudskosti (v zmysle humánosti). Som presvedčený, že ľudstvo urobilo významný pokrok v rámci kultúrnej evolúcie práve vďaka tomu, že odmietlo akceptovať prejavy násilia, krutosti, beštiality ako prirodzené spôsoby správania človeka. Vytvorilo si morálne normy odmietajúce, prípadne dokonca zakazujúce takéto správanie. Morálka vznikla pravdepodobne práve preto, aby krotila našu beštialitu, aby ochraňovala ľudstvo pred sebou samým. Nesporne je to nedokonalá ochrana, niekedy sa zdá, že až veľmi slabá, ale existencia ľudstva až do súčasnosti predsa len potvrdzuje, že aj napriek tomu je účinná (často aj vďaka tomu, že je garantovaná zákonom).

V mnohom možno súhlasiť s Rotterom, ktorý píše, že ľudskosť človeka sa prejavuje v zmysle života, lásky a nádeji. Takto ponímaná ľudskosť určite vytvára predpoklady pre náš zmysluplný život. No na druhej strane sa mi zdá, že nič nehovorí o tom, ako sa prejavujeme v našom každodennom správaní a konaní. V rámci Rotterovho chápania ľudskosť človeka ostáva abstraktnou filozofickou úvahou bez konkrétneho dosahu na činnosť človeka, na jeho život. Môže to byť zaujímavé pre profesionálnych filozofov, ale asi takmer nič to nehovorí človeku – laikovi riešiacemu svoje každodenné problémy. Preto sa mi zdá, že Rotterovo ponímanie ľudskosti je málo produktívne pre zúžitkovanie v rámci etiky a morálky.

Ešte menší reálny vplyv na konanie a správanie človeka v každodennom živote má podľa môjho názoru Kohákovo nábožensko-teologické vymedzenie ľudskosti. Môže čosi vypovedať o metafyzických, resp. ontologických otázkach týkajúcich sa človeka a ľudstva, ale nevzťahuje sa na morálku spoločnosti a mravnosť jednotlivca.

Ak by sme začali domýšľať toto vymedzenie ľudskosti do možných konkrétnych podob, nakoniec by sme pravdepodobne predsa len dospeli k zmysluplnejšiemu sformulovaniu etického, prípadne morálneho rozmeru humánosti aj na základe Kohákovho stanoviska. Cieľom tohto príspevku však nie je domýšľať iné koncepcie.

Bělohradského vymedzenie je dosť podobné Rotterovmu, ale ešte silnejšie z neho cítiť fenomenologický dôraz na hľadanie zmyslu a cieľa. Mojou najväčšou výhradou voči Bělohradského vymedzeniu pojmu ľudskosti je to, že v jeho rámci dochádza k identifikácii formálnej a obsahovej stránky ľudskosti. Mať cieľ (veľký či zaujímavý) ešte nemusí znamenať realizovať aj ľudskosť ako určitú formu vzťahu človeka k človeku. Toto vymedzenie ľudskosti, resp. humánosti je skôr formálno-axiologické, ale určite nie morálne alebo etické.

Za úplne formálne vymedzenie humánosti považujem Siebertov názor, podľa ktorého existencia dialógu a diskurzu je jadrom humánosti. Myslím, že aj pri akejkoľvek predvídateľnosti a domýšľavosti dialóg a diskurz z etického a morálneho hľadiska možno považovať nanajvýš za formálny predpoklad, prípadne len za jeden z veľmi okrajových prejavov humánosti. V žiadnom prípade nechcem marginalizovať význam a úlohu dialógu a diskurzu či už v procese uvedomenia si nejakého etického, prípadne morálneho problému, alebo aj v procese hľadania jeho riešenia, no vôbec nemôžem súhlasiť s tým, že samotný dialóg a diskurz sú jadrom humánosti. Uznávam význam komunikácie v našom živote, pretože skutočne zohráva veľkú úlohu ako predpoklad riešenia samotných problémov. Veľmi často je však ťažkosť v tom, že riešenie problémov vrátane morálnych problémov zostane len v rovine komunikácie bez toho, aby sa podarilo preniesť do praktického života závery vyplývajúce z dialógu a diskurzu. Vedenie dialógu môže prebiehať napríklad len v rovine etikety bez toho, aby malo hlbší vzťah k humánosti.

Ostal nám už len kantovský názor na humánosť. Krátko predtým som už spomínal, že práve toto vymedzenie humánosti má najvýraznejší etický a morálny rozmer. Súčasní kantovci odvodzujú svoje ponímanie humánosti predovšetkým z Kantovho kategorického imperatívu, podľa ktorého sa máme správať k inému človeku vždy ako k účelu a nikdy nie ako k prostriedku. Keďže súčasná kantovská etika zdôrazňuje vo svojej koncepcii práve význam formulovania humánosti, v rozličných kontextoch svojho ďalšieho uvažovania, budem jej venovať viac pozornosti než predchádzajúcim koncepciám, resp. názorom.

Christine Korsgaardová vo svojej knihe *Creating the Kingdom of Ends* (1996) uvažuje nad možnosťami uplatnenia Kantovho kategorického imperatívu (jeho formuly humánosti) pri riešení modelovej situácie, ktorú svojho času opísal Bernard Williams a ktorá sa týka situácie prírodovedca Jima a kapitána Pedra, ktorý chce, aby Jim zastrešil 20 nevinných Indiánov ([18], 98 – 100). Korsgaardová tvrdí, že podľa Kanta použiť niekoho iba ako prostriedok znamená použiť ho takým spôsobom, s ktorým by on možno nesúhlasil.³ Podľa nej Kantovo kritérium jednoznačne vyluču-

³ Podľa môjho názoru Kant vo svojej rigoróznosti vôbec nepripúšťal možnosť diskutovať o alternative, že človek by mohol dať súhlas, aby sa stal prostriedkom. Zdá sa, že to len

je konania založené na sile, nátlaku a pri Jimovej dileme sa nedá predpokladať súhlas obete. Preto Korsgaardová ďalej domýšľa takúto alternatívu: Predpokladajme, že starý Indián vystúpi a povie: „Zastreľte mňa, vopred vám odpúšťam.“ Podľa nej to nerobí veci vynikajúcimi, ale pomáha to. Nepoužijete ho iba ako prostriedok, pretože máte jeho súhlas.⁴ Podľa Korsgaardovej Indián nedáva všeobecný súhlas na strieľanie a jeho gesto neznamená, že konáte správne. Z hľadiska väčšieho morálneho sveta určite. V podmienkach malého morálneho sveta je však Indiánov súhlas podľa nej veľmi dôležitý ([9], 296).

V prípade, že Jim zoberie pušku a namieri ju na Indiána, bude sa pozeráť do jeho očí, a zatiaľ použije vlastníka týchto očí podobne ako kus nábytku alebo nástroj. Áno, porušením deontologickej reštrikcie môže urobiť to najlepšie, čo môže. Zlo jej porušenia je zlom pre neho. Teda keď poruší deontologickú reštrikciu, tak je to zlo pre obeť, ako aj pre Jima. Obeť použije iba ako nástroj, aj keď chápe väčšie dobro, ktoré tým vyprodukuje ([9], 297). Už som spomínal Korsgaardovej názor, že podľa Kanta rešpektovať humánnosť iného znamená zdieľať s každým jeho cieľe ([9], 299).

Z toho vyplýva viacero otázok a záverov. V prvom rade vo vzťahu k Jimovmu prípadu mi nie je celkom jasný rozdiel medzi tým, že Jim zastrelí Indiána s jeho súhlasom, a tým že ho zastrelí bez jeho súhlasu. V prípade, že by Indián súhlasil, tak by pohľad do očí obeť nebol takým tragickým okamihom pre Jima? Zmenilo by sa niečo zásadným spôsobom na tomto čine a jeho výsledku? Asi nie. Predpokladám, že Jim (samozrejme, v závislosti od svojich charakterových vlastností a ním uznávaných hodnôt) môže mať výčitky svedomia a problém zdôvodniť pred svojím svedomím toto počínanie bez ohľadu na to, ako sa rozhodol, prípadne aspoň pochybnosti, či sa rozhodol správne. Nič podstatné sa nemení na situácii – či už má, alebo nemá Indiánov súhlas. Okrem iného Williamsova konštrukcia modelovej situácie vôbec nepripúšťa možnosť, že Jim môže získať súhlas svojej potenciálnej obeť. Sú to už len špekulácie, ako vyriešiť tento problém s najmenšou ujmom pre celú súčasnú kantovskú etiku.⁵

Na druhej strane vymedzenie humánnosti ako schopnosti zdieľať cieľe, resp. dovolené (permissible) cieľe iného sa mi zdá dosť slabé, prípadne vágne. Nič nehovorí o aktivite človeka vo vzťahu k človeku, ale skôr len o tolerovaní cieľov iného. Vzniká okrem iného otázka, kto a na základe akého kritéria má právo rozhodovať o dovolených a nedovolených cieľoch. Rozliční ľudia alebo rozličné mravné subjekty môžu mať diametrálne odlišnú predstavu o tom, ktoré sú dovolené a nedovolené

súčasná kantovská etika modifikuje jeho pôvodné názory a stanoviská, aby mohla ponúknuť riešenia morálnych problémov a dilem súčasnosti, ktoré z čisto rigorózneho Kantovho stanoviska sú pre súčasného človeka neriešiteľné a neprijateľné.

