

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Disertační práce

**Morální odpovědnost
a její filosofické a spekulativně-teologické pozadí
v díle Hanse Jonase.
Kritická analýza a reflexe**

Školitel: doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th. D.

Autor práce: PhDr. Vojtěch Šimek

Studijní obor: Teologie (specializace: Teologická antropologie a etika)

2016

Prohlašuji, že jsem svou disertační práci vypracoval samostatně jen s použitím zdrojů uvedených v seznamu na konci této kvalifikační práce.

Dále prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své disertační práce v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce.

Souhlasím také s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. uveřejněny posudky oponentů práce i záznam o průběhu výsledku obhajoby disertační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích, 12. 2. 2016

Na prvním místě děkuji svému školiteli doc. Tomáši Machulovi za velkorysý duchovní prostor pro zcela svobodnou činnost, jejímž výsledkem je tato práce. Velký dík patří rovněž prof. Jaroslavu Vokounovi, jenž mi nabídl prostor fyzický, v němž práce mohla postupně a v klidu vznikat. Můj dík patří i všem ostatním kolegům z katedry. Za konkrétní rady, komentáře a možnost diskuze děkuji zvláště kolegům doc. Jakubu Sirovátkovi a dr. Danielu Novotnému. Rád bych zde jmenoval alespoň ještě dr. Davida Peroutku a doc. Martina Cajthamla, kteří sice nejsou členy katedry, ale dlužím jim díky přinejmenším za důležitá upozornění a přínosné postřehy.

Aby tato práce mohla vůbec začít vznikat, bylo třeba navázat kontakt s berlínským Hans Jonas Zentrum, dvakrát jej navštívit, strávit tam nějaký čas věnovaný bádání a opatřit relevantní primární a sekundární zdroje. V této souvislosti děkuji především zakladateli centra, prof. Dietrichu Böhlerovi za vstřícnost a přátelské přijetí. Zvláštní dík patří mag. Florianu Preussgerovi, jenž mi nejen ochotně a nezištně pomáhal shánět všechny zdroje, ale také orientovat se v rámci berlínské univerzity a v samotném městě. Za pohostinnost, projevy přátelství a obohacující rozhovory děkuji v této souvislosti také dr. Benjaminu Böhlerovi a dr. Christiane Auras.

Za to, co lze obtížně vyjádřit slovy, děkuji manželce Kateřině a svým dětem. Dlužím jim něco víc než díky.

Nakonec děkuji Duchu svatému, na Něho jsem se mohl kdykoli obracet, když se nedostávalo lidské rady a pomoci.

Obsah

Úvod /8/

1. Úvodní mapování sekundárních zdrojů v češtině a slovenštině /19/

- 1.1 Ekologická krize, potřeba nové etiky a nové dimenze odpovědnosti /19/
- 1.2 Zpochybnění technického imperativu, heuristika strachu a kritika utopí /23/
- 1.3 Bytí a povinnost, axiologicko-ontologická rehabilitace přírody /25/
- 1.4 Odpovědnost prospektivní, nereciproční a kategorická /28/
- 1.5 Odpovědnost rodičovská a politická, odpovědnost nedeformovat lidství /31/
- 1.6 Etika pouhého přežití? /33/
- 1.7 Přínos, nedostatky a kritika Jonasovy etiky, tři úvodní otázky /35/
 - 1.7.1 Přínos a vliv /35/
 - 1.7.2 Nedostatky a kritika /38/
 - 1.7.3 Tři úvodní otázky /42/

2. Život a myšlení Hanse Jonase se zřetelem k jeho pojetí odpovědnosti /57/

- 2.1 Vstupní nástin /57/
- 2.2 Léta 1958-1971 /62/
- 2.3 Léta 1972-1985 /65/
- 2.4 Léta 1986-1990 /72/
- 2.5 Léta 1991-1993 /82/

3. Filosofické a spekulativně-teologické pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti /91/

- 3.1 Axiologická ontologie /91/
 - 3.1.1 Odmítnutí metafyzického dualismu a moderního nihilismu /93/
 - 3.1.2 Dvě strategie překonání hodnotové neutralizace /98/
- 3.2 Antropologie /114/
 - 3.2.1 Povaha a vznik lidského ducha /116/
 - 3.2.2 Kritika epifenomenalismu aneb Nepřímý důkaz svobody /120/
 - 3.2.3 Transcendující svoboda ducha, svědomí a lidská přirozenost /125/
 - 3.2.4 Nesmrtelnost skutků /129/
- 3.3 Spekulativní teologie /134/
 - 3.3.1 Proč bůh stvořil svět? /140/
 - 3.3.2 Bezmoc boha a jeho působení skrze lidského ducha /143/
 - 3.3.3 Absence prozřetelnosti, eschatologického dovršení a summum bonum /146/
- 3.4 Technologie /151/
 - 3.4.1 Předmoderní a moderní technika /151/
 - 3.4.2 Předpoklady moderní techniky a technického jednání /153/
 - 3.4.3 Specifické vlastnosti technického jednání a princip předběžné opatrnosti /158/

4. Jonasovo pojetí odpovědnosti /163/

4.1 Etická východiska /163/

4.1.1 Kritika Kantova formalismu a mravního zákona /164/

4.1.2 Rozum, vůle a cit odpovědnosti /168/

4.1.3 Proč je pojem odpovědnosti v centru Jonasova etického přístupu? /173/

4.2 Teorie odpovědnosti /181/

4.2.1 Prospektivní odpovědnost /181/

4.2.2 Rodičovská a politická odpovědnost /188/

4.2.3 Relačnost odpovědnosti /198/

4.2.4 Subjekt odpovědnosti /208/

4.3 Odpovědnost za budoucí generace /222/

4.3.1 Epistemologický, ontologický a morální status budoucích generací /225/

4.3.2 Myšlenkový experiment a metafyzická dedukce /238/

4.3.3 Subjekt odpovědnosti za budoucí generace /253/

5. Kritická reflexe /264/

5.1 V jakém smyslu jsou jonasovské bytí a schopnost mít účel „dobré“? /266/

5.2 Je Jonasovo pojetí boha a člověka smysluplné? /275/

5.3 K Jonasovu pojetí odpovědnosti /284/

5.3.1 Jak rozumět Jonasově představě, že objekt odpovědnosti morálně zavazuje subjekt odpovědnosti? /285/

5.3.2 Představuje Jonasova teorie odpovědnosti etické obohacení pro chápání odpovědnosti? /301/

5.3.3 Jaké jsou hlavní přínosy a nedostatky Jonasova pojetí odpovědnosti za budoucí generace? /315/

5.4 Exkurs do aplikované etiky: Má (ne)plodný pár přirozené právo na vznik dítěte? /331/

5.4.1 Uvedení do problematiky /332/

5.4.2 Přirozené právo na vznik dítěte jen pro plodné páry? /335/

5.4.3 Přirozené právo na vznik dítěte ani pro plodné páry? /339/

5.4.4 Závěrečná reflexe aneb Má dítě přirozené právo být plodem specifického úkonu (manželské lásky) svých rodičů? /344/

Závěr /348/

Seznam použitých zdrojů /373/

Seznam zkratk /390/

Abstrakt /391/

Abstract /392/

Úvod

Odpovědnost je jedním ze základních pojmů teologie, filosofie, práva, významnou roli však hraje i v dalších oblastech vědy. Ve veřejném prostoru a médiích se výraz odpovědnost často skloňuje v souvislosti s politikou, podnikáním, nebo ve významu odpovědnosti environmentální. Bez nadsázky lze tvrdit, že problém odpovědnosti je jedním z centrálních jak v soukromé, tak ve veřejné sféře, v rovině individuální i kolektivní praxe. Problém odpovědnosti provází každého člověka, nejpozději od chvíle, kdy si jej poprvé uvědomí, nebo je na něj upozorněn.

V českém myšlenkovém prostředí – v oblasti praktické filosofie – téma odpovědnosti nedávno nově aktualizoval český filosof Jan Sokol. V knize *Etika, život, instituce: Pokus o praktickou filosofii*¹ přichází ve čtvrté kapitole s vlastním prohloubením etiky závazku a odpovědnosti – a mimo jiné konstatuje, že v současnosti se velmi rozšířilo to, za co jsme jako jednotlivci i jako společnost odpovědní:

„(...) všechno to, z čeho denně žijeme a co jsme převzali od předchozích generací – především jazyk, kulturu, právo, vědu, instituce a organizace, bez nichž by poměrně bezpečný a pohodlný život bohaté části současného světa nebyl myslitelný. Toto nesmírné bohatství, neustále rozšiřované uměleckou, vědeckou i technickou tvorbou, jsme převzali sice zadarmo, rozhodně však ne jen k tomu, abychom je sami užívali a spotřebovali. Jeho převzetím jsme zároveň převzali odpovědnost za to, abychom je obohacovali, kriticky čistili a předávali těm, kdo přijdou po nás. Tato vskutku neomezená odpovědnost ale není jen omezením našich možností, nýbrž mohla by dát i našim životům společný smysl, který jim dnes velmi často chybí. Skutečnost, že si aspoň část našich současníků začala uvědomovat, že základem tohoto ‚dědictví‘ je život sám, Země a příroda, jež nás nesou a živí, pokládám za nejvýznamnější mravní pokrok současného lidstva.“²

Z uvedeného citátu, prvního přiblížení k problematice této práce, bych rád poukázal na Sokolovu myšlenku, že naše odpovědnost se také nějak týká těch, kteří přijdou po nás. Sokol sám problematiku odpovědnosti s ohledem na budoucí generace příliš podrobně neanalyzuje, v uvedené knize však na několika místech představuje, komentuje a kriticky reflektuje myšlenky židovského filosofa Hanse Jonase (1903-1993), jenž se touto problematikou zabýval více a je jedním z první filosofů, kteří přišli s pojetím tzv. etiky budoucnosti.

V českém myšlenkovém prostředí nebylo dílo Hanse Jonase doposud systematicky reflektováno. Nepodařilo se mi dosud zjistit, že by se jím někdo v ČR systematicky zabýval. Zdá se, že jedním z důvodů je fakt, že většina Jonasových textů není k dispozici v českém překladu. Právě Jan Sokol byl jedním z těch, kteří pořídili první dva překlady do češtiny (dodnes máme pouze čtyři), a pokusil se některé Jonasovy myšlenky uvést do českého prostředí. V roce 2010 mě Jan Sokol osobně nasměroval k Jonasovu dílu a od té doby se snažím o jeho systematické studium a kritickou reflexi.

¹ SOKOL, J. *Etika, život, instituce: Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-223-1.

² Tamtéž., s. 243.

V září roku 2010 a v dubnu roku 2013 jsem podnikl badatelské cesty do berlínského Hans Jonas Zentrum,³ kde jsem získal relevantní primární i sekundární zdroje, nutné pro systematické studium a tuto disertační práci. Prvním ucelenějším výstupem se stala v roce 2013 obhájená rigorózní práce s názvem *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* (dále jen „rigorózní práce“).⁴ Tuto svou rigorózní práci zde, v disertační práci, cituji a využívám především dosažené poznatky týkající se jonasovské antropologie a teologie. Kromě jonasovské antropologie a teologie, na jejichž pozadí systematickou analýzu rozvíjím, zkoumám další dvě relevantní roviny pozadí jonasovského pojetí odpovědnosti: axiologicko-ontologickou a technologickou (podrobně viz dále 3.1 a 3.4).

Na podzim roku 2014 jsem publikoval dva odborné články: *Etika techniky podle Hanse Jonase*,⁵ a *Má neplodný pár přirozené právo na dítě? Etická hlediska Hanse Jonase a magisteria*.⁶ Články vznikly (od léta 2013 do léta 2014) v rámci řešení jednoletého projektu *Aktuální podněty v etice techniky a bioetice Hanse Jonase*,⁷ podpořeného Grantovou agenturou Jihočeské univerzity. Na začátku roku 2015 jsem publikoval třetí článek s názvem *Proměna tradičního pojetí Boha a člověka ve filosofii a spekulativní teologii Hanse Jonase*.⁸ Uvedené články představují první hlubší sondy do v českém prostředí dosud málo známého Jonasova díla. Tyto tři články (částečně) integruji do této disertační práce (dále jen „práce“). V této souvislosti stojí ještě za zmínku jednak mé dvě recenze: recenze knihy *Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive: Zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik* a recenze knihy *Filosofický význam současné ekologické krize*⁹, jednak dva příspěvky: příspěvek *Kritika epifenomenalismu a její etický význam podle Hanse Jonase*, který jsem přednesl na XVII. konferenci Společnosti pro křesťansky orientovanou filosofii v září roku 2013 v Nitře (mírně upravený obsah tohoto příspěvku integruji do třetí kapitoly této práce (3.2.2.)) a příspěvek *Dvě hlavní argumentační strategie axiologické ontologie Hanse Jonase. Pokus o rekonstrukci a kritiku*, který jsem prezentoval na konferenci téže společnosti v září 2015 v Ružomberoku (myšlenkovým základem příspěvku je částečně obsah první podkapitoly páté kapitoly (5.1, c)–f)).

Systematičtější recepce a reflexe Jonasova díla započala nejpozději po jeho smrti v roce 1993, a to především v německé jazykové oblasti; relevantní autory najdeme ovšem i v oblasti

³ Webové stránky centra jsou dostupné na WWW: <<http://www.hans-jonas-zentrum.de/>>

⁴ Text rigorózní práce je dostupný na WWW: <<http://theses.cz/id/xkfi9w/00183764-438469832.pdf>> Dále cituji jako ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online]; stránky uvádím shodně se stránkováním online.

⁵ ŠIMEK, V. *Etika techniky podle Hanse Jonase* [online]. *Filosofie dnes* (internetový časopis), 2014, roč. 6, č. 1. ISSN 1804-0969, s. 50–83. Dostupné na WWW: <<http://filosofiednes.ff.uhk.cz/index.php?journal=hen>>

⁶ ŠIMEK, V. *Má neplodný pár přirozené právo na dítě? Etická hlediska Hanse Jonase a magisteria*. *Studia theologica*, 2014, roč. 16, č. 3. ISSN 1212-8570, s. 192–213.

⁷ Viz WWW: <<https://gaju.jcu.cz/grantova-agentura-ju-pro-rok-2013/Projects/aktualni-podnety-v-etice-techniky-a-bioetice-hanse-jonase>> [online].

⁸ ŠIMEK, V. *Proměna tradičního pojetí Boha a člověka ve filosofii a spekulativní teologii Hanse Jonase*. *Teologické texty*, 2015, roč. 26, č. 1. ISSN 0862-6944, s. 25–38.

⁹ ŠIMEK, V. recenze knihy: *Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive: Zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik*. *Filosofický časopis*, 2013, roč. 61, č. 3, s. 460–469. ŠIMEK, V. recenze knihy: *Filosofický význam současné ekologické krize*. *Filosofický časopis*, 2012, roč. 60, č. 6, s. 923–930.

francouzské¹⁰, anglo-americké¹¹, italské¹² a např. také norské¹³. Hlavní těžiště recepce a reflexe leží ovšem v oblasti německé. Důvod vyplývá především z následujících dvou skutečností: Jonasovou rodnou řečí byla němčina a většinu textů psal v tomto jazyce; od roku 1949 sice žil v Americe (nejdříve krátce v Kanadě a pak ve Spojených státech, nedaleko New Yorku), a psal také anglicky, souběžně ale i německy, přičemž anglické texty z větší části dříve či později přeložil do němčiny. Hans Jonas Zentrum se nachází v Berlíně a postupně vydává od roku 2010 v rámci kritické edice celé Jonasovo dílo německy a shromažďuje starší i novější sekundární zdroje. Během dosavadního studia se mi podařilo získat poměrně komplexní přehled v oblasti německých sekundárních zdrojů, proto se v této práci vztahuji téměř výlučně k nim.

V českém myšlenkovém prostředí je recepce i reflexe skrovná. V rigorózní práci a ve třetím článku jsem zmapoval dosavadní stav české recepce, reflexe a počet překladů primárních zdrojů.¹⁴ Numericky vyjádřeno: primární zdroje máme v češtině čtyři (jednu knihu a tři přeložené texty), sekundárních více než deset. Současný stav českých (včetně do češtiny či slovenštiny přeložených) primárních a sekundárních zdrojů relevantních vzhledem k tématu této práce, tj. souvisejících s tématem jonasovské odpovědnosti, je následující:

- Z primárních zdrojů tematicky stěžejní kniha *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci* (1997)¹⁵ a text Jonasovy přednášky *K ontologickým základům etiky budoucnosti* (2011)¹⁶. Částečně s tématem souvisí i další dva kratší překlady, *Pojem Boha po Osvětimi: Židovský hlas* (1994)¹⁷ od Lenky Karfíkové a překlad Jana Sokola *Evoluce a svoboda* (2005)¹⁸.

¹⁰ Viz např. do češtiny přeložený esej: BOURETZ, P. Hans Jonas: zkušenost myšlení a odpovědnost vůči světu. In *Svědkové budoucího času III. L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*. Praha: Oikúmené, 2009. ISBN 978-80-7298-299-8. s. 182–267. Nebo Paul Clavier viz WWW:

<http://www.academia.edu/1324620/Hans_Jonas_Feeble_Theodicy_How_on_earth_could_God_retire> [online].

¹¹ Např. Lawrence Alan Vogel viz WWW: <<http://www.conncoll.edu/directories/faculty-profiles/lawrence-vogel/>> [online].

¹² Např. Paolo Becchi, viz jeho publikace dostupné na WWW: <<http://www.digita.unige.it/wp-content/uploads/2010/09/Paolo-Becchi1.pdf>>. Nebo také CHIZZOLA, V. Hans Jonas' Teleologiebegriff. Zwischen Immanenz und Transzendenz. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*. Rombach Verlag: Freiburg i. Br., Berlin, Wien, 2008. ISBN 978-37930-9528-6, s. 327–339.

¹³ Např. SAUGSTAD, J. Moral Responsibility towards Future Generations of People: Utilitarian and Kantian Ethics compared [online]. Dostupné na WWW: <<http://folk.uio.no/jenssa/Future%20Generations.htm>>

¹⁴ Viz podrobně ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], s. 6–9, pozn. 5–18; ŠIMEK, V. Proměna tradičního pojetí Boha a člověka ve filosofii a spekulativní teologii Hanse Jonase, c. d., s. 25. V obou těchto mých textech není přehled naprosto úplný. Mezitím jsem dohledal další tři zdroje, jeden z nich tehdy nebyl ještě publikován. Zde, v této práci, je tedy přehled (podle současného stavu rešerše) úplný.

¹⁵ JONAS, H. *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: Oikúmené, 1997. ISBN 80-86005-06-2. Přeložili Břetislav Horyna a Zdeněk Bígl.

¹⁶ JONAS, H. K ontologickým základům etiky budoucnosti. *Filosofický časopis*, 2011, roč. 59, č. 6, s. 897–908. Přeložil Petr Bláha.

¹⁷ JONAS, H. *Pojem Boha po Osvětimi: Židovský hlas*. In *Souvislosti: Revue pro literaturu a kulturu*, 1994, č. 1. Přeložila Lenka Karfíková. Dostupné na WWW: <<http://www.souvislosti.cz/archiv/jonas1-94.htm>>

¹⁸ JONAS, H. *Evoluce a svoboda*. In *Lidé města*, 2005, č. 2, s. 83–96. Přeložil Jan Sokol. Dostupné na WWW: <<http://lidemesta.cz/archiv/cisla/7-2005-2/evoluce-a-svoboda.html>>

- Ze sekundárních jsou to chronologicky tyto: *Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení* (1993)¹⁹ od Pavla Flosse, *Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K.-O. Apel* (1997)²⁰ od Tatiány Machalové, *Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase* (2005)²¹ od Wendy Drozenové, pasáže v knize Marie Skýbové *Etika a příroda: Proč brát morální ohledy na přírodu?* (2011)²² a krátké pasáže v již zmíněné Sokolově knize *Etika, život, instituce* (2014)²³. Přehledový encyklopedický text existuje ve slovenštině, rovněž od Tatiány Machalové, s názvem *Hans Jonas* (2008)²⁴. Nakonec je třeba uvést kapitolu v kolektivní monografii od Rudolfa Kolářského s názvem *Odpovědnost a devastace Země: Hans Jonas a etika životního prostředí* (2013)²⁵. Vedle těchto zdrojů existuje ještě několik dalších, ty však obsahují pouze letmé zmínky.²⁶
- Nakonec nutno ještě uvést následující trojici sekundárních zdrojů přeložených do češtiny: původně německý text od Arna Anzenbachera, jednostránková podkapitola v učebnici etiky (1994)²⁷, původně francouzský, kratičký komentář od Catherine Chalierové *Strach, odpovědnost, zrození* (1995)²⁸ a rovněž původně francouzský esej od Pierra Bouretze nazvaný *Hans Jonas: zkušenost myšlení a odpovědnost vůči světu* (2009)²⁹.

S ohledem na zdůvodnění tematického záměru této práce je nyní důležité si položit otázku: Z jakých primárních zdrojů (tj. z jakých Jonasových originálních textů) čerpají jmenované zdroje sekundární? Na základě provedených rešerší jsem zjistil, že české sekundární zdroje, včetně uvedeného slovenského, se omezují pouze na jeden jediný primární zdroj: knihu *Princip odpovědnosti*; výjimku představuje pouze text Flossův a Kolářského. Sokol sice zahrnuje do svého textu okrajově i vlastní překlad a článek³⁰, když však reflektuje jonasovské pojetí odpovědnosti, vychází také jen z oné jedné knihy. Co se týká sekundárních zdrojů

¹⁹ FLOSS, P. Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení. In *Od počátků novověku ke konci milénia*. Brno: Vetus Via, 1998. ISBN 80-902024-6-2, s. 173-191. Text vyšel poprvé ve Filosofickém časopise, 1993, roč. 41, č. 6, s. 947-962. Z textu Flosse stručně čerpal Ondok, viz ONDOK, J. P. *Člověk a příroda: Hledání etického vztahu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, ISBN 80-7192-239-0, s. 41-42.

²⁰ MACHALOVÁ, T. Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K.-O. Apel. *Filosofický časopis*, 1997, roč. 45, č. 3, s. 443-457.

²¹ DROZENOVA, W. Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase. In LIŠKA, V., LOUDÍN, J. (eds.) *Člověk a rozhodování - rizika a nejistoty*. Praha: ČVUT, 2005, s. 82-88.

²² SKÝBOVÁ, M. *Etika a příroda: Proč brát morální ohledy na přírodu?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, ISBN 978-80-87378-80-9, s. 22, 23, 66, 67, 71, 81, 130, 147-149, 157.

²³ SOKOL, J. *Etika, život, instituce*, c. d., s. 34, 37, 188, 192-193.

²⁴ MACHALOVÁ, T. Hans Jonas (1903-1993). In REMIŠOVÁ, A. (ed.). *Dejiny etického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2008, ISBN 978-80-8101-103-0. s. 685-691.

²⁵ KOLÁŘSKÝ, R. Odpovědnost a devastace Země: Hans Jonas a etika životního prostředí. In HÁLA, V. a kol. *Morální odpovědnost a její aspekty*. Praha: Filosofía, 2013. ISBN 978-80-7007-412-1, s. 125-144.

²⁶ Např. MACHLEIDT, P. *Etika (vědo)techniky v českém myšlení 20. století*. In DROZENOVA, W. a kol. *Etika vědy v České republice: Od historických kořenů k současné bioetice*. Praha: Filosofía, 2010, ISBN 978-80-7007-348-3, s. 157-158; a KOLÁŘSKÝ, R. *Filosofický význam současné ekologické krize*. Praha: Filosofía, 2011, ISBN 978-80-7007-361-2, s. 26, 106, pozn. 231.

²⁷ ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994, ISBN 80-7113-111-3, s. 244.

²⁸ CHALIEROVÁ, C. Strach, odpovědnost, zrození. In *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1995, ISBN 80-901625-6-8. s. 5-13.

²⁹ BOURETZ, P. Hans Jonas: zkušenost myšlení a odpovědnost vůči světu, c. d.

³⁰ SOKOL, J. Život a transcendence podle Hanse Jonase. *Lidé města*, 2005, č. 2. Dostupné na WWW: <http://lidemesta.cz/archiv/cisla/7-2005-2/zivot-a-transcendence-podle-hanse-jonase.html>

původně nečeských, ale do češtiny přeložených, platí to samé, výjimku tvoří pouze Bouretzův esej.

Odpověď na položenou otázku ukazuje klíčový fakt, že uvedené sekundární zdroje, relevantní s ohledem na téma této práce, čerpají, až na tři výjimky, pouze z jednoho primárního zdroje.³¹ V českém a slovenském myšlenkovém prostředí tedy schází systematicky pojatý text, který by Jonasovo pojetí odpovědnosti analyzoval a reflektoval v širším kontextu relevantních primárních i sekundárních zdrojů. Tato skutečnost mě přivedla k volbě cíle této práce, k záměru systematicky představit, analyzovat a kriticky reflektovat Jonasovo pojetí odpovědnosti se zřetelem k jeho axiologické ontologii, antropologii, spekulativní teologii a technologii při zohlednění nejdůležitějších tematicky relevantních německých sekundárních zdrojů, včetně těch nejnovějších. Vybraná hlediska (axiologická ontologie etc.) představují čtyři stěžejní roviny filosofického a spekulativně teologického pozadí jonasovského pojetí odpovědnosti a jejich systematická a kritická analýza má napomoci co možná nejkomplexnějšímu vhledu do východisek, souvislostí a předpokladů jonasovského pojetí odpovědnosti. Nic podobného nebylo dosud v českém myšlenkovém prostředí realizováno (podle momentálního stavu mé rešerše).

Tato práce tematicky spadá primárně do oblastí filosofická a teologická etika. Přinejmenším poslední tři jmenované roviny pozadí jonasovského pojetí odpovědnosti však otevírají související oblasti: oblast filosofické a teologické antropologie, oblast (spekulativní) teologie a nakonec oblast filosofie techniky. Jonasovu filosofii techniky nazývám „technologí“, neboť je pokusem o interpretaci („logos“) geneze a fenoménu moderní techniky jakožto dědičky předmoderní „techne“ (srov. 3.4.1). Jonasova etika odpovědnosti představuje, jak on sám doslova formuloval, „odpověď na stále méně přeslechnutelnou výzvu [moderní] techniky“ (viz 2.4), a proto nelze porozumět jonasovskému pojetí odpovědnosti, když neporozumíme jonasovské technologii.

Z odborně systematického a chronologického hlediska je důležitá informace, že celek Jonasova myšlenkového díla lze strukturovat do tří etap, přičemž etika (praktická filosofie) a filosofie techniky představují etapu poslední, v níž myšlenkové úsilí našeho filosofa vyvrcholilo a již předcházela filosofie života (někdy také označovaná jako filosofie biologie, v jejímž rámci se Jonas snažil o fenomenologicko-hermeneutický výklad „organické existence“ s axiologicko-ontologickými ambicemi) a filosofická interpretace gnosticizmu, která spadá do období Jonasových myslitelských začátků, do období jeho vlastního studia

³¹ V rigorózní práci jsem uvedl, že většina do češtiny přeložených zdrojů nabízí „vhled jen do *etické* oblasti Jonasova myšlení. V malé míře pak také do Jonasovy filosofie života, včetně pojetí lidské subjektivity, a částečně do jeho teologie.“ ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 9. Tento poznatek týkající se vhledu do etické oblasti Jonasova myšlení je zde nutné doplnit výše zmíněným klíčovým upřesněním: většina českých či do češtiny přeložených sekundárních zdrojů vychází pouze z jednoho primárního zdroje.

filosofie.³² K těmto třem hlavním myslitelským etapám (filosofická interpretace gnosticizmu, filosofie života a etika odpovědnosti jako reakce na výzvu moderní techniky) lze přidat čtvrtou etapu, resp. oblast: jonasovskou metafyziku a spekulativní teologii; nejedná se však přesně vzato o etapu, neboť z hlediska chronologie se prolíná všemi předchozími etapami.

Výběr hledisek, jednotlivých rovin filosofického a spekulativně teologického pozadí jonasovského pojetí odpovědnosti (axiologická ontologie, antropologie, spekulativní teologie a technologie) má v rámci třetí kapitoly (3.) napomoci co možná nekomplexnějšímu vystižení hlavních relevantních východisek, souvislostí a předpokladů právě s ohledem na zmíněné čtyři etapy (oblasti) Jonasova myšlenkového díla tak, aby detailnější analytický pohled poskytl fundované poznatky. Podle tohoto plánu tvořím i strukturu práce, přičemž pokládám za nutné ze všeho nejdříve zmapovat v první kapitole relevantní české a slovenské sekundární zdroje, poskytnout výchozí orientaci a diferencovaně odpovědět na tři úvodní otázky, do nichž mapování ústí (1.). Ve druhé kapitole načrtávám jednotící rámec, v němž mají na základě chronologicky prezentovaných faktů a událostí z Jonasova života a jeho vlastních vyjádření, zachycených zejména formou rozhovorů, vyniknout především poznatky o jeho třetí „etické etapě“ a o tehdy aktuálních vlivech formujících jeho úvahy o odpovědnosti (2.). Vybrané poznatky z druhé kapitoly využívám pak pro kritickou analýzu ve třetí (3.) a čtvrté kapitole (4.); tyto kapitoly představují společně jakési „analytické jádro“ celé práce. Z tematického hlediska je centrální čtvrtá kapitola, proto je také nejdelší a nejvíce v ní zohledňuji relevantní německé a v minimální míře také anglické sekundární zdroje. Z hlediska kritiky se ve čtvrté kapitole omezují převážně na vnitřní kritiku (tj. na vystižení problematických aspektů, nekoherencí, příp. pnutí až rozporů v samotném Jonasově myšlení a jeho argumentaci), zatímco v páté kapitole zaujímám již více či méně explicitně vlastní názorovou a argumentační pozici, přičemž se pokouším v rámci obsahu podkapitol vystihnout a poté kriticky reflektovat ty představy, myšlenky, teze, argumenty a aspekty jonasovského pojetí odpovědnosti, které pokládám za nejvíce centrální a hodné kritiky (5.). Podrobný zdůvodňující popis struktury, obsahu a problematiky jednotlivých kapitol, podkapitol a jejich částí provádím vždy na příslušných místech, a tak se zde omezují jen na toto stručné a základní uvedení.

V návaznosti na informaci o kritickém přístupu je nyní vhodné, abych stručně představil vlastní názorovou a argumentační pozici. Jsem křesťan katolického vyznání vycházející z aristotelsko-scholastické filosofické tradice. Obě tato východiska (tj. pravdy katolické teologie a poznatky dosažené v rámci aristotelsko-scholastické filosofické tradice) pokládám za kompatibilní, vlastní teologická stanoviska a závěry nezakládám ovšem pouze dogmaticky (tj. nekriticky), ale tak, že jsem zároveň přesvědčen o jejich racionální³³ smysluplnosti. Má filosofická a teologická argumentační pozice se však z větší části začne projevovat až ve

³² Srov. tamtéž, s. 5 a MÜLLER, W. E. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*. Darmstadt: WBG, 2008. ISBN 978-3-534-17534-5. s. 203.

³³ Pojmem „racionální“ zde mám na mysli „rozumný“ ve smyslu „common sense“ (nikoli tedy ve smyslu (filosofického) „racionalismu“); má epistemologická pozice je rámcově aristotelsko-scholastická, podrobně viz pozn. 909.

čtvrté, naplno pak v páté kapitole. Rád bych se pokusil především o vnitřní kritiku ve výše naznačeném smyslu, tak, aby i čtenář zaujímavější odlišnou teologickou a filosofickou pozici mohl s užitekem postupně sledovat výsledky kritické analýzy i reflexe.

Vědomě volím analytický přístup a nepokládám za smysluplné založit práci na komparaci Jonasova pojetí odpovědnosti s jiným pojetím; pokládám to za příliš sterilní a autorsky neautentický přístup. Přesto se však v práci komparační přístup objeví. Půjde o dílčí, částečné srovnávání především Jonasových myšlenek a tezí, jak se proměňovaly v čase (hlavně ve čtvrté kapitole), názorů a hodnotících, příp. reflektujících závěrů či postřehů autorů z oblasti jednak českých a slovenských sekundárních zdrojů, jednak německých (v prvním případě už na konci první kapitoly, v druhém případě ve čtvrté a páté kapitole). Ojedinele komparuji např. jonasovské pojetí techniky s pojetím vybraného španělského autora (3.4.1), nebo Jonasovo normativní stanovisko s normativním stanoviskem učitelského úřadu katolické církve (5.4.3, 5.4.4).

Tato práce je prací teoretickou v tom smyslu, že se zabývám výlučně relevantními zdroji – tj. texty („primární materiál“) a následně myšlenkami, soudy a je vyjadřujícími tezemi a argumenty, které jsou v textech obsaženy („sekundární materiál“). Snažím se přitom podle svých nejlepších znalostí a vědomostí, které jsem získal několikaletým studiem Jonasova myšlenkového díla, o co možná nejadekvátnější interpretaci. V této souvislosti se ovšem nemohu vyhnout situacím, kdy je nutné zaujmout určitou interpretační pozici, která nemusí být jediná možná. Některé (klíčové) pasáže Jonasových textů totiž nejsou vždy naprosto jednoznačně interpretovatelné. Na příslušných místech se však snažím vlastní interpretace zdůvodnit, příp. se odvolat na interpretaci autorů německých sekundárních zdrojů.

Co se týká metody, základní informace již zazněly v souvislosti s výběrem rovin filosofického a spekulativně-teologického pozadí, v souvislosti se stručným nastíněním struktury práce a v souvislosti s představením mého přístupu. Strukturovaně vyjádřeno, metoda, tj. postup, který má naplnit cíl této práce, spočívá v následujících „pěti krocích“ (jak to odpovídá počtu, struktuře a obsahu kapitol a jejich částí):

1. počínaje mapováním relevantních sekundárních zdrojů v češtině a slovenštině, získávám první charakteristiky jonasovské etiky odpovědnosti a specifika jonasovského pojetí odpovědnosti a dospívám k formulaci tří úvodních otázek, na něž následně odpovídám s pomocí také německých relevantních sekundárních zdrojů diferencovaně, čímž získávám první poznatky a předběžné závěry, které uvedené české a slovenské zdroje nenabízí; tím se otevírá tematická problematika celé práce
2. analýzou především třetí myšlenkové etapy Jonasova života a díla získávám komplexní (biograficky a chronologicky fundovaný) pohled a poznatky, které využívám v dalších kapitolách; v poznámkách pod čarou se objevují mé první kritické otázky a postřehy
3. systematickou a diferencovanou analýzou vybraných rovin filosofického a spekulativně teologického pozadí jonasovského pojetí odpovědnosti získávám hlavní poznatky o

východiscích, hlavních souvislostech a předpokladech jonasovského pojetí odpovědnosti; přímo v textu formuluji zásadnější kritické otázky a postřehy se zohledněním postřehů a kritiky z relevantních německých sekundárních zdrojů

4. navazuji systematickou, diferencovanou a poměrně detailní (kritickou) analýzou samotného jonasovského pojetí odpovědnosti; kromě detailnějších postřehů a kritiky z relevantních německých sekundárních zdrojů formuluji vlastní (předběžné) závěry
5. nakonec naplno zaujímám vlastní filosoficko-teologickou pozici kritické reflexe, koncentruji se na z mého pohledu centrální a klíčové nedostatky a otazníky jednak samotného jonasovského pojetí odpovědnosti, jednak jeho východisek a pozadí; formuluji s pomocí vlastních argumentů vlastní hlavní závěry s využitím všech hlavních dosažených poznatků a (předběžných) závěrů z předešlých kapitol.

Postupuji převážně analyticky, tj. rozebírám texty a v nich obsažené teze a argumentační postupy pod určitým zvoleným hlediskem, které specifikuje hlavní téma. Volbu specifického tematického hlediska většinou představuji vždy na začátku příslušné části práce, přičemž na začátku kapitol/podkapitol se nachází vysvětlení příp. zdůvodnění základní/odvozené úrovně. Tematická hlediska jsou strukturována tak, že tematika základnější úrovně (tj. např. v podkapitole) je rozpracována podrobněji v dalších, odvozených úrovních (tj. např. v jednotlivých částech podkapitol). Celá práce je strukturována tímto způsobem. Dílčí vyhodnocení provádím ve čtvrté kapitole, systematicky strukturované (a detailnější) vyhodnocení v páté kapitole, a celkové, stručně-souhrnné pak v závěru práce, kde se pokouším o syntetický hodnotící pohled.

Přesný seznam a počet relevantních primárních, sekundárních a elektronických zdrojů je uveden na konci práce v seznamu zdrojů. V této souvislosti bych rád zmínil, že samotnému psaní této práce předcházelo několikaleté překladatelské úsilí, kdy jsem všechny německé, v seznamu uvedené zdroje, jež nejsou k dispozici v češtině – a to je valná většina, překládal do podoby pracovních překladů, které mi pak sloužily ke studiu a promýšlení. Protože se s největší pravděpodobností nepodaří uvedené německé zdroje přeložit do češtiny a vydat standardním způsobem, rád bych, aby tato práce kromě svého specificky odborného účelu zároveň naplnila i obecnější účel osvětňový, který by mohl spočívat v tom, že práce bude sloužit jako první orientační přehled a „první zásobárna“ do češtiny přeložených německých zdrojů pro všechny, kteří se o Jonasovo myšlenkové dílo zajímají, chtějí dále zkoumat některé aspekty jeho filosofie či spekulativní teologie apod. a z jakýchkoli důvodů nemají přístup k originálním primárním a sekundárním německým zdrojům. Také z tohoto důvodu je tato práce rozsáhlejší. Dávám větší prostor originálním citacím z primárních zdrojů (a to i v poznámkách pod čarou). Zainteresovaný čtenář má již k dispozici rigorózní práci.³⁴ Najde v ní podrobně zpracována především následující témata: určující východiska Jonasovy

³⁴ ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d.

spekulativní teologie a antropologie (tj. jeho interpretaci gnosticizmu a existencializmu),³⁵ jonasovskou spekulativní teologii a antropologii (tj. jeho pojetí Boha a člověka), a nakonec kritickou reflexi těchto pojetí, jejich hlavních rysů, včetně mých závěrů.³⁶ Jak jsem už uvedl, v této práci samozřejmě využívám poznatky dosažené v rigorózní práci, odkazuji na ni nebo z ní cituji. Avšak k některým otázkám či problémům, které jsem v ní již podrobně zpracoval, se zde nevěnuji – viz dále příslušné poznámky pod čarou; srov. např. hned pozn. 35 a 37.

Dále je vhodné alespoň stručně nastínit, v čem mohou být má analýza a kritická reflexe Jonasova pojetí odpovědnosti, které je již zhruba třicet let staré, z etického hlediska pro současnost přínosné. Skutečnost, že jde o etické hledisko, bych chtěl znovu podtrhnout. Jonasovské pojetí odpovědnosti je pojetím morální odpovědnosti, a tudíž nezaujímám hledisko např. právní, nýbrž výlučně hledisko etické, příp. metaetické. Otázku odborného přínosu z etického hlediska je v této souvislosti nicméně nutné rozdělit, a to minimálně jednak s ohledem na myšlenkovou oblast českou (a slovenskou), jednak německou:

- V první oblasti, jak jsem již naznačil, schází systematicky pojatý text, který by Jonasovo pojetí morální odpovědnosti analyzoval a refleктоval v širším kontextu relevantních primárních i sekundárních zdrojů. Dokonce, doufám, by snad tato práce mohla být příspěvkem k tématu i v jeho obecném rozměru; mohla by poukázat na některé klíčové problémy, především problém relačnosti, a také problém poslední instance s ohledem na aktuální otázku odpovědnosti za budoucí generace. Za přínosné a stále více aktuální pro současný (nejen) český a slovenský etický diskurs považuji důkladnější (nejen etické) promyšlení především posledně jmenované odpovědnosti za budoucí generace. Na to upozorňuje i Jan Sokol v pasáži, kterou jsem citoval výše: „...vskutku neomezená odpovědnost [s ohledem na ty, „kdo přijdou po nás“,] ale není jen omezením našich možností, nýbrž mohla by dát i našim životům společný smysl, který jim dnes velmi často chybí.“ (srov. pasáž pozn. 2). V této souvislosti vzniká celá řada vážných otázek – některé z nich by mohly znít takto: V jakém smyslu je tato odpovědnost neomezená? Komu (nebo čemu) máme/budeme (vposledku) morálně skládat účty, když selžeme jakožto současníci ve věci odpovědnosti za budoucí generace? Jak můžeme být odpovědní za ty, kdo ještě neexistují? Je naprosto nutné, aby existovaly i další (vzdálenější) budoucí generace? Kdo je vlastně v této věci odpovědný, za co přesně, před kým a proč? Těmito a podobnými otázkami se zabývám dále, v širším a hlubším filosoficko-teologickém záběru, podnícen Jonasovými texty o odpovědnosti. Ačkoli mám vůči Jonasovu pojetí odpovědnosti (a jeho filosofickému a spekulativně-teologickému pozadí) zásadní kritické výhrady, přesto musím zároveň již zde v úvodu zdůraznit, že teprve ono mě přivedlo k hlubšímu promyšlení problému morální odpovědnosti v kontextu současné globální postindustriální

³⁵ Tamtéž, s. 19–37. V rigorózní práci jsem také mimo jiné podrobněji zpracoval Jonasovu kritiku jeho filosofických učitelů Heideggera a Husserla (srov. tamtéž, s. 29–30, 33–34), proto se jí zde, v této práci, již podrobně nevěnuji; srov. 3.1, úvod.

³⁶ Tamtéž, s. 38–106 a 107–129.

společnosti. Mám za to, že Jonasovo pojetí odpovědnosti je přínosné pro současné české a slovenské morální filosofy (i teology), protože je nutí realisticky přemýšlet nad uvedenými otázkami a dalšími, jim podobnými, nutí je aktualizovat je s ohledem na fakt, že žijeme téměř všichni naprosto odkázáni na rychle se rozvíjející techniku. Díky čtyřiceti letům komunistického režimu, který potlačoval (nejen) mentální aktivity, máme v této věci stále ještě dluh. Komunistický režim padl, ale některé jeho následky se projevují dodnes. Dokázali jsme se sice přetransformovat kupříkladu vědecko-technicky a vyrovnat se okolní (západní) společnosti, existují však opodstatněné důvody i pro „morální transformaci“ – a ta předpokládá hlubší etické promýšlení, argumenty a hledání.

- Co se týká druhé, německé myšlenkové oblasti (a vlastně i ostatních jazykových oblastí), i tam samozřejmě stále trvá potřeba hlubšího etického promýšlení, argumentů a hledání – právě třeba s ohledem na problém odpovědnosti za budoucí generace. Co se týká německých sekundárních zdrojů, vztahujících se k Jonasově filosofii a spekulativní teologii, existuje jich poměrně dost. Většinu z nich najde čtenář na konci práce, v seznamu zdrojů. Hojně z nich čerpám. Zaměříme-li se však přímo na relevantní téma Jonasova pojetí odpovědnosti, zjistíme, že zdrojů (tj. textů) věnovaných výlučně či hlavně tomuto tématu není mnoho. Součástí mého záměru je tedy rovněž to, aby i pro německý myšlenkový prostor představovala tato práce s ohledem na zvolené téma (a jeho širší pozadí) přínos a kritické obohacení. Nakolik a v jakém ohledu se mi to podaří, budu stručně bilancovat v závěru. V každém případě není tato práce jen pouhým „přeložením“ vybraného tématu do českého (a slovenského) myšlenkového prostředí. Německé sekundární zdroje mi sice slouží jako hlavní orientační a částečně i kritická optika, ale protože většina jejich autorů zaujímá odlišná myšlenková východiska, než jsou má, vede mě to k novému a důkladnějšímu promýšlení. Již v rigorózní práci jsem dospěl k závěrům a postřehům, které se v německých sekundárních zdrojích nevyskytují, a to samé mám v úmyslu i v této práci.

Vůdčí myšlenka, kterou se řídí můj celkový přístup a která mi současně poskytuje pracovní rámec, zní: Jaké pojetí člověka a boha/Boha, takové pojetí etiky, resp. pojetí odpovědnosti. Jinými slovy, z opačného hlediska a názorněji: Pojetí a podoba odpovědnosti, stěžejního etického pojmu a problému, závisí na tom, z jakého pojetí člověka a boha/Boha vycházíme, tj. kupříkladu, zda vůbec, příp. s jakou formou lidské osobní nesmrtnosti počítáme a zda vůbec, příp. jakým způsobem hraje boží/Boží existence roli při řešení problému odpovědnosti. Při zkoumání jonasovského pojetí odpovědnosti do hry vstupují určujícím způsobem nadto ještě jonasovská axiologická ontologie a jonasovské pojetí techniky. Považuji tedy za nutné, neomezit se pouze na „čistě etické“ hledisko, ale pokusit se podrobněji a kriticky analyzovat a reflektovat celé metafyzické a spekulativně teologické pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti.

Nakonec už jen několik základních informací k formální a jazykové podobě práce. Práce je členěna (odhlédneme-li od úvodu a závěru) do kapitol, podkapitol a částí podkapitol (tj. tří úrovní), přičemž podle potřeby dále text člením i ve třetí úrovni. Postupně tak vzniká (od třetí

kapitoly) poměrně rozvětvená struktura. Hlavním důvodem je možnost přesně odkazovat s ohledem na sledované myšlenky, teze, argumenty apod. a možnost poměrně přesného a přehledného zpracování. Čtenář se může v rámci celého textu rychle orientovat a vyhledávat souvislosti a návaznosti. Poznámky pod čarou jsou místy obsáhlejší. Důvodů je několik: nabídnutí originálních pasáží v němčině, o nichž jsem přesvědčen, že stojí za to, aby byly uvedeny; rozvedení nebo prohloubení sledované myšlenky či problému; pokračování ve vlastní argumentaci, příp. dovysvětlení, anebo naopak naznačení dalších otázek, souvislostí a problémů. Čtenář nejpozději ve čtvrté a páté kapitole také postřehne, že poznámky pod čarou v předešlých kapitolách někdy slouží k „předpřípravě“ toho, co se v dalších kapitolách více rozvíjí přímo v textu. A naopak, v textu odkazují zpětně na některé podrobnosti a detaily, které jsou k dohledání výše, ať už jde přímo o předešlý text nebo právě o poznámky pod čarou. Přímo v textu cituji (delší) pasáže kvůli přehlednosti zpravidla menším typem písma; jedná se z větší části o pasáže z primárních zdrojů, které považuji za klíčové s ohledem na pojednávanou myšlenku. Menším typem písma se dále v textu objevují klíčové argumenty, většinou v podobě sylogismů. Latinské a řecké výrazy uvádím pro zjednodušení bez diakritiky. V kurzivě jsou názvy textů (zdrojů) a také autorská zvýraznění sloužící k tomu, aby čtenář snadno zachytil klíčové výrazy, slovní spojení, příp. celé věty.

1. Úvodní mapování sekundárních zdrojů v češtině a slovenštině

První kapitola nabízí vstup do celé práce a úvodní orientaci. Zaměřím se na souvislosti vzniku a charakteristiky Jonasovy etiky odpovědnosti a specifika jeho pojetí odpovědnosti tak, jak je lze mapovat na půdorysu českých a slovenských sekundárních zdrojů jmenovaných v úvodu.³⁷ Protože bych rád, aby se tato práce stala systematickým a důkladnějším českým sekundárním zdrojem, vstupuji do jejího vlastního tématu skrze dosud vydané sekundární zdroje z české a slovenské jazykové oblasti. Tím vynikne vlastní přínos této práce v rámci návaznosti, v níž novější sekundární texty zohledňují relevantní sekundární texty chronologicky starší. Obsah podkapitol, kromě poslední části 1.7.3, nabízí nejen vstup do vlastního tématu práce, ale také určitý přehled o stavu recepce a kritické reflexe v oblasti daných sekundárních textů. Z toho důvodu více cituji, takže autoři těchto textů se přímo dostávají ke slovu.

První kapitolu člením do sedmi podkapitol. V prvních třech podkapitolách se snažím vystihnout *hlavní obsahové souvislosti a charakteristiky Jonasovy etiky odpovědnosti* (1.1 až 1.3), ve čtvrté až páté *hlavní specifika a základní podoby jonasovského pojetí odpovědnosti* (1.4 až 1.5). V šesté mapuji první (zatím jednostrannou) *reakci českého autora na text slovenské autorky* v kontextu otázky, jaká je vlastně hlavní etická intence Jonasovy etiky (1.6). V poslední, sedmé podkapitole se zaměřuji podrobněji na *přínosy, nedostatky a kritiku Jonasovy etiky*, jak je lze mapovat ve vymezeném půdorysu daných sekundárních zdrojů. Nakonec formuluji *tři klíčové otázky*, do nichž se úvodní systematické mapování sbíhá, a pokouším se na ně diferencovaně odpovědět (1.7). V poslední podkapitole, v části 1.7.3, opouštím kvůli diferencovanému vyhodnocení rámec českých a slovenských sekundárních zdrojů.

1.1 Ekologická krize, potřeba nové etiky a nové dimenze odpovědnosti

Jonasova etika odpovědnosti vznikala od sedmdesátých let 20. století. V roce 1979 vyšla v tehdejší NSR jeho kniha *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*.³⁸ „V té době byl již zřejmý globální rozměr problematiky životního prostředí, kterou přinesla soudobá civilizace: zachování příznivého životního prostředí začalo být chápáno jako zachování obyvatelnosti Země.“ Tehdy, v době studené války, „nebylo vyloučeno, že dojde k světovému válečnému konfliktu, v němž by byly nasazeny zbraně hromadného ničení; to by mohlo vést k nenapravitelné devastaci Země, v krajním případě dokonce k zániku lidstva.“³⁹ Chceme-li porozumět Jonasově etice odpovědnosti, je nutné

³⁷ Kromě eseje od Pierra Bouretze, ten jsem stručně představil a zapojil v rigorózní práci, viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 15–17.

³⁸ Tuto knihu „můžeme pokládat za shrnutí nejvýznamnějších výsledků Jonasova díla a za jakýsi jeho filosofický odkaz“. DROZENOVÁ, W. *Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase*, c. d., s. 82.

³⁹ KOLÁŘSKÝ, R. *Odpovědnost a devastace Země*, c. d., s. 126–127.

porozumět tomu, jak Jonas chápal (etickou) situaci konce 20. století, kdy mohutný vědeckotechnický rozvoj přinášel kromě pokroku i (etické) problémy, rizika a hrozby.⁴⁰

Do historického kontextu vzniku Jonasovy etiky odpovědnosti patří také celosvětová konference uspořádaná OSN v roce 1972 ve Stockholmu věnovaná problematice životního prostředí a zpráva Římského klubu z téhož roku, „jejíž zásluhou – přes všechny námitky, které formulovali její kritici – zůstává, že zproblematizovala představu, že v kvantitativním smyslu neomezený ekonomický a populační růst je možný v rámci konečného přírodního systému planety Země“.⁴¹ Jonasova etika odpovědnosti vznikala v době uvědomění ekologické krize⁴² a je tedy dobou „vzniku etiky životního prostředí. Jonas si ovšem ve své [knize] Princip odpovědnosti neklad[í] za cíl podat teorii etiky životního prostředí; jeho cílem [bylo] načrtnout ‚etiku pro technologickou civilizaci‘.“⁴³

Jonas patřil mezi filosofy, kterým se „ekologická krize stala podnětem k vybudování nového filosofického systému“, koncipoval „netradičně pojatou etiku“ a volal „po obnovení metafyziky“, která by byla v „relativitě všech hodnot pevným základem nové etiky, jež by vedla člověka k odpovědnosti vůči přírodě a skrze ni k odpovědnosti za život budoucích generací.“⁴⁴ Podle Jonase „je situace současného světa natolik odlišná od dřívějších podmínek lidského jednání, že je zapotřebí nové etiky, která by byla na tuto novou situaci adekvátní odpovědí. (...) Z nové moci člověka a zejména z dalekosáhlých důsledků kolektivního jednání s ní spojených, vyplývají nové povinnosti, s nimiž se dosavadní etika nemusela vyrovnávat. Změněná povaha lidského jednání je dána tím, že dosah tohoto jednání – a tím i dosah lidské odpovědnosti – dnes nesmírně vzrostl.“⁴⁵

Floss, Machalová, Drozenová i Kolářský se shodují, že Jonas si uvědomil potřebu nové etiky a následně ji koncipoval, přičemž vycházel z následujícího centrálního argumentu: Změnila se povaha lidského jednání. A proto je třeba i *změny etiky*, neboť etika má za předmět jednání

⁴⁰ MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 686.

⁴¹ KOLÁŘSKÝ, R. Odpovědnost a devastace Země, c. d., s. 127.

⁴² V této práci vycházím z nepopíratelnosti faktu (globální) ekologické krize. Srov. KOLÁŘSKÝ, R. *Filosofický význam současné ekologické krize*, c. d., první kapitola. „Pustošení a pustnutí Země se dnes dotýká téměř každého a bude ovlivňovat zejména životy těch, kteří se ještě nenarodili. (...) Budoucím generacím drasticky zužuje rozsah jejich životních možností, v nejkrajnějším případě jim může vzít budoucnost.“ Kolářský označuje ekologickou krizi také jako krizi hodnot, krizi morální a etickou i krizi filosofickou. Viz tamtéž, s. 27, 28–29. K tomu srov. ŠIMEK, V. recenze knihy: *Filosofický význam současné ekologické krize*. *Filosofický časopis*, c. d., s. 924.

⁴³ KOLÁŘSKÝ, R. Odpovědnost a devastace Země, c. d., s. 128. Kolářský jako jediný z vybraných autorů upozorňuje, že Jonasova etika odpovědnosti má představovat pokus o obecnou etickou teorii; nemá být speciální etikou ve smyslu environmentální etiky (resp. etiky životního prostředí). Jonas sice netematizoval environmentální etiku jako takovou, ale „formuloval – jako jeden z prvních – [její] hlavní problémy“. Tamtéž.

⁴⁴ Srov. FLOSS, P. *Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení*, c. d., s. 178. Floss je patrně první, kdo u nás více kriticky reflektoval také antropologické a teologické předpoklady Jonasovy filosofie. Jonasovu etiku odpovědnosti Floss proto příliš podrobně nepředstavuje, spíše se snaží vystihnout její hlavní rysy a zasadit ji do širšího kontextu Jonasova myšlení.

⁴⁵ DROZENOVÁ, W. *Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase*, c. d., s. 82. Ve všech citovaných pasážích Drozenové neuvádím její zvýraznění a kurziva.

(viz dále 1.7.3, I).⁴⁶ Jonasův centrální předpoklad o *změně povahy jednání* se zakládá na tom, jak vnímal moderní technickou praxi. Domníval se, že jednání s pomocí moderní techniky se výrazně liší od předchozího. Co se změnilo? Především vzrostla moc technického jednání, rozšířil se jeho rozsah i dosah (v prostoru i čase), často implikuje ambivalentní (tj. pozitivní i negativní) následky zároveň (více viz 3.4.3). Změnily se také možnosti předvídání těchto následků. „Technologická civilizace (...) vytváří podmínky, kdy možnosti předvídání jsou omezené, zvláště (...) pokud jde o globální (a nevratné) důsledky našeho jednání – což je důsledek novosti takovéto situace.“⁴⁷ V neposlední řadě je změna povahy jednání z Jonasova hlediska dána skutečností, že jde o jednání kolektivní.

Jmenovaní autoři se dále shodují, že se Jonas vymezil vůči tradičním, resp. dosavadním etickým přístupům. Floss zmiňuje Jonasovo přesvědčení o *nedostatečnosti dosavadních etických přístupů* (anticko-křesťanské etiky ctností a Kantovy etiky), neboť odpovědnost vytyčovaly „v zúženém prostoru“; na rozdíl od Jonase bylo pro „Aristotela i pro Kanta (jakožto dva hlavní pilíře dosavadní filosofické etiky) (...) nesmyslné, že by lidským věděním stupňovaná moc nad přírodou mohla vést ke zničení životních podmínek budoucích generací.“⁴⁸

Machalová uvádí, že předmětem jonasovské kritiky tradiční etiky odpovědnosti byly „jednostrannost a úzký rozsah časoprostorového horizontu etické reflexe.“⁴⁹ Drozenová píše o Jonasově upozornění, „že tradiční etiky se mohly omezit na situaci zde a nyní (pouze s ohledem na důsledky jednání v dohledné budoucnosti), zatímco v globalizovaném světě samo zachování tohoto světa a lidstva přestalo být samozřejmostí“.⁵⁰

⁴⁶ Explicitně představuje tento Jonasův argument Kolářský.

⁴⁷ Tamtéž, s. 86. Jonasovo zdůvodnění požadavku nové etiky ilustruje Drozenová v rámci etické problematiky předvídání následků jednání. Tvrdí, že požadavek „předvídat důsledky vlastních činů byl vždy do etické odpovědnosti nějakým způsobem zahrnut“ (např. v aristotelské etice důrazem na ctnost rozumnosti), v současnosti „však požadavek předvídání nabývá podstatně odlišný charakter, neboť za pomoci vědy a techniky člověk nesmírně rozšiřuje svou moc a své možnosti. Zároveň s tím, a v ještě vyšší míře, však rostou i nevratné důsledky lidského konání. Předvídající vědění tak zaostává za technickým věděním, moc jednání roste rychleji než schopnost předvídání. Vědění se tak stává významnější povinností než dosud. Vyrovnat se se všemi důsledky vlastního jednání v globálních podmínkách přesahuje možnosti každého jednotlivce, zvláště s ohledem na kumulativní charakter důsledků činnosti mnoha jednotlivců a bereme-li v úvahu vzdálenou budoucnost. Proto se součástí etiky stává uznání nevědomosti. Uznání nevědomosti s sebou nese morální požadavek obezřelosti. Obezřelost se pak stává jádrem morálního jednání.“ Tamtéž, s. 82–83. Drozenová se ve svém textu zabývá také otázkou předvídání a vybranými teoriemi pravděpodobnosti. A dochází k tomuto závěru: „Meze formalizovatelnosti celku naší zkušenosti spočívají v tom, že ve skutečnosti neznáme přesně hranice svého vlastního poznání, protože k určení tohoto rozmezí bychom potřebovali také vědět, co leží za jeho hranicí, resp. poznat samotnou tuto hranici, která už nikdy není součástí oblasti ‚uvnitř‘: Nikdy nevíme, co nevíme. To je argument pro ‚princip předběžné opatrnosti‘.“ Tamtéž, s. 85.

⁴⁸ FLOSS, P. Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení, c. d., s. 179. „Technologická epocha, jak Jonas charakterizuje naši přítomnost, a zvláště budoucnost od nás vyžaduje právní a politická rozhodnutí, na něž tradiční etika není připravena.“ Tamtéž.

⁴⁹ MACHALOVÁ, T. Dvě koncepce etiky odpovědnosti, c. d., s. 445. Podle Jonase byl v rámci dosavadních etických přístupů „morální svět (...) vymezený predmetne i z časopriestorového hľadiska veľmi úzko“, chyběla v něm „dimenzia budúcnosti.“ MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 687. Machalová v obou textech uvádí, že Jonasova kritika tradiční etiky je kritikou antropocentrismu – k tomu diferencovaně níže viz 1.7.3.

⁵⁰ DROZENOVÁ, W. Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase, c. d., s. 86. „Požadavek nové etiky zakládá Jonas na tom, že všechny dosavadní etiky byly antropocentrické, oblast

Podrobnější výklad Jonasova popisu nedostatečnosti tradičních etických přístupů podává Kolářský. Podle Jonase počítaly tradiční přístupy s nezranitelností celku přírody. Oblast „*techné*“ dotýkající se přírody (s výjimkou lékařství) byla považována za eticky neutrální. Etické myšlení se orientovalo téměř výlučně na vztahy mezi lidmi v úzce vymezeném časoprostorovém rámci. Bylo tomu tak proto, neboť „důsledky lidské činnosti byly nevelkého rozsahu a (...) časové období pro předvídání, stanovení cílů a odpovědností bylo krátké“.⁵¹ Se změnou „*techné*“, s nástupem moderního kolektivního technického jednání, mizí jeho etická neutralita, referuje Kolářský o Jonasově etické diagnóze. Změněná povaha jednání totiž ohrožuje celek přírody, ukazuje se dříve netušená zranitelnost biosféry. Kolářský vyslovuje názor, že etické myšlení se ocitá v nové historické situaci, a vychází z Jonasova tvrzení: Dosavadním etickým přístupům jsou doslova vnučovány nové dimenze odpovědnosti. „Rozdíl mezi dosavadní a novou [jonasovskou] etikou je dán zásadní změnou, která souvisí se změnou kontextu lidského jednání, přítomnost lidstva na Zemi se stala nesamozřejmou.“⁵² Kolektivní jednání s kumulativními následky může ohrozit obyvatelnost Země a tím i další existenci lidstva.⁵³

Kolářský také vystihuje, jak Jonas chápal vztah mezi dosavadními etickými přístupy a přístupem, který sám navrhuje. Nový, *jonasovský etický přístup, nemá být negací dosavadních etických přístupů, ale jejich rozšířením*. Mezi Jonasem navrhovaným etickým přístupem a přístupy, které označuje za dosavadní, má být vztah komplementarity. „Otázkou není platnost dosavadních forem etiky, v oblasti, která je jim vlastní, nýbrž to, zda postačují novým dimenzím lidského jednání, jež je přesahují. Naší tezí je [napsal Jonas], že nové druhy a dimenze jednání vyžadují takovou etiku předvídání a odpovědnosti, jež by byla s nimi souměřitelná“.⁵⁴

Se zřetelem na Jonasův centrální argument (změnila se povaha lidského jednání, a proto je třeba i změny etiky, neboť etika má za předmět jednání) lze stručně shrnout, že uvedené změny jednání (vzrůst moci, rozsahu a dosahu v časoprostorovém ohledu etc.), se týkají *kolektivního technického jednání a ztížených možností předvídání* (často kumulativních) *následků*. To podle Jonase vyžaduje změnu dosavadních etických přístupů, které považovaly toto jednání (s výjimkou lékařství) za eticky neutrální (jak s ohledem na subjekt, tak s ohledem na objekt dotčený jednáním), omezovaly se na mezilidské vztahy v úzkém

morálních norem vztahovaly pouze na mezilidské vztahy (do nichž lze zařadit i odpovědnost člověka vůči sobě samému).“ Tamtéž, s. 88.

⁵¹ KOLÁŘSKÝ, R. Odpovědnost a devastace Země, c. d., s. 130. „Mravní zásady tradiční etiky předpokládají, že ti, kteří jsou subjekty mravního jednání, jsou ‚současníky jedné společné přítomnosti‘, jsou si blízcí, jsou bližními jak v časovém, tak v prostorovém smyslu.“ Tamtéž. Také Kolářský uvádí Jonasův názor, že veškeré tradiční etické přístupy byly antropocentrické, neboť jednání člověka vůči mimolidským jsoucům, bylo považováno za eticky nevýznamné. Srov. tamtéž, s. 129. Kolářský se jonasovskou kritikou antropocentrismu zabývá samostatně (s. 136–139), jakožto jedním z přínosů Jonasovy etiky. Kolářského závěry v této věci se zabývám dále, viz 1.7.1 a 1.7.3.

⁵² Tamtéž, s. 131.

⁵³ Srov. tamtéž, s. 132.

⁵⁴ Tamtéž, s. 131. Podle Kolářského jde především o „[s]oudobé technologie [umožňující] zasahovat do přírody způsobem, který svým rozsahem nemá v lidských dějinách obdoby.“ Více viz tamtéž, s. 131–132.

časoprostorovém rámci (situaci zde a nyní) a nepočítaly se zranitelností biosféry a s možností ohrožení dalšího trvání lidstva. Podle Jonase jsou dosavadním etickým přístupům doslova vnucovány *nové dimenze odpovědnosti*, které vyplývají z uvedených změn jednání.

1.2 Zpochybnění technického imperativu, heuristika strachu a kritika utopii

Jonasův požadavek nového etického přístupu rozšířené odpovědnosti představuje jednu z „etických reakcí“ na nově se objevivší rizika a hrozby technického jednání v druhé polovině 20. století. Jonas v této souvislosti artikuloval otázky o možnostech předvídání následků tohoto jednání, uvádí Drozenová. Usuzoval takto: moc technického jednání roste rychleji než schopnost předvídání jeho následků, proto by součástí nové etické reflexe mělo být uznání nevědění. A uznání nevědění o všech rizikových následcích by mělo podle Jonase vést k morální obezřelosti.

Tato obezřelost se projevuje v rámci technického jednání tak, že člověk neuskuteční vše, co je technicky uskutečnitelné. A tím je zpochybněn tzv. technický imperativ, který naopak vybízí k tomu, uskutečnit vše, co je technicky uskutečnitelné (a stírá tak rozdíl mezi technicky uskutečnitelným a morálně dovoleným). *Zpochybnění technického imperativu* je přímo spojováno s Jonasovým jménem. To připomíná Skýbová, když píše, že Jonas varoval před tím, abychom uskutečňovali vše, co technicky dokážeme uskutečnit – a „[j]ako etické jednání vyzdvihl opak: odpovědnost musí být spojená s ochotou brát v úvahu ty nejhorší možné důsledky, byť je zatím ze zkušenosti neznáme.“⁵⁵

Morální obezřelost a ochota zahrnout do rozhodování možné nejhorší následky mají své místo v jonasovské etice odpovědnosti pod názvem *heuristika strachu*. Zmiňují se o ní Drozenová, Machalová i Skýbová, zběžně Kolářský⁵⁶. Drozenová ji chápe jako „[odpověď] na novou [morální] situaci (...)“. Podle Jonase [titiž] dosavadní morální filosofie vycházela při určování hodnot až příliš z toho, po čem člověk nejvíc touží a příliš málo přihlížela k tomu, čeho se nejvíc obává.⁵⁷ Na otázku, proč by člověk měl takto postupovat, odpovídá Machalová: „uvážlivý strach nielen mobilizuje, ale stáva sa skutočným morálnym pocitom, ktorý funguje ako hodnotové kritérium. Strach nám umožňuje si predstavovať tie najnebezpečnejšie prípady riskovania a zároveň funguje i jako zákaz preberať na seba riziko. (...) kladie doraz na

⁵⁵ SKÝBOVÁ, M. *Etika a příroda*, c. d., s. 22. Skýbová na otázku proč brát v úvahu ty nejhorší možné následky odpovídá jonasovským sloganem, že co je v sázce víme teprve, když víme, že je to v sázce. „Jonas se domnívá, že je chybné hledat dobro v našich přáních, protože čeho si skutečně ceníme, zjistíme, až když se o to začneme strachovat. Proto doporučuje nejprve představit si možné špatné dopady našich rozhodnutí a poté se těmito představami nechat oslovit.“ Tamtéž, s. 22, pozn. 4.

⁵⁶ „V době globální ekologické krize sotva můžeme vědět, co je svoboda a co je spravedlnost, nepřihlížíme-li také k možnosti globální ekologické katastrofy. Jonasova heuristika strachu vedená nahlédnutím, že víme, co je v sázce, teprve tehdy, když víme, že je to v sázce, se tak mění v *hermeneutiku* morálního jednání.“ KOLÁŘSKÝ, R. *Odpovědnost a devastace Země*, c. d., s. 144. Kurziva původní.

⁵⁷ DROZENOVÁ, W. *Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase*, c. d., s. 86. Drozenová zmiňuje ještě také Jonasovo pravidlo, které je součástí jeho heuristiky strachu: negativní prognóza má přednost před dobrou.

ochranu před destrukčním nebezpečenstvím pocházejícím nejen z zlyhání různých technologií, ale i jejích úspěchů.“⁵⁸

Heuristika strachu jakožto umění klást si správné morální otázky s ohledem na možná ohrožení objektu odpovědnosti ústí u Jonase do *morálního tutorismu*. Signifikantním výrazem jonasovského tutorismu je princip, který nazývá principem sázky – a v podstatě jde o princip předběžné opatrnosti. Drozenová jeho aplikaci vysvětluje následovně: „v situaci, kdy rozhodování má v sobě prvek sázky, z hlediska morální teorie existují hodnoty, které člověk nemá právo dávat do sázky, a to ani tehdy, kdyby se pravděpodobnost ztráty zdála poměrně malá. Tím spíše však ne, pokud je v důsledku nedostatku informací tato pravděpodobnost těžko odhadnutelná. Mezi takové hodnoty patří zřejmě zájmy druhých lidí, alespoň pokud jsou závažné. (...) ohrožení kvality života budoucích generací, tím spíše pak možnost ohrožení jejich existence vůbec, samotné možnosti lidského života. Takové hodnoty nemají být z morálních důvodů riskovány nikdy, ani tehdy ne, když by riziko bylo v zájmu zlepšení či pokroku.“⁵⁹

Floss v této souvislosti vystihuje *antiutopistické zaměření* jonasovské etiky odpovědnosti: „Nebezpečně se stupňující ničení životního prostředí je pro (...) Jonase důsledkem krachu buržoazních i marxistických (...) utopií pokroku (...), které předpokládaly stále se zvyšující vykořisťování přírody v zájmu uspokojení stále se stupňujících potřeb člověka. Utopie o emancipaci člověka, zajišťované pokud možno totálním ovládnutím přírody, vystřídal realistický pocit odpovědnosti, který je přímo vynucován současným stavem rozvoje vědy a techniky. Kdysi se mohl člověk svými utopiemi o moci nad přírodou nechat unášet, dnes se své moci musí obávat, ne však jen pro strach z této moci samotné, jako spíše pro nedostatek etických norem, které by usměrňovaly jeho aktivity (např. stran mírového a vojenského využití jaderné energie, genové technologie, následků automatizace a kybernetizace i všech důsledků prudce se rozvíjejícího technologického pokroku).“⁶⁰

⁵⁸ MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 688. Machalová také uvádí, že Jonas etickou funkcí strachu navazuje na Hobbese. „Nejde však o strach motivovaný egoistickým zájmem nestrátiť svoje prirodzené právo, ale o stav, v ktorom sa prejavuje nezištnosť; je to strach o iné možné životy.“ Tamtéž. Srov. také MACHALOVÁ, T. Dvě koncepce etiky odpovědnosti, c. d., s. 446. Jonas „za základní premisu [své] etiky (...) považuje předvídání důsledků našeho konání a zájem o budoucnost dalších generací.“ Tamtéž. Že jonasovský strach není „ani patologickým děsem, ani strachováním se o vlastní osobu, nýbrž [obavou] o předmět mé odpovědnosti“ potvrjuje i Chalierová. S odvoláním na Jeana Greische (překladaatele *Principu odpovědnosti* do francouzštiny) definuje heuristiku strachu jako „umění klást si správné otázky“. Chalierová vysvětluje, že u Jonase heuristika strachu „vyplývá z vědomí, že moderní doba s sebou nese ohromnou moc, kterou nelze srovnat s žádným dřívějším obdobím, neboť lidé nikdy neměli tolik síly a moci jako mají dnes.“ Jonase však neděsí tato moc samotná (protože není v zásadě špatné mít velkou moc), ale to, že „lidé v dnešní době většinou postrádají (...) [morální] orientaci“ jak tuto moc používat. U Jonase nejde o strach paralyzující, nýbrž o strach předvídající „možnou budoucnost“, tak, „abychom učinili opatření, jimiž bychom se vyhnuli nepříznivému vývoji.“ Tento strach (který se podle Greische „u Jonase stává morální a intelektuální ctností“) „je spjat s dlouhodobými účinky našeho jednání a s naším zájmem o budoucnost dalších generací.“ CHALIEROVÁ, C. Strach, odpovědnost, zrození, c. d., s. 6–7.

⁵⁹ DROZENOVÁ, W. Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase, c. d., s. 86.

⁶⁰ FLOSS, P. Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení, c. d., s. 178–179.

Nutno dodat, že Jonas při koncipování své etiky odpovědnosti, v sedmdesátých letech 20. století, reagoval kriticky především na *technologickou utopii marxismu*. „Jonasova analýza technologické utopie marxismu ukazuje, že cíle této utopie selhávají jak z ekologického, tak z antropologického hlediska“⁶¹ – informuje Drozenová. Jonas považoval marxistickou utopii za jeden velký omyl a varoval před tím, aby etika nevycházela z žádné utopie. Stanou-li se utopické ideály motivy jednání, vedou podle Jonase vždy k jednání nezodpovědnému.⁶² Plédoval-li tedy Jonas pro rozšíření odpovědnosti směrem do budoucnosti, chtěl, aby to bylo rozhodně ve smyslu antiutopickém.

1.3 Bytí a povinnost, axiologicko-ontologická rehabilitace přírody

Za nápadnou charakteristiku jonasovské etiky odpovědnosti považuje Kolářský „příkré odmítnutí teze, že z toho, co jest, nelze odvodit to, co bytí má.“ Uvádí, že Jonas tuto tezi odmítá, „protože [ji] považuje za metafyzické dogma, které je založeno na pojmu bytí, jež je zcela oproštěno od hodnot, a které prezentuje takovýto pojem bytí jako jediný.“ Vzápětí ovšem Kolářský vysvětluje, že Jonas na otázku „zda existuje ontologické odůvodnění pro pojem odpovědnosti“ a s ohledem na spor „zda existuje logické přemostění od bytí k povinnování“ připustil, „že [spor] bude i nadále pokračovat“, avšak své stanovisko v této věci deklaroval jako „metafyzickou víru“, založenou na tomto „přesvědčení: (...) ,bytí, jak se samo projevuje, nevypovídá pouze o tom, čím je, ale také o tom, čím jsme mu zavázáni.“⁶³

Z uvedeného je zřejmé, že Jonas polemizoval s humovsko-pozitivistickým rozdělením na sféru faktů a hodnot. Důvodem byla *snaha axiologicky a ontologicky rehabilitovat přírodu*, neboť ta je „pro naši vědecko-technickou civilizaci (...) jenom souborem [hodnotově neutrálních] objektů stále více se specializujícího vědění a technologické manipulace.“ Jde o snahu, kterou Floss pokládá za Jonasův „základní ideový předpoklad překonání současné ekologické krize“. Floss vysvětluje: Jonas chtěl navrátit přírodě ontologickou dignitu a axiologicky zakotvit „nově se vynořivší povinnost člověka (mimo jakýkoli ‚Wert-subjektivismus‘) v bytí samém.“ Příroda tak pro Jonase „není něčím, co má hodnotu a smysl jen pro nás, není jen prostředkem uspokojování námi stanovených cílů, nýbrž něčím, co je samo v sobě účelem (...)“⁶⁴

⁶¹ Tamtéž, s. 87. „[V] marxistické filosofii dějin [jsou] celé dosavadní dějiny až do nástupu nové společnosti (...) jen ‚prehistorií‘ lidstva (...): jednání je zde ospravedlňováno budoucností, na níž se aktéři ani jejich oběti nebudou podílet. V marxistické etice akce jsou samy normy předběžné, přechodné, a s příchodem budoucnosti, kterou připravují, uvolní místo etice odpovídající budoucí (v zásadě ještě neznámé) podstatě člověka. Vzniká zde tedy radikální roztržka mezi Nyní a Potom, mezi jednáním a cílem. Zároveň je do této utopie zabudován technologický impuls spojený s krajním antropocentrismem. To jsou hlavní důvody antropologické a ekologické neadekvátnosti marxismu.“ Protože je marxismus dědicem baconovského ideálu ovládnutí přírody, analyzoval Jonas kriticky i tzv. „Baconův program moci nad přírodou“, který „však narazil na své hranice, neboť se vynořila nutnost hledat ‚moc nad mocí‘, totiž ustavit moc, která by přírodu chránila před člověkem a člověka před ním samým.“ K tomu viz také MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 686.

⁶² Srov. tamtéž, s. 688.

⁶³ KOLÁŘSKÝ, R. Odpovědnost a devastace Země, c. d., s. 133–134.

⁶⁴ Srov. FLOSS, P. Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení, c. d., s. 180. Anzenbacher stručně vysvětluje, že se u Jonase jedná o „[p]ovinnos[t] (...) zachování přírody, a to kvůli ní samé.“ Důvodem je účelnost, teleologie vládoucí v přírodě (tj. skutečnost, že „[k]aždý životní (...) i vývojový proces (...) probíhá

Rovněž Skýbová rozpoznává, že Jonas svou axiologicko-ontologickou rehabilitací přírody vystupuje proti představě propasti mezi fakty a hodnotami⁶⁵ a ve svém textu se pokouší zjednodušeně rekonstruovat Jonasovu argumentaci. Rekonstrukce Skýbové začíná stručným představením Jonasovy výchozí úvahy, v níž chce „prokázat, že bytí má přednost před nicotou“. To by však „platilo pouze v případě, že by příroda nebyla prostá hodnoty. A dokonce nejen tehdy pokud by bytí mělo hodnotu nebo dobro, už i pouhá možnost či schopnost mít hodnotu [by zakládaly] nárok na bytí, na přednost před nicotou (...). Existuje ovšem něco takového v přírodě?“⁶⁶

Následně Skýbová rekonstruuje jádro Jonasovy argumentace a vysvětluje, proč Jonas na otázku odpověděl kladně: „příroda opravdu obsahuje hodnotu nebo dobro, [to] se ukazuje na přítomnosti účelu v přírodě, respektive (...) na schopnosti mít účel. Účel je ale stále něco, co je – co patří mezi fakticitu. Nyní zbývá pouze krok k ‚být má‘, tedy k tomu ukázat, že ony hodnoty ‚být mají‘, že je naší povinností je podporovat a uskutečňovat. Jestli je v přírodě účel, tudíž i hodnota, jak z toho potom vyplývá, že bychom měli jednat v souladu s tímto ustavením přírody? Jonas se domníval, že závaznosti bychom dosáhli, pokud by příroda byla sama o sobě dobrá, protože dobro je více než hodnota.⁶⁷ To také chtěl dokázat. Žádná povinnost totiž nemůže být otázkou příkazu. Povinnost vyrůstá z ‚imanentního nároku něčeho, co je o sobě dobré, na své uskutečnění‘. Pokud by bytí bylo opravdu dobré, pak by bylo i naší povinností. A tak tomu skutečně je [tvrdí Skýbová] – Jonas jiným způsobem prokazuje staré tvrzení: bytí je dobré. Dobro o sobě spatřuje Jonas ve schopnosti mít účely obecně.“⁶⁸

Kolářský v této souvislosti uvádí: „Jonas vychází z nahlédnutí, že bytí není hodnotově neutrální, (...) a jako takové znamená výzvu“. Výzvou je především každý organismus sám sobě, „tím, jak sleduje své zájmy a účely, podává svědectví o tom, že mu vlastní život není lhostejný, jeho bytí je zápasem o bytí“, navazuje Kolářský a vychází přitom z Jonasovy

účelně“). „[Ú]čelnost je podle Jonase *dobro o sobě*, a tedy *základní hodnota*. V člověku teleologie přírodní evoluce dosahuje svobody, jež si sama klade cíle. Účelnost přírodního bytí jako dobro o sobě a základní hodnota znamenají pro člověka *povinnost zachovávat přírodu*.“ Kurziva původní. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, c. d., s. 244.

⁶⁵ Srov. SKÝBOVÁ, M. *Etika a příroda*, c. d., s. 147.

⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 148.

⁶⁷ Skýbová vysvětluje, jak Jonas rozlišuje pojem „hodnota“ od pojmu „dobro“: „Rozdíl mezi pojmy dobro a hodnota vyznačuje rozdíl mezi hodnotou o sobě (objektivní status hodnoty – Jonasovo označení) a hodnocením někoho (subjektivní status hodnoty). S pojmem hodnota se pojí naše oceňování. Je tím, co mi osobně stojí za námahu, zatímco dobro je to, co by mně mělo stát za námahu (i když to třeba momentálně ignoruji), tedy co zakládá etickou povinnost.“ Tamtéž, s. 66–67.

⁶⁸ Tamtéž, s. 148–149. Skýbová souhlasí s Jonase, odvolává se přitom na skutečnost, že rostliny i zvířata „si vybírají, chrání svůj život před zničením, ‚hodnotí‘, co je pro ně dobré, a tudíž dokládají, že život je hodnotou sám pro sebe, (...). Bytí tak samo ukazuje, že je dobré a že je lepší než nebytí.“ Skýbová sdílí Jonasovo přesvědčení, že „etická teorie potřebuje nějakou metafyziku“ a má za to, že „i teze, že svět je prostý hodnoty, je rovněž metafyzickým tvrzením.“ Lze „hovořit o nějakých povinnostech tam, kde dobro a zlo není součástí světa?“ Skýbová odpovídá záporně a tvrdí, že „terpve pokud je svět dobrý, vychází z něj také nárok tomuto dobru přitakat.“ Existuje určitý řád světa, a i když ho jako svobodné bytosti nemusíme respektovat, morální jednání je takové, které tomuto řádu odpovídá. „Je-li vesmír dobrý, pak morální jednání vyžaduje podporu dobra. Takový nárok není svévolným vnučováním cizí vůle, vyplývá zcela samozřejmě z toho, jaký svět je. A to je, nač chtěl Jonas poukázat.“ Skýbová uzavírá, že v tomto pojetí není výraz „povinnost“ výstižný. „Daleko vhodnější je chápat morální jednání jako odpověď na výzvu, do které jsme se v určité situaci dostali.“ Tamtéž, s. 149, 150.

fenomenologicko-ontologické interpretace organické existence. (V této souvislosti je vhodné připomenout, že Jonas navázal na heideggerovskou interpretaci lidské existence (pobytu) a rozšířil ji na organickou existenci jako takovou). Podobně jako Skýbová, informuje i Kolářský, že Jonas spatřoval *základní hodnotu bytí v účelnosti bytí*, tj. ve skutečnosti usilování (organismů) o účely, cíle. Neindiferentnost bytí vůči sobě samému jej tak klade ve srovnání s nebytím jako absolutně hodnotnější.⁶⁹

Proč bychom však měli „přijmout za svou povinnost uchovávat hodnoty obsažené v přírodě?“ – formuluje dále Kolářský důležitou otázku. Je přitákání „účelům-hodnotám“ v přírodě ponecháno na naší libovůli nebo se jedná o povinnost? Kolářský ve shodě se svým vyjádřením výše (a obdobně jako Skýbová) vysvětluje, že Jonas přitákání chápal v této souvislosti jako odpověď na výzvu, příp. příkaz, který „nemusí vycházet pouze“ z lidské či Boží vůle, „ale též ‚z imanentního nároku něčeho, co je samo o sobě dobré‘.“ A je-li účelnost v přírodě dobrem o sobě, jak tvrdil Jonas, pak lze jednotlivé účely organismů chápat jako určité normativní výzvy vůči nám.⁷⁰

Drozenová se tématu axiologicko-ontologické rehabilitace dotýká jen krátce, vystihuje však poměrně přesně, že „Jonas na základě pojmu účelu (...) dokazuje imanenci účelů v bytí a tak rozšiřuje oblast ‚účelů o sobě‘ mimo lidskou sféru. Na základě rozboru biologických skutečností, jako je například fungování trávicího ústrojí, dospívá k tomu, že život se jeví v říši přírody jako účel. Je-li však něco samo o sobě účelem, je zároveň i hodnotou. Plnost života na Zemi, tak jak ji vytvořila dlouhodobá činnost přírody, by proto vyžadovala naši ochranu dokonce i v případě, že by bylo možné ji oddělit od osudu lidstva. To však ve skutečnosti nelze.“⁷¹

Machalová, obdobně jako Floss, uvádí, že „[z]áklad etiky, která by ‚přitáhla popuštěnou uzdu moci techniky‘ (...), může být [podle Jonase] vytvořen pouze tehdy, jestliže bude hodnotově rehabilitován pojem přírody. Přírodě musí být navracena její ztracená hodnota, a to v tom smyslu, že by přestala pro člověka představovat [jen] objekt jeho chtění a stala se předmětem jeho ‚starosti‘.“⁷² Machalová, v rámci shodě se Skýbovou i Kolářským, rovněž rozpoznává, že Jonas odmítl dualismus „bytia a hodnoty“ a že jeho axiologicko-ontologická rehabilitace přírody představuje *pokus dát novému etickému přístupu metafyzický základ*. Jonas v této souvislosti zpochybnil rozum člověka jako centrum normativity a přesunul jej z dobré vůle do bytí jako takového – a sice na základě dvou tezí:

⁶⁹ Srov. KOLÁŘSKÝ, R. Odpovědnost a devastace Země, c. d., s. 134–135.

⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 135. Kolářský nakonec pokládá i otázku: Proč bychom měli tyto výzvy uznávat? Podle Kolářského by Jonas odpověděl: Neboť „to dlužíme sami sobě.“ Díky svobodě má totiž člověk možnost volby, může volit hodnoty a účely, čímž zároveň za ně přejímá odpovědnost. Svoboda mu umožňuje jednak přírodu využívat a prosazovat v ní své cíle, ale také respektovat její (vnitřní) hodnoty a účely; přejímat účely přírody za vlastní. Člověk tedy jako jediná bytost má schopnost respektu k účelům přírody – a to podle Kolářského teprve vytváří plně rozvinutou, důstojnou lidskou existenci. Srov. tamtéž, s. 135–136.

⁷¹ DROZENOVÁ, W. Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase, c. d., s. 88.

⁷² MACHALOVÁ, T. Dvě koncepce etiky odpovědnosti, c. d., s. 445.

- „ontologické zakotvenie človeka ako morálneho subjektu je hlbšie a spočíva v bytí prírody, ktorá je nutnou podmienkou jeho existence;
- príroda je účelom a hodnotou samou o sebe, ktorú je nutné nielen chrániť ale i zachovávať.“⁷³

Floss shrnuje: „Princip zodpovednosti, ktorý je jadróm Jonasovy etiky, není zakotven v lidském rozumu a ve svobodě, neboť je fundován bytím přírody (das Sein der Natur). Zákony etiky – a z nich vyplývající principy lidského [jednání] – nemohou být odvozeny z lidské přirozenosti nebo postulátů praktického rozumu, nýbrž musí vycházet z přirozenosti celku (die Natur des Ganzen).“⁷⁴

Jak rozumět důležitému postřehu Flosse, že jonasovská zodpovednost je fundována přírodou? Floss k svému závěru dospívá na základě svého porozumění širšímu kontextu Jonasova myšlení, podle nějž je člověk chápán jako tvor, „v němž univerzum vyžívá do ontologicky vyšší formy existence.“⁷⁵ Floss tímto vystihuje *monistický rys Jonasova myšlení*. Se zřetelem k tomuto rysu Jonasova myšlení lze porozumět i výše uvedené interpretaci Machalové, která píše o přesunutí centra normativity z dobré vůle do bytí jako takového. Machalová uvádí, že Jonas lidskou schopnost zodpovednosti vykládá jako novou kvalitu „evolúcie bytia“: „Na základe evolúcie ľudského bytia nás (...) chce [Jonas] presvedčiť, že zodpovednosť je neoddeliteľnou vlastnosťou bytia ako takého.“⁷⁶

1.4 Zodpovednosť prospektívnej, nerecipročnej a kategorickej

V rámci úvodného mapovania nyní přesuňme pozornost od Jonasovy etiky zodpovednosti k jejímu centru, k Jonasovu pojetí zodpovednosti. Podívejme se, nakolik vybrané sekundární zdroje obsahují tři hlavní specifika tohoto pojetí.

⁷³ MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 688. „Vznikom človeka dosiahla podľa [Jonasa] prírodná evolúcia slobodu, ktorá je jej vlastným cieľom. Takže účelnosť je z tohoto hľadiska nielen vývojovým momentom, ale i dobro samo o sebe, je to základná hodnota. Preto morálna reflexia sa musí stať popieraním toho, čo zabraňuje vývoju bytia ako takého, musí fungovať ako popieranie nebytia. Preto normy, ktoré touto reflexiou vznikajú majú povahu zákazu; vedú k zákazu takého konania, ktoré by ohrozovalo prežitie jak ľudstva, tak existenciu prírody.“ Tamtéž, s. 689.

⁷⁴ FLOSS, P. Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení, c. d., s. 179. V těchto a dalších citovaných pasážích Flosse neuvádím jeho textová zvýraznění. Floss, na rozdíl od Skýbové, Jonasovo řešení kritizuje – viz níže.

⁷⁵ Tamtéž, s. 187.

⁷⁶ MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 689. Machalová se na rozdíl od Flosse nepouští do žádné kritiky, omezuje se pouze na vlastní interpretaci: Jonas chápal lidské schopnosti myšlení a konání jako „podmienky emancipácie človeka“; tato emancipace se však vymyká v určitém dějinném období kontrole; Jonas popisoval tuto změnu jako emancipaci „od celku bytia, tzn. od základu svojho bytia (přírody).“ Jedná se o jakési vymknutí z celku bytí, které Jonas považoval za osudové. Prostředky emancipace (věda a technika) se mění na destruktivní sílu. Tato osudová změna, toto vymknutí „staví človeka před existenciální volbu ‚byť‘ alebo ‚ne-byť‘. Podle Machalové byl Jonas přesvědčený, že člověk je schopen nejen přitakat (svému) bytí, ale také odmítnout (své) nebytí. Jonas sice měl na jedné straně nedůvěru vůči účelové racionalitě, ale na druhé straně věřil v realistický rozměr lidského rozumu, který je schopen uzнат rozměr vykonané zkázy a bude usilovat o zodpovedné konání. Toto realistické nahlédnutí a rozhodnutí k zodpovednosti je podle Jonase druhou významnou změnou v rámci (lidské) evoluce. Srov. tamtéž.

Svou novou etiku odpovědnosti chápal Jonas jako etiku budoucnosti („Zukunftsethik“), tj. *etiku odpovědnosti za budoucnost lidstva a přírody*.⁷⁷ O tom referuje Kolářský: Jonas se domníval, že „život v naší civilizaci je zatížen neodpovědností vůči budoucím generacím a ve vztahu k pozemské přírodě.“ Považoval to za novou historickou situaci, v níž dochází k morální krizi. „Tato morální krize odhaluje selhání tradiční etiky, která není schopna poskytnout odpovědi na otázky, [které] vyvolává nová historická situace, kdy budoucnost lidstva je v sázce.“⁷⁸ Jedna z těchto otázek se týká budoucnostního, tj. prospektivního významu odpovědnosti.

Z dosud uvedených autorů neoznačuje nikdo jonasovskou odpovědnost výslovně jako *prospektivní*, avšak jinými slovy, více či méně, její prospektivní význam vystihují všichni. Floss v této souvislosti vymezuje prospektivní dosah doslova *ad extremum*: jonasovský „princip odpovědnosti za následky našich činů nemůže být omezen jen horizontem přítomnosti nebo nejbližší budoucnosti, ale musí být vztažen do budoucnosti časem neohrazené.“⁷⁹ První specifikum jonasovské odpovědnosti je tedy její prospektivnost.

Druhé specifikum jonasovské odpovědnosti představuje *nereciprocita*. Ta je dána tím, obecně vyjádřeno, že objekt odpovědnosti buď ještě neexistuje (jako je tomu v případě budoucích generací)⁸⁰ nebo nám nemůže náš morální ohled opětvat (což je případ přírody). Jak v případě lidského, tak i mimolidského života, může být *nereciprocita* podle Jonase také spojena s tím, že se jedná o objekt zranitelný a smrtelný, což platí pro všechny podoby organické existence.⁸¹ Machalová v této souvislosti uvádí, že „[o]bjektem starosti se stává všechno, co je nejvíce ohroženo, co se nezvratným poškozením stává nejslabším článkem.“ Tuto skutečnost Jonas podle Machalové ukázal na vztahu rodičů k dítěti, kde *nereciprocita* „asymetričnost odpovědnosti“ představuje kritérium dobré volby.⁸²

Nereciprocitu jonasovské odpovědnosti dává do souvislosti s třetím specifikem, *kategoričností*, Sokol, když se zamýšlí nad (lidským) životem jakožto dědictvím. Jonas podle něj své pojetí odpovědnosti založil na úžasné a zároveň běžné „zkušenosti počátku nového

⁷⁷ Také Machalová rozpoznává Jonasovu koncepci jako „etiku budoucnosti“ – viz MACHALOVÁ, T. Dvě koncepce etiky odpovědnosti, c. d., s. 447. MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 689.

⁷⁸ KOLÁŘSKÝ, R. Odpovědnost a devastace Země, c. d., s. 132.

⁷⁹ FLOSS, P. Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení, c. d., s. 179.

⁸⁰ Machalová píše v této souvislosti o odpovědnosti vůči dalším generacím spojené s nejistotou, zda tyto generace samy budou pak také jednat odpovědně. Srov. MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 687.

⁸¹ Chalierová nazývá *nereciprocitu* asymetričností: „V Jonasově pojetí se odpovědnost obrací především k tomu, co je nejvíce ohroženo, a je zásadně asymetrická.“ Týká se všeho křehkého a pomíjivého. V moderním světě plném techniky jsou křehké, zranitelné existence mnohonásobně ohroženy.“ Co do asymetričnosti odpovědnosti vidí Chalierová podobnost mezi pojetím Jonase a Lévinase. Jak Jonas, tak Lévinas totiž jako určující složku odpovědnosti chápou skutečnost, „že se stáváme odpovědnými nikoli vlastní svobodnou volbou, nýbrž kvůli pomíjivosti a křehkosti objektů.“ Nejedná se „o solidaritu, ani o vzájemnou vděčnost.“ Chalierová zmiňuje, že v současné společnosti je naopak zranitelnost a slabost příležitostí, jak z ní něco vytěžit, než ji chápat „jako výzvu k odpovědnosti (...).“ Právě podaří-li se však zranitelnost pochopit jako výzvu, „má jistou moc“. CHALIEROVÁ, C. Strach, odpovědnost, zrození, c. d., s. 8–11.

⁸² Srov. MACHALOVÁ, T. Dvě koncepce etiky odpovědnosti, c. d., s. 447. „Odpovědný člověk přebírá odpovědnost za druhého bez očekávání vděčnosti, bez podmínky vzájemné pomoci.“ Tamtéž.

života“ a „přesně vystihl její zvláštní nerekiproční a nepodmíněnou povahu.“⁸³ Sokol nachází souvislost mezi nerekipročností a nepodmíněností (tj. kategoričností) a píše, že „Jonas právem odmítá, že by (...) závazek vůči dítěti mohl být rekiproční, založený na vzájemném prospěchu, a trvá na tom, že má úplně jinou povahu péče o něco, co dosud není či právě začíná. Z toho pak odvozuje svoji formu kategorického imperativu:

„Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s trváním skutečně lidského života na Zemi.“⁸⁴

Tuto první variantu Jonasova kategorického imperativu považuje Kolářský za jádro „nové etiky, jež klade na první místo odpovědnost za budoucnost lidstva“. Odvolává se přitom na Jonasovy teze: přítomnost člověka byla doposud (eticky) neproblematickou skutečností, podmínkou každé ideje povinnosti; nyní však, v nové historické situaci, se tato skutečnost sama stala předmětem kategorické povinnosti – povinnosti zachovat i pro budoucnost kandidáty morálního společenství; a to implikuje i další povinnost, zachovat také životní, přírodní podmínky pro existenci takových kandidátů.⁸⁵

Drozenová spatřuje souvislost mezi normativní naléhavostí jonasovského kategorického imperativu a vážností rizik globalizované technologické civilizace: Protože „v globalizovaném světě samo zachování tohoto světa a lidstva přestalo být samozřejmostí (...), je třeba je začít klást jako morální požadavek. Přítomnost člověka na světě byla vždy chápána jako danost, východisko pro všechny povinnosti, (...) nyní se samo její zachování stává povinností.“⁸⁶

Machalová spatřuje souvislosti mezi kategoričností jonasovského imperativu a jonasovskou heuristikou strachu, jež počítá s nedostatkem vědění o následcích technického jednání.⁸⁷

„Pretože máme schopnosť svojím konaním deštruovať prírodu, máme povinnosť urobiť

⁸³ SOKOL, J. *Etika, život, inštituce*, c. d., s. 188.

⁸⁴ Tamtéž, s. 192. Sokol uvádí pouze první variantu Jonasova kategorického imperativu. Jonas formuloval kategorický imperativ ve čtyřech variantách. Toto je jeho první varianta. Kolářský uvádí všechny varianty, jak v originále následují za sebou. KOLÁŘSKÝ, R. *Odpovědnost a devastace Země*, c. d., s. 132. Drozenová uvádí první (na prvním místě) a pak pouze další dvě. DROZENOVÁ, W. *Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase*, c. d., s. 86. Za pozornost u tohoto imperativu stojí kontrast (a spojení) konsekvenzialistického (důraz na účinky) a deontologického rysu (nepodmíněný požadavek zachovat lidský život na Zemi).

⁸⁵ KOLÁŘSKÝ, R. *Odpovědnost a devastace Země*, c. d., s. 132.

⁸⁶ Drozenová v této souvislosti zmiňuje, že Jonas připustil, „že není nijak evidentní, jak filosoficky zdůvodnit takový imperativ, neboť člověk jakožto jedinec si může přát obětovat vlastní budoucnost pro splnění nějakých přání v současné době, právě tak dobře jako si někdo může přát naopak obětovat přítomnost pro budoucí blaho své či blaho lidstva.“ Podle Jonase je velmi obtížné filosoficky zdůvodnit, proč bychom měli mít „závazek vůči tomu, co ještě vůbec není (budoucím generacím) a nemůže tudíž ani mít na existenci žádný nárok (...) a bez náboženství [to je] snad zcela nemožné. Jonas tento požadavek proto zpočátku klade jako axiom.“ DROZENOVÁ, W. *Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase*, c. d., s. 86. O této Jonasově úvaze se zmiňuje i Sokol.

⁸⁷ V imperativu „sa vzájomne prelína nedostatok poznania s uvedomením si možného rizika nášho každého konania, ktoré nie je vždy predvídateľné. Motívom prijatia tejto povinnosti nie je len priznanie si nevedomosti, ale i strach.“ MACHALOVÁ, T. *Hans Jonas*, c. d., s. 687–688.

všetko preto, aby ľudský život mohol pokračovať i v budúcnosti. Máme zodpovednosť za svet, ktorý za sebou zanechávame pre ďalšie generácie.“⁸⁸

1.5 Odpovednosť rodičovská a politická, odpovednosť nedeformovať ľudstvá

Po troch hlavných špecifikách jonasovského pojetí odpovednosti je nyní vhodné obrátiť pozornosť k jejím dvom základným, výchozím podobám, jimiž se vyznačuje toto pojetí s ohľadom na subjekt odpovednosti, a ke trom charakteristickým znakom súvisiacim s objektom odpovednosti. Rozpoznávajú je také uvedenie autoři mapovaných sekundárných zdrojů?

První základní podobu rozpoznal Sokol, když uvádí, že nrecipročnost a kategoričnost odpovednosti se projevují podle Jonase archetypicky ve fenoménu *rodičovské odpovednosti*: „Ze samého faktu zplonení a narodení vzniká rodičům nepodmíněná povinnost starat se o lidskou bytosť (...).“⁸⁹ Kromě něj si všimla této podoby i Drozenová: „Základní archetyp odpovednosti, který člověka připravuje na odpovednost vůči ostatním bytosťem, je nreciproční vztah odpovednosti rodičů k dětem (...).“⁹⁰ Sokol s Drozenovou tak v poměrně široké perspektivě jonasovské odpovednosti rozpoznávají její základy a východiska. Podobně i Machalová, ta však navíc zmiňuje, byť velmi stručně, také tři charakteristické znaky, které Jonas u rodičovské (a politické) odpovednosti rozlišil: totalitu, kontinuitu a budoucnost.⁹¹ Jedná se o znaky, které vystihují, jakým způsobem se odpovednost vztahuje ke svému objektu. Totalita – Jonase asi nepřilíš vhodně zvolený výraz – znamená, že odpovednost se vztahuje na „na celok svojho [objektu], na všetko čo sa s ním deje, resp. čo sa s ním môže stať.“ Kontinuita znamená, „že výkon zodpovednosti nemôže byť prerušený, zodpovednosti sa nemôžeme svojvoľne zbaviť.“⁹² Znak budúcnosti vyjadruje již zmíněnou prospektivnost odpovednosti, jež není s ohľadom na objekt omezena jen na přítomnost, ale jde jí také o budoucí existenci objektu, což se ukazuje archetypicky právě u dítěte. Floss, Skýbová ani Kolářský se o rodičovské podobě jonasovské odpovednosti vůbec nezmiňují.

⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 687. Machalová také zmiňuje, že Jonas ontologické špecifikum této odpovednosti zvýraznil, když odkázal na „všeobecnú ideu ľudstva, ktorá nadobúda vo svete konkrétne podoby.“ Podle Jonase je tato idea jakousi vnitřní intencí naší existence, která určuje, jak máme být lidmi. To se promítlo, uzavírá Machalová, do Jonasy formulace kategorického imperativu, který zakládá povinnosti vztahující se k lidstvu a přírodě. Srov. tamtéž. Anzenbacher označuje tuto ideu přesněji jako „ontologickou ideu“ a vysvětluje: „Jonas se snaží ukázat, že z *ontologické ideje* člověka jako mravního subjektu, tzn. bytosti schopné povinnosti, plyne kategorický mravní imperativ, *aby lidské bytí bylo*. Ontologická idea člověka požaduje „přítomnost jejího ztělesnění ve světě“, tedy „aby taková přítomnost byla, tedy byla opatrována; je tedy pro nás, kdo ji můžeme ohrozit, povinností.“ Kurziva původní. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, c. d., s. 244.

⁸⁹ Tamtéž, s. 188.

⁹⁰ DROZENOVÁ, W. Princip odpovednosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase, c. d., s. 88.

⁹¹ O třech charakteristických znacích rodičovské a politické odpovednosti se zmiňuje velmi stručně také ještě Anzenbacher: Jonas chápal tyto dvě základní formy odpovednosti (tj. odpovednost rodičovskou a politickou) jako „*totalní*, protože se musí vztahovat na celek svého předmětu. Dále [jako] *kontinuální*, tzn. musí „svůj předmět uchopit v jeho dějnosti“, a také jako orientované „*budoucnostně*: [neboť] „Vlastní budoucnost toho, za co jsme odpovedni, je vlastní budoucnostní aspekt odpovednosti.“ Kurziva původní. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, c. d., s. 244.

⁹² MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 689.

Vedle rodičovské podoby odpovědnosti považoval Jonas za základní také podobu *politickou*. Drozenová k jejich vztahu uvádí, že z „archetypického základu [rodičovské] odpovědnosti odvozuje Jonas odpovědnost státníka, (...) i odpovědnost člověka vůči přírodě.“⁹³ Politickou podobu jonasovské odpovědnosti více reflektuje pouze Machalová,⁹⁴ a sice v souvislosti s centrální otázkou, kdo je vlastně subjektem jonasovské odpovědnosti. Podle Machalové Jonas nezůstal jen u zdůvodnění své nové etiky, ale zabýval se i možnostmi jejího praktického uplatnění. Za základ své etiky odpovědnosti považoval oblast politiky, neboť nový kategorický imperativ je principem, který reguluje „kolektivně (politické) konania.“⁹⁵ Důvod spatřuje Machalová v tom, že individuální jednání „nevystupuje ako příčina“ výše popsané globální situace, která generuje hrozby a rizika dosud nepoznaného rozměru. Machalová v této souvislosti interpretuje Jonasův názor, že „hrozba, ktorú predstavuje vedecko-technický vývoj je kolektívnym dielom.“ A proto „subjektom novej zodpovednosti je kolektív, resp. politická reprezentácia, ktorá jako prvá si musí podľa [Jonasa] uvedomiť možnú hrozbu technologických postupov.“ Machalová nakonec shrnuje, že Jonas předložil svou „predstavu globálnej zodpovednosti, ktorá predchádza individuálnej každodennej zodpovednosti svojím zameraním do budúcnosti a stáva sa tak nielen jej korektorom, ale tiež hodnotovým meradlom.“⁹⁶

Na základě dosud uvedeného se zdá, že Jonasova hlavní etická intence se týkala problému *přežití člověka a zachování přírody*. Nejpozději zde je však třeba doplnit s pomocí textu Drozenové, že Jonas „[k] novým a zcela zásadním nebezpečím (...) neřadí pouze ohrožení fyzického přežití člověka, ale také ohrožení samotného pojmu člověka, [*nebezpečí deformace*] (...) *lidské bytosti*“;⁹⁷ Jonas tematizoval také ochranu „neporušenosti lidství“, chtěl „zachovat člověka v trvalé mnohoznačnosti jeho svobody“, zachovat „neporušenost jeho světa a jeho podstaty“, která je v technologickém světě ohrožena možnostmi nových dimenzí lidské

⁹³ DROZENOVÁ, W. Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase, c. d., s. 88.

⁹⁴ Stručně téma politické odpovědnosti zmiňuje ještě Chalierová; podle ní se Jonas (stejně jako Arendtová) domnívá, že „politické pokušení je hybris par excellence“ – a „spočívá v neuměřenosti a přehánění, zatímco politickou ctností par excellence je respektování hranic, tedy uměřenost.“ Z toho pak vyplývá význam a „obrovská odpovědnost politiky, která se nesmí nechat zavlécti k neuměřenosti.“ Nejde o „nějaké zbabělé opatření; mít smysl pro míru znamená uvědomovat si nezvratnost a nepředvídatelnost našeho jednání.“ Chalierová dále v této souvislosti uvádí, že „[z]vláště v dnešní době platí nutnost upozornovat na rizika vědecko-technických objevů. Začnou-li se uplatňovat v zájmu dosažení jistého, přesně stanoveného účelu, velmi často zjišťujeme, že důsledky se rozcházejí s našimi záměry a korekce je čím dál obtížnější.“ CHALIEROVÁ, C. Strach, odpovědnost, zrození, c. d., s. 11–12.

⁹⁵ MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 690. Machalová k tomu ještě dodává, že rozmach techniky „nemá subjekt a proces jej rastu prebieha bez subjektu“ – hned v závorce však odkazuje na text SÉVE, B. Etika odpovědnosti. *Listy*, 1991, roč. 21, č. 5, s. 37, tak se zdá, že zde vychází (také) z jeho interpretace.

⁹⁶ Tamtéž.

⁹⁷ Co se týká otázky deformace lidství, jmenuje a komentuje Chalierová podrobněji tři oblasti, na které Jonas v této souvislosti zaměřil pozornost: prodloužení života, kontrola chování a genetické manipulace. Ve třetí oblasti jde „o genetickou kontrolu“ či manipulaci těch, „kteří se teprve mají narodit. Otázku zda máme kvalifikaci pro tuto roli a zda nám náleží morální právo provádět experimenty s lidskými bytostmi, považuje Jonas za zvláště znepokojivou.“ Podle Chalierové tyto tři oblasti (ale i mnohé další) ukazují, „že etická otázka se v dnešní době klade ve vztahu k novým jevům lidského života, za něž má člověk maximální odpovědnost. (...) ve hře je sama lidská podstata. Člověk je odpovědný nejen za nějakého konkrétního zranitelného bližního, nýbrž i za křehkou podstatu lidství, jež je neustále v nebezpečí.“ CHALIEROVÁ, C. Strach, odpovědnost, zrození, c. d., s. 8–9.

moci.“ Podle Drozenové toto další specifikum jonasovské odpovědnosti vyplývá z toho, „že člověk sám se stává objektem techniky“, čímž vznikají nové etické otázky, „které vrcholí v otázce genetických manipulací“.⁹⁸ A jak se pokusím detailně ukázat na konci práce, i v otázce nových způsobů umělé reprodukce člověka (5.4).

1.6 Etika pouhého přežití?

Otázce, jaká je vlastně hlavní etická intence jonasovské etiky odpovědnosti, se věnuje více i Kolářský, když reaguje na závěr Machalové, která ve svých obou textech vyvozuje, že Jonasova nová etika je vlastně jakousi *etikou pouhého přežití*.⁹⁹ Reakce Kolářského na texty Machalové představuje v českém myšlenkovém prostředí dosud jediný případ reakce, byť pouze jednostranné (podle současného stavu mé rešerše), a tak jí zde věnuji prostor. Kromě toho se jedná o jednu z centrálních otázek analyzované problematiky, proto ji nelze opominout.

Machalová ve svém prvním textu dochází k závěru, že Jonas „ve své etice budoucnosti“ neformuloval „smysl a cíl života člověka (...) jako úsilí o štěstí či o další emancipaci (...), ale vymezuje ho jen jako snahu o záchranu civilizace“. „Místo a úkoly člověka jsou podle něho dány nutností přežití lidstva.“¹⁰⁰ Tento závěr, v mírně rozšířené podobě, uvádí Machalová i ve svém druhém textu: „Obnovou aristotelsky ladenej metafyziky kombinovanej s heideggerovským motívom starosti utvára Jonas metafyzické základy etiky budúcnosti, ktorej cieľom nie je ani šťastie, ani spravodlivosť či zdokonaľovanie človeka, ale len ‚záchrana‘ ľudskej civilizácie pred hrozbou jej zániku.“¹⁰¹

V návaznosti na tento závěr pokládá Machalová již v prvním textu tyto čtyři otázky:

- a) „Postačuje však explikace této nové dimenze ‚starosti‘ k tomu, abychom na jejím základě mohli zdůvodnit teoretické předpoklady nové etiky?
- b) Může být základním imperativem etiky budoucnosti přežití a zachování existence člověka?
- c) Podmíní normativní síla tohoto požadavku opravdu morální konání lidí?
- d) Nezakryje její obecnost jiné nerovnosti a jinou disharmonii ve vztahu člověk-svět?“¹⁰²

⁹⁸ DROZENOVÁ, W. Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase, c. d., s. 86–87. Drozenová v této souvislosti prezentuje některé Jonasovy výroky a otázky: „člověk chce vzít do rukou svou vlastní evoluci“, „lidský rod nejen zachovat, ale i ‚vylepšit a změnit podle vlastního návrhu“; kdo však „a podle jakého ‚obrazu‘ bude tvořit a na základě jakého vědění“; máme právo vylepšovat lidskou genetickou výbavu?; „máme právo experimentovat s budoucími lidskými bytostmi“? Tyto a podobné otázky „vyvolává ‚utopický‘ rozměr moderní technologie.“ Zdůvodnit otázky týkající se zachování lidstva a zákazu (genetické) deformace lidství, je podle Jonase snažší „v rovině biblického náboženství než v rovině filosofické“, uvádí Drozenová – a dodává, že Jonas se „přesto pokouší nalézt metafyzicky zakotvenou odpověď.“

⁹⁹ KOLÁŘSKÝ, R. Odpovědnost a devastace Země, c. d., s. 139.

¹⁰⁰ MACHALOVÁ, T. Dvě koncepce etiky odpovědnosti, c. d., s. 447. Machalová předtím ještě uvádí, že Jonas „[s]vým pojetím morálky radikálně zpochybňuje tradiční panství rozumného, morálního subjektu jako strůjce i soudce toho, co má být.“ Tamtéž.

¹⁰¹ MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 689.

¹⁰² MACHALOVÁ, T. Dvě koncepce etiky odpovědnosti, c. d., s. 447. Podle Machalové si Jonas tyto otázky neklade, „protože je zcela pohlcen bojem proti antropocentrismu. Jeho kritika je opodstatněná, ale již z výše

Kolářský reaguje nejprve na závěr Machalové a následně se pokouší odpovědět na čtyři otázky, jež Machalová pokládá. Zachovávám tuto posloupnost.

Kolářský interpretuje závěr Machalové takto: „Jonas ve své etice odpovědnosti vymezuje smysl lidského života *pouze* jako účast na zajištění přežití lidstva.“¹⁰³ To je však podle Kolářského nutno korigovat, neboť „Jonas nepožaduje, aby smysl lidského života byl trvale zúžen jen na účast na zachování života lidstva.“ Jonas podle Kolářského „[p]ouze obhajuje názor, že ve chvíli ohrožení existence lidstva musí být jako prvořadý [morální] úkol chápáno zachování podmínek existence lidstva (...) a nepopírá, že smysl lidského života může být chápán [také] jako úsilí o štěstí, emancipaci či spravedlnost.“ Proč však Jonas soustředil svou etickou pozornost „na otázku zachování podmínek přežití lidstva na Zemi“? Proto, domnívá se Kolářský, neboť „vývoj ‚technologické civilizace‘ tyto podmínky ohrožuje v takové míře, že se stává reálnou možností, že prostřednictvím své ‚technologické civilizace‘ lidstvo zničí samo sebe.“¹⁰⁴

Z textu Kolářského vyplývá, že on sám tuto možnost považuje spolu s Jonasem za reálnou a stále aktuální: „Tato možnost je obtížně představitelná i myslitelná. Lze pochybovat o tom, zda máme pojmy, jimiž bychom ji mohli vyjádřit. Nebyl by to největší skandál v morálním smyslu, nebyl by to skandál etiky jako teorie morálního jednání, pokud by nevzala v úvahu uskutečnitelnost této možnosti, a tak přispěla k jejímu uskutečnění? Lze si představit strašnější neštěstí a větší nespravedlnost?“¹⁰⁵ – sugestivně dokresluje Kolářský a odpovídá následně stručně na otázky Machalové:

Ad a): explikace nové dimenze starosti o přežití nepostačí ke zdůvodnění teoretických předpokladů nové etiky; toho si byl Jonas vědom. Avšak jeho myšlenkou bylo, že „v situaci, kdy je v sázce přežití lidstva, nemůže být bez explikace problematiky přežití lidstva žádné objasnění teoretických předpokladů etiky dostatečné.“

Ad b): „V situaci, kdy je budoucnost lidstva ohrožena, musí být základním imperativem etiky budoucnosti, aby lidstvo bylo i v budoucnosti – a to jak ve smyslu fyzického přežití, tak ve smyslu skutečně lidského života.“

Ad c): „Na otázku, zda normativní síla tohoto požadavku skutečně podmíní morální jednání,“ odpovídá Kolářský protiotázkou: „[C]o jiného může být silnějším motivem ke změně jednání než právě hrozba zániku lidstva“? – vyjadřuje však hned pochybnost, „zda imperativ přežití (...) ovlivní morální postoje a (...) jednání v takovém měřítku a s takovou intenzitou, aby bylo přežití (...) zajištěno.“¹⁰⁶

uvedených otázek se dá vytušit, že narážíme i na její slabiny, na určitou redukci morálního hlediska, a tím na zjednodušení problému.“ Tamtéž, s. 447–448.

¹⁰³ KOLÁŘSKÝ, R. Odpovědnost a devastace Země, c. d., s. 139. Kurziva původní.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 140. Kurziva původní.

¹⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 140.

¹⁰⁶ Byl si toho vědom i sám Jonas, doplňuje Kolářský, což dosvědčuje jeho výrok, „že snažší je vypracovat filosofickou teorii odpovědnosti než přesvědčit druhé, aby se jí ve svém životě důsledně řídili.“ Tamtéž, s. 141–142.

Ad d): Kolářský nepopírá, že „obecnost problematiky přežití“ může zakrýt „jiné [důležitější] morální problémy“, dodává však, že „Jonasovu koncepci etiky odpovědnosti lze chápat jako reakci na zkušenost, že rozmanité morální problémy [naopak] zakrývají problém přežití lidstva.“ To Jonas „považoval za nepřipustné, a proto problém přežití postavil do centra své koncepce etiky.“¹⁰⁷

1.7 Přínos, nedostatky a kritika Jonasovy etiky, tři úvodní otázky

Jaký byl (a je) vliv Jonasovy etiky odpovědnosti? Jaký má význam a co přinesla? (1.7.1) Jaké má nedostatky? Na co poukazují kritici? (1.7.2) Úvodní systematické mapování vybraných sekundárních zdrojů považuji za smysluplné dokončit tím, že ukáži – vycházející z obsahového rámce vymezených sekundárních textů –, jak na tyto otázky odpovídají sledovaní autoři. V poslední části první kapitoly pak zformuluji tři úvodní otázky – do nichž se dosavadní mapování podle mého názoru sbíhá – a pokusím se na ně diferencovaně odpovědět již mimo rámec uvedených sekundárních zdrojů, za pomoci ostatních relevantních primárních i sekundárních zdrojů (1.7.3).

1.7.1 Přínos a vliv

Jonasova etika odpovědnosti vyvolala podle Machalové *velkou vlnu zájmu a určovala několik let obsah etického diskursu*. Jonas na půdu etického diskursu vrátil řadu tradičních etických otázek, ukázal je však ve světle negativních následků a hrozeb vědeckotechnického rozvoje. Zájem a ovlivnění diskursu přitom nezpůsobilo jeho řešení nových etických problémů, na něž takto poukázal, ale naléhavost, s níž formuloval základní otázky své nové etiky. Podařilo se mu vystihnout slabiny etického myšlení konfrontovaného s vědeckotechnickým rozvojem v globalizujícím se světě.¹⁰⁸

Jonas ovšem podle Machalové nepodal v podstatě žádné zvláštní objasnění etických problémů tohoto rozvoje; síla jeho etiky odpovědnosti spíše spočívá v metodice, s jakou předpokládal určité vážné hrozby, jimiž pak legitimizoval svou kritiku dosavadní etiky. Přínos jonasovské etiky odpovědnosti jakožto nového etického přístupu spatřuje Machalová v následujícím: *upozornění na nové dimenze odpovědnosti* (indikující změnu podoby a škály jednání); *nová formulace vztahu člověka a přírody; reflektování hrozeb a rizik*¹⁰⁹ současného vědeckotechnického rozvoje jakožto etických problémů; *nasměrování pozornosti k teorii odpovědnosti, která by reflektovala etické výzvy globálního rozměru* (především otázku

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 142.

¹⁰⁸ Srov. MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 690.

¹⁰⁹ Drozenová vidí „přelomový význam“ Jonasova přístupu v tom, „že vede k docenění rizika, a to zvláště z hlediska jeho etického významu.“ DROZENOVA, W. Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase, c. d., s. 83.

kolektivní a globální odpovědnosti), *nasměrování pozornosti ke vztahu teorie a praxe* (k otázkám kritérií správnosti morálních principů).¹¹⁰

Kolářský spatřuje přínos a „[v]elikost Hanse Jonase (...) v tom, že *jako jeden z prvních filosofů vzal vážně možnost zániku lidstva v důsledku ekologické katastrofy*“ a „neváhal postavit problém další existence lidstva – a to jak ve smyslu fyzického přežití, tak ve smyslu zachování skutečně lidského života – do centra své etiky.“ V současnosti nehrozí žádný globální válečný konflikt (jako v době studené války), domnívá se Kolářský, ovšem „stav životního prostředí v globálním měřítku – přes dílčí zlepšení – [se] stále zhoršuje.“ Z toho důvodu, podle Kolářského, „problém přežití lidstva zůstává nepřekonatelným kontextem našeho života“ – a tudíž i aktuálnost jonasovské etiky odpovědnosti s jejím kategorickým imperativem, který „zůstane vodítkem morálního jednání jako neopominutelná podmínka jeho smysluplnosti.“¹¹¹

Ve své etice odpovědnosti formuloval Jonas tři „hlavní myšlenkové motivy“ environmentální etiky, a to v době, kdy teprve vznikala. Jsou to „zejména přesvědčení, že ohrožení budoucnosti lidstva v důsledku pokračující devastace pozemské přírody vyvolává potřebu vytvořit *novou etiku*“ (1.1), dále „nahlédnutí, že *to, co jest, může určovat to, co má být*“ (1.3) a nakonec „*kritika antropocentrismu jako cesta k záchraně i k rozvinutí lidskosti*“ (viz dále 1.7.2 a 1.7.3, III.)¹¹² Protože Kolářský chápe posledně jmenované jako přínos a trvalý vliv, nastíním zde nejdříve stručně Jonasovu kritiku antropocentrismu, jak ji prezentuje Kolářský a následně Kolářského interpretaci:

Jonas sice rozlišoval povinnost zachovat lidstvo od povinnosti zachovat pozemskou přírodu, druhá povinnost je podle něj však zahrnuta v první, vysvětluje Kolářský. První povinnost označuje Jonas také jako „absolutní“, dává jí primát, avšak současně ukazuje, že i kdyby bylo možné zachovat skutečně lidský život v umělém prostředí, došlo by ke karikatuře člověka, neboť k jeho existenciální úplnosti patří život v nezpustošeném životním prostředí. A pokud by to bylo skutečně možné, přesto Jonas trvá na tom, že morální respekt k přírodě, kvůli ní samé, je smysluplný, v souladu s důstojností člověka; toho chápe jako „vytvořeného přírodou“, a tudíž respekt k přírodě jako v konečném důsledku respekt člověka k sobě samému. Jonas tedy obě povinnosti spojuje a vymezuje se v této souvislosti proti tzv. antropocentrickému zúžení, které nastává, omezíme-li se „na člověka samotného v jeho

¹¹⁰ Srov. MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 689–690. Machalová také zmiňuje, že Jonas přispěl k otevření diskursu o perspektivách a cílech současné bioetiky. Podle Jonase musí být „lidská prirodzenost (...) rešpektovaná“ (což se snaží ospravedlnit jak z nábožensko-metafyzického, tak z evolučního hlediska); „vznik člověka na Zemi pokládá za mimorádně komplexní systém a preto každý zásah do tohoto systému je nielen nebezpečný, ale i nepatričný. (...) Jonas v tejto súvislosti varuje pred vylúčením náhody z procesu vývoja. Náhodou považuje za veľmi produktívny zdroj vývoja jednotlivých a jedinečných (nových) vlastností každého jedinca.“ – uvádí Machalová. Tamtéž, s. 691, pozn. 19.

¹¹¹ KOLÁŘSKÝ, R. Odpovědnost a devastace Země, c. d., s. 142–143. Kurziva Šimek. „Bude-li naše civilizace nadále ohrožovat integritu a diverzitu pozemské přírody, a tím i přežití lidstva, zůstane Jonasova etika odpovědnosti trvalou výzvou k promyšlení otázky, co znamená morálně jednat na zranitelné planetě Zemi.“ – uvádí Kolářský. Tamtéž, s. 144.

¹¹² Tamtéž, s. 142. Kurziva Šimek.

odlišnosti od ostatní přírody (...).“ Toto zúžení znamená podle Jonase „odlidštění člověka“, „deformování jeho podstaty“ i v případě jeho biologického zachování v umělém prostředí.¹¹³

Toto antropocentrické zúžení Kolářský chápe, s odkazem na Jonase, jako „[a]ntropocentrický postoj“ (ve smyslu výše popsané) redukce člověka jen na něj samého v jeho odlišnosti od přírody, kdy „[s]vou snahou povyšovat člověka nad přírodu člověka ve skutečnosti ponižuje[me], protože opomíjí[me], že lidé jsou schopni pečovat o přírodu nejen proto, že je užitečná, ale také proto, že jest.“ Kolářský dále hojně cituje pasáže, v nichž Jonas vysvětloval, že v případě boje o existenci mezi člověkem a přírodou, zaujímá člověk první místo, nejen kvůli vyšší důstojnosti, ale kvůli své praktické moci. Jonasův názor, vysvětluje Kolářský, není sentimentální, neboť akceptuje jako součást integrity přírody zákon života „sežrat nebo být sežrán“. Jonas byl podle Kolářského realista a ukázal „v novém světle vztah antropocentrismu a neantropocentrismu“, neboť ozřejmil, že „[k]e skutečně lidskému životu patří rovněž péče o zachování přírody, a to i nezávisle na její užitečnosti.“ To považuje Kolářský za velký přínos, neboť „Jonas anticipoval budoucí vývoj, který svědčí o sblížení antropocentrických a neantropocentrických koncepcí“ environmentální etiky.¹¹⁴

S tím souvisí další přínos, který Kolářský považuje za významný: „Jonasova etika odpovědnosti (...) předjímá budoucí vývoj, kdy“ se v rámci environmentální etiky jakožto jedné ze subdisciplín aplikované etiky řeší otázka, „zda podmínkou (...) aplikace pojmů a zásad, které přináší [některá dosavadní] obecná etika, není právě jejich revize, jež bude vycházet z jedinečnosti etických problémů, které s sebou nese pustošení a pustnutí Země.“ Kolářský vyzdvihuje, že jonasovská etika odpovědnosti „přináší rozhodnou odpověď“, která zní, že pouhá aplikace „obecných etických teorií, které vznikaly nezávisle na soudobé ekologické krizi“ nedostačuje, nýbrž je třeba hledat *nové (obecné) etické teorie*, „nové paradigma etického myšlení.“ Jonas totiž „vůbec netematizuje“ environmentální etiku jako takovou, „ale její základní problémy činí jedním z hlavních východisek obecné etické teorie pro naši civilizaci.“ „[S]vou koncepci etiky odpovědnosti [považoval Jonas] za (...) obecnou etickou teorii pro naši dobu.“¹¹⁵

V rámci sledovaných autorů se kromě Machalové, Kolářského a Drozenové již žádný více nezmiňuje o přínosech či významu jonasovské etiky odpovědnosti. Na tomto místě považuji

¹¹³ Srov. tamtéž, s. 136–138.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 137–139. Jonasův přínos označuje Kolářský za „kritiku antropocentrismu“, avšak způsob, jak jej interpretuje, spíše vede k závěru, že Jonas kritizoval jen určitou podobu „zúženého antropocentrismu“. Srov. tamtéž, s. 136–137.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 143, 133. Původní kurziva neuvedena. Jonas se podle Kolářského domníval, že „s morálními problémy, které vyvolává“ současná ekologická krize, „se není možné vyrovnat prostřednictvím nové speciální etiky, v níž jsou pojmy a zásady vypracované v [nějaké dosavadní] obecné etice pouze aplikovány. Jonasovu koncepci etiky odpovědnosti lze proto interpretovat jako varování: neexistuje žádný důvod považovat za samozřejmé, že postačí, aby byly základní etické pojmy, vypracované bez zřetele k současné krizi životního prostředí, považovány za způsobilé k ‚aplikování‘ (...).“ Naproti tomu Floss označuje Jonase za „tvůrce filosoficky dosud nejsoustavněji koncipované ‚ekologické‘ etiky“. FLOSS, P. Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení, c. d., s. 185. Z Flossova vyjádření by bylo možné proto vyvozovat závěr opačný závěru Kolářského. K tomu více viz dále 1.7.3.

za vhodné upozornit, že např. text Skýbové lze celkově chápat také jako poukaz na přínosy. To samé platí o komentářích Chalierové uvedených v poznámkách pod čarou. Zde ještě její stručná informace, která stojí za zmínku: *Princip odpovědnosti* dosáhl po patnácti letech od svého vydání, tj. v roce 1994, „prodeje 130 tisíc exemplářů, což je možné považovat za rekord v oblasti filosofické literatury. Od prvního vydání dodnes vyvolává živé diskuze mezi filozofy v Německu, Francii i Spojených státech.“¹¹⁶

1.7.2 Nedostatky a kritika

Co se týká nedostatků a kritiky Jonasovy etiky odpovědnosti, patří mezi ně v první řadě výše uvedený Kolářským korigovaný závěr Machalové, která se domnívá, že Jonasova etika je etikou pouhého přežití (1.6). Zde se mu tedy již nevěnuji, ale pokračuji vycházející z textů Machalové, v nichž prezentuje další nedostatky jonasovské etiky. Kritiku rozděluje do dvou rovin.

Na první rovině jde o kritiku *ontologických základů Jonasovy nové etiky*. Nejčastější námitka se přitom vyjadřuje otázkou, zda „je vůbec možné z metafyziky přírody odvodit kategorické principy konania.“¹¹⁷ Podle Machalové představuje „[k]omplexnější kritiku Jonasových metafyzických základů etiky (...) například německý filozof K.-O. Apel, který spochybňuje predovšetkým možnost učinit z požadavky přežitia ľudstva etický problém.“ Nyní stručně Apelova kritika, jak ji prezentuje Machalová (Apelova vlastní kritika viz níže 4.1.3, 3)).

Ke konci 20. století se objevují různé modely etiky odpovědnosti a prezentují se jako způsoby řešení krizí současné situace. Mezi tyto modely řadí Apel i Jonasovu etiku a domnívá se, že všechny tyto modely jsou projevem tzv. *abstractive fallacy*¹¹⁸, neboť etikové při hledání nového paradigmatu etického myšlení radikálně odmítají transcendentální povahu morálky.

¹¹⁶ CHALIEROVÁ, C. Strach, odpovědnost, zrození, c. d., s. 5. Podle Chalierové představuje odpovědnost pro Jonase „podstatu veškeré etiky“, „nejzákladnější [p]rincip, jenž řídí jakékoli myšlení o etičnu“, proto odpovědnost ve své etice nenazval hodnotou či ctností.

¹¹⁷ Machalová v této souvislosti opět odkazuje na text SÉVE, B. Etika odpovědnosti, c. d., s. 38. Viz MACHALOVÁ, T. Hans Jonas, c. d., s. 691. Anzenbacher ke kritice ontologických základů Jonasovy etiky velmi stručně uvádí, že „Jonas přechází od ontologické ideje mravního subjektu k mravní povinnosti zachovat přítomnost lidství tohoto subjektu. Přichází také od ontologické přírodní teleologie k mravně zavazující základní hodnotě.“ Podle Anzenbachera tyto přechody Jonas uskutečňuje „pomocí zvláštní argumentace přirozeného práva“, o jejíž „správnosti (...) se právem pochybuje. Ale bez ohledu na způsob argumentace je jistě nesporné, že jsme odpovědní za lidstvo a za přírodu.“ ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, c. d., s. 244. Anzenbacher se pak ještě jednou letmo a kriticky dotýká Jonasova imperativu, když píše, že sice sdílí jeho požadavek „aby bylo (...) lidstvo“ (i nadále), včetně požadavku „nového ekologického vědomí v naší technologické civilizaci“, „[a]le i když se jedná jistě o nesporně velmi naléhavou záležitost, „*nesmíme biologicko-utilitaristickému kalkulu obětovat nedisponovatelnost osoby*. Ani (nesporný) biologicko-ekologický účel nesvětí nehumánní prostředky. Naopak praktický rozum musí při stanovení svých mravně normativních orientací spojovat biologicky vykazatelné požadavky druhu a přírody s požadavky osob jako účelů o sobě – se zaměřením k říší účelů.“ Tamtéž. Kurziva původní.

¹¹⁸ „Abstractive fallacy označuje situaci, kdy explikace celé roviny problému není dostatečná, což vede k nedostatečným (abstraktním) závěrům. Objektivní potřeba paradigmatické proměny morální reflexe se přitom podle Apela dostává do rozporu nejen s tradičním scientismem a radikálním falibilismem, ale i s holismem.“ (V citované pasáži neuvádím textová zvýraznění autorky.) MACHALOVÁ, T. Dvě koncepce etiky odpovědnosti, c. d., s. 448.

Apel v této souvislosti ostře kritizoval ty etiky, „kteří urobili z aktuálnej krízovej situácie ľudstva etický problém a z požiadavky prežitia ľudstva jako biologického druhu urobili kontext etiky zodpovednosti.“¹¹⁹ Apel se domnívá, že je to mylné východisko;¹²⁰ že se krizová situace člověka dramaturgizuje a absolutizuje jako etický problém. Apel „[t]ento přístup považuje doslova za nepřipustný model explikace etických otázek.“ Machalová cituje v této souvislosti Apelovo vysvětlení: „Situace člověka je odjakživa etickým problémem a v dějinném vývoji lidstva má pouze různé podoby projevu.“¹²¹ Podle Apela je dále Jonasův princip odpovědnosti ambivalentní a nejednoznačný. „Obecný požadavek přežití lidstva“ představuje podle něj pouze „rafinovanější formu zastírání utopické vize spásy světa“. Takový požadavek nelze povýšit „na potřebu všech potřeb“. Apel se domnívá, že by praktické uplatnění tohoto požadavku „vedlo k novým problémům, a hlavně sociálním disproporcím“, např. v krajinách třetího světa.¹²²

Na druhé rovině je podle Machalové kritizována samotná *Jonasova koncepce odpovědnosti*, především jeho „chápanie kolektívnej resp. globálnej zodpovednosti. Jej predmetom je jak príroda tak ľudstvo a práve v nediferencovanosti filozofických a sociálne etických otázok vidia niektorí teoretici najväčšiu slabinu. Ak urobíme každého zodpovedným za všetko a za všetkých, môže vzniknúť nebezpečenstvo, že nikto nebude niesť zodpovednosť za nič.“¹²³

Velmi krátce se kriticky vyjadřuje také Sokol, a sice *k Jonasovu kategorickému imperativu*. Uvádí, že „základní Jonasovu intenci v této věci plně“ sdílí, avšak „způsob jejího odvození či doložení“ obsahuje podle něj „přinejmenším dvě slabiny.“ Tou první je „[l]ogický skok od (...) dítěte k budoucnosti lidstva“, jenž připadá Sokolovi „příliš náhlý a nepřesvědčivý.“ Má přitom s nejvyšší pravděpodobností na mysli analogii mezi nreciproční, kategorickou odpovědností vůči dítěti a nreciproční, kategorickou odpovědností vůči budoucím generacím. Druhou slabinu spatřuje v tom, že „Jonasův imperativ je až příliš ‚kategorický‘, neboť se jeho obecnou závaznost ani příliš nesnaží vyložit a vysvětlit.“¹²⁴ V této druhé námitce se tak shoduje s Apelem, Anzenbacherem i Machalovou, kteří namítají proti obecnosti, resp. neurčitosti imperativu.

¹¹⁹ MACHALOVÁ, T. Karl-Otto Apel (1922). In REMÍŠOVÁ, A. (ed.). *Dejiny etického myslenia*, c. d., s. 696.

¹²⁰ „Jonasovy návrhy na řešení ekologické krize vyznívají podle Apela (...) nereálně a místy až cynicky.“

Tamtéž.

¹²¹ MACHALOVÁ, T. *Dvě koncepce etiky odpovědnosti*, c. d., s. 450.

¹²² Tamtéž, s. 448–449. K tomu srov. pozn. 168, 2).

¹²³ Machalová v této souvislosti odkazuje na ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, c. d., s. 244. Ten souhlasí s Jonase, že není sporu o tom, že „jsme odpovědni za lidstvo a za přírodu“, avšak má za to, že „zdůrazňovat takto *globální odpovědnost* je málo prospěšné, nediferencujeme-li tento důraz (sociálně-filosoficky a sociálně-eticky) tak, že vyvstane *konkrétní* odpovědnost, kterou skutečně můžeme převzít a nést. Pokud činíme každého odpovědným za všechny, je nebezpečí, že odpovědnost nepociťuje nikdo.“ Tamtéž. Kurziva původní.

¹²⁴ SOKOL, J. *Etika, život, instituce*, c. d., s. 192–193. V této souvislosti ještě v poznámce pod čarou dodává, že Jonas svou „argumentaci (...) kromě toho sám oslabil tím, když [rodičovskou odpovědnost] téměř bez přechodu spojil s odpovědností například politika. Jenže na rozdíl od politika rodiče nemohou prostě ‚odstoupit‘.“ Tamtéž, s. 193, pozn. 439. Sokol také letmo Jonase koriguje v jedné věci: „Rodiče (...) nejsou – jak (...) tvrdí Jonas – ‚bezprostředními původci‘ nového života, nýbrž předávají své vlastní bytí stejným způsobem, jako kdysi jejich rodiče. Jednají tedy jako správci, kteří se o svěřený život mají co nejlépe postarat.“ Tamtéž, s. 193.

Nejkomplexnější kritiku, se zřetelem k širšímu kontextu Jonasova díla, předkládá Floss. Ukazuje, že Jonas pracoval s určitým problematickým *pojetím přírody* (částečně) odvislým od problematického *pojetí boha*, což se odráží v jonasovském *pojetí člověka* a tím i v jonasovské *etice odpovědnosti*. Floss odkrývá v rámci těchto pojetí určité nekoherence, příp. pro něj nepřijatelné teze a dospívá k závěru: „Princip odpovědnosti‘ nám neukládá příroda (podle Jonase její ontologický statu[s]), ale naše postavení v univerzu, které moderní myslitelé označili mylně za antropocentrické. Řešení nespočívá v ‚sesazení‘ člověka z tohoto postavení, nýbrž úkolem doby je vyvodit z tohoto postavení všechny konsekvence. Měli bychom umět vrátit člověku jeho integritu a skrze ni jej opět učinit správcem a zušlechťovatelem, nikoli pánem, majitelem a ničitelem přírody.“¹²⁵ Nyní představím Flossem odkruté nekoherence a jeho závěrečné hodnocení.

První nekoherenci odkrývá Floss v jonasovském pojetí přírody. Jonas sice chce na jedné straně přírodu axiologicko-ontologicky rehabilitovat, tím, že jí imanentní účely chápe jako hodnoty (a účelnost přírody jako dobro o sobě), avšak, podle Flosse, popírá na druhé straně její (konečné) zacílení, považuje ji za bytostně afinální, čímž zpochybňuje právě (finální) účelnost.¹²⁶ Floss zde spatřuje souvislost s jonasovským pojetím boha, který sice stvořil svět, ale tak, že se zároveň zřekl všemohoucnosti a takříkajíc obětoval svou božskou integritu ve prospěch světa.¹²⁷ Ten se evolučně vyvíjí, avšak bez konečného (eschatologického) zacílení (viz dále 3.3.3).

Ve shodě s touto jonasovskou kosmogonickou představou vyzrává v universu jonasovský člověk jako ontologicky nejvyšší forma existence. *Conditio humana* jonasovského člověka charakterizuje Floss „jako opuštěnost Bohem a zanechanost přírodě, která je vůči lidskému cizí a lhostejná.“ Na druhé straně ovšem, v určité opozici vůči těmto charakteristikám, upřesňuje Flos, přiznává Jonas člověku také transanimalitu,¹²⁸ staví člověka „na výsostné místo v univerzu, neboť skrze (...) vlastní motivace směřuje k (...) vnímání hodnot“, v něm

¹²⁵ FLOSS, P. Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení, c. d., s. 190.

¹²⁶ Jonas sice „chce vrátit našemu vědění metafyzickou dimenzi“ a přírodě její „ontologický status“, ukázat, „že má hodnotu a cíl sama v sobě“, zároveň však – píše Floss a rozkrývá tak širší kontext jonasovského myšlení – Jonas toto „na druhé straně sám popírá, (...) tvrdí, že příroda nemá žádnou teleologickou strukturu, jejíž obhajoby jsme svědky u Teilharda de Chardina nebo v současných úvahách o tzv. antropickém principu. Příroda je, jak z pohledu Jonase-vědce, tak z perspektivy Jonase-filosofa, něčím bytostně afinálním a apersonálním. Vše je dílem jakési neosobní Ursustanz (prapůvodní substance), z níž povstaly galaxie, Slunce a planety a která také zplodila život s jeho slastmi i utrpením, toužením a strachem, láskou a nenávisť.“ Tamtéž, s. 186. Mám za to, že Floss se zde pravdivě odvolává na JONAS, H. *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993. ISBN 3-518-40517-9, s. 33–34.

¹²⁷ „Jakožto myslitel židovského původu nepopírá Jonas božský původ světa, ale ve svém vlastním mýtu vykládá, že Bůh se vůči světu zřekl své všemohoucnosti a obětoval svou vlastní integritu ve prospěch totální svébytnosti stvořené reality.“ FLOSS, P. Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení, c. d., s. 186.

¹²⁸ „*Conditio humana* má však u Jonase ještě jeden rozměr, tj. transanimalitu. Jonas kritizuje moderní materialistický a biologický redukcionismus (paralelně s ním odmítá však i novodobý idealismus), neboť jednostranně zužují povahu lidské bytosti a ignorují její transanimalitu, která byla zdravě samozřejmá např. Aristotelovi a jeho následovníkům. Člověk je tvorem, v němž univerzum vyzrává do ontologicky vyšší formy existence.“ (...) Svou koncepci transanimality (...) Jonas (...) nikdy zcela neopustil (...). V jeho metafyzice a etice však podle mého soudu nezaujímá ono místo, jež by zasloužila; snad proto, že se Jonas obával jejího možného antropocentrického vyznění.“ Tamtéž, s. 187.

„se formují pojmy dobra, povinnosti a viny. Člověk je bytostí, která žije ze své svobody a cítí se odpovědnou za své činy. Je to tedy člověk, kdo do reality, postavené na náhodnosti, bezcílnosti a bezohlednosti, vnáší hodnoty, lásku a odpovědnost.“¹²⁹

Floss tak odkrývá druhou nekoherenci, v jonasovském pojetí člověka. Ta je podle něj dána dvěma rovinami vztahu člověk-příroda, které lze v Jonasově díle rozpoznat:

- obecně antropologická: „[z] hlediska evoluce (...) je člověk jejím ontologickým rozvinutím, neboť ji obohacuje o nové kvality“, je její součástí a jejím nejvyšším projevem;
- dějinná: vztah člověka k přírodě se však v určitém období dostává do hluboké krize, „především díky určitému pojetí skutečnosti a vědění“, jedná se „o období novověku, uvozené dualistickým pojetím skutečnosti, instrumentálním pojetím vědění a subjekt-objektovým myšlením“;¹³⁰ mezi člověkem a přírodou nastává riziková nerovnováha.

Floss usuzuje, že jonasovské pojetí přírody a člověka „plodí vyhraněný antropocentrismus“, zdůrazníme-li názor, že jen s člověkem se v přírodě objevují hodnoty. Proti tomuto názoru se však Jonas na druhé straně vymezil a usiloval o axiologicko-ontologickou rehabilitaci přírody. V této souvislosti Floss zdůrazňuje, že Jonas příčiny ekologické krize sice diagnostikoval jen v některých novověkých filosofických koncepcích, její „duchovní základy“ však viděl „v celé evropské filosofické a spirituální tradici, kterou bez dalších nezbytných specifikací považuje za nebezpečně antropocentrickou.“¹³¹ (srov. dále 3.2.1). To vytváří podle Flosse třetí nekoherenci.

Ta se projevuje v jonasovském etickém přístupu. Jonas na jedné straně upozorňuje na nedostatečnost dosavadních etických přístupů a „nemůže [se] opírat o nějaké starší, v současné relativistické a nihilistické době znovu vzkříšené a obnovené hodnoty.“ Proto „říká, že jeho etika se opírá jen o zjištění realistického rozumu, který posoudil rozsah devastace přírody a nebezpečně vzrůstající moc techniky a hledá nyní způsob, jak vzniklému nebezpečí čelit v zájmu zachování života, lidského rodu (neboť pud k zachování života je ontologickou mohutností všech živých bytostí). Na druhé straně však Jonas (...) vlastnímu pragmatismu nedůvěřuje a hledá pomoc u těch duchovních tradic, které předtím zpochybil.“ Floss s odvoláním na Oelmüllera uvádí, že Jonas přisoudil rovněž „křesťanství problematický antropocentrismus, přesto však chce využít svou novou etiku starými křesťanskými ctnostmi. Postuluje obnovení nábožensky fundovaných hodnot, jako je úcta a pieta. A o nejnáboženštější z nich – svatosti (‘vědeckým osvícenstvím’ soustavně vykořeňované) soudí, že je otázka, zdali bez ní lze nějakou etiku vůbec založit (neboť co jiného v nás je schopno udržet na uzdě nebezpečné extrémní síly!).“¹³²

¹²⁹ Tamtéž.

¹³⁰ Tamtéž, s. 188.

¹³¹ Tamtéž.

¹³² Tamtéž. K tomu srov. Jonasovo vlastní vyjádření, pozn. 353.

Floss v závěrečném hodnocení označuje jonasovské řešení za *fyziocentrické*¹³³ a tvrdí, že obsahuje skryté antihumanistické tendence, neboť Jonas se sice pokusil rehabilitovat ontologickou dignitu přírody, ale bez odpovídající rehabilitace ontologické dignity a integrity člověka – a to považuje Floss „za nebezpečné“. „Člověk je sice bytostí, která přivedla přírodu na pokraj ekologické katastrofy, je však také jedinou bytostí, která ji může zachránit a kterou je možno k tomuto aktu zavázat principem odpovědnosti“ – uvádí Floss a má za to, že antropocentrismus, byť ne neomezený, „není jen dílem určité kulturní epochy či určitého stylu myšlení, ale je údělem, a tudíž konstantou jednání člověka jako určitého biologického druhu.“¹³⁴ Nekoherence v širším kontextu Jonasova myšlení jsou podle Flosse „důsledkem (...) jednostranné ontologické rehabilitace (...) přírody“ a vedou „k nutnosti vzdát se paušálního podezírání evropské duchovní tradice z antropocentrismu“.¹³⁵

Kromě Machalové, Sokola, Flosse a Anzenbachera nevyjadřují ostatní jmenovaní autoři žádnou kritiku. Z celkového vyznění textů ostatních autorů vyplývá, že buď pouze referují a komentují (naprosto bez kritiky) – tak text Drozenové, nebo nadto dávají více či méně explicitně najevo, že stanoviska Jonase sdílejí – tak texty Skýbové, Kolářského a Chalierové.

1.7.3 Tři úvodní otázky

I. *Představuje Jonasova etika odpovědnosti obecnou etickou teorii?* (viz 1.7.1)

II. *Je Jonasova etika odpovědnosti etikou pouhého přežití?* (viz 1.6)

III. *Je Jonas antropocentrista anebo fyziocentrista?* (viz 1.7.2).

Ad I.) Podle Kolářského považoval Jonas svou etiku odpovědnosti za *obecnou etickou teorii* pro současnou technologickou civilizaci; jonasovský přístup dává zápornou odpověď na

¹³³ Nutno dodat, že Floss ve svém textu přesně nevymezuje význam pojmu „fyziocentrismus“. Mám za to, že jej chápe jako opositum pojmu „antropocentrismus“, přičemž (pravděpodobně) předpokládá, že pokud Jonas kritizoval tzv. dosavadní, tradiční antropocentrické zaměření etiky, nemůže jej dále k tomuto směru řadit (srov. tvrzení: Jonas zdůvodňuje „své postoje nezbytností odklonit se od tradičního antropocentrismu.“ Tamtéž, s. 185.). Floss se domnívá, „že za antropocentrické není možno považovat ty filosofické koncepce, které považují člověka buď za ontologický vrchol stvořeného hmotného univerza, anebo za dosavadní vrchol evoluce přírody.“ Tamtéž, s. 188–189. Přiznám se, že mi význam první vedlejší věty není příliš jasný; druhou vedlejší větou Floss patrně míří na Jonasovo pojetí přírody a člověka. Floss v závěru píše, že sdílí s Jonase „oprávněnou kritiku antropocentrismu“ (neuvádí však přesně, v čem spočívá), ta by však neměla podle něho „vyústit do žádného (...) fyziocentrismu“. Tamtéž, s. 190. Z toho celkově usuzuji, že Floss používá pojem „fyziocentrismus“ pravděpodobně jako opositum k pojmu „antropocentrismus“ – a označuje tak Jonasovu pozici proto, neboť se pokusil ontologicky rehabilitovat přírodu bez současné ontologické rehabilitace člověka.

¹³⁴ Zde se Floss odvolává na Arnolda Gehlena, který podle něj „soudí, že příroda postavila člověka do reality z biologického hlediska ve foetálním stavu (...) člověk nebyl od přírody vybaven, aby se svému životnímu prostředí přizpůsobil. Vyjádřeno metodou a fortiori: člověk se nemohl přírodě přizpůsobit, zachránil se však tím, že ji podle svých potřeb transformoval. Člověk není schopen se životnímu prostředí přizpůsobit, a proto si musel v konfrontaci s přírodou své životní prostředí sám vybudovat. Člověk je tedy produktem přírody, který sice žije v ní, ale zároveň vždy určitým způsobem i proti ní.“ Tamtéž, s. 189.

¹³⁵ Tamtéž, s. 188, 189. „Ve jménu kritiky antropocentrismu je lidská pozice v universu trvale otřásána, namísto toho, aby v něm člověk ve své obnovené integritě pevně zaujal své místo, a jedině tím ekologické krizi čelil“ – vyjadřuje Floss své závěrečné stanovisko, a tvrdí: je nutné uznat specifické ontologické „postavení člověka v universu, které ovšem (...) nezakládá lidská práva proti přírodě, nýbrž ukládá člověku povinnosti, jež z jeho mimořádného a výsostného postavení vyplývají.“ Tamtéž, s. 190.

otázku, zda etické pojmy a teorie vzniklé v nějaké dosavadní obecné etice (bez zřetele k současné ekologické krizi) lze aplikovat bez jejich revize na etické problémy vyvolané současnou ekologickou krizí; Jonas předložil jednu z možných nových obecných etických teorií, jedno z nových etických paradigmat nabízející onu revizi. Naproti tomu Floss označuje jonasovský přístup za dosud nejsoustavněji koncipovanou environmentální etiku, tedy za *speciální etický přístup*, jednu ze subdisciplín aplikované etiky; a jeho vyjádření lze tak chápat jako opačné vůči závěru Kolářského (více viz pozn. 115).

Abych mohl nabídnout diferencovanou odpověď na první otázku, je nutné představit alespoň ve stručnosti, jak jsou dnes pojmy „obecná etika“/„aplikovaná etika“ chápány a vymežovány. V současnosti není chápání a vzájemné vymezení těchto pojmů jednotné. Za hlavní důvod se považuje fakt, že již od dob vzniku etiky mnozí teoretikové etiky řešili teoretické etické otázky s pomocí příkladů z různých oblastí jednání, tj. používali konkrétní příklady, aby vyjasnili nějaký obecný etický problém a naopak, etika, jakožto praktická filosofie, byla vždy, byť třeba vysoce obecná a teoretická, zaměřena ve svém konečném důsledku na regulaci jednání, tj. etické principy a teorie regulovaly různé konkrétní oblasti praxe.¹³⁶ V této souvislosti se proto poukazuje na vzájemné prolínání, resp. dílčí překrývání mezi obecnou (teoretickou) a aplikovanou (speciální) etikou, a na to, že každá normativní¹³⁷ etika má obecnou i aplikační dimenzi.

Aplikační dimenzi každé etiky je však třeba odlišovat od pojmu „aplikovaná etika“, který se objevil okolo poloviny 20. století ve Spojených státech („applied ethics“) jako snaha označit nový projev praktické filosofie, novou podobu etických zkoumání, jež se začaly zabývat nově se objevivšími etickými problémy.¹³⁸ V tomto významu pojem označuje etické analýzy a hodnocení, které zkoumají a normativně regulují různé nově vzniklé specializované oblasti lidského jednání v kontextu technologické civilizace se zřetelem k relevantnímu empirickému poznání v těchto oblastech praxe¹³⁹ – a jedná se proto o analýzy a hodnocení, jež většinou nutně musí být interdisciplinární. V tomto smyslu se pak hovoří o různých subdisciplínách aplikované etiky, o tzv. speciálních etikách – např. o lékařské etice, environmentální etice, etice techniky etc.

Někteří současní autoři však právem poukazují, že v polovině minulého století vzniklý pojem se používá někdy zjednodušeně, pokud jím označujeme jen souhrn určitého počtu těchto subdisciplín, tj. souhrn speciálních etik, a zdůrazňují, že aplikovanou etikou je z podstaty věci

¹³⁶ Srov. STOECKER, R., NEUHÄUSER CH., RATERS, M. L. (Hrsg.) *Handbuch Angewandte Ethik*. Stuttgart–Weimar: J. B. Metzler, 2011. ISBN 978-3-476-02303-2. Einleitung, s. 3, 4.

¹³⁷ Normativní etika lidské jednání (primární předmět etiky) a úmysly, záměry, příp. charakter jednajících (sekundární předmět etiky) nejen popisuje – jak to činí deskriptivní etika, ale rovněž hodnotí (a hledá kritéria a měřítko správnosti nebo zdařilosti obou předmětů etiky).

¹³⁸ Srov. tamtéž, s. 2.

¹³⁹ KNOEPFFLER, N. *Angewandte Ethik: Ein systematischer Leitfaden*. Köln–Weimar–Wien: Böhlau Verlag, 2010. ISBN 978-3-412-20381-8, s. 50.

každá z těchto subdisciplín, a že tyto jsou spolu provázané.¹⁴⁰ Kromě toho také někteří upozorňují, že aplikovaná etika (např. v podobě environmentální etiky) není nikdy pouze jakousi automatizovanou aplikací určitých obecných etických teorií a principů na zvolené oblasti praxe, ale zahrnuje, více či méně, i problém další precizace a reflexe (příp. i revize) těchto teorií a principů.¹⁴¹ Podle Kolářského právě toto prováděl Jonas ve své etice odpovědnosti.

Na druhou stranu, i přes nastíněné dílčí překrývání mezi obecnou a aplikovanou etikou (což se fakticky projevuje tím, že mnoho příspěvků aplikovaných etiků se občas zabývá i velmi abstraktními a teoretickými etickými pojmy a úvahami – a naopak – příspěvky obecných, teoretických etiků mnohdy rekurují ke konkrétním příkladům),¹⁴² není zbytečné a obsolentní je od sebe odlišovat. Minimálně z toho důvodu, že „applied ethics“ je v současnosti považována za „novou filosofickou disciplínu“.¹⁴³

Zde vycházím z následující definice: „Aplikovaná etika představuje pokus skrze prostředky [obecné] etiky pomoci lidem, aby jednali morálně správně v situacích, v nichž panuje nejasnost a nejistota o tom, co je v těchto situacích morálně správné.“¹⁴⁴ Autoři tohoto vymezení vychází z toho, že typickou funkcí aplikované etiky je hledání správného jednání v určité konkrétní situaci, příp. ve speciální oblasti praxe,¹⁴⁵ přičemž zdůrazňují zájem o poznání morálně správného. Aplikovanou etiku tak lze vymezit jako vztahování se k teoretickému etickému vědění (tj. etickým principům a teoriím) jakožto k prostředku nalezení morálně správného řešení nějaké konkrétní situace. Obecná etika naproti tomu používá konkrétní příklady a situace jako prostředky k ilustraci, příp. k nalezení správného teoretického řešení, které se týká jednání jakožto jednání, příp. obecného etického problému.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Srov. STOECKER, R., NEUHÄUSER CH., RATERS, M. L. (Hrsg.) *Handbuch Angewandte Ethik*, c. d., Einleitung, s. 3–4.

¹⁴¹ Srov. DÜWELL, M., HÜBENTHAL, CH., WERNER, M. H. (Hrsg.) *Handbuch Ethik*, 3. aktualisierte Auflage. Stuttgart–Weimar: J. B. Metzler, 2011. ISBN 978-3-476-02388-9. Einleitung, s. 21.

¹⁴² Srov. STOECKER, R., NEUHÄUSER CH., RATERS, M. L. (Hrsg.) *Handbuch Angewandte Ethik*, c. d., Einleitung, s. 5.

¹⁴³ „Trotzdem rechtfertigen es der gewaltige Umfang, die Vielfalt der Themen und schliesslich auch die Institutionalisierung der Angewandten Ethik in den letzten 50 Jahren, mit eigenen Zeitschriften, Fachgesellschaften, Forschungsinstituten und Lehrstühlen, hier von einer *neuen philosophischen Disziplin* zu sprechen.“ Tamtéž. Kurziva původní.

¹⁴⁴ „Die Angewandte Ethik bildet den Versuch, mit den Mitteln der Ethik Menschen dabei zu helfen, sich in bestimmten Situationen moralisch richtig zu verhalten, in denen Unklarheit oder Unsicherheit darüber herrscht, was in dieser Situation moralisch richtig wäre.“ Tamtéž, s. 4.

¹⁴⁵ Srov. tamtéž a též KNOEPFFLER, N. *Angewandte Ethik*, c. d., s. 50. Knoepffler podává následující definici aplikované etiky: „Eine Ethik heisst ‚angewandte‘, wenn sie konkret wird. ‚Angewandt‘ und somit konkret ist die Ethik dadurch, dass sie sich ganz bestimmten Handlungsfeldern zuwendet und deren eigene Problemlagen aufgreift, dabei aber auch Rücksicht auf deren jeweilige sachliche Zusammenhänge nimmt. (...) Wer heute über Fragen am Lebensanfang des Menschen diskutiert, muss die neusten Ergebnisse der Embryologie berücksichtigen.“ Tamtéž.

¹⁴⁶ Srov. STOECKER, R., NEUHÄUSER CH., RATERS, M. L. (Hrsg.) *Handbuch Angewandte Ethik*, c. d., Einleitung, s. 5. Mezi hlavní otázky obecné etiky patří např.: V jakém smyslu a do jaké míry je člověk svobodný? Co je to morální odpovědnost? Jaké jsou její druhy? Co je to svědomí? Mají ho všichni lidé? Jak funguje?

Nyní se pokusím stručně nastínit, jak vymezil a charakterizoval svůj etický přístup sám Jonas. V části 1.1 jsem představil Jonasův hlavní argument, který zde stojí za to uvést v širším kontextu; tento kontext totiž naznačuje, jak Jonas charakterizoval svůj etický přístup:

„(...) hájím tezi, že se na základě růstu naší moci *změnila povaha lidského jednání*, a protože etika se týká jednání, je potřeba (...) též *změn[y] etiky*. A to nejen v tom smyslu, že nové předměty jednání rozšířily věcně oblast případů, na něž je platná pravidla chování třeba uplatňovat, nýbrž v mnohem radikálnějším smyslu, že *kvalitativně nová povaha mnoha našich činů otevřela zcela novou dimenzi etického významu*, kterou tradiční etika ve svých stanoviscích a zásadách nepředvíдалa. (...) [N]ová povaha našeho jednání žádá novou etiku dalekosáhlé odpovědnosti, jež by byla souměřitelná s dosahem naší moci (...).¹⁴⁷

Jonasovský závěr o potřebě změny etiky vychází z předpokladu kvalitativně nové povahy jednání. Kvalitativně nová povaha jednání otevřela novou etickou dimenzi odpovědnosti. Té by měla učinit zadosť „nová etika dalekosáhlé odpovědnosti“. Stěžejní otázka však zní, co přesně měl Jonas na mysli, když psal o „změně etiky“. Má jeho nová etika plnohodnotně nahradit dosavadní etické přístupy anebo jen doplnit?

„Staré předpisy etiky ‚vztahu k bližnímu‘ týkající se spravedlnosti, milosrdenství, poctivosti atd., nepochybně stále ještě ve své intimní bezprostřednosti platí pro nejbližší, každodenní oblast vzájemných lidských vztahů. (...) Základní situace jednotlivých lidí, v níž se musí ověřit ctnost a odhalit nepravost, zůstává stále stejná a v ní začíná každý čin znovu. (...) Tato sféra je však zastíněna *rozšiřujícím se dosahem kolektivního jednání*, v němž jednajících, čin a účinek nejsou již těmi, jimiž byli v oblasti vztahu k nejbližším, a v níž je díky jejich nesmírným silám etice vnucena nová dimenze odpovědnosti, o které se jí předtím nikdy nesnilo.“¹⁴⁸

Z uvedené pasáže vyplývá, že Jonasova nová etika odpovědnosti nemá nahradit dosavadní etické přístupy, ale *doplnit* je, resp. *rozšířit*. Rozšiřující se dosah kolektivního (technického) jednání vnucuje tradičním, dosavadním etickým přístupům nové dimenze odpovědnosti. Německý filosof Micha H. Werner s odkazem na uvedenou pasáž dochází k závěru, že Jonasova etika není „modelem obecné etiky“, nýbrž jen „konceptí doplňující etiky“, která reaguje na nové problémy jednání v technologické civilizaci.¹⁴⁹

¹⁴⁷ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 19, 48. Kurziva Šimek. Jonas platnost tohoto argumentu zdůvodňuje tím, že již neplatí následující předpoklady, které „mlčky sdílela“ (...) „[v]eškerá dosavadní etika (...): 1) Situace, ve které se člověk nachází, určená jeho přirozeností a přirozeností věcí, je v hlavních rysech jednou provždy dána. 2) Lidské dobro lze na tomto základě snadno nahlédnout a stanovit. 3) Dosah lidského jednání a proto i lidské odpovědnosti je přesně vymezen.“ Tamtéž. V originále zní poslední věta výše citované pasáže takto: „Und dies nicht nur im dem Sinne, dass neue Objekte des Handelns stofflich den Bereich der Fälle erweirtert hat, worauf die geltenden Regeln des Verhaltens anzuwenden sind, sondern in dem viel radikaleren Sinn, dass die qualitativ neuartige Natur mancher unserer Handlungen eine ganz neue Dimension ethischer Bedeutsamkeit aufgetan hat, die in den Gesichtspunkten und Kanons traditioneller Ethik nicht vorgesehen war.“ JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1. Auflage, 1984. ISBN 3-518-37585-7, s. 15. Originální znění mimo jiné ilustruje, že Jonas chtěl perspektivy tradiční etiky rozšířit, nikoli nahradit.

¹⁴⁸ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 27, 28 Kurziva Šimek.

¹⁴⁹ Srov. WERNER, M. H. Dimensionen der Verantwortung: Ein Werkstattbericht zur Zukunftsethik von Hans Jonas. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck, 1994. ISBN 3406386555, s. 312. „(...) nicht Modell einer allgemeinen Ethik (...), sondern nur als Entwurf einer ‚Ergänzungsethik‘ (...).“

V této souvislosti je vhodné dodat, že Jonas v předmluvě knihy *Princip odpovědnosti* z roku 1979 označil svůj přístup za „systematická zkoumání“ a v roce 1985 publikoval „aplikovanou část“, ¹⁵⁰ knihu *Technika, medicína a etika: K praxi principu odpovědnosti* ¹⁵¹. Na základě toho je možné se domnívat, že Jonas mohl pokládat první knihu za teoretickou (obecnou) část, k níž pak připojil speciální (aplikovanou) část. Ve skutečnosti však obsah knih takovému striktnímu dělení neodpovídá. Odpovídá spíše zjištění, že texty aplikovaných etiků se zabývají někdy i velmi teoretickými otázkami a texty obecných etiků mnohdy rekurují ke konkrétním problémům či zkoumají speciální oblasti lidské praxe – a tak by se mohlo zdát, že nelze vždy striktně oddělovat obecnou etiku od aplikované a naopak.

V určitém kontrastu k tomu zde máme jednoznačné závěry z relevantních sekundárních zdrojů: Werner došel k závěru, že jonasovská etika *není* modelem obecné etiky. Kolářský dospěl k opačnému závěru (viz 1.7.1) a Floss klasifikoval jonasovskou etiku jako případ speciální, tj. *aplikované* etiky. Mám za to, že při řešení problému klasifikace je smysluplné zaměřit pozornost nikoli na povahu jonasovské rozšířené etiky (a z ní usuzovat, zda jde o obecnou či aplikovanou koncepci), ale na Jonasův hlavní předpoklad kvalitativně nové povahy jednání. Správně klasifikovat jonasovskou koncepci rozšířené etiky je podle mého názoru možné jen tehdy, pokud správně klasifikujeme její *předmět* – tj. jonasovskou *kvalitativně novou povahu jednání*. Proto je zde třeba ještě představit, jak Jonas toto jednání specifikoval (jedná se o jeho první hlavní etický předpoklad):

„Moderní technika přichází s jednáním v natolik novém řádu z hlediska velikosti, s objekty natolik novými a s tak novými důsledky, že rámec dřívější etiky je již nemůže pojmut. (...) povaha lidského jednání se ve skutečnosti změnila (...). Hranice vymezená blízkostí a současností zmizela, odsunuta rozšířením prostoru a časovou délkou kauzálních řad, které uvádí do chodu technická praxe, i když usiluje o dosažení pouze blízkých cílů. (...) K tomu přistupuje kumulativní charakter technické praxe (...). Dnes, v podobě moderní techniky, se *techné* proměnila v neomezený expanzivní postup [lidského] rodu vpřed (...). [Č]lověk [je] stále více tvůrcem toho, co vytvořil, a vykonavatelem toho, co může konat – a nejčastěji je tím, kdo připravuje to, co brzy bude schopen konat. Avšak kdo je to „on“? Nikoli vy nebo já: (...) [je to] kolektivní původce činu a kolektivní čin, nikoli individuální původce činu a individuální čin (...). [K]olektivní kumulativní technologické jednání je svými předměty a rozsahem jednáním *nového druhu*, a (...) svými účinky, nezávislými na všech přímých záměrech, již není eticky *neutrální*.“ (viz také dále přesněji 3.4.3) ¹⁵²

Pro účely klasifikace odhlížím prozatím od adekvátnosti Jonasova popisu i od jeho pozdějších částečných modifikací tohoto popisu. ¹⁵³ Neptám se, zda a nakolik je jonasovský popis

¹⁵⁰ Srov. JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s 15.

¹⁵¹ JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1. Auflage, 1987. ISBN 3-518-38014-1.

¹⁵² JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 27, 28, 31, 32, 51. Kurziva původní. Proč již není popsána nová podoba kolektivního technického jednání eticky neutrální, upřesňuje Jonas v textu „Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist“ In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 42–52. Jonas v tomto textu podrobněji zdůvodnil svou tezi, proč nepovažuje novou podobu jednání za eticky neutrální. Důvodem je pět specifik tohoto jednání: ambivalence účinků, nutnost použití, globální rozsah v prostoru a čase, prolomení antropocentrismu a vzbuzování metafyzických otázek; tato specifikata podle Jonas vyžadují specifickou podobu etické reflexe, tj. novou etiku odpovědnosti. K tomu viz podrobně 3.4.3.

¹⁵³ K tomu viz podrobně 4.2.4!

kolektivního technického jednání výstižný a odpovídá realitě, ale: *Je jím popsána podoba jednání jednáním pouze ve speciální oblasti praxe (1) anebo jednáním v obecném slova smyslu (2)?*

Sama tato otázka však přináší další, obtížnější otázky: Jak jonasovské kolektivní jednání vlastně „eticky uchopit“? Předmětem etiky je totiž většinou individuální jednání, to lze bez obtíží analyzovat, hodnotit, avšak *kolektivní jednání* je obtížně uchopitelnou veličinou. Co měl na mysli Jonas pojmem „kolektivní čin“? K těmto otázkám se vrátím podrobněji dále (viz hlavně 4.2.4), zde *hypoteticky předpokládám*, že jonasovské kolektivní technické jednání lze považovat za relevantní předmět etiky.

Platí-li (1), pak lze klasifikovat jonasovskou etiku rozšířené odpovědnosti jako *speciální, aplikovanou etiku*. Tato odpověď implikuje, že jonasovské kolektivní technické jednání s kumulativními účinky nelze chápat jako jednání v obecném slova smyslu.

Platí-li (2), pak lze klasifikovat jonasovskou etiku rozšířené odpovědnosti jako *obecnou etiku, příp. jako koncepci, která má rozšířit dosavadní obecné koncepce etiky*. Tato odpověď implikuje, že jonasovské kolektivní technické jednání s kumulativními účinky představuje jednání v obecném slova smyslu.

Tato hrubá analýza ozřejmuje, že problém klasifikace jonasovské etiky souvisí s problematickou podobou jonasovského kolektivního technického jednání. Na to jsem chtěl také především upozornit. Nejedná se tedy pouze o záležitost terminologickou, ale o záležitost věcnou.

Proti variantě (1) by pravděpodobně vystoupil sám Jonas, neboť se domníval, že nová podoba jednání proniká do jednání jako takového. S tím bych souhlasil natolik, nakolik jsou všichni lidé v rámci technologické civilizace na nové podobě technického jednání závislí. Avšak, lze smysluplně tvrdit, že *ne všichni jednají přímo a aktuálně technicky*, ačkoli téměř všichni jsou na technické jednání nepřímo a dříve či později nutně odkázáni, např. počínaje výrobou potravin a konče komunikačními prostředky. Ve slabém slova smyslu by se tedy mohlo zdát, že (kolektivní) technická praxe v současnosti představuje jakousi „obecnou“ podobu jednání.

Proti variantě (2) lze namítat, že (kolektivní) technické jednání, tj. jednání s pomocí techniky a skrze techniku, byť v současnosti takřka „všudypřítomné“, představuje *speciální oblast jednání*. Tento druh jednání totiž představuje užší oblast, než je oblast jednání jakožto jednání (např. v oblasti bezprostředních mezilidských vztahů není jednání za pomoci techniky nutnou, podstatnou součástí jednání – to naznačil i sám Jonas, viz pasáž pozn. 148). V silném slova smyslu tudíž technická praxe (a navíc kolektivní) *nemůže být jednáním v obecném slova smyslu*. Kromě toho technické jednání (ať kolektivní nebo individuální) nepředstavuje z hlediska geneze jednání původní, integrální aspekt jednání.

Mám na mysli oblast rozvažování, rozhodování, intencí, celou vnitřní oblast motivace, kalkulace a závaznosti. Technické jednání se zdá relevantní spíše co do následků (konsekvencí) jednání.

Ve světle zpřesněného porozumění vzájemnému vztahu mezi obecnou a aplikovanou etikou, se zohledněním poznatku o jejich dílčím překrývání a skutečnosti, že každá etika má obecnou (teoretickou) i aplikovanou (speciální) dimenzi, navrhuji následující diferencovanou odpověď: Jonasova etika rozšířené odpovědnosti je co do svého předmětu *aplikovanou, resp. speciální etikou* (Floss, Werner), co do snahy nově promýšlet a revidovat jeden z hlavních etických pojmů – pojem odpovědnost – *konceptí, která má ambice řešit otázky obecné, resp. fundamentální etiky* (Kolářský). Je však otázka, zda Jonasovo pojetí, resp. teorie odpovědnosti nějakým způsobem skutečně odborně prohloubila a obohatila chápání odpovědnosti jako takové. K této otázce se vrátím v páté kapitole (5.3.2), po analýze a kritickém vyhodnocení všech klíčových poznatků ve čtvrté kapitole. Zde bych nakonec jen ještě dodal, že Flossovo tvrzení, že Jonasova etika představuje environmentální etiku, považuji za nutné doplnit: co do reflektovaného objektu ohrožení (příroda) ano; co do svého předmětu (tj. podoby jednání a následků jednání) je ale navíc také etikou techniky.¹⁵⁴

Ad II.) Nyní se pokusím podat diferencovanou odpověď na otázku, zda je Jonasova etika odpovědnosti *etikou pouhého přežití, a v jakém smyslu*. Z textu Drozenové je zřejmé, že Jonas otázku přežití spojil s „ochranou neporušenosti lidství“, se zachováním člověka „v trvalé mnohoznačnosti jeho svobody“ (1.5).¹⁵⁵ Machalová naproti tomu ve svých dvou textech prezentuje cíl Jonasovy etiky jako „snahu o záchranu civilizace“, kdy úkoly člověka jsou dány „nutností přežití lidstva“; nikoli jako snahu o štěstí, spravedlnost a zdokonalování člověka. Závěr Machalové koriguje Kolářský: Jonas nechtěl trvale zúžit smysl lidského života na snahu o přežití lidstva, ani nepopíral, že by smysl života nemohl spočívat v usilování o štěstí a spravedlnost, pouze postavil do středu své etické pozornosti otázku přežití lidstva, neboť předpokládal reálnou možnost zániku lidstva; toto Kolářský podtrhl a sám zároveň také přijal tento předpoklad: lidstvo prostřednictvím techniky může reálně zničit samo sebe. Nevzít tuto možnost v potaz, a tak přispět k jejímu uskutečnění, by bylo podle Kolářského největším etickým skandálem (1.6).

Jonasovská etika vychází z této reálné možnosti zániku (jedná se o další hlavní etický předpoklad):

„(...) žijeme v apokalyptické situaci, (...) ve stavu předcházejícím všeobecnou katastrofu, ponecháme-li dnešnímu stavu věcí volný průběh. (...) Nebezpečí katastrofy [vyplývá] z Baconova ideálu panství nad přírodou pomocí techniky založené na vědě (...) [a spočívá ve dvojím úspěchu: ekonomickém a biologickém]; jejich ke

¹⁵⁴ V článku ŠIMEK, V. Etika techniky podle Hanse Jonase [online]. *Filosofie dnes*, c. d. jsem jonasovskou etiku představil jako případ speciální (aplikované) etiky – etiky techniky.

¹⁵⁵ Drozenová v této souvislosti tematizovala také jonasovské otázky týkající se dovolenosti genetických manipulací s genetickým zárodečným dědictvím člověka. Jonas se k těmto otázkám vyjádřoval ve své knize *Technika, medicína a etika*. Srov. např. JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 162 a dále.

krizi nutně vedoucí vzájemný poměr se dnes projevuje otevřeně. Ekonomický úspěch, dlouho považovaný za jediný, se vyznačuje zvyšováním zboží produkce per capita pokud jde o množství a druhy spolu se snižováním vynaložené lidské práce, a proto zvyšujícím se blahobytem rostoucího počtu lidí, dokonce nedobrovolně zvyšovanou spotřebou u všech lidí v rámci systému – tedy obrovsky vystupňovanou látkovou výměnou celého sociálního organismu s přírodním prostředím. Již to samo mělo svá nebezpečí v přílišném zatěžování omezených přírodních zdrojů (od jejich skrytého ničení zde odhlížíme). Ale tato nebezpečí se stupňují a zvyšují zprvu málo vnímaným biologickým úspěchem: kvantitativním růstem právě toho kolektivního organismu, který se zúčastní látkové výměny, to znamená exponenciálně rostoucím počtem obyvatelstva v oblasti, kde se projevují důsledky technické civilizace, tedy v současnosti na celé planetě. (...) Jedná se o apokalyptickou perspektivu, s níž můžeme počítat, neboť je založena na dynamice současného směřování lidstva.“¹⁵⁶

Přijmeme-li tento předpoklad, tj. reálnou možnost zániku lidstva, pak v hlavním smyslu představuje Jonasova etika „etiku přežití“ – sám ji takto nazval:

„Náhle se to, co je přímo dané, co je přijímáno jako samozřejmé a nikdy nebylo zamýšleno jako objekt jednání: že existuje člověk, že existuje život, že k tomu účelu existuje svět, ocitá v ohrožení lidským jednáním. Právě v tomto světle se objevuje nová povinnost. Zrozena z ohrožení, nutně naléhá ze všeho nejdříve na etiku zachování, ochrany a odvrácení, a nikoli na etiku pokroku a zdokonalení. Navzdory této skromnosti cíle mohou být její příkazy velmi náročné, vyžadující možná více obětí než všechny, které dosud platily v zájmu zlepšování lidského údělu. (...) Při náročnosti obětí, jež mohou být nutné, se to může stát nejproblematičtější aspektem etiky přežití, kterou jsme nyní přijali jako náš úkol (...). Pro tuto chvíli ustupuje veškerá práce na ‚skutečném‘ člověku do pozadí a v popředí stojí prostá záchrana *předpokladů* takové práce – záchrana *existence* lidstva ve vyhovujícím přírodním prostředí. Od stále otevřené *otázky*, co má člověk být, jsme v totálním ohrožení toho, co se nyní na světě odehrává, vržení zpět k *příkazu*, jenž sice vždy spočíval v základech oné otázky, dosud se však nikdy nestal aktuálním: že člověk má být – ovšem jako člověk.“¹⁵⁷

Jonas v této pasáži kromě výrazu „etika přežití“ použil ještě jiné, podobné: „etika zachování, ochrany a odvrácení“, o něco dále pak „etika nouzového stavu ohrožené budoucnosti“.¹⁵⁸

V rámci jednoho rozhovoru v roce 1992 použil také výrazy „minimální etika“ a „etika vyhnutí se (krajním nebezpečím)“.¹⁵⁹ V rozhovoru se Jonas vyjádřil k posledně jmenovanému výrazu následovně:

„...výraz ‚etika vyhnutí se [krajním nebezpečím]‘ bych přijal; *nikoli jako konečnou podobu etiky, ale ve smyslu dočasné priority*. Dospěli jsme tak daleko, že spějeme ke krajnímu stavu krize a vyhnutí se představuje první povinnost: úsilí o ideální společnost musíme na čas nechat stranou. Neříkám, že to má nebo může být definitivní etika; ale v této situaci je neodkladné, aby vyhnutí se krajním nebezpečím a krajním zlům stálo na prvním místě,

¹⁵⁶ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 208–209. Je zajímavé, že Jonas v této souvislosti nemá na mysli katastrofu skrze válečnou techniku, ale katastrofu skrze neválečnou techniku – tzv. „plíživou apokalypsu“: „Jeder von uns geht seinem Konsum, seinem Verbrauch nach. (...) Wir sinnen nichts Böses gegen irgend jemand, wir befriedigen einfach unsere friedlichen Bedürfnisse auf friedliche Weise und beschwören damit vielleicht eine Katastrophe herauf.“ JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen Welt*. In ENGHOLM, B., RÖHRICH, W. (Hrsg.): *Ethik und Politik heute: Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt*. Opladen: Leske Budrich, 1990. ISBN 3-8100-0871-0, s. 28, 29.

¹⁵⁷ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 206. Kurziva původní.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 207.

¹⁵⁹ JONAS, H. *Naturwissenschaft versus Natur-Verantwortung*. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Ethik für die Zukunft*, c. d., s. 209. V dalším rozhovoru, také v roce 1992, označil redaktor jonasovskou etiku také jako „Verzichtsethik“ – „etiku zřeknutí se“, ve smyslu zřeknutí se, odepření si přílišného konzumu. Srov. JONAS, H. *Dem bösen Ende näher*. In JONAS, H. *Dem bösen Ende näher: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1. Auflage, 1993. ISBN 3-518-38697-2, s. 14.

zatímco hledání nejlepšího, ideálního nebo příkladného lidského života jak pro jednotlivce, tak pro společnost dočasně ustoupilo do pozadí.¹⁶⁰

Z Jonasových vyjádření vyplývá, že za primární zlo považoval fyzickou neexistenci, resp. *zánik lidstva*. Tuto možnost považoval za reálnou a aktuální, a proto ve své etice postavil na první místo *povinnost vyhnout se této možnosti*. Jonas v této souvislosti sice připouštěl, že pokud znovu nastane „stabilní rovnováha mezi člověkem a ostatní přírodou na této planetě“, bude opět čas usilovat o „nejlepší lidský život“, zároveň však tvrdil, že „neví, zda to kdy bude“.¹⁶¹ V tomto smyslu tedy není povinnost přežití, resp. zachování lidstva v odpovídajícím prostředí definitivní, ale dočasná – avšak podle Jonase (tehdy) aktuální, což platí *mutatis mutandis* i pro Jonasovu etiku.¹⁶²

Tento poznatek o dočasné prioritě povinnosti přežití se shoduje se závěrem Kolářského: Jonas nechtěl trvale zúžit etiku na otázku přežití, nicméně považoval ji za aktuální a neopominutelnou. V hlavním smyslu je tedy jonasovská etika etikou přežití (tento aspekt zdůrazňuje podle mého názoru Machalová), avšak nikoli ve smyslu definitivním a vylučným (na to upozorňuje Kolářský). Zde je však třeba se znovu vrátit k postřehu Drozenové a ptát se: Šlo Jonasovi jen o *pouhé fyzické přežití*?

Text Drozenové ukazuje, že nikoli. Jonas položil důraz také na zachování lidskosti a lidské svobody, a jak ukáží ve druhé kapitole, také na zachování odpovědnosti. Zachování lidské odpovědnosti jako takové stojí v centru jeho etického myšlení. Ačkoli odsunul hledání „nejlepšího lidského života“ do pozadí, neomezil povinnost přežití na pouhé fyzické přežití. To dokládají např. tato jeho slova:

„Důvod ‚proč‘, který lidstvo zavazuje k existenci, zakazuje nejprve fyzickou sebevraždu rodu (což nám nezakazuje žádný biologický imperativ). Jakožto důvod ‚jak‘, který lidstvo zavazuje k určité kvalitě života, tedy ryzímu ‚že‘ poskytuje ‚co‘, zakazuje zároveň s tím duševní zpustnutí této existence. Avšak obojí je ohroženo slepým pokrokem techniky.“¹⁶³

Jonasovi nešlo jen o to, aby lidstvo existovalo, resp. aby i nadále existovalo, ale také o způsob další existence lidstva. Na výše položenou otázku lze tedy nyní diferencovaně odpovědět takto: Jonasovská etika, ačkoli je v hlavním smyslu etikou přežití, není vylučně etikou pouhého fyzického přežití; *vedle fyzického přežití Jonas zdůraznil i zachování morálních*

¹⁶⁰ JONAS, H. Naturwissenschaft versus Natur-Verantwortung, c. d., s. 209. Kurziva Šimek.

¹⁶¹ Srov. tamtéž.

¹⁶² Za hodné pozornosti považuji především Jonasovo tvrzení, že hledání a usilování o nejlepší a příkladný život má dočasně ustoupit do pozadí. Nestaví sice toto úsilí do přímého protikladu ke snaze o zachování lidstva, ale zdá se, že chápe úsilí o nejlepší a příkladný život jako neslučitelné s úsilím o zachování. Je to nutné? Mám za to, že zachování lidstva se nemusí nutně vylučovat s úsilím o nejlepší a příkladný život, spíše naopak. Upozadění úsilí o ideál je třeba u Jonase chápat ve světle jeho antiutopických a antimelioristických tendencí (viz 1.2 a 1.5); jeho pojetí odpovědnosti představovalo kromě jiného určitou kontrapozici vůči (materiálnímu) utopickému ideálu marxismu, a také vůči (s ním souvisejícímu) „technologickému utopismu“.

¹⁶³ JONAS, H. K ontologickým základům etiky budoucnosti, c. d., s. 902.

schopností člověka, což se projevilo v jeho požadavku zachovat lidskou schopnost odpovědnosti jako takovou.¹⁶⁴

Ad III.) Nakonec se pokusím podat diferencovanou odpověď na otázku, *zda a v jakém smyslu je Jonas antropocentrista*. V rámci mapovaných sekundárních zdrojů se touto otázkou více zabývá Kolářský a Floss (viz 1.7.1 a 1.7.2). Kolářský představuje svou odpověď ve svém textu v kapitole s názvem „Kritika antropocentrismu“, ve skutečnosti však podle mého úsudku nedospívá k tomu, že Jonas kritizuje antropocentrismus jako takový, ale k závěru, že Jonas kritizuje pouze „antropocentrické zúžení“, resp. zúžený antropocentrismus (viz pozn. 114), tj. pouze redukci člověka jen na něj samého, bez ohledu na skutečnost, že k lidské existenciální úplnosti patří život v odpovídajícím přírodním prostředí. Mám tedy za to, že Kolářský Jonase řadí v základním smyslu k *antropocentrismu*, který chtěl Jonas ovšem rozšířit.

Floss naproti tomu explicitně označuje Jonase za *fyziocentristu*. Svůj závěr opírá o zjištění, že Jonas se sice pokusil rehabilitovat ontologickou dignitu přírody, nikoli však ontologickou dignitu člověka. Koncepce, které považují člověka za vrchol evoluce přírody, uvádí Floss, nelze považovat za antropocentrické – a má na mysli koncepci jonasovskou, jež podle jeho názoru obsahuje skryté antihumanistické tendence (1.7.2 a pozn. 133). Flossův závěr vyplývá z jeho kritické reflexe širšího kontextu Jonasova díla, především z kritiky jonasovského pojetí člověka. Naproti tomu Kolářský čerpal pouze z knihy *Princip odpovědnosti* a jonasovskou antropologii nezkoumal ani nezpochyboval.

¹⁶⁴ Položená otázka ve své podstatě vede k úvaze, zda lze vůbec smysluplně v případě existence člověka hovořit o pouze fyzické existenci. Názory se liší podle rozdílných antropologických východisek, podle vysvětlení původu, povahy a smyslu lidské existence jako takové. Osobně vycházím z předpokladu, že k lidské existenci nutně patří i rozměr morální, který není redukovatelný na pouhou fyzickou existenci. Toto bylo zřejmé i Jonasovi. Nebyl filosofickým materialistou. Zde bych však ještě rád upřesnil, k výše formulované diferencované odpovědi, že *Jonas fyzické přežití člověka opravdu považoval za primární úkol*; a byť zdůraznil rovněž zachování lidské svobody a odpovědnosti, v případě extrémních politicko-ekonomických situací by omezil za účelem záchrany existence lidstva např. i vnější (politické) svobody. To dokládá jeho následující vyjádření: „Varující prognóza, podle které stoupajícímu tlaku celosvětové globální krize padne za oběť nejen materiální životní standard, ale také demokratické svobody, až nakonec zbude pouze tyranie, hledající ještě stále záchranu, mi vyneslo obvinění, že při řešení našich problémů upřednostňuji diktaturu. Tuto záměnu varování s doporučením sice mohu ignorovat, avšak ve skutečnosti jsem řekl, že taková tyranie je vždy ještě lepší než zánik. V případě této alternativy jsem tyranii eticky schválil a toto stanovisko, k němuž se nadále hlásím, musím nyní bránit před soudním dvorem, který jsem si sám ustanovil (...). Neprotiřečíme tedy sami sobě, když upřednostňujeme fyzické přežití za cenu svobody? Neřekli jsme, že svoboda je podmínkou schopnosti nést odpovědnost – a tato je důvodem, proč má lidstvo nadále existovat? Nepoškozujeme připouštěním tyranie jako alternativy k fyzickému zničení námi formulovanou zásadu, že ‚jak‘ existence nesmí zrušit její ‚proč‘? Přesto můžeme učinit děsivé ústupky v zájmu primátu fyzického přežití, a to v přesvědčení, že ontologickou schopnost být svobodný, neoddělitelnou v tom, jaká je, od podstaty člověka, nelze skutečně vymazat, lze ji jen dočasně vyhnat z veřejného prostoru. Toto přesvědčení je možné podpořit dobře známou zkušeností. Zažili jsme [ji] i v těch nejtotaletnějších násilných systémech[, kdy se] schopnost být svobodný nezdolně probouzí a naše víra v člověka nově ožívá. (...) Nezapomeňme, že se jednalo o zvažování nejhoršího případu, k němuž to nesmíme nechat dojít a jemuž zabránit je právě nejvyšším úkolem odpovědnosti v tomto světodějném okamžiku. Ve skutečnosti je jednou z nejpřednějších sebevztázných povinností principu odpovědnosti předcházet nynějším svobodným jednáním budoucímu tlaku směřujícímu k nesvobodě, a tak nechávat otevřený co nejširší prostor sobě i potomkům. Jde však o víc než o toto, jde o pokračování celého pozemského zázraku stvoření, jehož je naše lidská existence částí a před nímž se lidská zbožnost sklání i bez ‚odůvodnění‘.“ Tamtéž, s. 907–908. Kurziva Šimek.

Zde prozatím nemám v úmyslu blíže analyzovat jonasovskou antropologii (k tomu viz dále 3.2). Diferencovanou odpověď na položenou otázku se pokusím podat tak, že nejdříve vymezím pojmy „antropocentrismus“ a „fyziocentrismus“, pak s nimi srovnám vybraná Jonasova vyjádření, zapojím nadto ale také relevantní komentáře z vybraných sekundárních zdrojů. Poznatky tímto způsobem dosažené pak stručně vztáhnou zpět k závěrům Kolářského a Flosse, jejichž stanoviska zde chci především diferencovaně reflektovat.

Nutno předeslat, že vymezování a definování v současnosti již poměrně etablovaných pojmů „antropocentrismus“ a „fyziocentrismus“ není jednotné. Z toho důvodu zde vycházím ze standardního zdroje, který minimálně v německém myšlenkovém prostředí představuje určité orientační měřítko,¹⁶⁵ a podle potřeby doplňuji dalšími relevantními zdroji.

Antropocentrismus a fyziocentrismus jsou podle uvedeného standardního zdroje dva základní etické přístupy environmentální etiky, jež jsou ve své blíže nerozlišené podobě chápány jako disjunktivní:

- *antropocentrismus* vychází z toho, že pouze člověk patří do morálního společenství a zasluhuje si morální respekt kvůli sobě samému, příroda¹⁶⁶ je tu pouze pro člověka a má pouze instrumentální hodnotu¹⁶⁷
- *fyziocentrismus* to popírá – i mimolidská jsoucna mají neinstrumentální hodnotu.

Ukazuje se však, že toto vymezení je třeba dále diferencovat, především pojem „fyziocentrismus“. V jeho rámci lze totiž rozlišit minimálně tři podoby, podle toho, pro jakou část přírody se požaduje morální respekt:

- „*patocentrismus*“: všechny cítící, vnímající bytosti zaslouží morální respekt kvůli sobě samým
- „*biocentrismus*“: všechno živé zaslouží morální respekt kvůli sobě samému
- „*radikální fyziocentrismus*“: celá příroda (jakožto celek) zaslouží morální respekt kvůli sobě samé (holistická varianta) nebo všechny jednotliviny v přírodě (individualistická varianta).

Každou z těchto podob fyziocentrismu lze dále dělit buď na egalitářskou anebo hierarchickou, podle toho, zda dále rozlišují mezi mírou morálního respektu

¹⁶⁵ KREBS, A. Naturethik im Überblick. In KREBS, A. (Hrsg.) *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1. Auflage, 1997. ISBN 3518288628, s. 337–379.

¹⁶⁶ Pojmem „příroda“ zde označuji „mimolidskou přírodu“, to, co nebylo vytvořeno člověkem, existuje, vyvíjí a mění se nezávisle na člověku (tj. zvířata, rostliny, kameny, řeky, hory a planety), opakem je pojem „artefakt“ (např. domy, silnice, auta, sochy, nábytek apod.). Srov. tamtéž, s. 340–341.

¹⁶⁷ Pojem „instrumentální hodnota“ znamená z lidského hlediska „užitkovou hodnotu“; má-li pro člověka něco pouze instrumentální hodnotu, zdá se, že to nemá žádnou „vnitřní hodnotu“ (intrinsic value). Rozlišení mezi pojmy „neinstrumentální hodnota“, „vnitřní hodnota“ a „inherentní hodnota“ není zpravidla ostré (Např. Ondok tyto tři výrazy v zásadě chápe jako synonyma; srov. ONDOK, J. P. *Člověk a příroda*, c. d., s. 63–66.). V německém myšlenkovém prostředí se jasně rozlišuje mezi pojmy „instrumentální hodnota“ (tj. užitková hodnota pro člověka), „inherentní hodnota“ (tj. vlastní (vnitřní) hodnota, ovšem zpravidla také vzhledem k člověku, např. ve smyslu „vlastní eudaimonistická nebo estetická hodnota přírody“) a „vnitřní hodnota“ (ve smyslu „intrinsic value“, tj. hodnota „nezávislá“ na lidském hodnocení). Srov. také KREBS, A. *Naturethik im Überblick*, c. d., s. 378–379.

k člověku a k ostatním mimolidským jsoucňům (příp. mezi jsoucny patřícími do rozšířeného morálního společenství).¹⁶⁸

Často se ale namítá, že je to nutně pouze člověk, kdo může morálně respektovat ostatní mimolidská jsoucna kvůli nim samým; a z toho se usuzuje, že vlastně každá podoba environmentální etiky je antropocentrická. Tato námitka ale nevyvrací dosud uvedená rozlišení, nevyvrací, že má smysl a lze fakticky zahrnovat do morálního společenství i mimolidská jsoucna; že člověk může morálně respektovat (a často prakticky respektuje) mimolidská jsoucna kvůli nim samým a nikoli jen pro jejich instrumentální hodnotu. Námitka je však přínosná, neboť ukazuje druhou významovou rovinu antropocentrismu.¹⁶⁹

- v této druhé rovině jde o skutečnost, že člověk vnímá a nazírá přírodu lidskýma očima, vysvětluje ji lidskými pojmy a reflektuje lidským rozumem – v tomto smyslu se hovoří o „*epistemickém antropocentrismu*“¹⁷⁰,
- naproti tomu „*morální antropocentrismus*“ (první rovina) je výše vymezená etická pozice a názor, že do morálního společenství patří pouze člověk; morální antropocentrismus není ovšem na rozdíl od epistemického nutný;
- dále lze rozlišit, zaměříme-li se na skutečnost, že člověk poznává nejen fakta, ale také (morální) hodnoty, „*hodnotový antropogenetismus*“, tj. názor, že pouze člověk je „zdroj všech výpovědí o hodnotách“, ¹⁷¹ příp. že hodnoty takřkajíc přicházejí do přírody až s člověkem,¹⁷²
- od „*hodnotového ne-antropogenetismu*“, jenž tento názor popírá.

¹⁶⁸ Srov. tamtéž, 342, 345.

¹⁶⁹ Srov. tamtéž, 342–343.

¹⁷⁰ Angelika Krebsová dále rozlišuje „epistemický *faktuální* antropocentrismus“, tj. výše uvedený názor, že člověk vnímá a nazírá přírodu lidskýma očima, vysvětluje ji lidskými pojmy a reflektuje lidským rozumem, a „epistemický *hodnotový* antropocentrismus“, který podle ní znamená, že hodnoty takřkajíc „přicházejí do přírody až s člověkem“ (jsou „antropogenní“). Jedině díky existenci hodnotícího člověka, existuje lepší či horší stav přírody. Podle Krebsové implikuje „epistemický hodnotový antropocentrismus“, že hodnoty jsou „relační“, tj. hodnoty jsou hodnotami jen ve vztahu k člověku. Naproti tomu pojem „epistemický hodnotový fyziocentrismus“ označuje názor, že existence hodnot v přírodě je nezávislá na hodnotícím člověku, hodnoty existují nezávisle na existenci člověka, a to implikuje podle Krebsové, že hodnoty jsou „absolutní“ (Krebsová je zároveň označuje jako „nerelační, inherentní, objektivní, nepersonální, neantropogenní, naturální“). Krebsová pak následně usuzuje, že otázka po „morální hodnotě“ přírody je z toho důvodu dvojznačná, neboť může znamenat „absolutní hodnotu“ (ve smyslu epistemického hodnotového fyziocentrismu) anebo „člověkem propůjčenou“, tj. antropogenní (ve smyslu epistemického hodnotového antropocentrismu). Srov. tamtéž, s. 343–343. Mám za to, že Krebsová v této souvislosti směřuje pojem „absolutní hodnota“ a „objektivní hodnota“, neboť objektivní hodnoty mohou být (a jsou) zároveň relační. Neexistuje žádná absolutní hodnota sama o sobě (kromě Boha, ale i ten je „relační“ – existuje ve třech Osobách), to ale neznamená na druhou stranu, že všechny hodnoty jsou závislé na existenci hodnotícího člověka (k tomu srov. ONDOK, J. P. *Člověk a příroda*, c. d., s. 23, 25). Nesdílím tedy úsudek Krebsové, že „relační hodnoty“ jsou „antropogenní“. Krebsová nakonec dospívá k tomu, že epistemický hodnotový fyziocentrismus je absurdní, tj. že neexistují „absolutní hodnoty, je nutně přijmout epistemický hodnotový antropocentrismus“ (srov. KREBS, A. *Naturethik im Überblick*, c. d., s. 378–379). To však podle mého názoru neznamená, že všechny hodnoty jsou dány pouze existencí člověka, že existují pouze za předpokladu, že existuje hodnotící člověk.

¹⁷¹ HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Ethik für die Zukunft*, c. d., s. 113.

¹⁷² KREBS, A. *Naturethik im Überblick*, c. d., s. 343.

Po diferencovaném rozlišení klíčových pojmů je nyní třeba představit Jonasovy vlastní výpovědi. Byť větší část z nich představili již Kolářský s Flossem, přesto stojí za to uvést originální formulace:

„První povinností lidského kolektivního jednání ve věku technické civilizace, jež se stala modo negativo ‚všemocnou‘, je zachování budoucnosti lidstva. Poté, co se člověk stal nebezpečným nejen sobě, nýbrž celé biosféře, je v [této povinnosti] zjevně spoluobsažena budoucnost přírody jako *sine qua non* (...). Dokonce kdyby bylo možné obojí oddělit (...) přesto by měla plnost života na Zemi, kterou vytvořila dlouhodobá tvořivá činnost přírody, kvůli sobě samé nárok na naši ochranu. Protože se však obojí ve skutečnosti nedá oddělit, aniž by byl zkarikován obraz člověka (...) můžeme pojednat o obou těchto povinnostech vedení představou *povinnosti k člověku* jako o jediné povinnosti, aniž bychom propadli antropocentrickému zúžení. (...) Ve skutečně lidském úhlu pohledu zůstává přírodě její vlastní důstojnost, jež se staví proti svévoli naší moci. Jako ti, kdo byli vytvořeni přírodou, dlužíme příbuznému celku jejích výtvorů věrnost, v níž představuje věrnost našemu vlastnímu bytí jen nej přednější místo. (...) Při volbě mezi člověkem a přírodou, (...) stojí ovšem člověk na prvním místě a příroda, i když je jí přiznána důstojnost, musí jemu a jeho vyšší důstojnosti ustoupit. (...) Ale i když dále platí povinnost k člověku jako absolutní, zahrnuje nyní v sobě povinnost k přírodě jako podmínku jeho vlastního dalšího trvání a jako prvek jeho vlastní existenciální úplnosti. (...) toto v ohrožení znovuoobjevené osudové společnosti člověka a přírody nám též umožňuje znovu objevit autonomní důstojnost přírody a vede nás k tomu, abychom mimo utilitaristický zájem chránili její integritu.“¹⁷³

Je zřejmé, že Jonas rozhodně nezastával pozici morálního antropocentrismu. Přiznal přírodě nejen neinstrumentální hodnotu, ale dokonce určitou formu „důstojnosti“. Na druhou stranu kladl *povinnost k člověku jako absolutní*; existence a „vyšší důstojnost“ člověka jsou pro něj primární. Pokud by tedy měl být označen jako fyziocentrista, pak určitě ve variantě hierarchické. Tato možnost však vede k problému dalšího rozlišování. Je totiž možné se ptát, v jakém smyslu a podle jakých kritérií je vyšší postavení člověka vůči přírodě chápáno. Odlišuje se člověk od ostatní mimolidské přírody ontologicky kvalitativně anebo kvantitativně? A jaká kritéria definují ontologicky kvalitativní rozdíl?

Tyto otázky míří k jádru problému rozlišování mezi antropocentrickými a neantropocentrickými (tj. fyziocentrickými) přístupy. Jonas ve výše uvedené pasáži jednoznačně nevyjádřil, v jakém smyslu je důstojnost člověka vyšší, o něco dále však napsal:

„Teprve na základě převahy myšlení a moci tím umožněné technické civilizace se *jedna* forma života, ‚člověk‘, dostala do situace, kdy ohrožuje všechny ostatní (a tím také sebe). ‚Příroda‘ se již nemohla dopustit odvážnějšího skutku, než že dala vzniknout člověku (...). V člověku příroda narušila samu sebe a nejisté nahrazení otřesené jistoty seberegulace ponechala pouze na jeho morálním vybavení (které jí smíme ještě připisovat stejně jako to ostatní). (...) Podle časových měřítek evoluce, a dokonce i podle o tolik kratších měřítek lidských dějin, je to téměř náhlý obrat v osudu přírody.“¹⁷⁴

Zdá se, že tato vyjádření charakterizují člověka jako vyššího spíše v kvantitativním významu, jako „projev přírody“, byť Jonas zároveň charakterizuje člověka znakem myšlení. Zvláště Jonasův obrat „v člověku narušila příroda samu sebe“ evokuje fyziocentrické představy.

¹⁷³ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 203, 204. Kurziva původní.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 205. Kurziva původní.

Pokud bychom odhlédli od Jonasova důrazu na primát povinnosti zachovat lidskou existenci a např. od textu, kde Jonas zdůraznil lidskou transanimalitu¹⁷⁵ (a člověka chápal jako kvalitativně nový stupeň přírody, k tomu srov. 3.2.3)¹⁷⁶, bylo by možné s odvoláním na posledně citovanou pasáž a Flossovu kritiku, označit jonasovské řešení za spíše fyziocentrické. Stejný závěr činí kupříkladu i německý evangelický teolog Wolfgang E. Müller.¹⁷⁷

Naproti tomu německý filosof Vittorio Hösle považuje Jonase za slabého antropocentristu a dokonce se domnívá, že mnoho argumentů v knize *Princip odpovědnosti* by se mohlo jevit jako výraz silného antropocentrismu. Jak vymezuje Hösle *silný antropocentrismus*? Téměř shodně jako morální antropocentrismus: člověk je jediná bytost s neinstrumentální hodnotou. *A slabý antropocentrismus* takto: člověk je sice jediná bytost s nejvyšší neinstrumentální hodnotou, ne však jediná bytost s neinstrumentální hodnotou.¹⁷⁸ Neantropocentrické (tj. fyziocentrické) přístupy vymezuje Hösle jako názor, že člověk nemá žádné zvláštní místo v hierarchii přírody (buď proto, že fyziocentrismus hierarchii jako takovou odmítá anebo člověka považuje za jednoho ze savců mezi ostatními).¹⁷⁹ Z hlediska vymezení, které jsem nastínil výše, by ovšem takto Höslem definovaný fyziocentrismus byl jen fyziocentrismem egalitářským.

Souhlasím s Höslem, že Jonas rozhodně odmítá hodnotový antropogenetismus.¹⁸⁰ Názor, že mnoho jonasovských argumentů z knihy *Princip odpovědnosti* se jeví jako silně antropocentrické, měl Hösle nějak podložit. Za silně antropocentrické bychom snad mohli označit např. Jonasovo tvrzení o absolutnosti povinnosti k člověku, a také, jak se ukáže dále, jeho kategorické „první přikázání“ (4.3). Na druhou stranu z výše uvedené pasáže (pasáž pozn. 173) vyplývá, že Jonas jednoznačně silný antropocentrismus odmítl.

Souhrnně lze uzavřít, že záleží na tom, z jakých Jonasových pasáží a důrazů na jedné straně vycházíme a jak, na druhé straně, přesně vymezíme klíčový rozdíl mezi slabým antropocentrismem a neantropocentrismem (tj. fyziocentrismem). Na těchto proměnných pak bude záviset, zda je Jonasův etický přístup spíše hierarchicky fyziocentrický anebo slabě antropocentrický. Podle vymezení Hösleho Jonas nemůže být (egalitářský) fyziocentrista, podle vymezení, které jsem představil výše, může být Jonas hierarchicky fyziocentrista (v

¹⁷⁵ JONAS, H. *Werkzeug, Bild und Grab: Vom transanimalischen im Menschen*. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992, ISBN 3-518-38779-0.

¹⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 36. To potvrdil Jonas i svou tezí z přednášky v roce 1985: „...objevení [člověka] představuje kvalitativní vzestup hodnotovosti bytí vůbec...“ JONAS, H. *K ontologickým základům etiky budoucnosti*, c. d., s. 903. Původní kurzíva neuvedena.

¹⁷⁷ Srov. MÜLLER, W. E. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*, c. d., s. 213.

¹⁷⁸ Srov. HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 113.

¹⁷⁹ Srov. tamtéž.

¹⁸⁰ Srov. tamtéž. Hösle uvádí, že podle Jonase rozhodně není lidská vůle poslední důvod platnosti morálních norem. Podle Hösleho antropocentrismus evidentně neimplikuje antropogenetismus ani naopak, ačkoli mnoho filosofů antropocentrismus společně s antropogenetismem buď akceptují anebo zavrhnou. To je podle mého úsudku právě případ Angeliky Krebsové; srov. pozn. 170.

podobě patocentrické a biocentrické, nikoli však radikálně fyziocentrické). Rozhodující je nicméně nastavení kritérií rozdílu mezi člověkem a mimolidskou přírodou. Podle Flosse nesplňuje Jonasovo pojetí člověka správná ontologická kritéria rozdílu mezi člověkem a přírodou, a to se logicky promítá i do Flossova hodnocení jonasovské etiky. Kolářský naproti tomu s Jonasovým pojetím člověka souhlasí (nakolik tak lze negativně usuzovat z jeho textu), a tudíž oceňuje, že jonasovská etiky vrhá nové světlo na vztah mezi antropocentrismem a neantropocentrismem. Podle mého úsudku je jonasovské myšlení jako takové *v základním smyslu antropocentrické, (ne však silně antropocentrické)*¹⁸¹, neboť Jonas považoval člověka za kvalitativně nový projev bytí, a povinnost přežití člověka na Zemi za absolutní, avšak z hlediska ontologické odlišnosti od ostatní přírody, a pro svůj *monismus* (na což jako jediný upozorňuje Floss), vykazuje jonasovské myšlení *fyziocentrické rysy* (k tomu viz dále jonasovská antropologie 3.2).

¹⁸¹ Proti silnému (příp. morálnímu) antropocentrismu se Jonas vymezoval. Domníval se, že „[v]eškerá tradiční etika je antropocentrická“ (srov. JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 24.) a měl tím na mysli v zásadě to, co dnes nazýváme silným (příp. morálním) antropocentrismem. To je hlavní význam Jonasovy polemiky s antropocentrickým zaměřením „veškeré klasické etiky“, s antropocentrickým omezením „veškeré dřívější etiky“ (srov. tamtéž, s. 28, 29). Mnoho čtenářů Principu odpovědnosti může při zběžném čtení nabýt dojmu, že Jonas zavrhl antropocentrismus jako takový. To však podle mého názoru není pravda. Jonas, jak jsem se pokusil ukázat, chtěl antropocentrismus specifickým způsobem, dalo by se říci „fyziocentrickým“ způsobem, rozšířit. V pozadí tohoto rozšíření, jak už vyplývá z Flossovy kritiky, a jak dále ukáží, stojí ovšem nanejvýš problematický jonasovský *monismus* (3.1; 3.2).

2. Život a myšlení Hanse Jonase se zřetelem k jeho pojetí odpovědnosti

Poté, co jsem zmapoval relevantní sekundární zdroje v češtině a slovenštině, a pokusil se podat diferencované odpovědi na tři úvodní otázky, je nyní třeba vstoupit do Jonasova filosofického a teologického myšlenkového světa hlouběji. Má více rovin, z čehož pro třetí kapitolu této práce vyplývá nutnost analyzovat jednotlivé roviny filosofického a teologického pozadí jonasovského pojetí odpovědnosti samostatně (3.1–3.4). Nejdříve si však zde, ve druhé kapitole, představíme Jonasův myšlenkový svět v jednotícím rámci, na základě jeho biografie, k čemuž nám nejlépe poslouží *hlavní fakta, události a zkušenosti z Jonasova života, nástin jeho myšlenkového vývoje* (2.1). Tento vývoj lze strukturovat do tří hlavních etap – sám Jonas to tak uváděl (srov. 2.4); ve skutečnosti se nicméně jedná vlastně o etapy čtyři, jak jsem zmínil již v úvodu; čtvrtá etapa – Jonasova spekulativní teologie a metafyzika (3.3) – se prolíná všemi ostatními etapami. Od druhé podkapitoly této druhé kapitoly se zaměřuji především (ale nikoli pouze) na *třetí, „etickou“ etapu Jonasova myšlenkového úsilí* (2.2–2.5), jak to odpovídá tematickému zaměření této práce. Druhá až pátá podkapitola nabízí poměrně subtilní pohled do Jonasova (etického) myšlení se zřetelem k jeho pojetí odpovědnosti, a na to, jak vnímal, chápal a interpretoval problém odpovědnosti ve věku moderní techniky. Na mnoha místech se ujme slova sám náš filosof. Pokusil jsem se čerpat i z méně známých rozhovorů s ním, zvláště z těch, které se uskutečnily na konci jeho života. Druhá kapitola umožňuje získat komplexnější vhled do problematiky celé práce, přičemž některé takto získané poznatky pak slouží v dalších kapitolách (zvláště ve čtvrté) jako bohatý materiál pro další analýzu. Ještě bych rád upozornil, že mnoho textů, s nimiž pracuji v této kapitole, se pravděpodobně nikdy nepodaří přeložit do češtiny, a tak alespoň zde, ve formě pracovních překladů a hojných citací (i v němčině), mohou případní zájemci o Jonasovy v češtině neznámé texty získat poměrně kvalitní přehled.

2.1 Vstupní nástin¹⁸²

Hans Jonas se narodil v roce 1903, do neortodoxní židovské rodiny, v německém městečku Mönchengladbach ležícím na hranici s Nizozemím. Přibližně v šestnácti letech se stal přesvědčeným sionistou. Po celý život si byl vědom závazku a výjimečnosti, které vyplývají z příslušnosti k vyvolenému národu, nicméně nikdy se nestal ortodoxním židem.¹⁸³ Ani jeho

¹⁸² Následující text první podkapitoly, dokud není označeno jinak, přejímám z: ŠIMEK, V. Proměna tradičního pojetí Boha a člověka ve filosofii a spekulativní teologii Hanse Jonase, c. d., s. 25–27. Text mírně upravuji. Přejímám i poznámky pod čarou, částečně je ale také upravuji a rozšiřuji. K prvnímu seznámení s Jonasovým životem a myšlením může posloužit v úvodu jmenovaný (původně francouzský) text BOURETZ, P. Hans Jonas: zkušenost myšlení a odpovědnost vůči světu, c. d., s. 182–267. Bouretzův text ovšem obsahuje s ohledem na Jonasovu biografii několik drobných chyb – více viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 15, pozn. 39. Za nejspolehlivější pramen proto považuji Jonasovy vlastní vzpomínky, z kterých zde vycházím: JONAS, H. *Erinnerungen: Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*. Insel Verlag: Frankfurt am Main, 1. Auflage, 2005, ISBN 3-518-45684-9.

¹⁸³ Jonas na jednu stranu považoval příslušnost k židovskému národu za téměř „nesmazatelné znamení“, cítil se jím do jisté míry vázán, na druhou stranu nemohl zcela sdílet víru předků, nevěda, komu by se vlastně měl cítit zavázán. Příznačné je v této souvislosti jeho vlastní vyjádření: „Wenn ich das Schma‘ rezitieren höre, dann läuft es mir immer noch kalt über den Rücken hinunter. Dabei hätte ich nicht angeben können, wem ich mich da

sionistické přesvědčení ho nakonec nepřivedlo k tomu, aby zůstal v Jeruzalémě či na území Izraele, kam z rodného Německa v roce 1935 uprchl před nacisty. Za Druhé světové války bojoval proti nacismu v Židovské brigádě patřící pod britskou armádu. Když se po válce dozvěděl o kolaboraci svého učitele Martina Heideggera s nacismem, byl hluboce zklamán. Nejvíce jím však otřásla tragédie holokaustu, v Osvětimi totiž zahynula jeho matka. Tragédie holokaustu silně ovlivnila především Jonasovu spekulující teologii. V letech 1948-1949 se aktivně podílel na bojích doprovázejících vznik státu Izrael. Nicméně z důvodu trvale nejisté politické situace po vzniku státu, která, jak se domníval, by trvale ohrožovala život jeho dětí, odešel v roce 1949 do Kanady a posléze do USA, kde se s rodinou trvale usadil.¹⁸⁴ Podívejme se ale nejdříve krátce do dvacátých let 20. století, do jeho studentských let, v nichž se filosoficky a teologicky formoval.

V roce 1921 začal studovat filosofii ve Freiburgu u Edmunda Husserla, pokračoval v Berlíně studiem judaismu a nakonec, v roce 1924, následoval Martina Heideggera do Marburgu.¹⁸⁵ Myšlenkově ovlivnil židovského studenta nejen filosof Heidegger, ale také evangelický teolog Rudolf Bultmann. Svá studia ukončil mladý Jonas v roce 1928 disertační prací s názvem *Pojem gnóze*. Práci vedl Heidegger, jenž naučil mladého Jonase svou metodu existenciální analýzy. Přinejmenším z lidského hlediska měl však na Jonase větší vliv Bultmann, s nímž byl mladý student spojen dokonce osobním přátelským vztahem, který se postupem let udržel a prohloubil. V prostředí vzájemného lidského i odborného obohacování vznikla i známá metoda demytologizace. Tou se sice proslavil Bultmann, který je pokládán za jejího tvůrce, avšak byl to právě mladý Jonas, kdo ji jako jeden z prvních použil při filosofické interpretaci gnosticizmu, v době, kdy se s ním Bultmann jako teolog nemohl ještě odvážit vyrukovat.¹⁸⁶ Při práci na své disertaci se mladý Jonas usilovně věnoval překládání, studiu a reflexi gnostických textů znaje dobře knihu svého učitele Heideggera z roku 1927. Při vzájemném srovnávání a analýze dospěl k překvapivému zjištění: „existencialistické čtení“ gnostických textů ho doslova zvalo ke „gnostickému čtení“ knihy *Bytí a čas*. Tak učinil svůj první filosofický objev: mezi modelovými typy gnostického a heideggeriánského pobytu („Dasein“) existuje určitá analogie; kategorie Heideggerových existenciálů v sobě mají cosi

verpflichtet fühlte. Die personale Angabe ‚der Gott unserer Väter‘ konnte ich nicht mehr richtig nachvollziehen – der Verweis auf den Glauben unserer Vorväter genügt ja im Grunde nicht.“ Tamtéž, s. 340–341.

¹⁸⁴ Mezi další důvody Jonasovy „druhé emigrace“ z Jeruzaléma do Kanady lze počítat i skutečnosti, že v té době nebylo na Hebrejské univerzitě volné místo, a že, jak uvádí ve svých vzpomínkách, se nikdy nedokázal natolik zdokonalit v hebrejštině, aby mohl v tomto jazyce přednášet.

¹⁸⁵ V Marburgu se stal členem skupinky studentů, většina z nich byli (překvapivě) Židé, kteří obklopovali Heideggera. Jonas (ještě spolu s Arendtovou) však nesdílel, jak zdůrazňuje, ono téměř adorantské smýšlení většiny členů skupiny, kteří považovali Heideggera téměř za „guru“. Srov. tamtéž, s. 108–109.

¹⁸⁶ Problematika a pojem demytologizace se s největší pravděpodobností poprvé vyskytují v dodatku s názvem „Zur hermeneutischen Struktur des Dogmas“, v Jonasově knize *Augustinus und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee* z roku 1930. Jonas upřesňuje, že ačkoli on použil pojem jako první, popsal jím v podstatě jen to, co se naučil u Bultmanna, který se jako teolog nemohl ještě odvážit s tímto pojmem operovat ve veřejné diskuzi. Více viz JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe Zeugen des Jahrhunderts*. Göttingen: Lamuv, 1. Auflage, 1991. ISBN 3-88977-280-3, s. 49–52.

kvazignostického.¹⁸⁷ Zklamání z Heideggerovy kolaborace s nacismem a otřes vyvolaný hrůzami holokaustu vedly po válce našeho židovského myslitele k prohloubenému zkoumání oné kvazipodobnosti a k hledání z ní vyplývajících etických závěrů. Jeden ze závěrů zněl: jak Heideggerova existenciální filosofie, tak gnostický dualismus ústí vposledku do nihilismu a vedou k morálně problematické praxi.¹⁸⁸ Oba myšlenkové směry označil Jonas za dualistické.

V poválečných letech lze v Jonasově filosofickém myšlení vyzorovat zesílení antidualistických tendencí, začal polemizovat jak s gnostickým dualismem, tak posléze i s dualismem karteziánským. Kořeny těchto tendencí je třeba hledat již ve válečných letech 1943-1945, kdy na frontě, vystaven strádání a nebezpečí smrti, začíná v dopisech své ženě koncipovat svou „filosofii života“ (později rozčleněnou na „filosofii organismu“ a „filosofii ducha“). Jedná se o fenomenologicko-ontologický pokus překonat dualistické rozštěpení procházející samotným člověkem, jak sám obrazně vyjádřil. Na širší rovině se tím pokusil o odpověď na věčnou filosofickou otázku „Co je bytí?“. Odpověď hledal s pomocí analýzy fenoménů organického způsobu života.¹⁸⁹ Vznikla tak koncepce (většinou v podobě studií a přednášek), kterou srovnával s poznatky moderních přírodních věd. Mezi jeho přátele, s kterými často diskutoval, patřili lidé zabývající se matematikou, fyzikou, biologií apod. Nutno dodat, že Jonas v poválečných letech stále platil v oblasti zkoumání gnosticizmu za jednoho z celosvětově uznávaných odborníků,¹⁹⁰ postupem času však bádání na tomto poli

¹⁸⁷ Více viz JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1987. ISBN 3-525-01342-6, s. 13–19. K tomu srov. také HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikúmené, 1996. ISBN 80-86-005-12-7. Zmíněná podobnost je dána použitím hermeneutického kruhu: Heideggerova existenciální analýza pobytu slouží jako nástroj k analýze gnostických textů (resp. k analýze „gnostického pobytu“) na jedné straně a získaný existenciální model gnostického pobytu (příp. samotné gnostické texty) slouží na druhé straně k analýze Heideggerovy knihy a k analýze jeho „existenciálů“ (tj. základních kategorií pobytu). Oprávněnost tohoto hermeneutického kruhu Jonas nicméně po celý život promýšlel a vyjádřil se k této problematice ještě i necelý rok před svou smrtí. Vysvětlil, že se pokusil o určitý myšlenkový experiment, ke kterému ho vedla „marburská konstelace“ (tj. přítomnost jeho dvou učitelů Heideggera a Bultmanna), a také jeho osobní fascinace gnosticizmem. Uvedl však, že z gnostického životního postoje nelze činit transhistorický typus. Historická jedinečnost gnóze a životní postoj gnostika 1.-3. stol. po. Kr. nejsou samozřejmě opakovatelné, což ovšem neznamená, že mezi heideggerovskými a gnostickými kategoriemi pobytu není analogie. Jonas na sklonku života sice částečně revidoval oprávněnost své metody, ale stále trval na vztahu kvazianalogie. Srov. JONAS, H. *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Ethik für die Zukunft*, c. d., s. 168–170.

¹⁸⁸ Více viz JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*. In JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit: Zur Lehre vom Menschen*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1963, ISBN není uvedeno, s. 5–25 (tento text pokládá Kurt Rudolph za první „přípravnou práci“ jonasovské etiky). A také JONAS, H. *Gnosis: Die Botschaft des fremden Gottes*. Insel Verlag: Frankfurt am Main, 2000. ISBN 345816944-X, s. 73–74. Při koncipování vlastního pojetí člověka se náš myslitel vymezil především vůči gnostickému dualismu: dualismu mezi tělem jakožto hmotnou, nižší, popř. hříšnou složkou (včetně duše!) na jedné straně a duchem jakožto božskou, extramundánní a vyšší složkou na straně druhé. Takový dualismus ospravedlňuje podle Jonase jak extrémně asketický, tak extrémně libertinstický způsob života – v obou případech však se základní intencí „proti tělu“.

¹⁸⁹ I v tomto ohledu je však Jonas inspirován metodou svého učitele Heideggera. Zatímco tento analyzoval „lidský pobyt“, Jonas analyzoval „organický pobyt“ (tj. fenomén organického způsobu existence). Více viz HÖSLE, V. *Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie*. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwohnllichkeit der Welt: Zur Aktualität von Hans Jonas*. Philo: Berlin, 2003. ISBN 3-8257-0337-1, s. 44.

¹⁹⁰ Jonas se snažil mít i po válce přehled o aktuálním dění v oblasti vědeckého diskursu o gnosticizmu. V roce 1964 se stačil zúčastnit konference Society of Biblical Literature v Nashville, kde se podílel na diskuzi o biblickém přínosu ke gnózi v návaznosti na nálezy v Nag Hammádí. O dva roky později přednesl na Sicílii v Messině v rámci kongresu Le Origini dello Gnosticismo přednášku *Delimitations of the Gnostic Phenomenon*.

ustoupilo dalším (pro něj důležitějším) oblastem zájmu: fenomenologicko-ontologickému zkoumání organické existence, spekulativní teologii a etice odpovědnosti.

Náš židovský myslitel nazval svou filosofickou činnost „revoltou proti dualismu“ a svou filosofickou koncepcí označil za integrální monismus. Zaměřme pozornost na některé důležité rysy této koncepce. Zaprvé je charakterizována ambicí překonat materialismus a idealismus, které Jonas definoval jako tzv. „odpadní produkty“ karteziánského dualismu. Zadruhé se vyznačuje snahou nově interpretovat a myšlenkově uchopit fenomén hmoty. Hmotu chápal náš myslitel jako od počátku nadanou možnost života, možnost subjektivity a konečně i možnost ducha.¹⁹¹ Zatřetí přisoudil organickému způsobu existence klíčový význam při řešení oné věčné filosofické otázky po bytí a tvrdil, že živý organismus je „místem překonání dualismu“. A začtvrté: člověk, v němž se spojují organická a duchovní podoba existence, představuje vrchol, na němž kosmická hmota procitá a přichází k sobě.

Jonasův integrální monismus, jenž lze považovat také za specifickou koncepci přírodní filosofie, se zakládá na fenomenologicko-ontologickém zkoumání organické existence. V zásadě se jedná o metafyzický počín. Náš myslitel jej vědomě srovnával s počinem britského filosofa a matematika Alfreda North Whiteheada (1861-1947). A nejen srovnával. Po roce 1955, kdy Jonas již působil na americké New School for Social Reserch, nabízel jako jeden z mála semináře a kurzy o Whiteheadově filosofii.¹⁹² Není proto náhoda, že oba myslitelé mají společné antidualistické a antikarteziánské zaměření. A ne bez důvodu srovnával Jonas své dílo *Organismus a svoboda*¹⁹³ s Whiteheadovým *Proces a realita*. Známý britský filosof a matematik byl však v době, kdy Jonas koncipoval svůj integrální monismus již po smrti, a tak lze hovořit jen o jednostranném vlivu a inspiraci. Přes určité podobnosti se ovšem oba autoři také zásadně liší, např. v definování hranice mezi živým a neživým. Zatímco Whitehead pokládá pojem organismu za všeobsahující kosmologickou kategorii, která se vztahuje již na atomy a molekuly, trval Jonas na jasné diferenci mezi živým a neživým. U Whiteheada funguje pojem organismu jako princip k popisu světa, u Jonase je naopak hlavním tématem popisu světa.¹⁹⁴ Proč se však Jonas nechal inspirovat myslitelem, který koncipoval

Typological and Historical, kterou navázal na problematiku typologického a historického vymezení fenoménu gnóze. V roce 1967 pak vypracoval pro třetí svazek Encyklopedia of Philosophy krátké, výstižné, avšak málo známé shrnutí svého výkladu gnóze. Více viz RUDOLPH, K. *Hans Jonas und die Gnosisforschung aus heutiger Sicht*. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwohnlichkeit der Welt*, c. d., s. 96–98.

¹⁹¹ „Dennoch ist nach einer monistischen Lösung des Rätsels zu suchen, da nun einmal die Stimme der Subjektivität in Tier und Mensch aus den stummen Wirbeln des Stoffes emporgetaucht ist und weiter daran haftet. Es ist die Weltmaterie selbst, die innerlich werdend darin Sprache gewinnt.“ JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, c. d., s. 218.

¹⁹² Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d., s. 312.

¹⁹³ Nejedná se o „jednotlivé“ dílo. Je poskládáno ze studií vzniklých většinou v padesátých letech jako podklady přednášek. Jonas však o něm říká, že je to jeho filosoficky nejdůležitější text, v němž položil základy své „filosofie života“. Naposledy vyšlo v rámci kritické edice celého Jonasova díla, viz JONAS, H. *Organismus und Freiheit: Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*. Rombach Verlag: Freiburg i. Br., Berlin, Wien, 2010. ISBN 978-3-7930-9560-6.

¹⁹⁴ K podrobnému srovnání metafyzických koncepcí Whiteheada a Jonase srov. UHTES, R. *Metaphysik des Organischen: Hans Jonas' Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Alfred*

metafyzické teorie v době, kdy stále ještě ovládal tehdejší hlavní proud filosofie novopozitivismus?

Náš myslitel byl přesvědčen, a postupem času stále více, že bez metafyziky nemůže zodpovědět ty nejdůležitější filosofické otázky. Zároveň se však, jakožto dědic německé idealistické filosofie, žák Husserlův, Heideggerův a Bultmannův, nedostal za epistemologické hranice, které kdysi metafyzice vymezil Kant. Jonas na jedné straně považoval Kantovo odmítnutí metafyziky za definitivní, na druhou stranu byl však (rovněž s Kantem), přesvědčen, že potřeba metafyzických úvah je přirozená. Kant řešil toto dilema „přesunutím metafyziky“ do oblasti praktické mravnosti a jejím „zajištěním“ pomocí apriorních regulativních idejí. Jonas naopak po Platónově vzoru metafyziku založil na mýtu, který sám vytvořil. Přednesl jej poprvé v rámci hostovské přednášky *Nesmrtelnost a současná existence* v roce 1961 na Harvardské univerzitě.¹⁹⁵ Svůj mýtus označil za hypotetický, neboť nepředstavuje podle jeho slov jisté vědění, ale tápavý pokus smysluplně objasnit ty nejobtížnější otázky.¹⁹⁶ Na jiném místě uvedl, že jde o pokus zaplnit „otevřená místa“ v našem systému (empirického) vědění. Lze tedy říci, že se jedná o jakousi spekulativní, nescholastickou metafyziku.

Svůj hypotetický mýtus z roku 1961, základ své spekulativní teologie a metafyziky, učinil roku 1984 jádrem i své slavnostní přednášky s názvem *Pojem Boha po Osvětími*.¹⁹⁷ Zohledníme-li současně i jeho další spekulativně-teologický text *Minulost a pravda* z roku 1991,¹⁹⁸ zjistíme, že dospěl během svého života k specifické podobě spekulativní teologie, na které ovšem, jak sám zdůrazňoval, je třeba stále „pracovat“. Dvě hlavní kritéria této práce definoval takto: aby odpovídala zkušenosti holokaustu a aby nebyla v rozporu s poznatky přírodních věd. Výsledkem jsou podle Jonase „teologická tušení“, nikoli „teologické teorie“, jimiž by chtěl přesvědčovat. Představují pro něj jakési „skromné maximum“, jež považoval za

North Whiteheads. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, c. d., s. 291–325.

¹⁹⁵ Text přednášky viz JONAS, H. Unsterblichkeit und heutige Existenz. In JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, c. d., s. 44–72.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 59. „Solcherart ist der hypothetische Mythos, von dem ich glauben möchte, er sei ‚wahr‘ – in dem Sinne, in dem durch gutes Glück ein Mythos eine Wahrheit schattenhaft andeuten mag, die notwendig unerkennbar und sogar, in direkten Begriffen, unsagbar ist, dennoch aber durch Selbstbekundungen in unserer tiefsten Erfahrung unsere Fähigkeit in Anspruch nimmt, indirekt Rechenschaft von ihr zu geben in widerruflichen, antropomorphen Bildern. In der grossen Pause der Metaphysik, in der wir uns befinden, und bevor sie ihren eigenen Logos wiedergefunden hat, müssen wir uns diesem – zugegebenerweise verräterischen – Medium anvertrauen. (...) Ich jedenfalls fühle mich zu ihm getrieben für dies eine Mal unter der Nötigung einer Aufgabe, der sich die Philosophie selbst in ihrer Hilflosigkeit nicht versagen darf.“

¹⁹⁷ JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1987. Text je dostupný na internetu v českém překladu viz KARFÍKOVÁ, L. Hans Jonas. Pojem Boha po Osvětími (Židovský hlas) [online], WWW: <<http://www.souvislosti.cz/archiv/jonas1-94.htm>>. Pro zajímavost: česká filosofka Jolana Poláková se domnívá, že Jonasova přednáška představuje „patrně nejvlivnější koncept ‚teologie po holokaustu‘“. Viz POLÁKOVÁ, J. Bezmocný Bůh? *Teologické texty*, 2006, č. 4. Dostupné na WWW: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-4/Bezmocny-Buh.html>>.

¹⁹⁸ Jedná se o jeden z posledních textů, kde předložil tzv. „teologický postulát“ boží existence jakožto „věčné paměti“. Více viz JONAS, H. Vergangenheit und Wahrheit: Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen. In JONAS, H. *Gedanken über Gott: Drei Versuche*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1994. ISBN 3-518-22160-4, s. 7–25.

smysluplné a jež byl schopen rozumově akceptovat s ohledem na vztah mezi teologií a ostatními vědami. Ateismus považoval za mylný.¹⁹⁹ Spekulativní teologické a kosmogonické myšlenky představují širší rámec a hlubší pozadí jonasovského pojetí odpovědnosti. S těmi hlavními se seznámíme dále, především v části 3.3. V následujících podkapitolách se zaměřuji na třetí, „etickou“ etapu Jonasova myšlenkového úsilí a prezentuji přehledově a chronologicky především ty jeho texty, které se týkají etiky se zřetelem k jeho pojetí odpovědnosti.²⁰⁰

2.2 Léta 1958-1971

Za důležitý mezník své třetí myšlenkové etapy považoval Jonas text *O praktickém využití teorie*²⁰¹ z roku 1959.²⁰² Text vychází z přednášky, kterou v roce 1958 proslavil v rámci oslav dvacátého pátého výročí založení New School for Social Reserch v New Yorku. O obsahu této přednášky později řekl:

„Jde o prastaré téma, dříve znamenalo praktické užití teorie aplikaci teorie na život, na utváření osobního života – jinými slovy: morální filosofii. Ale když jsem se posadil a začal pracovat, ptal jsem se: Co znamená teorie dnes? Za eminentní projev současné teorie lze považovat přírodní vědy. Stojí na špici teoretických snah lidstva: rozklíčování, objevení zákonitostí přírody. V tom případě ovšem znamená praktické užití teorie něco jiného než morální učení! Znamená, že teorie se promění v jakousi techniku na ovládnutí přírody. V současnosti, v moderním světě, je praktickým užitím teorie technologie. Dospěl jsem k pozoruhodným výsledkům: že člověk konstruuje něco, co pak zpětně získá nad ním moc; že nejsme pány situace, nýbrž volens nolens jsme závislí na našich vlastních výrobcích; a sice: musíme je používat dále, musíme pokračovat do jisté míry v dynamice, která je nastartována a která je zčásti ekonomického rázu, zčásti politického, zčásti psychologického. A tehdy mi poprvé zasvitlo, že praktická aplikace vědění v současné době nesměřuje pouze k tomu, co člověka činí svobodnějším, nýbrž má i odvrácenou stranu – že ho činí (podle okolností) otrokem oné dynamiky, ve které nemůže jinak, než dopředu. A začal jsem uvažovat: Co to znamená, když to vztáhneme na celé naše přírodní podmínky, planetu a především na budoucnost. Zda se neřítíme do něčeho, co jsme původně neměli v úmyslu a co je za jistých okolností nevratné a hlavně nebezpečné.“²⁰³

V přednášce Jonas poprvé předložil vlastní výklad moderního technického jednání a jeho filosofických kořenů. Za hlavní kořen považoval novověké, baconovské pojetí vztahu mezi teorií a praxí a dospěl k závěru, že moderní přírodní vědy, nejsilnější projev moderní teorie, jsou v jádru technologické.²⁰⁴ Podrobně se tomuto textu věnuji v části 3.4.2. Text z roku 1959 dokazuje, že fenomén moderní techniky se stal Jonasovi jedním z hlavních podnětů k tomu,

¹⁹⁹ Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d., s. 344–345. Zde končí přejatý text.

²⁰⁰ Roky uvěřejnění těchto textů uvádím podle jejich vydání v němčině.

²⁰¹ JONAS, H. Vom praktischen Gebrauch der Theorie. In JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, c. d., s. 325–356.

²⁰² Jednalo se o úvodní, zahajovací přednášku. Téma dostal přidělené. Více viz JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 110. Přednáška vzbudila velký ohlas a po jejím skončení Leo Strauss Jonasovi řekl, že to bylo to nejfilosofičtější, co kdy vytvořil a rozhodně stojí za to, aby to dále rozpracoval. Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d., s. 314.

²⁰³ JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 110–112.

²⁰⁴ JONAS, H. Vom praktischen Gebrauch der Theorie. In JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, c. d., s. 339.

aby se začal zabývat etikou.²⁰⁵

Dalším mezníkem bylo pozvání, které Jonas přijal v roce 1967 na konferenci v Bostonu věnované problémům lékařských a biologických experimentů na lidech. Na konferenci přednesl přednášku s názvem *Ve službě medicínského pokroku: O pokusech na lidských subjektech*.²⁰⁶ Následovalo několik dalších přednášek věnovaných lékařské etice.²⁰⁷ Na základě přednášky v Bostonu byl pak v roce 1969 jmenován jedním ze zakládajících členů The Hastings Center.²⁰⁸ Působení v tomto centru mu podle jeho vlastních slov otevřelo pohled na etické problémy moderní techniky, uvědomil si, že i medicína je jednou z forem technického pokroku.²⁰⁹ Současně se také změnila jeho představa o roli filosofie, kterou začal považovat za v pravém slova smyslu praktickou a normativní.²¹⁰

Z dosud nastíněného vyplývá, že Jonasův celoživotní myslitelský záběr byl vskutku široký. Od filosofické interpretace gnosticizmu, přes návrh vlastní filosofické koncepce integrálního monizmu až k aplikované etice, k vysoce specializovaným problémům lékařské etiky. Šíři

²⁰⁵ Nutno dodat, že Jonasův postupný obrat k etice znamenal zároveň rozvíjení toho, co vyjádřil v epilogu svého díla *Organismus a svoboda*: „Am Anfang dieses Buches stand der Satz, dass die Philosophie des Lebens die Philosophie des Organismus und die Philosophie des Geistes umfasse. An seinem Ende, und im Lichte dessen, was wir gelernt haben, können wir einen weiteren Satz hinzufügen, der im ersten mitenthalten ist, aber eine neue Aufgabe stellt: Die Philosophie des Geistes schliesst die Ethik ein – und durch die Kontinuität des Geistes mit dem Organismus und des Organismus mit der Natur wird die Ethik ein Teil der Philosophie der Natur.“ JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, c. d., s. 357. K tomu vysvětlení viz JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d., s. 315–316. „Meine These lautete, dass das Wesen der Wirklichkeit sich am vollständigsten in der organischen Existenzweise des Organismus ausdrückt, nicht im Atom, nicht im Molekül (...) auch nicht nicht in den Planeten (...), sondern im lebendem Organismus, der zweifellos Körper ist, aber etwas in sich birgt, das mehr als das blosse stumme Sein der Materie ist. Von diesem Punkt aus ist es überhaupt erst möglich, eine Theorie des Seins zu entwickeln. Dabei war mir klar, dass man von da aus weiterfragen und den Konsequenzen nachspüren muss. Und so endet das Buch mit einem Nachwort, das darlegt, weshalb eine Philosophie des Organischen zwangsläufig zu einer Ethik führen muss, die im Grunde in ihr schon angelegt ist und der Entfaltung bedarf. Das war eine Art Versprechen, mich nun um eine vom Organischen her begründete Ethik zu bemühen.“

²⁰⁶ JONAS, H. Im Dienste des medizinischen Fortschritts: Über Versuche an menschlichen Subjekten. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 109–145.

²⁰⁷ Viz tamtéž, s. 146–268. Jonas přednášel a psal na tato témata lékařské etiky: lékařské umění a lidská odpovědnost; klonování; genové (zarodečné) manipulace; mozková smrt, definice smrti a dárcovství orgánů; umělé prodlužování života a právo zemřít. Především díky textům k posledním dvěma tématům se stal známým, neboť argumentoval ve prospěch práva na přirozenou smrt a práva každého člověka na své tělo. Jonas v nich reagoval na tehdejší pragmatickou redefinici smrti, která měla umožnit umělé udržování ve vegetativním stavu za účelem pozdějšího získání čerstvých orgánů k transplantaci. Jonas zastával tezi, že nikdo nemá právo na orgány druhého člověka a že každý má právo na přirozenou smrt (tj. nebýt uměle udržován ve vegetativním stavu jako „zasobárna čerstvých orgánů“).

²⁰⁸ The Hastings Center existuje až dodnes viz WWW: <<http://www.thehastingscenter.org/>>. Centrum je politicky nezávislý a neziskový institut věnující se výzkumu v oblasti bioetiky. Posláním centra je řešit základní etické problémy v oblasti zdraví, medicíny a životního prostředí, které ovlivňují jednotlivce, komunity a společnost.

²⁰⁹ JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d., s. 320.

²¹⁰ „Ich war also in eine Debatte hineingeraten, durch die erstmals in meinem Leben Philosophie zu einer in praktischer Hinsicht wichtigen Sache wurde (...). Meine Vorstellung von der Rolle der Philosophie jedenfalls hat sich dadurch spät im Leben grundlegend geändert. Hatte ich bis dahin mit meiner Philosophie des Organischen und trotz meines Aufsatzes ‚The Practical Uses of Theory‘ doch im wesentlichen die ursprüngliche philosophische Einstreitung vertreten, die Philosophie sei nur für Philosophen, die für die Erkenntnis um ihrer selbst willen wirkten, so war ich nun unwiderruflich in die Rolle hineingeschlittert, als Philosoph nicht nur kommentierend, sondern eventuell sogar vorschreibend oder warnend zu aktuellen praktischen Angelegenheiten Stellung zu nehmen.“ Tamtéž, s. 321.

tohoto záběru nejvíce dokládá spektrum jeho přednášek a textů ze šedesátých let. V této době se také definitivně filosoficky „postavil na vlastní nohy“ a nebál se kritického pohledu na své filosofické učitele Husserla a Heideggera. Naplno se projevila jeho kritika idealistické tradice v její transcendentální (husserlovské)²¹¹ i existencialistické (heideggeriánské)²¹² podobě.²¹³

Z tematicky širokého spektra textů vzniklých v šedesátých letech stojí za pozornost text z roku 1968 s názvem *Aktuální etické problémy z židovského pohledu*.²¹⁴ Hlavní myšlenku rozvinul s pomocí otázky: Jak vysvětlit etické vakuum v poválečné filosofii?²¹⁵ Podle Jonase měly podíl na vzniku tohoto vakuu tři vzájemně spojené faktory, dva teoretické a třetí praktický: moderní pojetí přírody, moderní pojetí člověka a moderní technika. Tyto tři faktory popřely, příp. zpochybnily určité základní filosofické a náboženské principy (jako jsou např. stvořenost přírody a člověka, existence objektivních morálních hodnot, bezpodmínečnost morálního příkazu). Jonas považoval za vhodné na toto reagovat s pomocí biblických výpovědí a z pohledu židovské víry, byť se sám nepovažoval za ortodoxního žida. Polemizoval v této souvislosti jednak s názorem, že příroda je plodem náhody a bez objektivních, morálně relevantních hodnot,²¹⁶ jednak s darwinismem, historicismem a psychologismem.²¹⁷ Z nich podle něj vyplynula metafyzická depotence člověka, která kontrastuje s růstem potence technologické moci, což představuje paradox *conditio moderna* a

²¹¹ Viz JONAS, H. Husserl und Heidegger. In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2004. ISBN 3-8260-2816-3, s. 17–33.

²¹² Viz JONAS, H. Heidegger und Theologie. In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung*, c. d., s. 39–58. Text „Heidegger und Theologie“ vychází z Jonasovy přednášky z roku 1964, v níž se Jonas vyjadřuje velmi kriticky nejen k Heideggerově filosofii, ale i k jeho kolaboraci s nacismem. Více viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], s. 37, pozn. 147.

²¹³ Stručnou charakteristiku a kritiku filosofického přístupu Jonasových učitelů, Husserla a Heideggera nalezneme také v jeho přednášce z května 1992, viz JONAS, H. *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, c. d., s. 10–28. Více viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], s. 29–34.

²¹⁴ JONAS, H. Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht. In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung*, c. d., s. 59–69.

²¹⁵ Za příklad tohoto vakuu považoval filosofii svého učitele Heideggera, který podle něj, na rozdíl od vznešené filosofické tradice počínající Sókratem a Platónem, nedokázal položit etický základ. Srov. tamtéž, s. 59.

²¹⁶ „In der Sicht der modernen Naturwissenschaft hat sich, (...) die Welt selbst gemacht und fährt in diesem säkularen Schöpfungsgeschäft fort, aktiviert allein durch die in ihr liegenden Kräfte, determiniert durch die Gesetze ihrer Materie (...)“ Tamtéž, s. 60.

²¹⁷ „Als zeitliches (und vielleicht nur zeitweiliges) Produkt der Zufallsreaktionen innerhalb der Evolutionsmechanik, wobei die ‚Überlebensprämie‘ das einzige Selektionsprinzip darstellt, ist des Menschen Dasein durch kein wirklich gültiges *Sein* legitimiert. Er ist ein Zufall, durch den blossen Überlebenserfolg sanktioniert. Anders ausgedrückt: Der Darwinismus bietet ein ‚bild-loses‘ Bild des Menschen. (...) So wie der Darwinismus den Menschen als Produkt der Natur und ihrer Zufälle entdeckt, so versteht der Historizismus ihn als kontinuierliches Produkt seiner eigenen Geschichte und deren menschlich-allzumenschlichen ‚Schöpfungen‘ innerhalb verschiedener und sich wandelnder Kulturen, deren jede ihre eigenen *Werte* entwickelt und festsetzt – und zwar als Angelegenheit des Faktischen, nicht der Wahrheit (...). Es *gibt* nur nackte Tatsachen für den positivistischen Glauben, dessen eine Form der Historizismus ist. Und da Tatsachen veränderlich sind, so sind es auch Werte. (...) [Die] psychologische Doktrin leugnet die Authentizität des Spirituellen, die transzendente Verantwortlichkeit der Person. Der moralische imperativ gilt nicht länger als die Stimme Gottes oder des Absoluten, sondern vielmehr als die des Über-Ich, das mit Pseudo-Autorität spricht – lügnerisch, weil sie einen eigenen zweifelhaften Ursprung vortäuscht (...).“ Tamtéž, s. 61, 62, 63. Kurziva původní.

zároveň velkou etickou výzvou.²¹⁸ V uvedeném textu najdeme zárodky myšlenek, které Jonas později více rozvinul (vztah mezi růstem technické moci a snižováním morální orientace; utopické tendence techniky; člověk nejen jako technicky jednající subjekt, ale i jako technikou ohrožený objekt; nutnost používání techniky; nebezpečí deformace lidství skrze techniku; ohrožení budoucnosti člověka a přírody; kritika hodnotové neutrality přírody).

S ohledem na jeho tehdy vznikající pojetí odpovědnosti je vhodné doplnit, že již tenkrát ironicky poukázal (s použitím citátu amerického filosofa Branda Blansharda) na „pozoruhodné sblížení“ mezi britskými filosofy zabývajícími se lingvistickou analýzou a kontinentálními existencialisty, kteří svorně pokládají za poslední etickou instanci individuum, jež se necítí vůči nikomu a ničemu odpovědné, pouze sobě samému. To byl podle Jonase jeden z indikátorů neuspokojivé situace tehdejších „etických škol“ – totiž pragmatismu, emotivismu a existencialismu, který ve spojení s faktem „apokalyptické moci techniky“ vede k nevyhnutelné otázce: Můžeme si dovolit bezstarostný život podle subjektivních cílů a preferencí, jestliže v našich náladových rukou spočívá budoucnost stvoření a přežití „božího obrazu“?²¹⁹

2.3 Léta 1972-1985

Tato otázka a jí podobné zaměstnávaly Jonase na konci šedesátých a na počátku sedmdesátých let 20. století. Vyústily u něj nakonec v ústřední etické otázky: Existuje přechod od bytí k povinnosti? Implikuje poznání skutečnosti i poznání morálně relevantních hodnot?

V roce 1972 se Jonas poprvé stáhl do „pracovní klausury“ v Jeruzalémě a začal pracovat na své eticky stěžejní knize *Princip odpovědnosti*. V psaní pokračoval i na dalších místech, např. ve Švýcarsku. Trvalo mu téměř sedm let, než knihu dokončil. Pokusil se v ní podat odpovědi na ony ústřední etické otázky a předložit pojetí odpovědnosti, jež by bylo souměřitelné s fenoménem moderní technické praxe. Jednalo se o axiologicko-ontologicky založené pojetí, navazující na jeho filosofickou koncepci integrálního monismu, na jeho filosofii života zachycenou v knize *Organismus a svoboda*, jež vyšla německy v roce 1973. Zpětně sice hodnotil tento svůj hlavní etický počin střízlivě, zmínil, že jeho argumentace není naprosto přesvědčivá. Upozornil však na to, že tehdy považoval za potřebné oživit ony ústřední etické otázky, jež byly tehdy považovány analyticko-pozitivistickou filosofií za vyřešené; že se cítil vnitřně puzen podniknout etický pokus koncipovat morálně relevantní hodnoty jako něco více

²¹⁸ „Meine Behauptung wird im folgenden sein, dass das dialektische Zusammenwirken der beiden Fakten, und zwar a) der fundamentalen Depotenzenierung des metaphysischen Rangs des Menschen durch die modernen Wissenschaften (sowohl der natur- wie die der geisteswissenschaftlichen), b) der extremen Ausdehnung seiner Macht mittels moderner Technologie (auf denselben Wissenschaften beruhend) – dass also dieses dialektische Miteinander die grosse ethische Herausforderung unserer Tage darstellt, und dass der Judaismus angesichts dessen nicht schweigen kann und schweigen darf.“ Tamtéž, s. 63.

²¹⁹ Srov. tamtéž, s. 67. Zde nutno doplnit, že „boží obraz“ ovšem Jonas nechápal v křesťanském slova smyslu.

než jen pouhé resultáty subjektivních rozhodnutí.²²⁰

Během práce na knize *Princip odpovědnosti*, v roce 1976, byl Jonas na New School for Social Reserch emeritován. Ve stejném roce zemřel Bultmann, jeho někdejší učitel a dlouholetý přítel.²²¹ Při této i jiných, méně významných příležitostech, byl Jonas zvyklý pobývat v Německu, kde se účastnil různých konferencí a přednášel. V letech 1982-1983 dokonce přijal pozvání, aby působil jako hostující profesor na Mnichovské univerzitě. Od roku 1983 pak pobýval spolu s manželkou v Německu každoročně a pravidelně.²²²

Když byl v roce 1979 zveřejněn *Princip odpovědnosti*, stal se Jonas takřkajíc „mediální hvězdou“, bez níž scházela každé „konferenci o budoucnosti světa“ atraktivita. Mnozí měli zájem o interview a žádná katolická nebo evangelická akademie nechtěla zveřejňovat v osmdesátých letech svůj program, pokud se na něm neobjevilo Jonasovo jméno.²²³ Jonasovo veřejné působení se však neomezovalo na náboženský či církevní prostor, spíše naopak. Aktivně působil hlavně v sekulárním etickém diskursu.

V roce 1980 vystoupil v Salcburku s přednáškou na téma *Svoboda výzkumu a veřejné blaho*²²⁴

²²⁰ Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d., s. 11–12, 322–323, 327–328. *Princip odpovědnosti* našel kladnou odezvu hlavně v Německu, dokonce i u některých německých politiků; v USA méně. Kniha vystihla „ducha doby“ (viz studie *Meze růstu*; ropné krize a počátek ekologické krize), osvobození člověka s pomocí vědeckotechnického pokroku se neuskutečnilo, utopie moderny ztratila sugestivní moc.

²²¹ Jonas při této příležitosti přednesl pamětní přednášku s názvem *V boji o možnost víry*, viz JONAS, H. Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. In JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, c. d., s. 47-75. Více viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], s. 84, a zde také 3.3.2.

²²² V létě 1983 se Jonas seznámil se Salamandrovými, párem z Mnichova. Ze setkání vzniklo přátelství mezi Jonasovými a Salamandrovými. Manželé Jonasovi pak jezdili do Mnichova každoročně a Salamandroví zas do New Rochelle u New Yorku k Jonasovým. Jonasovi bydleli půl hodiny jízdy vlakem, severně od New Yorku, kde měli dřevěný dům se zahradou, uvnitř Biedermeierův nábytek a všechna důležitá díla německé i židovské literatury. V jejich čtvrti žili matematici a přírodovědci, s nimiž Jonas rád vedl interdisciplinární rozhovory. Když se Rachel Salamander poprvé setkala s Jonasem v Mnichově, popsala jej jako osmdesátiníka menšího vzrůstu, jenž okouzloval svou duchovní bdělostí a neobyčejnou silou slova; i v tomto vysokém věku si zachoval téměř dětský údiv, jímž přistupoval ke skutečnosti. V září 1989 se Salamandrovým podařilo celou Jonasovu životní historii zachytit na kazety. Jonasovi bydleli, jako obvykle, v hotelu Biederstein v Mnichově. Jonase trápil v té době už emfyzém plic, přesto si vždy zapálil cigaretu. Při těchto setkáních nahráli třicet tři audio kazet, jejichž obsah byl pak téměř beze změny přepracován do podoby memorabilií, viz c. d. *Erinnerungen*. V roce 1992 iniciovala Rachel Salamander, s podporou Lore Jonas, Jonasovu poslední veřejnou přednášku, v Prinzregententheater v Mnichově (viz *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*). Jonasovi bylo tehdy osmdesát devět let. Více viz JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d., s. 11–21.

²²³ Srov. tamtéž, s. 11.

²²⁴ JONAS, H. Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 90–108. Zde stručně k obsahu přednášky: Svoboda výzkumu zajistila současné civilizaci dosud nepoznané postavení. Svoboda výzkumu se zdá mít neomezená práva. Poznání pravdy, které by mělo být cílem výzkumu, je opravdu jakýmsi nejvyšším právem. To není omezeno ani sdílením pravdy, ale spíše jím vzrůstá (tj. aktuální či potencionální podíl na pravdě, který má jeden člověk, neomezuje podíl druhého, naopak, podíl jednoho zvyšuje možnosti podílu druhého). Podle Jonase je však předpokladem tohoto práva to, že s výzkumem nejsou spojeny etické problémy. Vystává otázka, zda a jak souvisí etika s výzkumem a vědou. Jonas hledání odpovědi začal vysvětlením rozdílu mezi přednovověkým novověkým pojetím vědy. V tomto ohledu se opřel o svou předchozí přednášku *O praktickém využití teorie*. Úkolem přednovověké vědy bylo porozumět věcím a nikoli je zásadně měnit. Mezi teoretickou sférou (theoria) a praktickou sférou (techné) ležela celkem zřetelná hranice. Oblast teorie nebyla eticky relevantní a bádání, pokud se pohybovalo v jejích mezích taktéž. Zřetelná hranice mezi oběma sférami se podle Jonase začala pohybovat už v novověku. Nejpozději v 19. stol. se teorie začala spojovat s praxí a to v podobě vědecké techniky. Baconův odkaz pro přírodní vědy, které měly získat moc nad přírodou a zlepšit stav lidstva, se stal nad očekávání skutečností. Od té doby rostla také vzájemná souvislost mezi stavem

a představil svůj pohled na etický rozměr moderní experimentální vědy. V roce 1981 vznikly dva rozhovory, v nichž komentoval a rozvinul některé myšlenky ze své stěžejní etické knihy, první na téma *Možnosti a hranice technické kultury*,²²⁵ druhý s názvem *V pochybnosti ve prospěch svobody?*²²⁶ (Z prvního rozhovoru čerpám ve čtvrté kapitole). Ve stejném roce vyšla kniha *Moc nebo bezmoc subjektivity? Psychofyzický problém v předpolí Principu odpovědnosti*,²²⁷ v níž Jonas představil své řešení psychofyzického problému a obhajobu svobody proti materialistickému epifenomenalismu (podrobněji viz 3.2.2). Týž rok zveřejnil ještě text s názvem *Proč je moderní technika předmětem pro filosofii*.²²⁸ O rok později na něj navázal textem *Proč je moderní technika předmětem pro etiku* (podrobněji viz 3.4.1–3.4.3).²²⁹

V roce 1982, v rámci kolokvia německé UNESCO komise, přispěl Jonas tématem *Na prahu budoucnosti: Hodnoty včerejška a svět zítřka*.²³⁰ Z textu vyplývá, že o hodnotách hovořil

vědeckého poznání a úrovní lidského života. Jonas předložil tezi: v moderní vědě a výzkumu dochází ke stírání mezi teorií a praxí – totiž tak, že v nejnějnější oblasti samotného bádání hranice splývají. Tím ale přestává platit „alibi teorie“, včetně její etické neutrality. Tuto tezi zdůvodnil následujícími argumenty: neexistuje téměř žádné odvětví přírodních věd, jehož poznatky by se nedaly technicky využít; každý poznatek přináší nové technologické možnosti; existuje úzká vazba mezi výzkumem a technologickou praxí – výzkum je mnohdy praxí předem určován; výzkum je financován předem daným zájmem (např. farmaceutický průmysl). Podle Jonase to vede k tomu, že se věda a výzkum stávají nástrojem společenského pokroku. Často dochází k tomu, že to, co je proveditelné, se většinou provádí (tj. jedná se podle technického imperativu). Aby přiblížil etickou problematiku výzkumu, zaměřil se na jeho dva aspekty: 1) Jak se výzkum provádí (poukázal přitom na to, že vědecký objev je neoddělitelně spojen s určitou praxí a předložil tezi, že moderní věda je založena na aktivním zasahování do přírody, na intervenci do předmětu poznání. Tato intervence se nazývá experiment. Pozorování často zahrnuje i manipulaci s objektem pozorování. Vědecký experiment tedy již není eticky neutrální a to nejpozději tehdy, pokud předmět je živým subjektem. Tím se dostal k druhému aspektu, totiž k povaze předmětu); 2) Co se zkoumá (moderní výzkum podléhá etickým otázkám právě s ohledem na svůj předmět. V extrémním případě, tvrdil Jonas, se pokusnou laboratoří stává celý svět a člověk dochází vědění skrze experimenty, které by ovšem v některých případech, z hlediska hodnocení ex post, nikdy nechtěl provést, když zjistil jejich negativní důsledky. Často se stírá hranice mezi experimentem „na zkoušku“ a „doopravdy“, např. pokusné jaderné výbuchy. Hlavní myšlenka přednášky: V moderní vědě mizí hranice mezi teorií (myšlenkou) a praxí (činem) v samotném vědeckém experimentu. A to se netýká jen na první pohled morálně problematické praxe, ale i takové, která je „bona fide“ považována společností za obecně prospěšnou. Tím ztrácí svoboda výzkumu svou dřívější svobodu a roste její odpovědnost. Jonas se věnoval v příspěvku i otázce etické kontroly vědy. Upozornil, že vědě se bude dařit jen za předpokladu opravdové autonomie, když se odpovědnost stane jejím „srdcem“. Odpovědnost za interní podobu výzkumu leží na vědcích samotných. Je to výzva, aby si sami stanovili hranice, které rychlý vědecko-technologický vývoj často překračuje. Aby „přebujelá technická moc“ nesmetla nakonec i nás samotné a ty, kteří přijdou po nás.

²²⁵ JONAS, H. Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 269–301.

²²⁶ JONAS, H. Im Zweifel für die Freiheit? In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 301–321.

²²⁷ I s dodatkem a v němčině vyšla kniha nicméně až v roce 1987 viz JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1987, ISBN 3-518-38013-3. Ústřední část textu této knihy, která vznikla anglicky v roce 1976, měla být původně umístěna na konec třetí kapitoly v knize *Princip odpovědnosti*. Více viz JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 15, 106.

²²⁸ JONAS, H. Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 15–41.

²²⁹ JONAS, H. Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist. In JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, c. d., s. 365–376.

²³⁰ JONAS, H. Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen. In JONAS, H., MIETH, D. *Was für morgen lebenswichtig ist: Unentdeckte Zukunftswerte*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1983, ISBN 3-451-19817-7, s. 5–32. Za pozornost stojí, že pojem „hodnota“ definoval v této přednášce poněkud odlišně než ve své stěžejní knize. A sice jako „ideu“ (a nikoli jako účely, příp. účelnost, viz JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 127, 132–133.): „Werte‘ sind Ideen vom Guten, Rechten und Anzustrebenden. Sie treten

víceznačně a volně. Za žádoucí „hodnoty zítřka“ označil: maximální informovanost o pozdějších následcích lidského kolektivního jednání; „morální bázeň“, která vzbudí odpovídající „pocit odpovědnosti“ (jakožto morální emocionální akt), jenž umožní identifikaci s budoucími generacemi;²³¹ skromnost; opatrnost.²³² Zdůraznil, že objektem odpovědnosti je „celé lidstvo“, vtažené do „odvážného činu technologie“ a jeho rizik. Takový objekt ovšem, připustil, nevlévá ve své „beztvářnosti“ snadno nadšení. Cítit „starost o lidstvo“ je obtížné. Přesto je odpovědnost za celek (lidstva) nejvyšší hodnotou pro svět zítřka a vzbudit k tomuto objektu odpovídající „živý cit“ je vysoce důležitým úkolem pro výchovu i vzdělání.²³³ Jonas připustil obtíže, které souvisí se zdůvodněním takové odpovědnosti, dokonce uvedl, že proti zániku jednoho druhu (*homo sapiens sapiens*) by nebylo z čistě biologického hlediska žádných námitek, trval ale na tom, že „cítíme, že v případě člověka platí něco jiného; především, že on a to, co ze sebe vytvořil, nesmí zmizet.“ V této souvislosti zdůraznil také úkol metafyziky, jež má prý sice filosoficky špatnou pověst, která ovšem ono (intuitivní) cítění „může pozdvihnout k vědění“ o „podstatě člověka a jeho postavení v universu“ a propůjčit „autoritu požadavku všelidské solidarity a zvláště povinnosti k vzdálené budoucnosti, kterou nemůže poskytnout žádné pragmaticko-utilitaristické uvažování“.²³⁴

unsern Trieben und Wünschen, mit denen sie sich wohl verbünden können, doch mit einer gewissen Autorität gegenüber: nämlich mit dem Anspruch, dass man sie als verbindlich anerkenne und also in sein eigenes Wollen, Trachten oder wenigstens Achten aufnehmen ‚solle‘.“ JONAS, H. Auf der Schwelle der Zukunft, c. d., s. 8. Ve shodě se svými předešlými tvrzeními ovšem trval na hodnotovém objektivismu: „Die Werte an sich sind unwandelbar: Barmherzigkeit ist, ein für allemal, besser als Hartherzigkeit, Tapferkeit besser als Feigheit.“ Tamtéž, s. 18. Kurziva původní.

²³¹ „Das kann nun selbst die lebhafteste Phantasiefurcht nur, wenn wir uns mit jenen Künftigen identifizieren – und dies ist selbst nicht mehr ein Akt der Phantasie, sondern der Moral und des ihr entstammenden Gefühls der *Verantwortung*. Sie rückt im Zeichen unserer *Macht* an die Spitze aller Werte; ihr Gegenstand wird der grösste überhaupt denkbare, ja, als praktischer Gegenstand nie zuvor gedachte, ausser in religiöser Eschatologie: die Zukunft der Menschheit. Die erstmals uns treffende diesseitige Verantwortung für sie ist es, die uns die richtige Furcht zur Pflicht macht und zur täglichen Übung.“ Tamtéž, s. 21–22. Kurziva původní.

²³² „Früher galt wohl: ‚Wer nicht wagt, der nicht gewinnt.‘ (...) Für den Einzelnen in seiner Sphäre mag das weiter gelten. Für die Allgemeinheit aber, die noch zu Beginn des technologischen Wagnisses ähnlich denken konnte und sich eine gute Zeit lang des Gewinnens dabei rühmen durfte, ist mit dem enormen Ausmass dessen, was inzwischen auf dem Spiele steht und wofür unsere Nachkommen dereinst zahlen müssen, Vorsicht zur höheren Tugend geworden. Dahinter tritt der Wert des Wagens zurück, ja, er verkehrt sich eher in den Unwert der Verantwortungslosigkeit.“ Tamtéž, s. 22.

²³³ „Denn all jene Verzichten, von denen wir handelten, sind ja um der *Menschheit* willen gefordert, die eben als ganze – nolens wie volens – ins technologische Wagnis und seine Risiken hineingezogen ist. ‚Die ganze Menschheit!‘ Nun, das ist ein übergrosser, in seiner Gesichtslosigkeit fast ungreifbarer Gegenstand, der deshalb auch nicht leicht Begeisterung einflösst. (...) Sorge um die Menschheit zu fühlen ist (...) schwer. Denn sie ist abstrakt, meistens fremd (...) und der Feind, der sie bedroht, ist innen, nämlich die eigenen Gewohnheiten und Begierden, darunter meine eigenen. (...) Verantwortung für das Ganze [ist] der Spitzenwert für die Welt von morgen [und] der Komplementärwert dazu ein lebendiger *Sinn* für ihren Gegenstand, eben ‚das Ganze‘ – die Menschheit als solche.“ Tamtéž, s. 28, 29. Kurziva původní.

²³⁴ Jonas se vyjádřil, že bez rozumového zdůvodnění se tento „poněkud umělý pocit“ nemůže prosadit proti spontánním hnutím „blízkých solidarit“ a egoismů. A tvrdil, že otázku, proč vznáší „genus humanus“ na nás určitý nárok („Anspruch auf uns hat“), je třeba zodpovědět. Naznačil biblickou odpověď („...man könnte dafür noch auf die biblische Lehre zurückgreifen, dass der Mensch ‚im Bilde Gottes‘ geschaffen sei – nicht dieser oder jener, sondern ‚der‘ Mensch als solcher, woraus sich alles weitere ergäbe.“), která je podle mého názoru zavádějící kvůli nejednoznačnosti pojmu „der Mensch als solcher“ (který má být objektem odpovědnosti). Na tom, čím nahradit náboženské zdůvodnění, a co by mohlo být pro všechny evidentní a závazné, je třeba myšlenkově pracovat, pokračoval Jonas, nicméně dále uvedl pak už jen své blíže nezdůvodněné stanovisko: „Wir fühlen, dass im Falle des Menschen anderes gilt; vor allem, dass er und was er aus sich gemacht hat, nicht

V roce 1983 se opět věnoval tématu etika vědy a výzkumu, v přednášce s názvem *Bezhodnotová věda a odpovědnost: Sebecenzura výzkumu?*,²³⁵ jejímž obsahem doplnil předchozí přednášku ze Salcburku. Hlavní pozornost věnoval přírodním vědám a předpokladu jejich „hodnotové neutrality“. Navrhl rozlišit dva významy tohoto pojmu: „metodologickou neutralitu“²³⁶ a „neutralitu ve smyslu epistemologicko-ontologickém“,²³⁷ která implikuje přesvědčení, že morálně relevantní hodnoty mají svůj původ a měřítko pouze v subjektivní hodnotící perspektivě vědce. Neutralitu v prvním významu ukázal jako morálně žádoucí „povinnost k objektivitě“, s neutralitou ve druhém významu polemizoval.²³⁸ Z hlediska této práce stojí za pozornost, že odpovědnost v tomto kontextu definoval jako speciální případ povinnosti (závazku). Povinnost podle Jonase „může spočívat zcela uvnitř nějakého jednání“, odpovědnost odkazuje nad něj, „má externí vztah“.²³⁹ Tento rozdíl vysvětlil na příkladu vědce, který má jednak „interní povinnosti“ (postupovat metodologicky neutrálně, tj. snažit se být maximálně „objektivní“, snažit se vidět věc tak, jak je a nikoli tak, jak by si jí přál mít) a jednak „externí odpovědnosti“ související s účinky, následky a použitím zkoumané věci (tj. netýkající se pouze samotné výzkumné činnosti, ale toho, co tato činnost působí „mimo

verschwinden darf. (...) Wir müssen wissen, dass der Mensch sein soll. Das schon vorgefundene Fühlen dafür zum Wissen zu erheben ist nur durch ein erneutes Wissen um das Wesen des Menschen und seine Stellung im All möglich, (...) – das wäre eine Aufgabe für die philosophisch in Verruf geratene *Metaphysik*, die man denn wohl auch zu den Werten für die Welt von morgen rechnen möchte.“ Tamtéž, s. 29, 30. Kurziva původní. Co se týká etického zdůvodnění (odpovědnosti vůči celku lidstva), Jonas zde v zásadě žádné nepodal, pouze naznačil jakýsi jeho emocionálně-intuitivistický způsob.

²³⁵ JONAS, H. Wertfreie Wissenschaft und Verantwortung: Selbstzensur der Forschung? In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 76–89.

²³⁶ „Halte deine eigenen persönlichen Werthaltungen oder Neigungen aus der Untersuchung des Gegenstandes heraus, sieh ihn nicht, wie du ihn gern möchtest, sondern so wie er ist; sei ein uparteiischer, neutraler Beobachter (...) sei *objektiv*.“ Tamtéž, s. 81. Kurziva původní.

²³⁷ „Der andere Sinn ist eine Aussage über den Erkenntnisgegenstand selber: er ist von sich her, in seinem eigenen Sinn, neutral gegenüber Werten, er selber ist ‚wertfrei‘ oder wertindifferent (...). Diese ontologische These (...) schliesst eine epistemologisch-begriffliche über den Status von Wert überhaupt ein, nämlich dass er seinen Sitz ausschliesslich in wertenden menschlichen Subjekten hat, von ihnen aus auf die Dinge projiziert wird und in keinem Sinne seinen Sitz auch in den Dingen an sich haben kann: Er gehört nur zu uns subjektiv, nicht zum Sein der Sachen objektiv.“ Tamtéž. Kurziva původní.

²³⁸ Tezi o neutralitě ve druhém významu nazval Jonas „Wertindifferenz der Natur“ a vyplývají z ní podle něj dva důsledky: „Die erste ist, dass man sich an einer derart in sich gleichgültigen Natur nicht versündigen kann, man darf ihr alles antun, alles mit ihr anstellen, ohne sich an ihr schuldig zu machen: ein willkommenener Freibrief für technologische Macht, die kein Naturgebilde und keinen Naturzustand als durch die Natur sanktioniert zu respektieren braucht. Die zweite Folgerung ist die unüberbrückbare Kluft, die zwischen Sein und Sollen gähnt. Der Natur, dem baren ‚was ist‘, kann der Mensch keine Normen des Verhaltens entnehmen, ausser Klugheitsregeln, die ja nicht wirklich verpflichten. Er kann seine Werte nicht in einem objektiven Sein verankern, sondern muss sie aus seiner Subjektivität erzeugen und willkürlich setzen.“ Tamtéž, s. 83. Jonas dále tvrdí, že jde o redukci („das reduktive Bild einer zweckfreien Natur“), do níž je nakonec vtažen i člověk; tato redukce může být vhodná metodologicky, ne však jako „celá pravda o přírodě“. Pozadí Jonasovy argumentace je dáno tím, že účely chápal jako hodnoty. Účely se ukazují podle něj přinejmenším v chtění a usilování zvířat a člověka – tudíž: příroda není bez hodnot. („Dem Menschen aber, und auch schon den Tieren, geht es in ihrem Sein immer um etwas, und zuerst um dieses Sein selbst (mit Heidegger zu reden). Die Überschüssige, physikalisch Entbehrliche, ist aus der Natur emporgetaucht: also kann ihr dergleichen doch nicht ganz fremd sein, sie muss darauf angelegt sein. Eine Natur, die schliesslich, nach endloser Vorbereitung, der Subjektivität *fähig* war, kann nicht die blosser Natur der Physik sein. Liegt nicht vielmehr die Vermutung nahe, dass in ihr selbst ein Interesse daran am Werke war, dass sich Interesse in der Welt melde, zur Geltung bringe, zum Bewusstsein seiner selbst komme?“ Tamtéž, s. 84. Kurziva původní.

²³⁹ „‚Verantwortung‘ ist nicht dasselbe wie ‚Verpflichtung‘ überhaupt, sondern ein speziellerer Fall davon. Verpflichtung kann ganz innerhalb eines Verhaltens selber liegen, Verantwortung weist über es hinaus, hat einen externen Bezug.“ Tamtéž, s. 77.

sebe“).²⁴⁰

V roce 1984 vystoupil v Mnichově v rámci Německých katolických dnů s přednáškou *Jak můžeme zdůvodnit naši povinnost vůči potomstvu a Zemi nezávisle na víře?*²⁴¹, v níž rozvinul některé hlavní myšlenky ze své stěžejní etické knihy. Jak napovídá název přednášky, stála v centru Jonasovy pozornosti především otázka, jak nezávisle na víře zdůvodnit povinnost odpovědnosti vůči potomstvu a Zemi. Tato odpovědnost, korelující s mocí moderní techniky, se poprvé v dějinách člověka stává „kosmickou“ a zahrnuje „trvání dalšího lidského potomstva na Zemi“.²⁴² Pro věřícího (křesťana a žida) obsahuje požadované zdůvodnění biblická zpráva o stvoření, uvedl Jonas.²⁴³ Protože však mnoho lidí dnes této biblické zprávě nevěří, je třeba zdůvodnění rozumového, filosofického. I těmto lidem je třeba předložit důvod pro naléhavou „povinnost společné lidské odpovědnosti“. Jonas následně rozvinul své filosofické zdůvodnění, které nazval „metafyzické“, na pozadí zvláštní myšlenky, že otázku povinnosti bytí světa, člověka a přírody lze oddělit „od každé teze týkající se jejich [stvořitelského] autorství, právě za předpokladu, že i pro božského Stvořitele byla taková ‚povinnost být‘ důvodem jeho tvoření podle [specifického] pojmu dobra: [bůh] chtěl svět [člověka i přírodu], neboť shledal, že mají být.“²⁴⁴ Základem Jonasova filosofického zdůvodnění byl jeho specifický pojem dobra překonávající „údajnou propast mezi bytím a povinností“, tak, že již pouhá „možnost [dobra] obsahuje požadavek na uskutečnění a tím se stává povinností, pokud zde je vůle, která požadavek může uskutečnit jednáním.“²⁴⁵ Podle Jonase se tak axiologie stává součástí ontologie. Podrobněji a kriticky se věnuji této problematice dále, v části 3.1.2, B) a v části 3.3.1. Zde jen ve stručnosti ještě naznačím, jak Jonas tuto svou „metafyzickou teorii“, kterou deklaroval jako na víře nezávislou, aplikoval na

²⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 77–78.

²⁴¹ JONAS, H. Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung*, c. d., s. 71–84.

²⁴² „[Der] Aufprall [der modernen Technologie] auf den irdischen Zustand ist nach Quantität, Qualität und Länge der Folgen derart, dass unsere Pflicht gegen die Nachwelt ganz neue Dimensionen annimmt, ganz neue Gegenstände umfasst und jetzt sogar die Verantwortung einschliesst für das *Seinwerden*, d. h. *nicht Aufhören*, einer immer weiteren Nachkommenschaft des Menschen auf Erden. (...) Indem die Technik seine Wirkungsgewalt bis zum Punkte vergrößert, wo sie fühlbar gefährlich wird für den Gesamthaushalt der Dinge, dehnt sie des Menschen Verantwortung auf die Zukunft des Lebens auf Erden aus, das nunmehr wehrlos dem Missbrauch dieser Gewalt ausgesetzt ist. Die menschliche Verantwortung wird damit zum erstenmal kosmisch“. Tamtéž, s. 72, 73. Kurziva původní. Podle Jonase byla odpovědnost vůči potomstvu vždy více či méně pociťována a žita, neboť „v osobě našich dětí je budoucnost již tu“ a prakticky každý poznával tento druh povinnosti a lépe či hůře ji plnil. Dosah této odpovědnosti však byl podle Jonase omezený, většinou na jednu generaci dopředu a otázka, zda bude (a má či nemá) existovat i nadále lidské pokolení, nebyla relevantní. S příchodem moderní techniky se podle Jonase tento omezený dosah odpovědnosti změnil. Srov. tamtéž, s. 71–72.

²⁴³ „...für den Gläubigen enthält der biblische Schöpfungsbericht (...) die ganze gesuchte Begründung für seine mit der Herrschaft einhergehende Pflicht, die Integrität der göttlichen Schöpfung zu wahren, in sich selbst und in seiner Lebensumwelt. Ja, sogar auf die berühmte (...) Anfangsfrage der Metaphysik, warum überhaupt etwas anstatt nichts ist, findet er die Antwort in dem göttlichen Urteil, das Geschaffene sei *gut*, sein Sein also besser als das Nichts.“ Tamtéž, s. 74. Kurziva původní.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 75.

²⁴⁵ „Denn das Gute oder Wertvolle, wenn dies von *sich* her und nicht erst von Ganden eines Begehrens, Bedürfnens oder Wählens ist, ist eben seinem Begriffe nach dasjenige, dessen *Möglichkeit* die *Forderung* nach seiner *Wirklichkeit* enthält und damit zu einem Sollen wird, wenn ein Wille da ist, der die Forderung vornehmen und in Handeln umsetzen kann.“ Tamtéž, s. 75–76. Kurziva původní.

otázku zdůvodnění „kosmické odpovědnosti“ za další trvání lidstva. Text přednášky ukazuje, že nevyvozoval z možnosti budoucí existence lidstva povinnost k budoucí existenci lidstva, jak by odpovídalo jeho předchozí úvaze, ale zaměřil se na „zachování možnosti odpovědnosti“. Lidská odpovědnost jakožto jedna z transcendentních schopností (vedle rozumu a svobody) zavazuje podle Jonase sebe samu. Zjednodušeně vyjádřeno: Je-li tu člověk a má-li schopnost odpovědnosti, zavazuje jej tato schopnost mimo jiné k tomu, aby i nadále umožnil její budoucí existenci, tj. aby mohla pokračovat v dalších, budoucích lidech.²⁴⁶

Toto zdůvodnění později mírně upravil, precizoval a nazval „metafyzickou dedukcí“, kdy z „fenoménu odpovědnosti samotné“ dedukoval „odpovědnou povinnost zachovat budoucnost člověka“.²⁴⁷ Podrobně svou argumentaci předložil a vysvětlil roku 1985 v Bonnu, na konferenci Průmyslová společnost a etika budoucnosti, v přednášce *K ontologickým základům etiky budoucnosti*.²⁴⁸ Text této přednášky představuje jeden z klíčových primárních zdrojů k jeho pojetí odpovědnosti. Jonasově „metafyzické dedukci“ a jejím relevantním specifikům, detailům a souvislostem se věnuji ve čtvrté kapitole (4.3.2, II.), zde shrnuji z přednášky jen to podstatné. Na začátku vysvětlil, co znamená „etika budoucnosti“ a jakým způsobem se pokusil o ontologické zdůvodnění odpovědnosti: ontologické základy odpovědnosti lze nalézt jednak v bytí samotném, jednak v bytí člověka, představil Jonas své výchozí teze. Vyšel přitom z hlavního předpokladu, který nazval „svou metafyzickou vírou“ (viz také 1.3):

²⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 82. „Es ist die selbstverbindliche, immer transzendente *Möglichkeit*, die durch die Existenz offengehalten werden muss. Eben die Wahrung dieser *Möglichkeit* als kosmische Verantwortung bedeutet Pflicht zur Existenz. Zugespitzt lässt sich sagen: die *Möglichkeit*, dass es Verantwortung gebe, ist die allem vorausliegende Verantwortung. Sie ist dies, weil mit der Fähigkeit dazu ein Transzendentes aus der Mühe der Evolution emporgetaucht ist.“ Tamtéž. Jonas zde naznačil, že skrze existenci člověka a jeho schopnost odpovědnosti se v rámci evoluce projevila transcendence (v blíže neurčeném smyslu) – a to nazývá „ontologickým nálezem“ (der ontologische Befund), na jiném místě ale také „antropologickým nálezem“. Jonas se v rámci svého filosofického (tj. nenáboženského) zdůvodnění odpovědnosti pokusil odhlédnout od možnosti Stvořitele a soustředil se pouze na samotný fenomén existence člověka, kterého označil za „absolutum“ – za něco nejvyššího a nezranitelnějšího zároveň, v čem se projevují transcendentní schopnosti (rozumu, svobody a odpovědnosti). Člověk jako „zranitelné absolutum“ je pak takřikajíc uložen sám sobě jako „povinnost“ – tj. aby neznemožnil své další pokračování. „...ein Absolutum, das als höchstes und verletzliches Treugut uns die höchste Pflicht der Bewahrung auferlegt.“ Tato povinnost je podle Jonase nanejvýš aktuální v době, kdy se člověk může snažit skrze techniku „emancipovat od celku“, což se mu může stát „osudným“. Kritický bod morální teorie – přechod od chtění k povinnosti – zprostředkuje právě „skutečnost technické moci“. „Nur beim Menschen ist die Macht durch Wissen und Willkür vom Ganzen emanzipiert und kann ihm und sich selbst verhängnisvoll werden. Sein Können ist sein Schicksal und wird immer mehr zum allgemeinen Schicksal. Also erhebt sich bei ihm, und ihm allein, aus dem Wollen selber das Sollen als Selbstkontrolle seiner bewusst wirkenden Macht; und zuerst auf sein eigenes Sein (...). Das also, was Wollen und Sollen überhaupt verknüpft, die *Macht*, ist ebendasselbe, was heute Verantwortung ins Zentrum der Moral rückt.“ Tamtéž, s. 83. Kurziva původní.

²⁴⁷ Srov. JONAS, H. *K ontologickým základům etiky budoucnosti*, c. d., s. 903.

²⁴⁸ JONAS, H. Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, c. d., s. 128–146. V této přehledové podkapitole vycházím z českého překladu, v dalších srovnávám s německým originálem, neboť jsem v českém překladu našel několik drobných nepřesností, které mění částečně význam vět. Srov. JONAS, H. *K ontologickým základům etiky budoucnosti*, c. d., s. 904 (poslední věta předposledního odstavce), 905 (poslední věta prvního odstavce), 908 (předposlední věta posledního odstavce).

„bytí, jak se samo projevuje, nevypovídá pouze o tom, čím je, ale také o tom, čím jsme mu zavázáni.“²⁴⁹

Jak bytí jako takové, tak bytí člověka, nejsou hodnotově neutrální. V prvním případě to znamená, že bytí není jen pasivním objektem našeho jednání, ale také jakýmsi „permanentním subjektem morální výzvy“, v druhém případě rozpoznáváme ve fenoménu člověka skutečnost, která není jen čistým „empirickým nálezem“, ale „představuje kvalitativní vzestup hodnotovosti bytí vůbec“²⁵⁰ – usuzoval náš filosof. Myšlenkovou osou této přednášky učinil pak následující teze, v nichž zároveň souhrnně definoval svůj pojem odpovědnosti:

„Člověk je jedinou nám známou bytostí, která může mít odpovědnost. Tím, že ji *může* mít, ji *má*. Již schopnost nést odpovědnost znamená podřízenost vůči jejímu příkazu: samotná možnost přivozuje povinnování. (...) schopnost nést odpovědnost – *etická* schopnost – spočívá v *ontologické* způsobilosti člověka volit s věděním a chtěním mezi alternativami jednání. Odpovědnost je tedy komplementární ke *svobodě*. Je břemenem svobody jednajícího subjektu: jsem odpovědný za svůj čin jako takový (právě tak jako za jeho opominutí) a nezáleží na tom, zda je tu někdo, kdo mě – nyní nebo později – k odpovědnosti [volá].“²⁵¹

Z hlediska této práce je důležité, že v pasáži následující citované teze poměrně jasně vysvětlil, jak řeší centrální otázku relačnosti odpovědnosti. Této problematice se podrobně věnuji ve čtvrté kapitole (4.2.3). Za pozornost stojí i to, že tato přednáška jako celek představuje Jonasův alternativní „metafyzický pokus“ (jež vrcholí onou „metafyzickou dedukcí“), a který se liší od jeho předchozích, spekulativních pokusů, které označil za metafyzické, příp. teologické. Stačí připomenout jeho hypotetický mýtus (viz 2.1 a dále 3.3, 2), a)). Na rozdíl od svého hypotetického mýtu se Jonas v přednášce pokusil o „filosofičtější metafyziku“, ačkoli upozornil, že „metafyziku nevlastní“ (a mínil tím nejspíš nějaký ucelený metafyzický systém a terminologii), zároveň však trval na její nutnosti, neboť

„o *důvodu* skutečně humánního a *povinnostního* bytí člověka nás poučuje teprve metafyzika s jejím (...) ontologickým věděním o bytnosti. Dnes je filosoficky v klatbě [posteskl si tehdy Jonas], my ji však nemůžeme odmítat a musíme se jí znovu odvážit“ (...); pouze ona [nám totiž] může říci, *proč* má člověk vůbec být, proč nesmí přivodit nebo shovívavě dovolit svůj zánik. A také *jak* má být, aby důvodu, proč má být, dostal čestně a nikoli zchátrale. (...) Proto vyvstává nová nutnost metafyziky, která nás má ozbrojit svým viděním, a tím ochránit před slepotou.“²⁵²

2.4 Léta 1986-1990

V osmdesátých letech 20. století, v posledním desetiletí svého života, byl Jonas velmi činný autorsky, psal, publikoval, zároveň se však také účastnil konferencí a získal i významné veřejné ocenění. Obdivuhodná je šíře jeho odborného záběru i schopnost interdisciplinárního dialogu, když se zabýval tehdy vznikajícími otázkami aplikované etiky. To dosvědčuje

²⁴⁹ „Nechť je při zakládání etiky budoucnosti předem známá má metafyzická víra: bytí, jak se samo projevuje, nevypovídá pouze o tom, čím je, ale také o tom, čím jsme mu zavázáni.“ Tamtéž, s. 899. Část této věty cituje i Kolářský, srov. 1.3.

²⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 902–903. Původní kurziva neuvedena.

²⁵¹ Tamtéž, s. 899. Kurziva původní.

²⁵² Srov. tamtéž, s. 902. Kurziva původní.

kupříkladu přednáška na kongresu Sociálnědemokratické strany (SPD) Německa v Essenu, kde vystoupil v roce 1986 s tématem *Práva, právo a etika: Jak odpovídají na nabídku nejnovějších technik reprodukce?*²⁵³ V přednášce reagoval na rychle se rozvíjející možnosti v lékařské praxi asistované reprodukce a zdůraznil, že „podstatné je, abychom do široce otevřené budoucnosti těchto nových možností nekráčeli [morálně] slepí, ale vidoucí“.²⁵⁴ V této souvislosti se zaměřil především na otázku „přirozeného práva na potomstvo“ – totiž, v jakém smyslu a zda vůbec jej lze považovat za relevantní. Pole svých etických úvah vymezil jednak zkoumáním, zda a nakolik toto diskutabilní právo zavazuje stát, aby jej pomáhal naplnit pomocí technik asistované reprodukce, jednak zkoumáním, jaké z těchto technik lze za jakých podmínek považovat za morálně dovolené či nedovolené.²⁵⁵ Podrobně se věnuje Jonasovým argumentům v páté kapitole, v kontextu mého exkursu do aplikované etiky (5.4).

V témže roce byl pozván do Heidelbergu, aby při příležitosti šestistého výročí tamější univerzity přednášel na téma *Věda jako osobní zážitek*.²⁵⁶ Téma mu bylo zadáno a on jej pojal jako vědeckou autobiografii, přičemž osobní vzpomínky využil jako podněty k obecnější reflexi. Nejprve se zamýšlel nad „vědeckostí filosofie“²⁵⁷ a s odkazem na Heinricha Rickerta stručně nastínil, jak chápe filosofii jakožto vědu „rozumějící“, na rozdíl od přírodních věd, které jsou vědami „vysvětlujícími“. Na základě těchto jeho kratičkových reflexí lze vytušit, že sám sebe počítal ke kontinentální filosofické tradici hermeneutického ražení – ovšem, a to je nutno zdůraznit – s důrazem na dialog s exaktními přírodními vědami a jejich poznatky,²⁵⁸ které se snažil specifickým způsobem filosoficky interpretovat na pozadí svého integrálního monismu a svých metafyzicko-teologických hypotéz a spekulací. Svůj vědecký, filosofický život rozdělil do tří etap, které jsem již výše představil, a charakterizoval je takto: první etapu jako „snahu o [filosofickou interpretaci] pozdně-antického gnosticizmu ve znamení existenciální [heideggeriánské] analýzy“; druhou etapu jako „setkání s přírodními vědami na cestě k filosofii organismu“; a třetí, poslední etapu jako „obrat od teoretické k praktické filosofii – tj. etice – jakožto odpověď na stále méně přeslechnutelnou výzvu techniky“.²⁵⁹

²⁵³ JONAS, H. Rechte, Recht und Ethik: Wie erwidern sie auf das Angebot neuester Fortpflanzungstechniken? In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, c. d., s. 147–169.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 147.

²⁵⁵ Srov. ŠIMEK, V. Má neplodný pár přirozené právo na dítě? Etická hlediska Hanse Jonase a magisteria, c. d., s. 197–202.

²⁵⁶ JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, c. d.

²⁵⁷ „Ihre ‚Wissenschaftlichkeit‘ ist in der Tat von anderer Art als die der exakten Wissenschaften von der Natur. (...) Jenseits der Spezialisierung der Einzelwissenschaften reflektiert sie unter anderem, (...) über deren verschiedene Erkenntnisweisen und ihren Wahrheitsinn und wird darüber selber zu einer hochentwickelten Spezialität. Diese Selbstspiegelung des Wissens in einer neuen Ebene der Wahrheit kann sich im Prinzip beliebig, als immer neue Reflexion der Reflexion wiederholen.“ Tamtéž, s. 8–9.

²⁵⁸ Jonas zdůraznil, že v „době specializace“ (přírodních věd), musí filosof, který se snaží o integrální porozumění celku skutečnosti, brát vážně poznání a výsledky přírodních věd. On sám byl během druhé etapy svého filosofického života více ve společnosti přírodních vědců, než ve společnosti filosofů. Srov. tamtéž, s. 23.

²⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 11. V rámci charakteristiky poslední, etické etapy svého myšlení, představil Jonas zajímavým způsobem také svojí „morální epistemologii“: „Každé poznání, nebo to, co za něj považujeme, se chce sdílet, vnášet pravdu, o níž je přesvědčeno, do velkého rozhovoru, z něhož vzešlo. V něm okouší a zakouší svůj osud. Z toho důvodu [existuje] námaha artikulace, která sice slouží také k vyjasnění myšlenky, vposledku ale vždy cílí ke sdílení. Ono je životním elementem vší teorie a musí se vždy chápat jako část kolektivního pohybu vědění.

V roce 1987 dostal Jonas ve Frankfurtu nad Mohanem Mírovou cenu německých knihkupců. Na listině, kterou při této příležitosti obdržel, stojí: „Filosofu, který obrací pozornost nejen k přemýšlejícímu, ale i k jednajícímu člověku a k jeho stále obtížněji přehlédnutelnému prostoru rozhodování. Hans Jonas se staví k politickým otázkám s vědomím povinnosti vědění a moci a pracuje na filosofii, která vidí svůj naléhavý úkol v uvažování o životě a o přežití člověka i přírody. Ve znamení starosti o obraz člověka, o přírodu a svět jako celek, otevírá novou dimenzi odpovědnosti.“²⁶⁰ Předání ceny předcházely obvyklé projevy, laudatio pronesl německý filosof Robert Spaemann. Vyzdvihl některé podstatné rysy Jonasova etického díla i jeho myšlení, včetně souvislostí s tehdy aktuálními otázkami.²⁶¹ Po předání

(...) Předmět [poznání] samotný, dokud je čistě teoretický, obsah vědění, je vůči všemu tomu neutrální: strpí takřkajíc, když se stává zřejmým a veřejným, ale netouží po tom. I jednotlivý vědec je svobodný v tom, zda se jej ujme či jej nechá ležet. Avšak v praktické filosofii, v etice, kde jde o dobro a jeho opak s ohledem na lidské záležitosti, k tomu přistupuje něco, co činí vztah mezi předmětem teorie a výpovědí něčím zcela zvláštním: Výpověď se stává nástrojem, který působí to, na co teorie poukázala jakožto na dobré či na to, co má být vydobyto, [výpověď:] je začátkem jednání samotného a ne již více službou teorii, jako jinak veřejná prezentace vědění, nýbrž službou [teorii] vysvětlené věci. Tato [věc] na [jednání] vznáší nárok a ukládá svou povinnost poznávajícímu – a samozřejmě nikoli teprve jako poznaná věc, nýbrž [ještě] předtím jako mající být jím poznaná. Teorie se stává *praktickou*, když se vypracovává, a skrze toto vypracovávání si její [vnitřní] imperativ chce zajistit pozornost a vmístit se do skutečnosti. Daleko nad každou výzvu [pouhé] vědecké zvědavosti, přiděluje vědci tato výzva věci jeho úkol: totiž *skrze* kontemplaci se stát *spolupůsobilem* na úkolu, který se ve [věci] zjevuje. [Tento] fenomén je dobře známý. Na sobě, jak řečeno, jsem zakusil tento aspekt myšlení, který sebe sama pocítuje jako [výzvu k] jednání, když jsem hledal odpověď na stále viditelnější hrozbu dnešní techniky pro budoucnost člověka, ba celé živé říše.“ Tamtéž, s. 26–27. Kurziva původní.

²⁶⁰ Srov. JONAS, H. *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1987*. Frankfurt am Main: Buchhändler-Vereinigung GmbH, 1987. ISBN 3-7657-1402-X, s. 5. Pro zajímavost: toto ocenění obdržel jako první Max Tau v roce 1950, pak Albert Schweitzer (1951), Romano Guardini (1952), Martin Buber (1953), dále např. Karl Jaspers (1958), Gabriel Marcel (1964), The Club of Rom (1973), a dva roky po Jonasovi také Václav Havel (v roce 1989).

²⁶¹ Zde představuji stručně některé hlavní myšlenky z laudatia: Spaemann začal tím, že ocenění je spojeno s otázkou míru, avšak Jonas nepatří k filosofům, kteří by příliš používali slovo „mír“. Dokonce ani jaderná válka pro něj nepředstavuje největší ohrožení míru. Jde mu spíše o „fundamentální mír“, dá-li se to tak říci, který je založen na normalitě, přirozenosti života – o tuto základní podmínku, jež další projevy míru umožňuje. Jestliže Jonas na něco upozorňuje, pak je to na ohrožení této elementární normality, kterou nazýváme životem. A ukazuje systematicky etické konsekvence tohoto ohrožení. Jonas se vyznačuje lhostejností vůči zajímavému a originálnímu ve prospěch pravdivého a prospěšného. Spaemann následně připomenul, že Jonasovo dílo patří do období obratu, probuzení z opojení představou neohraničeného exponenciálního růstu a do období rostoucího environmentálního uvědomění. Jonas ukazuje, že utopická snaha překonat normalitu *conditio humana* a přirozené limity, vede k tendenci ničit normalitu života i její podmínky. Odhaluje kořeny každého utopismu, který zbavuje člověka oné normality a činí z něj v pravém slova smyslu bytost utopickou, bytost „bez místa“. Nejde o to, popírat hodnotu rozvoje civilizace a všeho, co člověk dosud dokázal. Jde spíše o odhalení souvislostí, druhé tváře moderního mýtu o „pokroku bez hranic“. Jonas odhaluje krizi, která nastává, když víra v tento mýtus začne v praxi ničit normalitu života. Tento utopický mýtus obsahuje i představu o přetvoření člověka – jedno, zda proto, aby byl resistentnější, lidštější nebo snad dokonce nadlidštější. Co k tomu říci? Nedisponujeme žádnými měřítky, podle kterých by měl být člověk přetvořen, aby zůstal lidským, stal se lidštějším nebo dokonce ještě něčím víc. Vždyť, všechna naše měřítka jsou a zůstanou lidskými měřítky. A my jsme od přírody buď lidé, nebo nejsme lidmi vůbec. Neexistuje třetí možnost. Spaemann tímto upozornil na jednu z hlavních Jonasových filosofických otázek: Jak ochránit člověka před ním samým? Jednu z odpovědí nabízí Jonasova etika odpovědnosti. A nejde jen o člověka. Pozice silného antropocentrismu je nadále neudržitelná. To však neznamená popírat skutečnost, že jen člověk se jako obraz Boží vyznačuje schopností odpovědnosti. Je schopen odpovědnosti nejen za sebe a své bližní, ale i za všechny ostatní tvory, celou přírodu. Odpovědnost se pojí se starostí a bázni, připomenul dále Spaemann jednu z Jonasových etických myšlenek. Bázeň neznamená strach ani paniku. Jde o bázeň jakožto přiměřenou, emocionální odpověď na reálné ohrožení života na Zemi. Prakticky z toho vyplývá tzv. *tutorismus*. Místo novověkým heslem „V případě pochybností dej přednost (své) svobodě“, je třeba se dnes řídit heslem „V případě pochybností dej přednost (ohroženému) životu“. Jonasova etika není výzvou jen tradičním etickým koncepcím, ale především technokraticky laděné etice, která vystupuje jako

ceny přednesl Jonas „děkovací řeč“ s názvem *Technika, svoboda a povinnost*.²⁶² „Mír je založen na odpovědnosti“, připomněl hned na začátku souvislost mezi oceněním a hlavním tématem svého díla. „V atomovém věku se rozumí samo sebou, že mír ve smyslu neválečení mezi národy nebo supervelmocemi se stal prioritním a permanentním úkolem celosvětové odpovědnosti. Z toho je pronikavě zřejmé, že obrovská moc naší techniky ukládá odpovědnosti jako hlavní úkol zabránění [válce].“ Avšak i naše neválečná technika, bez níž se dnes už neobejdeme, „skrývá potenciál pohromy“, pokračoval Jonas. Neválečné technice však bránit nelze, neboť je většinou nutná k přežití. Odmítnutí, jako v případě války, zde není možné. U neválečné techniky můžeme ovlivnit jen míru a způsob užívání. Zda jsme a budeme přitom odpovědnými, je jednou z nejvážnějších výzev naší svobodě, uzavřel Jonas úvodní část své řeči a jako myšlenkovou osu, okolo níž rozvíjel své téma, si zvolil právě onu výzvu lidské svobodě, která je současně výzvou lidské odpovědnosti.²⁶³

optimalizační strategie, a etice diskursu. Veřejná diskuze je sice důležitým elementem zdařilého života, ale nikoli „pramenem morálky“. Konsens není důkazem pravdivosti. Podmínky přežití lidstva na Zemi nepodléhají hlasování. Diskurs je stejně smrtelný jako ti, co jej vedou. V těchto Spaemannových vyjádřeních zazněl kritický tón vůči etice diskursu. Spaemann připomněl v této souvislosti Jonasův praobraz morální povinnosti, totiž „výzvu“, před níž nás staví bezmocné dítě, jež rozhodně ještě není partnerem v diskursu – a poukázal na souvislost s faktem interrupcí. Nebezpečí vědecko-technické civilizace spočívá v určitém typu vědy a techniky, který lze odvodit z jedné specificky novověké představy o vědě jakožto radikálním zpředměnění světa. Podle Spaemanna se moderní materialistická biologie stále snaží nikoli o porozumění, nýbrž o rekonstrukci života, tzn. o teorii, která chce uchopit život skrze jeho technickou simulaci. Jonas je v této souvislosti filosofem, jenž se svým dílem *Organismus a svoboda* snaží obnovit přírodní filosofii, která vědu o přírodě neredukuje na metodologii empirických přírodních věd. Jonasova kritika scientismu a pozitivismu je kritikou redukovatelného, ustrnulého rozumu. Spaemann v závěru zařadil Jonase mezi klasické myslitele, pro které je lidský rozum nástrojem jak rozumět bytí v jeho celistvosti. Laudatio uzavřel Spaemann poukazem na skutečnost, že Jonas nám neokázalým způsobem ukázal, že zná tajemství míru, čímž se stal pro nás zároveň tím, kdo nás míru učí. Srov. tamtéž, s. 19–32.

²⁶² Tamtéž, s. 35–46.

²⁶³ Srov. tamtéž, s. 35–36. Téma rozvíjel pomocí následujících tezí: Dříve byla příroda pro člověka nebezpečím, dnes je to naopak. Největším nebezpečím se však člověk stal nejen přírodě, ale především sám sobě. A to skrze techniku. Technika je dílem lidské svobody. Díky technice vzrostla svoboda člověka, ale také jeho ohrožení. Nestanoví-li však člověk své svobodě, kterou má skrze techniku, hranice, jsou ve hře osud a budoucnost lidstva. Na lidské svobodě záleží, jak dopadne budoucnost člověka. Příliš silné vítězství ohrožuje samotného vítěze. Vystupňovaná technická moc souvisí s vystupňovaným věděním. Toto vědění nám ale také umožňuje nahlédnout globální a budoucí účinky této moci. Jonas důrazně varoval před fatalismem a apeloval na odpovědnost za další generace, od nichž nám sice nehrozí žádná odplata, ale jejichž osud svým současným technickým jednáním silně určujeme. Nyní a zde jsme všichni tímto jednáním podílníky a čerpáme ze zisků kolektivní technické moci. Koho se povinnost odpovědnosti týká? Především nás, západní civilizace. Vlastní jádro problému leží u všech bohatých a marnotratných. Je to problém moci, nikoli bezmoci. Jde o kolektivní projev moci, a tudíž může být omezena také politicky. Avšak většiny rozhodují a ty v běžném životě nemyslí na další generace. A přesto na tom závisí „pokračování svobody“, neboť jinak svoboda skončí „všeobecným bankrotem“. Jedná se o dosud nepoznanou „zkoušku svobody“. Zvládneme ji? Na to nelze odpovědět s jistotou, uvedl Jonas, to naznačuje již samotná povaha svobody. Nakonec Jonas navrhl prostředky, kterými bychom mohli „šance svobody“ zvýšit: neinstitucionální způsoby výchovy, jež „otevírají oči“ a jež vycházejí z interdisciplinárního vědění mnoha odborníků; neúnavná osvěta, která přesvědčí veřejnost věcnými informacemi a starostmi, jež by nevzbuzovaly podezření z postranních záměrů; změny v životním stylu a spotřebě. Neinstitucionální cesta ovšem nestačí, je třeba zajistit změny i na státoprávní rovině. Zde musí nastoupit politici, právníci a ekonomové. Nakonec je tu ale ještě jeden způsob. Poučení ze skutečných a opakovaných katastrof. Černobylská katastrofa a další jsou účinnější než všechny přednášky. Jonas tehdy vyslovil domněnku, že další alarmující události budou následovat. Vyslovil také myšlenku, že by snad zmíněné šoky a varovné signály samotné přírody mohly přimět kapitalistický Západ i socialistický Východ ke spolupráci na odvrácení nebezpečí tohoto druhu. Tedy ke skončení studené války. Na závěr řekl: Ačkoli budeme v budoucnosti žít ve stínu hrozících kalamit, může být přesto uvědomění nebezpečí právě oním paradoxním světlem naděje – totiž tím, že

Když celá slavnost skončila, byl i s rodinou, tj. s manželkou a svými třemi dětmi, pozván do svého rodného města Mönchengladbach. Zde se mu dostalo dalších poct, obdržel čestné občanství a Spolkový kříž za zásluhy. Navštívil také gymnázium, kde kdysi studoval a při té příležitosti mu učinilo největší radost, když do rukou dostal rukopis své maturitní práce z roku 1921. Rukopis se podařilo najít v archivech, jež přestály bombardování. V rukopisu byly ještě patrné poznámky učitele včetně konečného hodnocení na výbornou. Jonas vzpomínal, jak se tehdy do práce snažil zakomponovat všechny nabyté znalosti z filosofie, především Schopenhauerovy a Kantovy.²⁶⁴ Téma práce vymezil několika Goethovými verši a pojal ji jako etickou úvahu, přičemž již tenkrát, ve svých osmnácti letech, v závěru práce zmínil „obrovskou odpovědnost jedince vůči obecnosti“ v rámci srovnání vybraného Goetheova verše s Kantovým kategorickým imperativem.²⁶⁵ Nyní, v rodném městě, ve svých osmdesáti

neumlcí hlas odpovědnosti. Toto světlo není světlem utopie, ale světlem osvěcujícím naši cestu. Naděje na pokračující obyvatelnost světa a pokračování důstojného života lidstva. Srov. tamtéž, s. 37–46.

²⁶⁴ Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d., s. 329–330.

²⁶⁵ Zde stručně k obsahu Jonasovy maturitní práce: Zaměřil se na několik Goethových veršů, které interpretoval jako osobní vyznání básníka vyjadřujícího morální boj mezi dvěma silami ve své duši – mezi dionýsovským puzením a apolínským smyslem pro povinnost. První sílu nazval Jonas dionýsovsko-faustovskou a snažil se ji objasnit s pomocí Schopenhauerova voluntarismu. Nabídl vysvětlení, že první síla pochází z hnutí vůle, která chce opustit vždy již nedostatečný stav existence a přejít v další. Tragika existence ovšem spočívá v tom, že tento pohyb od jednoho neuspokojivého stavu k dalšímu je jakýmsi věčným únikem, marnou námahou, neboť žádný další (a už vůbec konečný naplňující) stav existence neexistuje. Jonas rozšířil stručně naznačenou schopenhauerovskou interpretaci o vlastní myšlenky: Není tento „Drang“ vposledku únikem před tragikou přítomnosti, z níž subjekt prchá, neboť není schopen jí odstranit? Nejedná se o únik před sebou samým? A nepramení tento únik z neschopnosti postavit se velkému úkolu přítomnosti, kategorickému požadavku, a tak vysvobodit tento okamžik, vysvobodit v něm svět, „nyní, zde a v sobě!“? V této souvislosti Jonas nabídl první závěr, že tento dionýsovsko-faustovský „Drang“, první síla duše, je něčím negativním, avšak je třeba ji konfrontovat s druhou silou duše. Vůči faustovsko-dionýsovskému voluntarismu je třeba postavit prostou trvalost věrnosti („die schlichte Konstanz der Treue“). V této souvislosti uvedl, že sice přijímá schopenhauerovský názor, že věčná snaha všeho živého pramení z nedostatečnosti přítomného stavu existence, avšak nepřijímá výklad, že tato nedostatečnost je nezměnitelná, že je věčným odsouzením a ponechává jen možnost marného úniku. A předložil svou tezi: tato nedostatečnost je úkolem („Aufgabe“), podnětem („Anreiz“) a požadavkem k činu („Forderung zur Tat“) – a jedinou možností pro člověka, aby vytvořil svou pravou, totiž morální hodnotu („moralischen Wert“). Jak má člověk reagovat na tento požadavek (k činu), vezme-li si jako měřítko Goethův verš „bud' věrný sám sobě a věrný druhým“? Neobjevuje se ve spojení těchto dvou požadavků starý spor mezi individualismem a sociálním étosem? V případě Fausta, vyvodil Jonas, nebyl mezi těmito dvěma požadavky spor, neboť Faust byl nejvěrnější sám sobě právě tehdy, když byl věrný i druhým. Avšak Goethe má pravdu, pokračoval v úvaze, když postavil požadavek věrnosti sobě samému na první místo, neboť nejvyššího altruistického jednání jsme schopni jen tehdy, jsme-li silnými, samostatnými osobnostmi, plně si vědomými svých povinností, suveréně ovládající své sklony, rozvinutí ve všech svých možnostech a jedinečnosti. Požadavek k činu jakožto úkol skrytý v nedostatečnosti lidské existence je tedy primárně požadavkem ke kultivaci vlastní osobnosti a patří k fundamentálním lidským povinnostem, předložil Jonas svou druhou tezi. Kultivace osobnosti ovšem nesmí být kultem osobnosti, upřesnil. Na tomto místě své etické úvahy konstatoval, že nenahraditelnost kultivace vlastní osobnosti lze obzvláště zřetelně poznat i ve formulaci Kantova kategorického imperativu, který v jedinečné syntéze zapojuje „ty druhé“, celé lidstvo, a současně měřítko morálnosti jednání vkládá do jednajícího subjektu, což Jonas interpretoval jako věrnost sobě samému, resp. poznané povinnosti zobecnitelnosti. U Kanta, usuzoval dále Jonas, je věrnost druhým, zohlednění obecnosti (Allgemeinheit), nejvíce patrná, avšak i první požadavek Goethova verše, věrnost sobě samému, je latentně v kategorickém imperativu obsažena, neboť jedinec sám to je, kdo má posoudit, zda se jeho maxima může stát obecným zákonem. Další myšlenkový sled na tomto místě Jonasovy úvahy je nejvíce relevantní z hlediska této práce, Jonas v něm totiž explicitně užil pojem „odpovědnost“: Osobnost jedince má obrovskou odpovědnost vůči obecnosti („eine ungeheure Verantwortung gegenüber der Allgemeinheit“). Je zde totiž nebezpečí, že ve své dobré vůli, ve své roli „měřítka“ učiní osudné chyby. Těžkému požadavku odpovědnosti však učiní jedinec zadost, a bude jí schopen jen tehdy, pokud bude sám sebe k této odpovědnosti vychovávat. Bude na sobě pracovat – aby mohl pracovat pro druhé. V závěru úvahy se Jonas tímto způsobem dostal k myšlence

čtyřech letech potvrdil, že „pojem odpovědnost použil již [tenkrát] s velkým důrazem“. A upřesnil, že tehdy se jako maturant nezabýval sice ještě obavami nad tím, k jakým krizím by mohlo vést ovládnutí přírody skrze techniku (což je hlavní téma jeho stěžejní etické knihy), avšak motivem „obrovské odpovědnosti“ už ano.²⁶⁶

Jonas i ve vysokém stáří poměrně často cestoval a o aktuálním rozměru odpovědnosti nejen přednášel, ale i diskutoval. V této souvislosti stojí za pozornost jeho účast na následujících dvou konferencích: V roce 1990 přijal pozvání německého filosofa Karl-Otto Apela na konferenci Ecology and Ethics do norského Melbu. Hlavní téma konference znělo: The consumer's responsibility.²⁶⁷ Zde se poprvé setkal s německým filosofem Dietrichem Böhlerem, jenž po Jonasově smrti, v roce 1998, založil v Berlíně Hans Jonas Zentrum. Jejich první setkání bylo pro Böhlera velmi oslovující. S odstupem let charakterizoval Jonase jako vzor filosofické existence, humanistu – „dosti židovského“, dobrosrdečného, velkomyslného, rozhodného a uvážlivého. Jonasovo myšlení označil Böhler za kritické, hlavně vůči dualismu, utopismu a fatalismu a přiznal, že mu dává trvalé impulsy k filosofické orientaci.²⁶⁸

Téhož roku se Jonas zúčastnil další konference s názvem Etika a politika dnes, která se konala v Kielu, na severu Německa, na pobřeží Baltského moře. Došlo zde k velké diskuzi, na níž se kromě Jonase podíleli Karl-Otto Apel, Wolfgang Huber, Reinhard Löw a Hans Küng. Posledně jmenovaný na diskuzi vzpomíná ve známé knize *Světový étos: Projekt*²⁶⁹ a uvádí, že Jonas tehdy, „vzhledem k apokalyptickým možnostem atomových nebo genových technik“, právem položil na konferenci metafyzické otázky: „Zda a proč by vůbec mělo existovat lidstvo, proč by mělo být respektováno jeho genetické dědictví (...) [a] proč by vůbec měl existovat život?“²⁷⁰ Küng v uvedené knize bere tyto otázky vážně, avšak nepřijímá Jonasovo zdůvodnění s vysvětlením: „Z konečné podmíněnosti lidského bytí, (...) nelze odvodit nepodmíněný nárok, ‚kategorickou‘ povinnost.“ Podle Künga nás také „[s]otva (...) může nepodmíněně zavazovat (...) ‚idea člověka‘ (když [ji] chápeme jako zdůvodňující instanc[i])“ (srov. pozn. 88). A pokračuje: „[d]okonce ani ‚lidská povinnost přežít‘ není racionálně do důsledků prokazatelná.“²⁷¹ Těmito tvrzeními zaujímá Küng ve své známé knize kritická

odpovědnosti jedince, k obrovské odpovědnosti, kterou má za obecnství. K odpovědnosti, která předpokládá prioritu kultivace osobnosti jedince, jeho práci na sobě. V této souvislosti předložil také tezi, že ačkoli Kantův imperativ je sociálně etickým imperativem, předpokládá uvedenou kultivaci osobnosti a práci na sobě. Srov. JONAS, H. Abituraufsatz. In BÖHLER, D., BONGARDT, M., BURCKHART, H., WIESE, CH., ZIMMERLI, W. CH. (Hrsg.) *Hans Jonas – Herausforderungen und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit*. Rombach Verlag: Freiburg i. Br., Berlin, Wien, 2013. ISBN 978-3-7930-9721-1, s. 161–166.

²⁶⁶ JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d., s. 330–331. „Ich war etwas erschrocken, dass ich nach 66 Jahren genau auf dieselbe Klamotte zurückgegriffen hatte, und sagte zu Lore: ‚Mein Gott, bin ich denn stehengeblieben; Bin ich in all den Jahrzehnten gar nicht weitergekommen; Das habe ich damals schon gesagt?‘“

²⁶⁷ BÖHLER, D. Einführung in die Kritische Gesamtausgabe. In JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, c. d., s. LXXVIII.

²⁶⁸ Srov. BÖHLER, D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren und Verantworten. In BÖHLER, D. *Ethik für die Zukunft*, c. d., s. 244. Funkci Jonasovy (axiologické) ontologie chápe Böhler spíše jako motivační, nepovažuje ji za argumentačně podloženou.

²⁶⁹ KÜNG, H. *Světový étos: Projekt*. Zlín: Archa, 1992. ISBN 80-900249-4-7, s. 56, pozn. 78.

²⁷⁰ Tamtéž.

²⁷¹ Tamtéž.

stanoviska k některým hlavním Jonasovým tezím a závěrům a lze předpokládat, že tak učinil i na zmíněné konferenci.²⁷² Podobně kritický byl na konferenci v Kielu i Huber, který upozornil, „že slovo ‚odpovědnost‘ (...) [o]bsahuje v sobě dvojí otázku, před kým a za koho je třeba nést odpovědnost.“ Podle Hubera se však Jonas „ve svém původním konceptu vzdává tematizace náboženského zdůvodnění odpovědnosti [a] vystupuje u něho do popředí jen aspekt odpovědnosti za někoho.“²⁷³ Huber tím pravděpodobně snažil kriticky poukázat na „redukcí relací“ Jonasova pojetí odpovědnosti (více viz 4.2.3). V tomto ohledu měl Huber pravdu. Je však nutné korigovat jeho úsudek týkající se Jonasova náboženského zdůvodnění odpovědnosti – toho se Jonas ve skutečnosti nevzdal (více viz 3.2.4 a 3.3, b)). Nastíněná kritika, jež na konferenci zazněla, dokládá skutečnost, že se oba uvedení myslitelé snažili Jonasův koncept etiky odpovědnosti kriticky promýšlet. V tomto přístupu se snažím pokračovat i v této práci.²⁷⁴

Jonas byl ve vysokém stáří také vyhledávaným partnerem veřejných etických diskuzí a rozhovorů. V této souvislosti stojí za pozornost tři texty z roku 1990, z nichž dva jsou záznamem pódiové diskuze. Jejich obsah ukazuje, že Jonas byl jednak stále dotazován na hlavní teze své etiky odpovědnosti, jednak se vyjadřoval k některým aktuálním a diskutovaným otázkám z oblasti aplikované etiky. V pódiové diskuzi, z níž vznikl text s názvem *Od profitu k etice a zpět: Odpovědnost za technické jednání v podnikání*,²⁷⁵ mimo jiné vysvětloval, jak chápe aplikaci svého pravidla „dát přednost špatné prognóze před dobrou“,²⁷⁶ svou heuristiku bázně a svůj postoj k utopiím.²⁷⁷ Co se týká témat aplikované

²⁷² V uvedeném knize Küng píše, že „[r]ozumovými důvody lze (...) dobře zdůvodnit [i opak, totiž], že lidstvo jak se rozvinulo, nemá budoucnost, [a] že z morálních důvodů je zralé k zániku.“ Küng se vyjadřuje také k „apelu na rozum konkrétních jednotlivců“ (tj. k apelu na povinnost přežít) a uvádí zajímavou myšlenku, že „[p]řežití lidstva“ není vůbec ohroženo jednotlivcem jako jednotlivcem“ (byť třeba některé páry „bojkotují plození dětí“) – „proč by se tedy mělo v konkrétních případech kategoricky vyžadovat?“ Celkově se Küng staví k Jonasově způsobu zdůvodnění nepodmíněnosti přežití odmítavě, neboť „to, co je kategorické na etickém nároku, tj. nepodmíněnost povinnosti, není zdůvodnitelné z člověka, z člověka, který je sám mnohonásobně podmíněný, ale jen z *nepodmíněnosti*: z Absolutna, které je s to zprostředkovávat obecný smysl a které zahrnuje jednotlivce, (...) ano, celé lidské společenství a proniká jimi. Taková může být jen sama poslední nejvyšší skutečnost, kterou sice nejde racionálně dokázat, ale lze ji přijmout rozumovou důvěrou“ – nabízí Küng své zdůvodnění. Srov. tamtéž, s. 56–57. Kurziva původní. Küng nicméně také uvádí Jonasovy teze, s nimiž souhlasí: že lidstvo nemá právo na sebevraždu, že to však „lze teoreticky zdůvodňovat jen velmi obtížně a bez náboženství to asi není vůbec možné“; že „právo nezplozených na zplození (...) nelze asi zdůvodnit“, „ledaže by to bylo právo Boha stvořitele vůči jeho stvoření, jemuž bylo propůjčením života svěřeno toto pokračování v jeho díle“; „že náboženská víra zde má odpovědi, jež filosofie teprve musí hledat, a to s nejistou vyhlídkou na úspěch“; „že [v]íra tedy může velmi dobře poskytovat etice základy, sama se však nedá získat na objednávku“. Tyto teze srov. JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 35, 74, 80. Celkově lze shrnout, že Küng si dokáže představit nepodmíněnou povinnost přežití lidstva jen jako povinnost odvozenou nábožensky, „z Absolutna“, nikoli „z přirozeného rozumu“, přičemž se nevyjadřuje k tomu, zda tato povinnost jakožto náboženská existuje či neexistuje, a jak ji lze případně nábožensky zdůvodnit.

²⁷³ Tamtéž, s. 143–144, pozn. 79.

²⁷⁴ Není bez zajímavosti, že Küng Jonase nejen kritizoval, ale nadto se od něj také částečně inspiroval, resp. přijal některé teze jonasovské diagnózy Viz KÜNG, H. *Světový étos: Projekt*, c. d., s. 37–41.

²⁷⁵ JONAS, H. Vom Profit zur Ethik und zurück. Technik-Verantwortung im Unternehmen. In BÖHLER, D. *Ethik für die Zukunft*, c. d., s. 224–243.

²⁷⁶ Toto pravidlo, které u Jonase souvisí úzce s principem předběžné opatrnosti je v textu označeno výrazem „in dubio pro malo“ a Jonas vysvětlil jeho aplikaci poté, co se z řad techniků ozval tento názor: „Manche unserer Kollegen bei Siemens irritiert Ihre These ‚In dubio pro malo‘ – den Vorrang der schlechten Prognose vor der guten. Für mich als Ingenieur heisst das, ich dürfe eigentlich keine Brücke bauen und darübergehen, denn im

etiky, předložil kupříkladu své názory na genetickou zárodečnou manipulaci²⁷⁸ a na problematiku výroby a využívání atomové energie.²⁷⁹ První text také obsahuje např. Jonasovy poměrně extrémní výroky k problému velikosti populace²⁸⁰ (k tomu podrobněji dále 4.3.3).

Druhý text, *Technologický věk a etika*,²⁸¹ je záznamem rozhovoru, v němž bych upozornil na tato tři témata, o nichž náš filosof diskutoval: vznik technologického věku díky proměně pojetí vědy²⁸² (tomu se věnuji podrobně v části 3.4), změna etiky v technologickém věku²⁸³ a

Prinzip besteht die Wahrscheinlichkeit, dass sie nicht hält.“ (srov. tamtéž, s. 225). Jonas se ohradil, že tato aplikace z jeho pravidla nevyplývá a že nedorozumění vzniká tehdy, pokud není správně citován; následně vysvětlil, co skutečně tvrdí: „Ich sage: ‚In Unternehmungen, deren künftige Auswirkungen berechenbar sind oder der Vermutung nach das Schicksal der Menschen bestimmen können, darf man mit so hohen Einsätzen nicht spielen‘. In solchen Fällen muss der Gefahrenseite der Vorrang vor der Seite der positiven Auswirkungen gegeben werden, die hilfreich, aber trotzdem entbehrlich sind, da wir ja bisher auch ohne sie haben leben können. Ich beziehe meine Aussage nicht auf den Bau einer Brücke, sondern auf Entwicklungen, die eine Dynamik haben, welche kumulativ zu einer wirklichen Gefahr werden kann; einer Gefahr, die sich mit grosser Wahrscheinlichkeit auf die Erde als ganzes, auf Mensch und Natur auswirkt. Wenn ich von Amerika nach Europa fliege, gehe ich auch ein Risiko ein, und wenn ich dem Prinzip ‚In dubio pro malo‘ den Vorrang gäbe, würde ich gar nicht erst abfliegen.“ Tamtéž.

²⁷⁷ „Die Utopie hat es an sich, zu Fanatismus zu führen und zu Illusionen. Ich glaube, die Natur des Menschen und die grösseren Ordnungen, die im Spiel sind, die Kleinheit des Planeten usw., stehen einer Utopie im Wege. (...) Nein, ich glaube an keine positive Utopie, und das Rezept der Furcht scheint mir angemessener zu sein. Ich weiss nicht, warum Sie von rückgewandter Furcht sprechen. Ich meine eine Furcht, gepaart mit einer von Futurologie genährten Phantasie. (...) Ich vertrete die Heuristik der Furcht, gepaart mit einem Aufruf an die Phantasie, die Imagination, die sich lebhaft vorstellt, was wie sein würde, wenn es so kommen würde, und davor zurückschaudert. Das Schaudern vor dem, was uns eventuell bevorsteht durch unser eigenes Tun, durch die Art, wie wir leben, aber auch durch die Massenhaftigkeit, mit der wir da sind.“ Tamtéž, s. 240.

²⁷⁸ „Ja, was da auf dem Spiele steht, könnte Katastrophencharakter annehmen, da es das Menschenbild und die Achtung vor dem Menschen degradiert, so dass wir unheilbar ethische, nicht nur vital physische Schädigungen akkumulieren. (...) Es gibt Leute von hoher Intelligenz, die sagen, wir sollten unsere Evolution selber in die Hand nehmen und künftige Menschensorten nach eigenen Konzeptionen hervorbringen. Darauf reagiere ich mit Entsetzen und versuche zu zeigen, dass das ethisch (nicht im Sinne gewöhnlicher Zivil-Moral, sondern im metaphysischen Sinne) nicht verantwortbar ist. Mein Nein dazu ist sehr emphatisch, aber es liegt nicht in der Sphäre des Beweisbaren und des Argumentierbaren.“ Tamtéž, s. 226.

²⁷⁹ Jonas uvedl, že lze snadno vytvořit závažné argumenty proti získávání jaderné energie; že jde o vysoce riskantní formu využívání energie. Zatěžujeme totiž jaderným odpadem budoucí generace v časových horizontech, které do té doby vůbec nepřípadaly při lidské (technické) činnosti v úvahu. Více viz tamtéž, s. 232.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 233.

²⁸¹ JONAS, H. Technologisches Zeitalter und Ethik. In BÖHLER, D. *Ethik für die Zukunft*, c. d., s. 341–363.

²⁸² „...wir sind Herrscher geworden, *fast unbedingte Herrscher über unsere Mitlebenswelt*(...). Das ist grob gesagt, das eigentümliche Erwachen, das der siegreiche moderne Mensch, der durch die Wissenschaft zum Herrscher der Erde und anscheinend auch seines Schicksals gewordene Mensch, plötzlich an sich erfährt. Es ist ein eigentümliches Erwachen zu der Einsicht, dass das Ausmass seines Erfolges droht, ihm die Grundlage selber zu ruinieren, aus der heraus er diesen Reichtum, diese Üppigkeit des Daseins, diese moderne technische Zivilisation mit ihrer ungeheuerlich konsumierenden Gesellschaft geschaffen hat. (...) Das weiss heute jeder; aber nicht jeder weiss, wie es eigentlich dazu gekommen ist und warum; dazu muss man sich die moderne Naturwissenschaft ansehen, ihre besondere Art der Naturanalyse und vor allen Dingen die Seite, welche die moderne Naturwissenschaft unterscheidet von aller kontemplativen Wissenschaft der Antike und vormoderner Zeiten, dem Wissen vom beständigen Wesen der Dinge. Unsere moderne Wissenschaft ist auch im Theoretischen niemals nur kontemplativ. Sie geht um mit der Natur in einer aktiven Weise, die ihre spätere technische Anwendbarkeit schon in sich schliesst, sie gewissermassen vorwegnimmt. Sie ist im Ansatz bereits ein Angriff, ein Zugriff auf die Natur, die sie verfügbar macht, und es ist diese Art der modernen Wissenschaft, die die moderne Technik geschaffen hat, die eben dadurch von jeder früheren Technik verschieden ist. Es hat immer Technik gegeben, aber die moderne Technik hat diesen Eroberungscharakter und diesen Beherrschungscharakter durch das Bündnis von Technik mit Naturwissenschaft (...).“ Tamtéž, s. 342–343. Kurziva původní.

problematika subjektu odpovědnosti v technologickém věku²⁸⁴ (tomu se také podrobněji věnuji v části 4.2.4). Odpovědnost Jonas v rámci těchto témat označil za „globální“ a týkající se „budoucnosti“.²⁸⁵ Novost (etické) situace spočívá v tom, že jsme se stali nebezpečím²⁸⁶ sami sobě i Zemi a teprve ve světle tohoto nebezpečí se ukazují specifika oné nové odpovědnosti a její „nepodmíněnosti“. Lidstvo se vždy nacházelo ve větších či menších krizích, technologický věk se však podle Jonase liší od všech dřívějších v tom, že moc techniky je kvalitativně vyššího řádu, lidská populace je mnohem početnější a člověk ví, co mohou tyto faktory synergicky způsobit, je si vědom možných katastrofických následků. Z těchto důvodů má proto jednak „odpovědnost vědění“, jednak „odpovědnost moci“.²⁸⁷ Za pozornost nakonec v tomto rozhovoru stojí Jonasova kratičká zmínka, že existence lidstva má pokračovat neustále.²⁸⁸

²⁸³ „Nun ist aber heute etwas Eigentümliches ins Spiel gekommen: dass es die, denen gegenüber wir uns anständig verhalten sollen, noch gar nicht gibt. (...) Eine solche *Ausdehnung der Ethik* hat es eigentlich bisher nicht gegeben. (...) Die Ethik hat plötzlich einen Sinn und eine Reichweite bekommen, die über die *Zeit, über Generationen hinweg nach vorne greift* (...). Das möchte ich zunächst einmal als einen wichtigen Unterschied betonen: dass sich etwas an der Natur der Ethik selber verändert hat. Sie hat ein *neues Objekt* bekommen; sie hat einen *neuen Horizont* bekommen. Tamtéž, s. 350–351. Kurziva původní.

²⁸⁴ „...Nicht nur, dass die Akteure keine Personen mehr sind, vielmehr solche Gebilde wie Nationalwirtschaften, Multinationalkonzerne, ganze Industrien, sondern es kommt noch etwas erschwerend dazu. Nämlich, dass ja auch diese nicht mehr Herren ihres Schicksals sind, dass es eine *Dynamik* gibt, die weitertreibt und den Akteuren selber, auch den höchsten Entscheidungsspitzen – politischen oder wirtschaftlichen – das Heft aus der Hand nimmt. (...) dass wir vielleicht verstrickt sind in eine Dynamik, in der wir überhaupt nichts anderes tun können als mitzumachen, passiv und aktiv (...). Eines sollen wir jedoch nicht vergessen: Auch jene grossen Akteure bestehen aus Individuen. Es sind letztlich doch wieder Menschen, jeder ein Individuum für sich, alles Personen, die solche Körperschaften bilden. (...) ich glaube doch, dass wir appellieren können – jedenfalls sehe ich darin die einzige Hoffnung - appellieren können an etwas, was unaufhebbar, unbesiegbar in jedem Menschenherz und Menschenhirn lebt und was ansprechbar ist. (...) was hier auf jeden Fall verboten ist, ist *Fatalismus*: zu sagen, diese Entwicklungen sind im Gange und wir sind gar nicht mehr Individuen, wir sind nur noch Kollektive, die eben bereits bestimmte Bahnen beschreiten und wir werden mitgewälzt. Es muss immer noch die *Distanz* geben zwischen dem einzelnen Gewissen und dem, was sich so allgemein begibt, und wo man da gedankenlos mitmacht. Diese Distanz, auf die muss man setzen, und die kann sich dann auch umsetzen in Organe politischer Macht und Durchsetzbarkeit.“ Tamtéž, s. 354, 360. Kurziva původní.

²⁸⁵ „Nicht als ob es früher völlig unbekannt gewesen wäre, dass man sich um die künftigen Generationen Sorgen machte. Aber das reichte nicht sehr weit und war eigentlich mehr familiär, bestenfalls auf den eigenen Stamm bezogen. Das als eine globale Verantwortung aufzufassen, und zwar deswegen, weil das, was man tut, globale Folgen hat, was wir alltäglich in aller Unschuld, z. B. beim Fahren mit Automobilen (...) begehen, nicht irgendwie in böser Absicht (...), sondern einfach im Teilnehmen an der kollektiv genutzten Macht zur Erleichterung und Bereicherung unseres Lebens, zur Minderung seiner Lasten und Mehrung seiner Genüsse, ja auch nur im Dienste des elementaren Rechtes auf Dasein überhaupt – dass wir damit Verantwortung für die Zukunft tragen und vor ihr schuldig werden können, das ist etwas Neues.“ Tamtéž, s. 351.

²⁸⁶ Konkrétně jmenoval dvě nebezpečí: populační exploze a konzumu. „Wie können wir die Geburtenflut eindämmen, ohne zu Massnahmen zu greifen, die es zweifelhaft machen, ob es sich um eine Menschheit lohnt, die nur mit solchen Mitteln überleben kann. Wie können wir hier zu einer humanen rationalen Einschränkung erst einmal der Vermehrung und dann sogar der bestehenden Menschzahl kommen?“ Tamtéž, s. 352. „Wir, die Erfolgreichen, (...) wir sind alle in gleicher Weise die grossen Sieger und die grossen Sünder und Vorbereiter künftigen Unheils. Dass wir wieder bescheidener werden müssen, daran ist kein Zweifel.“ Tamtéž, s. 353.

²⁸⁷ „...einmal die Verantwortung des Wissens und einmal die Verantwortung der Grösse unserer Macht. Macht und Verantwortung sind korrelativ. Je grösser die Macht des Handelns, um so grösser die Verantwortung, die der Handelnde trägt; und gleichzeitig gilt: je grösser die Macht des Handelns, sollte man meinen, ist auch *die Macht, das Handeln selber zu dirigieren*. Aber an diesem Punkte scheint die Logik nicht ganz zu stimmen, denn unsere Macht, unser eigenes Handeln, unsere eigene Macht zu kontrollieren, *scheint mit der Grösse der Macht, die wir direkt anwenden, eher abzunehmen* als zunehmen.“ Tamtéž, s. 362. Kurziva původní.

²⁸⁸ „...die Mahnung an jeden von uns, ein höchstes Übel zu vermeiden und zu *erreichen, dass ein Gut, das da ist* – nicht von uns gemacht, sondern auf langem Schöpfungsweg als unser Gattungsdasein uns vermacht – *nicht*

Třetí text s názvem *Věda a odpovědnost*²⁸⁹ je záznamem pódiové diskuze, kterou náš filosof vedl opět na severu Německa, na Brémské univerzitě. Z hlediska této práce stojí za zmínku hlavně její první část, v níž se Jonas snažil odpovědět na otázku, zda vůbec a jakým způsobem lze od odpovědnosti rodičů za dítě (kterou ve své stěžejní etické knize označil za paradigma odpovědnosti, resp. za základní výchozí podobu odpovědnosti vůbec) přejít k odpovědnosti za budoucí lidstvo. Tuto otázku si položil kupříkladu i český filosof Jan Sokol a poukázal v této souvislosti, jak jsem upozornil výše, na „logický skok od dítěte k budoucnosti lidstva“ (viz 1.7.2). V rámci diskuze v Brémách byla uvedená otázka zaměřena na aspekt motivace: Může být motivace k odpovědnosti za (vlastní) dítě srovnávána s motivací k odpovědnosti za budoucí generace? Jonas odpověděl, že v této věci není funkce jeho paradigmatu rodičovské odpovědnosti správně chápána, neboť nechtěl odpovědnému vztahu k budoucím generacím podkládat stejné motivace jako je tomu v odpovědném vztahu k (vlastnímu) dítěti. Analogie mezi nimi není co do motivace, ale co do typu odpovědnosti, který spočívá v jednostrannosti a nerecipročnosti.²⁹⁰ K aspektu motivace odpovědnosti za budoucí generace se nicméně Jonas také vyjádřil. Položil důraz na emocionální rovinu motivace a zakotvil ji (v souladu se svou heuristikou bázně) v „apelu na fantazii“, přičemž plédoval pro „novou výchovu našich [morálních] citů“.²⁹¹ Nato zazněla v diskuzi námitka, zda tedy jeho metafyzické zdůvodnění odpovědnosti za budoucnost není zbytečné. Nikoliv – prohlásil rozhodně, neboť na otázku proč má budoucí lidstvo existovat, lze vpsledku dát jen náboženskou nebo metafyzickou odpověď.²⁹²

durch uns verloren geht; dass es erhalten bleibt fort und fort und immer neue solche zeugt, wie wir es sind, bessere vielleicht, aber jedenfalls, dass wir nicht zurücksinken unter das, was die Natur gewagt hat mit der Hervorbringung des Menschen.“ Tamtéž, s. 359. Kurziva původní.

²⁸⁹ JONAS, H. *Wissenschaft und Verantwortung*. Bremen: Universität Bremen, WMIT-Druck, 1991. ISBN 3-88722-252-0.

²⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 16–17.

²⁹¹ Položil si otázku: „Was eigentlich soll uns motivieren auf gegenwärtige Befriedigungen zu verzichten oder sogar Notwendigkeiten unserer Situation zu missachten, und dies um einer Zukunft willen, mit der wir persönlich ganz bestimmt nichts mehr zu tun haben, vielleicht nicht einmal mehr in der stellvertretenden Form, dass es auch um Nachkommen aus unseren Lenden ginge?“ Tamtéž, s. 17. Souhlasil s tím, že v tomto případě jde o jiný druh motivace než je motivace v případě rodičovské odpovědnosti; a připustil, že „celý pokus o etiku budoucnosti“ má slabinu v tom, že „nevíme, jak máme vzbudit motivaci“ k odpovědnosti za budoucnost. „Jde o naprostou jednostrannou odpovědnost, která se neptá, co z toho budu mít.“ Vědom si této obtíže zdůvodnění Jonas prohlásil, že navzdory tomu má za to, že přechod od konkrétní rodičovské odpovědnosti k odpovědnosti za budoucnost lidského života musí být učiněn – „musí být učiněn skok (...) [ve] vztahu nynější generace (...) k budoucnosti [lidského] života.“ (srov. tamtéž, s. 18). Tato nutnost se podle Jonase opírá o kategoričnost jeho imperativu, kterou lze racionálně dobře zdůvodnit. Protože však pro Jonase je motivace primárně záležitostí smyslové stránky, citů, je racionálně průkazná kategoričnost slabá, nepřijde-li jí na pomoc cit odpovědnosti. Ten lze podle Jonase vzbudit „apelem na fantazii“, který vychází z naděje, že lidé změní své jednání, když si představí, co mohou způsobit budoucímu lidstvu, jak jej mohou ohrozit, příp. zcela znemožnit jeho existenci. Toto emocionální zdůvodnění motivace, prohlásil Jonas, je to „jediné, co mohu nabídnout s ohledem na psychologii etiky budoucnosti“. (srov. tamtéž, s. 19–20). A uzavřel: „Ob wir eine solche Einstellung gegenüber einer künftigen Menschheit und einer künftigen Natur auf Erden entwickeln können, das scheint mir die Überlebensfrage der Zivilisation und der Menschheit geworden zu sein. Sobald man das sagt, hat man etwas gesagt, was schliesslich auch jeden gegenwärtigen Menschen irgendwie anrühren muss. Ich glaube dem nicht, der sagt, das zukünftige Schicksal der Menschheit sei ihm ganz egal. Irgendetwas in mir sagt: Das Schicksal der Menschheit kann niemandem, der überhaupt auf moralische Fragen anspricht, gleichgültig sein.“ (tamtéž, s. 20–21).

²⁹² „Der absolute Imperativ lautet, dass eine künftige Menschheit sein soll. Die Frage ‚Warum?‘ ist durchaus berechtigt. Aber darauf gibt es wirklich nur entweder eine Glaubensantwort oder eine metaphysische Antwort.“

2.5 Léta 1991-1993

Důkazem velké vitality jsou i poslední dva roky Jonasova života. V roce 1991 se kupříkladu setkal s teologem Hansem J. Türkem a spolupracovníky firmy Siemens u Tegernského jezera, ve stejnojmenném městečku, jižně od Mnichova. Z rozhovoru vznikl text *Naděje v kosmopoliteiu: Vyhnutí se největšímu zlu v globalizovaném hospodářství*.²⁹³ Jak napovídá název, hlavním tématem rozhovoru byl kosmopolitismus, o němž se Jonas vyjádřil, že je tím, k čemu směřuje dosavadní vývoj civilizace. Dalšími důležitými tématy byly: etika, a růst populace²⁹⁴. Nakonec dostal Jonas otázku, zda by byl pesimističtější nebo optimističtější, pokud by svou stěžejní etickou knihu psal v roce 1991.

S ohledem na jednotlivá témata lze postupně referovat takto: co se týká kosmopolitismu, plédoval Jonas pro grémia, která by měla mezinárodní složení, respekt a autoritu (podobně jako v současnosti např. OSN) a která by prosazovala „etiku chytré skromnosti“.²⁹⁵ Co se týká etiky, zdůraznil, že to, co jej na ní zajímá, není otázka, „jaký je nejlepší život pro člověka, co je summum bonum, o něž by měl usilovat jedinec i společnost“, ale otázka jak se „vyvarovat nejhoršího, summum malum“. Co se týká růstu populace, diskuze se stočila mimo jiné k souvislostem mezi růstem populace a úrovní blahobytu, a mezi geograficky lokálním růstem populace a migrací. Na poslední otázku odpověděl:

„Ačkoli jsem nikdy nebyl marxista, přece jen lituji kolapsu socialismu. Do této ideje byla investována lidská naděje a silný humanistický impuls: princip spravedlnosti, rovnosti a ochrana před vykořisťováním. Ujišťuji Vás, volný trh, kapitalismus má také dvě tváře, neudílí jen požehnání. (...) Na základě historických událostí [po pádu Východního bloku] bych pravděpodobně jisté věty již nenapsal. Ale diagnóza, kterou jsem tehdy [v roce 1979] stanovil, tím dotčena není. Totiž diagnóza, že se lidstvo nachází na cestě, která sice nabízí materiální úspěch, ale vzrůstajícím způsobem zapřičiňuje ‚nebezpečné nemoci pro celý organismus lidstva a přírody‘. Na této základní situaci se vůbec nic nezměnilo. Vaše otázka, zda se má uskutečnit ‚humánní [mezinárodní] politika‘, musí být podle mého názoru dnes zodpovězena kladně. Konec Studené války posílil smysl pro mezinárodní spolupráci i

Ich glaube also, dass eine rein pragmatische Ermahnung, dass wir uns etwas mehr zusammennehmen sollen, damit unser Planet nicht zu sehr ausgeplündert wird (...), ganz ohnmächtig bleiben muss. Vielleicht bleibt der Appell an eine metaphysische Einsicht ebenfalls ohnmächtig.“ Tamtéž, s. 22–23.

²⁹³ JONAS, H. Hoffnung auf eine Kosmopoliteia: Vermeidung des summum malum in der globalisierten Marktwirtschaft. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Fatalismus wäre Todsünde: Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*. Lit. Verlag: Münster, 2005. ISBN 3-8258-7573-3, s. 107–119.

²⁹⁴ „Was mich ganz besonders bewegt, sind die Populationsziffern. Die Auseinandersetzung mit deren Entwicklung führt zu einer Kollision der moralischen Überzeugungen, z. B. in der Abtreibungsfrage. Einerseits ist es absolut verständlich, wenn jemand sagt, Abtreibung ist Tötung, ist Menschenmord – ist also ein Verbrechen. Sogar Empfängnisverhütung wird ja von der katholischen Kirche als Sünde bezeichnet. Andererseits sehen wir, dass die Bevölkerungsziffern rasend steigen und ausser Kontrolle geraten. Was uns jetzt schon Angst macht, wird sich exponentiell in den nächsten zwei Generationen noch vergrößern, ohne dass wir ein Rezept dafür haben, wie man damit umgehen soll. Wir sind schon sehr stark gefordert, vielleicht überfordert, es beim gegenwärtigen Stand der Weltbevölkerung zu einer einigermaßen gerechten oder fairen Verteilung kommen zu lassen.“ Tamtéž, s. 111.

²⁹⁵ „Wie bringt man es zu einer wirklichen Kosmopoliteia? Das weiss ich natürlich auch nicht. Ich bin mir nur klar darüber, dass Gremien eingerichtet werden müssen, die (...) eine Art internationales Ansehen geniessen, dem sich Regierungen oder Konzerne nicht leicht entziehen können. (...) Natürlich müssen Befehlsgewalt und Beratungskompetenz in getrennten Händen liegen, sonst würden die Schritte zwar wohlwollend sein, jedoch möglicherweise in einer Diktatur enden. (...). Aber so viel kann immerhin gesagt werden, dass die Notwendigkeiten der Welt auf so etwas hindeuten.“ Tamtéž, s. 118.

vyhlídky na to, co nazýváte kosmopoliteiou. Taková je má momentální celková bilance. Má obava, že je celé lidstvo ohroženo, se sice nezmenšila; zmenšil se však akutní pocit strachu, že se ženeme jaksi slepě a nezadržitelně do katastrofy. Skutečnost, že se dnes mezinárodně setkáváme, hovoříme spolu, dokážeme se dohodnout a sjednotit, mi dává naději.²⁹⁶

O rok později dostal Jonas podobnou otázku od redaktora německého týdeníku Der Spiegel: „Před třinácti lety jste ve své knize vyzýval lidstvo k odpovědnosti za budoucí generace a přírodu, jež jsou ohrožené moderní technikou – zlepšilo se od té doby něco v jednání člověka?“ Náš filosof odpověděl: „Ve faktickém jednání nic, avšak ve vědomí člověka přece: když vyšla v roce 1979 má kniha, nebyla výzva k odpovědnosti (...) tak často slyšet a nediskutovalo se o ní jako dnes.“ Nato redaktor: „A změnilo se něco v reálném stavu věcí?“ „Reálný stav se ‚in summa‘ mohl jen zhoršit. Za účelem změny reálného chodu věcí nebylo dosud podniknuto nic, a protože ten kumulativně směřuje ke katastrofě, jsme dnes zlému konci o desetiletí blíže než tehdy“ – prohlásil Jonas v roce 1992, hned na začátku rozhovoru pro zmíněný týdeník. Není proto divu, že redaktor dal textovému záznamu název *Zlému konci blíže*.²⁹⁷ V rámci rozhovoru se Jonas vyjadřoval znovu k otázce růstu populace a opět z jeho úst zazněly poměrně silné výroky.²⁹⁸ Dále hovořil o naléhavosti výchovy ke skromnosti, o své paradoxní naději, kterou má ve „výchovu skrze katastrofy“,²⁹⁹ o omezených možnostech demokracie zvládnout výzvy k opuštění konzumního stylu života a o nevyhnutelnosti zřeknutí se některých individuálních svobod.³⁰⁰ Zmínil se také o komunismu, který zklamal, byt' měl

²⁹⁶ Tamtéž, s. 119.

²⁹⁷ JONAS, H. Dem bösen Ende näher. In JONAS, H. *Dem bösen Ende näher: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, c. d., s. 10–23. Redaktor shrnul Jonasovu tehdejší aktuální diagnózu: „Schopnost náhledu [a uvědomění] vzrůstá. Schopnost podle toho jednat se však snižuje.“ A náš filosof dodal: „Ano, snižuje. Lidé se nemohou osvobodit od nutností [a tlaků], jimž se vydali v rámci ‚technologického útoku na přírodu‘. Drancování přírody se stalo zvykem člověka, zvláště v západní průmyslové společnosti.“ Tamtéž, s. 10.

²⁹⁸ „Der Planet ist überfüllt (...).“ Tamtéž, s. 13. „Auf die grosse Vermehrung könnten die Menschen in der Dritten Welt schon verzichten.“ Nato redaktor: „Dann dürfte Sie ja die Haltung des Papstes zur Empfängnisverhütung nicht gerade freuen.“ Jonas: „Dies ist ein Verbrechen gegen die Weltverantwortung. Es ist mir unbegreiflich, wie das jemand tun kann. Aber es zeigt, mit welchen Kräften, Irrationalitäten, Gewohnheiten, Trägheiten und Unvernünftigkeiten jede Menschheitspolitik zu rechnen hat. Auch beim zentralen Thema der Menschheitsvermehrung komme ich wieder zu der niederschlagenden Feststellung, dass wir zwar die Gefahr sehen und uns die Heilung abstrakt denken können; dass wir uns aber vorläufig gar nicht vorstellen können, wie dies praktisch durchgesetzt werden soll. (...) Nehmen wir mal an, wir hätten eine Weltregierung und die würde die Bevölkerungsvermehrung einstellen. Dann wäre nicht einzusehen, warum die Produktion dauernd erhöht werden muss.“ Tamtéž, s. 19.

²⁹⁹ „Wir dürfen nicht von vornherein ausschliessen, dass sich auch Einstellungen ändern und dass aufgrund einer eindringlichen Erziehung sich gewisse Einstellungen der Pflicht und der Scham und der Ehre, des Wohlverhaltens, herausbilden. Dass es sich einfach nicht mehr schickt, so weiterzuleben, wie die Menschen des 20. Jahrhunderts drauflosgelebt haben. (...) Möglich ist das, aber nicht wahrscheinlich. Wahrscheinlicher ist schon, dass die Angst das Ihrige tut. Dass nämlich das Verderben sich nahe genug ankündigt, in sehr alarmierenden und für jeden schon sichtbaren und fühlbaren Erscheinungen. Dass die Furcht erzwingt und erreicht, was die Vernunft nicht erreicht hat. Ich habe eine gewisse paradoxe Hoffnung auf die Erziehung durch Katastrophen. Solche Unglücke werden eventuell rechtzeitig noch eine heilsame Wirkung haben.“ Tamtéž, s. 14.

³⁰⁰ „Den Verdacht habe ich, dass die Demokratie, wie sie jetzt funktioniert – mit ihrer kurzfristigen Orientierung –, auf die Dauer nicht die geeignete Regierungsform ist. Wieso sollte sie es sein? Wo steht geschrieben, dass in der Demokratie jetzigen Stils die endgültige Lösung der Frage des guten Staates gefunden worden ist? (...) Wer sich anmaszt zu wissen, dass irgendetwas ein für allemal gilt, der ist von vornherein nicht ernst zu nehmen. Aber ernst zu nehmen ist die Frage, zu welchen Freiheitsverzichten man bereit ist; zu welchen Freiheitsverzichten der Philosoph ethisch verantwortungsvoll raten kann.“ Redaktor: „Sie halten Freiheitsverzichte der Individuen für unvermeidlich?“ Jonas: „Für selbstverständlich.“ Tamtéž, s. 16.

podle Jonase větší možnosti hospodářských a dalších regulací.³⁰¹ Ke konci rozhovoru upozornil, že úkol praktické filosofie spočívá mimo jiné v tom, aby bděla „nad lidskostí opatření, kterými se pokusí lidé zastavit pohromu“, neboť „krutý základní zákon evoluce, že přežijí nejsilnější, se nesmí stát zákonem přežití lidstva.“ Samotný konec rozhovoru vyzněl nicméně nadějněji: Jonas prohlásil, že navzdory vulgárním zvyklostem a přáním mas je sice víra v odvrácení pohromy malá, ale nikdy nevíme dopředu, jak lidé budou reagovat. Naprostá ztráta naděje by pohromu uspíšila, je třeba naopak víry v to, že ji lze odvrátit. Tímto odsoudil fatalismus a trval na tom, že je třeba konat odpovědně i navzdory pochybnostem, zda to bude mít do budoucna efekt.³⁰²

V roce 1992 upozornil na „nebezpečí fatalismu“ ještě jednou, v rámci slavnostní řeči, poté co obdržel na půdě Berlínské univerzity čestný doktorát, z rukou Dietricha Böhlera, jenž byl tehdy děkanem fakulty Filosofie a sociálních věd. Ceremonie se tenkrát zúčastnil dokonce i prezident Richard von Weizsäcker. Shodou okolností probíhala v té době jedna z klíčových konferencí OSN o životním prostředí a rozvoji v Rio de Janieru. Ve slavnostní řeči Jonas uvedl, že výsledky konference očekává „s obavou“, pravděpodobně potvrdí jeho pochybnosti o „marnosti slova, byť pravdivého, jež, dostane-li se příliš do sporu s nutnostmi, nouzí a zájmy okamžiků a pokud příliš zasahuje do budoucnosti – stává se v přítomnosti bezmocným.“ Není však důvod „házet flintu do žita“, dodal a varoval především mladé studenty, kteří se ceremonie také zúčastnili, „před vnitřním nebezpečím fatalismu“:

„... jako starý muž, který často zakusil, že slovo je bezmocné, k vám volám: Ó, nevěřte, nevěřte tomu, že věci jsou neodvratné, a nenechte se svést radou údajně objektivní nutnosti, vůči níž bychom měli být bezmocní. Držte se pevně přesvědčení, že to, jak myslíme, o čem přemýšlíme, co říkáme a jak ve vzájemné komunikaci myšlenky rozšiřujeme, působí na chod věcí. Úspěch není zaručen; ale jisté je, že pokud se vzdáme úsilí a námahy, zcela jistě to způsobí pohromu, kterou můžeme předvídat, a právě předvídaním jí máme zabránit.“³⁰³

Ve dnech bezprostředně následujících po ceremonii se s Jonase uskutečnily další tři rozhovory. Z nich jsou pro tuto práci relevantní dva. První z nich nese v textové podobě název

³⁰¹ Redaktor: „Wir können heute in den ehemals kommunistischen Ländern besichtigen, wie dort die Natur vom Menschen verwüstet wurde.“ Jonas: „Ja, das ist eine der grossen Enttäuschungen. Ich gestehe, dass ich mich da völlig getäuscht habe. Ich habe gedacht, die Kommunisten hätten die grösste Möglichkeit, bescheiden mit der Natur umzugehen, weil sie die Befriedigung der Bedürfnisse ja regieren können. Sie konnten sagen, soundsoviel wird bewilligt und nicht mehr.“ Tamtéž, s. 21.

³⁰² „...eine Aufgabe der Philosophie: zu wachen über die Menschlichkeit der Massnahmen, mit denen man das Unheil zu stoppen versucht. (...) Die Sache wird schliesslich eine Machtfrage. Wenn die Vorräte der Erde – Wasser, Rohstoffe, Luft – zur Neige gehen, dann könnten doch die Stärksten die Dezimierung der menschlichen Bedürfnisse und der Menschenziffern mit Gewalt erzwingen. Dieses grausame Grundgesetz der Evolution, dass die Stärksten überleben, darf nicht zum Gesetz des Überlebens der Menschheit werden. (...) Der völlige Verzicht auf jede Hoffnung ist das, was das Unheil nur beschleunigen kann. Eines der Elemente, die das Unheil verzögern können, ist der Glaube daran, dass es abwendbar ist. (...) Der aber auf eine Pflicht hinweist, der wir unterstehen. Man darf nicht erst die Aussichten bewerten und daraufhin beschliessen, ob man was tun soll oder nicht. Sondern umgekehrt, man muss die Pflicht und die Verantwortung erkennen und so handeln, als ob eine Chance da wäre, sogar, wenn man selber sehr daran zweifelt.“ Tamtéž, s. 22, 23.

³⁰³ JONAS, H. Fatalismus wäre Todsünde. In BÖHLER, D., NEUBERTH, R. *Herausforderung Zukunftsverantwortung: Hans Jonas zu Ehren*. Lit. Verlag: Münster, 1993, 2. Auflage. ISBN 3-89473-550-3, s. 50. Původní kurziva neuvádím.

*Přírodní věda versus odpovědnost za přírodu.*³⁰⁴ Jonas v tomto rozhovoru převážně komentoval některé hlavní myšlenky a teze své stěžejní etické knihy. Na začátku obhajoval svůj etický důraz na „následky (...) jednání pro pozdější budoucnost“ a vyslovil názor, že „i ve filosofické etice [jako takové] chybí (...) [zohlednění] dimenze budoucnosti, do níž by se rozprostíraly praktické úvahy a odpovědnost člověka“.³⁰⁵ Poté se věnoval otázce geneze moderních přírodních věd a jejich vztahu k rozvoji moderní techniky. V návaznosti na to se dostal k tématu „příčina ekologické krize“³⁰⁶ a otázce, jak změnit hodnotové postoje – v této souvislosti nastínil své řešení³⁰⁷ a podtrhl nutnost „určité negativní morální motivace“.³⁰⁸ Nakonec znovu vyjasňoval svůj postoj k demokracii a bránil se podezření, že schvaluje tyranii.³⁰⁹ Tématu odpovědnosti se dotkl letmo, když uvažoval o „(lidském) duchu“³¹⁰, který

³⁰⁴ JONAS, H. Naturwissenschaft versus Natur-Verantwortung. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Ethik für die Zukunft*, c. d., s. 197–212.

³⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 198. Tyto teze Jonas vyslovil v souvislosti s obhajobou své etiky budoucnosti. „...ich sehe nicht, wo Sie irgendwo in *antiker* oder *traditioneller Ethik*, wie sie gegolten hat, eine grosse Zukunftsdimension finden können. Auch in den Herausarbeitung der philosophischen Ethik fehlt eine grosse Zukunftsdimension, in die sich die praktischen Überlegungen und die Verantwortung des Menschen erstrecken würden.“ Kurziva původní.

³⁰⁶ „Was aber zu einer Krise führt, ist die *Endlichkeit des Schauplatzes*, auf dem dies stattfindet. (...) die Biosphäre, (...) die Ozeane (...), alles dieses ist bemessen und nicht ins Unendliche nutzbar, - das ist der Grund der Krise. Wir haben eine fortgehende Ausbeutungswooge, die dauernd anschwillt. Doch das könnte nur immer so weiter gehen, wenn die Erde flach wäre und sich ins Unendliche dehnte; (...) die Tatsache ist, dass einfach Grenzen bestehen, die nicht überschreitbar sind, ohne dass es zu einem Kollaps dieses ganzen ökologischen Systems kommt, aus dem wir leben und aus dem die Welt lebt, die wir ausschachten. Das ist der Grund der Krise.“ Tamtéž, s. 202. „... Faktum, dass in einer begrenzten verwundbaren endlichen Umwelt, in der wir ja eben, nicht alles unbegrenzt so weitergehen kann, wie es jetzt geht. Das Gefühl davon oder das Bewusstsein davon, dass es so einfach nicht weitergeht, ist eigentlich leicht zu vermitteln. Wie weit das zu einer persönlichen *Motivierung* führt, ist aber eine andere Frage.“ Tamtéž, s. 206. Kurziva původní.

³⁰⁷ Řešení předložil Jonas poté, co redaktor interpretoval jeho předchozí vyjádření v tom smyslu, že stačí, když dostatek jednotlivců změni své jednání. Na takové řešení nelze spoléhat, ale lze usilovat o něco srovnatelného: „Der Natur der Sache nach sind da *intellektuelle* und *politische Eliten*. Aber dazu muss doch auch Druck der *öffentlichen Meinung* kommen. (...) Es muss der Versuch gemacht werden, zweierlei gleichzeitig zu erreichen: ein immer grösseres Bewusstsein unter denen, die an den Schlüsselstellungen der Macht sind (sowohl in Wirtschaft, in Politik, in der Gesellschaft), dass etwas für die Zukunft geschehen muss, und zwar global. Wie sich das zu der Frage einer Weltregierung verhält, will ich jetzt auf sich beruhen lassen; denn dass eine Weltregierung schon rein politisch-technisch ganz ungeheuerliche Probleme aufwirft, ist klar. Um zur anderen Seite überzugehen: zusätzlich muss von unten her, von der sogenannten öffentlichen Meinung, ein Sinn dafür ausgehen und als Druck auf die Inhaber der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Macht ausgeübt werden. (...) Ob sich das erzeugen lässt, weiss ich nicht. Aber ganz bestimmt kann man nicht die Möglichkeit ausschliessen, dass auf dem Wege der Erziehung und des Wortes, auf dem Wege des Wortes und des Beispiels, sich einiges erreichen lässt.“ Kurziva původní.

³⁰⁸ „An die Stelle der *Liebe zum höchsten Gut*, das der Mensch sich in seinem Tugendstreben selber zum Ziele setzen kann, muss heute die *Furcht vor dem grössten Übel* treten. Eine gewisse negative Motivierung der Moral ist heute nötig geworden. Da, wo man nach der Verwirklichung des höchsten Gutes strebt, entweder für sich selber oder sogar (...) für die ganze Menschheit, da tritt ein, was wir ja kennengelernt haben: ein utopisches Streben, ein Streben nach einem vollkommenen Zustand, der genau das ist, was nicht erreichbar ist auf Erden. Ein Streben danach verführt eigentlich dazu, zu ignorieren, dass hier *Grenzen* gesetzt sind, über die wir nicht hinauskönnen und die uns zu einer gewissen Bescheidung nötigen.“ (Tyto Jonasovy teze považuji za hodné kritiky. Mám za to, že usilování o „nejvyšší dobro“ nemusí nutně být vždy „utopii“ – záleží na jakých antropologických a teologických předpokladech je toto „dobro“ založeno.) Jonas dále pokračoval v obhajobě své „negativní motivace“: „Dagegen lässt sich die Furcht vor dem grössten Übel erwecken, indem man in lebhaftesten Formen an die Wand malt, und zwar auch eindrucksfähigen jungen Gemütern gegenüber, was sie und wir anrichten durch den jetzigen Lebensstil und durch das Weitergehen der im Gange befindlichen Ruinierung der Umwelt.“ Tamtéž, s. 206. Kurziva původní.

³⁰⁹ „Was ich mit der potentiellen Möglichkeit einer Tyrannei als *äusserster* Rettungsmassnahme gemeint habe, ist einzig dem vergleichbar, was sein wird, wenn ein Haus brennt oder ein Schiff untergeht. (...) Es wird mir

„skrze vytvoření do nekonečna směřující techniky“, jež „nezohledňuje konečnost světa, ani vyčerpatelnost a zranitelnost přírody, způsobil onen „tragický fakt úspěchu“. Tentýž (lidský) duch si však situaci uvědomuje, pokračoval Jonas a uvedl: Doufám v jeho „vůli k přežití (...) ve světě, a sice ve smyslu, že odpovědnost chce, aby existovala také budoucí odpovědnost.“³¹¹

„Mám tedy pochybující víru, že odpovědnost nebyla jednorázovým vzplanutím v přírodě, nýbrž [je] vyznamenáním existence, přidělená pouze člověku a žádnému jinému tvor, [a] může [i] nadále existovat. Je přece (...) něco evidentního v tom, že účelem [lidského] ducha nemůže být znemožnit [existenci] budoucího [lidského] ducha.“³¹²

Druhý rozhovor nese název *K etické perspektivě musí být připojena nová dimenze*³¹³ a jeho jádro tvoří opět Jonasovy odpovědi a komentáře týkající se etiky odpovědnosti. Kromě toho odpovídal náš filosof také na otázky ohledně vlasti³¹⁴, své koncepce boha po Osvětami,³¹⁵ vztahu mezi studiem gnosticizmu a etikou odpovědnosti³¹⁶, a také na otázky, které byly tehdy

immer vorgeworfen, ich wäre bereit, die Demokratie aufzugeben; aber ich würde sie mit grossem Kummer verschwinden sehen und würde ausschliesslich akzeptieren, dass sie *zeitweilig*, sagen wir mal, *suspendiert* würde. (...) Dass man nicht unter allen Umständen auf dem Wege von parlamentarischen Sitzungen etc. und von Wahlen, (...), immer eine Menschheitskrise meistern kann, sollte doch evident sein.“ Tamtéž, s. 210, 211. Kurziva původní.

³¹⁰ Nutno upozornit, že v této souvislosti i na jiných místech použil Jonas pojem „duch („Geist“) ve významu, který není zcela jednoznačný. Srov. tamtéž, s. 207, 208.

³¹¹ „Insofern hoffe ich doch auf einen Überlebenswillen des *Geistes* in der Welt, und zwar in dem Sinne, dass *Verantwortung will, dass es auch künftig Verantwortung gibt*.“ Tamtéž, s. 208. Kurziva původní.

³¹² Tamtéž.

³¹³ JONAS, H. Der ethischen Perspektive muss eine neue Dimension hinzugefügt werden. In JONAS, H. *Dem bösen Ende näher: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, c. d., s. 24–39.

³¹⁴ „Der Begriff Heimat ist für mich längst verlorengegangen. Zunächst einmal gehört dazu meine seinerzeitige Auswanderung aus Deutschland. Das Land meiner Wahl war Palästina mit der Aussicht auf einen künftigen jüdischen Staat dort, zu dem es auch gekommen ist – Israel. Dann hat mich das einfache akademische Schicksal, das heisst das Anbieten von Lehrstellungen, von Berufungen, erst nach Kanada und schliesslich in die Vereingten Staaten geführt. So kann ich nicht sagen, dass ich mich noch mit irgendeinem Land besonders identifiziere, und sagen, da habe ich Heimatgefühle. Richtig allerdings ist eines, dass die deutsche Sprache für mich von jeher, unbeachtet alles dessen, was geschehen ist, (...) mein natürliches Medium des Ausdrucks geblieben ist. In meinem Privat leben zeigt sich das darin, dass ich mit meiner Frau, die auch aus Deutschland stammt – wir haben uns allerdings erst in Jerusalem kennengelernt – immer nur deutsch gesprochen habe. Mit den Kindern allerdings von Anfang an englisch, so dass es sogar quasi eine Sprachspaltung durch die Familie gibt – die alte Generation spricht unter sich deutsch, aber die Sprache der Kinder ist vollkommen Englisch; sie haben etwas Deutsch gelernt, jedoch nicht sehr viel.“ Tamtéž, s. 24, 25.

³¹⁵ Redaktor: „Ihr religionsgeschichtliches Werk und die Gnosisforschung haben Sie (...) nach dem Zweiten Weltkrieg nicht fortgesetzt. Dennoch haben Sie sich in Ihrem Vortrag ‚Der Gottesbegriff nach Auschwitz‘ wieder einem religiösen Problem zugewandt. In Form einer mythologischen Erzählung wird dort, um einen Begriff von Gott nach Auschwitz zu retten, ein Prozess der Theo- und Kosmogonie vorgestellt, in dem Gott sich ganz in sich selbst zurückzieht und damit die Macht über die Welt dem Menschen überlässt. Nun bedeutet die Entmächtigung Gottes nicht unbedingt seine totale Ohnmacht. Wenn man Ihren Mythos weiterdenkt, kann man sich fragen, ob dieser Rückzug Gottes in sich selbst ein irreversibler Prozess ist, oder ob Gott sich nicht die Macht vorbehält, am Ende wieder in den Lauf der Welt einzugreifen. Kurz: Behält Gott wie in der traditionellen Eschatologie noch die Macht, den Lauf dieser Welt zu beenden, oder liegt auch diese nur noch in den Händen der Menschen?“ Jonas: „Ja, in diesem kleinen Winkel des Universums würde ich das letztere sagen. Es erscheint mir wahrscheinlicher, als dass ein jenseitiges Eingreifen erfolgt mit einem Weltuntergang. But who knows. Ich habe da keine dogmatische Ansicht kundgegeben, sondern einen Versuch gemacht, die Auschwitz-Ehrfährung und ähnliche Erfahrungen vereinbar zu machen mit der Existenz eines Gottes, an der ich gerne festhalten möchte. Das ist alles.“ Tamtéž, s. 25–26.

³¹⁶ Redaktor: „Ein heutiger Leser könnte meinen, dass in Ihrem Lebenswerk die Gnosis-Forschung und das Prinzip Verantwortung lediglich biographisch vermittelt nebeneinander stünden. Aber gibt es nicht entgegen

aktuální s ohledem na pád socialistických diktatur ve Východní Evropě.³¹⁷ Na konci rozhovoru, v souvislosti s právě ukončenou konferencí OSN o životním prostředí a rozvoji v Rio de Janieru, bylo otevřeno téma o možnosti globálního demokratického konsensu za účelem řešení ekologické krize.³¹⁸ Co se týká Jonasovy etiky, tázal se redaktor (1) „na problém difference mezi bytím a povinností“ (viz 1.3 a 3.1.2) a připomněl, že Jonas „vychází z ontologického založení hodnot, které naturalisticky zakotvuje v bytí“: Jestliže však „bytí a povinnost spadají onticky v jedno“, v čem pak spočívá „rozhodující příčina empiricky reálného zlomu mezi těmito dvěma póly?“ „Proč na sebe berou hodnoty za určitých podmínek vůbec normativní podobu?“ Jonas odpověděl: „kvůli lidské svobodě“. Hodnoty, zakotvené

jenem Eindruck eine implizite Klammer zwischen diesen Polen von Gnosis und Ethik (...)“ Jonas: „Es gibt darüber gewisse Hypothesen, die mehr von anderen stammen als von mir selbst (...) [Aber] (...) [d]as Problem mit dem fremden Universum habe ich einmal so gesehen: Das Universum der modernen Naturwissenschaft und das, welches die Gnostiker sich vorstellten, haben etwas gemein: es ist den menschlichen Belangen gegenüber fremd. Im Falle der Gnosis ist es feindlich, im Falle der Moderne völlig indifferent, so dass menschliche Werte ihren Sitz nur im menschlichen Willen haben und nirgendwo sonst. Dieser Sicht habe ich nicht nur abgesagt, sondern in meinen Ansätzen zu einer biologisch verankerten Naturphilosophie den entgegengesetzten Versuch gemacht zu zeigen, dass Zwecke schliesslich auch ihren Sitz in der Natur haben. (...) [Und] (...), dass in der Materie, die seit Descartes nur noch als äusserlich angesehen wird – entblösst von allen Predikaten der Innerlichkeit einschliesslich Zwecken, Zielen, Interessen usw. –, doch mehr steckt als in dieser cartesischen, sehr künstlichen Annahme gedacht worden ist. (...) Wobei natürlich ein Rätsel bleibt: Die Existenz der Naturwissenschaft selbst innerhalb der Natur kann nicht naturwissenschaftlich erklärt werden. Sie ist ein Mysterium, das dahintersteht, worum sich der Naturwissenschaftler jedoch nicht zu kümmern braucht. Aber der Philosoph muss sich darum kümmern. Insofern würde ich sagen, dass die ganze gnostische Herkunftsgeschichte oder diese Art Verbindung, die ich einmal hergestellt habe zwischen dem sinnentleerten, also wertfreien, völlig neutralen und äusserlich determinierten Naturbild der modernen Naturwissenschaft und dem menschenfeindlichen, geistfeindlichen Kosmos der Gnostiker, eigentlich überholt ist.“ Tamtéž, s. 26, 27, 28.

³¹⁷ Redaktor: „In Ihrem Buch ‚Das Prinzip Verantwortung‘ haben Sie eine Reihe zumindest instrumentaler Vorzüge totalitärer kommunistischer Gesellschaften gegenüber den Demokratien westlichen Modells bei der Lösung der ökologischen Probleme, vor denen die Menschheit steht, erblickt. Nun sind die ‚realsozialistischen‘ Diktaturen Osteuropas von den in ihnen entstandenen demokratischen Bewegungen gestürzt worden. Unübersehbare ökologische Schäden bilden eine der traurigen Hinterlassenschaften. Hat sich angesichts dieser Erfahrungen Ihre skeptische bis pessimistische Einschätzung der Möglichkeiten und Chancen demokratischer Gemeinwesen bei der Einlösung des von Ihnen so wunderbar eindringlich postulierten Imperativs der Bewahrung des Daseins und der Würde des Menschen geändert?“ Jonas: „Erwogen habe ich solche Vorzüge, nicht erblickt, sondern erwogen. Das ist ein Unterschied. Und man musste das erwägen. Skeptisch war ich und bin ich und bleibe ich nach beiden Seiten. Es gibt jetzt den Triumph der freien Marktwirtschaft gegenüber der kommunistischen Zwangswirtschaft. Man kann aber nicht sagen, das sei ein Beweis für die Zulänglichkeit dieser freien Marktwirtschaft, die Probleme zu bewältigen, vor die uns deren eigener, wirtschaftlich so viel erfolgreicherer Umgang mit der Natur stellt. (...) Bewiesen worden ist, dass jene sozialistische Zwangswirtschaft, deren Chancen ich mit erwogen habe, und von der ich glaubte, dass sie in gewisser Hinsicht eigentlich vielleicht besser imstande ist, der Problematik Herr zu werden, weil sie ja die Gewalt hat, das Mass der Bedürfnisbefriedigung ihrer Bevölkerung zu steuern, hart zu drücken und infolgedessen sparsamer mit der Natur umzugehen, es nicht vermochte. Es hat sich herausgestellt – und das ist eine grosse Überraschung für mich gewesen, übrigens für viele andere auch –, dass sie es schlechter gemacht hat als die kapitalistische Profiwirtschaft des freien Westens. Die Umweltverschmutzung ist dort viel schlimmer, und ich habe bis heute eigentlich noch nicht recht verstanden, warum der Versuch so kläglich gescheitert ist.“ Tamtéž, s. 35, 36.

³¹⁸ Jonas: „...ein freiwillig zustandegekommener Konsensus wäre eben ein demokratischer Konsensus, und der wäre natürlich die beste Grundlage für eine künftige Behandlung und Steuerung des menschlichen Verhältnisses zur Umwelt – er müsste jedoch global sein. Aber das macht die Sicht in die Zukunft so sehr problematisch und sorgenvoll (...). Ein demokratischer Weg, zu einem globalen Konsensus zu kommen, wäre natürlich der erwünschteste. Ich sehe ihn nicht, aber ich sehe auch keine Alternative. Mit anderen Worten: Man darf doch einen Zustand der Ratlosigkeit eingestehen, das muss jedenfalls ein ehrlicher Philosoph, finde ich.“ Redaktor: „Wieviel Hoffnung birgt Ihr Prinzip Verantwortung in sich?“ Jonas: „Es braucht gar keine Hoffnung in sich zu bergen, es birgt eine Pflicht in sich, nämlich sich nicht dem Fatalismus zu überlassen (...).“ Tamtéž, s. 37–38, 38–39.

v bytí, se takříkajíc „obracejí“ na lidskou svobodu, „vyzývají“ ji, aby je uskutečnila. „Výzva hodnot je jejich imanentní nárok na uskutečnění, na existenci“. Schopnost odpovědět na tuto výzvu je „funkcí svobody“, avšak svoboda může tuto výzvu také ignorovat nebo jednat protiní. Povinnost vnímají jen rozumné bytosti, které poznávají „že něco je samo v sobě hodnotou“. Nestačí však mít toto „hodnotové vědění“, je třeba rovněž moci jednat ve prospěch hodnoty.³¹⁹ Bytí se jakožto potencionální hodnota (která může být uskutečněna, ale nutně nemusí) dává poznat člověku – a tím je dána podle Jonase diference mezi bytím a povinností. Člověk má také schopnost nahlédnout určitou hierarchii hodnot, totiž, že např. „existence cítícího života je něčím lepším než jeho absence“; a rovněž ví, že v přírodě samotné existuje objektivní rozdíl mezi zdařilým uskutečněním (bytí) a nezdařilým. Následně, odvolává se na „zvláštní způsob ontologického, filosofického náhledu“ představil Jonas svůj „[p]rincip sebezpitakání přírody“:

„Život říká ano sobě samému (...). Toto všeobecné Ano přírody vůči sobě samé se ukazuje v[e fenoménu] života a subjektivního cítění (...) – a v člověku vrcholí (...) v [jeho] vědomí a svobodě. Tím přichází do světa možnost odpovědnosti.“ [Poté stručně vysvětlil:] „existence schopnosti odpovědnosti činí nositele této schopnosti také skutečně odpovědným. Přinejmenším za to, aby tato schopnost a její podmínky – rozum a svobodné chtění – opět nevymizely ze světa. Existence schopnosti odpovědnosti je ontologická skutečnost, která jakoby potvrzuje sebe sama.“³²⁰

Tím se náš filosof opět dotkl své metafyzické dedukce – a přiznal, že si není naprosto jistý, zda je tato argumentace logicky platná. Uvedl nicméně, že je přesvědčen, že jeho úsudek „existence schopnosti odpovědnosti na skutečně platnou odpovědnost člověka netrpí (...) logickou slabostí jako ontologický důkaz Boží existence Anselma z Canterbury“.³²¹ Poté se redaktor (2) tázal na vztah mezi Kantovým a Jonasovým etickým přístupem. Jonas označil Kantův přístup jako etiku vztahující se pouze k současníkům. Z Kantova imperativu nelze odvodit, že lidé mají být i nadále. A nelze se divit. Pro Kanta bylo samozřejmým předpokladem, že lidé budou existovat i v budoucnu. Do své etické reflexe je však nezahrnul.³²² Etická významnost perspektivy budoucnosti se objevila až ve druhé polovině 20.

³¹⁹ Srov. tamtéž, s. 29, 30. Jonas v této souvislosti uvažoval nad tím, že lidská svoboda není zcela „svobodná“, neboť je určena pudem sebezáchovy a dalšími bezprostředními, fyzickými potřebami (dýchat, jíst, apod.). Avšak i tento pud a tyto potřeby nejsou nutně absolutními determinanty, což dokazuje možnost sebevraždy či obětování života (třeba z lásky).

³²⁰ Tamtéž, s. 31. „Die Existenz der Verantwortungsfähigkeit ist eine ontologische Tatsache, die sich quasi selbst beglaubigt.“

³²¹ Tamtéž, s. 31, 32. Původní kurziva neuvedena. Jonas v této souvislosti uvedl, že Kant nezvratně prokázal logickou neplatnost Anselmova důkazu. Jonas tak obranu vlastního úsudku založil poněkud zvláštním, neobvyklým způsobem; nikoli v pozitivní obhajobě a vysvětlení vlastních předpokladů a vlastního usuzování, ale negativně, poukazem na to, že jeho úsudek nemůže být zas tak špatný, když jej srovnáme s Anselmovým. Svou obhajobu zakončil takto: „Ich gebe aber zu, dass da ein Element einer Urentscheidung drin liegt. Der Anhänger des Nirwana würde sagen, die Existenz individueller Wesen, eines individuellen Ichs und Bewusstseins ist keineswegs ein ultimativer Wert: vielmehr ist deren Auslöschung, ihr Aufgehen in dem eigentümlichen Nichts des Nirwana gerade der bessere Zustand. Dem kann man nur die abendländische Entscheidung für den Willen und die Individuation entgegensetzen – dahinter zurückzugehen ist vielmehr unmöglich.“ Tamtéž, s. 32.

³²² „...das bezieht sich doch nur auf Wesen, die schon da sind, auf Mitmenschen, Mitbürger sozusagen im Kosmos der Vernunft, auf andere Vernunftwesen, die mit mir gleichzeitig existieren und zum Teil auch Objekte meines Handelns werden, davon affiziert werden. (...) Das ist aber eine Ethik unter Gleichzeitigen, da fällt doch

století, s růstem technické moci člověka, připomněl Jonas. Ukázalo se, že člověk není jen racionální bytostí, ale „přírodní silou vysokého řádu“, která ohrožuje životní podmínky budoucích lidí, lidské důstojnosti, tvůrčí svobody a další existenci bohatě rozvinutého mimolidského života. Toto tehdy nové a poznenáhlu děsivé uvědomění je dnes již pokládáno za samozřejmé. Jedná se však o stav, který právě Kant nebo ostatní etikové nemohli vůbec předpokládat. Reálnost tohoto stavu však otevřela „novou dimenzi etiky“, uvedl náš filosof. „Váhám říci, že etika musí být obnovena jako celek – příkazy lásky k bližnímu, milosrdenství, spravedlnosti [a] věrnosti zůstávají v platnosti. Jsou ale dnes překlenuty horizontem, který dříve neexistoval a který není jen skutečností ve vědomí, nýbrž vysoce reálnou [skutečností] před našima očima“.³²³ S etickou relevancí horizontu budoucnosti souvisí také druhý aspekt mého vztahu ke Kantově etice, zakončil Jonas: „velmi úzký vztah mezi morálním rozvažováním a poznatky přírodní vědy“. „To je něco, co pro Kanta nehrálo vůbec žádnou roli. Co učila přírodní věda, bylo pro něj s ohledem na etiku – ačkoli on sám byl významným přírodním filosofem – naprosto irrelevantní. Skutečnost, že musíme vědění o přírodě zapojit do našich etických úvah, je nová situace.“³²⁴

Na konci roku 1992 obdržel zprávu, že byl nominován na ocenění Premio Nonino. Toto italské ocenění se uděluje „za podporu civilizace“. Zprávu obdržel ve svém „americkém domově“, v New Rochelle, na východním pobřeží Atlantiku. Váhal, neboť si krátce předtím sám pro sebe předsevzal, že v devátém desetiletí svého života již přes Atlantik cestovat nebude. Pak ovšem padl jeho pohled na jméno městečka, kde měl ocenění dostat – Udine. S tímto místem na severovýchodě Itálie měl spojené nesmazatelné vzpomínky. Na začátku léta roku 1945, na konci Druhé světové války, se zde ocitl jako člen Židovské brigády. Při postupu Itálií směrem na sever potkávali přeživší příslušníky židovského národa a postupně se dozvídali o nelidském rozměru holocaustu. A právě v Udine, jednoho rána na tržišti, uslyšel Jonas vyprávět příběh, který se od ostatních lišil v tom, že obsahoval poselství hluboké lidskosti, nikoli poselství antisemitismu a rasismu. Na sklonku života, drže v rukou onu zprávu, jej vzpomínka na tento příběh přiměla, aby nakonec pozvání a ocenění v Udine přijal. Tento příběh³²⁵ pak zařadil na začátek své řeči po předání ocenění a přiznal, že jej „nosil

eigentlich die Dimension einer Zukunft der Menschenart auf Erden weg, die Kant quasi als gegeben voraussetzt. Für Kant ist es eine selbstverständliche Voraussetzung, dass es auch in Zukunft Menschen geben wird. (...) aus seinem kategorischen Imperativ lässt sich nicht ableiten, dass es künftig Leben geben soll.“ Tamtéž, s. 33.

³²³ Tamtéž, s. 34.

³²⁴ Tamtéž, s. 35.

³²⁵ Příběh vyprávěly v Udine na konci války Jonasovi na tržišti dvě starší dámy. Ukázalo se, že mluví plyně německy, a tak jim Jonas pozorně naslouchal. Byly to sestry původně z Trevíru, ze zámožné rakousko-židovské rodiny a od roku 1919 občanky Itálie. Jedna byla vdova, druhá neprovdaná. Až do začátku války bydlely v Trevíru pokojně pospolu, avšak jednoho dne se doslechly o nahánění a odvlékání Židů. Rychle sbalily dva kufry, vzaly všechny peníze a šperky, které doma měly a spěchaly na nádraží, kde si ihned koupily jízdenky. Když dospěly až na nástupiště, narazily na hlídajícího nacistu, který kontroloval průkazy. Ve zděšení nevěděly, co mají dělat, tu však upozorovaly drážního úředníka, který jim dával kradmé znamení. Následovaly jeho posunky skrze nehlídaný boční prostor a dostaly se takto až do vlaku. Vystoupily v Udine, kde nikoho neznaly a měly za to, že ani je zde nikdo nezná. Pronajaly si nuzný byt bez nábytku. Jednoho večera zastavilo dole nákladní auto. Čekaly, co se bude dít. Z auta byly vyneseny dvě postele a na schodech se ozvaly těžké kroky. Neznámí lidé vynesly postele až nahoru se vzkazem: Jeho eminence arcibiskup se doslechl o vaší situaci a rád by přispěl k tomu, abyste měly v novém bydlišti více pohodlí. Uběhly další měsíce a obě sestry postupně utratily všechny

během celého života jako svaté, jemu svěřené dobro. Potvrzoval navždy lásku k italskému národu, kterou cítil už od raných, šťastnějších dní.³²⁶ Hlavní téma, o něž byl požádán ze strany udělovatelů ocenění, se týkalo rasismu.³²⁷ A podle něj je nazvána i samotná Jonasova řeč: *Rasismus ve světle ohrožení lidstva*. Na jejím konci pronesl následující slova:

„Rasové otázky se stávají anachronistickými a scestnými; dostávají nádech absurdní pózy tváří v tvář všeobsahující výzvě, jíž čelí celé lidstvo v ohroženém životním prostředí. Zachváčeno touto výzvou se lidstvo stává, ať už to ví či nikoli, poprvé opravdu jedním: *jedním* v plundrování své pozemské vlasti; *jedním* na cestě, na níž sdílí osud svého zániku; *jedním* ve své existenci jediného možného zachránce obou – Země a sebe sama. Svítá nová *solidarita celého lidstva*. Spojuje nás společná vina, vyzývá nás společná odpovědnost. (...) Kdysi to bylo náboženství, které nám říkalo, že jsme všichni hříšníci kvůli dědičné vině. Dnes je to ekologie naší planety, která z nás všech dělá hříšníky kvůli nemírným činům naší lidské vynalézavosti. Kdysi to bylo náboženství, které nám hrozilo soudným dnem na konci časů. Dnes je to naše zmučená planeta, která předpovídá příchod takového dne bez nějakého nebeského zásahu. Poslední zjevení k nám přichází nikoli z hory Sinaj, v Horském kázání, či od Buddhova fíkovníku, ale ve výkřiku němých věcí samotných. Musíme se spojit, dát hranice své přemocné síle ohrožující samo stvoření, abychom společně nezahynuli na pustině. Na pustině, jež stvořením být přestává.“³²⁸

To byla poslední slova, která Hans Jonas pronesl na veřejnosti. Zemřel několik málo dní po návratu z Itálie, 5. února 1993, uprostřed své rodiny v New Rochelle. Pohřben byl nedaleko, v židovské části ekumenického hřbitova v Hastings on Hudson, na území státu New York.

peníze a začaly rozprodávat šperky i další věci, aby vůbec měly z čeho žít. Jednoho dne se doslechly, že v sousední čtvrti je k dostání sádlo. Prodal další šperk a koupily kilo sádla. Pozdě v noci se ozvalo zabušení na dveře. S velkým strachem otevřely – a uviděly prodavačku, od níž sádlo koupily. Omlouvala se jim a vrátila jim peníze s vysvětlením, že nevěděla, kdo jsou; nyní už to však ví. Postupem času se tedy ukázalo, že ačkoli obě sestry žily v domnění, že je nikdo nezná, lidé z okolí velmi dobře věděli, kdo jsou a proč se zde skrývají. Solidaritou, dobrosrdečností a naprostou diskretností místní Italové obě sestry naprosto uchvátili. Když na konci války, v roce 1945, vyprávěly tento svůj životní příběh Jonasovi, dodaly nakonec: „A nyní možná chápete, proč my obě neodjedeme do Palestiny, a proč chceme [zde] mezi [těmito] Italy žít a zemřít.“ Jonas a ostatní z Židovské brigády totiž naléhali na všechny přeživší Židy, které tehdy potkávali, aby se vypravily do Palestiny. JONAS, H. *Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung*. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Ethik für die Zukunft*, c. d., s. 22–23.

³²⁶ Tamtéž, s. 23.

³²⁷ Srov. tamtéž, s. 23–25.

³²⁸ Tamtéž, s. 26. Kurziva původní.

3. Filosofické a spekulativně-teologické pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti

Po představení Jonasova myšlenkového světa v jednotícím rámci jeho biografie, s důrazem na třetí „etickou etapu“, a to, jak vnímal problém odpovědnosti ve věku techniky, analyzuji nyní, ve třetí kapitole, *jednotlivé roviny filosofického a spekulativně teologického pozadí jonasovského pojetí odpovědnosti*. V první podkapitole analyzuji axiologicko-ontologickou rovinu (3.1). Její specifické rysy vyplývají z toho, že náš filosof odmítl metafyzický dualismus a moderní hodnotový nihilismus, vůči nimž postavil svůj specifický metafyzický monismus (3.1.1), v jehož rámci vytvořil dvě strategie, jimiž chtěl překonat hodnotovou neutralizaci moderního nihilismu (3.1.2, A)–B)). Druhá podkapitola je věnována antropologické rovině, tj. jonasovskému pojetí člověka (3.2), které stojí v pozadí jonasovského pojetí odpovědnosti. Zaměřuji se na to, jak náš filosof chápal povahu a vznik lidského ducha (3.2.1), jak kritizoval materialistický epifenomenalismus (3.2.2), a jak se vypořádal s klíčovými otázkami svědomí, lidské přirozenosti a osobní nesmrtnosti (3.2.3, 3.2.4). Jonasovské řešení problému osobní nesmrtnosti přímo souvisí s jonasovskou spekulativní teologií (3.3), s třetí rovinou, jež má centrální vliv na jeho pojetí odpovědnosti. Proč jonasovský bůh stvořil svět? (3.3.1) Jak je to s jeho božskou (bez)mocí a působením na člověka? (3.3.2) Řídí prozřetelně svět a může jej nějakým eschatologickým způsobem završit a proměnit? (3.3.3) – na tyto a související otázky se pokouším podat diferencované odpovědi v rámci třetí podkapitoly. V poslední, čtvrté podkapitole pak analyzuji jonasovské pojetí techniky (3.4). Jonas upozorňoval na kvalitativní rozdíl mezi předmoderní a moderní technikou (3.4.1) a nabídl svou interpretaci geneze a předpokladů moderní techniky (3.4.2), což jej vedlo k tomu, že kolektivnímu technickému jednání připisoval specifické vlastnosti, jež vyžadují aplikaci principu předběžné opatrnosti (3.4.3). Třetí kapitola jako celek představuje již vlastní analytickou část práce, včetně zapojení relevantních sekundárních zdrojů; především v poznámkovém aparátu formuluji již také první kritické otázky, poznámky a argumenty.

3.1 Axiologická ontologie

V třetí podkapitole první kapitoly jsem stručně představil axiologicko-ontologická východiska jonasovské etiky a jonasovského pojetí odpovědnosti. Vyplývalo, že náš filosof odmítl humovsko-pozitivistické rozdělení na fakty a hodnoty, resp. tezi, že z toho, co jest nelze odvodit, co bytí má, a proti ní formuloval svou „metafyzickou víru“: bytí nevypovídá jen o tom, čím je, ale také o tom, čím jsme mu zavázáni. Základní hodnotu („dobro o sobě“) spatřoval v účelnosti přírody. Kromě toho vnímal bytí také na způsob jakési (normativní) výzvy; dokonce v pouhé „možnosti bytí“ spatřoval jakýsi požadavek na jeho uskutečnění. Odpovědnost tak založil v samotném bytí, centrum normativity přesunul z dobré vůle do bytí a rozhodně odmítl představy hodnotově neutrálního bytí (srov. 1.3 a 2.3, pozn. 249). V této podkapitole systematicky navazuji na tyto získané předběžné poznatky a prohlubuji je tak, aby zřetelněji vynikly *axiologicko-ontologická východiska, souvislosti, předpoklady* a především *dvě argumentační strategie* ležící v základech jonasovského pojetí odpovědnosti.

Nejdříve je však nutné, nejpozději zde, upozornit na dvě důležité věci – první se týká Jonasovy *terminologie*, druhá jeho filosofické *metody*:

- Jak je zřejmé z dosud uvedeného, zaujímá v jonasovské filosofické terminologii klíčové místo pojem „bytí“ („Sein“). Jonas jej však používal víceznačně³²⁹ (exemplárně viz pasáž pozn. 378). Na mnoha místech svých textů používal tento pojem tak, že není vždy zřejmé, zda měl na mysli „bytí nějakého (konkrétního) jsoucna“ (např. člověka či organismu) nebo „bytí přírody (jako celku)“ či „bytí kosmu“. Také pojem „*ontologie*“ nepoužíval ve významu, který je běžně ustálený; jonasovská ontologie není filosofickou naukou o bytí a jsoucnu v obecném slova smyslu (aristotelsky vyjádřeno: není „první filosofií“), ale primárně jakousi „hermeneutikou existence“³³⁰, příp. „existenciální ontologií“³³¹ (jejímž předmětem je primárně živé jsoucno – organismus). Náš filosof operoval dále s pojmem „*substance*“, ovšem rovněž ve specificky modifikovaném významu (např. ve významu „světová substance“ viz dále 3.1.1, 3.3), jenž se liší od ustáleného užívání v rámci scholastické tradice, s níž v tomto ohledu jonasovská významová posunutí poměrují. Některá z těchto významových posunutí se ukázala v již citovaných pasážích výše, některá se ukáží dále.
- Co se týká filosofické metody, patřil Jonas do *kontinentální filosofické tradice*. Ačkoli se od svých dvou filosofických učitelů, Husserla a Heideggera filosoficky distancoval, dokazují jeho texty, že co do podstatných znaků patří spolu s nimi do skupiny *fenomenologů*. Hlavní předměty Jonasovy polemiky s Husserlem a Heideggerem s ohledem na jejich filosofickou pozici a fenomenologickou metodu jsem představil v rigorózní práci (viz pozn. 35),³³² zde jen stručně shrnu, že oběma vytýká více či méně zjevný idealismus, nezohlednění filosofického významu hmotné dimenze reality („tělesnosti“), a také to, že pokračují v linii „staré jednostrannosti, kterou trpěla filosofie od svých začátků“ – totiž v linii metafyzického dualismu.³³³ Ale zpět k Jonasově filosofické metodě. Německý filosof a znalec Jonasova díla Horst Gronke výstižně shrnuje, že Jonas kombinoval fenomenologický popis a kritickou analýzu s metafyzickými spekulacemi a „často uprav[oval] své metodické nástroje podle potřeby (...), jak to vyžad[oval] sám předmět [popisu a analýzy].“³³⁴ Nakonec je třeba ještě připomenout, že se náš filosof snažil zohledňovat poznání a výsledky přírodních věd (srov. jeho přednášku z roku 1986 v Heidelbergu a pozn. 258).

³²⁹ HADORN, G. H. Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas. In MÜLLER, W. E. (Hrsg.) *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2003. ISBN 3-17-017178-X, s. 106: „Jonas' Seinsbegriff (...) in skizzenhafter, vieldeutiger und unklarer Form.“

³³⁰ Tamtéž, s. 103.

³³¹ GRONKE, H. Phänomenologie und Ontologie – Wie philosophiert Hans Jonas? In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, c. d., s. 273.

³³² ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 29–30, pozn. 109–114.

³³³ Srov. JONAS, H. *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, c. d., s. 23.

³³⁴ GRONKE, H. Phänomenologie und Ontologie – Wie philosophiert Hans Jonas?, c. d., s. 273. Srov. JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, c. d., s. 4.

3.1.1 Odmítnutí metafyzického dualismu a moderního nihilismu

Filosofické směřování našeho myslitele se formovalo postupně jednak jeho životními zkušenostmi (světových válek, tragédie holokaustu, zklamání z morálního selhání Heideggera³³⁵), jednak konkrétními filosofickými tématy. Jonasovým prvním velkým „filosofickým projektem“ byla filosoficko-hermeneutická interpretace gnostického pobytu, kterou realizoval s pomocí heideggeriánské existenciální analýzy. Jak jsem již uvedl, dospěl přitom ke svému prvnímu „filosofickému objevu“ (2.1): když překlopil hermeneutický klíč, zjistil, že mezi gnostickým a heideggeriánským pobytém panuje vztah kvazipodobnosti, který je dán metafyzickým dualismem a z něj vyplývajícím nihilismem. Následující pasáž z textu s názvem *Gnóze, existencialismus a nihilismus*, z roku 1952, zachycuje Jonasovu pozdější reflexi této kvazipodobnosti. Polemizoval v této souvislosti se specifickými podobami metafyzického dualismu: s dualismem gnostickým, s dualismem existencialistickým (tj. s Heideggerovou filosofickou pozicí z díla *Bytí a čas*),³³⁶ a v návaznosti na něj pak s moderním dualismem (moderní přírodní vědy), který podle něj vede k modernímu (hodnotovému) nihilismu:

„...naše zkoumání [vede] (...) k dualismu mezi člověkem a fysis, který je metafyzickým pozadím nihilistické situace. Kardinální rozdíl mezi gnostickým a existencialistickým dualismem nelze přehlédnout: Gnostický člověk je vržen do protibožské a tudíž protilidské přírody; moderní člověk do lhostejné. Teprve toto znamená absolutní vakuum, skutečnou bezednou propast. (...) [Z] neutrální přírody moderní vědy (...) nemůže být žádným způsobem získáno žádné [morální] zaměření. To činí moderní nihilismus o mnoho radikálnější a zoufalejší, než nihilismus gnostický (...). Gnostický dualismus byl při vší své fantazijnosti alespoň nerozporný. Idea démonické přírody, z níž se má lidské já vysvobodit je smysluplná. *Jak je to ale s indiferentní přírodou, která přesto ve svém středu obsahuje to, čemu jeho vlastní bytí něco znamená?* (...) V základech [moderního] nihilismu je zlom mezi člověkem a celkem bytí („totalem Sein“). Logická pochybnost tohoto zlomu, (...), tedy dualismu s monistickým předpokladem, nečiní jeho skutečnost méně skutečnou, ani jeho alternativu přijatelnější: fascinující pohled na izolované já, k němuž je člověk odsouzen, může být zaměněn za monistický [materialistický] naturalismus, který by spolu se zlomem odstranil zároveň i ideu člověka jakožto člověka. Mezi touto Skylou a onou Charybdou (...) kolísá moderní duch. Je úkolem filosofie, aby našla třetí cestu, takovou, která se vyvaruje dualistického odcizení a zachová přesto dosti z dualistického vhledu, aby zachovala lidskost člověka.“³³⁷

Metafyzickým pozadím moderního morálního vaku a hodnotového nihilismu je podle Jonase metafyzický dualismus,³³⁸ který způsobuje „zlom mezi člověkem a celkem bytí“. Tak zněla

³³⁵ Více viz JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 67–68.

³³⁶ Podrobně k Jonasově interpretaci gnostického a (heideggeriánského) existencialistického dualismem (včetně jejich srovnání) viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 22–33.

³³⁷ JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*. In JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit: Zur Lehre vom Menschen*, c. d., s. 23, 24, 25. Kurziva Šimek. K otázce oprávněnosti nastíněné analogie viz pozn. 316; Jonas v roce 1992 relativizoval své závěry z textu roku 1952.

³³⁸ Jonas chápal tento dualismus jako „[d]ualismu[s] mezi tělem a duchem (popř. světem a gnostickým bohem), jakožto kontrárními veličinami (v případě gnostického dualismu), nebo mezi svobodně se rozvrhujícím pobytém a celkem bytí, přírodou (v případě heideggeriánského existencialismu). V obou případech podle Jonase dochází k odcizení, příp. až rozštěpení jak v člověku samém (jakožto tělesně-duchovém celku), tak i mezi člověkem a celkem bytí, přírodou. To je ona ‚stará jednostrannost‘, kterou vytýkal Heideggerovi, Husserlovi i gnostikům. Vyrůstá prý z ‚dědictví metafyzického dualismu‘, který polarizoval od svých platónsko-křesťanských začátků

jeho filosofická diagnóza. Tento zlom by byl logicky pochybný, pokud by vycházel z naturalistického monismu (tj. z metafyzického materialismu), vlastně nemožný, a tak podle Jonase zbývá hledat cestu mezi jím a metafyzickým dualismem. Tím vytyčil svůj filosofický program pro druhou a třetí etapu svého filosofického života, *program integrálního monismu*, který později specifikoval, jako snahu prolomit jednak „(antropocentrické) hranice idealismu a existencialismu, jednak hranice materialismu přírodní vědy.“³³⁹ V uvedené pasáži je také obsažen náznak argumentu, který se týká problému hodnotové neutrality: Z hodnotově neutralizované přírody moderní vědy nemůže být získáno žádné morální zaměření. Avšak součástí takto chápané přírody je i člověk, kterému jeho vlastní bytí něco znamená (tj. podle Jonase: člověk se již nějak morálně zaměřuje). A to vede k nekoherenci. Svůj filosofický program, včetně podoby oné „třetí cesty“, promýšlel Jonas ovšem ještě před rokem 1952. To lze doložit pasážemi z dopisu, jenž poslal ve válečných letech, v roce 1944, své ženě z fronty:

„Idealismus, který vše váže na vědomí a činí subjekt základem světa, pokud světu vůbec připisuje nějaký význam, není pro mě již delší dobu posledním slovem. Naopak, je to právě realita světa, která ukazuje, pokud nepřistoupíme na dualismus, že hmota („Materie“) dala vzejít životu v jeho vzestupné posloupnosti: smyslové činnosti, člověku a tím také intencionalitě jeho vědomí (...). [J]estliže se hmota („Materie“) organizovala v tomto zaměření, tak je třeba jí připsat primárně tuto možnost a zahrnout ji [tj. tuto možnost] do pojmu ‚světové substance‘ („Weltsubstanz“) stejně jako přítom panující dynamickou (teleologickou) příčinností je nutno zahrnout do pojmu ‚světové kauzality‘ („Weltkausalität“). To mění celou ontologii. Jestliže se [světová] substance organizovala v tomto zaměření, tak se nelze vyhnout závěru, že se organizovala s tímto zaměřením: tzn. že cíl v ní byl [už nějak] založen a patří k ní; tzn. že tato ‚možnost‘, pozitivní, ale působící vlastnost, je v ní; tzn. že život, cítění, vnímání [a] myšlenka v ní již byly míněny („in ihr gemeint waren“); tzn. že v její objektivaci se skrze člověka naplnila její původní tendence; tzn. že ona sama se v tom naplňuje, neboť člověk je její vlastní produkt. Vidíš, (...) že má přece jen smysl říkat (a není to *pouze* antropomorfismus), že svět od člověka žádá... Ale tuto myšlenku je třeba ještě podstatně doplnit, aby bylo možné pojem požadavku ospravedlnit (...).“³⁴⁰

západní myšlení a v novověku, především díky Descartovi, vyvrcholil rozštěpením samotného člověka na *res extensa* a *res cogitans*, přičemž toto rozštěpení procházelo takřkajíc středem člověka.“ ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 33.

³³⁹ „...einerseits die anthropozentrischen Schranken idealistischer und existenzialistischer Philosophie, andererseits die materialistischen Schranken der Naturwissenschaft zu durchbrechen.“ JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, c. d., s. 4.

³⁴⁰ JONAS, H. *Lehrbriefe an Lore Jonas* (Nr. I.). In JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d., s. 348,349–350. Kurziva původní. K tomu komentář: „Wenn der Mensch derart das Produkt der Materie ist, dann legt sich der Gedanke nahe, dass die Welt vom Menschen die Erfüllung der in ihr angelegten Tendenz verlangen kann, womit (...) in diesem teleologischen Materieverständnis das Thema der späteren Ethik (...) anklingt.“ MÜLLER, W. E. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*, c. d., s. 59. V dopise Nr. IV. je pasáž, která do jisté míry dále rozvíjí právě uvedené: „In dieser infiniten Aufgabe, die der Geist der Wirklichkeit gegenüber auf sich nimmt, erfüllt der Mensch eine seiner Bestimmungen, wenn nicht seine Bestimmung. Sie ist tief vorbereitet in der Geschichte des Seins und ward zum erstenmal sichtbar beim Erscheinen des Lebens, als die Materie zum erstenmal sich selber fühlte in der dunkelsten Reizempfindungen der lebenden Substanz. Hiervon habe ich begonnen in meiner Philosophie zu handeln. Das Ergebnis, vorliegend im menschlichen Geist, drückt am vollkommensten Spinoza aus: Der amor dei intellectualis, die intellektuelle Anschauung des Seins, ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit der die Gottheit sich selber liebt. Ein Sinn der Existenz, der Substanz selber, wird hierbei von ihr selber vollstreckt, denn wir kommen aus ihr und sind Teil von ihr. Zuerst also das Sein erfüllen und anschauen; dann es ergründen und lieben; zuletzt es widerspiegeln und bezeugen: das ist die ganze Weisheit, ‚alles übrige ist Kommentar‘. Wie sie ausführen? Es ist kein Einwand, dass nicht alle es können – vollständig nur ganz wenige. Es ist ein Ideal – der anthropologische Imperativ.“ JONAS, H. *Lehrbriefe an Lore Jonas* (Nr. IV.). In JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d., s. 369–370.

Tato druhá pasáž potvrzuje, že se Jonas již na konci Druhé světové války myšlenkově přiklonil k *specifické panpsychistické variantě metafyzického monismu*. Z hlediska této podkapitoly stojí za pozornost především poslední dvě citované věty. Problém „zlomu mezi člověkem a celkem bytím“ začal řešit Jonas za pomoci ontologické strategie, která činí člověka „částí celku bytí“ v monistickém významu. Za samostatné zpracování by stálo hlubší prozkoumání důvodů a souvislostí, které jej vedly k odmítnutí dualismu jako takového a k přijetí monistické varianty.³⁴¹ Náznak stručného zdůvodnění podal v roce 1979, ve své stěžejní etické knize:

„Předně však je přece jen kvalitativně, a nikoli jen kvantitativně něco úplně jiného, jestliže člověk odporuje hluboce zdůvodněnému a dávno se projevujícimu nároku přírody, z níž jsme i my, nebo vrtkavému a ‚povrchnímu‘ mínění lidí. Především ale mohu vůči přírodě *oprávněně* zastávat jiné smýšlení jen tehdy, mohu-li se odvolávat na nějakou instanci mimo ni, to znamená na transcendenci, jíž je vlastní autorita, která popírá autoritu přírody: tedy za podmínky nějakého dualismu. (Neboť smýšlet jinak z pouhé záliby by bylo lehkovážné).³⁴²

Tato třetí pasáž naznačuje, proti jaké variantě dualismu se Jonas vymezil. Proti dualismu, který by poslední hodnotící instanci a garanci hodnot kladl jako kontrární vůči přírodě, resp. vůči „celku bytí“: Zjednodušeně lze říci, že se Jonas snažil „poslední garanci hodnot“ a měřítko morálního zaměření „umístit“ do jedné „metafyzické monistické sféry“ a vyhnout se možnosti nějaké „transcendentní instance“, která by byla vůči této sféře hodnotově kontrární (a tudíž, podle Jonase, „ohrožující“). Ačkoli tato podoba dualismu není jediná (a ani nejsmysluplnější), označil náš filosof v roce 1980 své filosofické úsilí jako „*revoltu proti dualismu*“.³⁴³ Abychom získali ucelenou představu o jonasovském hlavním výchozím metafyzickém rámci, je nutné připomenout, že na druhé straně silně *polemizoval s materialistickým monismem*, který podle jeho názoru způsobil hodnotovou neutralizaci:

„... pohyb moderního vědění v podobě přírodní vědy, který nás přivedl až k tomu, že máme ve své moci síly, jejichž používání je nyní třeba upravit určitými normami, odstranil v nevyhnutelné komplementaritě také základy, z nichž by bylo možné normy odvozovat, a zničil dokonce i samu ideu normy. (...) Tímto věděním byla nejprve ‚neutralizována‘ *příroda* po stránce hodnotové a potom i člověk. Nyní prožíváme bázeň v pustém

³⁴¹ Domnívám se, (a částečně se to pokusím ukázat v části 3.2.1; srov. také následující pozn.), že Jonasovo odmítnutí dualismu souvisí s jeho specifickou filosofickou interpretací gnosticizmu. K této problematice viz také ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 122–123, pozn. 496. Mám za to, že metafyzický dualismus nemusí nutně implikovat morální nihilismus a hodnotovou neutralizaci přírody.

³⁴² Pasáž pokračuje: „Tento dualismus by musel pracovat s teologií tvořícího Boha, který buď za svět vůbec neodpovídá, nebo jehož stvoření světa bylo zmařeno opačným principem, nebo který sám tvořil zvráceně s vyšším záměrem, a odpovídajícím špatným (nejen indiferentním) světem, k tomu však v každém případě s naukou o transcendentní duši, jež uskutečňuje onen akt jiného smýšlení: tedy s nějakou ‚gnostickou‘ teorií bytí, která je asi tím posledním, na co by byl připraven kdokoli ze zúčastněných na tomto sporu. Za monistických podmínek by však možná jiné smýšlení bylo legitimní jen v jednotlivostech, nikoli v celku.“ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 122. Kurzíva původní.

³⁴³ Více viz JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 98–100. „Die Überwindung des Dualismus, das heisst einer dualistischen Theorie des Seins und speziell des menschlichen Daseins, scheint mir um der Wahrheit willen ausserordentlich wichtig.“ Tamtéž, s. 98.

prostoru nihilismu, v níž se druží nejvyšší moc s největší prázdnotou, nejvyšší schopnost s nepatrným věděním o tom, k čemu je.³⁴⁴

Z hodnotové neutralizace přírody a člověka vyplývají podle Jonase dva (pro něj nepřijatelné) závěry:

- a) že se nelze vůči neutralizovaným objektům provinit, je dovoleno s nimi jakkoli nakládat (což je vítané pro technickou moc);
- b) mezi bytím a povinností („zwischen Sein und Sollen“) zeje nepřekonatelná propast („z přírody, pouhého ‚jest‘, nemůže člověk odvodit žádné normy pro jednání, kromě ‚rad chytrosti‘ („Klugheitsregeln“), které však skutečně morálně nezavazují; nemůže své hodnoty zakotvit v objektivním bytí („in einem objektiven Sein verankern“), nýbrž musí je vytvářet svou subjektivitou a libovolně klást („aus seiner Subjektivität erzeugen und willkürlich setzen“)“.³⁴⁵

Jonas se vymezil především proti druhému závěru (b), totiž přesvědčení, že

- i) „z bytí nelze odvodit žádnou povinnost“; toto přesvědčení nahlížel v přímé souvislosti s dalším přesvědčením, že
- ii) „neexistuje metafyzická pravda“.

Obě tato přesvědčení nazval „nejtvrdošijnějšími dogmaty naší doby“ – a následující argumentací se je pokusil zpochybnit:

Ad (i): první přesvědčení „nebylo nikdy vážně přezkoumáno“ a pochází z předem hodnotově neutralizovaného pojmu bytí;³⁴⁶ toto přesvědčení rozšířené „do podoby obecného axiomu“ se pak „rovná tvrzení, že žádný jiný pojem bytí není možný, nebo že ten, který je (...) brán za základ (vypůjčený nakonec z přírodních věd), je již tím pravým a úplným pojmem bytí“; za tím ovšem stojí již určitá materialistická metafyzika – tudíž, první přesvědčení je pochybné; a je také v rozporu s druhým (ii), neboť to říká, že neexistuje žádná metafyzická pravda.

Ad (ii): druhé přesvědčení nebylo pro Jonase také přijatelné, neboť (podobně reduktivně jako první) vychází jen z určitého pojetí vědění. Vědění v případě přírodních věd je totiž omezeno, „neboť [přírodní] vědě jde [jen] o fyzické předměty“; pokud má garantovat, že neexistuje

³⁴⁴ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 50. Kurziva původní.

³⁴⁵ JONAS, H. Wertfreie Wissenschaft und Verantwortung: Selbstzensur der Forschung? In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 83; srov. přednášku z roku 1983 s názvem Bezhodnotová věda a odpovědnost: Sebecenzura výzkumu?

³⁴⁶ Proti tomu namítá německý filosof Horst Gronke a tvrdí, že Jonas klade proti (údajnému) dogmatu své vlastní „dogma hodnotového a na povinnost apelujícího bytí“. Gronke se domnívá, že Jonasova argumentace je málo přesvědčující, neboť zatemňuje, že zákaz odvozovat z bytí povinnost je „logické pravidlo, které si vystačí bez předpokladů o povaze bytí“. GRONKE, H. *Epoché der Utopie. Verteidigung des ‚Prinzips Verantwortung‘ gegen seine liberalen Kritiker, seine konservativen Bewunderer und gegen Hans Jonas selbst*. In BÖHLER, D. *Ethik für die Zukunft*, c. d., s. 416. Nesouhlasím s Gronkovou tezí, že logická pravidla se obejdou bez předpokladů o povaze reality. Gronke však touto tezí zároveň vystihuje, že Jonas se pokusil o axiologicky-ontologickou rehabilitaci, tj. operoval primárně na rovině ontologie a nikoli na rovině logického odvozování a epistemologie.

metafyzická pravda, dostává se do rozporu s vlastními předpoklady. Podle Jonase tedy, dokud „není rozhodnuto, že tímto [pojetím vědění přírodních věd] se vyčerpává celý pojem vědění, není ještě vyřčeno poslední slovo o možnosti metafyziky.“³⁴⁷

Na základě uvedeného zpochybnění koncipoval program integrálního monismu metafyzicky; pojal jej jako „*metafyzický pokus*“ vycházející z toho, že je nutné „vydat počet z metafyzického základu povinnosti“ a nabídnout vedle druhého výše uvedeného závěru (b) alternativní „racionální ontologický argument“. Podle Jonase není totiž žádná etika bez metafyziky a „světový filosof, jenž [o ni] usiluje, musí navzdory Kantovi ze všeho nejdřív připustit možnost racionální metafyziky, když racionální není určováno podle měřítek pozitivní vědy.“³⁴⁸ Těmto Jonasovým prohlášením je nicméně nutné rozumět v širším kontextu jeho dalších (pozdějších) tvrzení, v nichž naopak zaznělo, že jeho metafyzika je „*metafyzickou vírou*“ (1.3, 2.3), nebo že „*metafyziku nevládní*“ (srov. podrobně 4.3.2, II.). V každém případě je však jisté, že jonasovská snaha překonat hodnotovou neutralitu a humovsko-pozitivistický pohled na skutečnost má (*spekulativní*) *metafyzický rozměr* a tento tvoří axiologicko-ontologické základy jeho pojetí odpovědnosti.³⁴⁹

Německý filosof Ingo Hillebrand píše, že Jonas v této souvislosti postupoval vylučovací metodou.³⁵⁰ Vycházel ze tří možností, jak založit své pojetí odpovědnosti: 1) nábožensky, 2) metafyzicky a 3) s pomocí tzv. „etických přístupů subjektivního smýšlení“ (mezi něž podle Hillebranda počítal Jonas překvapivě i Kantovu etiku³⁵¹ a pochopitelně např. existencialistickou etiku). Ze zřejmých důvodů náš filosof odmítl jednoznačně třetí možnost, usuzuje Hillebrand. V této věci považují za nutné upřesnit, že Kantova etika představovala na druhé straně pro Jonase určité nezpochybnitelné měřítko, což platí v silnějším slova smyslu i o Kantově epistemologii. Možnost náboženského zdůvodnění, jak vyplývá z dosud uvedeného, považoval Jonas za nosnou, avšak vzhledem k tomu, že usiloval o takové založení, které by přesvědčilo i ateistu³⁵² a mohlo být přijaté v širokém konsensu, vyplynula jako nejlepší možnost druhá. K tomu je nicméně znovu třeba dodat, že náš filosof si v této záležitosti nebyl jistý úspěchem, minimálně na dvou místech své stěžejní etické knihy naznačil, že zvláště v otázce odpovědnosti za budoucí lidstvo je zdůvodnění bez náboženství velmi obtížné či nemožné (k tomu srov. také pozn. 292).³⁵³ Na tuto nekoherenci kriticky poukazuje Floss (1.7.2).

³⁴⁷ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 79–80.

³⁴⁸ Viz tamtéž, s. 80–81.

³⁴⁹ V části 3.2.4 a 3.3 se také ukáže, že jonasovské metafyzické spekulace mají *spekulativně teologický* rozměr.

³⁵⁰ Srov. HILLEBRAND, I. Zum Zusammenhang von Natur- und Moralphilosophie bei Hans Jonas. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, c. d., s. 346–347.

³⁵¹ K tomu viz 4.1.1.

³⁵² JONAS, H. Mitleid allein begründet keine Ethik. In JONAS, H. *Dem bösen Ende näher*, c. d., s. 62.

„Povinnosti a odpovědnost musejí být zdůvodnitelné tak, aby je musel uznat i ateista.“

³⁵³ „Je otázkou, zda bez obnovení kategorie posvátného, kterou od základů vyvrátilo vědecké osvícenství, můžeme mít etiku schopnou zkrotit extrémní síly, které dnes máme a jež jsme téměř nuceni dále získávat a užívat. (...) Avšak náboženství, které tu není, nemůže z etiky sejmut její úlohu; a zatímco o něm lze říci, že jako pro člověka určující fakt existuje nebo neexistuje, platí o etice, že existovat musí. Musí existovat, protože

3.1.2 Dvě strategie překonání hodnotové neutralizace

Nyní je v návaznosti na předchozí poznatky vhodné systematicko-analyticky představit dvě strategie, kterými se Jonas pokusil ve výše naznačeném smyslu překonat hodnotovou neutralizaci a položit axiologicko-ontologické základy svému pojetí odpovědnosti. Jde o dvě hlavní strategie, které lze vysledovat v jeho textech; liší se, ale jsou vzájemně provázané.³⁵⁴ Dosud jsem některé hlavní aspekty těchto strategií představoval společně (1.3), nyní je však třeba je analyzovat odděleně a subtilněji.

A) *Strategie teleologická*: v jejím centru stojí Jonasova snaha axiologicky rehabilitovat pojem „telos“ (účel). Rozlišoval přitom tři formy teleologie: organismickou (a), evoluční (b) a transcendentní (c).³⁵⁵ Používal v této souvislosti pojem „bytí“ s primárním významem „organismus“, jenž je „činný za účelem sebezáchovy“. Německá filosofka Gertrud H. Hadornová ovšem v této souvislosti upozorňuje, že náš filosof svou terminologii v této věci nepropracoval, nýbrž spojil ve svém pojmu „bytí“ aristotelský pojem entelechie, plotínský pojem svobody a heideggeriánský pojem pobytu (k tomu srov. také pozn. 360).³⁵⁶

a) *organismická teleologie*: všem organickým formám života připisoval Jonas základní strukturu, která se podle něj manifestuje v absolutním zájmu „organismu na své vlastní existenci a jejím pokračování“.³⁵⁷ Tento zájem nepředstavuje pouze specifickou diferenci, nýbrž také kauzální konstituens všech organických životních procesů. V opozici proti všem materialistickým a dualisticko-mechanistickým koncepcím se život jako takový nepředstavuje pouze kvantitativně komplikovanější uspořádání hmoty, nýbrž „sebeúčel, tj. aktivně sebe sama chtějící a sledující účel“.³⁵⁸ Jonas svou

lidé jednají, a etika se týká řádu jednání a regulace moci jednat.“ „...nemáme právo volit neexistenci budoucích generací kvůli existenci současných anebo tuto neexistenci třeba jen riskovat. Proč toto právo nemáme, proč naopak máme závazek vůči tomu, co ještě vůbec není, co ‚o sobě‘ ani být nemusí a co v každém případě jako nejsoucí nemá na existenci žádný nárok, to lze teoreticky zdůvodňovat jen velmi obtížně a bez náboženství to asi není vůbec možné“. JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 35, 50. Kurziva původní.

³⁵⁴ Srov. především pasáž u pozn. 378.

³⁵⁵ HILLEBRAND, I. Zum Zusammenhang von Natur- und Moralphilosophie bei Hans Jonas, c. d., s. 348. Dále postupují podle obsahu Hillebrandova textu. K jonasovskému pojetí teleologie viz také CHIZZOLA, V. Hans Jonas' Teleologiebegriff. Zwischen Immanenz und Transzendenz, c. d., s. 327–339.

³⁵⁶ HADORN, G. H. Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas, c. d., s. 104. „Die Umdeutungen von Aristoteles' Entelechiebegriff, von Plotins' Freiheitsbegriff und von Heideggers' Daseinsbegriff bilden die Grundlage von Jonas' Seinsbegriff. Jonas arbeitet jedoch seine Terminologie nicht aus, (...). Tamtéž, s. 106.

³⁵⁷ JONAS, H. Evoluce a svoboda. (přeložil J. Sokol.), c. d., nestránkováno.

³⁵⁸ JONAS, H. Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung, c. d., s. 221. „Das Leben ist Selbstzweck, d. h. aktiv sich wollender und verfolgender Zweck; und die Zweckhaftigkeit als solche, die dem gleichgültig Zwecklosem durch das eifrige Ja zu sich selbst so unendlich überlegen ist, kann sehr wohl ihrerseits als Zweck, als heimlich ersehntes Ziel des ganzen, sonst so leeren Weltunternehmens angesehen werden, Das hiesse: Materie ist Subjektivität von Anfang an in der Latenz, selbst wenn Äonen und dazu noch seltenstes Glück für die Aktualisierung dieses Potentials nötig sind. Soviel an ‚Teleologie‘ lässt sich dem vitalen Zeignis allein entnehmen.“ Tamtéž.

konceptu organismické teleologie založil na pojmu „svobody“,³⁵⁹ který ovšem v této souvislosti chápal v rozšířeném významu; tato svoboda na jednu stranu překračuje běžný význam svobody (jakožto svobody rozhodování a jednání (člověka)), na druhou stranu představuje její „organický základ“. Při bližším zkoumání jonasovského pojmu „organické svobody“³⁶⁰ je třeba rozlišit aspekt fenomenologický (přístupný také čistě fyzikální analýze) a aspekt etiologický (přístupný pouze ontologicky):

aa) z fenomenologické perspektivy se organická svoboda manifestuje v pouze jí vlastní schopnosti „vztahovat se k (okolnímu) světu“.³⁶¹ Na základě této schopnosti je organismus na rozdíl od anorganických entit schopen udržovat „jistý obzor vně své bodové totožnosti“ a zároveň vstupovat „do vztahu s okolím, a to jak pasivně-percepčně (díky schopnosti „zkušenosti“), tak i intervenčně-aktivně (díky schopnosti „působit na okolí“). V rámci fylogenetické evoluce podléhají jednotlivé způsoby „organismického vztahu“ s okolím procesu vzrůstající diferenciaci. Jonas přitom pokládal za prvotní formu organické svobody a prvotní projev „transcendence organismu“ už samotný fakt metabolismu.³⁶² Vzrůstající diferenciaci schopností vztahu k okolí se dále manifestuje ve třech specifických animálních schopnostech percepce, lokomoce a emoce – a vrcholí v „transcendující svobodě (lidského) ducha“³⁶³ (viz 3.2.3). Paralelně k evolučnímu stupňování organického se

³⁵⁹ „V tomto fundamentálním smyslu může pojem *svobody* sloužit jako Ariadnina nit k výkladu toho, čemu říkáme ‚život‘. Tajemství počátků je nám uzavřeno. Jakmile se však jednou ocitneme v oblasti života, nejsme již odkázáni na hypotézy: pojem svobody je tu už od počátku na místě a je ho třeba k ontologickému popisu elementární dynamiky živého.“ JONAS, H. *Evoluce a svoboda*. (přeložil J. Sokol.), c. d., nestránkováno.

³⁶⁰ „Jonas explikoval pojem ‚organické svobody‘ za pomoci terminologie, která vzdáleně připomíná hylemorfickou terminologickou diferencii formy a látky (v aristotelském významu). Nepřijal však Aristotelovu teorii jednoty formy a látky k vysvětlení organických procesů, nýbrž chápal ‚formu‘ jako vnitřní identitu a interpretoval sebezachovávající činnost organismu na rozdíl od Aristotela ‚subjektivisticky‘ – tj. jako sebeúčel a individuální identitu, přičemž nepřijal aristotelskou diferencii mezi bytím (existencí) a dokonalostí ani s tím spojené aristotelské pojetí teleologie. Když argumentoval ve prospěch teze: bytí organismů představuje jako ‚účelnost‘ objektivní (normativní) hodnotu (resp. že v bytí organismů se reprezentující ‚účelnost bytí‘ jako takového je objektivně (normativně) zavazující), chápal jejich status jako ‚skutečnost obecné formy‘. Jonas ovšem netematizoval klíčovou otázku své ‚subjektivistické interpretace pojmu entelechie‘, tj. nakolik se v činnosti individuálního organismu uskutečňuje obecná forma (tj. jonasovská ‚prasubstance‘, ‚světová substance‘, ‚božství‘) anebo individualizovaná obecná forma; používal související terminologii dvojznačně.“ HADORN, G. H. *Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas*, c. d., s. 105.

³⁶¹ „V činném obstarávání svého bytí, předně v zajišťování přísunu látek, zakládá ze sebe neustálé setkávání a aktualizuje možnost zkušenosti; jako zakoušející ‚má svět‘. ‚Svět‘ tu tak je od samého počátku: obzor, otevřený pouhou transcendencí nedostatku, jež osamělost vnitřní totožnosti rozšiřuje do okruhu vitálního vztahu. Mít svět čili transcendence života, v níž nutně sahá mimo své hranice a rozšiřuje své bytí do nějakého obzoru, je jako tendence dána už s organickou potřebností látek, založenou v látkové svobodě jeho formy. Ve schopnosti vztahu ke světu čili chování se tato svoboda zmocňuje své vlastní nutnosti.“ JONAS, H. *Evoluce a svoboda*. (přeložil J. Sokol.), c. d., tamtéž.

³⁶² „Mezi našimi slovy se vyskytl pojem ‚svobody‘ ve spojení s vnímáním a jednáním. Člověk by čekal, že se s ním setká v oblasti ducha a vůle, ale ne dřív. Nechceme však tvrdit nic menšího, než že již *látková výměna*, sama základní vrstva organické existence, dává tušit svobodu - ba že je sama první formou svobody.“ Tamtéž. Kurziva původní.

³⁶³ Srov. HILLEBRAND, I. *Zum Zusammenhang von Natur- und Moralphilosophie bei Hans Jonas*, c. d., s. 349–350.

„organická svoboda“ stupňuje k „transcendenci“ a manifestuje se přitom podle Jonase „dialekticky“ v tom smyslu, že není pouze „možností“, ale také „nutností“: Dialektika spočívá v tom, že

„organická forma může a dokáže vyměňovat své látky, ale (...) je to pro ni zároveň i nezbytně nutné. Její ‚mohu‘ je zároveň také ‚musím‘, neboť vyměňovat je pro ni totéž co být. Z ‚mohu‘ se stává ‚musím‘, mám-li být, a toto ‚mám být‘ je tím, oč každému životu jde. Látková výměna jako ta význačná možnost organismu a její suverénní přednost ve světě hmoty je tedy zároveň nutkavě uložena. Organismus může, co může, a přece dokud je, nemůže nedělat to, co může. Musí uplatňovat svoji moc a schopnost, aby byl, a nemůže s tím přestat, aniž by přestal být: má svobodu činit, ne však svobodu nečinit. Tato potřebnost, soběstačnému bytí holé hmoty tak cizí, je neméně jedinečným znakem života než jeho moc, jejímž je rubem: sama jeho svoboda je jeho zvláštní nutností. To je antinomie svobody u samých kořenů života v jeho nejelementárnější podobě látkové výměny samé.“³⁶⁴

ab) z etiologické perspektivy chápal Jonas organickou svobodu nejen externě-mechanicisticky, ale vnitřně-teleologicky: „...ontologické individuum, jeho existence v každém okamžiku, jeho trvání i svojskost v trvání jsou tedy bytostně jeho vlastní funkce, vlastní zájem a vlastní neustálý výkon.“³⁶⁵ Takto chápaný ontologicko-teleologický zájem každého organismu má podle Jonase axiologický význam a zavazuje k odpovědnosti:

„Každá živá bytost má svůj vlastní účel, jenž nevyžaduje žádné další ospravedlnění, a v tom není člověk ve srovnání s jinými bytostmi nijak výjimečný – leda, že *on sám může* mít odpovědnost *těž* za ně, to znamená pro ochranu jejich vlastního účelu.“³⁶⁶

b) *evoluční³⁶⁷ teleologie*: vedle organismické rozvinul Jonas také koncept evoluční teleologie, přičemž vycházel z předpokladu, že evoluční rozvoj organické svobody a

³⁶⁴ JONAS, H. *Evoluce a svoboda*. (přeložil J. Sokol.), c. d., nestránkováno.

³⁶⁵ Tamtéž.

³⁶⁶ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 152. Pasáž pokračuje: „...účely jeho spolu-podílníků na lidském údělu, ať je již sám sdílí nebo jim je pouze příznává, a následný sebeúčel jejich života jako takového, mohou být jedinečným způsobem pojaty do jeho vlastního účelu: pravzorem vši odpovědnosti je odpovědnost člověka za ostatní lidské bytosti. Tento primát subjekt-objektové spřízněnosti ve vztahu k odpovědnosti neodvolatelně spočívá v přirozenosti věcí. To mimo jiné znamená, že vztah, ať je již v jednotlivém případě a sám o sobě jakkoli jednostranný, je přesto možné obrátit a zahrnuje možnou vzájemnost.“ Tamtéž.

³⁶⁷ *Jak Jonas chápal evoluci?* „Nauka o evoluci znamená konečné vítězství monismu nad všemi předchozími dualismy včetně kartézského. Jenže právě úplnost tohoto vítězství připravila [materialistický] monismus (...) o tu ochranu, kterou mu po jistou dobu mohl dualismus poskytovat. Evoluce totiž zbořila zvláštní postavení člověka, z něhož mohl čerpat své privilegium pro karteziánské, ryze fyzikální zacházení se vším ostatním. Kontinuita původu, spojující člověka se světem zvířat, nedovoluje nadále pokládat jeho ducha a duchovní fenomény vůbec za náhlý průlom ontologicky cizího principu právě v tomto bodě celého proudu života. Jako poslední bašta dualismu padla tato izolace člověka, takže jeho vlastní evidence je opět k dispozici pro interpretaci toho, k čemu člověk přísluší. (...) ...člověk [je možná] ve správně pochopeném smyslu přece jen mírou všech věcí - ne sice zákonodárstvím svého rozumu, nýbrž paradigmatickým své psychofyzické celistvosti, představujícím maximum nám známé konkrétní ontologické dokonalosti. Od tohoto vrcholku směrem dolů by bylo třeba určovat třídy bytí, a to privativně, postupným odečítáním až k minimu pouhé elementární látky - totiž jako stále méně, jako stále vzdálenější ‚ještě ne‘ - a nikoli obráceně kumulativně odvozovat tu nejdokonalejší formu od této základny. V tom prvním případě je determinismus neživé hmoty dřímající, ještě neprobuzená svoboda. (...) Když se už totiž nedá jeho duch považovat za diskontinuitu vůči předlidským dějinám života, není tu už

její účelnosti vrcholící v člověku představuje „aktualizaci“, jakýsi „telos“ a „dovršení orientovaného pohybu“ celé přírody.³⁶⁸ Jonasovo pojetí evoluční teleologie jsem podrobněji představil v rigorózní práci³⁶⁹, zde jen stručně, jeho vlastními slovy, doplním předchozí hlavní tezi organismické teleologie o hlavní tezi evoluční teleologie:

„Život je sebeúčel, tj. aktivně sebe sama chtějící a sledující účel [hlavní teze organismické teleologie] a účelovost jako taková, která nekonečně převyšuje lhostejnost nepřítomnosti účelu svým horlivým ‚Ano‘ vůči sobě samé, může být považována za účel [celku], za tajně sledovaný cíl celku [hlavní teze evoluční teleologie](...). To by znamenalo: Hmota je od počátku subjektivitou v latenci, byť k její aktualizaci bylo třeba věků (...). Tolik o [evoluční] ‚teleologii‘ lze vyvodit z vitálního svědectví.“³⁷⁰

Jiným způsobem to vyjádřil Jonas ve své stěžejní etické knize:

„Má smysl (...) hovořit o ‚práci‘ přírody a říkat, že ‚ona‘ svými složitými cestami pracuje na něčem, nebo, že ‚to‘ v ní na tom pracuje mnoha různými způsoby. (...) V souladu se svědectvím života (jež často my, jeho sobecké ratolesti, které měly být posledními, popíráme) tedy říkáme, že v přírodě je přítomen obecně účel. A mohli bychom říci ještě něco víc a něco, co má obsah: že zplacením života dává příroda najevo alespoň *jeden* určitý účel, právě život sám – což asi neznamená nic jiného než osvobození se od ‚účelu‘ vůbec ke konečným, také subjektivně sledovaným a užívaným účelům. Zdráháme se říci, že život je ‚ten‘ účel nebo jen hlavní účel (...). Kdyby však (v souladu s nikoli nerozumnou domněnkou) toto ‚být účelem‘ bylo samo základním účelem, jakoby účelem všech účelů, pak by ovšem život, v němž je účel svobodný, byl vybranou formou, jak *tomuto* účelu dopomoci k naplnění.“³⁷¹

- c) *transcendentní teleologie*: tuto poslední koncepci vypracoval Jonas v rámci svých teologických spekulací; tyto spekulace, které nazýval také „domněnkami“ či „hypotézami“ byly ovlivněny především jeho zkušeností holokaustu (1.7.2, 2.1), ale také rozhovory s přírodovědci. Náš filosof si pro tyto hypotézy nenárokoval objektivní

také žádný důvod upírat přiměřenou míru ducha jeho bližším i vzdálenějším předchůdcům a tedy ani nějakým stupňům živočišnosti. Pokročilá teorie znovu potvrdila evidenci naivního rozumu - ovšem navzdory svým vlastním tendencím. Evolucionismus tak podkopal Descartovu stavbu účinněji, než to dokázala jakákoli metafysická kritika. V hlasitém rozhořčení nad pohanou, již nauka o živočišném původu člověka způsobila jeho důstojnosti, se přehlédlo, že podle téhož principu se něco z jeho důstojnosti zase navrátilo celku říše živého. Je-li člověk příbuzný zvířatům, pak jsou i zvířata příbuzná jemu a jsou tedy i v jistých stupních nositeli té niternosti, již si člověk, nejpokročilejší z jejich rodu, sám v sobě uvědomuje. Po onom stažení a zúžení, jež si vynutila křesťanská víra v transcendenci a kartézský dualismus, se říše ‚duše‘ se svými atributy citění, snažení, utrpení i požitku podle principu spojitého odstupňování zase rozšířila na celou říši života. Princip kvalitativní spojitosti, připouštějící nekonečně jemná odstupňování míry jasnosti ‚percepce‘ či vnímání, se v evolucionismu stal logickým doplňkem vědecké genealogie života. Ve kterém bodě nesmírného rozpětí této řady se pak dá vést rozumně zdůvodněná dělicí čára mezi ‚nulou‘ vnitřku na odvrácené a začínající ‚jedničkou‘ na nám přivrácené straně? Kam jinam můžeme nasadit počátek niternosti než na sám začátek života? Je-li ale niternost koextenzivní s životem, kryje-li se s celým jeho rozsahem, nemůže vystačit ani čistě mechanická interpretace života, tj. interpretace pouze v pojmech vnějšího.“ JONAS, H. *Evoluce a svoboda*. (přeložil J. Sokol.), c. d., nestránkováno.

³⁶⁸ Srov. JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 112.

³⁶⁹ ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 90–92.

³⁷⁰ JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, c. d., s. 221.

³⁷¹ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 119, 117–118. Kurziva původní.

platnost, jen subjektivní smysluplnost. Důkladně jsem se jonasovskou spekulativní teologií zabýval v rigorózní práci³⁷² a pro tuto práci relevantní podrobnosti analyzuji v části 3.3. Zde tedy jen stručně. Důležité je, že Jonas svou transcendentní teleologii doplňuje a prohlubuje organismickou a evoluční teleologii. Transcendentní teleologie by mohla být nazvána také „teleologií bezmocného boha“, který jakožto „stvořitelský duch“ vydal na počátku, stvořením časoprostoru, svou božskou integritu naprosto všanc dění kosmu. V Jonasově podání má tato smysluplná hypotéza hegelíánské rysy (srov. 3.3, b), avšak celý proces „božského vydání se“ koncipoval Jonas jako „božský experiment“, který může díky člověku také ztroskotat.³⁷³ V rámci tohoto experimentu vzniká na cestách tzv. „skryté teleologie“ postupně i život, který vrcholí v člověku. Jonasovský bůh je bezmocným bohem a přímo nezasahuje do takto evolučně pojatého procesu (k tomu podrobněji dále 3.3.2).

V rámci recepcí v oblasti německých sekundárních zdrojů se vyskytují dvě varianty interpretace teleologických východisek jonasovského pojetí odpovědnosti. První varianta chápe jako východiska organismickou a evoluční teleologii,³⁷⁴ druhá varianta transcendentní

³⁷² ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 72–106.

³⁷³ „Jonas přijal sice Hegelovu představu počátečního, ‚zakládajícího aktu‘ sebevznějšnění absolutního ducha, ale odmítá [hegelíánskou] myšlenku optimistické univerzální dialektiky, v jejímž rámci vše nakonec nutně spěje k uskutečnění absolutního ducha (...). Nejsilnější důvod vidí náš myslitel v samotném antropickém svědectví, v nedokonalosti člověka, v lidských dějinách, které rozhodně nelze chápat jako projev dialektického uskutečňování rozumu. Dále odmítá stoickou, aristotelickou, Spinozovu, Leibnizovu, Whiteheadovu i de Chardinovu metafyzickou koncepci a další filosoficko-teologické koncepce, jež vykládají prý dějiny světa i člověka jako ‚dějiny úspěchu‘. Všechny tyto velkomyslně optimistické konstrukce ‚bije do tváře‘ jak kosmologický, tak antropologický nále, vůči kterému se nesmíme uzavírat. Jonas se domnívá, že realitě více odpovídá metafyzická koncepce, která odolá optimistickému pokušení onoho ‚hle, jak je to vše dobré‘ a zároveň bude respektovat svědectví života i lidského ducha, a především ponechá prostor v dobrodružství kosmu všemu slepému, neplánovanému, náhodnému, nevypočitatelnému, riskantnímu – tedy mocnému, odvážnému činu božského ducha, který podnikl stvořením.“ Tamtéž, s. 94–95.

³⁷⁴ Srov. HILLEBRAND, I. Zum Zusammenhang von Natur- und Moralphilosophie bei Hans Jonas, c. d., s. 355–356: Jak organismická, tak evoluční teleologie mají metafyzický rozměr, ale co do argumentace, je Jonas zapojuje deskriptivně. A protože podle Humova zákona nelze vyvozovat z deskriptivních tvrzení normativní, označují interpreti první varianty jonasovskou argumentaci jako nepřijatelnou, protože naturalistickou. Vhodným příkladem z této skupiny interpretů je německý filosof Franz Josef Wetz: „Jonas sucht berechtigterweise eine Antwort auf die Frage, weshalb wir achten und bewahren sollen, was wir missachten und heute zerstören können (...). Jonas antwortet hierauf mit dem alten, metaphysischen Grundsatz, dass Sein höher steht als Nichts, Leben dem Nichtleben gegenüber Vorrang hat. Er begründet diese Annahme mit der sich in allen Organismen und im Evolutionsprozess selbst darstellenden Bejahung der Natur; ein Wert, der Anspruch auf Anerkennung und Achtung besitzt. Leben ist wertvoll, weil die Natur es will und sich darin selbst bejaht (...). Man erkennt, dass Wert und Würde von Mensch und Natur nach Jonas in deren Selbstbejahung liegen, aus der sich ein Anspruch auf Unversehrtheit ergibt, dem wir Rechnung tragen sollen. (...) Jonas hält an einem metaphysischen Wertobjektivismus fest und glaubt sogar, dass wir darauf nicht verzichten können, wenn wir den Anspruch auf Begründung einer planetarischen Verantwortungsethik aufgeben wollen, in der es ebenso um künftige Generationen von Menschen (...) geht. (...) Dieser Typ Ethik, der normative Verhaltensweisen auf eine metaphysische Seinslehre zurückführt, Normativität auf Faktizität gründet, gilt gegenwärtig allerdings weitgehend als überholt. (...) Wir müssen selbst entscheiden, welchen moralischen Leitlinien wir im Umgang mit Mensch und Natur folgen wollen. Diese sind immer wieder schöpferisch zu entwickeln, weil uns weder angeboren noch der Natur äusserlich, so dass wir sie an ihr einfach ablesen können. (...) Damit geben wir (...) ein wichtiges Argument der ontologischen Ethik preis, die im Gewolltsein aller Naturwesen einen Verpflichtungsgrund (...) sah.“ WETZ, F. J. *Hans Jonas: Eine Einführung*. Wiesbaden: Panorama, 1994. ISBN 3-926642-69-6, s. 142, 135, 197. Co se týká otázky budoucí existence lidstva, Wetz píše: „Irgendwan wird die Menschheit mit allem sonstigen Leben von der Erdoberfläche verschwunden sein (...). Verstehen wir uns (...)

teleologii, která je v této souvislosti nazývána také jako ontoteologická.³⁷⁵ Hillebrand zastává diferencovaně první variantu a uvádí, že jonasovské pojetí odpovědnosti stojí normativně pouze na organismické teleologii.³⁷⁶ Následující klíčová pasáž ovšem dokládá, že nikoli organismický účel (jako takový, ani evoluční, ani transcendentní teleologii), ale schopnost mít obecně účely chápal Jonas jako „dobro o sobě“ (podrobně viz pozn. 375, 379, 384).

„Tím, že se příroda vztahuje k účelům či má cíle, jak nyní budeme předpokládat, klade též hodnoty, neboť u jakéhokoli daného účelu, který je de facto předmětem úsilí, je vždy jeho dosažení dobrem a zmaření zlem; tímto rozdílem začíná možnost přisuzovat hodnoty. Avšak (...) pokud jsou cíle včetně našeho ve skutečnosti založeny v přírodě, nepožívají jiné důstojnosti než důstojnosti fakticity (...). Pak bychom mohli pouze říci, že v jejich moci je něco lepšího či něco horšího, nikoli však, že je v nich dobro o sobě^[377], jež vyžaduje náš souhlas. (...) Ale platí i pro ‚účelovost‘ samu jako ontologický charakter bytí, co platí pro určitý účel (...)? *Ve schopnosti mít obecně účely můžeme spatřovat dobro o sobě, o němž je z hlediska intuice jisté, že nekonečně převyšuje veškerou bezúčelnost [ne]bytí.* (...) Proti ní lze postavit pouze nauku o nirváně, která popírá hodnotu mít účel, pak ale zase souhlasí s hodnotou osvobození se od účelu a činí z toho účel. Protože zde indiference očividně není možná (popírané se stává negativní hodnotou), musí přinejmenším ten, kdo si neosvojil paradox účelu popírajícího účel, souhlasit s větou o sebepotvrzujícím se účelu jako takovém v bytí a musí ho předpokládat jako ontologický axiom. (...) *V úsilí o cíl jako takový, jehož skutečnost a působnost ve světě [je] jist[á], můžeme spatřovat základní souhlas bytí se sebou samým, který je klade absolutně jako lepší ve srovnání s nebytím. V každém účelu se bytí vyslovuje pro sebe sama a proti nicotě.* Proti tomuto rozhodnutí bytí neexistuje protikladné rozhodnutí, protože samo popření bytí prokazuje nějaký zájem a účel. To znamená, že pouhý fakt, že bytí není vůči sobě samému indiferentní, tvoří z jeho odlišnosti od nebytí základní hodnotu všech hodnot, první Ano vůbec. (...) *Že*

als vergängliche Teile der Natur, als Spätankömmlinge der natürlichen Evolution, Staubkörnchen im riesenhaften Weltall, in dem das Auftreten von bewusstem Leben höchst unwahrscheinlich war, dessen Verschwinden (...) in fast absehbarer Zeit aber höchst gewiss ist (...). Tamtéž, s. 195, 197.

³⁷⁵ Srov. HILLEBRAND, I. Zum Zusammenhang von Natur- und Moralphilosophie bei Hans Jonas, c. d., s. 356. Hillebrand nazývá tuto variantu rovněž „onto-teologickou“. Zástupci této varianty interpretace sice neoznačují jonasovskou argumentaci za naturalistickou, ale zpochybňují ji či kritizují, neboť vysoce spekulativní teologické předpoklady nemohou být východiskem a základem etiky a odpovědnosti, pro něž Jonas zamýšlel širokou plausibilitu. Vhodným příkladem z této skupiny interpretů, je německá filosofka Gertrud Hirsch Hadornová: „...seine Ontologie (...) keine philosophisch befriedigende Begründung dieses kategorischen Imperativs der Zukunftsethik zu leisten vermag. (...) Der Schlüssel zu Jonas' Verantwortungsethik ist seine Ontologie. (...) Jonas meint mit der rationalen Metaphysik, auf die die Ethik seiner Auffassung nach angewiesen ist, die einsichtig gemachte Konzeption eines der Welt immanenten Gottes. (...) Weil Sein als Zweckhaftigkeit die Art und Weise der Immanenz Gottes in der Welt ist, kommt der Zweckhaftigkeit von Organismen und Menschen Objektivität zu. Die ontologische Werttheorie beruht also auf einer theologischen Interpretation der Existenz. (...) Erst von dieser Objektivitätsauffassung her werden Jonas' Verantwortungsbegriff und sein kategorischer Imperativ verständlich, die natürlich von den ungelösten Begründungsproblemen der ontologischen Werttheorie ebenfalls betroffen sind.“ HADORN, G. H. Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas, c. d., s. 101, 103, 108.

³⁷⁶ „Jonas nimmt für die (...) vorgenommene Begründung der (...) Verantwortung weder die evolutionäre noch die transzendente Teleologie in Anspruch, sondern allein die organismische Teleologie mit ihrer Annahme der ‚Zweckhaftigkeit‘ organischer Lebensformen.“ HILLEBRAND, I. Zum Zusammenhang von Natur- und Moralphilosophie bei Hans Jonas, c. d., s. 359. Hillebrand dále píše: „Axiologicky relevantní aspekt organismické ‚účelnosti‘ vidí Jonas přitom ne tolik v tom, že organismy příp. evoluční struktury jsou účelově formovány ve smyslu svého intencionálního (tj. interního, vnitřního) konstituování se, jako spíše v tom, že samostatně udržují účel ve smyslu své intencionální (tj. interní, vnitřní) schopnosti: primární význam nemá, že organismy jsou skrze účelovou kauzalitu přivedeny k bytí a v bytí udržované, ale že jsou tím, co samo účely udržuje. Na rozdíl od jiných koncepcí, které zdůvodňují etiku teleologicky, třeba koncepce aristotelské, nevychází Jonas při důkazu axiologické dignity (...) z vlastnosti ‚být-telos‘, ale z vlastnosti ‚mít-telos‘ (...).“ Tamtéž.

³⁷⁷ Tento kantiánský pojem („dobro o sobě“) představuje v jonasovské axiologické ontologii důležité místo. Ukazuje však také, že se Jonas nedokázal epistemologicky vymanit z Kantova vlivu. V tomto ohledu tedy zůstal v idealistické tradici.

bytí o něco jde, tedy přinejmenším o sebe sama, to je první, co se o něm můžeme poučit z přítomnosti účelů v něm. (...) Čím rozmanitější účel, tím větší odlišnost [od nebytí]; čím je intenzivnější, tím důraznější je souhlas a současně jeho ospravedlňování: v něm bytí činí samo sebe hodným svého vlastního úsilí.“³⁷⁸

Hlavní Jonasův argument v této pasáži lze rekonstruovat takto:

P1: Dobro o sobě je to, co vyžaduje náš souhlas (co má být).

P2: Schopnost mít (sledovat) účely je dobro o sobě

Z1: Schopnost mít (sledovat) účely je to, co vyžaduje náš souhlas (co má být).³⁷⁹

K obsahovému vymezení pojmu „dobro o sobě“ došel Jonas s pomocí intuitivní úvahy: schopnost mít obecně účely nekonečně převyšuje veškerou bezúčelnost nebytí, a proto je dobrem o sobě. Pouhý fakt, že bytí není vůči sobě indiferentní, což lze podle Jonase poznat z přítomnosti účelů v něm, z něj činí základní hodnotu všech hodnot, tedy dobro. Proč? Protože

³⁷⁸ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 127, 128, 129. Kurziva Šimek.

³⁷⁹ Podobně rekonstruuje Jonasův argument Hillebrand, avšak ve druhé premise dosazuje místo schopnosti mít účely organismickou účelnost (viz níže). Hillebrandův hlavní závěr zní, že Jonas se nedopustil naturalistického omylu ani se neprovinil proti Humovu zákonu. HILLEBRAND, I. *Zum Zusammenhang von Natur- und Moralphilosophie bei Hans Jonas*, c. d., s. 359–36. Hillebrand k tomu dochází následujícími úvahami: Na začátku definuje jonasovský ontologický axiom: schopnost mít účely (ve smyslu „Telos-Haben“) je dobrem o sobě. A v této souvislosti označuje tento axiom také jako Jonasovu „axiologickou základní větu“, kterou Jonas z hlediska epistemologie chápal buď jako „sebevidenci“, za níž není naprosto možné jít nebo (skeptičtěji) jako „poslední metafyzickou volbu, jež je dále neprokazatelná“. Hillebrand dále uvádí, že v knize *Princip odpovědnosti* (1) a v textu *K ontologickým základům etiky budoucnosti* (2) lze najít dvě argumentační figury, jimiž tento axiom učinil plausibilním.

Ad 1) apagogická figura (tj. nepřímý důkaz): Jediná možná alternativa ke schopnosti mít účely vůbec je popření všech účelů, ale i ono se nevyhne kladení účelu, tudíž, usuzoval Jonas, účel nelze popřít, i popření účelu je účelem. (K tomu: Mám za to, že z toho nutně nevyplývá, že schopnost sledovat účel je dobro, protože je třeba ještě vyargumentovat přechod od nemožnosti vyhnout se účelu k tvrzení, že schopnost klást účely je (morální) dobro. Jonas podle mého názoru jen ukázal, že nelze neklást účely, ale nikoli, že je to dobré.)

Ad 2) Aby bylo možné morální universum ve fyzickém světě, je nutné, aby existovala schopnost kladení účelů. Jonas touto argumentační figurou chtěl potvrdit nutnost schopnosti kladení účelů člověkem, jakožto podmínku „možnosti dobra“. Neboť bez možnosti, že člověk může klást účely, není možné morální universum ve fyzickém světě. (K tomu: Platí však, viz výše, že možnost kladení účelů člověkem není jen podmínkou k existenci morálního dobra, ale také podmínkou existence morálního zla.)

Následně se Hillebrand ptá, zda tyto dvě argumentační figury mohou pomoci vyjasnit otázky, zda se Jonas dopustil naturalistického omylu, a zda se provinil proti Humovu zákonu. Aby to mohl posoudit, rekonstruuje v návaznosti na představení dvou argumentačních figur tento úsudek:

P3: Dobro o sobě je to, co má být.

P4: Organismická účelnost je dobro o sobě.

Z2: Organismická účelnost je to, co má být.

Hillebrand uvádí, že s ohledem na naturalistický omyl se vyskytuje v obou premisách pojem „dobro o sobě“ (jako morálně preskriptivní predikát), avšak Jonas jej prý neidentifikoval s jiným predikátem (který by byl empiricko-deskriptivního významu). S ohledem na Humův zákon se nejedná o vyvození preskriptivního závěru z pouze deskriptivních premis. První preskriptivní premisa (P3), píše Hillebrand, je „čistě formální určení dobra“, jako např. tvrzení „bonum est faciendum“ (Tomáše Akvinského), a jako takové „zcela neodvozené“, a proto prý neodvozené z čistě deskriptivních premis. Druhá premisa (P4) není formální tvrdí Hillebrand. Jonas k této druhé premise podle Hillebranda došel skrze dvě uvedené argumentační figury, a proto prý korektně. K preskriptivnímu závěru, uzavírá Hillebrand, došel Jonas korektně. (K tomu: Mám za to, v opozici k Hillebrandovi, že druhá premisa (P4) by měla znít jinak – Jonas totiž tvrdil, že „ve schopnosti mít obecně účely můžeme spatřovat dobro o sobě“ a nikoli, že organismická účelnost je dobrem o sobě.)

bytí, ve srovnání s nebytím, v němž se schopnost sledovat účely absolutně vůbec nevyskytuje, je absolutně hodnotnější.³⁸⁰

První teleologickou strategii lze ve zkratce shrnout takto: z fenomenologického popisu tří druhů teleologií Jonas vyvodil přítomnost účelů ve světě. Tyto účely jsou záležitostí fakticity. Přechod od fakticity k hodnotě umožňuje podle Jonase schopnost mít účely³⁸¹ pochopená jako absolutně hodnotnější než její absence. Normativita je tím však pochopena abstraktně, nikoli konkrétní účely, ale *obecná schopnost mít účely má normativní význam*.³⁸² Hadornová nazývá tento jonasovský přechod „krokem abstrakce“. Z výše citované pasáže však vyplývá další, závažnější problém. Po kroku abstrakce provedl totiž Jonas „krok interpretace“, vyjádřený tezí:

„V úsilí o cíl jako takový, jehož skutečnost a působnost ve světě [je] jist[á], můžeme spatřovat základní souhlas bytí se sebou samým, který je klade *absolutně* jako lepší ve srovnání s nebytím.“³⁸³

Podle Hadornové představuje tento Jonasův druhý interpretační krok *hypostazi bytí*.³⁸⁴

³⁸⁰ Jak Jonas došel k P2? K tvrzení, že schopnost mít účely je dobrem o sobě, došel náš filosof na základě hypotetického srovnání: na jedné straně (nejednoznačně vymezené) bytí, které je teleologicky strukturované, a na druhé straně nebytí, které je absolutně bez účelu. Představa absolutně neteleologického nebytí slouží jako základ srovnání.

³⁸¹ Německý teolog W. E. Müller tvrdí, že „teleologicky chápané bytí“, jak jej Jonas koncipuje, „nedává zdůvodnění povinnosti žádnou bázi“. MÜLLER, W. E. *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988. ISBN 3-610-09114-2, s. 110. Podobně viz MÜLLER, W. E. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*, c. d., s. 158. Zde Müller navíc uvádí, že jonasovská ontologicko-teleologická koncepce neumožňuje „myslet skutečně lidskou svobodu“. Německý filosof Micha H. Werner uvádí, že Jonasův hlavní předpoklad spočívá v tezi, že etika je částí filosofie přírody (filosofie života), a proto filosofie přírody musí založit objektivní hodnoty věcí, které by pak orientovaly odpovědné jednání. Princip odpovědnosti lze chápat, tvrdí Werner, jako pokus tento program realizovat. Werner odmítá Jonasovu argumentaci a označuje ji za „naturalistické zrušení oddělení mezi bytím a povinností“; tvrdí, že s ohledem na to, že tato argumentace byla převážnou většinou filosofů, kteří se jí zabývali, odmítnuta, považuje její vyvracení za zbytečné. Více viz WERNER, M. H. *Dimensionen der Verantwortung*, c. d., s. 316–318.

³⁸² Je-li tomu tak, pak je otázka, jaký konkrétní normativní význam může dávat konkrétním rozhodnutím uznání schopnosti účelnosti obecně. Vždyť přece i konání zla předpokládá uznání a chtění nějakého účelu. K tomu kriticky dále 5.1 (A), d).

³⁸³ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 129. Kurziva původní.

³⁸⁴ Srov. HADORN, G. H. *Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas*, c. d., s. 108. Podle Hadornové vyplývá z citované pasáže, že Jonas přiřkl bytí jako takovému (tj. celku bytí) „sebepřítakání“ a provedl jeho „hypostazi“ (tj. pojal jej jako „subjekt“). Tuto hypostazi bytí Jonas ovšem podle Hadornové explicitně nekomentoval, neboť by se dostal do nekoherence se svým úsilím, založit své pojetí odpovědnosti racionálně přijatelnou metafyzikou a nenábožensky. Hypostazi bytí se podle Hadornové ovšem ze snahy podat ontologické zdůvodnění stává fakticky onto-teologické zdůvodnění. Více či méně explicitní náznaky ve prospěch onto-teologického zdůvodnění podal Jonas již ve svých dřívějších textech (např. *Nesmrtelnost a dnešní existence*), jednoznačně explicitně, nicméně pouze jako kosmogonickou hypotézu, to uvedl až v přednášce *Materie, duch a stvoření* (v roce 1988) a předtím ještě v roce 1984, v přednášce *Pojem Boha po Osvětlení*. Hadornová uvádí, že hypotéza, podle níž Jonas hypostazi bytí neprovedl, není pravděpodobná, neboť „sebepřítakání bytí jakožto partikulární dobro nemůže být důvodem pro absolutní [převahu] dobra.“ HADORN, G. H. *Prinzip Verantwortung oder intergenerationale Gerechtigkeit? Zur Position von Hans Jonas in der zukünftethischen Debatte*. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwöhnlichkeit der Welt: Zur Aktualität von Hans Jonas*. Berlin: Philo, 2003. ISBN 3-8257-0337-1, s. 281. Německý filosof Vittorio Hösle upozorňuje, že porozumět ontologickým východiskům jonasovské etiky předpokládá porozumět za nimi stojícím předpokladům spekulativně-teologickým. Viz HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 118.

B) *Strategie intuicionistická*: východiskem této strategie byla pro Jonase Leibnizova metafyzická otázka „Proč je vůbec něco a ne nic?“, kterou modifikoval do otázky „Zda vůbec něco – namísto ničeho – má být.“³⁸⁵ – a prohlásil:

„... říkám, že nebytí může být zvoleno namísto všech alternativ bytí, *není-li* uznána absolutní přednost bytí před nicotou. Zodpovězení této obecnější otázky má tedy pro etiku skutečný význam.“³⁸⁶

Úvahy v rámci intuicionistické strategie začal náš filosof sice otázkou, zda člověk (tj. lidstvo) má být, avšak otázka „povinnosti lidstva být“, podle něj, přirozeně vede zpět k otázce, zda místo ničeho má být vůbec něco. Tato otázka má podle Jonase dokonce větší smysl než otázka Leibnizova,³⁸⁷ neboť na Leibnizovu otázku je nutné se vždy „ptát jen v rámci jsoucího, ne však smysluplně vzhledem k celku jsoucího či ke skutečnosti bytí vůbec.“ Nutno dodat, že náš filosof v této souvislosti nabídl navíc ještě svá řešení jednak otázky „po bytí Boha samotného“, jednak otázky „proč stvořil svět“,³⁸⁸ jeho odpověď na druhou otázku po důvodu stvoření jsem již naznačil (viz 2.3, přednáška z roku 1984), a dále se této problematice věnuji podrobněji v části 3.3.1.

Vraťme se však k východisku jonasovské intuicionistické strategie. Je jím ona otázka „zda místo ni[čeho] má být vůbec něco“. Náš filosof deklaroval, že se pokusil na ni podat odpověď „nezávisle na náboženství“, metafyzicky. Odpověď zformuloval v následující pasáži. Tato pasáž představuje podle mého názoru jedno z centrálních míst jonasovské

³⁸⁵ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 82. Na jiném místě dále (s. 195) ovšem Jonas na podobnou otázku odpovídá: „Není to sice nesmyslné, ale je málo smyslu v otázce, zda má svět být, protože odpověď, ať již pozitivní nebo negativní, by neměla žádné důsledky: svět je již zde a pokračuje v bytí; jeho bytí není ohroženo, a i kdyby bylo, nemohli bychom proti tomu nic dělat.“

³⁸⁶ Tamtéž. Kurziva původní.

³⁸⁷ Německý teolog W. E. Müller nabízí v tomto ohledu zajímavé srovnání mezi Leibnizem a Jonasem viz MÜLLER, W. E. *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, c. d., s. 73–87. Zde jen několik postřehů: „Leibniz gründet den Weltvorgang auf Gott und versteht konkretes Leben aus dem in der *essentia* angelegten Streben nach *existentia* in seiner jeweiligen Form. Jonas dagegen setzt bei der Pflicht zum Dasein, also bei der *existentia*, ein. (...) Jonas beantwortet die metaphysische Frage nach dem Grund des Seins mit dem absoluten Vorrang des Seins gegenüber dem Nichts. Das Sein an sich ist gut und mit dem Nichts unvergleichbar. Aus diesem Vorrang folgert er das Sollen des Daseins überhaupt (...) und beantwortet die metaphysische Frage nicht auf der Ebene des kausalen Nachfragens. (...) Jonas hat damit – der Intention Leibniz' entgegen – die Frage nach dem Ursprung zurückgewiesen und sich allein der (...) zukünftigen Möglichkeit von Sein zugewandt. (...) Während Leibniz [die] Bewegung der *essentia* zur *existentia* als diejeilige Grösse bezeichnet, die den Weltprozess in Gang hält, ist bei Jonas der Wert diejenige Grösse, die aus der Möglichkeit zur Existenz drängt und durch die Verbindung mit der Pflicht zugleich die Zukünftigkeit umschliesst, ohne, dass etwas über die raumzeitliche Gebundenheit der jeweiligen Existenz ausgesagt würde. Diesen Gedanken Leibniz' benötigt Jonas auch nicht, da ihm der Wert eine offenbar in sich stehende Grösse ist, von dessen Objektivität allein ein objektives Seinsollen und damit eine Verbindlichkeit zur Seinswahrung, eine Verantwortung gegen das Sein, abzuleiten wäre.“ Der Wert bei Jonas nimmt damit formal die Stelle der *essentia* bei Leibniz ein. Er manifestiert den Vorrang des Seins vor dem Nichtsein als Pflicht gegenüber der ontologischen Idee der Menschheit. Dies ist ein formales Gut, das inhaltlich in der Zukunft erfüllt werden soll. Jonas hat sich also von der Metaphysik Leibniz' total entfemt und den Gedanken von der Gründung des Seins in einer metaphysischen Notwendigkeit derart in die Zukunft transportiert, dass es für Menschen darauf ankommt, Sein in der folgenden Zeit zu erhalten – damit ist für Jonas der auf der Autonomie des Menschen beruhende Gedanke seiner Pflicht ausgedrückt, der jedoch nicht als metaphysische Begründung im Sinne Leibniz' verstanden werden kann, wie dies schon die Feststellung von der Vertauschung der Begriffsinhalte von Da- und Sosein mit *essentia* und *existentia* gezeigt hat.“ Tamtéž, s. 79, 80, 81. Kurziva původní.

³⁸⁸ Tamtéž, s. 83–84.

metafyzické intuicionistické axiologie a zároveň nabízí pochopení toho, co bych nazval jonasovskou „teorií převahy bytí nad nebytím“, jež stojí rovněž v základech první strategie (viz pasáž pozn. 378). Stále je však třeba mít na paměti, že Jonas používal pojem „bytí“ víceznačně:

„Abychom se tedy ještě jednou vrátili k onomu *Proč* slavné základní otázky ‚proč vůbec něco je‘ – shledali jsme, že jeho pochopení ve smyslu kauzálního Odkud, činí tuto otázku nesmyslnou pro bytí jako celek, avšak jeho pochopení ve smyslu ospravedlňující normy (‚stojí za to být?‘) ji činí smysluplnou a současně ji odděluje od každého vztahu k autorství, a tím od víry. Smysl otázky, proč vůbec *je* něco a ne nic, musí tedy být tento: proč vůbec něco *má* mít přednost před ničím, ať je již příčinou toho, že něco je, cokoli. Záleží pouze na smyslu tohoto ‚*má*‘. S vírou či bez víry se tak otázka možné povinnosti být stává (...) úkolem nezávislého úsudku, to znamená věcí filosofie, kde se ihned spojuje s otázkou poznání – dokonce posouzení – *hodnoty* vůbec. Neboť (...) hodnota či ‚dobro‘, (...) je opravdu tím jediným, co ze sebe sama z pouhé možnosti proniká do existence (nebo z dané existence oprávněně na další existenci) – zakládá tedy nárok na bytí, na to, že bytí *má* být, a kde bytí závisí na svobodné volbě jednání, činí je povinností. Je třeba si povšimnout, že pouhou možností *přiřknout* hodnotu jsoucím, lhostejno, jak mnoho či jak málo je jí aktuálně k dispozici, je již rozhodnuta přednost bytí před ničím – jemuž nelze přiřknout naprosto vůbec nic.“³⁸⁹

Jaké myšlenky tato centrální pasáž obsahuje? Jonas zaprvé odmítl zabývat se otázkou „Odkud bytí?“, s odůvodněním, že není smysluplná. Za smysluplnou otázku naproti tomu považoval „Proč vůbec něco má mít přednost před ničím, ať je již příčinou toho, že něco je, cokoli?“. Domníval se, že tuto otázku lze zodpovědět i nenábožensky, s pomocí rozumového uvažování. Zadruhé se pokusil naznačit axiologickou převahu bytí nad nebytím. Aniž by připustil, že toto srovnání je možné jen tehdy, když bytí již předpokládá a sám jej má (tj. existuje), vyšel z předpokladu, že nebytí nelze přiřknout naprosto nic (ani hodnotu, ani dobro). Naopak, bytí, dokonce pouhé „možnosti být“ přiřknout něco lze, a proto má axiologicky přednost.³⁹⁰ Jonasovu základní úvahu, již zakládá axiologickou převahu bytí nad nebytím, lze rekonstruovat do podoby tohoto hypotetického úsudku:

Jestliže lze bytí (byť pouze možnému) přiřknout nějakou hodnotu, pak má axiologicky přednost před nebytím.

Bytí (byť pouze možnému) lze přiřknout nějakou hodnotu.

Bytí má axiologicky přednost před nebytím.³⁹¹

Zatřetí Jonas nabídl odvážnou tezi, že dobro či hodnota „ze sebe sama z pouhé [své] možnosti proniká do existence“ a zakládá tím jakýsi „nárok na bytí“ – a závisí-li na svobodné vůli, stává se tento nárok povinností. Oproti první strategii, kde dobro vymezil

³⁸⁹ Tamtéž, s. 84–85. Kurzíva původní.

³⁹⁰ Lze však kriticky namítnout: Jak se liší „možnost být“ od „nebytí“? Proč má mít první větší hodnotu než druhé? Pokud Jonas nepředpokládá nějakou říši „možného bytí“, která má odlišný (axiologicko-)ontologický status od „nebytí“, pak, mám za to, že se vůbec neliší.

³⁹¹ Hypotetický úsudek by bylo možné formulovat i negativně, pak by popření antecedentu znělo: Nebytí nelze přiřknout vůbec žádnou hodnotu. A tudíž nemá přednost před bytím. Nejslabším místem uvedeného Jonasova úsudku je zamlčený, resp. nevyjasněný předpoklad, že nebytí nelze přiřknout hodnotu. To však není jisté. Nebytí lze totiž přiřknout hodnotu – zápornou. A je vůbec možné srovnávat bytí s nebytím? Jak jsem již výše naznačil, Jonas srovnával bytí s nebytím, aniž by přesněji sémanticky a ontologicky vymezil, co myslí pojmem „nebytí“.

jako schopnost mít účel, zde rozšířil oblast dobra o „možné dobro“. Co sledoval Jonas tímto rozšířením? Jak rozumět uvedené tezi o nároku možného dobra? Na tyto otázky částečně odpovídá další centrální pasáž. V ní je také zřejmá hlavní myšlenka intuicionistické strategie a explicitní zaujetí stanoviska k humovsko-pozitivistickému pohledu na skutečnost:

„Založit ‚dobro‘ nebo ‚hodnotu‘ v bytí znamená překlenout údajnou propast mezi bytím a povinností. Dobré či hodnotné totiž, pokud je samo ze sebe a nikoli teprve z milosti nějakého přání, potřeby nebo volby, je právě již svým pojmem to, co ve své možnosti obsahuje požadavek na své uskutečnění, aby se tím stalo povinností, je-li zde vůle, která se může o tomto požadavku dovědět a proměnit ho v jednání. Říkáme tedy, že ‚příkaz‘ nemůže vycházet pouze z vůle, která dává příkazy, například z vůle osobního Boha, nýbrž též z imanentního nároku něčeho, co je o sobě dobré, na své uskutečnění. To, že dobro nebo hodnota mají bytí o sobě, však znamená, že náleží do stavu bytí (ne však nutně k momentální aktuálnosti jsoucího), čímž *se součástí ontologie stává axiologie*.“³⁹²

Hlavní myšlenka spočívá v tom, *spojit axiologii s ontologií, a tak překonat humovsko-pozitivistické paradigma*. Hlavním záměrem je vymanit axiologicky dobro „ze závislosti“ na jakékoli vůli. Teprve na tomto pozadí lze také lépe pochopit tezi o nároku pouze možného dobra. Jedná se o „imanentní nárok něčeho, co je o sobě dobré,“ směřovaný k vůli – aby jej uskutečnila. Co se týká bližšího vymezení statusu „možného dobra“, naznačil Jonas, že i „aktuálně nejsoucí“ patří „do stavu bytí“. K tomu však nutno dodat, že Jonas svou tezi o nároku možného, neaktuálního dobra nezastával koherentně a důsledně, neboť na jiném místě tvrdil opak:

„Samo pro sebe nemá nic, co (ještě) neexistuje, právo na bytí, a nemá ani nárok vůči nám, abychom mu dopomohli k bytí (leďa, že budeme hypostazovat jeho možnost do podoby vyčkávajícího již-bytí v nějaké bezčasové říši).“³⁹³

S přihlédnutím k spekulativně-teologickým názorům, které zastával, mám za to, že Jonas žádnou bezčasovou říši neaktuálních, ještě neuskutečněných „možných dober“ nepředpokládal (k tomu srov. pozn. 514, 515). Ale zpět k jonasovskému záměru. Ačkoli používal kantíánskou terminologii (viz „dobro o sobě“, „bytí o sobě“), v otázce autonomie vůle zastával naprosto protikladné stanovisko: dobro není v žádném případě „výtvořem vůle“,³⁹⁴ ale naopak, „to, co je nezávisle dobrem“ se „obrací“ na vůli:

„To ‚skutečně‘ hodné námahy musí (...) znamenat, že předmět námahy je *dobrý* nezávisle na [mé vůli]. Právě to jej činí zdrojem povinnosti, s nímž se obrací na subjekt v situaci, v níž jde konkrétně o uskutečnění nebo zachování *tohoto* dobra *tímto* subjektem. Žádná voluntaristická nebo na pudech založená teorie, která definuje dobro jako předmět úsilí, není vůči tomuto původnímu fenoménu požadavku spravedlivá. Jako pouhému výtvořu vůle se dobru nedostává autority, jež zavazuje vůli. Místo toho, aby určovalo její volbu, je

³⁹² Tamtéž, s. 127. Kurziva Šimek.

³⁹³ Tamtéž, s. 196.

³⁹⁴ Srov. KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976. ISBN neuvedeno, s. 19, 102. „Ve světě, ba ani vůbec mimo něj, nelze myslet nic jako možné, co by se bez omezení mohlo považovat za dobré, mimo *dobrou vůli*. (...) absolutně dobrá vůle je ta, jejíž maxima může v sobě obsahovat vždy samu sebe, chápanou jako obecný zákon; (...)“ Kurziva původní.

jí podřízeno a je vždy tím či oním. Teprve jeho založení v bytí jej staví proti vůli. Nemůže svobodnou vůli nutit, aby ho učinila svým účelem, může na ní ale vynutit uznání, že by to mělo být její povinností.³⁹⁵

Jonas explicitně odmítl pojetí dobra jako pouhého „výtvaru vůle“. Domníval se, že pokud by tomu tak bylo, postrádalo by dobro normativní autoritu.³⁹⁶ Normativní autoritu může mít dobro jen heteronomně, nezávisle na vůli, což se náš filosof pokusil koncipovat právě „založením dobra v bytí“, ve smyslu výše uvedeného. Druhá intuicionistická strategie je v tomto ohledu tedy explicitně strategií *morální heteronomie*. Povinnost se takříkajíc ukládá člověku zvnějšku, kdy dobro „vyzývá“, na základě imanentního nároku, aby bylo uskutečněno. Důležité je, že Jonas si tuto relaci nepředstavoval deterministicky, v tom smyslu, že by člověk byl „výzvou dobra“ nutně determinován k jednání, neboť může výzvu odmítnout.

Vyvrcholením druhé, intuicionistické strategie je tzv. *ontické paradigma*, které současně představuje podle Jonase pravzor vší odpovědnosti. Na rozdíl od předešlých, významově ne vždy jednoznačných pasáží, vyjádřil náš filosof ontické paradigma s pomocí jednoznačné zkušenosti. Ontickým paradigmatem se pokusil zpochybnit nejen humovsko-pozitivistické paradigma, ale zároveň celý koncept „prosté (tj. bezhodnotové) fakticity“:

„... všechny důkazy platnosti morálních předpisů [lze] nakonec převést na snad dosažitelné vykazání ‚ontologické‘ povinnosti. Kdyby to s touto průkazností nevypadalo lépe než s předcházející, bylo by to s teorií etiky špatné, jak tomu dnes vskutku je. Neboť dnes je problémem této teorie údajná propast mezi bytím a povinností, (...). Je odmítáno (...), že by z nějakého jsoučího o sobě, v jeho již daném nebo teprve možném bytí, mohlo vyzařovat cosi jako ‚povinnost‘. Základem je zde pojem prostého ‚je‘ – existujícího, minulého či teprve nadcházejícího. Proto je nutné *ontické* paradigma, v němž toto jednoduché, faktické ‚je‘ evidentně spadá v jedno s ‚povinností‘ – tedy paradigma, které pojem ‚pouhého je‘ vůbec nepřipustí. Rigorózní teoretik, který se musí tvářit, jako by nevěděl, se však bude ptát, zda existuje takové paradigma. Ano, bude znít odpověď: to, co bylo počátkem každého z nás, když jsme to ještě nemohli vědět, ale co se stále znovu nabízí pohledu, jsme-li s to vidět a vědět. (...) [N]a požadavek: ukažte nám jeden jediný případ – stačí jeden jediný, aby skoncoval s tímto ontologickým dogmatem! –, kde k onomu sjednocení dochází, lze odkázat na to, co je ze všeho nejdůvěrněji známé: na novorozence, jehož pouhé dýchání adresuje okolnímu světu výzvu k povinnosti (...). Dříve se a poznáš. (...) ...[Z]de není řeč o soucitu, slitování, nebo o jakýchkoli citech, (...) dokonce ani o lásce. Skutečně si myslím, že zde bytí onticky existujícího imanentním a zjevným způsobem obsahuje povinnost pro druhé...“³⁹⁷

V případě novorozence takříkajíc *bytí spadá v jedno s povinností*, domníval se Jonas. A protože se jedná o všeobecně známou zkušenost, je tím zpochybněno „ontologické

³⁹⁵ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 133. Kurziva původní.

³⁹⁶ Z hlediska realistické filosofie se zdá přijatelným tvrzení, že dobro není pouhým výtvozem lidské vůle. Jonasovská axiologická-ontologie však směřuje k předstávě, že dobra (jakožto objekty odlišné od lidského subjektu) se stávají v jistém smyslu samy „subjekty“, které „normativně zavazují“ lidské subjekty, aby je „uskutečnili“. Tato představa ovšem, domyšleno do důsledků, by, zdá se, zbavovala lidský subjekt výjimečného morálního postavení a nivelizovala by rozdíl mezi ním a mimolidskými objekty. K tomu srov. také 4.2.3, a pak kriticky 5.3.1.

³⁹⁷ Tamtéž, s. 193–194. Kurziva původní.

dogma“ o bezhodnotové fakticitě, usuzoval náš filosof a tvrdil, že se jedná o „evidenci“, která je „nejen z empirického hlediska prvním a z intuitivního hlediska nejzřejmějším“, ale „též obsahově neúplnějším paradigmatem, v pravém slova smyslu prototypem objektu odpovědnosti.“³⁹⁸

Nyní nastíním dvě reakce, první je veskrze kritická a odmítá jonasovskou druhou strategii téměř bezzbytku (1), druhá je diferencovanější a naznačuje mimo jiné interpretaci, podle níž Jonas nezastával názor, že faktické a normativní naprosto koincidují, ale že bytí je něco víc než fakticita (2).

1) Německý filosof Micha H. Werner reaguje na jonasovský intuicionismus kriticky. Začíná otázkou, co by vyplývalo z toho, pokud bychom s Jonasem přijali morálně relevantní hodnoty o sobě („Werte an sich“), které jsou samy od sebe nějakým způsobem smyslově vnímatelné? Bylo-li by tomu tak, pak by podle Wenera měla etika pouze funkci poukázat na tuto vnímatelnost (příp. ji „odkrývat“ či vzdělávat u lidí schopnost takto vnímat) a poté již jen požadovat, aby dané hodnoty byly lidmi respektovány. Werner tuto otázku vznáší oprávněně, neboť, jak uvedeno, Jonas skutečně operoval ve své argumentaci s empiricky relevantní hodnotovou evidencí. A tato evidence je zřejmá primárně tam, kde vnímáme dobro jakožto ohrožené dobro. Z toho důvodu označuje Werner jonasovský intuicionismus za „negativní“. Jeho pozadí tvoří zmíněná heuristika bázně (1.2).³⁹⁹

Werner uznává, že jonasovský intuicionismus má nepochybně morálně-motivační roli, avšak schází mu odpovídající kriteriologie. To je Wernerova hlavní námitka. Podle něj totiž existují empiricky doložitelné intuice (např. nenávisť vůči cizincům), které nelze chápat jako normativní. Werner vychází z předpokladu, že morálně relevantní intuice jsou určené (a liší se) jednak socio-kulturně, jednak individuálně. A proto nemůže být jejich výskyt chápán v univerzálně normativním smyslu. Kromě toho je lidská schopnost vnímat intuitivně morálně relevantní hodnoty omezená. To platí tím více, čím časoprostorově vzdálenějších objektů se má týkat, což je právě případ jonasovské odpovědnosti za budoucí generace (srov. 2.4, pozn. 291 a 4.3).⁴⁰⁰

³⁹⁸ Tamtéž, s. 195.

³⁹⁹ Srov. WERNER, M. H. Dimensionen der Verantwortung, c. d., s. 314.

⁴⁰⁰ Werner dále namítá, že jonasovský intuicionismus, resp. jeho apel na odpovídající cit odpovědnosti, co do svého zdůvodnění vykazuje kruhovou argumentaci, totiž tam, kde Jonas nejdříve požaduje, abychom si „vytvořili představu o vzdálených účincích“ a poté „chce učinit povinností výzvu citu, odpovídajícího představovanému“, tj. primárně citu bázně před budoucím ohrožením. Intuicionismus v této podobě není podle Wenera vhodný jakožto metoda k posouzení „vnímání hodnot“, neboť aby mohl morální subjekt odpovídající cit chápat jako výzvu, musel by disponovat již předem nějakým kritériem, kterým posoudí morální relevanci onoho citu. Ale právě toto kritérium je již dáno samotným intuitivním vnímáním. Werner se proto dále domnívá, že Jonas se v tomto ohledu nemohl zcela zbavit náznaků sugesce, jak ukazují tato jeho tvrzení: Jedná se o bázeň „duchovního rázu, která jako záležitost postoje je naším vlastním výtvořem. Zaujetí tohoto postoje znamená připravit sebe sama k ochotě *nechat* se oslovit teprve uvažovaným (...) neštěstím budoucích pokolení a je tedy (...) povinností (...).“ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 58. Kurzíva původní. „Očividně nemůže Jonasův intuicionismus naplnit rozhodující kriteriologickou roli ‚etiky pro technologickou civilizaci‘. Tím není ale vyloučeno, že (nepopíratelně existující) intuice Jonasem intendovaného druhu mohou hrát přesto v etických koncepcích určitou roli.“ WERNER, M. H. Dimensionen der Verantwortung, c. d., s. 316.

2) Německý filosof Vittorio Hösle se zabývá danou problematikou podrobněji a diferencovaněji. Nereflektuje pouze druhou jonasovskou strategii, ale částečně i první. Nejdříve však zaujímá stanovisko k celé problematice a představuje svůj předběžný argument: „Nejen předsudky hovoří ve prospěch Humova zákona.“ Vedle dobra existuje ve světě i zlo. „Obojí existuje (má bytí). Proto nemůže být bytí kritériem pro dobro.“ Jinak vyjádřeno: Jonas není determinista, a tak musí předpokládat, že např. vyhynutí člověka je ontologicky možné, avšak nemůže to považovat za morálně dovolené.⁴⁰¹ Tudíž, usuzuje Hösle, „ontologie a etika nejsou to samé.“⁴⁰²

Nicméně, pokračuje Hösle, „ontologické založení etiky [je] po Kantovi lákavé“, neboť v kantiánském přístupu zůstaly některé podstatné otázky nevyřešené⁴⁰³ a v ontologickém založení etiky je možné je uspokojivě řešit. Lze se ale vypořádat nějak s nastíněným argumentem, který ontologické založení etiky zpochybňuje? Podle Hösleho ano. Klasický způsob, prováděný od novoplatoniků až ke Spinozovi, spočívá v tom, „zpochybnit ontologickou realitu zla“. Není to však tak jednoduché, a pokud nemá být axiom „ens et bonum convertuntur“ pouhou nominální definicí, je třeba ukázat, „proč je dobro reálnější než zlo“.⁴⁰⁴ Atraktivnější způsob spočívá v tom, rozlišit „různé pojmy bytí“, navazuje Hösle a tvrdí, že tento způsob zvolil Jonas, byť spíše implicitně. K tomu považují za

⁴⁰¹ Hösle v druhém vyjádření argumentu vychází z toho, že deontologickým pojmům „příkázané“, „dovolené“ a „zakázané“ odpovídají (při dodržení stejné posloupnosti) ontologické pojmy „nutné“, „možné“ a „nemožné“. Hösleho argument tedy lze v tomto smyslu také vyjádřit takto: Ontologicky je možné, že lidstvo přestane existovat. Avšak to podle Jonase není deontologicky dovolené. Tudíž, Jonas musí uznat, že ontologická a deontologická dimenze se nutně nekryjí. HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 119. K tomu: Jonas v zásadě považoval (další) existenci lidstva za (deontologicky) příkázanou. Tomu by odpovídala ontologická nutnost. Racionální úsudek však říká, že tato existence není naprosto nutná. Tudíž uvedené deontologické a ontologické pojmy (ve jmenované posloupnosti) nejsou nutně korelativní, neboli: ve skutečnosti ontologie a etika nejsou to samé. (Nemá smysl, aby to, co je ontologicky nutné, bylo deontologicky příkázané. A podobně: to, co je deontologicky zakázané, např. vražda nevinného, není nutně ontologicky nemožné.)

⁴⁰² Tamtéž, s. 118–119.

⁴⁰³ Hösle uvádí následující problémy spojené s kantiánským přístupem:

1) Není lehké porozumět tomu, jak má vůle vázat (povinností) sebe samu; jak může být současně subjekt i objekt závazku povinnosti. Srozumitelnějším by bylo pojetí, ve kterém je objektivní charakter mravního zákona vůli vnější, tj. pochází z bytí či jeho pramene, od Boha. (Samozřejmě lze rozvinout i jakousi syntetickou pozici, kde autonomie (subjektu) koinciduje s teonomií – tím, že následuje Boha, následuje subjekt své vyšší já).

2) Přísné rozlišování bytí a povinnosti (ač to skutečně neimplikuje), může znamenat, že neexistuje nic, co má vnitřní hodnotu samo o sobě. Uvedené rozlišování ve skutečnosti znamená jen to, že normativní kvality nějaké entity nevyplývají z jejích deskriptivních kvalit (a tato věta se mi skutečně zdá být pravdivá, uvádí Hösle). Ale v kantovské verzi vede rozlišení bytí a povinnosti k zbavení reality hodnot (Entwertung der Realität), které je v dějinách filosofie ojedinělé. A pak je (paradoxně vzhledem ke Kantovu pojetí) na místě otázka: Jestliže je svět (kromě lidské vůle) zbaven každé hodnoty, proč se máme pokoušet v něm realizovat mravní zákon? Není náhoda, že pro Kanta je morální akt jediná entita s vnitřní hodnotou a že morálnost nějakého aktu spočívá v tom, když takový akt má za účel vlastní moralitu (cílí na vlastní moralitu). Tato kruhovost vyplývá z pojetí: mimo vůli neexistuje žádná hodnotná entita. A i kdyby otázku - Proč jednat v tomto světě morálně? – bylo možné zodpovědět, co zaručí, že tento svět je takového druhu, aby v něm jednání vedla morálně k úspěchu? Tato otázka vedla Kanta (v druhé části Kritiky praktického rozumu a v Kritice soudnosti) k znovuzavedení pojmu Boha, který (v Kritice čistého rozumu a v první části Kritiky praktického rozumu) odstranil. To že Jonas zavrhl pojem bytí Kantovy Kritiky čistého rozumu jako abstrakci celé přírody, ke které nutně patří i organismy, nemůže být tedy absurdní – když a jenom když se podaří ukázat, že onen předběžný argument ve prospěch Humova zákona není zas až tak smysluplný. Viz tamtéž, s. 119–120.

⁴⁰⁴ Jedna ze strategií spočívá v tom, že ukážeme, že zlo je principem ničení nebo dokonce sebeničení, uvádí Hösle a ilustruje to na příkladu skupiny kriminálních, kteří nutně musí alespoň nevědomky respektovat určité principy spravedlnosti a soudržnosti, aby mohli vykonávat svou činnost. Srov. tamtéž, s. 120.

vhodné dodat, že na základě výše uvedeného by opravdu bylo velmi obtížné tvrdit, že Jonas něco takového explicitně formuloval. A mám dokonce za to, že ani implicitně. Jonas naopak pracoval v této souvislosti s významově téměř nediferencovaným a víceznačným pojmem „bytí“. Höhle toto své tvrzení dále nijak neupřesňuje ani nevysvětluje, jen uvádí, že Jonas „samozřejmě ví, že faktické a normativní nemohou koincidovat – jinak by etika nedávala žádný smysl. (...) ‚bytím‘ míní více než fakticitu: bytí je pro něj komplexní strukturou, k níž nutně patří život.“ Podle Höhleho chtěl náš filosof říci toto: „I když nejsou bytí a povinnost“⁴⁰⁵ to samé, uvnitř faktického světa [to funguje tak], že povinnost musí být realizována; je posledním smyslem povinnosti, stát se reálnou; povinnost tenduje k tomu, aby se uskutečnila.“ A platí to i opačně: „reálný svět by byl chudší, kdyby se v něm povinnost nemanifestovala. Bytí se naplňuje tím, že v sobě obsahuje požadavek povinnosti.“⁴⁰⁶

Avšak, kontruje Höhle, a zaujímá opět humovsko-pozitivistickou pozici: Jako mě faktické hodnoty nějaké společnosti nezavazují, tak mohu z hlediska pozorovatele odmítnout i faktické účely jako postrádající objektivní hodnoty.⁴⁰⁷ V tomto ohledu, navazuje Höhle, by však mohly být jako další protiargumenty vhodné Jonasovy spekulativně-teologické (viz 3.1.2, A), c)); „ve skutečnosti Jonas předpokládá, že celá struktura bytí, dávající vzniknout entitám, jež usilují o to, aby uskutečnili povinnost, má vnitřní hodnotu. Jak ale tento předpoklad zdůvodnit?“ Třeba tak, že „poukážeme na božský původ této struktury“, napovídá Höhle a předkládá tuto logickou souvislost: „jako etika potřebuje pro své založení ontologii, tak potřebuje ontologie (racionální) teologii.“ Zdá se, že i Jonas byl o pravdivosti této souvislosti přesvědčen, byť ve své stěžejní etické knize deklaroval, že pojetí odpovědnosti se chce pokusit založit nenábožensky, nezávisle na teologii.⁴⁰⁸ Höhle se tak v zásadě shoduje se závěrem Hadornové, že základy Jonasova pojetí odpovědnosti jsou ontoteologické.

⁴⁰⁵ Höhle používá pojmy „Sein“ – „Sollen“; překládám jako „bytí“ a „povinnost“, byť by snad bylo vhodnější v těchto pasážích použít jiný výraz než „povinnost“ (zdá se mi moc silný).

⁴⁰⁶ Tamtéž. Kurziva Šimek.

⁴⁰⁷ Z textu není jednoznačně zřejmé, zda jde o jeho vlastní pozici anebo zaujímá pozici dalších námitek proti jonasovské pozici. Na jiném místě dále se ovšem vyjadřuje k Jonasově axiologicko-teleologické koncepci, konkrétně k jeho ontologickému axiomu, přičemž srovnává transcendentální založení etiky s jonasovským, axiologicko-teleologickým: Existuje analogie mezi centrální transcendentálně-pragmatickou myšlenkou, že rozum má převahu nad ne-rozumem, neboť ho musíme nevyhnutelně předpokládat, jestliže chceme tuto otázku rozřešit – a jonasovským ontologickým argumentem, že bytí má prioritu před nebytím. Höhle uvádí, že Jonasův ontologický axiom (struktura účelů jako taková má axiologickou převahu nad strukturou ne-účelů), lze zdůvodnit i transcendentálně-pragmatickou reflexí. Viz tamtéž, s. 121. Höhle zde přichází se zajímavým srovnáním, avšak co znamená axiologická převaha struktury účelů nad strukturou ne-účelů? Mám za to, že schopnost mít účel má převahu ontologicky, ne axiologicky; schopnost sledovat účel je axiologicky neutrální (pokud axiologii neomezíme jen na sledování morálně dobrých účelů), lze totiž sledovat i zlý účel – i organizované a skryté zlo je účelovou strukturou.

⁴⁰⁸ Srov. tamtéž, s. 120. Höhle uvádí, že tato logická souvislost jistě není moderní, což má spíše sociologické než filosofické důvody. A nad to je vztah mezi etikou a teologií kruhový: Potřebujeme Boha, abychom založili objektivitu etiky. Avšak hlavní argument pro Něj je, že Jej potřebujeme kvůli objektivitě etiky. Objektivní etika odkazuje na (nedokázanou) Boží existenci, a (nedokázaná) Boží existence zakládá objektivitu etiky. Abychom se této kruhovosti vyhnuli, je třeba nezávislých důkazů Boží existence. Srov. tamtéž, s. 120–121.

Nakonec Hösle kriticky reflektuje Jonasovo ontické paradigma, a také velmi stručně jonasovskou axiologii. K ontickému paradigmatu uvádí, že je „často kritizováno jako filosoficky irrelevantní“. Proč? Hösle má za to, že Jonas smísil argumenty a (morální) city, neboť problém zdůvodnění může být řešen jen racionálně, nikoli apelem na emoce.⁴⁰⁹ Neboť oprávněnost citů je to, co má být přezkoumáno (rozumem). Hösle uzavírá: Ačkoli Jonas nevypracoval „konkrétní hierarchickou teorii hodnot“, lze přesto jeho etické úsilí a kritiku, namířené proti Kantovu formalismu, pokládat za důležité – „a to tím více, čím je transcendentálně-pragmatická diskursivní etika formalističtější, než ta Kantova. (...) Bez materiálních etických kritérií je každá etická diskuze předurčená ke ztroskotání.“⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Pro srovnání: „...[Z]de není řeč o soucitu, slitování, nebo o jakýchkoli citech, (...) dokonce ani o lásce. Skutečně si myslím, že zde bytí onticky existujícího imanentním a zjevným způsobem obsahuje povinnost pro druhé, a tu by také potom konali, když by na pomoc této povinnosti nepřišla příroda se silnými instinkty a city, dokonce, když by většinou plně nepřevzala tuto záležitost.“ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 194. Jonas ve skutečnosti na začátku pasáže popírá, že by se odvolával primárně na city, na konci pasáže se nicméně na „city“ určené přírodou odvolává jako na to, co přichází povinnosti na pomoc.

⁴¹⁰ Podle Hösleho tenduje Kantova etika k tomu, omezit se na apel „být morálním kvůli morálce samé“ (a tak připravila cestu extrémnímu etickému subjektivismu existencialismu); diskursivní etika zas považuje za jediný příkaz pozvání racionálně diskutovat. Avšak bez materiálních kritérií každá taková diskuze musí ztroskotat. Srov. HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 122. Hösle svou etickou (a filosofickou) pozici představil např. v knize HÖSLE, V. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. München: C. H. Beck, 3. Auflage, 1997. ISBN 3-406-39274-1, viz ve zkratce, s. 265–279. Co se týká jeho vlastní etické pozice, shrnuje své závěry na s. 274: Zastávám „morální realismus, v jehož rámci jsou základní teoremy etiky kategorické imperativy, nezávislé na lidských sklonech a dějinném vývoji, apriori poznatelné. Bytí nezdůvodňuje povinnost, [avšak] nejedná se o od sebe zcela oddělené sféry, povinnost principijuje, alespoň zčásti, bytí.“

3.2 Antropologie

Bez nadsázky lze tvrdit, že v centru Jonasova myšlení figuroval člověk, resp. *starost o člověka a jeho další existenci na této planetě*. Lidská (fyzická) existence a její zachování i v budoucnu představovaly pro našeho filosofa ústřední motiv jeho filosofického, ale i spekulativně teologického myšlení a vedly jej v konečném důsledku právě k specifickému pojetí odpovědnosti. Avšak, vyjádřeno klasickou otázkou filosofické antropologie: *Kým je podle Jonase člověk?*

Z dosud uvedeného by bylo možné poskládat celou řadu dílčích odpovědí na tuto základní filosofickou, ale vlastně i teologickou otázku. V části 1.7.2 jsem představil Flossovu kritickou reflexi některých aspektů jonasovské antropologie. *Conditio humana* jonasovského člověka lze podle Flosse charakterizovat jako „opuštěnost Bohem a zanechanost přírodě“; Floss došel k závěru, že jonasovská antropologie obsahuje *antihumanistické tendence*, neboť Jonas rehabilitoval pouze ontologickou dignitu přírody, nikoli však ontologickou dignitu člověka. Speciální perspektivu environmentální etiky, kterou jsem zaujal v části 1.7.3, III. (tj. perspektivu kategorizace za účelem nalezení odpovědi na otázku, zda je Jonas fyziocentrista (Floss), antropocentrista (Hösle), nebo „rozšiřující antropocentrista“ (Kolářský)), nutno v této kapitole prohloubit a doplnit.⁴¹¹

Náznaky a první centrální jonasovské antropologické teze krystalizovaly postupně už v rámci charakteristiky jonasovského integrálního monismu: hmota jako taková je již od počátku nadaná možností života i ducha – v člověku organická a duchovní podoba existence vrcholí (viz 2.1); vrchol představuje lidská schopnost odpovědnosti. (viz 2.5, pasáž pozn. 312), v člověku vrcholí „princip sebepřítakání přírody“, což podle Jonase dokládá právě schopnost odpovědnosti (srov. pasáž pozn. 320). Při mapování chronologicky nejstarších textů, v nichž Jonas začal koncipovat svůj integrální monismu, najdeme již v dopisech, které psal své ženě v polovině 50. let 20. stol., explicitní formulí tzv. „*antropologického imperativu*“:

„...bytí naplňovat a nahlížet; pak odkrývat jeho smysl a milovat jej; a nakonec jej zrcadlit a dosvědčovat – v tom spočívá celá moudrost.“⁴¹²

⁴¹¹ Viz pozn. 181.

⁴¹² Srov. ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 40. V trochu odlišném znění zopakoval Jonas svůj antropologický imperativ v dodatku k textu *Nesmrtelnost a současná existence* (dodatek zachycuje Jonasovu korespondenci s Bultmannem, která vznikla jako reakce na uvedený text); toto druhé znění dokládá také jeho spekulativně-teologický význam: „...das *Sein als solches*, und damit eben auch Mannigfaltigkeit, Form und Fülle des Seins, *gut* sind und dies Gutsein ein *Interesse* der Gottheit. Aber (...) mit dem Menschen [wird] dies Interesse wirklich ein ethisches – das ist der Sinn seiner Freiheit (...). (...) ein Teil seiner ethischen Verpflichtung der Gottheit gegenüber, die sich ins Sein entäußert hat, die Fülle dieses Sein in sich aufzunehmen, wach und offen für sie sein, sie wiederzuspiegeln, sie zu erkennen und erkennend zu lieben. Denn in all diesem, wie Spinoza und Hegel im ungefährdeten Sinn meinten, ich aber im gefährdeten Sinn meine, erfährt der weltgewordene Gott sich in Bejahung und wird sein Einsatz eingelöst. Wir, die wir sein wollen und damit das Opfer der Inkarnation annehmen, müssen die Inkarnation rechtfertigen.“ JONAS, H. *Unsterblichkeit und heutige Existenz*. In JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, c. d., s. 70. Kurziva původní.

Méně poeticky, avšak s o to silnějším monistickým akcentem znějí následující Jonasovy výroky: v člověku se naplnily původní tendence „světové substance“; člověk je její vlastní „produkt“, produkt oné nově interpretované hmoty, proto má smysl tvrdit (a není pouhým antropomorfismem): „svět od člověka žádá“ (srov. 3.1.1, pasáž pozn. 340). Tyto výroky nejsou jen okrajové, dokládá a shrnuje to i epilog druhé stěžejní Jonasovy knihy *Organismus a svoboda* z roku 1973:

„Z vnitřního pohybu (...) totální evoluce [vyvíjející se přírody] lze snad vypátrat určení člověka, podle něž by osoba v aktu sebenaplnění uskutečňovala zároveň tendenci („das Anliegen“) původní Substance („die Person im Akte der Selbsterfüllung zugleich ein Anliegen der ursprünglichen Substanz verwirklichen würde“). Z toho by vyplynul etický princip, který by nebyl vposledku založen ani v autonomii já ani v potřebách společnosti, nýbrž v objektivním přidělení ze strany celku přírody (což teologie nazývala *ordo creationis*) – princip, jemuž by i poslední z umírajícího lidstva ve své (...) osamělosti mohl být věrný. Podle kosmických měřítek je člověk pouze atomem, [a to] je kvantitativně bezvýznamné: jeho vnitřní šíře jej však může učinit událostí kosmického významu. Reflexe bytí v poznání by mohla být více než lidské dění: může to být událost pro bytí samotné, která afikuje jeho metafyzický stav – řečeno s Hegelem: procitnutí původní Substance.“⁴¹³

Co měl přesně Jonas na mysli těmito výroky? A jak je to s lidskou individuální (resp. osobní) existencí, svobodou apod.? Na tyto a podobné otázky se v této podkapitole pokusím dát odpověď, tak, aby vynikly klíčové Jonasovy antropologické představy a teze, jejichž znalost je nutná pro důkladné porozumění Jonasovu pojetí odpovědnosti. V této souvislosti je však vhodné upozornit, že náš filosof nevypracoval žádnou systematickou (filosofickou) antropologii. Explicitně se zabýval antropologickými otázkami jen v několika textech. V rigorózní práci jsem se pokusil rekonstruovat a kriticky reflektovat z těchto textů vyplývající „jonasovskou antropologii“. Zde, v této podkapitole, se ovšem vzhledem k rozsahu práce musím omezit jen na to podstatné a od některých aspektů jonasovské antropologie téměř odhlédnout. Platí to především o animálním rozměru lidské existence,⁴¹⁴ a také o koncepci transanimality, v níž Jonas jako hlavní souřadnice filosofické antropologie analyzoval viditelné artefakty, jimiž se člověk liší od zvířat: nástroj, obraz a hrob.⁴¹⁵ Na jiné aspekty se naopak zaměřuji podrobněji.

⁴¹³ Těto pasáži předchází: „Ontologie jakožto základna etiky, to bylo původní stanovisko filosofie. Oddělení obou [tj. ontologie od etiky], oddělení ‚objektivní‘ a ‚subjektivní‘ říše, je osudem moderny. Jejich opětovné sjednocení se může, pokud vůbec, uskutečnit jen z ‚objektivní‘ strany; to znamená: revizí ideje přírody. A je to stávající se příroda („die werdende Natur“), spíše než trvajícím („die bleibende Natur“), která dává naději na uskutečnění.“ JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, c. d., s. 358–359. Kurziva původní.

⁴¹⁴ Podrobně viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 40–46. Shrnutí: „Organický způsob lidského bytí ukazuje člověka jako součást přírody, v níž sice zaujímá nejvyšší místo, ale zároveň vůči ní zaujímá dialektický vztah materiální svobody a nutnosti. Jonasův integrální monismus definuje organicky ukotvené lidské bytí jako metabolické, sebeudržující se, sebezpěšné, niterné, časové, podstatně vztahované ke světu a vposledku smrtelné. Zdůrazňuje psychofyzickou jednotu, empirický základ zkušivosti a sebezkušivosti v těle, přičemž živé tělo považuje za ‚ontologický kánon‘ pro řešení univerzální otázky po bytí vůbec.“ Tamtéž, s. 45–46.

⁴¹⁵ Viz podrobně tamtéž, s. 47–51. Shrnutí: „Nástrojem překonává člověk fyzickou nutnost skrze vynález, v této linii pokračuje technika; obrazem se dostává nad pouhý smyslový vjem skrze reprezentaci a imaginaci, v této linii pokračuje umění; hrobem se snaží překonat nepřemožitelnou smrt ve víře a pietě, v této linii pokračuje podle Jonase metafyzika a náboženství. Tyto tři artefakty jsou překonáním bezprostředního – způsoby zprostředkování a svobody – tři dimenze podstatně lidského, transanimálního vztahu k sobě a ke světu.“ Tamtéž, s. 51. Citát bez původních kurziv.

Co se týká metody, postupoval Jonas v antropologicky relevantních textech podobně jako v případě ontologických textů, což je dáno minimálně tím, že často ontologické a antropologické úvahy spojoval. V oblasti jeho specifické axiologické ontologie zaujímá klíčové místo pojem „bytí“, v oblasti antropologie pojem „*duch*“ („*Geist*“). Podobně jako první pojem i druhý (pro antropologii) klíčový pojem „*duch*“ používal náš filosof víceznačně a nelze vždy jednoznačně určit, zda měl na mysli „*lidského ducha*“ nebo „*božského ducha*“ (viz 2.5, pasáž pozn. 312). Pro ilustraci této víceznačnosti a zároveň jako vstup do následujících částí této podkapitoly poslouží následující pasáž, která je relevantní nejen z antropologického, ale i ze spekulativně-teologického hlediska (a tak ukazuje spojitost, jež vposledku v Jonasově myšlení tvoří poslední výkladový „*monistický rámec*“). Jedná se o argumentační linii, kdy z faktu *lidského ducha* („*antropického svědectví*“) usuzoval na jeho prvotní příčinu:

„A přece je to *duch*, v tomto okamžiku náš, jenž postupoval nazpět, cestou k příčinám, a poslušný své vůli k pravdě, byl donucen právě k tomuto udivujícímu vhledu – *a* který současně ví na základě stejnorodého poznání o skutečnostech, že vděčí přece té samé universální hmotě („*Materie*“), kousíčku z ní, který je právě nashromážděn a organizován v jeho mozku, že je tu a může myslet: A tak musí [všemu] onomu bez-*duchému* („*jenem Geistfremden*“), všem jeho vlastnostem, o nichž jej učí fyzika, přiznat ještě [navíc] nadání možností *ducha* („*die Begabung mit der Möglichkeit des Geistes*“) (...). [Možnost] *ducha* říkám, a to je víc než života a subjektivity. Neboť pokud nyní smíme (...) metaforicky vyjádřit, že hmota („*Materie*“) je od počátku spící *duch* („*schlafender Geist*“), pak musíme ihned dodat, že skutečně první, stvořitelská příčina spícího *ducha* může být jen bdělý *duch* („*wacher Geist*“), [příčinou] *potencionálního ducha* jen *aktuální duch* (...). A tak nás *antropické svědectví* jako část *kosmického nálezu* – tedy *sebezkušenost ducha* a zejména jeho *myšlenkové činnosti*, která se natahuje směrem k *transcendentnímu* – [vede] k postulátu *duchové, myslící, transcendentní* (...) první příčiny na počátku věcí“.⁴¹⁶

3.2.1 Povaha a vznik lidského ducha

Abych získal základní antropologické teze, na nichž stojí jonasovské pojetí odpovědnosti, zaměřuji se nejprve na to, jak Jonas chápal a zdůvodňoval povahu a vznik individuálního lidského ducha; postupuji tak, abych co nejvíce odstranil onu víceznačnost a zároveň analyzoval důležité souvislosti s ohledem na jonasovský integrální monismus.⁴¹⁷

Zprv je třeba vysvětlit, proč Jonas dával přednost pojmu „*duch*“ před klasickým pojmem „*duše*“. Znal a používal tzv. trichotomické dělení (*pneuma*, *psyche*, *sarx*), především při interpretaci gnostických textů a v polemice s gnosticismem. Ve svém pojetí člověka však s trichotomismem nepracoval. Pojem „*duch*“ upřednostňoval jako nepřesný ekvivalent klasického pojmu „*duše*“.⁴¹⁸

⁴¹⁶ JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, c. d., s. 233–234. Kurziva původní.

⁴¹⁷ Následující text, dokud není označeno jinak, přejímám z: ŠIMEK, V. *Proměna tradičního pojetí Boha a člověka ve filosofii a spekulativní teologii Hanse Jonase*, c. d., s. 29–30. Text podle potřeby mírně upravuji a rozšiřuji poznámkový aparát.

⁴¹⁸ Pojem „*duše*“ („*Seele*“) ovšem používal také, byť rovněž nejednoznačně: buď jako ekvivalent pojmu „*duch*“ anebo ve smyslu „*duševních mohutností*“.

Zadruhé je třeba nastínit, jak Jonas koncipoval a obhajoval svůj integrální monismus, neboť jedině tak, lze porozumět jak jeho antropologii, tak jeho pojetí odpovědnosti. V knize *Organismus a svoboda* načrtl vývojové schéma, na jehož pozadí svou pozici integrálního monismu ospravedlnil.⁴¹⁹ Vývojové schéma začíná starověkými *panvitalistickými* představami, na něž však brzy reagují (či vedle nich koexistují) představy *dualistické* (orfismus, platonismus, gnosticismus). Mezi dualistická pojetí počítal náš filosof i křesťanství, dualisté jsou podle něj Aurelius Augustinus, Descartes, Pascal, Kierkegaard a další. U zrodu novověké *panmechanistické* koncepce stál především karteziánský dualismus. Reakcemi, resp. důsledky panmechanistické koncepce jsou následně *idealismus* a *materialismus*. Materialismus však nedokáže uspokojivě vysvětlit vědomí (lidského ducha) a idealismus naopak ze stanoviska vědomí tenduje k zpochybnění významu tělesnosti a hmotného světa. Podle Jonase je materialismus jakožto jeden z projevů *postdualistického* výkladu protipólem predualistického panvitalismu a reprezentantem tzv. „ontologie smrti“. A idealismus, jako druhý projev filosofického postdualismu, je s materialismem komplementární v tom smyslu, že představuje jakýsi „epifenomén materialismu“, a proto je do jisté míry druhým reprezentantem „ontologie smrti“. Není třeba připomínat, že Jonasovou filosofickou ambicí bylo překonání materialismu i idealismu v rámci jeho „filosofické revolty“ proti (všem) dualismům. S ohledem na pojetí člověka polemizoval především se substančním dualismem karteziánským. Substanční dualismus, tvrdil, ztroskotává na fenoménu nejintimnějšího spojení duchovní (duševní) a tělesné dimenze v „konkrétní jednotě“.⁴²⁰

Zatřetí je nutné k hlubšímu pochopení toho, jak Jonas zdůvodňoval a obhajoval své pojetí povahy a vzniku lidského ducha zohlednit jeho *specifickou (des)interpretaci tradiční židovsko-křesťanské nauky o stvoření*. Tato nauka, tvrdil náš filosof, položila mezi transcendentního Boha a svět jasnou dělicí čáru. Toto „rozdělení“ (mezi Bohem a světem) vedlo pak postupně až k novověkému dualismu. Lidská duše je v křesťanství chápána jako „nenáležející světu“, člověk jako bytost mezi zvířaty a anděly, přičemž právě díky své duši patří spíše do světa andělů než ostatních živých bytostí, usuzoval náš filosof: lidská duše je „stvořená z Boha“, a proto do jisté míry „božská“.⁴²¹ Náš filosof shledával velkou podobnost, ba snad i shodnost, mezi křesťanskou naukou o původu a povaze lidské duše a gnostickou představou o původu a povaze lidského ducha (pneuma). Jak známo, v gnostickém pojetí,

⁴¹⁹ JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, c. d., s. 19–38.

⁴²⁰ Srov. více tamtéž, s. 38–39.

⁴²¹ „Der jüdische Monotheismus hatte die Naturgötter und alle Mittelwesen beseitigt und Gott und Welt in klarer Scheidung gelassen. Die christliche Hierarchie der Engel und Heiligen überbrückt nicht etwa die Kluft zwischen Gott und Welt, sondern die zwischen Gott und der menschlichen Seele, die – selber nicht der Naturordnung angehörig – den übernatürlichen Charakter jener Wesen teilt. In der Tat, die menschliche Seele ist die einzige Wesenheit in der Welt – aber nicht von der Welt – die (...) sogar aus Gott geschaffen wurde und daher in gewissem Sinne göttlich ist, während Himmel und Erde (...) nur das Werk seiner Hände und nicht sein Abbild sind. Die wesentliche Scheidung von Gott und Welt ist derart wiederholt oder gespiegelt in der wesentlichen Scheidung von Geist und Natur. Die aus dem Nichts geschaffene Natur ist ohne Geist und führt stumm den Willen Gottes aus, durch den allein sie besteht. So war die Vorstellung einer geist-losen oder ‚blinden‘ Natur, die sich dennoch gesetzmässig verhält – d. h. die eine verständliche Ordnung innehält, ohne Verstand zu haben – metaphysisch möglich geworden.“ Tamtéž, s. 136–137.

pokud si mohu dovolit určité zjednodušení a unifikaci rozličných gnostických směrů, pochází lidský duch (pneuma) „z božské substance“, je jakousi božskou jiskrou. Gnostický, extramundánní bůh a z něj „vylétnuvší“ lidský duch (pneuma) představují proto opravdu protikladné veličiny vůči demiurgem stvořenému kosmu a lidskému tělu i duši (sarx–psyche). V tomto smyly je gnosticismus skutečně dualismem par excellence.⁴²² Jonas považoval lidskou duši, o které hovoří křesťanství, za něco velmi podobného (či dokonce shodného) s gnostickým pneuma.⁴²³ Stručně vyjádřeno: křesťanské pojetí o původu a povaze lidské duše interpretoval gnosticky a emanatisticky.

Otázku adekvátnosti a správnosti takové interpretace zde nechávám prozatím stranou, vrátím se k ní v páté kapitole (5.2). S ohledem na jonasovské pojetí povahy a vzniku lidského ducha je však zde nutné uvést, že gnostické, emanatistické a dualistické vysvětlení vzniku lidského ducha (resp. duše) považoval za nepřijatelné, neboť vede podle něj v konečném důsledku k morálně nežádoucí praxi. Jím navrhované řešení problému vzniku lidského ducha proto představuje určitou opoziční koncepci. Abychom jí lépe porozuměli, představím nejprve stručně *Jonasem navržené rozlišení dvou variant vzniku lidského ducha (resp. duše)*:

- a) *varianta dualistická*: lidský duch (duše) existuje nezávisle na hmotě, má „nezávislou transcendenci“; při vhodných fyzikálních podmínkách „vstupuje do těla“. Náš filosof nazval tuto variantu „teorií ingresu“, neboť měl za to, že předpokládá „samostatnou říši činné nehmotné transcendence“. K tomu však zaujal své kritické stanovisko: Z logického hlediska proti této „říši“ nelze mít námitky, ale z ontologického hlediska jde o nejnásilnější hypotézu ze všech myslitelných, ačkoli byla „tou nejvlivnější v dějinách intelektuálních snah o rozřešení záhady duše.“ V této souvislosti se odvolal na „patrně nejsilnější argument materialismu: ...podle veškeré lidské zkušenosti sice existuje hmota bez ducha, ne však duch bez hmoty, (...) není znám žádný příklad netělesného ducha.“⁴²⁴ Tato varianta nebyla pro Jonase přijatelná, zvolil proto následující:
- b) *variantu integrálně monistickou* a koncipoval ji s pomocí určité modifikace tzv. monistické teorie emergence. Lidský duch se takřikajíc „vynořuje“ (v přírodě), „z hmoty“, je aktualizací, dovršením určité tendence, která je ve hmotě přítomná již od počátku. Duch však není, zdůraznil náš filosof, pouhým epifenomémem (viz dále 3.2.2). Je jak kvalitativně, tak i kauzálně svébytným principem. A dodal: co vypadá jako „skok“ je ve skutečnosti „pokračování“.⁴²⁵

⁴²² Podrobně k této tématice a k Jonasově filosofické interpretaci gnosticizmu viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 22–26.

⁴²³ Jak Jonas charakterizoval gnostickou antropologii (a speciálně gnostické *pneuma*) viz JONAS, H. *Leben, Wissenschaft, Verantwortung: Ausgewählte Texte*. (Hrsg. Von Dietrich Böhler). Stuttgart: Philipp Reclam, 2004. ISBN 3-15-018340-5, s. 39–40.

⁴²⁴ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 109–110

⁴²⁵ Tamtéž, s. 112. „Co vypadá jako skok, je ve skutečnosti pokračování; plod byl předem zformován v kořenech; ‚účel‘, který se stal *viditelným* v cítění, chtění, myšlení, byl neviditelně přítomen již v růstu, jenž k němu vedl, a to nejen ve smyslu eventuální permissivní otevřenosti k němu, má-li zároveň zasahovat do fyzické kauzality, nýbrž již jako pozitivní vloha a tendence, vyhledávající své konečné zviditelnění...“. Kurziva původní.

V souladu s druhou variantou (b), na pozadí svého integrálního monismu a ve shodě se svou specifickou reinterpetací pojmu „hmota“ (viz 2.1, pozn. 191), koncipoval své pojetí vzniku individuálního lidského ducha takto (klíčové pasáže najdeme v textu *Materie, duch a stvoření* z roku 1988):⁴²⁶ Proces počátku individuální ontogeneze, ačkoli obsahuje specifické genetické informace, probíhá *bez působení ducha*, zdůrazňoval. Jedná se o biochemický vývojový proces dějící se „nevědoucím“ způsobem. Po spojení pohlavních buněk a vytvoření zygoty, která se vyvíjí v embryo a stává se lidským plodem, vznikl a vzniká jen „potencionální nositel ducha“. Samotný lidský duch „vzniká“ teprve a jen z komunikace novorozence s již existujícími duchovními subjekty (tj. lidmi), kteří novorozence obklopují a s ním se sdílejí, usuzoval náš filosof. Jde o komunikaci nejdříve zcela receptivní a posléze reciproční. Bez jazykového a oslovujícího okolí by se lidské mládě, pokračoval v úvaze, i kdyby fyzicky přežilo a vyrostlo, nestalo plně člověkem. Jak postupně vzniká schopnost mluvit, tak také *lidský duch* analogickým způsobem „vzniká“ *jen v kontaktu s ostatními lidskými duchy*, kteří ho obklopují. Tímto způsobem vznikající lidský duch „uchopuje“ geneticky připravený instrument (tj. mozek etc.) a progresivním uchopováním zdokonaluje růst fyzické instrumentality (tj. těla), která by bez tohoto uchopování zakrněla, nedozrála.⁴²⁷

Nyní se pokusím formulovat, co z této jonasovské koncepce vyplývá, resp. co implikuje. Po *embryo-fetální fázi ontogeneze* (která začíná početím a děje se bez působení „lidského ducha/duše“) probíhá ještě jakási *druhá fáze ontogeneze* založená na duchovní „informaci“, již může poskytnout jen jiný (již aktualizovaný) lidský duch, a tím přivést z vnitřní, slepé informace genomu vzniklou potencialitu k aktualizaci. Tedy: lidský duch potřebuje nějakého již „aktualizovaného“, jiného lidského ducha, který jej takříkajíc uvede „z možnosti do uskutečnění“. Jonas uvedl, že se jedná pouze o hypotézu, avšak pro něj nejsrozumitelnější, a že za inspiraci vděčí svému příteli, sociologovi Heinrichu Popitzovi (1925–2002).⁴²⁸ Tolik k Jonasovu pojetí individuální ontogeneze lidského ducha. Co se týká evoluční fylogeneze člověka, koncipoval ji podobně. Podrobněji jsem se tím zabýval v rigorózní práci.⁴²⁹

⁴²⁶ JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, c. d., s. 232–233.

⁴²⁷ Srov. tamtéž, s. 232–233, pozn. I.: „Doch nur der künftige, potentielle Träger eines Geistes wird auf diese Weise geschaffen, nicht der Geist selber: Dieser entsteht erst, und nur, aus der – anfangs ganz rezeptiven, dann zusehends reziproken – Kommunikation des Neugeborenen mit schon daseienden geistigen Subjekten, den es umgebenden und sich ihm mitteilenden Erwachsenen. (...) Dass Sprache ein von schon Sprechenden Erlerntes ist, besagt, dass auch Geist ein von vorgegebenem Geist zu Erlernendes ist. Nur im Verkehr mit ihm entsteht der neue Geist, der sich der genetisch vorbereiteten Instrumentalität des Gehirns bedient, und erst durch das progressive Sichbedienen vollendet sich auch das Wachstum der physischen Instrumentalität selber, die ohne das verkümmern bzw. gar nicht erst zum Gebrauche reifen würde. (...) Also gilt in jeder individuellen Ontogenese, dass aktueller Geist für sein Werden schon jeweils aktuellen Geist voraussetzt.“

⁴²⁸ Srov. tamtéž. Stejně jako u svých metafyzických a teologických spekulací, i ve věci vzniku lidského ducha, si Jonas nenáročoval jistotu vědění. Za pozornost by stálo analyzovat podrobněji důvody, jež vedly Jonase k tomu, proč se nechal v této navýsost filosofické (a teologické) problematice inspirovat právě sociologem. Zde končí přejatý text.

⁴²⁹ Viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 58–59.

„Fylogeneticky vznikl člověk postupně, nevznikl náhle, tvrdí Jonas opíraje se o evoluční schéma. Evoluční nálezy ukazují, že „člověk přišel k sobě“ v rámci dlouhého procesu, v němž se „zvířecí duše přibližovala k lidskému duchu“. Fakt samotného myslícího ducha nás učí, že duch není oddělitelný od smyslově-duševního, tedy vnímání, citění, snah, libosti a bolesti; že je spojen s tělem. Jedná se o jakési postupné „vtělování“ a „stávání se

3.2.2 Kritika epifenomenalismu aneb Nepřímý důkaz svobody

Jedna z centrálních otázek s ohledem na základy etiky a pojetí odpovědnosti je otázka svobody. Této otázce se náš filosof věnoval v rámci své kritiky materialistického determinismu a epifenomenalismu, přičemž v této souvislosti nabídl i své řešení psychofyzického problému (tj. problému vztahu mezi duchem a tělem). Jonasovské řešení psychofyzického problému jsem představil v rigorózní práci;⁴³⁰ zde se zaměřuji pouze na jonasovskou *obhajobu svobody rozhodování a jednání*, bez níž, jak si sám uvědomoval,⁴³¹ není možná ani etika, ani odpovědnost.⁴³²

Náš filosof zvolil *strategii nepřímých důkazů*, tak, aby zpochybněním materialistického determinismu a odhalením rozpornosti (z něj vycházejícího) epifenomenalismu nepřímo dokázal plausibilitu pojetí, že člověk je schopen svobodně určovat své jednání i rozhodování – neboli, vyjádřeno jeho vlastními slovy: obhájit původní „svědectví subjektivity“⁴³³ o sobě samé“ a ověřit „její svébytné [působení] popírané materialismem a znehodnocené na ‚epifenomén‘.“⁴³⁴

Jak Jonas definoval *materialistický determinismus* a *epifenomenalismus* a souvislost mezi nimi? Projevy a činnosti lidského ducha – rozum a vůle – jsou projevy trvání a fungování fyzických a biochemických procesů v těle, avšak jako jejich pouhé doprovodné projevy („Begleitererscheinung“). Vztah mezi uvedenými procesy a jejich doprovodnými projevy je pouze kauzálně jednostranný, rozum a vůle nemohou zpětně působit na fyzické a biochemické procesy, neboť tyto procesy jsou naprosto autarkní a kauzálně uzavřené (panuje tzv. fyzikalistická kauzální autarkie). Rozum a vůle jsou tedy pouhé epifenomény fyzických a

duchem“, domnívá se Jonas, které se událo v rámci ‚biologického času a biologických stupňů‘. Tímto pojetím odmítá Jonas tzv. ‚jednorázový zázrak inkarnace ducha v člověku‘, který si on sám představuje tak, že do hotového lidského těla Stvořitel ‚vkládá duši‘. Tuto představu spojuje s karteziánským modelem dvou substancí, přičemž tím ‚správným okamžikem‘ by bylo z přírodně-mechanických příčin vzniklé (anebo Stvořitelem zformované) lidské tělo jakožto stroj (či neživá hmota), do něhož (do níž) by uvedeným způsobem byla ‚vložená‘ duše (duch). Jonas odmítá také možnost Božího zasahování do evolučního procesu, možnost božského intervenujícího zasahování, jímž by se Bůh ‚staral o věc ducha‘ – tzn. aktivně stvořil lidského ducha ve vhodný okamžik, souběžně s vývojem a stavem lidského těla. Tato možnost, metodicky, s ohledem na evoluci, prý nenabízí vysvětlení. A tak vysvětlení hledá v modifikovaném pojetí materie, která je již od počátku ‚nadaná duchem‘.“ Tamtéž, s. 59, viz také pozn. 255.

⁴³⁰ Tamtéž, s. 51–55.

⁴³¹ V předmluvě své knihy *Princip odpovědnosti* (na s. 15) Jonas vysvětlil, že mezi třetí a čtvrtou kapitolou původně zamýšlel umístit „pojednání o Moci a bezmoci subjektivity“, které je ze „systematického hlediska nezbytné (neboť determinismus znemožňuje jakoukoli etiku [a] bez svobody není povinnosti), avšak „s ohledem na rozsah [tohoto pojednání] se rozhodl toto pojednání [v této knize] vypustit a (...) později předložit samostatně.“ Toto pojednání viz JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, c. d.

⁴³² Následující text této části podkapitoly vychází obsahově z textu příspěvku Kritika epifenomenalismu a její etický význam podle Hanse Jonase, který jsem přednesl na XVII. konferenci Společnosti pro křesťanský orientovanou filosofii v Nitře, v září roku 2013 – viz WWW: < <http://krestanskafilozofia.eu/files/Simek-epifenomenalismus.pdf> >

⁴³³ V pojednání *Moc nebo bezmoc subjektivity?* užíval Jonas vedle pojmu „(lidský) duch“ ekvivalentně pojmy „subjektivita“, „vědomí“ a „duše“.

⁴³⁴ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 106.

biochemických procesů v těle a mozku, jsou zcela determinované těmito procesy. A tak jsou svobodné rozhodování a jednání pouhým klamem a iluzí.⁴³⁵

Hlavním rámcem Jonasovy kritiky se stala polemika mezi dvěma disjunktivními pojetími ontologického statusu (a možností kauzálního působení) rozumu a vůle:

- I. *rozum a vůle jsou pouhými epifenomény fyzických a biochemických procesů v těle a mozku* (obrazně vyjádřeno: jako vrhaný stín nebo dým nad parní lokomotivu); jsou těmito procesy kauzálně jednosměrně zapříčiněné a nemohou zpětně kauzálně působit – a to ani na tělo (to Jonas nazval „vnější bezmocí“), ani na sebe sama (to Jonas nazval „vnitřní bezmocí“) – panuje vnitřní i vnější determinace fyzickými a biochemickými procesy
- II. *rozum a vůle nejsou pouhými epifenomény*, jak to ukazuje běžná zkušenost, tj. neplatí vnější ani vnitřní bezmoc

Hlavní dvě linie Jonasovy kritiky jsou dány zpochybněním a vyvracením dvou předpokladů, na nichž podle něj stojí epifenomenalismus (I.):

- 1) Panuje materialistický determinismus a striktní fyzikalistická kauzální uzavřenost a autarkie, což implikuje, že fyzikální a biochemické procesy v mozku a těle probíhají v uzavřené, úplné a autarkní kauzální struktuře; tato struktura neumožňuje žádné (zevnitř) působení rozumu a vůle na tělo („vměšování ze strany ducha“) a také naopak, žádné (nefyzikalistické) působení (zvenku) na rozum a vůli, neboť takové působení by tuto strukturu narušilo
- 2) Takové interakce nejsou možné, neboť rozum a vůle jsou „bezmocné“ co do působení na sebe sama (vnitřní bezmoc), tak co do působení na tělo (vnější bezmoc), tj. člověk nemůže svým myšlením ovlivňovat své myšlení, svým chtěním svou vůli, ani vůlí své jednání; schopnosti lidského ducha, rozum a vůle, jsou klamem

Ad 1) První předpoklad epifenomenalismu je podle Jonase založen jednak na tvrzení, že nic fyzického nepůsobí na rozum a vůli, a také naopak (a), jednak na tvrzení, že takové působení by striktní fyzikalistickou kauzální uzavřenost narušilo (b); Jonas tato tvrzení nevyvrátil vyčerpávající argumentací, ale pouze zpochybnil pomocí hypotetických úsudků odkazem na běžnou zkušenost:

⁴³⁵ Celé pojednání začal Jonas úvodem, v němž představil, na čem se v roce 1845 usnesli v Berlíně tři přírodovědci, kteří chtěli fyziologii (člověka) proměnit v „exaktní“ vědu: V lidském organismu nejsou účinné žádné jiné síly než fyzikální a chemické (dnes bychom řekli biochemické). Toto v úvodu nejprve zjednodušeně naznačené pojetí vyjadřuje pozici, již Jonas dále analyzoval a vyvracel. Nicméně hned v úvodu naznačil rozpornost této pozice: Místo, aby vztáhli svůj předpoklad i na sebe a nechali molekulám ve svých mozcích volný průběh, domnívají se rozporně, že jej usměrní k určitému cíli – totiž k poznatku, že v lidském organismu nejsou účinné žádné jiné síly než fyzikální a chemické. Jonas v této souvislosti přišel s protiargumentem: Jestliže můžeme něco (do budoucna) slíbit a zároveň víme, že jsme schopni to dodržet (anebo porušit), znamená to, že předpokládáme „sílu“, která není zcela součástí (determinovaných) fyzikálních a biochemických procesů v našem těle. Oni přírodovědci si předsevzali konat způsobem, ke kterému nutně potřebovali „sílu“, kterou oním konáním chtěli prokázat jako neexistující. Srov. JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, c. d., s. 13–14.

Ad a) Jestliže platí striktní fyzikalistická uzavřenost, pak nic fyzického nepůsobí na rozum a vůli, a také naopak. Avšak podle běžné zkušenosti fyzické věci evidentně na rozum a vůli působí, a také naopak. Zdá se tedy, že striktní fyzikalistická uzavřenost neplatí.

Ad b) Jestliže kauzální struktury připouští působení rozumu a vůle, pak neplatí absolutní disjunkce „buď striktní fyzikalistická uzavřenost anebo fyzikální procesy bez zákonitostí“. Podle běžné zkušenosti kauzální struktury připouští působení rozumu a vůle. Zdá se tedy, že uvedená absolutní disjunkce neplatí.

Souhrn (1): Jonas zpochybnil první předpoklad epifenomenalismu odkazem na běžnou zkušenost. Striktní fyzikalistická kauzální uzavřenost je materialistickým modelem, který je podle Jonase nutno revidovat, neboť se jedná o idealizaci. Není nutné uvažovat v polaritě: buď tento model anebo fyzikální procesy bez zákonitostí.⁴³⁶

Ad 2) Vyvrácení druhého předpokladu je jádrem Jonasovy kritiky. S pomocí vnitřní kritiky, v naznačeném sledu úsudků, vyvrátil tvrzení, že rozum a vůle jsou klamem (c), s pomocí nepřímého důkazu rozpornost tvrzení, že rozum a vůle nemohou působit, tj. že člověk nemůže rozumem ovlivňovat své myšlení a vůlí své rozhodování a jednání (d).

Ad c)

P1: Myšlení a volní rozhodování jsou klamem. (epifenomenalista)

P2: Každý klam je to, co má za cíl klamat někoho či něco. (Jonas)

Z1: Myšlení a volní rozhodování jsou tím, co má za cíl klamat někoho či něco. (Jonas)

Z1: Myšlení a volní rozhodování jsou tím, co má za cíl klamat někoho či něco.

P3: Fyzikální a biochemická činnost mozku je myšlení a volní rozhodování. (epifenomenalista)

Z2: Fyzikální a biochemická činnost mozku je to, co má za cíl klamat někoho či něco. (Jonas)

Z2: Fyzikální a biochemická činnost mozku je to, co má za cíl klamat někoho či něco.

P4: (To), co má za cíl klamat někoho či něco je to, co klame pouze epifenomén mozkové činnosti.

Z3: Fyzikální a biochemická činnost mozku je to, co klame pouze epifenomén mozkové činnosti.

(Jonas)

Souhrn (c): Jonas dokázal, že podle epifenomenalisty fyzikální a biochemická činnost mozku klame to, co vytváří zároveň jako svůj epifenomén, tedy jakoby sebe sama, což je absurdní (Z3). Jestliže je člověk pouze biochemickým robotem v rámci fyzikalistické kauzální uzavřenosti, a jeho rozum a vůle pouhým epifenomémem, pak je velmi obtížné smysluplně odpovědět na otázku, proč člověk jakožto výlučně materiální bytost klame sám sebe svým mozkem (tj. svou epifenomenální činností myšlení a volního rozhodování), resp. proč mozek klame sám sebe.⁴³⁷

⁴³⁶ Srov. tamtéž, s. 28–31.

⁴³⁷ Srov. tamtéž, s. 49–57, 60–62.

Ad d) Podle epifenomenalisty jsou navíc rozum a vůle vnitřně bezmocné; epifenomenalista tvrdí, že člověk myšlením neovlivňuje ve skutečnosti své myšlení a vůli své chtění. To je však podle Jonase rozporné, neboť

P1: Každý, kdo tvoří teorii, je ten, kdo myšlením ovlivňuje své myšlení. (Jonas)

P2: Epifenomenalista je ten, kdo tvoří teorii.

Z1: Epifenomenalista je ten, kdo myšlením ovlivňuje své myšlení.

Souhrn (d): Zatímco ve známém paradoxu lháře, kdy Kréťan tvrdí, že všichni Kréťané jsou lháři, může tento Kréťan dodat „kromě mě“, a tím se zachránit z paradoxního sporu, nemůže toto učinit epifenomenalista, který definoval podstatu myšlení jako takového, tj. pro všechny lidi a tedy i pro sebe, usuzoval Jonas. Epifenomenalismus prezentovaný jako teorie zároveň popírá možnosti pro vznik teorie, tudíž je rozporný.⁴³⁸

A protože epifenomenalista nejen svým rozumem tuto teorii myslí, ale svou vůlí ji také zastává, popírá analogicky i tezi o vnitřní bezmoci vůle. Neplatí tedy teze o vnitřní bezmoci lidského ducha. A protože platí, že vnitřní (bez)moc implikuje zároveň i vnější (bez)moc lidského ducha⁴³⁹, usuzoval náš filosof, plyne nakonec z vnitřní moci i moc vnější: Skutečnost lidského ducha je „ve světě tak ‚objektivní‘ jako tělesné věci. Znamená působení, totiž kauzalitu dovnitř i vně, tedy sílu určovat v myšlení vlastní myšlení a určovat v průběhu jednání tělesné pohyby.“⁴⁴⁰ Tímto způsobem završil svou negativní argumentační strategii.

Z minimalistického hlediska umožnění odpovědnosti lze konstatovat, že Jonasova obhajoba svobody je dostačující.⁴⁴¹ Podařilo se mu nepřímo dokázat, že materialistický determinismus je absurdní a rozporný; člověk není (naprosto) fyzikalisticky determinován. Začneme-li ovšem uvažovat, jak sloučit Jonasovo integrálně monistické pojetí povahy a vzniku ducha (viz výše, 3.2.1) s jeho závěrem o svobodě ducha vůči tělu, naskýtá se přinejmenším tato otázka: *Jestliže se duch „vynořuje“ z hmoty v rámci postupné aktualizace, jestliže je dovršením tendence v hmotě přítomné (již od počátku), jak může být zároveň (po své aktualizaci) vůči hmotě (vůči tělu) kvalitativně i kauzálně svébytným principem?*

Touto otázkou zde nechci směřovat k Jonasovu řešení psychofyzického problému, ale pouze stručně vyjádřit klíčovou kritickou otázku, *jak je možné svobodné působení ducha na tělo za integrálně monistických podmínek*. V této věci se nicméně zcela neobejdu bez odkazů na Jonasovo řešení psychofyzického problému. Získat vedle negativní také pozitivní

⁴³⁸ Srov. tamtéž, s. 62–63. Zde přestávám obsahově vycházet z textu příspěvku Kritika epifenomenalismu a její etický význam podle Hanse Jonase.

⁴³⁹ „Nur bei gleicher Ohnmacht nach innen kann die Ohnmacht nach aussen verborgen bleiben. Der Satz ist umkehrbar: Ebenso unteilbar wie die Ohnmacht müsste auch die Macht des Bewusstseins sein, wenn es sie gibt: die nach innen kann nur mit der nach aussen zusammen bestehen, eine involviert die andere. Also gilt Macht oder Ohnmacht der Subjektivität entweder in beiden Hinsichten – nach innen wie nach aussen – oder in keiner.“ Tamtéž, s. 50. „...innere und äussere Selbstbestimmung unteilbar sind, ...“. Tamtéž, s. 84.

⁴⁴⁰ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 106. Původní kurziva neuvedena.

⁴⁴¹ Höhle dokonce považuje Jonasovu kritiku materialistického epifenomenalismu za vynikající. Viz HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 124.

charakteristiku jonasovského pojetí svobody, předpokládá totiž položit si alespoň tyto dvě podotázky:

- e) Jestliže se jonasovský lidský duch vynořuje z hmoty (těla), jak může zároveň svobodně určovat sebe sama (svoboda rozhodování) a tělo (svoboda jednání)?
- f) Je jonasovské pojetí svobody nedeterministické nebo deterministické, a v jakém smyslu?

Ad e): Nutno předeslat, že Jonas musel (mlčky) vycházet z určitého dualismu, a to nutně, aby vůbec mohl začít klást otázky po vzájemném působení mezi tělem a duchem (tj. zcela je neztotožnil). Explicitně přitom použil pojem „kompatibilismus“,⁴⁴² tzn. (minimálně na rovině jazyka) rozlišil obě dimenze. Hmotě ovšem přiznal prioritu: duch je „vytvářen“ hmotou, „malým množstvím energie“, „žije kontinuálně napájen fyzickým“, přičemž se jedná podle našeho filosofa o oboustranný vztah – duch má tedy k tělu (hmotě) pasivně-aktivní vztah – a spolu pak tvoří „jedno bytí“.⁴⁴³ Jonas tímto ovšem nevysvětlil uspokojivě a smysluplně na základě jakého ontologického principu je možná vnitřní i vnější kauzální svébytnost ducha, ani jak je to možné v rámci jeho hypotézy, když duch (a psychické) jsou vytvářeny hmotou. Höhle správně odhaluje, že takové pojetí „stírá kategorický rozdíl mezi tělem a duší“.⁴⁴⁴ Naproti tomu německý teolog Udo Lenzig, který se zabýval jonasovským pojetím svobody z teologického hlediska, nespátřuje v tomto problému a charakterizuje toto pojetí jako „monistickou ontologii“, která integruje hmotu i ducha „jako dvě samostatné dimenze jedné skutečnosti“.⁴⁴⁵ Souhlasím se závěrem Höhleho.

Ad f) Podle Lenziga nepojímal Jonas lidskou svobodu (naprosto) nedeterministicky,⁴⁴⁶ podle Höhleho rovněž.⁴⁴⁷ Jonas by s tím jistě souhlasil, neboť sám svobodu označil za

⁴⁴² Srov. JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, c. d., s. 17.

⁴⁴³ „... die Subjektivität als solche ja zuvor von der Materie erzeugt werden musste und diese in dem besprochenen Zufluss vielleicht nur ihren ursprünglichen Aufwand zurückerhält.“ Tamtéž, s. 76. „...das Bewusstsein (...) in seinem Weltbezug wesentlich eine Zweibahn- und nicht eine Einbahnstrasse ist. (...) Handeln in die Welt ist basiert auf Information aus der Welt, also letztlich auf Sinnlichkeit.“ Tamtéž, s. 76–77. Kurziva původní. „Ontologisch ist zu beachten: Das ‚Jenseits‘ der Wand ist kein Niemandsland, welches das Seinige für sich behält und worin es sich wie in einem Geisterreich verliert, sondern wie es fortlaufend nur von der Einspeisung aus dem Physischen lebt, erstattet es diesem das durch seine Transformation Hindurchgegangene zurück und gehört mit ihm zum *selben einigen Sein*, nur mit grundverschiedenem Nexus grundverschiedener Elemente innerhalb seiner Eigendimension. Die Verschiedenheit hebt die Einheit nicht auf: Das einige Sein ist eben durch den vorherrschenden physischen Aspekt noch nicht erschöpft, wie uns die Stimme unseres Selbst von jeher gesagt.“ Tamtéž, s. 81–82. Kurziva původní.

⁴⁴⁴ HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 124.

⁴⁴⁵ Lenzig ovšem správně rozpoznává, že hlavním důvodem této Jonasovy konfúze je „rozšířený pojem hmoty“. Viz JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, c. d., s. 45: „... ‚Materie‘ ... (für die man dann besser ‚Substanz‘ sagt) etwas anderes und mehr bedeuten muss, als was der im Gegensatz zum Geiste konzipierte Kunstbegriff der naturwissenschaftlichen Materie (als blosser *res extensa*) besagt;“. Kurziva původní. Podle Jonase spadají fenomény ducha, hmoty a života ontologicky v jedno. Srov. LENZIG, U. *Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2006. ISBN 3-17-019550-6, s. 229, 230.

⁴⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 228.

⁴⁴⁷ HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 123. Podle Höhleho „nerozlišuje Jonas nikdy jasně mezi dvěma zásadně rozdílnými pojmy svobody [viz JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, c. d.,

něco „determinovaného, (...) nakolik vše v ní má svůj důvod, (...) což znamená: určené skrze smysl, náklonnost, zájem a hodnotu, krátce, [skrze] zákony intencionality“.⁴⁴⁸ Nelze si odpustit poznámku, že jonasovská svoboda založená na pojmu ducha, který se „vynořuje“ z hmoty, je „deterministická“ právě již tímto podřízením ducha hmotě co do jeho původu – a také co do jeho trvání, neboť, jak uvidíme dále, Jonas nedokázal filosoficky přijmout ani nezávislost ducha na hmotě (těle) a byl přesvědčen, že duch může existovat jen v těle.⁴⁴⁹ Vraťme se však k otázce kategorizace jonasovského pojetí svobody. Se zřetelem k současnému dělení by patřilo mezi kompatibilistická pojetí (ve smyslu angl. Compatibilism, něm. tzv. „Vereinbarkeitsthese“), avšak nikoli ve smyslu psychologického determinismu (Hume, Lock, Mill), ani ve smyslu dialektického vztahu zprostředkování (Spinoza, Hegel), ani ve smyslu dualistických perspektiv (Kant,⁴⁵⁰ Baumgarten, Ricken).⁴⁵¹ Jonasovské pojetí bych tedy označil za „deterministické“, nejedná se však (jak je zřejmé z předchozího) o determinismus fyzikalistický, ani o determinismus etický (resp. morálně-epistemický, ve smyslu sokratovsko-platónském):⁴⁵² podle Jonase totiž „výzva (možného) dobra“ nepůsobí na člověka deterministicky, tak, že by nutně vedla k odpovídajícímu rozhodnutí a jednání; avšak nejedná se také o naprostou indiferenci, neboť, (možné) dobro vznáší podle Jonase cosi jako „nárok“.

3.2.3 Transcendující svoboda ducha, svědomí a lidská přirozenost

V textu *Materie, duch a stvoření* z roku 1988 předložil náš filosof jakousi paralelní a pozitivní skicu (morální) svobody, a sice především té vnitřní, přičemž se v této souvislosti letmo dotkl i otázky svědomí. Morální, vnitřní svobodu nicméně i v tomto kontextu zakotvil monisticky a z fenomenologického pozorování odvozoval ontologické výpovědi. Antropické svědectví (tj.

s. 106.]. První pojem odpovídá tomu, co Kant nazývá transcendentální svobodou a implikuje negaci kauzální determinace. Druhý pojem má co do činění s vnitřním sebeurčením entity (hlavně, ale ne výlučně ducha). Výraz svoboda v titulu knihy *Organismus a svoboda* se zřejmě vztahuje na druhý pojem. Neboť to, co Jonas přesvědčivě dokazuje, je vzrůstající sebeurčení organismů vzhledem k jejich prostředí; nikde neukazuje, že tato tendence předpokládá indeterminismus.“ Tamtéž.

⁴⁴⁸ JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, c. d., s. 79.

⁴⁴⁹ Srov. tamtéž s. 43–44.

⁴⁵⁰ Kantovo dualistické řešení – rozlišení duše (noumenon, Ding an sich) a těla (fenomenon, Erscheinung) – podle Jonase vede ve svých důsledcích ke stejnému determinismu jako materialismus, neboť jednak vztah mezi duší a tělem považuje za nepoznatelný, a jednak chybí svoboda, která je podle Kanta pouze věcí morální víry (Kant ji postuluje v nepoznatelném inteligibilním světě, za světem jevů). Srov. tamtéž, s. 16.

⁴⁵¹ WILDFEUER, A. G. Freiheit. In DÜWELL, M., HÜBENTHAL, CH., WERNER, M. H. (Hrsg.) *Handbuch Ethik*, c. d., s. 364–365.

⁴⁵² Etickým determinismem (poprvé Sokratés, Platón), rozumíme etickou pozici, která na pozadí etického intelektualismu tvrdí, že člověk se ve svém morálním chtění vždy rozhoduje pro to, co poznal jako morálně dobré nebo lepší, popř. co se mu jako takové jeví, a tím je na základě své rozumové přirozenosti „determinován“, chtít poznané dobro (a vyvarovat se poznaného zla). Už Aristotelés však tato tvrzení (EN, VII, 2) zavrhl poukazem na evidentní fenomén lidské výstřednosti, která se děje navzdory poznanému dobru a s vědomím očekávaných škodlivých následků. Etickému determinismu odporuje koncept morální svobody (libertas moralis), jež spočívá ve schopnosti konstituující moralitu, kteroužto schopnost má morálně jednajících, jež ví o diferencí mezi dobrým a špatným tak, že se může rozhodnout jak pro dobro, tak pro zlo, aniž by poznání dobra vedlo automaticky k jeho volbě. Nemohli bychom totiž rozlišovat mezi pravdivým a chybným a vznášet nárok na pravdivost, pokud by naše usuzování nebylo vnitřně svobodné (a pokud by bylo možné následování pravdivých důvodů vykládat deterministicky) – uvádí Wildfeuer viz tamtéž, s. 360.

faktický výskyt člověka v kosmu) představuje podle něj „otevření horizontu transcendence“, které zakoušíme skrze tzv. „transcendující svobodu ducha“.

Transcendující svoboda „se vynořila“ v rámci kontinuálního evolučního vývoje. Princip svobody a její aktuální projevy připisoval Jonas, jak víme, všemu živému; princip svobody se projevuje v každém organickém a metabolickém bytí (viz 3.1.2, A), a) – „avšak v člověku je toto vše ještě jednou překonáno kvalitativním skokem“.⁴⁵³ Kvalitativní překonání dokládají podle našeho filosofa *čtyři aspekty lidské vnitřní svobody*:

- svoboda imaginace,
- svoboda myšlení,
- svoboda vztahovat se k nadsmyslovému, nekonečnému a nepodmíněnému,
- morální svoboda
 - tyto umožňují a zahrnují rovněž *svobodu rozhodování*, tj. svobodu klást si cíle jednání, což označil kantíánsky jako otevření „říše praktického rozumu“.⁴⁵⁴

Uvedené aspekty vnitřní svobody představují jedinečné výsady lidského ducha a potvrzují lidskou transanimalitu, shrnul Jonas.⁴⁵⁵

Morální svoboda se podle Jonase manifestuje především v „rozumění hodnotám“ („Wertverstehen“), když „poznání přechází v uznání nároku poznatého vůči mně“ – a tak dochází k „přechodu od ‚jest‘ k ‚má být‘, od nazřené kvality k zaslechnutému příkazu hodnoty“. Avšak, morální svoboda je ze všech výše jmenovaných aspektů lidské vnitřní svobody „nejtranscendentnější a nejnebezpečnější“, neboť může být současně „svobodou odmítnutí, (svobodou) zvolené hluchoty, ba dokonce proti-pozice, až k radikálnímu zlu“.⁴⁵⁶

Pro Jonasovu morální epistemologii je specifické, že proces uznání nároku (možného) dobra a (volního) rozhodnutí (ve prospěch dobra) definoval s pomocí pojmu „eros“ – tj. jako specifickou „hnací sílu“, která je spolupřítomná při každé morální volbě. Eros se v případě člověka stává (více či méně) „vidoucím“, avšak nezaručuje poznání jasné, jednoznačné

⁴⁵³ JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, c. d., s. 225.

⁴⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 223–224. Více viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 61–62.

⁴⁵⁵ K jonasovské koncepci transanimality viz také pozn. 415.

⁴⁵⁶ Zlo (morální) chápal Jonas v této souvislosti jako „odmítnutí nároku poznatého dobra“. Více k jonasovskému pojetí zla viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 77–78 (pozn. 339, 340). Stručně shrnuto, Jonas odmítl každý výklad původu zla mimo člověka (nebral vůbec v úvahu démonický původ zla). Zlo přichází až s člověkem a představuje negaci dobra ve výše naznačeném smyslu. Avšak zlo je podle Jonase nutné k uskutečňování dobra. Hlavním (spekulativně teologickým) rámcem tohoto pojetí je jonasovský hypotetický mýtus, podle nějž se božství skrze stvoření (na počátku) vydalo naprosto všanc kosmickému dění časoprostoru a úkolem člověka je, aby toto vydání (které Jonas nazval jinak také „inkarnací“) skrze sebe přivedl k naplnění. Pro jonasovský mýtus je typické, že božství riskuje, že člověk nechá „boží věc ve světě“ ztroskotat. Viz také: „...kein manichäischer Dualismus wird bemüht zur Erklärung des Bösen, aus den Herzen der Menschen allein steigt es auf und gewinnt es Macht in der Welt.“ JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, c. d., s. 43.

morální kriteriologie.⁴⁵⁷ V této souvislosti je třeba krátce vysvětlit, proč Jonas považoval za pozadí morální volby „eros“ a nikoli „logos“. Vyplývá to z jeho kosmogonické hypotézy (viz dále 3.3, 2, b): poznatkům přírodních věd více odpovídá hypotéza, že motorem kosmické a biologické evoluce je „kosmogonický eros“ a nikoli „kosmogonický logos“.⁴⁵⁸ Podle této hypotézy byl „[p]očáteční, duchaschopné [hmotě] (...) ‚svěřen duch‘ ve smyslu kosmogonického [erota]. Počáteční, duchaschopná [hmota] se tedy ‚vyvíjí‘ bez transcendentních zásahů (Boha) jen skrze svou vnitřní dynamiku, evolučně; ‚věc ducha‘ je jí sice svěřena, avšak v podobě tendence, ‚skryté teleologie‘, nikoli jako jednoznačná informace (logos), ale jako vnitřní evoluční dynamika touhy (eros).“⁴⁵⁹

Svědomí je podle Jonase sice schopností rozlišovat dobro od zla, avšak jakožto schopnost „vynořivší se“ působením kosmogonického erotu postrádá jednoznačná („logická“) kritéria rozlišování. Explicitně to lze doložit na pasážích, kde náš filosof spojil schopnost svědomí s dalším, pátým aspektem vnitřní svobody – se *svobodou reflexe* – a zároveň rozlišil dva aspekty svědomí, jež v této souvislosti opsal heideggeriánským výrazem „starost“ („Sorge“):

- „starost o dobro (neidentické s já), které vyzývá lidskou odpovědnost zvenku ze světa“
- „starost o dobro uvnitř“ (identické s já).

Nejasnost morálních kritérií se netýká prvního aspektu (když jde o vnímání výzvy nějakého dobra, neidentického s já), ale druhého (když se samo já stane předmětem svědomí, „podřízeno úsudku svědomí“). Usuzuji, že to vyplývá z toho, že Jonas definoval „já“ („Selbst“) kantíánsky, ve smyslu „noumenon“. Podtrhl, že provždy zůstává sobě samému „záhadné, neuchopitelné, nevysvětlitelné a přece stále přítomné jako komplementární pól všech hodnot, jež (...) existují podstatně pro odpovídající subjekt.“⁴⁶⁰

Jonas sám ovšem tuto vnitřní morální kriteriologickou nejednoznačnost a nejistotu zdůvodnil odkazem na schopnost vnitřní svobody vztahovat se k nekonečnému a nepodmíněnému: ta prý vytváří „transcendentní kritéria“, která ze „starosti o dobro uvnitř“ činí „něco nekonečného a nepodmíněného“; nekonečné a nepodmíněné, k nimž se lidský duch vztahuje ve svém nejvyšším vzepětí, tak podle našeho filosofa vystavují tuto starost „nekonečné Istivosti“ tohoto ducha, jehož vůle je „nezrušitelně dvojznačná“. Druhý aspekt svědomí, starost o „dobro uvnitř“ je totiž nakonec zároveň nekonečným „sebezrcadlením“ této dvojznačnosti.

⁴⁵⁷ Srov. JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, c. d., s. 225. „Es zeigt sich, dass der ‚Eros‘, der bei jeder Güterwahl als *Antrieb* mit am Werke sein muss, als *Leiter* noch keine Gewähr bietet, (...) selbst noch und gerade dann, wenn er, wie beim Menschen, in hohem Grade *sehend* geworden ist.“ Kurziva původní.

⁴⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 212–216, 220. „Insofern käme ‚kosmogonischer Eros‘ der Wahrheit näher als ‚kosmogonischer Logos‘, dessen immanente Vorgabe in der Urmaterie wir zurückweisen mussten.“ Tamtéž, s. 220. Více viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 90–94.

⁴⁵⁹ Tamtéž, s. 93.

⁴⁶⁰ JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, c. d., s. 226. Původní kurziva neuvedena.

„[S]tarost já o vlastní ‚jak‘ musí navždy zůstat neuspokojená, (...) sužovaná pochybností.“⁴⁶¹

Nyní je vhodné uzavřít stručným zkoumáním Jonasova pojetí *lidské přirozenosti*. Relevantní teze jsem krátce představil již v rigorózní práci.⁴⁶² Zde z ní vycházím a pokouším se o prohloubený pohled. K otázce lidské přirozenosti se Jonas poprvé vyjádřil v textu z roku 1969 s názvem *Změna a trvání: O základu porozumění dějinnému*.⁴⁶³ Jak napovídá druhá část názvu, hlavním rámcem jeho úvah bylo zkoumání možností, jak porozumět dějinnému rozměru lidské existence. Za jeden ze základů tohoto porozumění zvolil právě pojem „lidská přirozenost“. Odmítl jak esencialismus (který chápal platónsky jako ultrarealismus), tak i existencialismus (jenž představil nietzscheovsky) a pokoušel se o jakýsi kompromis mezi nimi. Lidskou přirozenost charakterizoval na jedné straně jako „společné lidství“,⁴⁶⁴ které však na druhé straně není esenciálně jednoznačně určeno.⁴⁶⁵

Analogicky ke své kosmogonické hypotéze, tak koncipoval antropogenezi jako uskutečnění možností určených nikoli jednoznačnou esencí, nýbrž „evokováním a výzvami“ (skrytých) možností, na něž člověk „odpovídá mnohem více svým možným bytím než skutečným“.⁴⁶⁶ Jinými slovy a přesněji to vyjádřil nakonec takto: lidská přirozenost je mnohem více „možností“ než (esenciální) „daností“.⁴⁶⁷

Precizněji formuloval svou pozici na konci své stěžejní etické knihy (z roku 1979), v rámci své polemiky s antropologickým utopismem Ernsta Blocha. Pojem lidské přirozenosti zde analyzoval v souvislosti s otázkou „dvojznačnosti“ člověka, explicitně podtrhl charakteristiku

⁴⁶¹ Srov. tamtéž, s. 226–227. Podrobněji k tomu viz také ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 62, pozn. 265: „Jonasova představa svědomí (a sebereflexe svědomí) obsahuje v sobě určitý pesimistický prvek osamělého já, které i v hlubinách sebe sama naráží stále jen na svou dvojznačnou svobodu. V tomto ohledu se velmi přibližuje existencialistickému a introspektivnímu způsobu vnímání. Introspekci pokládá Jonas za sekundární způsob (funkci) poznání. Tvrdí, že to, co objevujeme introspekci, je zásadně a primárně určeno předchozí komunikací s ostatními a vnímáním okolního světa. Poznání ‚vlastního ducha‘ je odvozeno z vnímání a poznání druhých lidí. ‚Die Kenntnis anderen Geistes (...), ja die Kenntnis von Geist überhaupt, ist primär nicht gewonnen aus der In[tro]spektion unseres eigenen, sondern umgekehrt ist die Kenntnis unseres eigenen Geistes, ja der Besitz eines solchen, die Funktion der Bekanntschaft mit anderem Geist. Wissen um Innerlichkeit überhaupt, sei es die eigene, sei es die Anderer, ist gegründet auf der Kommunikation mit einer ganzen menschlichen Umwelt – einer Umwelt und einer Kommunikation, die darüber entscheiden, jedenfalls entscheidend mitbestimmen, was schliesslich in der Introspektion einmal gefunden werden wird. (...) Ein Verstehen anderer Innerlichkeit jeinseits und im voraus dessen, was Selbstbeobachtung in der eigenen Innerlichkeit gefunden haben könnte, ist eine Vorbedingung für die Entwicklung einer solchen Innerlichkeit.“ JONAS, H. *Wandel und Bestand: Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970. ISBN neuveveno, s. 12–13.

⁴⁶² Srov. ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 46–47.

⁴⁶³ Viz JONAS, H. *Wandel und Bestand*, c. d.

⁴⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 16. Srov. tamtéž, s. 16. „...auf dem Grunde der gemeinsamen Menschlichkeit der Menschen...“.

⁴⁶⁵ „Dennoch wissen wir, ungleich Plato, zuviel von der Tiefe historischer Veränderungen am Menschen, als dass wir noch an *eine* – irgendeine – bestimmte, essentiell bindende Definition des Menschen glauben können. Zu mächtig war Nietzsches Botschaft vom ‚unfertigen Tier‘ und von der Offenheit des Werdens. (...) Wir, die wir erstmals in aller Geschichte aus dem betörenden Becher der Geschichte getrunken haben, sind der Unschuld des werde-enthobenes Wesens nicht mehr teilhaftig.“ Tamtéž, s. 9. Kurziva původní.

⁴⁶⁶ Důvodná otázka musí ovšem v této souvislosti znít: Co je ono „možné bytí“, není-li (vůbec) esenciálně určeno?

⁴⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 17. „...die Natur des Menschen weit mehr ‚Möglichkeit‘ ist als gegebenes Faktum, ...“.

lidství jakožto „nejistoty“ – a zesílil svou hlavní tezi z roku 1969: „*neexistuje jednoznačná přirozenost člověka*“. A k tomu je vhodné ještě dodat: *jonasovský člověk není ani jednoznačně (teleologicky) zacílen*.⁴⁶⁸ Je „nejistě se rozvrhující ohroženou možností“, „mezním fenoménem“ transcendujícím přírodu:

„Prostou, ani nepovznášejší, ani nepokořující, zajisté však k povinnosti úcty zavazující pravdou je, že ‚vlastní člověk‘ zde byl vždy (...) v celé své od sebe neoddelitelné *dvojznačnosti*. Chytit toto zrušit znamená chtít popřít člověka v nepostižitelnosti jeho svobody. Díky ní a díky jedinečnosti každé její situace bude člověk vždy nový a odlišný od toho, čím byl, ale nikdy nebude tím ‚nejvlastnější‘. (...) Omyl utopie je tedy omylem předpokládané antropologie, pojetí podstaty člověka. Jeho přítomnost, (...) je vždy plně platná *ve své nejistotě, jež je jí vlastní*. Právě tato nejistota, jež není vlastní žádnému jinému bytí, se svou v ní trvale přítomnou transcendencí, svým otevřeným ‚buď-anebo‘, jež přesto nikdy neunikne onomu ‚jak-tak‘, svému nezodpověditelnému ‚Proč?‘, ‚K čemu?‘, je *mezním fenoménem* přírody, který jako takový – podle lidského poznání – nic jiného nepředčí. Tato nejistota je jeho vlastním základem, který je třeba snášet. Nelze ji překročit ani ‚vpřed‘ do jasu, který nezná stinné stránky, ani ‚zpět‘ do neproblematičnosti animální přírody. V rámci této nejistoty se musí pohybovat veškerá naděje a strach, všechna očekávání pro jednotlivce i pro lidstvo. (...) Potom se musíme vyrovnat i s tím, že *neexistuje jednoznačná ‚přirozenost‘ člověka*; (...) Tak bude třeba zřeknout se také myšlenky o existujícím, neprojeveném a připraveném ‚bohatství lidské přirozenosti‘, jež musí být pouze odhaleno (...), aby se pak silou této přirozenosti ukázalo.“⁴⁶⁹

3.2.4 Nesmrtelnost skutků

Jestliže není jonasovský člověk jednoznačně esenciálně určen a zacílen, pak se naskytá centrální otázka, co z toho vyplývá s ohledem na možnost lidské posmrtné existence.⁴⁷⁰

Otázkou lidské nesmrtelnosti se Jonas zabýval v již zmíněné přednášce *Nesmrtelnost a současná existence* z roku 1961. Svou řeč začal zmínkou, že tehdejší myšlenkové klima není myšlenky nesmrtelnosti příliš nakloněné, a následně vyjasnil svou epistemologickou pozici, která je v zásadě kantiánská: Nesmrtelnost jakožto „transcendentní předmět“ nelze dokázat ani vyvrátit, což ovšem neplatí o ideji nesmrtelnosti, na níž lze „pracovat“, podobně jako na pojmu božské bytosti.⁴⁷¹

Idea nesmrtelnosti je pro člověka důležitá, vysvětloval náš filosof, neboť její vnitřní význam představuje základ víry v nesmrtelnost. Ve své přednášce postupoval tak, že nejdříve zkoumal

⁴⁶⁸ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 311: „...ani jedno neztělesňuje teleologicky (...) cíl jeho přirozenosti.“ V německém originále přesněji vyznívá jonasovská negace: „...keine verkörpert teleologisch ein angelegtes Ziel seiner Natur.“ JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*, c. d., s. 384.

⁴⁶⁹ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 309, 310, 311–312. Kurziva původní. Po charakteristice lidské přirozenosti Jonas charakterizoval i svůj základní etický přístup: „To nás přirozeně ani v nejmenším nezbavuje povinnosti usilovat o co nejpříznivější poměry pro všechny, aniž bychom od nich očekávali víc než lepší šanci na bonum humanum. Jaké však, dokonce s tímto omezením, mohou být ty ‚nejlepší poměry‘, to bohužel nevyčteme z jednoznačné jistoty těch nejhorších. Jako všude v etice, je i zde, takřka v instrumentálnosti podmínek, malum nesrovnatelně snadněji identifikovatelné než bonum; a to nejen proto, že je tak dobře známé ze zkušenosti, nýbrž také, že má moc poznatelné kauzální nutnosti (jako bída a otroctví), zatímco jeho odstranění uvádí do hry právě záhadu svobody.“ Tamtéž, s. 312.

⁴⁷⁰ Následující text, dokud není označeno jinak, přejímám z: ŠIMEK, V. Proměna tradičního pojetí Boha a člověka ve filosofii a spekulativní teologii Hanse Jonase, c. d., s. 27–29. Text podle potřeby mírně upravuji a rozšiřuji poznámkový aparát.

⁴⁷¹ JONAS, H. Unsterblichkeit und heutige Existenz. In JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, c. d., s. 44.

smysluplnost dvou pojmů nesmrtnosti: empirického (1) a neempirického (2) a zaujal k nim své stanovisko. Nakonec navrhl vlastní ideu nesmrtnosti. Vzhledem k jeho epistemologické pozici se ovšem nejedná o důkaz nesmrtnosti, ale o hledání smysluplné ideje nesmrtnosti.

- 1) *Empirickému pojmu nesmrtnosti* podle Jonase odpovídají v oblasti zkušenosti „nesmrtná památka“ a „nesmrtnost účinků (výsledků) lidského nasazení pro vyšší věc“. S pomocí příkladů dospěl k tomu, že nesmrtnost vyjádřená tímto pojmem není skutečnou nesmrtností, neboť jak památka tak hmotné i nehmotné výsledky lidské činnosti vždy podléhají do jisté míry zániku.
- 2) *Neempirický pojem nesmrtnosti* poté definoval jako „pokračování života osoby na onom světě“ („das Fortleben der Person in einem künftigen Jenseits“).⁴⁷² Jde o pojetí nesmrtnosti, které odpovídá představě, jak je běžná např. v křesťanství (nesmrtná duše pokračuje v životě na onom světě). Jonas však zdůraznil, že existenci od těla oddělené lidské duše považuje za nemožnou, neboť lidská osoba je vázána neoddělitelně na svůj organický základ (na tělo).⁴⁷³ Tím překvapivě „lacino“ odmítl i tento druhý pojem nesmrtnosti. Za hodné analýzy ovšem považoval dva způsoby zdůvodnění (a, b), jež mohou za neempirickým pojmem nesmrtnosti stát.
 - a) První spočívá v principu vyrovnávající a odplácející spravedlnosti, který zakládá pokračování života na onom světě tím, že umožňuje jednak potrestání vin a jednak odměnu za dobré skutky. Náš filosof tento princip však zpochybnil: za časné viny či zásluhy není rozumné požadovat věčný trest nebo odměnu; spravedlivější by byla spíše nějaká ekvivalentní forma časného trestu nebo odměny. Podmínky „zde“ a „na onom světě“ nelze srovnávat. Následně odmítl i nárok na věčný život v argumentačním stylu: jako není nutná existence světa, tak není nutné pokračování života po smrti.
 - b) Druhý způsob zdůvodnění, o němž se domníval, že stojí za pojetím nesmrtnosti v neempirické podobě, je idealistické rozlišení mezi jevem (pomíjivou skutečností) a jeho základem (pravou skutečností). Toto (v zásadě kantiánské rozlišení mezi fainomenon a noumenon) mohli idealističtí filosofové podle Jonase vytvořit jen proto, neboť byli prý příliš chráněni před tvrdou realitou světa, takže považovali dění jen za jakousi podívanou na jevišti, za níž hledali ještě jeho vlastní neměnný základ. V opozici vůči nim (i v opozici vůči Kantovi) Jonas prohlásil: My tvrdě tísněné děti současnosti trváme na tom, že to, co se jeví, je naší faktickou skutečností a bereme to vážně. Chtěl tím upozornit především na hrůzy války a holokaustu, jejichž skutečnost zažil na vlastní kůži. V této souvislosti dále (s Heideggerem) zdůraznil časovost lidské existence a tvrdil, že konečnost existence představuje dokonce podmínku existence –

⁴⁷² Tamtéž, s. 47.

⁴⁷³ „Ich befasse mich hier nicht mit dem schwer zu entwaffnenden Schluss von der zweifellosen organischen Basis der Person zu deren wesenhafter Unablösbarkeit davon.“ Tamtéž.

avšak s upřesněním, že časovost nemůže být celou pravdou o člověku. Tím se dostal k pojmu „věčnosti“ (3) a od něj pak k představení vlastní „ideje nesmrtnosti“ (4).

- 3) *Věčnost* definoval nikoli jako neomezené trvání, ale jako koncentrovanou přítomnost. S takto pojatou věčností se setkáváme v okamžicích rozhodnutí, když jednáme jakoby pod pohledem věčnosti. V okamžicích rozhodnutí se člověk ocitá takřka mezi časem a věčností.
- 4) Vlastní *ideu nesmrtnosti* koncipoval Jonas s důrazem na praktickou, morální dimenzi lidské existence. Lidská nesmrtnost je dána morální formou existence nikoli „nezničitelnou substancí“, zdůraznil a opřel se přitom o dva motivy: židovský motiv Knihy života – sefer chajim (a) a gnostický motiv transcendentní podobizny (b), oba motivy však částečně přizpůsobil svým spekulativním teologickým předpokladům.
 - a) Nikoli jména spravedlivých, ale *všechny lidské skutky*, skutky všech lidí všech dob, se zapisují do Knihy života, vtiskují do jakéhosi „věčného registru časovosti“. Lidské skutky, jež se v podmínkách času řídí vlastními zákonitostmi, zároveň působí na „transcendentní říši“ podle jejích vlastních zákonitostí a zaplňují jakýsi „protokol bytí“. Takto narůstající a zatím „neuzavřená transcendence“ má velký význam. A to nikoli pro smrtelné jednotlivce, ale pro „zranitelné božství“. Nesmrtelným se člověk stává svými skutky, které mají význam pro dosud nedokončenou podobu „božství“.
 - b) Symbolická představa, s níž se setkal Jonas v gnostických (mandejských) textech íránského původu přiřazuje každému člověku jakéhosi dvojníka, „transcendentní podobiznu“, která se formuje podle (morální) kvality jeho života. Po smrti se pak každý člověk s tímto svým „alter ego“ znovu setká, aby zjistil, zda jeho ideální podobu „naplnil“ či „znetvořil“. K této představě existuje rovněž analogie v kolektivním rozměru, zachycená v manichejském učení. Transcendentní podobizna se utváří kontinuálně vším co se děje v dějinách lidstva i kosmu; to vše bude představovat ve výsledku *celost nesmrtelného, ale trpícího božství*, které se na počátku vydalo temnotě a nebezpečí kosmického dění, líčil náš filosof. Nesdílel přitom dualistické stanovisko gnosticizmu, ale nechal se inspirovat právě kolektivní analogií gnostického motivu transcendentní podobizny.⁴⁷⁴

Své pojetí nesmrtnosti shrnul takto:

„V časovém dění světa, jehož pomíjíví přítomnost je stále pohlcována minulostí, roste věčná přítomnost. Její tvář se pomalu ukazuje, zatímco se zakreslují její rysy skrze radosti a utrpení, vítězství a porážky božského, [které zakouší] ve zkušenostech času, jež se tak stávají nesmrtelnými. Nikoli jednající, kteří stále pomíjejí, nýbrž jejich skutky vcházejí do dějícího se božství a formují nesmazatelně jeho nehotovou tvář. Osud boha je ve hře, v

⁴⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 46–55.

kosmu, jehož nevědoucímu procesu přenechal svou [božskou] substanci, [a] člověk se stal tím, kdo má uchránit toto nejvyšší, svěřené a stále ohrožené bohatství. V jistém smyslu je osud božství v [lidských] rukou.⁴⁷⁵

Jonasova idea nesmrtnosti je tedy založena na *nesmrtnosti lidských skutků*, které nenávratně formují ještě „nehotové božství“, obrazně řečeno božskou podobiznu. Na tomto formování spolupůsobí i mimolidské činitele, ale ti podle Jonase nedisponují možností znetvořit, neboť nemají možnost konat zlo. Tuto možnost má jen člověk. Svou ideu považoval Jonas sice za smysluplnou, ale pouze hypotetickou – s dodatkem, že může tvořit základ metafyzického ospravedlnění subjektivního svědomí v momentech rozhodování. Jonasova „nesmrtnost skutků“ v konečném důsledku znamená, že *nesmrtelná není lidská osoba, nýbrž jen její skutky*. Vyjádřil to následujícím způsobem:

„Individuum je od přírody časné, nikoli věčné; a osoba, smrtelný zástupce nesmrtelné věci, užívá jáství v okamžicích času jako prostředek, skrze nějž se [božství] vydává [jeho] rozhodnutím [uskutečněným] v čase. Osobní jáství činná v médiu dění, jedinečná a pomíjivá, představují vklady [a experimenty] božské věčnosti.“⁴⁷⁶

Na jiném místě, o necelých dvacet let později, okolo roku 1980, potvrdil Jonas tento svůj názor v rozhovoru pro německou televizi, když na otázku, zda věří v pokračování života po smrti či v perspektivu nesmrtnosti duše, odpověděl:

„Ne pro individuum. Domnívám se, že individuální osoba je vázána na individuální organismus (...) S představou čistého duchovního trvání vědomí, čisté subjektivity, se nemohu myšlenkově vypořádat. (...) A tak nevěřím, že by individuální osoba po zániku, [po] smrti těla mohla někde a nějak žít dál. Čemu jsem však nakloněn věřit, a zde se chci vyjádřit velmi opatrně, je [skutečnost], že vše, co činíme, naše skutky, naše rozhodnutí, naše vina, žijí v nějaké formě dál; (...) Mám své silné důvody věřit, že minulost není čistým nebytím. Minulost se hromadí, sytí tím co se stalo, zvláště pamětí našich vlastních skutků.“⁴⁷⁷

Jonas měl za to (jak výše zmíněno), že člověk nemá žádný nárok na dar věčného života ani žádné právo stížnosti na svou smrtelnost.⁴⁷⁸ To, že může žít v podmínkách pomíjivého světa, představuje nezasloužený dar, s kterým zároveň přijal podmínky, za nichž mu byl tento dar udělen – a za nichž je prý jedině možný. Člověk takto obdařený by podle našeho filosofa neměl na základě daru života vznášet nárok na nekonečné trvání (života po smrti). Svou přednášku z roku 1961 zakončil Jonas slovy:

⁴⁷⁵ Tamtéž, s. 55.

⁴⁷⁶ Tamtéž, s. 59–60. Jonasovu představu lidské existence jakožto „experimentu věčnosti“ dokládá i jeho korespondence s Bultmannem, viz tamtéž, s. 64, 67–68.

⁴⁷⁷ JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 144–145.

⁴⁷⁸ Nad smrtelností (jakožto „břemenem“ a „požehnáním“ zároveň) se Jonas zamýšlel ve své přednášce, kterou v roce 1991, dva roky před svou vlastní smrtí, pronesl v Královském paláci v Amsterdamu poté, co přijal pozvání od nizozemské královny Beatrix. Srov. JONAS, H. *Last und Segen der Sterblichkeit*. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, c. d., s. 81–100. Viz také podrobně ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 62–65.

„Ačkoli nás nečeká žádný věčný život, ani věčný návrat zde[jší přítomnosti], přesto můžeme mít na mysli nesmrtelnost, když během našeho krátkého života vykonáváme [smrtí] ohrožené, smrtelné záležitosti a jsme tak pomocníky trpícího, nesmrtelného boha.“⁴⁷⁹

Za pozornost stojí, že v závěrečných odstavcích této přednášky explicitně použil také pojem „odpovědnost“ („Verantwortung“):

„Spolu s časnou věcí je ve hře i věčná – tento aspekt naší odpovědnosti nás může ochránit před pokušením fatalistické apatie a před hanebnou zradou [ve smyslu] ‚po nás potopa‘. V našich nejistých rukou držíme doslova budoucnost božského dobrodružství na Zemi, a nesmíme jej nechat ve štychu, byť bychom chtěli nechat ve štychu [třeba i] sebe samé.“⁴⁸⁰

Na textovou podobu přednášky reagoval mezi prvními Rudolf Bultmann a mimo jiné položil Jonasovi v rámci korespondence klíčovou kritickou otázku týkající se uvedené odpovědnosti: „Smíme, jako Vy, říkat, že odpovědnost (...) před Bohem je odpovědností za Boha?“⁴⁸¹ Jonas v rámci korespondence Bultmannovi na otázku přímo neodpověděl, nepřímo však potvrdil, že v jeho pojetí představují lidská jednání „experimenty“, jež mají ospravedlnit „totální inkarnaci božství“.⁴⁸² Každý člověk se svým jednáním nezastupitelně podílí na tom, zda jonasovský bůh vyjde z „experimentu stvoření“ jako „vítěz“ či jako „poražený“, přičemž v sázce je celá jeho božská integrita. Na tomto místě lze tedy prozatím pouze konstatovat, že podle Jonasova pojetí je každý člověk nezastupitelně odpovědný „za“ boha, zůstává ovšem otevřenou otázkou, zda také „před“ ním. Centrální otázku relačnosti odpovědnosti Jonas podrobněji představil v přednášce roku 1985 (viz 2.3), a já se na tuto otázku i s ohledem na teologický rozměr zaměřím ve čtvrté kapitole (4.2.3, 1)).

⁴⁷⁹ JONAS, H. Unsterblichkeit und heutige Existenz. In JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, c. d., s. 62.

Zde končí přejatý text.

⁴⁸⁰ Tamtéž.

⁴⁸¹ Tamtéž, s. 65. Ačkoli Bultmann tuto kritickou klíčovou otázku položil, jonasovskou pozici celkově nijak nezpochybil, pouze položil hned jakousi protiotázku: „Není člověk odpovědný sám za sebe a v jednotě s tím za svět (...)?“ Avšak nakonec uvedl, že podle něj je „člověk odpovědný vůči universu a za universum“, čímž v zásadě vyjádřil rámcově stejnou pozici. Srov. tamtéž, s. 65–66. Původní kurziva neuvedena.

⁴⁸² Srov. tamtéž, 68: „...in der Tat für meinen Gedankengang entscheidend ist, dass im Weltabendteuer Gottes, d. h. in seiner totalen ‚Inkarnation‘, sein totales Sein auf dem Spiele steht, von ihm eingesetzt worden ist, und in jeder innerweltlichen Handlung es immer wieder um diesen Einsatz geht.“ Dále také viz s. 70, 71. „...der Mensch für das Ganze da ist, und nicht das Ganze für den Menschen. Das klingt nun, wie ich weiss, recht stoisch; aber so ist es nicht gemeint. Denn das stoische Ganze ist das immer vollkommene, vollständig vorhandene Weltall, in dessen bleibender Gleichheit ich ein vorübergehender und dann von einem ähnlichen abgelöster Teil bin. Dagegen das ‚Ganze‘ der in die Inkarnation eingegangenen Gottheit meines Mythos ist nicht ‚da‘, sondern ein werdendes Schicksal, das, jeweils noch nicht entschieden, sich ständig entscheidet und an dem *ich* mit meinem Dasein mitentscheide – niemals sicher, wie entscheidend [Gottheit] von meinem Tun betroffen wird, so in meiner jeweiligen Gegenwart unvertretbar verantwortlich...“. Tamtéž, s. 71. Kurziva původní.

3.3 Speklativní teologie

Nejpozději v předchozí podkapitole jasně vykryštalizovaly úzké souvislosti mezi jonasovskou antropologií a spekulativní teologií. Lze tušit, že souvislost panuje také mezi jonasovskou ontologií a spekulativní teologií (a tím zároveň i mezi ontologií a antropologií).⁴⁸³ Hlavní důvod těchto úzkých souvislostí (ne-li konfúzí) spočívá, pochopitelně, ve skutečnosti, že náš filosof zastával *monistickou* pozici.⁴⁸⁴

Jonasovskou *spekulativní teologii* jsem systematicky zpracoval a kriticky reflektoval v rigorózní práci,⁴⁸⁵ zde, v této podkapitole, se pokusím analyzovat jen ty její aspekty, které napomohou k lepšímu pochopení spekulativně-teologických východisek a předpokladů jonasovského pojetí odpovědnosti. Z větší části přitom vycházím ze zmíněného systematického zpracování, tak, abych prohloubil ony aspekty.

Nejdříve je však nutné vyjasnit, a to nejpozději na tomto místě, *základní pojmy jonasovské spekulativní teologie i samotné její postavení v celku Jonasova myšlení a života* (1). Pak systematicky načrtnu *její hlavní obsahové charakteristiky – tři myšlenkové linie* (2). A teprve následně se pokusím analyzovat pro tuto práci relevantní *aspekty* – v rámci samostatných částí (3.3.1–3.3.3).

1) Pro zjednodušení používám dále namísto pojmu „(jonasovská) spekulativní teologie“ pojem „(jonasovská) teologie“. Na místě je samozřejmě otázka, zda se vůbec o teologii jedná, neboť náš filosof jednak deklaroval v této věci své myšlenky jako „(spekulativní, tápavé) pokusy“ a „hypotézy“, bez nároku na objektivní platnost (avšak s nárokem na subjektivní smysluplnost), jednak, jak jsem výše naznačil, dochází mezi jonasovskou ontologií, antropologií a teologií k určitým konfúzím. A navíc, sám Jonas označoval některé své teologické úvahy také jako „metafyzické“. Z důvodu přehlednosti se však držím označení „teologie“. Podobná, a dokonce větší, pojmová nejednotnost se ukazuje také u centrálního pojmu jonasovské teologie – u pojmu „bůh“/„Bůh“. Náš filosof se ani v tomto ohledu nevyjadřoval jednotně a jednoznačně, používal ekvivalentně více pojmů: „Bůh“ („Gott“), „božství“ („Gottheit“), „(božský, počáteční) duch“ („göttlicher, anfänglicher) Geist“), „stvořitelský duch“ („Schöpfergeist“), „Transcendence“ („Transzendenz“), „Věčnost“ („Ewigkeit“), „(světová) Substance“ („(Welt-)Substanz“) apod. Kvůli zjednodušení používám pojem „*bůh*“ (a pojem „Bůh“ vyhražuji pouze pro označení Boha ve smyslu židovsko-křesťanském).

⁴⁸³ Jonas sám explicitně uvedl, že filosofickou antropologii považuje za integrální část (své) ontologie. Srov. JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, c. d., s. 228.

⁴⁸⁴ Jonasovský bůh představuje kontrapozici vůči gnostickému extramundánnímu bohu, a tak dochází k (minimálně částečné) ontologické konfúzi světa a boha, ke stírání rozdílu mezi stvořeným a nestvořeným bytím.

⁴⁸⁵ Viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 72–106, 115–121, 124–128.

Jaký má jonasovský pojem boha význam a funkci v celku Jonasova myšlení? Na tuto otázku se odpovědi liší. Höhle uvádí, že „[b]ůh u Jonase není výchozím bodem (...) jako u Spinozy, Leibnize, Schellinga nebo Hegela; [n]ýbrž je jako u Kanta posledním konvergenčním bodem myšlení.“⁴⁸⁶ Německá filosofka Regina Uhtes naopak odpovídá, že jonasovský bůh je jak výchozím, tak konvergenčním bodem.⁴⁸⁷

Mám za to, že Höhleho hodnocení je třeba doplnit jeho dalšími komentáři, které jsem uvedl již v části 3.1.2, B): etika potřebuje pro své založení ontologii a ta zas teologii, tedy etika (s nárokem na objektivní platnost) potřebuje teologii; podle Höhleho je vztah mezi etikou a teologií kruhový a kruhovost je možné vyřešit jen tím, když disponujeme (na etice) nezávislými argumenty Boží existence. Ve skutečnosti má tedy podle mého názoru jonasovská teologie primárně funkci *posledního horizontu (subjektivní) smysluplnosti* pro jonasovskou etiku a pojetí odpovědnosti (ať už si to náš filosof více či méně připouštěl či explicitně přiznával).

Co se týká *epistemologického statusu jonasovské teologie*, zdůvodnil jej náš filosof takto:

„... [to, co vyjadřuje má teologie] je skromné maximum, co jsem s ohledem na božské („das Göttliche“) schopen pro sebe akceptovat ve spojení s celkovým poznáním věcí včetně mého vědeckého poznání světa, univerza a života na Zemi. Jsem (...) hluboce přesvědčen, že čistý ateismus je chybný, že nad to existuje něco, co jsme možná schopni artikulovat jen za pomoci metafor, [a] bez čehož by pohled na celek bytí zůstal nepochopitelný. Ačkoli se mi zdá, že filosofická metafyzika nemůže rozvinout žádný přímý pojem Boha, (...) tato cesta je od doby Kantovy kritiky rozumu uzavřená – a proto jsem použil mýtus – věřím, že jí není zakázáno, aby se pokusila o božském ve světě („über das Göttliche in der Welt“) vyjadřovat [alespoň] ‚tušení‘ („Vermutungen“). (...) zdá se mi, že filosofická nauka o bytí („Seinslehre“) smí pro božské ponechat přinejmenším otevřený prostor. [Má spekulativní teologie] je nejistým, tápavým pokusem, pro nějž jsem si nikdy nenárokoval nárok na pravdivost a který pro mě má [subjektivní] platnost jen díky tomu, že jednoduše nepopírá to, co kdysi tak mocně působilo v dějinách lidstva a v čem se vyjádřila, třeba ve slovech proroků, inspirace z pramene, který není pouze ze světa a přírody. [Můj] mýtus se navíc pokouší rozvíjet pojem [b]oha, s jehož pomocí lze snést [zkušenost holokaustu], jež by jinak byla nesnesitelná.“⁴⁸⁸

K tomu je vhodné dodat, že Jonasova teologie byla silně určována nejen jeho životními zkušenostmi, ale i jeho způsobem života: po celý svůj život zůstal neortodoxním židem. Zdůrazňoval sice, že příslušnost k vyvolenému lidu považuje za „nesmazatelné znamení“, avšak nemohl zcela sdílet víru předků (tj. ortodoxní židovskou víru), neboť neměl k Bohu osobní vztah. Vyjádřeno jeho vlastními slovy: po celý život mu zůstal Partner smlouvy s vyvoleným národem „zahalen v mlze“ (srov. také pozn. 183).⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 118.

⁴⁸⁷ Srov. UHTES, R. *Metaphysik des Organischen: Hans Jonas' Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Alfred North Whiteheads*, c. d., s. 297.

⁴⁸⁸ JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d., s. 344–345 a např. JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen Welt*, c. d., s. 24–25.

⁴⁸⁹ Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d., s. 341.

2) *Co se týká obsahu jonasovské teologie*, je nutné upozornit, že se nejedná o žádné jednotilé a koherentní pojetí.⁴⁹⁰ Systematicky je však možné jonasovskou teologii rozdělit do tří hlavních myšlenkových linií:

a) *Hypotetický mýtus* (texty *Nesmrtelnost a současná existence* (1961), *Pojem Boha po Osvětlení* (1984)):⁴⁹¹ tato linie je asi nejznámější, odvolává se na ni např. Floss (1.7.2), a lze ji charakterizovat takto: jonasovský bůh na počátku stvořením kosmu a časoprostoru naprosto vydává všanc svou božskou integritu. Filosoficky vyjádřeno: zcela se potencializuje a imanentizuje do kosmické hmoty a vzdává se tak veškeré možnosti zasahovat do procesu, který nadále probíhá jen samovolným evolučním vývojem a rozvojem potencií, které do něj na počátku vložil. Objevení se člověka představuje podle Jonase vůči všemu předchozímu kvalitativně odlišný stupeň, s člověkem takřkajíc „bůh znovu procítá k sobě“, a teprve s člověkem přichází možnost dobra a zla (viz pozn. 456). Z hlediska teologie se jedná o pojetí „totální inkarnace boha“, o absolutní experiment, v němž může „boží věc“ být přivedena k novému naplnění anebo deformaci či zániku. V textu z roku 1984 Jonas svůj mýtus opatřil podrobnějším teologickým komentářem a částečně nově teologicky interpretoval, přičemž zdůraznil, že se jedná o snahu uvést do souladu zkušenost holokaustu s pojmem boha, kterého se nechce vzdát. Bůh v pojetí z textu 1984 je označen jako „trpící“ (nejpozději od stvoření člověka), „dějící se“ (protože ve vztahu ke stvoření), „nesoucí riziko“ (protože „závislý“ a „ohrožený“ lidským jednáním). Dva důležité teologické závěry, které Jonas tehdy předložil zní: bůh není všemohoucí ani žádným způsobem nepůsobí ve smyslu „conservatio et concursus Dei“. Jonas také explicitně podtrhl, že jeho hypotetický mýtus radikalizuje jeden z motivů luriánské kabaly, motiv „simsum“ (boží „kontrakce“): bůh se na počátku „stáhl“, dal vzniknout nicotě, z které pak stvořil kosmos – podle Jonase je však kontrakce naprosta:

„Stažení je totální, jako Celek se Nekonečný, co do své moci, vydal konečnému a tím se mu svěřil do péče.“⁴⁹²

⁴⁹⁰ K tomu více ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 84–89, 115–121.

⁴⁹¹ Podrobná analýza této myšlenkové linie viz tamtéž, s. 74–83.

⁴⁹² „Nur mit der Schöpfung aus dem Nichts haben wir die *Einheit* des göttlichen Prinzips zusammen mit seiner *Selbstbeschränkung*, die *Raum* gibt für die Existenz und Autonomie einer Welt. Die Schöpfung war der Akt der absoluten Souveränität, mit dem [die Gottheit] um des Daseins selbstbestimmender Endlichkeit willen einwilligte, nicht länger absolut zu sein – ein Akt also der göttlichen Selbstentäusserung. (...) Die Zusammenziehung [Kontraktion] ist total, als Ganzes hat das Unendliche, seiner Macht nach, sich ins Endliche entäussert und ihm damit überantwortet.“ JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, c. d., s. 44–45, 46. Kurziva původní. Zdá se, že Jonas, jak naznačují tyto pasáže, chápal své pojetí jako stvoření z ničeho („aus dem Nichts“). Co se týká kabalistického motivu „simsum“, s největší pravděpodobností se s ním setkal u Gerschoma Scholema, profesora Hebrejské univerzity, který byl v Jeruzalémě (v letech 1935–1939) jedním z jeho blízkých přátel a současně velkým znalcem kabaly. Švýcarský teolog Hans Küng objasňuje v širších souvislostech význam kabalistické ideje simsum, a uvádí, že je pro mnohé židovské teology nepřijatelná (např. pro Louise Jacobse a Josefa Solovějčika), a naopak přitažlivá pro některé křesťanské teology (např. pro Moltmanna, Jüngela). Küng proti kabalistickým spekulacím, ať už s nimi pracují židovští či křesťanští teologové, trvá na označení „Deus semper maior“. Stvoření z ničeho (ex nihilo) v křesťanské tradici neznamena podle Künga žádnou „černou díru“, žádný „samostatný na Bohu nezávislý prostor“, který by Bůh musel dávat k dispozici, aby vůbec mohl být stvořitelisky činný, ale skutečnost, že vše, celý časoprostorový kosmos vděčí za svou existenci

Je zajímavé, že ještě v roce 1992, necelý rok před svou smrtí, odpověděl Jonas na redaktorovu otázku, zda dobrovolné božské stažení a zbavení se moci je ireverzibilní anebo bůh jako v tradiční eschatologii disponuje mocí ukončit běh světa: Považuji za pravděpodobnější svou hypotézu o ireverzibilitě (srov. pozn 315).

- b) *Noologická hypotéza* (text *Materie, duch a stvoření* (1988)): ⁴⁹³ tato linie je méně známá, s první linií co do hlavních charakteristik shodná a kompatibilní. Přívlastek „noologická“ odkazuje na řecký výraz „nus“ („duch“), neboť Jonas z kosmologického „antropického svědectví“ (tj. z výskytu lidského ducha v kosmu) usuzoval na jeho kosmogonickou první příčinu (tj. na božského ducha) – viz poslední citát v úvodu podkapitoly 3.2. Celé dobrodružství kosmického časoprostoru začalo největším protipólem hmoty, „extrémním sebevzněšením božského ducha“ („Selbstentäusserung des Schöpfergeistes“). ⁴⁹⁴ Byť Jonas explicitně zdůraznil, že tato hegelíánská myšlenka je tím, co podle něj nabízí rozřešení záhady „počátku“, dále podle něj vše probíhá nehegelíánsky ⁴⁹⁵ – sebevzněšením božského ducha vznikla hmota, již božský duch svěřil svůj kosmogonický eros (viz 3.2.3) a je této hmotě zcela imanentní. (Mám za to, že tuto představu naprosto „intramundánního“ boha koncipoval Jonas jako kontrapozici vůči gnostické představě naprosto „extramundánního“ boha.) ⁴⁹⁶ Své kosmogonicko-teologické pojetí se snažil Jonas zdůvodnit také jako nutnou korekci všech tzv. „success stories vom Sein“, tj. všech pojetí, která podle něj příliš optimisticky koncipují dějiny světa a člověka jako „dějiny úspěchu“. ⁴⁹⁷ Nikoli Boží prozřetelnost, která vše řídí a i největšímu zlu

Bohu jakožto první příčině. Konečné stvoření nemůže, jak se domnívají antropomorfne uvažující židovští či křesťanští teologové, Boha žádným způsobem omezovat. Podrobnější analýza a kritika Jonasova hypotetického mýtu viz KÜNG, H. *Das Judentum: Die religiöse Situation der Zeit*. München, Zürich: Piper, 2004, 3. Auflage. ISBN 3-492-22827-5, s. 714–720.

⁴⁹³ Podrobná analýza této myšlenkové linie viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 89–98.

⁴⁹⁴ „Der erste Schritt in diesem angeblichen Prozess, der stiftende Urakt des Welt dramas, ist genau das, wozu wir uns in unserem kosmogonischen Vermuten mehr und mehr gedrängt sehen: die extreme Selbstentäusserung des Schöpfergeistes im Anfang der Dinge.“ JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, c. d., s. 242.

⁴⁹⁵ Podobnosti a rozdíly mezi Hegelovou a Jonasovou představou boha analyzoval německý filosof a teolog Michael Bongardt. Domnívá se, že kdo je alespoň v základech obeznámen s idealistickou Hegelovou filosofií, nebude mít nejmenší pochybnosti o tom, že Jonasova koncepce představuje určitou adaptaci Hegelova pojetí světových dějin jakožto dějin absolutního ducha. Centrální myšlenka spočívá v „sebevydání boha“. Přesto však mezi Hegelem a Jonasem rozpoznáme i zásadnější rozdíly. Pro Hegela je stvoření (sebevydání boha) děním „uvnitř boha“, sebediferencí absolutního ducha. Jonas chápe stvoření bibličtěji jako děj „vzhledem k bohu“ (jako korelaci mezi bohem a světem). Zásadní rozdíl lze vidět v pojetí dějinného vývoje. Hegel konstruuje dějiny jako vpsledku nutný proces, dialektický vývoj „k sobě přicházejícího ducha“. Nic není náhodné, vše směřuje „k sebepoznání absolutního ducha“. Jonas se proti této Hegelově konstrukci bouří, neboť se domnívá, že znemožňuje svobodu a „otevřený vývoj“. Dějiny jsou pro Jonase „radikálně otevřené“ – bůh může získat, nebo také ztratit. Srov. BONGARDT, M. *Immanente Religion oder idealistische Spekulation? Zum Verhältnis von Gott und Mensch im ‚Gottesbegriff nach Auschwitz‘ von Hans Jonas*. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt*, c. d., s. 173–189.

⁴⁹⁶ Srov. ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 23–25.

⁴⁹⁷ „Und eine solche Erfolgsgeschichte, Apotheose dessen, was ist, scheint mir jede der grossen Metaphysiken zu sein, von denen ich aus der Denkgeschichte weiss: sei es im Sinne statisch-permanenter Vollkommenheit, wie Spinozas deus sive natura, oder der Weltlogos der Stoiker oder das vom unbewegten Bewegter ewig teleologisch bewegte Universum des Aristoteles; sei es im Sinne eschatologisch-perfektibilistischer Dynamik, wie eben Hegels – der sich mit diesem dynamischen Aspekt, der Option für das Werden, immerhin als der moderne unter

dokáže propůjčit smysl, ale odvážný čin boha, který se vzdal vší moci, odpovídá podle našeho filosofa dějinným zkušenostem (a na prvním místě zkušenosti holokaustu). Jonasovský bůh stvořením „riskuje“, vydán „možnostem podmínek časoprostoru“. Proč? Jonas zdůvodnil svým „teologickým tušením“:

„...jen v nekonečné hře konečného, v nevyčerpatelnosti náhody, v překvapeních neplánovaného a v tísní smrtelnosti může božský duch zakoušet sebe sama v rozmanitosti svých možností, a protože to božství chtělo. Proto se muselo vzdát své moci.“⁴⁹⁸

Tento bůh je tedy jakýmsi kosmogonickým erotem naprosto imanentizovaným v kosmické hmotě. Jak ale došlo až ke vzniku člověka?

„Pouze časoprostorově obrovské universum nabídlo v režii pouhých náhod, bez vměšování se božské moci, vůbec šanci, aby někdy a někde povstal [lidský] duch. (...) [Ten] může povstat jen z organického života a existovat tak, že je [organickým] nesen.“⁴⁹⁹

Podle Jonase je bůh tím, kdo „chce život“ (dosahující vrcholu v člověku), avšak nikoli prozřetelnostně řízeným způsobem, ale jaksi samo-volně. Člověk je „jediným nám známým nositelem ducha“, což se projevuje „rozumovým poznáním a následně svobodným jednáním ve světě – jednáním, které se díky poznání stává stále mocnějším.“⁵⁰⁰

Předchozí kosmogonicko-teologické teze ústí v textu z roku 1988 do těchto eticky klíčových závěrů:

„A tím vyplývá z naší kosmogonické hypotézy, která se nám vnutila na základě kosmologického [antropického] nálezu – tedy z kombinace prazákladního chtění ducha uskutečňovat se v proudu dění („*Gewolltsein des Geistes im Strome des Werdens*“) a jeho zřeknutí se moci („*Machtentsagung*“)⁵⁰¹ kvůli nepředjímatelné svojskosti konečných [lidských] duchů –, že do našich nejistých rukou, každopádně v tomto pozemském koutku veškerenstva, je vložen osud božského dobrodružství a jsme za něj odpovědní. A božství se asi musí o svou věc obávat. Není pochyby o tom, že ji máme v moci, a můžeme úmysl stvoření zmařit, právě v jeho zjevném triumfu [tj. v člověku]...“⁵⁰²

den Metaphysikern erweist, ähnlich anderen Prozessdenkern der Neuzeit, wie Leibniz und Whitehead. All diesen hochherzig-optimistischen Konstruktionen schlägt der kosmologische wie der anthropologische Befund, dem wir uns nicht verschliessen dürfen, ins Gesicht.“ JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, c. d., s. 244.

⁴⁹⁸ Tamtéž, s. 245. Kurziva původní.

⁴⁹⁹ Tamtéž, s. 245, 246. „...der Geist sich nur aus dem organischen Leben erheben und von ihm getragen existieren kann.“

⁵⁰⁰ Tamtéž, s. 246.

⁵⁰¹ Jonas explicitně uvádí, že jeho závěr o božské bezmoci je „asi podle každého náboženského učení kacířský“, názor, „že nikoli bůh nám, ale my musíme bohu pomoci“, byl k němu však dotlačen „událostí Osvětím“. Více viz tamtéž, s. 247–248.

⁵⁰² Tamtéž, s. 246–247. Kurziva původní. Mám za to, že už tato samotná pasáž (včetně předchozích myšlenek) vede k neodbytné otázce, co míní Jonas oním „úmyslem stvoření“ – jedná se o zjevnou nekoherenci, neboť na jedné straně nedisponuje jonasovský bůh žádnou prozřetelností a nemá žádný jasný plán („logos“), ani není „Logem“, je pouze kosmogonickým „erotem“, avšak na druhé straně dochází jeho působením ke vzniku člověka, ke vzniku „vědoucí moci“ (avšak „nevědoucím způsobem“). Za pozornost stojí také to, že v tomto kontextu

Hlavní myšlenka textu z roku 1988 s ohledem na pojetí odpovědnosti tedy ústí do závěru shodného se závěrem předchozí myšlenkové linie: *člověk má odpovědnost za „božské, prozřetelně neřízené dobrodružství“*. „[M]usíme nyní námi ohroženou boží věc ve světě chránit před námi samými, přijít proti nám samým na pomoc bezmocnému božství. Je to povinnost vědoucí moci – kosmická povinnost, neboť je to kosmický experiment, jenž může skrze nás ztroskotat, být zmařen.“ Tato povinnost existovala vždy, ale „s růstem lidské moci skrze techniku“ se stává „akutní.“⁵⁰³

- c) *Teologický postulát boha jakožto dokonalé paměti* (text *Minulost a pravda* (1991)): tato linie je nejméně známá, resp. nejméně recipovaná a kriticky reflektovaná, byť je z mého pohledu nejvíce zajímavá.⁵⁰⁴ Pojetí boha, které představuje, je co do hlavních charakteristik shodné s dvěma předchozími pojetími (v kosmické hmotě imanentizovaný bůh, dějící se, ohrožený a nezasahující do běhu světa), vyznačuje se však ještě jednou, epistemologicky zajímavou, charakteristikou: bůh je garantem (Jonas vyjádřil kantiánsky „podmínkou možnosti“)⁵⁰⁵ smysluplnosti (a pravdivosti) všech výroků o minulém (o tom, co se stalo), je věčnou, mentální, dokonalou, bezchybnou „paměť“, božským duchem „vtělujícím“ do sebe všechno a „prožívajícím“ vše, co se událo, a sice jakožto konkrétní, jedinečné, nikoli obecné a nutné.⁵⁰⁶ Jonas k postulátu boha jakožto „dokonalé paměti“ dospěl při řešení filosofického problému, který jsem podrobně představil a kriticky reflektoval v rigorózní práci,⁵⁰⁷ zde ve zkratce jen definice postulátu:

„...[jedná se o] postulát existence absolutního, božského subjektu (...) jakožto transcendentální podmínky možnosti konečné historické [lidské] existence. Aby mohla být naše vlastní, poznávající, časová existence vůbec [smysluplná a abychom mohli smysluplně a pravdivě hovořit o minulém], je nutné postulovat objektivní

Jonas opět zmínil problém sebezničení lidstva a položil tyto otázky: Proč se nesmíme (jako lidstvo) zničit? „Protože nám to říká bytí? Ale jak známo, moderní logika a filosofie nás učí, že bytí nám o tomto nic neříká, z žádného ‚Je‘ nevyplývá ‚Má být‘. Záleží ovšem na onom ‚Je‘. Člověk musí [bytí] vidět a slyšet. Co vidíme, zahrnuje svědectví života a ducha – svědectví proti učení o hodnotově a cílově neutrální přírodě. Co slyšíme je výzva viděného dobra, jeho inherentní nárok na existenci. Naše *schopnosti* vidět a slyšet z nás činí ty, kteří jsou povoláni uznat [tento nárok] a kteří jsou subjekty *povinnosti* vůči [tomuto příkazu].“ Tamtéž, s. 247.

⁵⁰³ Tamtéž, s. 247.

⁵⁰⁴ Podrobná analýza a kritická reflexe této myšlenkové linie viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 98–106, 119–121, 124–128.

⁵⁰⁵ Text z roku 1991 mimo jiné potvrzuje, že Jonas ještě na konci svého života trval na kantiánské epistemologii, resp. zastával v hlavním rámci kantiánskou pozici s ohledem na možnosti lidského poznání a vědění. Dokládá to mimo jiné i podnázev textu („Pozdní dodatek k takzvaným důkazům Boha“) – podle Jonase jsou všechny dosavadní důkazy i protidůkazy Boží existence „mrtvolami na poli dějin filosofického myšlení“, Boží existenci nelze dokázat, neboť je „předmětem transcendentní povahy“, jehož existence nemůže být dokázána ani vyvrácena. Jonas proto svůj teologický postulát označil jako smysluplnou „ideu“, která může vyplnit mezery v našem přírodovědeckém poznání, a celkově za „nedokazatelný metafyzický postulát“. Srov. více JONAS, H. *Vergangenheit und Wahrheit*, c. d., s. 7–8, 23–24..

⁵⁰⁶ „...theologisches Postulat (...), die Präsenz aktueller Erinnerung des Geschehenen in der ganzen Einmaligkeit seiner Kontingenzenz. Also wirklich ‚Erinnerung‘, die das Partikulare und Individuelle (...) bewahrt, nicht ‚Denken‘, das im Allgemeinen und Notwendigen kreist. Daher kann auch nicht Platons ‚überhimmlischer Ort‘ der ewigen Formen, nicht Plotins ‚intelligibler Kosmos‘ der ewigen Wahrheiten und auch nicht Hegels ‚absoluter Geist‘ dem transzendental-existenziellen Bedürfnis der Vernunft Genüge tun, dem unser theologisches Postulat entspringt, sondern nur eine Subjektivität, die das konkret Tatsächliche, wie es sich begibt, erlebt und ihrem wachsenden Gedächtnis einverleibt. Also ein in dieser Hinsicht werdender, wenngleich ewig existierender Geist.“ Tamtéž, s. 24–25. Toto pojetí boha evidentně koresponduje s pojetím nesmrtnosti skutků (viz 3.3.4).

⁵⁰⁷ Srov. ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 99–103.

prezenci [všeho] minulého. [Tato prezence] nespočívá v tom, že by vše minulé dále existovalo ve své původní podobě, neboť to co bylo, musí (...) mizet do nebytí, aby tu mohlo být přítomné. Ale může to dále trvat duchovním způsobem v nějakém Subjektu jako vědění, jehož trvajících přítomnost legitimuje užívání pojmu [u pravdivý/nepravdivý] s ohledem na minulé.⁵⁰⁸

Nutno doplnit a upřesnit, že náš filosof explicitně vycházel při koncipování postulátu ze dvou předpokladů:

- *minulost* (vše, co se událo) existuje pouze jen výše naznačeným způsobem, „vtištěná v bohu“, avšak jako taková (sama o sobě) mizí v nicotě, v nebytí („Nichtmehrsein“, „Nichts“)
- *budoucnost* (vše, co nastane) žádným způsobem neexistuje („ein Nichtseiendes“) a je „otevřená“, o výrocích o budoucím není možné smysluplně říkat, že jsou pravdivé/nepravdivé.

V tomto smyslu⁵⁰⁹ lze tedy tvrdit, jonasovský bůh představený v textu z roku 1991 nezná budoucí (ani možné budoucí) a není prozřetelnostní. Jonas v tomto kontextu totiž popřel „nadčasovou prezenci“,⁵¹⁰ tj. božskou existenci, která není podřízena času (resp. dění).

Uvedené tři myšlenkové linie (a, b, c) pozitivně charakterizují jaký jonasovský bůh je. Abych mohl dále rozvinout další části této podkapitoly, je vhodné uvést ještě negativní výčet, tj. *jaký jonasovský bůh není*:

- i) není dokonalým nestvořeným Bytím (ve smyslu „*ipsum esse subsistens*“, příp. „*actus purus*“)
- ii) není všemohoucí ani neudrží svět v existenci (ve smyslu „*conservatio et concursus Dei*“)
- iii) nezasahuje do běhu světa ani jej prozřetelnostně neřídí (ve smyslu „*providentia Dei*“).

3.3.1 Proč bůh stvořil svět?

Že jonasovský bůh není dokonalým nestvořeným Bytím (viz i)), je možné tušit nejpozději od první podkapitoly, především kvůli nerozlišování mezi stvořeným a nestvořeným bytím. S plnou silou to samozřejmě vyniká v některých prezentovaných Jonasových výrociích, např. z výše uvedeného, že „v tísní smrtelnosti může božský duch zakoušet sebe sama v rozmanitosti svých možností“. V této části práce se zaměřuji na implicitní aspekt dané problematiky, který krystalizuje při subtilnější analýze vnitřní souvislosti mezi jonasovským pojetím „možného dobra jakožto výzvy“ a pojetím boha. Tuto vnitřní souvislost lze odhalit, položíme-li si otázku: Proč bůh stvořil svět?

⁵⁰⁸ JONAS, H. *Vergangenheit und Wahrheit*, c. d., s. 22–23.

⁵⁰⁹ Srov. LÖW, R. *Die neuen Gottesbeweise*. München: Pattloch Verlag, 1997. ISBN 3629006515, s. 92–96.

Citováno podle SCHIEDER, T. Hans Jonas´ ‚Gottesbeweise‘. In MÜLLER, W. E. (Hrsg.) *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, c. d., s. 180–181.

⁵¹⁰ Srov. JONAS, H. *Vergangenheit und Wahrheit*, c. d., s. 15.

Nejdříve se pokusím stručně ukázat, že jonasovský bůh podléhá v určitém smyslu jonasovskému pojetí „možného dobra jakožto výzvy“ – tedy, že *Jonas podřídil svou teologii své axiologické ontologii*. Krátce jsem to naznačil již ve druhé kapitole, když jsem představil jednu zvláštní jonasovskou myšlenku týkající se „povinnosti světa být“. Tuto myšlenku Jonas prezentoval v přednášce roku 1984 (2.3), ale najdeme ji už v jeho eticky stěžejní knize z roku 1979:

„otázka týkající se povinnosti světa být, se dá oddělit od každé teze týkající se jeho původu právě na základě domněnky, že i *pro božského stvořitele byla taková nutnost bytí světa odpovídající pojmu dobra důvodem pro jeho stvoření*: přál si jej, poněvadž shledal, že má být.“⁵¹¹

Jonasovský bůh stvořil svět, neboť shledal, že „má být“ ve smyslu určité nutnosti, resp. povinnosti, která, zdá se, vyplývá z jonasovského pojetí „dobra“, jež jsem analyzoval výše (3.1.2, B)). Zde jen pro připomenutí:

„*Dobré (...)* totiž, pokud je samo ze sebe a nikoli teprve z milosti nějakého přání, potřeby nebo volby, *je právě již svým pojmem to, co ve své možnosti obsahuje požadavek na své uskutečnění, aby se tím stalo povinností, je-li zde vůle, která se může o tomto požadavku dovědět a proměnit ho v jednání*. Říkáme tedy, že ‚příkaz‘ nemůže vycházet pouze z vůle, která dává příkazy, například z vůle osobního Boha, nýbrž též z imanentního nároku něčeho, co je o sobě dobré, na své uskutečnění.“⁵¹²

Mezi jonasovským pojetím „možného dobra jakožto požadavku“ a jonasovským vysvětlením důvodu stvoření spatřuji vnitřní souvislost. Dalo by se říci, že boží vůle (před stvořením) podléhala podle Jonase jakémusi požadavku či výzvě vycházející z imanentního nároku „dobra možného světa“. Tuto interpretaci lze doložit vyjádřením, které Jonas učinil roku 1992, v rámci jednoho rozhovoru:

„Musíme se (...) domnívat, že důvod, proč byl svět vůbec stvořen, spočívá v tom, že nabízel možnosti, právě [možnosti] konečnosti, které by počáteční bůh sám vůbec neměl.“⁵¹³

Klíčovou otázkou zůstává: V jakém poměru je „bytí možného světa“ k bytí jonasovského boha?

- 1) Jestliže je nějakým způsobem součástí boha, pak bůh není dokonalý (protože jeho bytí implikuje neuskutečněné (božské) možnosti). Tato varianta odpovídá jonasovské teologii a konfúzi mezi božským bytím a bytím světa.
- 2) Jestliže není, pak by musel Jonas předpokládat nějakou sféru „možného bytí“, z níž ovšem vzchází požadavek, aby bůh stvořil svět. Z toho by však vyplývalo, že před stvořením světa, existovala nějaká instance („mimo boha“), která boha mohla zavázat

⁵¹¹ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 84. Kurziva Šimek.

⁵¹² Tamtéž, s. 127, 85. Kurziva Šimek.

⁵¹³ JONAS, H. *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, c. d., s. 190. „Dass die Welt Möglichkeiten bietet, die Endlichkeit eben, die der anfängliche Gott für sich alleine gar nicht hätte, muss irgendwie vermutet werden als Grund dafür, warum die Welt überhaupt geschaffen wurde. Und darin liegt ja von vornherein die Billigkeit, ein Eigenrecht der Schöpfung anzuerkennen.“

alespoň ve smyslu požadavku či výzvy. A to by opět oslabovalo jeho dokonalost. Tato varianta neodpovídá jonasovské teologii.

I s ohledem na celek Jonasova díla hovoří vše ve prospěch první varianty (1). Nyní je ovšem vhodné připomenout, jak jsem již uvedl, že *Jonas v jiném kontextu nepředpokládal žádnou sféru neaktuálních, ještě neuskutečněných „možných dober“* (srov. pasáž pozn. 393). A navíc, nevypracoval žádnou jednoznačnou teorii „možnosti“ nebo „možného bytí“ (resp. teorii potence a aktu), v níž by vyjasnil, jak chápal pojem „možnost“ („potence“), příp. „možné světy“ („possibilia“), ani explicitně neuvedl, k jaké teorii se v této věci hlásí.⁵¹⁴ To je v kontrastu se skutečností, že pojem „imanentní nárok možného dobra na uskutečnění“ zaujímá v jeho axiologické ontologii jedno z centrálních míst. Protože však Jonasovy výroky a teze o „možném bytí“ nejsou mezi sebou koherentní,⁵¹⁵ nelze žádnou jonasovskou teorii možného bytí na základě jeho textů rekonstruovat (k tomu zde níže pozn. 515).

Na druhou stranu lze tento problém obejít tak, že jonasovský imanentní nárok redukuje na nárok něčeho již aktuálního (tj. již existujícího, ale ne plně uskutečněného) – jak to ukazuje Jonasovo ontické paradigma (3.2.2, B)). To však neplatí v případě stvoření. Ještě nestvořené stvoření není aktuální. Na širší rovině tudíž ústí tento problém do otázky: Jaký axiologicko-ontologický status má v Jonasově pojetí „možné dobro“, které nás morálně relevantním způsobem zavazuje k uskutečnění a za něž jsme odpovědní? (k tomu dále 5.1, a)).

Tato otázka souvisí také se vztahem mezi jonasovskou teologií a jonasovským pojetím odpovědnosti. Zopakujme si: jonasovský bůh se stvořením zcela potencializoval a imanentizoval do kosmické hmoty; z ní se nakonec, silou kosmogonického erota, „vynořil“ člověk; ten má nyní za „božskou věc“ odpovědnost a má ji dále uskutečňovat, resp. nezmařit, a sice tak, že bude naslouchat (morálně relevantním) výzvám kosmického bytí (v němž je od okamžiku stvoření „smíšené“ božské bytí s bytím světa). Člověk se nachází v pozici, jež je analogická pozici boha před stvořením. Jak bůh, tak i člověk podléhají „výzvě (možných) dober“; bůh podléhal s ohledem na otázku, zda stvořit, člověk s ohledem na otázku, jak

⁵¹⁴ Zda k modálnímu platonismu, modálnímu possibilismu, modálnímu aktualismu nebo modálnímu redukcionismu. Mám za to, že jonasovská pozice je v tomto ohledu nekoherentní, resp. rozporná, protože z hlediska jeho *axiologické ontologie* by se zdálo, že zastává nějakou formu possibilismu („možná dobra“ vyzývají k uskutečnění, tedy musí nějakým způsobem existovat), z hlediska jeho *spekulativně-teologických* tezí (viz explicitně 3.3, c)) ovšem vyplývá nějaká forma aktualismu: „možné (budoucí)“ žádným způsobem neexistuje, tj. není v možnosti „někde“, třeba „v boží mysli“ (neboť jonasovský bůh si pouze „pamatuje, co se stalo“). Tedy existuje jen to, co „je“ aktuálně, co „je možné“ naproti tomu žádným způsobem není. K problematice aktualismu a possibilismu viz velmi zdařilý text NOVÁK, L. Můžeme mluvit o tom, co není? Aktualismus a possibilismus v analytické filosofii a scholastice. *Studia Neoaristotelica*, 2014, roč. 11, č. 3, s. xxxvi–lxxi. K této problematice podrobněji viz níže 5.3.3, 1).

⁵¹⁵ Na jednu stranu tvrdil Jonas: „...„dobro“, (...) je opravdu tím jediným, co ze sebe sama z pouhé možnosti proniká do existence (...) – zakládá tedy nárok na bytí, na to, že bytí má být, a kde bytí závisí na svobodné volbě jednání, činí je povinností. Je třeba si povšimnout, že pouhou možností *přířknout* hodnotu jsoucím, lhotejně, jak mnoho či jak málo je jí aktuálně k dispozici, je již rozhodnuta přednost bytí před ničím – jemuž nelze přířknout naprosto vůbec nic.“ Na druhou stranu (v téže knize): „Samo pro sebe nemá nic, co (ještě) neexistuje, právo na bytí, a nemá ani nárok vůči nám, abychom mu dopomohli k bytí (leďa, že budeme hypostazovat jeho možnost do podoby vyčkávacího již-bytí v nějaké bezčasové říši).“ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 85, 196. Kurziva původní.

nezmařit boží stvoření.⁵¹⁶ Pozice jonasovského člověka se dokonce blíží té božské, když uvážíme, že jonasovský bůh není všemohoucí (ii)), ani neřídí prozřetelnostně svět a člověka (iii)) – zatímco člověk jakožto jakýsi „alter deus“, jak jej Jonas také nazýval (nicméně s negativní konotací) stupňuje svou (technickou) moc, a chce vzít zcela do vlastních rukou svou budoucnost. V této souvislosti je vhodné znovu položit otázku, která předznamenává navazující téma další části: Skutečně nemůže jonasovský bůh vůbec žádným způsobem zasahovat do běhu světa?

3.3.2 Bezmoc boha a jeho působení skrze lidského ducha

Z teologického hlediska se Jonas otázkou možností a hranic božího zasahování do běhu světa zabýval v textu z roku 1976 s názvem *V boji o možnost víry*.⁵¹⁷ Zatímco z dosud analyzovaných (teologicky relevantních) textů vyplývá rámcový závěr (viz ii)), že jonasovský bůh se na počátku, stvořením, zřekl své moci a nikterak do (fyzického) běhu světa nezasahuje ani jej neudrhuje⁵¹⁸ (což tedy znamená, negativně vyjádřeno, nejen absenci všemohoucnosti, ale také, pozitivně vyjádřeno, jakousi „boží bezmoc“), text z roku 1976 rámcový závěr upřesňuje a v jistém smyslu zeslabuje: je možné určité nefyzické boží působení – jako podmínka smysluplnosti existence zjevených náboženství, usuzoval Jonas. Touto problematikou se zabýval v širším kontextu úvah týkajících se vztahu mezi náboženským a vědeckým chápáním světa, zázraků a božího působení ve světě s ohledem na stanoviska, která v této věci zastával jeho učitel Bultmann.⁵¹⁹ V následujícím se omezují jen na analýzu Jonasova řešení problému božího působení.

Hlavní rámec Jonasova řešení daného problému tvoří polemika s kantíánským pojetím dvou navzájem oddělených kauzálních linií (linie přírody – fyzická, resp. hmotná, v níž panuje determinismus, a linie svobody – nefyzická, resp. duchovní, v níž je možné svobodné jednání).⁵²⁰ Podle Jonase striktní oddělení těchto linií odporuje lidské zkušenosti, neboť je nutné si uvědomit, že

⁵¹⁶ Podle Jonase je v tomto smyslu morální úkol člověka hlavně negativní: nezničit možnost (mimo)lidského života, tj. pokračování lidské existence.

⁵¹⁷ JONAS, H. Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. In JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, c. d., s. 47-75.

⁵¹⁸ „Aus Gründen, die entscheidend von der zeitgenössischen Erfahrung eingegeben sind, proponiere ich die Idee eines Gottes, der für eine Zeit – die Zeit des fortgehenden Weltprozesses – sich jeder Macht der Einmischung in den *physischen* Verlauf der Welt Dinge begeben hat; der dem Aufprall des weltlichen Geschehens auf sein eigenes Sein antwortet nicht ‚mit starker Hand und ausgestrecktem Arm‘, wie wir Juden alljährlich im Gedenken an den Auszug aus Ägypten rezitieren, sondern mit dem eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Zieles. (...) denn nur aufs Physische bezieht sich die Ohnmacht Gottes (...), [n]icht aber [auf den] Ruf an die [Geister] (...).“ JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, c. d., s. 41–42, 43. Kurziva původní.

⁵¹⁹ Srov. např. BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*. Praha: Oikúmené, 1995. ISBN 80-238-0468-5.

⁵²⁰ Bultmannova stanoviska ohledně možností božího působení klasifikoval Jonas z filosofického hlediska jako kantíánská: „Am ähnlichsten finde ich sie dem kantischen Standpunkt, der zwischen Phaenomenon und Noumenon unterscheidet, zwischen Erscheinung und Ding an sich: In der Erscheinung folgt alles einander nach einer notwendigen Regel, im Ding-an-sich kann das, was so erscheint, eine Kausalität der Freiheit sein. Daher kann ich zwar nicht wissen, aber glauben, dass meine Handlung, die der Erscheinung nach (und dazu gehört auch das Psychologische) durchaus determiniert ist, in Wahrheit nach Ursprung und Verlauf das Werk meiner Freiheit ist. Desgleichen lässt auch ein Weltvorgang ‚hinter‘ sich seiner erscheinenden, welt-immanenten

...pokaždé, když jednáme na základě vědomé volby – což není nic jiného než spoluurčování vnějšího průběhu [determinovaného fyzického dění] zevnitř, tak, že probíhá jinak, než by probíhal bez našeho přičinění (...), ponechán sám sobě – [musíme předpokládat], že v okamžiku našeho zásahu existuje více otevřených možností, z nichž každá je dobře kompatibilní s přírodními zákony. V opačném případě by bylo veškeré naše jednání jen klamem. (...) Je věcí filosofie, aby ukázala, že přírodní zákonitosti připouští (...) neutrální prahové situace, takřkajíc nulové body indiference, od nichž (...) je vždy možný průběh více směry (...), jež všechny jsou stejně konformní [přírodním] konstantním zákonitostem, byť vůči sobě různé co do pravděpodobnosti. Slepá příroda se ubírá téměř vždy tím nejpravděpodobnějším [směrem], ale člověk může [zvolit] ten nejméně pravděpodobný. To znamená: filosofie musí konstruovat takový model přírody, podle něž jsou v ní možné kauzálně ekvivalentní alternativy, tak, že je lidské jednání využívá a je [zároveň] v souladu s přírodními zákonitostmi. (...) A teolog (...) [se může domnívat], že to, co náleží lidskému jednání, nemůže být odepřeno božímu.⁵²¹

Hlavní myšlenka tohoto argumentu spočívá v analogii mezi lidským a božím působením v rámci přírodních, fyzikálních zákonitostí – co je možné pro člověka, mělo by být možné i pro boha. Nemůže být sporu o tom, že lidské jednání mění stav věcí (často zásadním způsobem a s dalekosáhlými následky). Za dva hlavní příklady lidského jednání, které ovlivnilo zcela zásadně běh (lidských) dějin, zvolil Jonas příklad Ježíše Krista⁵²² a Adolfa Hitlera. Jak je to ale s božím působením? Řídí bůh nějak svět či alespoň ovlivňuje běh světa? S odvoláním na druhý příklad (působení Adolfa Hitlera), Jonas podal následně zdůvodnění, proč boží působení není všemohoucí ani ovlivňující fyzický běh světa:⁵²³

...druhý příklad [Adolfa Hitlera] nám ale také ukazuje skutečný důvod, v každém případě *teologicky* motivovaný, proč nejsme nakloněni připsat [bohu] konstantní řízení světa: nikoli proto, že bychom se skláněli před zákonitostmi přírody a dějin, ani z marcionistického důvodu, že by zabývání se každým vrabcem, který spadne ze střechy, bylo nehodné boha – nýbrž proto, že v průběhu lidských dějin se stalo něco hrozného, co nemůžeme připsat božímu úmyslu a učinit ho za to odpovědným. (...) Žid je přitom v obtížnější situaci než křesťan. Neboť pro křesťana je beztak svět z větší části [v rukou] Dávla a stále předmětem nedůvěry (zvláště lidský svět, kvůli dědičnému hříchu); ale pro žida je bůh eminentně Pánem dějin; [avšak] otázka, jak si má po Osvětlení věřící žid boží řízení vysvětlit a jak nově promyslet tradovaný pojem boha, představuje trýznivý problém dneška. V každém případě (...) si věřící [žid] musí představit něco jako abstinenci boží vůči světu: jako by se stvořením světa a pak ještě jednou [stvořením] člověka se zvláštním zřetelem k jeho svobodě zřekl výkonu své všemohoucnosti a ponechal stvoření jako celek sobě samému, ať už ze sebe učiní cokoli.⁵²⁴

Podle naznačené analogie (co je možné pro člověka, mělo by být možné i pro boha) navrhl sice Jonas řešení problému možností božského působení na běh světa (viz první cit. pasáž), avšak, jak je zřejmé, nejedná se o působení ve smyslu řízení a ovlivňování fyzického běhu světa (viz druhá cit. pasáž). Jonasovský bůh prozřetelnostně neřídí ani neovlivňuje svět ve smyslu klasického (židovsko-křesťanského) pojetí, jak to vyjadřují pojmy „gubernatio Dei“,

Kausalität eine, zwar unerkennbare, göttliche Kausalität als *das* in ihm Erscheinende im Prinzip zu. Denn hinter aller Immanenz der Erscheinung steht die Transzendenz des Dinges an sich, die den Regeln jener nicht unterworfen ist. Was gewissermassen ‚von aussen‘ gesehen als blosse Natur erscheinen *muß*, würde ‚von innen‘ gesehen als Tat menschlicher oder auch göttlicher Freiheit dastehen *können*.“ JONAS, H. Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens, c. d., s. 60–61. Kurziva původní.

⁵²¹ Tamtéž, s. 62, 63. Původní kurziva neuvedena.

⁵²² Jonas nepovažoval Ježíše Krista za Bohočlověka, ale jen za výjimečného člověka. Srov. tamtéž, s. 65–66, 70.

⁵²³ Že se Jonas skutečně odvolal na příklad působení Adolfa Hitlera, viz MÜLLER, W. E. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*, c. d., s. 165.

⁵²⁴ JONAS, H. Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens, c. d., s. 67–68. Kurziva původní.

„concurus Dei“ – a s největší pravděpodobností mu nelze přisoudit ani pojem „conservatio Dei“ (zdá se, že jonasovský bůh neudrzuje všechna jsoucna v jejich bytí jako jejich poslední ontologický Základ a jako nejdokonalejší Bytí). Co se tedy týká sféry přírodních, fyzických zákonitostí, sdílel Jonas v uvedeném textu stanovisko svého učitele Bultmanna:

„...výroky o božím jednání ve smyslu kosmického [fyzikálního] dění jsou nelegitimní“ a je třeba se obecně držet přirozených (tj. fyzikálních) vysvětlení.“⁵²⁵

Přesto však trval na jedné výjimce – minimálně kvůli smysluplnosti náboženství a teologie, na výjimce týkající se ovšem jen nefyzické, nehmotné sféry. Neboť bez této výjimky nelze hovořit o možnosti zjevení („Offenbarung“).

Aby mohlo být možné zjevení, musíme předpokládat boží působení, resp. „boží zasahování do zdejšího stavu věcí“, usuzoval náš filosof. Jestliže jsme vyloučili zasahování fyzické, jedná se o nefyzické (nehmotné). Jedná se o takové zasahování, za nímž lze vytušit „boží iniciativu“, něco jako „vůli, chtít se zjevit“ a „moc se zjevit“ – avšak pouze a jen „skrze lidského ducha“. Toto *nehmotné boží působení skrze lidského ducha* je vždy jen „partikulární“ (tj. skrze jednotlivce) a děje se ve smyslu jakéhosi „prolamování božské transcendence do [lidské] imanence“, přičemž, vyjádřeno prostorově, „[bůh se zjevuje směrem] do světa“, nikoli „ve světě“ – zdůraznil Jonas.⁵²⁶

V závěru textu z roku 1976 pak rozlišil epistemologicky svá konečná stanoviska takto: v oblasti náboženství a teologie si nárokoval pro své řešení možností a hranic božího působení (kantiánsky) jen hypotetickou platnost, v oblasti filosofie (a etiky) s ohledem na navržené (nekantiánské) pojetí lidského jednání⁵²⁷ si však nárokoval kategorickou platnost.⁵²⁸

V roce 1992 byl Jonas mimo jiné dotázán právě i na problém božího nehmotného působení v naznačeném smyslu a stručné své řešení ještě upřesnil a komentoval. Podnětem k tomu byla

⁵²⁵ Tamtéž, s. 69. Co jsou podle Jonase přirozená (fyzikální) vysvětlení? Jonas nechápal přírodní zákonitosti jako stvořené a (prozetelnostně) řízené Bohem, ale jako určité „produkty evoluce“, jejichž vnitřním principem nebyl žádný (božský) „Logos“ (jak jej koncipujeme v klasickém židovsko-křesťanském významu), ani žádný plán. K tomu srov. podrobně JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, c. d., s. 212–216. „...ohne Vorinformation, ohne Logos, ohne Plan, sogar ohne Streben...“. Tamtéž, s. 215. Více viz ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 90–92.

⁵²⁶ JONAS, H. *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens*, c. d., s. 71. „...Gott, (...) sozusagen, (...) durch den Menschen (...) die Welt bewege in bestimmten, benennbaren Akten, derart sich einmischend in die Schöpfung, welcher gegenüber er sich sonst Enthaltung auferlegt habe“. Tamtéž, s. 75.

⁵²⁷ „Das Handeln kann sich nicht zufriedengeben mit dem Bewusstsein einer intelligiblen Freiheit, sondern muss seine Wirkung in der Erscheinungswelt, den Unterschied, den es darin ausmacht, sichtbar auch für andere, sehen und wirklich sich zuschreiben können“. Tamtéž, s. 71–72.

⁵²⁸ Srov. tamtéž, s. 72. Opět je zřejmé, že se Jonas pohyboval epistemologicky stále v „kantiánských mezích“ – odmítl sice kantiánské dělení dvou kauzálních linií s ohledem na lidské jednání (viz předchozí pozn.), ale s ohledem na možnost božího působení navrhl pouze hypotézu; to znamená: jestliže existuje bůh, pak takto působí; zda však existuje, nemůžeme podle Jonase s jistotou, silou přirozeného rozumu, zjistit. Rozhodnutí pro určitý „věroučný obsah“ (tj. pro určitou náboženskou víru) proto chápal Jonas primárně jako „subjektivní rozhodnutí“ a otázku možnosti najít s pomocí přirozeného rozumu „pravé“ náboženství netematizoval. Jen naznačil, že nárok „pravosti“ představuje „obtíž arogance“. Srov. tamtéž, s. 74.

otázka německého filosofa Michaela Theunissena: „Pokud jsem Vám správně porozuměl, relativizoval jste svou tezi o božím zřeknutí se moci v tom smyslu, že (...) bůh se zřekl [pouze] moci zasahovat do fyzického běhu věcí. (...) [V podstatě] jste učinil pokus nové teodiceje a já se ptám, zda se může čistě myšlenkově zdařit, jestliže jste zřeknutí se moci redukoval jen na oblast (...) fyzického běhu věcí. Neboť na jiném místě jste pravdivě řekl: To, co musí iritovat židovskou teologii tváří v tvář Osvětlení, není přírodní katastrofa (...), ale zdar chtěného [tj. co do příčin nehmotného] zla.⁵²⁹ Abyste mohl tuto událost vyjasnit ve smyslu teodiceje, musel byste přece předpokládat více než jen zřeknutí se zasahování do fyzického běhu světa. Musel byste předpokládat boha, který se vzdal své moci i nad [lidskými] duchy.“⁵³⁰

Jonas dal v roce 1992 Theunissenovi za pravdu: *bůh se zřekl moci i nad lidskými duchy*. Kdyby tomu tak nebylo, museli bychom boha „učinit odpovědným za vše zlé nebo za všechna opomenutá dobra“ – zdůvodnil Jonas své upřesnění.⁵³¹ Nejedná se tedy o moc nad lidskými duchy (té se bůh z naznačeného důvodu také vzdal), jedná se pouze o „výzvu lidským duchům“ („Ruf an die Geister“), o skutečnost, že bůh se dává „pocítit skrze mlčenlivou výzvu svého nenaplněného chtění či touhy“ – o „apel na svobodu“. „Mám tedy za to, že vnímání [božské výzvy tohoto druhu] ze strany lidských duchů, je velmi dobře slučitelné s ideou zřeknutí se božské moci“ – dokončil Jonas svůj komentář:

„působení boha (...) do světa jsem mínil ve smyslu výzvy („Anruf“), nikoli ve smyslu výkonu moci („Ausübung einer Macht“), (...) jako dávání se pocítit (...), jemuž může [člověk] ovšem odporovat – a většinou také odporuje.“⁵³²

3.3.3 Absence prozřetelnosti, eschatologického dovršení a summum bonum

Z předchozího vyplývá, že první část třetí negativní charakteristiky (iii): jonasovský bůh nezasahuje do běhu světa, nutno zeslabit, resp. upřesnit, neboť tento bůh přece jen nějak působí: specifickými, „mlčenlivými výzvami“ lidským duchům.⁵³³ Druhou část třetí negativní charakteristiky však nutno ponechat v platnosti: jonasovský bůh neřídí prozřetelnostně svět – to vyplývá nejen ze třetí myšlenkové linie (c), ale je to nepřímou potvrzeno i Jonasovými

⁵²⁹ V tomto ohledu měl Theunissen naprostou pravdu. Srov. JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, c. d., s. 44.

⁵³⁰ JONAS, H. *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, c. d., s. 189. Původní kurziva neuvedena.

⁵³¹ „Wenn wir (...) dem ewigen, dem jenseitigen Gott Macht über die [Geister] der Menschen zuschreiben würden, die er selber oder vielmehr: nicht er selber, sondern die Entwicklung des Endlichen mit Freiheit begabt hat (was aber ganz im Sinne des ursprünglichen göttlichen Wollens war), - wenn wir also annähmen, Gott hätte Macht über die [Geister], dann müsste man ihn allerdings auch für all das Böse oder für die Unterlassung des Guten verantwortlich machen, die seine Macht über die [Geister] ihm erlaubt hätte zu bewirken.“ Tamtéž.

⁵³² Tamtéž, s. 189–190.

⁵³³ V úvaze je možné pokračovat a dojít k tomu, že jonasovský bůh v konečném důsledku může působit vlastně také i na fyzický (hmotný) běh věcí, byť, a to je nutné zdůraznit, nepřímou. Jestliže totiž může působit skrze lidského ducha, pak, protože lidský duch působí na lidské tělo a to zas na fyzický běh věcí, jonasovský bůh může působit na fyzický běh věcí. V této souvislosti se však naskýtá otázka, co přesně Jonas měl na mysli oněmi „mlčenlivými výzvami boha“, nakolik jsou určité, zda sledují nějaké cíle a co je v pozadí těchto výzev – nějaké, byť residuální, schopnosti srovnatelné s Božím rozumem a vůlí?

vyjádřeními v textu z roku 1976 a komentářem z roku 1992. Shrnu-li Jonasovu argumentaci, usuzoval zhruba takto: Předpokládal, že bůh prozřetelnostně řídící svět a události v něm by nemohl dopustit určité události jako např. holokaust. Taková událost se však stala. Tudíž, podle Jonase, *bůh není prozřetelnostní*. V opačném případě by totiž, usuzoval náš spekulativní teolog, musel být bůh za tyto události nějak odpovědný.⁵³⁴

K Jonasovu závěru zpochybňujícímu Boží prozřetelnost lze kromě toho dospět také nepřímo, na základě některých jeho antropologických tezí. Je však nutné přijmout určité výchozí předpoklady. Zde jen pro ilustraci načrtávám ve zkratce jeden z možných hypotetických úsudků:

Přijmeme-li (scholastický) předpoklad, že esenciální určitost (a neměnnost) vyplývá z nějaké formy přirozeného zákona (ve smyslu „lex naturalis“) a ten z nějaké formy věčného božího zákona (ve smyslu „lex aeterna“), mezi nimiž nutně operuje Boží prozřetelnost (jako uskutečňování „lex aeterna“), pak existuje vztah mezi esenciální určitostí lidské přirozenosti a věčným božím zákonem. