

EXISTUJE ABSOLÚTNA POVINNOSŤ VOČI ETIKE? (Problém slobody v kantovskej tradícii)

MARTIN MURÁNSKY, Filozofický ústav SAV, Bratislava

MURÁNSKY, M.: Is Ethics Absolutely Obligatory? (Freedom in Kantian Tradition)
FILOZOFIA 63, 2008, No 7, p. 562

The aim of the study is to analyze two basic stories of human freedom, that of Kant and that of Kierkegaard. In its first part the author tries to uncover the basic motives of both philosophical stories using the film *Minority report* as the background of his discussion. While according to Kant ethics is the basic manner of true self-understanding, Kierkegaard on the other hand suggests to suspend ethics in order to achieve authentic identity of the Self. Does a universal commitment to oneself exist at all, or is this commitment the basic problem in the search for an authentic freedom?

Keywords: S. Kierkegaard – I. Kant – Abraham – Predetermination – Freedom – Ethics – Commitment – Self-understanding

Kant bol svojho času presvedčený, že naše morálne skúsenosti patria ku každodenným záležitostiam a že ich univerzálnu záväznosť by musel pochopiť každý, ak by explicitne dokázal artikulovať vnútornú skúsenosť so sebou samým. Kantovské presvedčenie o tom, že filozofické problémy sú len ináč artikulovanými otázkami spôsobu života obyčajných ľudí, sa v koncentrovanej podobe odráža v jeho učení o fakte praktického rozumu. To, o čo v morálke ide, musí poznať každý, aj keď povedať to vie málokto.

Naša štúdia sa pokúša nadviazať na túto samozrejmosť vedenia o sebe samom v jednom dôležitom bode: ide o dôveru v hĺbku každodenného seba-rozumenia, ktorú tu reprezentuje filmový príbeh z Hollywoodu *Menšinový záznam* režiséra S. Spielberga.

Ako sa pokúsím ukázať v štúdiu, vďaka zrozumiteľnosti a pútavosti filmového príbehu sa dajú pochopiť a zrealizovať dve základné, vzájomne si konkurujúce príbehy o bezpodmienečnom záväzku k sebe samému ako východisku slobody: Kantova analýza vzťahu predeterminácie a slobody konania v *Kritike praktického rozumu* a Kierkegaardova interpretácia Abrahámovho biblického príbehu.

Podľa Kanta je cestou k pravdivej sebadôvere človeka principiálny ohľad na dôstojnosť – nepodmienečnú hodnotu života každej bytosti – čiže etika. Podľa Kierkegarda je práve takáto etika univerzálnej hodnoty ľudského života pokušením na ceste k viere a k sebe samému. Kľúčovým miestom sa tu stáva otázka propozičnej štruktúry ľudskej vôle a skutočnosti.

V nadväznosti na tento základný motív konfliktu medzi univerzálnosťou etiky a jej existenciálnou nemožnosťou – ako univerzálne záväzného vzťahu k sebe samému – sú predstavené v druhej časti štúdie tri východiská vzťahu k sebe samému, relevantné v tomto kontexte. V druhej časti ide o tradičné Kantovo stanovisko všeobecne záväznej povahy tohto vzťahu k sebe samému; ďalej sa štúdia venuje východiskám Habermasovej

postmetafyzickej interpretácie Kantovej etiky – z hľadiska intersubjektivity a jej protipólu, privatizácie vzťahu k sebe samému a jeho začlenenia do sféry autorského životného projektu.

Štúdiu završuje Tugendhatova pozícia, ktorá podľa môjho názoru filozoficky plauzibilným spôsobom legitimizuje dva principiálne odlišné druhy zodpovednosti človeka za seba samého a pred sebou samým, založené na dvoch odlišných vzťahoch človeka k sebe samému: existenciálnom, a etickom.

Človek tak zostáva aj v postmetafyzickej epoche obyvateľom dvoch normatívnych svetov: na jednej strane sveta etickej egalitarnej reciprocity v intersubjektívnych vzťahoch a na strane druhej sveta egalitaristicky a univerzalisticky neuchopiteľnej skúsenosti vzťahu k sebe samému.

Raj na zemi. Autor pôvodnej poviedky *Minority Report* spisovateľ Philip K. Dick rozvíja príbeh, ktorý nás privádza do New Yorku v roku 2054. Baconova *una scientia universalis* naplňa sen o ľudskom raji na Zemi v štýle osvietenského ideálu vedy a poznania: ľudský rozum organizuje osud každého jedinca, budúcnosť každého človeka je v rukách humánneho rozumu. Všeobecný pokrok v identite s jednotlivcovým životom už nie je utópiou budúcnosti.

Lepšie povedané: Na začiatku deja v *Menšinovom zázname*¹ o budúcnosti už vôbec netreba rozhodovať – a netreba rozhodovať ani o sebe: New York žije v lákavej vízii večného mieru už šesť rokov. Neexistujú v ňom zločinec ani zločin. Hygienicky čistý svet bez násilného zla existuje vďaka neobyčajným schopnostiam troch pololudských bytostí – Agathy, Arthura a Dashiella. Volajú ich *Precogs*, pričom toto pomenovanie možno takmer s určitosťou odvodiť z anglického výrazu „precogniton“ – jasnozrivosť. Tieto neobyčajné bytosti majú schopnosť vidieť budúcnosť. Predvídajú výlučne osudy budúcich vrahov a ich obetí: „Komisia predchádzania zločinu,“ tvrdí jedna z postáv, „je absolútnou metafyzikou. *Precogs* vidia budúcnosť a nikdy sa nemýlia“ ([2], 3). Reč je, samozrejme, o predeterminácii ľudského konania a o slobode, ktorá sa v nej stráca. Z fyzikálno-kauzálneho pohľadu je všetko v poriadku: Ak vidíme padat loptičku zo stola a zabránime jej pádu, vieme, že sme zabránili tomu, čo by sa ináč muselo nevyhnutne stať. „Zastavíš však tým budúcnosť? Nie je to fundamentálny paradox?“ ([2], 28). Je to fundamentálny paradox – z pohľadu tých, ktorí pykajú v prítomnosti za budúcnosť, ktorú neprežili.

Len čo sa budúci zločin vyjaví v neomylnnej predpovedi, dá sa mu zabrániť. Na základe vešteckých predpovedí funguje jednotka *Precrime*, ktorá zasiahne skôr, ako sa niečo stane. V tradičnej terminológii by sa dalo povedať, že obeť zachránila všemohúca prozreteľnosť – ak by to bola pravda. Jednotka *Precrime* a veštiareň zločinu sú však výtvorom človeka. V takejto ideálnej spoločnosti večného mieru je teda všetko – preventívne – pod kontrolou. V New Yorku roku 2054 sa za všetko platí očami, a to doslova, keď sa namiesto platobnej karty naskenuje očná sietnica. Symbolicky sa platí skutočne tvrdšou menou: Človek si svoj raj na Zemi vykupuje nevyhnutnosťou vidieť svet len z príjemnej stránky. Nemôže uvidieť to ostatné. Čo sa však deje s nepodarkami – budúcimi zločincami

¹ Výraz *menšinový záznam* je odvodený z výnimočnej situácie vo filme, keď sa v ojedinelých prípadoch zhodujú dve predpovede bytostí *precogs*, kým tretia, Agathina predpoveď sa od ostatných dvoch odlišuje (ide teda o *menšinový záznam*).

mi, ktorých nevidí – v najlepšom z možných svetov?

Aj technokratický raj má svoju apokalypsu. Virtuálni kriminálnici pykajú v chráme za činy, ktoré nespáchali. Zmrazení v stave medzi životom a snením čakajú na rozsudok, ktorý nepríde. Súdy za predpovedané úmysly a nespáchané činy neexistujú. Rozsudok *Nevinný* stráca zmysel. Dôkazy o vine nie sú potrebné, veď vinníci sa nestihli previniť.

Virtuálni zločinci pykajú nielen za to, čo ešte nestihli urobiť. Potrestaní sú aj za predstavy o sebe, ktoré si nevedia predstaviť – totiž že sú naozaj tými vyvrheľmi a zločincami, čo si zaslúžia nekonečný trest: Ako *budúcim* vyvrheľom a *budúcim* vrahom je im donekonečna premietaný príbeh ich života – predstava o tom, čo nespravili. Ako sa dostať von z tohto metafyzického holokaustu?

Takmer raj na zemi: Abrahámov príbeh. Kierkegaardov príbeh o Abrahámovi (v knihe *Bázeň a chvenie*) sa začína takisto opisom predstavy o ľudskom raji na Zemi, založenej na identite viery pre každého a jej individuálneho naplnenia. Abrahám odišiel z krajiny otcov, aby sa stal cudzincom v krajine „*zasľúbenia*“. Odišiel v mene viery, s ktorou prijal posolstvo o dieťati, ktoré sa mu malo narodiť vo vysokom veku. Søren Kierkegaard opisuje na začiatku príbehu všetko tak, ako keby sa Abrahámovia viera s takmer kauzálnou neodvratnosťou premenila v pozemskú odmenu – veď dlho očakávaný syn sa mu narodil v matuzalemskom veku. Uznajte, kto by napokon neuveril viere, ktorá sa končí garantovanou odmenou človeka za vieru na Zemi? Správne, „*tu a teraz*“.

Samozrejme, ani v tomto príbehu nie je nič zadarmo: Abrahám už dávno mohol zapochybovať a ako šedivý starec konštatovať na adresu Najvyššieho: „*Možno to nie je Tvoja vôľa, aby sa to stalo, a tak sa môjho želania vzdávam*“ ([1], 17). Ani vtedy by sa naňho nezabudlo, dodáva Søren Kierkegaard, „*svojím príkladom by zachránil mnohých*“. Veď v mene viery by sa Abrahám vzdal svojho najvrúcnejšieho želania stať sa otcom – obetoval by sa Bohu a s pokorou, ktorá by skrotila jeho žiaľ a hnev, by prijal svoj údel.

Abrahám sa tak mohol stať príkladným rytierom rezignácie, človekom, ktorý by si vedel v mene viery všetko odoprieť, ale nestal by sa *otcom viery*, konštatuje Hegelov oponent, ale v tomto momente aj jeho skvelý dialektický žiak Kierkegaard. Celkom v duchu Kantových postulátov praktického rozumu konštatuje: Viera, ak nie je skutkom naplnenou vierou na Zemi *tu a teraz*, vedie k pochybnosti, či nie je len obyčajným želaním. Ale práve takejto pochybnosti by sa rytier rezignácie vyhol: odoprením si želania stať sa otcom, by sa Abrahám zbavil doliehajúcej pochybnosti potvrdiť vieru skutkom, ktorý nie je v jeho moci.

Medzi odopreným a naplneným želaním je však veľký rozdiel. Ľudia sú konečné bytosti, ktoré, ak berú vieru vážne, musia doslova chcieť a konať na jej základe. Svoju konečnosť nemôžu riešiť *potom*. Filozofický termín *konečnosť* opisuje práve túto dilemu smrteľnej bytosti: dať životu vlastným konaním zmysel, ktorý prekračuje náhodnosť časevej existencie. Zásadná otázka znie: Ako?

Výsledok nerozhoduje. Søren Kierkegaard majstrovsky spochybňuje všetko to, čo zvyčajne sľubuje antropologicky fundovaná intuícia pevnej viery a presvedčenia, totiž že takáto viera sa logicky raz vyplatí; táto viera doslova funguje v prospech človeka, a to aj vtedy, keď sa realizuje napriek prírodným zákonom. Ešte raz: Kto by neveril takejto kauzálne fundovanej viere v dobrý – fyzicky hmatateľný – výsledok, ak by to bola celá

pravda?

V Kierkegaardovom opise raja na Zemi viera naozaj prináša skutok, ktorý ju naplňa životom: Abrahám a jeho žena Sára sa po rokoch odriekania dočkali. Po sedemdesiatich rokoch čakania sa im narodil syn Izák. Roky skrytej pochybnosti a neustále potvrdzovanej nádeje priniesli radosť zadosťučinenia: Syn bol na svete. Abrahám mohol uveriť, že bol vyvoleným a že jeho syn bol dôkazom viery v Boha, ktorý sa len tak neprizerá, ale pomáha. Ešte raz: Kto by si neželal mať takúto zaslúženú výhru v podobe viery, prinášajúcej výsledok v iracionálnej lotérii života?

Hotový, metafyzicky garantovaný raj na zemi. Ale aj tento raj na Zemi sa čoskoro dočká svojej hrôzy... „... Boh skúšal Abraháma a povedal mu: „*Abrahám!*“ On odpovedal: „*Tu som.*“ A on hovoril: „*Vezmi... svojho jediného syna Izáka, ktorého miluješ, a choď do krajiny Morja! Tam ho obetuj ako zápalnú obeť na jednom z vrchov, ktorú ti ukážem*“ ([1], 14). Skúste si teraz predstaviť cenu takejto viery, ktorá po krátkom naplnení prináša absurdnú úzkosť. Skúste si predstaviť aj starcovu lásku k Bohu, ktorý ho takto skúša. Abrahám však nevie, a ani nemôže vedieť, že ho niekto len tak skúša. Ak by to vedel, nebola by to skúška viery. My vieme, že to bola nakoniec skúška – rovnako ako profesionálni rečníci a kazatelia. Podľa Keirkegaarda práve oni sa najčastejšie mýlia v pointe ľudských príbehov, ak ich vysvetľujú „*smerom od konca*“, na základe dosiahnutého výsledku: Kto by nechcel uveriť na takúto zaručene overiteľnú a výsledkami verifikovateľnú vieru, ak by to bola viera úprimne presvedčeného človeka?

Søren Kierkegaard ponúka hneď niekoľko verzií Abrahámovej *hry na výsledok*. Vo všetkých prípadoch by sa Abrahám zbavil skúšky s nádejou, že problém pevnosti jeho viery nemožno z hľadiska rizika výsledku – obetovania syna – rozhodnúť tu na Zemi. V prvej verzii by priamo pred Izákom vytiahol nôž, zaprel v sebe otca a vyhlásil sa za modloslužobníka, ktorý však koná z vlastnej – nie z Božej – vôle. Touto obeťou by Izák stratil otca, ale nestratil by v hodine smrti vieru v Boha. Abrahám by však svojím príbehom nemohol podať svedectvo viery, ktorá ho skúšala. V druhej verzii by mohol obetovanie syna vyhlásiť za pokušenie k hriechu... a vraziť nôž do vlastného srdca, t. j. obetovať sa opäť tak, aby sa to syn nedozvedel – a nestratil vieru. Abrahám by zachránil syna a na chvíľu aj vieru pre syna, nasledujúcim pokoleniam by však chýbalo svedectvo absolútnej viery, ktorá nemôže neskúšať nemožné. Jeho samovražda by potvrdila úzkosť otca, ale jeho životný odkaz by zaťažila nihilistickým čarom straty absolútnej viery. Abrahám by mohol zostať skeptikom, ktorému na tomto svete zostáva len jedno: večná pochybnosť. Pokúša ma diabol synovraždou, alebo ma skúša viera? Nie, takto sa nedá ničomu naozaj uveriť.

Napokon by Abrahám mohol poňať veci na hore Morja pragmaticky: V presvedčení o vopred jasnom výsledku by obdivoval svojho Boha v očakávaní, že nakoniec aj tak Izákovu obeť neprijme. Znova by neveril, veď namiesto viery by to bola z jeho strany naaranžovaná komédia s vykalkulovaným výsledkom, ľahkovážna komédia v tom zmysle, že by z tohto konceptu vzťahu človeka k finalite svojej skutočnosti vypadla vážnosť, ale aj váha ľudského úsilia a chcenia.²

² Pokiaľ by človek zakladal vzťah k sebe samému výlučne na etickom *poznani* v sokratovskom zmysle, chýbala by mu motivácia konať: do očí bijúci cynizmus súčasnosti, civilizačne osvieteného storočia „netreba hľadať v deficite poznania, ale v korupcii vôle: Ľudia, ktorí by to mohli vedieť lepšie, to *nechcú chápať*“ ([4], 20).

Takáto hra na finálne daný výsledok viery by sa musela odohrať ešte pred budúcou premiérou života. Každý ľudský život je však premiérou, ktorú treba nanovo rozhodnúť. Nech sa páči, môžete si ako človek postnáboženskej epochy povedať: Ale čo má Abraháмова absurdná voľba medzi synovraždou a spásanosným skutkom obete spoločné s naším životom? Čo nám môže povedať príbeh o viere v zázrak vo veku, v ktorom sa nanajvýš „víno mení na vodu“, ale určite nie naopak?

Paradox seba samého: prvý pohyb viery. Hoci *Minority Report* a Abrahámovu cestu do krajiny Morja delia tisícročia, ich základný problém je ten istý: Skutočnou hybnou silou presvedčenia nemôže byť výsledok viery či presvedčenia – sľubovaná odmena za odriekanie a obeť alebo odstránenie zločinu zo sveta. „*Ak si niekto myslí, že predstavou o šťastnom konci príbehu dospeje k viere, klame sám seba a Boha tiež, lebo ho chce podviesť o prvý pohyb viery*“ ([1], 40). Týmto prvým pohybom viery nemôže byť vízia garantovaného výsledku, ale paradox seba samého: úsilie rozumieť vlastnej existencii.

Oboch našich hrdinov, Abraháma i Johna Andertona, nachádzame v typickej novo-vekej situácii: Stratili bezprostrednú vieru v náboženskú alebo pozemskú, v každom prípade absolútne fungujúcu spravodlivosť. Rozhodujúcim problémom nie je objektívna pochybnosť alebo strata viery; tá sa ich ako objektívna udalosť vôbec nemusí týkať. Vzťah k viere, k presvedčeniu „o niečom“ však existuje vždy v subjektívnom moduse vzťahu k sebe samému. Inými slovami, viera, presvedčenia človeka majú intencionálnu povahu. Kríza dôvery k svetu, ako sme ho poznali, je súčasne krízou človeka dôverujúceho sebe samému. Práve on sám totiž v presvedčení o takomto stave sveta tak alebo inak konal: Anderton bol neomylným komisárom osudu, Abrahám zas vyvoleným veriacim a otcom. Takáto strata sebadôvery a viery v zmysel konania prenasleduje ako tieň ich vlastný faustovský náprotivok. Práve v tejto afektívne pôsobiacej dileme človeka, v otázke, kým vlastne je, spočíva prvý *pohyb viery*; je to dilemou otrásená sebadôvera človeka a jeho viera vo svet, v ktorom žije. Tu sa objektivistická otázka: *O čo tu vlastne ide?* nedá zodpovedať bez osobnej otázky: *O čo mi tu vlastne ide?*

V Abrahámovom prípade ide o dilemu: vrah, či veriaci? Z etického hľadiska je Abrahám vrahom, ktorý v mene iracionálnej predstavy má dovolené zabiť syna. Z hľadiska absolútnej viery však platí, že ho chce obetovať a uchrániť svoju vieru. Môže však viera pretvoriť zámer zavraždiť iného človeka na posvätný čin? Abraháмова úzkosť spočíva práve v tejto neurčitosti a v tejto dileme. Ak sa nemýli ako milujúci otec, zlyháva jeho viera. Ak ho jeho viera klame, riskuje vraždu syna. Ak ho jeho viera neklame, musí pre ňu ako milujúci otec obetovať syna.

V Spielbergovom filme je novodobým Abrahámom John Anderton. Tento komisár osudu prenasleduje zločin, lebo je sám zločinom prenasledovaný. Ako šéf preventívnej jednotky zosobňuje pravdu systému a je predurčený na túto úlohu moderného Oidipa v časoch supermoderny. Aj John Anderton žije chvíľu vo svojom metafyzickom raji. Podobne ako Abrahám je z neho vyhnaný po krátkej chvíli naplneného osudu: aj naňho čaká extrémna skúška, otázka, kým vlastne je: vrahom, alebo spravodlivým človekom? Skúška prichádza vtedy, keď sa z prenasledujúceho terminátora budúcich vrahov stáva prenasledovaný človek. Ďalší vrah, ktorého má Anderton zastaviť na základe predpovede *precogs*, je on sám. Z nezúčastneného pozorovateľa sa stáva účastník konfliktu. „*Nie som zabijak*,“ tvrdí John Anderton a nie je to jednoduchá veta. Hovorí o všeličom, predovšetkým o tom,

čo by klasik nazval hlasom svedomia. Práve v tomto zdôraznení nevinu („*Nie som vrah*“), sa deklaruje to podstatné, a to nevyhnutnosť zdôvodňovať svoje konanie pred sebou samým. Pokiaľ som zločincem, prenasleduje ma spravodlivosť. Pokiaľ som spravodlivý, prenasleduje ma zločin pod rúškom spravodlivosti. V každom prípade je takáto identifikácia s nevinou, hoci často zavádza, súčasne odkazom na nevyhnutnosť (pravdivého alebo klamlivého) zodpovedania otázky: Kto vlastne som?

Existenčná dilema: Ak má John Anderton ako obeť nepravdivej predpovede pravdu, mylí sa v sebe ako vyšetrovateľ systému *Precrime*, ktorý odsúdil nevinných. Ak má pravdu ako vyšetrovateľ, zmýlil sa v sebe ako človek, pretože je vrah. Ide pritom o veľa: Presvedčenie *Nie som zabijak* sa týka tak jeho, ako aj ostatných. Sám bol už raz obeťou zločinu – niekto mu uniesol syna. No nielen to. Je aj policajtom, ktorý už raz omylom zabil. Systém *Precrime* vyriešil na chvíľu všetky jeho dilemy: Ak by fungoval tento systém skôr, mohol by žiť bez obidvoch výčitiek. Jeho syn by bol nažive a on sám by nemusel zabiť. Teraz je všetko ináč: Ak sa nemýli sám v sebe, je nevinným človekom. Ak má pravdu systém, ktorý zosobňuje, bude musieť vraždiť. V každom prípade už vie, že tí, ktorých eliminoval a odsúdil bez rozhršenia, museli byť na tom podobne ako on s jediným rozdielom: On dostal príležitosť dilemu vyriešiť; už vie, že ju môže vyriešiť iba on sám.

Abrahám prináša túto dilemu vraha alebo metafyzicky spravodlivého muža v rovnako vyhrotenej podobe: Abrahám nie je len budúcim anonymným vrahom, ale má zabiť vlastnou rukou syna, ktorého miluje, a to na príkaz svojho Boha, v absolútnej viere. Ak by nemiloval Izáka, tak by to nebola z jeho strany obeť, ale rituálna vražda. Ak by nemiloval Boha vo chvíli, keď chce obetovať Izáka, poslúchol by hlas Všemohúceho: práve preto by v neho neveril – veril by len v jeho odplatu a motívom by mu bol vlastný strach. Nemohol by už uveriť tomu, čo robí, totiž že obetovaním svojho milovaného syna potvrdzuje vieru v jej absolútnom čistom nároku.

John Anderton už tiež neverí tomu, čo robil: nežije v tom istom svete ako predtým. Karteziánsky krízový variant nedôvery v seba samého a zásadná pochybnosť o neurčitom svete ho vedú najprv k presvedčeniu, že inak bezchybný systém je zneužitý na manipuláciu. Systém je teda dobrý, len ho niekto zneužil. Po rozhovore s jeho tvorcom, dr. Hinemanovou, vysvitne, že jedinou nádejou, ako zachrániť seba a nezničiť systém, je nájsť *minority report*. Menšinový záznam je dôkazom toho, že nie všetky predpovede *precogs* sú absolútne platné, pretože vo zvláštnych prípadoch sa jedna z predpovedí nezhoduje s dvoma ostatnými.

Alternatívna budúcnosť je možná, lepšie povedané, vo výnimočných prípadoch existuje alternatívny záznam osudu – aj keď i táto alternatíva je mimo vôle a dosahu človeka. Možno ho nájsť v hlave jedinej ženskej bytosti spomedzi troch *predpovedačov*, Agathy, najdôležitejšej z trojice bytostí *precogs*. Bez jej fluida nefungujú predpovede zvyšných dvoch *precogs*. Ale tie podľa všetkého fungujú bezchybne. Každý Andertonov krok uniknúť predurčenému osudu sa obracia proti jeho úmyslu a posúva ho bližšie k neodvratnému koncu. Po únose Agathy sa ukáže, že ona je súčasťou záznamu o budúcej vražde. Aj ona je teda momentom fungovania osudu a jej únos je súčasťou jeho nevyhnutného naplnenia. A nielen to. Príbeh o slobode a neodvratnom osude dostáva svoju autentickú dimenziu, keď sa ukáže, že Anderton nemá o budúcnosti žiadny alternatívny záznam. Na

jeho otázku: „Mám alternatívnu budúcnosť?“ odpovedá Agatha, ktorá to musí vedieť najlepšie: „Nie.“ Menšinový záznam v jeho prípade neexistuje.

Túto neodvratnosť konca potvrdzuje dej filmu v nasledujúcich minútach – všetko, čo predpovedá Agatha, sa odohráva v realite po druhýkrát. To, čo sa má stať, sa stane. Podľa Agathinej predpovede sa miestom vraždy má stať hotel, pred ktorým sa obidvaja protagonisti ocitli. Anderton chce ísť dnu. Presne v tomto duchu John Anderton zdôrazňuje: „Agatha, ja ho nezabijem, veď ho ani nepoznám. Môžem sa iba konečne dozvedieť, kto ma podvádza“ ([2], 139). Tým sme sa zároveň dostali k prvému kľúčovému miestu nášho príbehu. Ako môže byť človek slobodný v kauzálne determinovanom svete? Áno, slávna Kantova otázka.

Kantovo vysvetlenie. Najprv k otázke: V *Kritike praktického rozumu* možno čítať nasledujúce riadky: „Môžeme predpokladať, že... by sme mohli tak hlboko nahliadnuť do spôsobu myslenia človeka, že by sme spoznali jeho každú, aj tu najmenšiu vzpruhu...; mohli pritom vypočítať jeho budúce správanie s takou istotou ako zatmenie Mesiaca alebo Slnka, a predsa pri tom tvrdiť, že ten človek je slobodná bytosť“ ([4], 117 – 118). V zásade ten istý problém predstavuje aj Andertonova dilema: Aj vo filme je jeho konanie predpovedateľné ako zatmenie Mesiaca, a predsa práve on sa musí stať slobodným človekom.

Kant ponúka dobrú odpoveď. Je to odpoveď, ktorá sa potvrdzuje aj v ďalšom deji filmu: Anderton je v princípe slobodným človekom, lebo k svojmu predpovedateľnému konaniu *môže zaujať postoj*. Každý z nás môže v každej chvíli zaujať eticky bezpodmienečný postoj k sebe samému. Človek bez možnosti zaujať slobodný postoj k tomu, čo vnútorne chce a o čo mu v jeho živote ide, by bol podľa Kanta „bábikou, Vaucansonovým automatom, vystrúhaným a natiaknutým najvyšším majstrom..., sebauvedomenie by z neho urobilo mysliaci automat, ale vedomie jeho spontánosti, pokladané za slobodu, by bolo čírim klamom“ ([3], 119). V Andertonovom sekulárnom prípade by automat ľudskej duše nenastavil Boh, ale afektívna matka príroda. Napriek tomu by práve z hľadiska Kantovej morálnej teórie bol za svoje konanie stále zodpovedný. Anderton už totiž má na výber: Môže zabrániť vražde, pretože vďaka veštbe už pozná svoju budúcnosť. Práve on sám sa rozhodol riskovať vraždu, vstúpiť do hotela – konať afektívne.

Tu je filmová verzia kantovskej odpovede: Anderton chce vstúpiť do hotela v prísnej zhode s predpovedaným záznamom *precogs*. Svoje konanie zdôvodňuje neexistujúcim menšinovým záznamom, ktorý by mu garantoval inú budúcnosť: „Nemám alternatívnu budúcnosť.“ Vstupuje do hotela, vchádza do izby, ktorú už raz zaznamenala veštba jeho zločinu. V reáli je však niečo navyše – na stenách visia fotografie malých unesených detí. Medzi nimi je aj fotografia jeho uneseného syna – obeť. John Anderton spoznáva svoj osud v prísnej zhode so záznamom: „Musím zabiť tohto muža... nebol som podvedený.“ Túžba po pomste syna potvrdzuje neomylnosť systému a táto neomylnosť je odpoveďou na otázku: *Kto som?* John Anderton priznáva: *Som vrah*. V tomto bode už zavádza sám seba. Je to on sám, kto sa klame, a nie osud, ktorý ho podvádza. Ak by zabil, konal by dobrovoľne, a predsa neslobodne – zaslepený vlastnou pomstou. Agatha mu to vysvetlí rukolapne: na rozdiel od iných obetí *precogs* on sám už pozná svoju budúcnosť. „Máš voľbu: môžeš odísť.“ Máš možnosť zaujať k nej postoj: odísť, alebo zostať. Rozhoduje skutočne on sám. Môže zvážiť užitočnosť jedného a bezperspektívnu škodlivosť druhého

konania. Môže sa vyhnúť zlému osudu, alebo ho naplniť.

Z klasického hľadiska by sme mohli povedať: Človek môže v každej, aj v poslednej chvíli zaujať súhlasný alebo nesúhlasný postoj k svojmu životu. Kantov pohľad na otázku predurčenosti vychádza z toho, že každý z nás sa rodí s istým charakterom, ktorý predurčuje celok jeho konania, ktoré sa tak stáva predpovedateľným ako zatmenie Slnka. Ak však človek spozná svoj nevyhnutný osud a svojím konaním dostáva pravdivú odpoveď na otázku, kým je – napríklad zločincem –, stále môže k tomuto celkovému faktu svojho života zaujať vlastný postoj a na základe tohto postoja sa pokúsiť svoj život zmeniť alebo ho ďalej potvrdzovať v jeho smerovaní.³ Akokoľvek abstraktne znie toto vysvetlenie, celý trestný systém osvietenskej Európy je založený na tejto myšlienke prevýchovy človeka „na morálne lepšieho jedinca“ na základe zmeny postoja k vlastnému životu.

Zhrnutie ako filozofický problém. Z hľadiska nášho rozprávania už tento koncept kantovskej slobody vedie k dekonštrukcii sna o technokratickej spravodlivosti komisie *precoqs*. Predstava o preventívnom systéme odstraňovania zločinu sa zakladá na neslobode v dvojakom zmysle. Ak by mal každý možnosť poznať preventívny záznam o svojej budúcnosti, napríklad o budúcnosti zločincina prichyteného pri čine, s veľkou pravdepodobnosťou by sa v danom prípade rozhodol inak. Polícia *Precrime* však informácie nezverejňuje. Agenda prevencie by tým stratila zmysel. Systém prevencie zločinu teda neráta s ľudskou slobodou. No nielen to. Preventívny rozsudok nad človekom sa ďalej zakladá na tom, že nemôže zaujať postoj k sebe samému, čiže na tom, čo sa nazýva svedomie. Budúci zločinec nemá šancu zaujať postoj k tomu, čo ešte nespáchal, ani k tomu, kým sa ešte nestihol stať; stráca štatút morálne autonómnej bytosti. Preventívny systém ignoruje morálnu autonómiu jedinca do tej miery, do akej ho zbavuje zodpovednosti za vlastnú identitu. Ak má takýto systém fungovať, človek nesmie voliť vlastnú budúcnosť ani disponovať informáciami o nej. Hovoríte – utópia?

V práci *Budúcnosť ľudskej prirodzenosti* Jürgen Habermas analyzuje dopady modernej genetiky na základné predpoklady „etiky rozumenia seba samému“. Artikuluje pritom riziká modernej biotechnológie, ktoré na základe manipulácie s ľudským genotypom nezvratne predurčujú budúcnosť človeka. Základný problém vymedzenia hraníc autonómie ľudského života je identický s problémom, s ktorým je konfrontovaná aj komisia *Precrime*: Morálna hranica inštrumentalizácie iného nie je daná nesmrteľnou dôstojnosťou v nás, ale je relevantne vyznačená tým, „čo sa u druhej osoby ako náprotivku nevyhnutne vzpiera všetkým zásahom zo strany prvej osoby, teda možnosťou odpovedať

³ Dagmar Smreková sa ako jedna z mála slovenských autoriek a autorov explicitne zaoberá touto témou a právom poukazuje na odvrátenú tvár Kantovho riešenia vzťahu slobody a predeterminizmu: „Kant ponúka originálne riešenie tejto dilemy vzťahu medzi determinizmom a slobodou v ľudskom konaní... Na jednej strane ako empirická bytosť prináležiaca k zmyslovému svetu má [človek] zmyslovú prirodzenosť... Na druhej strane v protiklade k nej stojí svet nadzmyslovej, inteligibilnej existencie, ktorý sa vynára vtedy, keď človek pristupuje k sebe samému ako k súcnu nepodliehajúcemu žiadnym časovým podmienkam a podriadenému len tým princípom, ktoré si sám ukladá“ ([7], 308 – 309). Známý kantovský dualizmus „vecí osebe“ a „vecí pre nás“ je metafyzickou daňou za jeho prvotný výklad propozíčnej štruktúry skutočnosti: V tejto *nevyhnutnosti zaujať postoj k sebe samému* vidí Smreková zároveň východiskový bod moderných koncepcií charakteru vo francúzskej filozofii, konkrétne u J. P. Sartra a personalistu E. Mouniera.

a zaujať určitý postoj“ ([4], 77). Ak chceme doceniť rozsah dopadu moderných biotechnológií na naše sebaepochopenie, musíme vychádzať z presunu „hranice medzi náhodou a slobodným rozhodnutím“ ([4], 25). Schopnosť zásahu do ľudského genómu ruší doterajšiu neschopnosť ovplyvňovať náhodný proces oplodňovania. No práve táto „nenápadná náhodilosť“ predstavuje hlavné riziko straty ontologického východiska moderného pochopenia slobody – autonómnej schopnosti prevzatia zodpovednosti za svoj osud.

Nezvratným rozhodnutím, ktoré by cudzia osoba urobila v súvislosti s prirodzenou výbavou inej osoby, by zanikol prirodzený základ našej subjektivity, neodcudziteľnej schopnosti *byť vlastným telom*. Telo by vlastne stratilo exkluzivitu zdroja autonómnej subjektivity. Tu máme do činenia, ako tvrdí Habermas, s doteraz neznámym interpersonálnym vzťahom: Individuum by prestalo byť jedincom s morálnym nárokom na autorstvo svojho života. Podobne *precogs* ireverzibilne rozhodli o osude *budúcich* zločincov bez toho, aby dotyční ľudia dostali príležitosť zaujať *sebakorigujúce stanovisko k vlastnému životu*. A podobne možno hovoriť o experimente s budúcnosťou človeka v prípade genetickej manipulácie. Vďaka ireverzibilnému rozhodnutiu tretích osôb o geneticky fixovaných zámeroch sa klonovaným ľuďom v princípe upiera možnosť *revidujúceho sebaepochopenia*, ktorým si dospelý človek v princípe môže osvojiť a tým aj selektívne meniť svoj životný príbeh predurčený socializáciou.⁴

Geneticky predurčená strata perspektívy sebakorigujúceho rozhodnutia o vlastnom živote vcelku odlišuje geneticky nezvratný zásah socializačných tlakov prostredia do genómu. Tie možno spätne revidovať v kritickom prisvojení si vlastnej histórie v sporoch s „dôležitými inými“; genetický program a jednotka *Precrime* predpokladajú mlčanlivé rozhodnutia, ktorým sa už spätne odpovedať nedá.

Nielen to. Takéto nezvratné rozhodnutie jednej skupiny osôb o vlastnostiach genómu budúcich generácií by narušilo egalitárnu povahu našich interpersonálnych vzťahov, založenú na vzájomnej symetrii zodpovednosti a rovnocennosti každej ľudskej bytosti. Programovanie genómu iného človeka nie je dôležité len z hľadiska možnosti človeka byť sám sebou. Prináša aj ďalší, doposiaľ nepoznaný druh závislosti: „*Produkt [programovania – M. M.], aby sme to vyostrili, nemôže sám navrhnuť dizajn pre svojho dizajnéra... Eugenické programovanie upevňuje závislosť medzi osobami, ktoré vedia, že je pre nich principiálne vylúčené, aby si vymenili svoje sociálne pozície*“ ([4], 112). Programátor nedisponuje len možnosťami ovplyvnenia genómu iného človeka, ktoré sa nedajú z jeho hľadiska vziať späť, alebo, kantovsky povedané, odčiniť, čo sa stalo (*Geschehenes ungeschehen zu machen*). Programátor disponuje podľa Habermasa potenciálne aj ireverzibilnou *mocou nad iným človekom*, ktorú mu jeho obeť už len ťažko môže vziať späť. Nachádzajú sa totiž v morálne aj sociálne asymetrickom postavení.⁵

⁴ „Jednotlivec si sebakriticky osvojuje svoju fakticky nachádzanú minulosť a konkrétnu prítomnosť životného príbehu vo vzťahu k budúcim možnostiam svojho konania. Až na základe toho sa stáva nezastupiteľnou osobou a nezameniteľným individuumom“ ([2], 19).

⁵ V *Menšinovom zázname* sa o tejto súvislosti tiež hovorí: Anderton nevie vysvetliť, prečo volajú miestnosť s bytosťami *precogs* „chrámom“. Jedna z postáv filmu to vysvetľuje po svojom, ale z hľadiska asymetrie vzťahov medzi ľuďmi presvedčivo a presne: „*Ale šéfko, len sa zamyslite nad spôsobom, ako pracujeme: meníme osud i všetko ostatné, sme skôr klérom, než políciou...*“ ([2], 33). Vzápätí iná postava dodáva: „*Veštbý neexistujú tam, kde nie je moc. A moc fungovala vždy len s kňazmi* (postava sa díva na bytosti *precogs*). *Dokonca aj vtedy, keď si svoje orákulum museli vymyslieť*“ ([2], 33).

Zdá sa, že filmový príbeh v *Menšinovom zázname* a textový výklad v Habermasovej *Budúcnosti ľudskej prirodzenosti* hovoria o rizikách toho istého sveta. Ako ďalej?

Univerzálny vzťah k sebe samému? V tomto duchu možno povedať: S kantovským akcentovaním nevyhnutnosti zaujať etický postoj k vlastnej existencii sa objavuje nová téma: propozičná povaha ľudskej skutočnosti.

Podľa Richarda Purkarthofera, znalca Kierkegaardovej filozofie, propozičný charakter ľudskej existencie vedie k pomyselnej strate univerzálneho nároku na identitu myslenia a bytia. Táto identita myslenia a bytia sa zakladá na dvoch predpokladoch: po prvé, na vzájomnej „preložiteľnosti“ skutočnosti do univerzálnych pojmov myslenia a vice versa, všeobecných pojmov myslenia do jednotlivých skutočností; po druhé, univerzálnozákonitá povaha skutočnosti sa vyjadruje v požiadavke uzavretého systému myslenia a bytia. Purkarthofer oba predpoklady vyvracia.

Moderné pýtanie sa na skutočnosť má do činenia hneď s dvoma vzájomne sa popierajúcimi spôsobmi pýtania sa: Ak sa pýtame objektívne na pravdu, reflektujeme predmet, ignorujeme však subjektívny vzťah človeka k pravde. Ak sa subjektívne pýtame na vnútornú skutočnosť človeka, pýtame sa na subjektívny vzťah individua k nej. Pravda o ľudskom konaní nemôže byť ľahostajná k ľudskej existencii, ináč by sa nemohla stať skutkom vôle. Pravda o myslení s nárokom na objektivitu túto ľahostajnosť postuluje. „*Ak sa objektívne pýtame na pravdu, reflektujeme ju objektívne ako predmet, ku ktorému sa poznávajúci subjekt vzťahuje. To, čo sa reflektuje, nie je tento vzťah, ale pravda, pravdivé, ku ktorému sa subjekt vzťahuje. Ak to, k čomu sa vzťahuje, je holá pravda, pravdivé, tak individuum žije život v pravde. Keď sa subjektívne pýtame na pravdu, tak reflektujeme vzťah subjektu k nej. Ak [subjektívne] Ako tohto vzťahu spočíva v pravde, tak individuum tiež žije život v pravde, a to aj vtedy, keď sa vzťahuje k nepravde*“ ([6], 60).

Tieto provokujúce a odvážne Kierkegaardove vyjadrenia cituje Purkarthofer s dôrazom na prelomenie západoeurópskej tradície identity bytia a vedomia. Objektívne (etické) poznanie bez vzťahu k vnútornej skúsenosti človeka, založenej na jeho vzťahu k sebe samému, je úplne ľahostajné k vždy môjmu alebo tvojmu *úsiliu o pochopenie seba samého vo vlastnej existencii*. Ak existencia spočíva v úsilí existovať, tak je takáto rozumejúca propozícia k vlastnej existencii totožná s vôľou (alebo aj nevôľou) *žiť ďalej* svoj život. Časovosť ľudskej existencie a propozičný charakter skutočnosti sú podmienkou toho istého: konečnej identity človeka v nekonečne sa strácajúcom čase. Niektorí sa v nej nájde, iní nie.

Kantovo spochybnenie významu nadprirodzených zázrakov v tretej časti práce *Náboženstvo v medziach čistého rozumu* vychádza z rovnakej argumentácie: Zázraky ako vonkajšie historické udalosti sú všeobecne evidentné, čiže sú dané len v svojej objektivite „čo“ (Was), ktorá je eticky ľahostajná k zmene nášho postoja k sebe samému – k subjektívnemu „ako“ (Wie). Kant ako prvý ohlasuje koniec tradičnej metafyziky v presvedčení, že našiel nový – autonómny – zdroj univerzálne záväzného postoja k ľudskému bytiu, a to v nepodmienenom vzťahu vedomia k sebe samému, založenom na subjektívne nespochybniteľnom moduse „Ako“.

Tým sa dostávame k zásadnej téme hraníc etiky z hľadiska autonómie ľudskej slobody: Existuje absolútny záväzok človeka voči sebe samému? Ak existuje absolútny záväzok voči sebe samému, môže mať etickú povahu, t. j. povahu, ktorú by mal a mohol

chcieť každý človek?

LITERATÚRA

- [1] KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvenie*. Bratislava: Kalligram 2005. ISBN 80 -7149-714-2
- [2] MINORITY_REPORT. In:
http://www.dailyscript.com/scripts/MINORITY_REPORT__May_16th_2001_revised_draft_by_Scott_Frank.html
- [3] KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Filozofické odkazy 1993.
- [4] HABERMAS, J.: *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag 2001.
- [5] TUGENDHAT, E.: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag 1993.
- [6] PURKARTHOFER, R.: *Kierkegaard*. Leipzig: Reclam Verlag 2005.
- [7] SMREKOVÁ, D: Sme vážňami svojho charakteru? (Odpoveď Kanta, Sartra a Mouniera). In: *Filozofia*, roč. 57, 2002, č. 5.

(pokračovanie v č. 9/2008)

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/0168/08.

doc. Mgr. Martin Muránsky, PhD.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
SR