⁴ Na rozdiel od Korsgaardovej si myslím, že napriek jeho súhlasu starý Indián aj tak ostáva z hľadiska Kantovej etiky prostriedkom, v žiadnom prípade sa nestáva účelom.

⁵ Riešením tejto dilemy z pohľadu etiky sociálnych dôsledkov som sa zaoberal už vo svojej práci *Človek a morálka* ([5], 127 – 129) a čiastočne aj v práci *Etika sociálnych dôsledkov v kontextoch jej kritiky* ([6], 60), preto sa nebudem ďalej zaoberať ostatnými aspektmi tejto dilemy.

ciele. Môže to viesť k značným problémom pri uplatňovaní tejto tézy formuly humánosti z Kantovho kategorického imperatívu vo vzťahu ku konkrétnym morálnym problémom a ľuďom riešiacim tieto problémy. Rovnako nič konkrétne nehovorí o konaní zameranom na odstránenie nehumánosti, prípadne o spolicení pri nešťastí a utrpení iných.

V intuitívnej rovine či v rovine *common sense morality* humánosť často chápeme jednak ako rešpekt, akceptovanie ľudskej bytosti a jednak ako podporu úsilia o rozvoj jej síl a schopnosti. Skúsme uvažovať nad týmito jednotlivými aspektmi: Do akej miery ich skutočne možno považovať za adekvátne vyjadrenie obsahu pojmu humánosť? Na tejto intuitívnej úrovni alebo úrovni *common sense morality* ide v prvom rade o rešpekt k ľudskej bytosti. Znamená to, že u iných ľudí rešpektujeme ich ontologický či metafyzický status ľudských bytostí, t. j. že sú nositeľmi predovšetkým morfologických znakov patriacich ľudskej bytosti (fyziologická podobnosť s ľuďmi). Z toho potom vyplýva povinnosť správať sa k nim ako k príslušníkom rovnakého druhu, teda ako k rovnocenným bytostiam. V rámci podpory úsilia o rozvoj síl a schopnosti ide obyčajne o vytváranie ekonomických, sociálnych, psychických, kultúrnych, intelektuálnych a vzdelávacích predpokladov na to, aby táto ľudská bytosť mohla dosiahnuť svoj plný rozvoj.

Obsahové vymedzenie pojmu humánosť. Začnime naše uvažovanie pri ontologickom, resp. metafyzickom statuse ľudskej bytosti. Položme si otázku, či skutočne platí, že každá bytosť rodiaca sa ako ľudská bytosť, teda s patričnými morfologickými, prípadne aj funkčnými znakmi (existencia a fungovanie mozgu), má nárok na rešpektovanie tohto jej statusu. Svojho času som pri uvažovaní o ľudskej dôstojnosti dospel k záveru, že bytosť na základe toho, že sa rodí ako ľudská bytosť, ako ľudská forma života, získava hodnotu prináležiacu tejto forme života v rámci tzv. evolučnej vývojovej škály.⁶ Ľudskou bytosťou sa však stáva až okamihom narodenia. Aj naše uvažovanie o humánosti sa potom môže viazať len na uvažovanie o vzťahu človeka k ľudskej bytosti, teda k novorodencovi, a netýka sa nášho vzťahu k ešte nenarodenému ľudskému zárodku alebo plodu.⁷ Ak budeme z toho vychádzať aj pri ďalšom uvažovaní, potom môžeme potvrdiť, že skutočne každá ľudská bytosť pri

⁶ Podobne Nicholas Agar tvrdí, že hodnota, ktorú pripisujeme určitej forme života, závisí od šírky a komplexnosti cieľov, ktoré je jednotlivý organizmus schopný dosiahnuť. Takýto prístup podľa neho umožňuje jednak uznať výnimočné postavenie človeka na zemi a jednak vytvára dostatočný priestor na akceptovanie adekvátnej hodnoty iných foriem života ([1], 168).

⁷ Náš vzťah k ľudskému zárodku alebo plodu získava rozmer humánneho vzťahu v závislosti od ich stupňa vývoja, t. j. v závislosti od toho, koľko času ich delí od okamihu, keď sa stanú ľudskými bytosťami, keď sa narodí. Náš vzťah napríklad k zárodku, ktorý bol len krátko predtým počatý, nemôže mať v žiadnom prípade rovnaký charakter ako vzťah k už existujúcemu ľudskému životu, pretože pozorovateľné prejavy správania ľudského embrya sú podobné ako u zárodokov iných cicavcov na porovnateľnej úrovni vývoja (pozri k tomu napríklad [17], 175).

svojom narodení si zaslúži rešpekt k jej životu. Čo však vyjadruje rešpekt k životu novorodenca? To, že ho nezabijeme a necháme ho žiť? Asi by to bolo dosť málo, pretože ľudská bytosť prichádza na tento svet veľmi slabo vyzbrojená, aby mohla sama bez pomoci iných prežiť. Rešpekt k životu novorodenca teda neznamená len toleranciu k existencii tohto života, ale aspoň minimálnu starostlivosť o uspokojenie jeho fyziologických potrieb, čo je nevyhnutné minimum aspoň na biologické prežívanie. Poznáme to nielen v rámci ľudského druhu, ale asi takmer u všetkých cicavcov starajúcich sa o svoje mláďatá ([19], 171). Podobné prejavy starostlivosti o mláďatá nájdeme napríklad aj u krokodílov ([17], 121) a údajne sa vyskytovali aj u dinosaura pomenovaného Psittacosaurus, ako o tom svedčí nedávny objav fosílií z čínskeho Liaoningu ([10], 145 – 146).⁸ Takéto správanie u ľudí potom nie je asi nič mimoriadne, za čo by si ľudstvo mohlo nárokovať výnimočnosť medzi ostatnými živočíšnymi druhmi.

Ďalšou veľmi dôležitou podmienkou pre život ľudského jedinca vrátane novorodenca je uspokojovanie jeho sociálnych potrieb, ktoré si tiež nedokáže zabezpečiť sám. Súčasťou starostlivosti o ľudský život, život novorodenca, okrem uspokojovania jeho fyziologických potrieb je teda rovnako aj uspokojovanie jeho sociálnych potrieb. Musí to zabezpečovať niekto iný, keďže novorodenec to sám nedokáže. Buď sú to biologickí rodičia (ako vo väčšine prípadov), alebo iní ľudia nahrádzajúci biologických rodičov. Ak to porovnáme s ostatnými cicavcami, zistíme, že ani v tomto prípade sa ľudstvo ničím mimoriadnym nelíši od väčšiny cicavcov starajúcich sa takisto o svoje mláďatá. Okrem ich biologických potrieb uspokojujú aj ich tzv. sociálne potreby.

Niektó môže oponovať, že ľudstvo svoju humánnosť prejavuje v prípade novorodencov a malých detí v podobe ich výchovy a vzdelávania. Nesporne je to pravda, ale na druhej strane práve tak aj cicavce sa takýmto spôsobom starajú o svoje mláďatá.⁹ Samozrejme, že existujú rozdiely v kvalite a úrovni tejto starostlivosti o výchovu a vzdelávanie. Rozdiely však zodpovedajú kvalitatívnym odlišnostiam medzi jednotlivými vývojovými druhmi, teda v tomto prípade medzi človekom a ostatnými cicavcami. Môžeme si teda položiť otázku: Čím sa potom vôbec líši ľudstvo od ostatného živočíšneho sveta, zvlášť od sveta cicavcov, na základe čoho si potom nárokuje na nejakú vyššiu hodnotu, akou má byť humánnosť? Alebo môžeme rovnako aj v súvislosti so živočíšnou ríšou, prípadne aspoň v súvislosti s cicavcami, hovoriť o humánnosti, keďže nezvyknú zabíjať svoje mláďatá po narodení, uspokojujú ich biologické a sociálne potreby, vychovávajú a vzdelávajú ich? Mohli by sme namietat, že humánnosť možno predsa vzťahovať len na človeka, resp. ľudstvo, pretože samotná etymológia tohto slova to naznačuje. A bolo by minimálne nepresnosťou, ak nie rov-

⁸ Za pomoc pri identifikácii tohto zdroja ďakujem Michalovi Ačovi, redaktorovi prílohy Veda v denníku SME.

⁹ Zrzavý, Storch a Mihulka uvádzajú príklad veľrýb, u ktorých existuje zložitý systém učenia mláďat, na ktorom sa nepodieľajú len matky, ale aj staré, neproduktívne samice, ktoré sú depozitármi sociálnej a kultúrnej pamäte ([17], 211).

no dehonestáciou pojmu, možno aj samotného ľudstva, keby sme v súvislosti so zvieracou ríšou (cicavcami) hovorili o humánnosti. Dajme tomu, že to má svoje sémantické opodstatnenie. Môžeme potom vo vzťahu k zvieracej ríši na charakteristiku takéhoto správania použiť pojem animálnosť, ale bez akejkoľvek negatívnej emocionálnej konotácie, často sa vyskytujúcej v našej komunikácii, ak beštiálne správanie človeka charakterizujeme ako animálne? Bude dobré vyhnúť sa nebezpečenstvu druhovosti (speciesism), hroziaceho nám v prípade, že budeme diametrálne rozličným spôsobom hodnotiť existenciu rovnakých vlastností alebo spôsobov správania v ostatnej živočíšnej ríši mimo človeka. Preto si skutočne myslím, že napriek rozdielnym výrazom humánnosť (v takej podobe, ako sme o nej hovorili doteraz) a animálnosť môžu byť obsahovo rovnocenné pojmy vyjadrujúce starostlivosť o život novorodenca, uspokojovanie jeho fyziologických, sociálnych a duševných potrieb vrátane jeho výchovy a vzdelávania.

Ak by sme zostali len pri tom, k čomu sme dospeli doteraz, potom by nám z toho mohol vyplynúť záver, že v našom rešpekte voči narodenému životu, v uspokojovaní jeho potrieb, v jeho výchove a vzdelávaní nie je nič mimoriadne, nič také, čo je príznačné výlučne len pre ľudský druh. S veľmi podobným, v niektorých prípadoch takmer identickým správaním sa stretávame aj u iných živočíšnych druhov, najmä u cicavcov. Mohli by sme si položiť otázku, či takéto správanie u ľudí je vôbec prejavom humánnosti, keďže jeho výskyt aj v ostatnej živočíšnej ríši naznačuje skôr biologické korene, resp. zdroje, a nie zdroje výlučne morálne, prípadne kultúrne, na základe ktorých by sme mohli zdôvodniť svoju výnimočnosť.

Uvažujme nad tým, čo by mohlo byť skutočne špeciálne ľudským, obsahovo úplne odlišným prejavom v správaní ľudí ako príslušníkov rovnakého živočíšneho druhu, nevyskytujúcim sa u príslušníkov ostatnej živočíšnej ríše. Na základe čoho by sme mohli potom hovoriť o humánnosti ako morálnej hodnote majúcej svoj pôvod a zdroj nie v biologickej alebo prírodnej, ale v kultúrnej evolúcii? Východisková téza, ktorou sme začali naše uvažovanie o humánnosti, t. j. rešpektovanie ľudského života, sa ukazuje skôr ako prírodný či biologický, a nie výlučne morálny faktor. Nesporne je pravda, že morálka má svoj biologický základ viažuci sa predovšetkým na hodnotu ľudského života. No ak chceme zvýrazniť našu výnimočnosť, resp. odlišnosť od ostatného živočíšneho sveta, musíme nájsť niečo typicky ľudské v správaní ľudí, na čom by sme skutočne mohli postaviť hodnotu humánnosti. Čo by to mohlo byť?

Špecifickou otázkou v tomto prípade je vzťah k ľudskému životu, prípadne životu novorodenca postihnutému či už vývojovými, genetickými, alebo mentálnymi poruchami, ktoré podstatným spôsobom redukovujú jeho možnosti kvalitného života, prípadne prežitia vôbec. Čo to znamená v tomto prípade vo vzťahu k uskutočňovaniu humánnosti? Je ochrana, poprípade starostlivosť o takýto ľudský život ekvivalentom rovnakej starostlivosti vo zvieracej ríši? Asi ťažko, pretože len človek vďaka rozvoju vedy a techniky, predovšetkým vďaka rozvoju medicíny a zdravotníckej starostlivosti dokáže zabezpečiť existenciu ľudského života, ktorý by sa za iných okolností ani nenarodil živý, poprípade by skončil svoj život krátko po narodení. Starostlivosť

o takéto formy alebo prejavy života je teda výlučne ľudskou záležitosťou, ktorá je výsledkom nášho morálneho vývoja, našej kultúrnej evolúcie.

Celkom inou otázkou však je to, do akej miery je ochrana a starostlivosť o tento život či udržiavanie tohto života často len na úrovni biologického prežívania ľudského organizmu prejavom humánnosti. Budeme pod prejavom humánnosti rozumieť ochranu a udržiavanie akéhokoľvek ľudského života? Alebo budeme uvažovať o určitých limitoch týkajúcich sa chápania humánnosti ako ochrany a udržiavania ľudského života, aby sme v úsilí o udržanie, prípadne záchranu ľudského života za každú cenu nakoniec nedospeli až k nehumánnosti? Aby sa život nestal povinnosťou, ktorú ľudská bytosť musí plniť bez ohľadu na to, o aký život ide: či tento život je vôbec ľudským životom, ak je plný utrpenia a nekonečnej bolesti a v konečnom dôsledku aj tak končí smrťou. Otázne je to, ako dlho bude trvať toto utrpenie. Myslím si, že v súvislosti s ochranou a udržiavaním takých foriem ľudského života, ktoré by za iných okolností nemali v prírode nádej na prežitie, je dôležité, do akej miery je nádej, že by tento ľudský život mohol byť aspoň v minimálnej miere obsahom podobný ľudskému životu. Musíme stanoviť určité minimálne kritérium na vyjadrenie odlišnosti skutočne ľudského života od iných foriem života, resp. od biologického prežívania ľudského organizmu. Vytvoríme tým aj predpoklad hodnotenia humánnosti vo vzťahu k úsiliu o ochranu a udržanie takéhoto života.

Za kritériá ľudského života môžeme považovať biologické, sociálne a mentálne, prípadne duševné vlastnosti alebo schopnosti ľudskej bytosti. Pod biologickými mám na mysli predovšetkým morfológické a funkčné znaky, o ktorých sme hovorili už predtým. V rámci sociálnych ide o schopnosť reči a komunikácie, udržiavanie určitých sociálnych kontaktov, medziľudských vzťahov, mobilitu jedinca, schopnosť postarať sa o seba, morálne hodnotenie a plánovanie budúcnosti. K mentálnym alebo duševným vlastnostiam a schopnostiam zaraďujem existenciu vedomia, sebauvedomenia, abstraktné myslenie, slobodnú vôľu a morálne usudzovanie. Tieto kritériá obsahujú predovšetkým objektívne existujúce vlastnosti, schopnosti ľudskej bytosti, teda samotnú ich prítomnosť či neprítomnosť, a nie ich kvalitu či kvantitu. Medzi minimálne kritériá vymedzenia skutočne ľudského života odlišujúceho sa od biologického prežívania organizmu treba zaradiť prítomnosť aspoň niektorých sociálnych, mentálnych alebo duševných vlastností, prípadne schopností. Ak ľudský život neobsahuje žiadnu zo sociálnych a mentálnych, prípadne duševných vlastností alebo schopností, nachádza sa len na úrovni biologického prežívania ľudského organizmu a podľa toho sa možno k nemu správať aj v úsilí o jeho zachovanie či udržanie.

Doteraz sme uvažovali o rešpekte voči ľudskému životu len u novorodencov, poppe malých deťoch. Uvažujme o rešpekte k ľudskému životu vôbec. Najčastejšie ráme tým na mysli, že zabíjať iných ľudí (až na vojnu a iné podobné prípady) sa nesie, pretože je to nesprávne, resp. nemorálne. Ani vo zvieracej ríši sa však bežne nevykytuje vraždenie medzi príslušníkmi rovnakého kmeňa jedného živočíšneho druhu, skôr naopak. Samozrejme, že aj tam sa vyskytujú výnimky a rovnako ako medzi ľuďmi dochádza aj vo zvieracej ríši k určitej vnútrodruhovej agresii. Podobne ako u dia ničia, prípadne zabíjajú príslušníkov iných živočíšnych druhov, aj v ostat-

nej živočíšnej ríši dochádza k zabíjaniu členov iných druhov, obyčajne tých, čo sa nachádzajú na nižšej evolučnej vývojovej škále alebo slabších. Z toho hľadiska nemožno považovať rešpekt k ľudskému životu za výnimočný prípad vyskytujúci sa výlučne u príslušníkov ľudského druhu. Výskyt tohto javu aj v ostatnej živočíšnej ríši opäť naznačuje biologický základ tejto formy správania ľudí i ostatných živočíchov. Založiť našu morálku na tom, že sa navzájom dokážeme rešpektovať, teda, že sa navzájom nezabíjame, je dosť málo ako dôkaz toho, že sme nejakým spôsobom výnimoční oproti ostatnej prírode, že sme urobili krok vpred od prírodnej, resp. biologickej evolúcie.

Ďalším často spomínaným aspektom pri vymedzení humánnosti ako morálnej hodnoty je pomoc inému človeku či už pri realizácii jeho cieľov a zámerov, alebo na druhej strane ako pomoc v nešťastí, prípadne utrpení. Sú to výlučne ľudské prejavy správania, alebo ich nájdeme aj v ostatnej živočíšnej ríši? V súvislosti s pomocou pri realizácii cieľov a zámerov môžeme nad tým uvažovať u zvierat napríklad pri love, na ktorom sa často podieľajú viacerí príslušníci rovnakého živočíšneho druhu. Mohli by sme namietat', že zatiaľ čo človek môže nezištne pomáhať inému pri realizácii jeho cieľov a zámerov, zvieratá sa zúčastňujú spoločne lovu preto, aby si ľahšie zadovážili potravu. Skeptik by mohol aj v prípade altruisticky konajúcich ľudí tvrdiť, že to určite nie je úplne nezištne konanie, pretože títo ľudia majú z toho minimálne dobrý pocit, že niekomu pomohli, a robia to práve preto. Jedine konajúc na základe kantovsky čistej povinnosti, vylučujúcej akékoľvek empirické zdôvodnenie nášho konania povinnosti, by sme podľa skeptikov mohli akceptovať takéto konanie ako čisto nezištne a altruistické. Napriek týmto skeptickým výhradám možno pravdepodobne považovať nezištnú pomoc človeka inému človeku pri realizácii jeho cieľov a zámerov za niečo, čo prekračuje čisto biologický alebo prírodný rozmer nášho správania a konania. Zvlášť to platí v prípadoch, keď ide o pomoc cudzím, resp. neznámym ľudom, pretože takáto črta správania sa vo zvieracej ríši nevyskytuje. Človek dokáže ponúknuť pomoc cudziemu človeku, ktorého stretne na ulici a ktorý túto pomoc potrebuje, prípadne aj úplne neznámym ľudom vo vzdialených krajinách, s ktorými nikdy nepríde do priameho kontaktu, ale vie, že jeho pomoc potrebujú – či už v dôsledku vojen, alebo živelných katastrof, ktoré postihli danú časť sveta.¹⁰ V tomto prípade možno konštatovať, že ide o prejav v správaní človeka k človeku, ktorý prekračuje prírodný rozmer a je výsledkom jeho kultúrnej evolúcie vrátane jeho morálneho vývoja. Skeptik môže namietat', že takáto pomoc sa obyčajne poskytuje na medzištátnej úrovni a tam treba hľadať aj nejaké iné dôvody pre poskytovanie pomoci, ktoré nemusia byť celkom nezištne a spontánne. Aj to môže byť pravda, ale ja mám skôr na mysli individuálne správanie človeka poskytujúceho túto pomoc nezávisle od štátnych inštitúcií a v snahe pomôcť ľuďom v núdzi potrebujúcim takúto pomoc. Príkladom môže byť pomoc krajinám a ľuďom postihnutým zemetraseniami alebo povodňami, ale aj pomoc deťom v detských domovoch. Takéto správanie mož-

¹⁰ Pre ozrejmienie niektorých ďalších súvislostí textu chcem upozorniť, že v nasledujúcom texte používam pojmy cudzí a neznámy človek vo význame, ktorý som tu uviedol.

no hodnotiť ako skutočne výlučne ľudské, a teda možno ho považovať za prejav humánnosti, za morálnu hodnotu, ktorú v sebe obsahuje.

Čo však v prípade konania alebo pomoci človeka zakladajúcej sa na predpokladanej reciprocite? Možno aj v takom prípade hovoriť o konaní prekračujúcom náš prírodný, resp. biologický rámec a považovať ho za výsledok našej kultúrnej evolúcie, a teda za správanie napíňajúce morálny rozmer humánnosti? Stretávame sa u zvierat s reciprocitou vo vzájomných vzťahoch? Určite áno u príslušníkov rovnakého živočíšneho druhu, a zvlášť ak sú členmi jedného stáda, krdľa či svorky. V žiadnom prípade to nie je niečo, čo by sme mohli považovať za vypočítavosť, ako sa to často hodnotí práve vo vzťahoch medzi ľuďmi, ale je to niečo, čo je celkom prirodzené v ich vzťahoch, pretože sa predpokladá, že každý sa podieľa svojim dielom na živote stáda, krdľa či svorky. Mnohí biológovia v tejto súvislosti hovoria dokonca o tzv. recipročnom altruizme, podľa ktorého sa zvieratá v nebezpečenstve pokúšajú zachrániť, prípadne ochrániť príslušníkov svojho stáda, krdľa či svorky pred nebezpečným dravcom tým, že upútajú pozornosť na seba, aby umožnili ostatným dostať sa do bezpečia. Dokonca to naznačuje, že aj vo zvieracej ríši existuje sebaobetovanie v prospech iných príslušníkov rovnakého živočíšneho druhu, ktorí sú členmi rovnakého stáda, krdľa či svorky. Ani schopnosť človeka obetovať sa pre iných teda nie je čisto ľudskou vlastnosťou a napriek pozitívnej hodnote, ktorú v sebe obsahuje, nemožno ju považovať za typicky ľudskú vlastnosť, ktorá je výsledkom kultúrnej evolúcie, a za čisto morálny faktor. Skôr naopak, čím ďalej, tým viac sa ukazuje, že mnohé prejavy, ktoré intuitívne alebo v rámci *morality common sense* považujeme za humánne, sú výsledkom biologickej, resp. prírodnej evolúcie a vyskytujú sa aj u príslušníkov iných živočíšnych druhov.

Súčasná kantovská etika tak, ako som to už spomínal predtým, vymedzuje humánnosť ako rešpekt k dovoľeným cieľom iných. Už predtým som formuloval svoju výhradu: Kto a na základe akého kritéria rozhodne o dovoľených a nedovoľených cieľoch? Dáva to veľké možnosti tým, ktorí vlastnia moc, prípadne majú k dispozícii médiá, predovšetkým elektronické médiá, aby pomocou manipulácie s verejnou mienkou mohli rozhodovať o dovoľených a nedovoľených cieľoch. Na druhej strane pravdepodobne to isté platí aj v rámci živočíšnej ríše, kde vodca stáda, svorky či krdľa takisto rozhoduje o tom, čo je a čo nie je dovoľené. Vo väčšine prípadov je dovoľené to, čo slúži záujmom daného živočíšneho druhu a záujmom vodcu. Napríklad v stáde orangutanov jedine vodca sa môže páriť so všetkými samicami v stáde. Ostatné mladšie samce to nemajú dovoľené a vodca ich v tom určite „podporuje“, pretože vďaka svojej fyzickej sile im to nedovolí. Ak by sme domysleli túto kantovskú tézu až do dôsledkov, potom sa mi vôbec nezdá, že podporovať dovoľené ciele a zábery iného človeka by malo byť prejavom humánnosti. Nie preto, že v určitej podobe to funguje aj v živočíšnej ríši, ale najmä z toho dôvodu, že to vytvára priestor na manipulovanie verejnou mienkou, v určitom zmysle až na „vymývanie“ mozgov. Ani v najmenšom to však nepovažujem za humánne. V konečnom dôsledku by sme mohli tvrdiť, že aj všetky diktátorské režimy a fanatické sekty uskutočňujú takúto podobu humánnosti, pretože pomáhajú ľuďom dosahovať dovoľené ciele. Určite to nie je to,

o čo nám ide vo vzťahu k humánnosti a uvažovaniu o humánnosti.

Medzi ďalšími atribútmi vyskytujúcimi sa v súčasnej kantovskej etike v súvislosti s humánnosťou je aj láska. Ak by sme chceli uvažovať o láske, musíme si najprv ozrejmiť, akú podobu lásky máme na mysli. Existuje veľa prejavov lásky a nemáme priestor, aby sme mohli tejto téme venovať veľmi veľa miesta, napriek tomu, že by si to v súvislosti so vzťahmi medzi ľuďmi zaslúžila. Môžeme uvažovať napríklad o sexuálnej, erotickej, partnerskej, manželskej, rodičovskej atď. láske. Ďalej tiež o láske k národu, krajine, určitému miestu atď. V nadväznosti na doterajšiu líniu uvažovania však celkom prirodzene vzniká otázka, či je láska čisto ľudský, kultúrny a morálny produkt, na ktorom by sme mohli založiť naše vnímanie humánnosti. Vo zvieracej ríši, najmä u cicavcov, sa rovnako ako u ľudí stretávame s prejavmi lásky erotickej, sexuálnej, partnerskej či rodičovskej. Samozrejme, že existujú odlišnosti v ich prejavoch, vyplývajúce z rozdielneho stupňa nášho vývoja, ale aj napriek tomu musím konštatovať, že láska má práve tak biologickú alebo prírodnú podstatu ako mnohé doteraz skúmané aspekty humánnosti. Ani láska nie je tým, na čom by sme mohli založiť morálnu hodnotu humánnosti ako špecificky ľudský produkt, ktorý je výsledkom nášho kultúrneho, resp. morálneho vývoja. Aj pri uvažovaní o láske sa zdá, že sa dostávame do slepej uličky, pretože mnohé naše doterajšie istoty týkajúce sa obsahu pojmu humánnosti ako morálnej hodnoty sa rúcajú. Čím ďalej tým viac sa ukazuje, že naša predstava o humánnosti nie je vonkoncom špecificky ľudská, pretože s takmer všetkými jej prejavmi sa stretávame aj v ostatnej živočíšnej ríši, a najmä medzi cicavcami, prípadne primátmi.

Baronová formuluje svoju kantovskú predstavu humánnosti ako úsilie o zdokonaľovanie seba vrátane vlastného morálneho zdokonaľovania a rozvoja vlastného talentu ([2], 31). Podobne ako v mnohých prípadoch nášho doterajšieho uvažovania o jednotlivých aspektoch humánnosti, musíme si položiť otázku, či skutočne je táto predstava o humánnosti výlučne ľudská a v konečnom dôsledku aj morálna, alebo je to opäť biologická, resp. prírodná vlastnosť človeka, ktorú zdieľame s mnohými inými príslušníkmi živočíšnej ríše, najmä s cicavcami, a zvlášť primátmi. Viem si domyslieť, že Baronová tu nemala na mysli žiadnu egoistickú predstavu o zameraní sa len na vlastné Ja, ale niečo, čo pomôže človeku stať sa mravne lepším, dokonalejším. Veľmi významným predpokladom toho je fakt, že človek vlastní rozum, dokáže definovať svoje záujmy a ciele, o ktoré sa usiluje. Sú to však metafyzické alebo ontologické predpoklady, že človek vlastní rozum, slobodnú vôľu a svedomie na rozdiel od väčšiny ostatných príslušníkov živočíšnej ríše. Na základe toho vieme o tom pravdepodobne oveľa viac než zvieratá. Zamýšľame sa nad týmito otázkami, riešime morálne problémy, ktoré prináša život, nesieme zodpovednosť za ich riešenie pred sebou alebo pred inými. Otázka však znie: Sme preto aj lepší, keď o tom vieme oveľa viac než ony? Mohli by sme túto otázku vzťahovať aj na našu minulosť a spýtať sa či sme lepší, prípadne humánnejší než naši predkovia pred 100, 200 či 500 rokmi, keďže nepochybne vieme o všetkých týchto veciach týkajúcich sa sveta, ale aj nás samotných podstatne viac, než vedeli oni. Nie som si celkom istý, ako by znela odpoveď. Určite by neznela jednoznačne v prospech toho, že sme lepší, resp. humánnejší.

O morálnej hodnote nášho správania a konania obyčajne nerozhodujú naše znalosti alebo intelektuálne schopnosti, ale samotné naše správanie a konanie, ktoré je výsledkom zložitej súhry mnohých faktorov, kde znalosti, prípadne intelektuálne schopnosti nemusia v niektorých prípadoch zohrávať takmer žiadnu úlohu.

Ak by sme teda odmysleli tento metafyzicko-ontologický a kognitívny aspekt v Baronovej ponímaní humánnosti, zostane nám potom vo všeobecnosti zameranie na vlastný rozvoj a ten určite nájdeme aj vo zvieracej ríši. Zvieratá sa rovnako ako my, ľudia, dokážu zdokonaľovať, dokážu sa učiť, samozrejme, primerane svojim možnostiam a schopnostiam. Znamená to, že aj tento atribút humánnosti, ktorý sformulovala Baronová, má biologický či prírodný, a nie kultúrny, resp. morálny rozmer.

Existuje ešte okrem nezištnej pomoci iným ľuďom a starostlivosti o vývojovo alebo mentálne postihnuté prejavy ľudského života nejaký špecificky ľudský prejav, ktorý by sme mohli považovať za prejav humánnosti? Určite veľmi významným atribútom, ktorý obyčajne na intuitívnej úrovni alebo úrovni *morality common sense* pripisujeme humánnosti, je schopnosť človeka súcitiť s iným človekom v jeho utrpení. Nemám teraz na mysli len schopnosť súcitu s utrpením blízkeho človeka, ktorá napriek tomu, že je častá a považujeme to priam za samozrejmé, určite sa vyskytuje aj u zvierat, napríklad u psov. Mám na mysli predovšetkým schopnosť súcitu s utrpením neznámych ľudí, čo sa vo zvieracej ríši nevyskytuje, pretože ich schopnosť súcitu sa obmedzuje len na najbližších v rámci ich stáda, krdľa či svorky, ale nedokážu prejavovať tento súcit voči utrpeniu iných príslušníkov ich živočíšneho druhu. Práve schopnosť súcitu s utrpením iných je pravdepodobne podnetom na poskytovanie pomoci ľuďom nachádzajúcim sa v nešťastí a potrebujúcim pomoc. Schopnosť súcitu s utrpením neznámych alebo cudzích ľudí a pomoc ľuďom v ich nešťastí či utrpení, to sú výlučne ľudské prejavy, na základe ktorých môžeme hovoriť o humánnosti ako o morálnej hodnote, ktorá je výsledkom našej kultúrnej evolúcie, nášho morálneho vývoja, a nie prejavom našej biologickej, resp. prírodnej podstaty, takmer identickej s mnohými prejavmi u cicavcov alebo primátov. Na rovnakú úroveň ako schopnosť súcitu možno položiť aj schopnosť odpúšťania. V prípade blízkeho príbuzenstva, a najmä priamo vo vzťahu k svojim potomkom, môžeme to nájsť aj vo zvieracej ríši. No schopnosť odpúšťať iným, napríklad priateľom a známym, prípadne aj cudzím ľuďom, s ktorými sa náhodou stretneme a dôjde k nejakému nedorozumeniu, dokonca v krajnom prípade aj svojim nepriateľom, to je výlučne ľudská záležitosť. Určite to patrí k prejavom humánnosti ako morálnej hodnoty, ako výsledku nášho morálneho vývoja.

Podobne možno pokračovať v tejto línii nášho uvažovania a zamýšľať sa nad tým, do akej miery povedzme obrana pred nevyprovokovanou agresiou zo strany iného človeka je prejavom humánnosti, keďže ochraňujeme ľudský život, či už svoj, blízkeho človeka alebo iného, neznámeho človeka. Už predtým som dospel k záveru, že pokiaľ rešpektujeme život nášho potomka, prípadne akéhokoľvek nám blízkeho človeka, robíme niečo, čo sa bežne vyskytuje aj vo zvieracej ríši. Aj tam sa považuje obyčajne za samozrejme ochraňovať svoje potomstvo a príslušníkov svojej rodiny, resp. príbuzenstva. Biológovia hovoria, že je to v záujme ochrany našich génov alebo

našej génovej investície do potomstva. Je to teda prirodzená, nie morálna schopnosť, nehovoriac už o ochrane, prípadne obrane svojho vlastného života, pretože obyčajne každý živý tvor bojuje o svoj život, snaží sa ho ochraňovať a obraňovať. Ani človek v tomto prípade nie je žiadnou výnimkou. Iná situácia však nastáva vtedy, ak ide o ochranu života cudzieho či neznámeho človeka. V živočíšnej ríši, ani u cicavcov a ostatných primátov, sa s takýmito prejavmi nestretávame, t. j. nevyskytujú sa prejavy v správaní zvierat, ktoré by sa postavili na obranu cudzích príslušníkov ich živočíšneho druhu. Každý si obyčajne chráni seba, svojich blízkych a príslušníkov svojho stáda, krdľa alebo svorky. Ostatní sú pre neho cudzí, ich život ho bezprostredne nezaujíma do takej miery, aby bol ochotný ísť do boja s dravcom, čo môže v konečnom dôsledku ohroziť aj jeho život. Ľudia to však dokážu čiže dokážu sa postaviť na stranu iného človeka nachádzajúceho sa v nebezpečenstve ohrozenia života (nielen v prípade ohrozenia života, ale napríklad aj v prípade ohrozenia majetku, telesnej či duševnej integrity tohto človeka) zo strany nejakého agresora. Nesporne je to výlučne ľudský prejav správania človeka, ktorý je určite atribútom humánosti ako morálnej hodnoty a ktorý treba považovať za výsledok našej kultúrnej evolúcie, teda vývoja morálky. V tomto prípade sa nedá hovoriť o biologickom, resp. prírodnom základe nášho správania sa k iným ľuďom, ale o základe morálnom.

Saul Smilansky ponúka ďalší podnet nášmu doterajšiemu uvažovaniu ([16], 585 – 597). Dokazuje, že vo svete plnom netolerantných, nestarostlivých, nespravodlivých a škodiacich ľudí musíme pozitívne oceniť hodnotu a cnosť neškodenia (non-maleficence) a ďakovať tým ľuďom, ktorí nám neškodia, a takto sú v skutočnosti našimi dobrodincami ([16], 597). Môžeme v našom kontexte uvažovania potom tvrdiť, že ak niekto neškodí, správa sa a koná humánne? V prvom rade by sme sa mali na to pozrieť z hľadiska toho, či sa podobný druh správania vyskytuje aj vo zvieracej ríši. Určite áno, pretože existencia zvierat nie je len otázkou boja o prežitie, ale vyskytujú sa aj situácie, keď sa zvieratá navzájom akceptujú, možno napríklad preto, že majú dosť potravy, že potenciálny protivník je rovnako silný, prípadne silnejší atď. Dôvodov na takúto akceptáciu môže byť dosť. Neškodenie inému (hoci z rozličných dôvodov) sa teda vyskytuje aj v prírode, nie je to teda morálna, ale prírodno-biologická vlastnosť. Vo vzťahu k človeku môžeme však uvažovať aj o tom, aké môžu byť dôvody toho, že svojím správaním a konaním neškodí inému, nespôsobuje mu utrpenie, prípadne nešťastie. Na jednej strane to môže byť preto, lebo títo ľudia sa navzájom ani nepoznajú čiže ani nevedia o svojej existencii. Chýbajú vôbec základné predpoklady na to, aby si mohli škodiť. Sú si navzájom neznámi. Mali by si byť vďační za to, že si neškodia? Asi ťažko by sme mohli akceptovať a považovať za prejav humánosti, ak nám niekto na opačnom konci sveta neškodí, keďže o nás ani nevie. Na druhej strane dôvodom neškodenia môže byť aj fakt, že hoci sa určití ľudia navzájom poznajú, ich životné záujmy a ciele sú celkom odlišné. Okrem toho, že vedia o svojej existencii, takmer neprichádzajú do žiadneho sociálneho a morálneho kontaktu (sú si cudzí), v krajnom prípade to možno nazvať vzájomnou ľahostajnosťou. V tomto prípade takisto ťažko možno nazvať ľahostajnosť prejavom humánosti, pretože sa netýka ani ochrany, ani podpory, resp. rozvoja života iného

človeka, jeho potrieb a záujmov. Iná situácia nastáva vtedy, keď sa navzájom poznajú o niečo lepšie než v predchádzajúcom prípade, ale ich hodnoty, záujmy a ciele sú navzájom kompatibilné, takže nedochádza k stretu ich záujmov, navzájom sa tolerujú. Ani takáto tolerancia ešte nie je dôvodom na to, aby sme mohli hovoriť o neškodení ako o prejave humánosti.

Iná situácia však nastáva v prípade, že dochádza k stretu ich oprávnených záujmov a cieľov, a napriek tomu si navzájom neškodia, hoci by mohli. Nie je to z toho dôvodu, že jeden z nich je silnejší, šikovnejší, má vyššie postavenie, ale preto, že nepovažujú za správne uškodiť inému pri realizácii jeho oprávnených cieľov a zámerov svojím „nadštandardným“ správaním alebo konaním. Vtedy sa určite dá hovoriť o humánosti takéhoto správania a konania. Nemám, samozrejme, na mysli prípady, keď sa zlodej či násilník rozhodne neokradnúť, prípadne fyzicky nenapadnúť iného človeka, a to by sme mali považovať za prejav humánosti v jeho správaní a konaní. Jeho ciele a záujmy, na základe ktorých uvažoval o okradnutí alebo fyzickým napadnutí iného človeka, určite neboli oprávnené, práve naopak. Uvažujme skôr o situácii, keď dvaja ľudia sa uchádzajú o rovnakú vedúcu pozíciu v zamestnaní. Jeden z nich vie o druhom, že v minulosti sa dopustil morálneho poklesku, ktorý nemal žiadne tragické dôsledky a on ho už dávno oľutoval, ale v novom zamestnaní o tom nikto nevie. Keby teraz zverejnil tento fakt o ňom, jeho šance na získanie miesta vedúceho by sa v porovnaní s jeho konkurentom výrazne zvýšili. Nepoužije to však voči svojmu konkurentovi, pretože nepovažuje za správne, aby takýmto spôsobom získal na jeho úkor miesto vedúceho. Vychádza z názoru, že každý človek robí chyby vrátane morálnych chýb, ktoré treba tolerovať, pokiaľ nespôsobujú tragické alebo mimoriadne nepriaznivé dôsledky a pokiaľ sa často neopakujú. Za určitých okolností teda neškodiť znamená konať, prípadne správať sa humánne. V tomto prípade môžeme hovoriť, že takáto forma správania a konania je výlučne ľudská, je výsledkom našej kultúrnej evolúcie a morálneho vývoja. V tomto kontexte môžeme súhlasiť s názorom Saula Smilanského, že máme byť vd'ачní ľuďom, ktorí nám neškodia, ale neplatí to ako univerzálne pravidlo.

Ak by sme sumarizovali doterajší stav nášho uvažovania o humánosti, musím konštatovať, že vo veľkej väčšine prejavov správania človeka, o ktorých zvyčajne hovoríme ako o humánných, ide predovšetkým o biologický, resp. prírodný rozmer nášho správania, ktorý máme spoločný s ostatnými živočíšnymi druhmi, najmä cicavcami a primátmi. Týka sa to foriem správania viažucich sa na ochranu života, jeho podporovanie u nás samotných, našich potomkov, príbuzenstva, priateľov a známych. Vo vzťahu k týmto ľuďom (ak rešpektujeme a podporujeme ich životy, záujmy a ciele) sa správame vo svojej podstate rovnakým spôsobom, ako sa správajú medzi sebou príslušníci rozličných živočíšnych druhov, najmä spomedzi cicavcov a primátov. Takéto správanie napriek tomu, že je veľmi potrebné a žiaduce, v žiadnom prípade nie je výlučne ľudskou záležitosťou, teda nie je niečím výnimočným, na základe čoho by si ľudstvo mohlo nárokovať výnimočný status v porovnaní s ostatnými cicavcami a primátmi. Základ nášho správania je biologický, prípadne prírodný. Ľudstvo mu však pripísalo morálnu hodnotu a môžeme diskutovať, či je to

správne. Špecificky ľudským správaním nezakladajúcim sa na biologických alebo prírodných, ale výlučne na morálnych predpokladoch je naše správanie týkajúce sa ochrany rozlične postihnutých foriem ľudského života. Rovnako sa to vzťahuje na správanie a konanie voči cudzím alebo úplne neznámym ľuďom, pokiaľ smeruje k ochrane a podpore ich života, majetku, telesnej či duševnej integrity, ich cieľov a zámerov napomáhajúcich ochranu a podporu života.

V nadväznosti na to sa môžeme pokúsiť tematizovať naše doterajšie uvažovanie o humánnosti a na základe toho vymedziť aktívnu a pasívnu podobu uskutočňovania humánnosti. Pri aktívnej sa mravný subjekt priamo podieľa svojim konaním na činnosti v prospech cudzích, resp. neznámych ľudí potrebujúcich pomoc. Pri pasívnej podobe uskutočňovania humánnosti vyjadrujeme svojim správaním súcit, spolucítíme s cudzími alebo neznámymi ľuďmi postihnutými nešťastím. Najmä pri pasívnej podobe uskutočňovania humánnosti zohrávajú významnú úlohu morálne city. Obyčajne táto pasívna forma humánnosti je základom, predpokladom uskutočňovania aktívnej podoby humánnosti, t. j. poskytovania pomoci tým, ktorí ju potrebujú. Súciť s trpiacimi vedie veľmi často (hoci nie vždy) ku konaniu v prospech týchto ľudí. Samozrejme, že aktívna pomoc je vždy cennejšia než samotný súciť, ale netreba marginalizovať, alebo dokonca bagatelizovať ani hodnotu či potenciál humánnosti obsahujúci v sebe súciť. Podobný potenciál humánnosti obsahuje v sebe aj naša schopnosť odpúšťania. Odpúšťanie môže byť takisto ako súciť východiskom nášho ďalšieho konania, aktívneho uskutočňovania humánnosti v podobe pomoci iným. Pasívna humánnosť sa môže prejavovať aj v podobe nekonania, t. j. nespôsobovania škody inému, napriek tomu, že by to mravný subjekt mohol uskutočniť pri realizácii svojich oprávnených zámerov a cieľov. Túto pasívnu podobu humánnosti môžeme považovať za určitú minimálnu úroveň humánnosti viažucej sa na fakt, že pokiaľ mravný subjekt nemôže pomôcť inému človeku, tak mu aspoň vyjadruje súciť s jeho postavením, prípadne aspoň nekoná spôsobom, ktorým by ho mohol poškodiť pri realizácii jeho oprávnených záujmov a cieľov. Aktívnu podobu uskutočňovania humánnosti môžeme rozdeliť na pozitívnu a negatívnu. Pozitívna formulácia znamená priamo pomáhať cudziemu, resp. neznámemu človeku, nachádzajúcemu sa v núdzi, ktorý potrebuje pomoc, pri realizácii jeho pozitívnych zámerov alebo cieľov. Negatívna formulácia vyjadruje brániť niekomu v uskutočňovaní škodlivých cieľov, zámerov, ktoré by mohli postihnúť nejakého cudzieho či neznámeho človeka.

Doterajšie uvažovanie ma privádza k záveru, podľa ktorého humánnosť nemožno rešpektovať, možno ju len uskutočňovať. Možno rešpektovať humánnosť z metafyzického alebo ontologického hľadiska, t. j. chápať niekoho ako ľudskú bytosť na základe jeho morfológických a funkčných znakov patriacich ľudským bytosťam. Samo osebe to však nič nehovorí o morálnom aspekte humánnosti, nanajvýš sa tak môžu latentne vytvárať predpoklady na vymedzenie morálnej hodnoty humánnosti. Humánnosť z etického a morálneho hľadiska musíme predovšetkým uskutočňovať, nie iba rešpektovať, pretože jej obsahom je konanie v prospech cudzích, prípadne neznámych ľudí potrebujúcich pomoc. Latentne je to obsiahnuté aj v pasívnej forme humánnosti, teda v súcíte s utrpením či nešťastím cudzích, neznámych ľudí, a v prí-

pade odpúšťania. Morálnu hodnotu humánnosti môžeme uskutočňovať len prostredníctvom svojho správania a konania vo vzťahu k cudzím a neznámym ľuďom.

Podobne sa môžeme zamýšľať aj nad tým, do akej miery možno hovoriť o humánnosti alebo nehumánnosti názorov ľudí. Možno vzťahovať humánnosť len na správanie a konanie človeka, alebo možno do toho zahrnúť aj jeho názory vyjadrené v určitej podobe komunikácie? V nadväznosti na doterajšie závery môjho uvažovania musíme najprv uviesť, že humánnosť názoru nejakého človeka vôbec nezávisí od toho, v čom vidí podstatu, poprípade pôvod človeka, ale najmä od toho, aké postoje zaujíma prostredníctvom svojho vyjadrovania k problémom a potrebám ľudí nachádzajúcim v nešťastí, prípadne utrpení. Názor človeka môže byť spôsobom vyjadrenia súcitu s utrpením, resp. nešťastím cudzích alebo neznámych ľudí, takže ho možno zaradiť medzi pasívne formy humánnosti, ak, samozrejme, spĺňa kritériá, ktoré sme formulovali vo vzťahu k tejto forme humánnosti už predtým.

Aký postoj však zaujať k prejavom ľudského správania a konania, u ktorých sme doteraz dospeli k záveru, že majú biologicko-prírodný, a nie výlučne morálny základ? Budeme ich považovať za nehumánne, prípadne non-humánne? Budeme rešpektovanie ľudského života, starostlivosť rodičov o svoje potomstvo, pomoc svojim blízkym, priateľom a známym, dokonca aj sebaobetovanie v ich prospech považovať za biologickú samozrejmosť, prípadne len za biologicko-prírodný jav, nemajúci nič spoločné s morálkou, pretože sa vyskytuje aj v živočíšnej ríši? Ako by sme potom odlišili takéto správanie a konanie od ich opaku, teda od správania a konania, ktorého výsledkom je zabíjanie, odvrhnutie svojho potomstva a nezájum o svoje deti využívanie a zneužívanie iných vo svoj prospech? Rovnako by sme to nazvali biologicko-prírodným javom, pretože sa tiež vyskytuje aj vo zvieracej ríši? Potom by sme však dali na jednu úroveň správanie podporujúce život so správaním, ktoré ho ničí. Určite by sme tým zotrelí čosi podstatné nielen v našom živote, ale aj v prírode vôbec. Zvlášť ak o človeku hovoríme, že na rozdiel od väčšiny živočíšnej ríše vlastní rozn, slobodnú vôľu a svedomie.

Myslím si, že práve preto musíme rozlišovať medzi druhovým správaním a konaním človeka, ktoré, hoci má biologicko-prírodný základ, obsahuje v sebe pozitívny morálny rozmer viažuci sa na ochranu a podporu ľudského života, a správaním a konaním majúcim práve tak biologicko-prírodný základ, ale zahŕňajúcim v sebe právne negatívny morálny rozmer. Vo zvieracej ríši ochrana a podpora života na jednej strane alebo ničenie a zabíjanie života na druhej strane nemajú žiadny morálny rozmer, resp. dopad. Prejavy jedného, prípadne druhého druhu sú prirodzenými formami správania a konania zvierat a nevyvolávajú žiadnu širšiu odozvu medzi príslušníkmi zvieracej či živočíšnej ríše. Ich dopad je len momentálny a veľmi obmedzený lokálne. V prípade ľudského spoločenstva ide o širšiu odozvu, ktorá vďaka médiám obyčajne veľmi rýchlo prekročí rámec lokality, kde došlo k určitému druhu konania, najmä ide o produkovanie správania potláčajúceho či priamo ničiaceho ľudského života.

Práve preto by som navrhol, aby sme hovorili o humánnosti vo všetkých prípadoch, keď dochádza k ochrane a podpore ľudského života, keďže to má pozitívny

dosah na ľudský život. S upresnením, že v prípadoch, keď ide o ochranu a podporu života vlastného, životov našich blízkych, priateľov a známych, ide predovšetkým o humánnosť založenú na biologicko-prírodnom základe, majúcu však aj morálny rozmer a dopad. Na rozdiel od prejavov ochrany a podpory života vo vzťahu k cudzím a neznámym ľuďom, ktoré sú skutočne morálnou hodnotou humánnosti, sú teda výsledkom našej kultúrnej evolúcie, nášho morálneho vývoja. Akceptovali by sme tým všetky pozitívne prejavy v našom správaní a konaní vo vzťahu k iným ľuďom. Zvlášť zvýrazníme hodnotu pomoci, ochrany a podpory postihnutých foriem ľudského života a pomoci, podpory a ochrany poskytnutej cudzím a neznámym ľuďom, pretože takéto správanie a konanie prekračuje náš biologicko-prírodný rámec, prípadne základ, ktorý máme spoločný s mnohými inými predstaviteľmi živočíšnej ríše.

V prvom prípade pod humánnosťou máme na mysli druhovú, prírodno-biologickú vlastnosť, typickú pre správanie príslušníkov ľudského rodu, zatiaľ čo v druhom prípade ide o morálnu vlastnosť, ktorá, hoci má črty podobnosti s prvou vlastnosťou, predsa je odlišná práve objektom, na ktorý sa zameriava jej uplatňovanie, prípadne uskutočňovanie. Napriek tomu, že v prvom prípade chápeme humánnosť ako prírodno-biologickú vlastnosť človeka, nemožno toto vnímanie humánnosti identifikovať s biologickým ponímaním humánnosti, s ktorým sme sa zoznámili u Münza. Odlišnosť spočíva v tom, že zatiaľ čo podľa neho je ľudské všetko správanie a konanie človeka, v tomto ponímaní je humánne len konanie smerujúce k ochrane a podpore ľudského života. Ak nemá byť toto chápanie humánnosti poznamenané druhovou výnimočnosťou (speciesism), potom musíme priznať rovnako aj zvieracej ríši, zvlášť cicavcom a primátom, že ich ochrana a podpora vlastného života, životov svojho potomstva, príbuzenstva a ostatných príslušníkov ich stáda, krdla alebo svorky je prírodno-biologickou vlastnosťou, typickou pre ich druh, a môžeme ju nazvať animálnosťou rovnocennou formami či prejavmi svojho správania s humánnosťou ako prírodno-biologickou, nie však morálnou vlastnosťou typickou pre ľudský druh.

Záver. Ak to zosumarizujeme, môžeme konštatovať, že pod humánnosťou rozumieme všetky formy správania a konania smerujúce k ochrane a podpore, t. j. k rozvoju ľudského života. Na základe toho, kto je objektom nášho správania a konania, rozlišujeme medzi humánnosťou ako prírodno-biologickou vlastnosťou a ako morálnou vlastnosťou. Morálna hodnota prvého konania a správania je determinovaná našimi biologickými, prípadne sociálnymi vzťahmi k nám blízkym ľuďom. V druhom prípade morálna hodnota nášho správania a konania voči cudzím, resp. neznámym ľuďom je čisto prejavom našej mravnosti. V prvom prípade ochrana a podpora života je výsledkom našej základnej hodnotovej orientácie vrátane morálnych hodnôt, ktoré z toho pre nás vyplývajú. V druhom prípade naše správanie a konanie v prospech cudzích alebo neznámych ľudí prináša morálnu nadhodnotu. Základná podoba humánnosti spočíva teda v ochrane a podpore čiže rozvoji vlastného života a životov našich blízkych, príbuzných, priateľov a známych. Je to alfa a omega nášho správania a konania, čo vytvára základný prírodno-biologický rámec aj pre

našu morálku. Z toho pre nás vyplývajú aj základné práva a povinnosti týkajúce sa ochrany a podpory ľudského života. Na druhej strane ochrana a podpora života cudzích a neznámych ľudí je morálnou nadhodnotou, ktorou vytvárame novú, vyššiu kvalitu v našom správaní a konaní vo vzťahu k iným ľuďom. Skutočne ide o humánnosť ako morálnu vlastnosť, resp. hodnotu. Je to čosi navyiac, čosi, čo je skutočne špecificky ľudské a čo je v každom prípade hodné úcty a obdivu. Takýmto správaním človek potvrdzuje, že dokáže aspoň do určitej miery prekročiť prírodno-biologický rámec svojej determinácie.¹¹

LITERATÚRA

- [1] AGAR, N.: „Biocentrism and the Concept of Life.“ In: *Ethics* 1997, roč. 108, č. 1, s. 147 – 168.
- [2] BARON, M.: „Kantian Ethics.“ In: M. Baron – P. Pettit – M. Slote: *Three Methods of Ethics*. Oxford, Blackwell 1997, s. 3 – 91.
- [3] BĚLOHRADSKÝ, V.: *Myslet zeleň světa*. Praha, Mladá fronta 1991.
- [4] FRANKL, V. E.: *Vůle ke smyslu*. Brno, Cesta 1997.
- [5] GLUCHMAN, V.: *Človek a morálka*. Brno, Doplněk 1997.
- [6] GLUCHMAN, V.: *Etika sociálnych dôsledkov v kontextoch jej kritiky*. Prešov, LIM 1999.
- [7] GLUCHMAN, V.: „Vývoj a postavenie humánnosti v etike sociálnych dôsledkov.“ In: V. Gluchman (ed.): *Reflexie o humánnosti a etike*. Prešov, LIM 1999, s. 48 – 59.
- [8] KOHÁK, E.: *Dopisy přes oceán. Aneb čertování s Mišou*. Praha, SPN 1991.
- [9] KORSGAARD, Ch. M.: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, Cambridge University Press 1996.
- [10] MENG, Q. – LIU, J. – VARRICCHIO, D. J. – HUANG, T. – GAO, C.: „Palaeontology: Parental Care in an Ornithischian Dinosaur.“ In: *Nature* 2004, zv. 431, s. 145 – 146.
- [11] MŮNZ, T.: „Etika sociálnych dôsledkov Vasilu Gluchmana.“ In: *Filozofia* 2002, roč. 57, č. 4, s. 275 – 284.
- [12] MŮNZ, T.: *Listy filozofom*. Bratislava, Kalligram 2002.
- [13] PETTIT, P.: „Reply to Baron and Slote.“ In: M. Baron – P. Pettit – M. Slote: *Three Methods of Ethics*. Oxford, Blackwell 1997, s. 252 – 265.
- [14] ROTTER, H.: *Důstojnost lidského života. Základní otázky lékařské etiky*. Praha, Vyšehrad 1999.
- [15] SIEBERT, R. J.: „Toward a New Humanism: The Five Fundamental Human Potentials and Their Possible Actualization.“ In: Z. Radman (ed.): *Horizons of Humanity: Essays in Honour of Ivan Supek*. Frankfurt am Main, Peter Lang 1997, s. 189 – 256.

¹¹ Ďakujem Petrovi Jemelkovi, Jane Soškovej, Tiborovi Halečkovi a mnohým ďalším, ktorí boli ochotní prečítať si pracovnú verziu môjho textu a sformulovali k nemu mnohé cenné pripomienky. Konečná podoba textu je však výsledkom môjho uvažovania o danom probléme. Preto sa ospravedlňujem spomínaným kolegom, ak som v plnej miere nezohľadnil ich pripomienky.

- [16] SMILANSKY, S.: „Should I Be Grateful to You for Not Harming Me?“ In: *Philosophy and Phenomenological Research* 1997, roč. 57, č. 3, s. 585 – 597.
- [17] ZRZAVÝ, J. – STORCH, D. – MIHULKA, S.: *Jak se dělá evoluce. Od sobeckého genu k rozmanitosti života*. Praha, Paseka 2004.
- [18] WILLIAMS, B.: „A Critique of Utilitarianism.“ In: J. J. C. Smart – B. Williams: *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge, Cambridge University Press 1973, s. 77 – 150.
- [19] WILLIAMS, G. C.: *Plán a účel v prírode. O modernej evolučnej teórii*. Bratislava, Kalligram 2002.

prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc.
Katedra filozofie FF PU v Prešove
17. novembra 1
080 78 Prešov
SR
e-mail: gluchman@unipo.sk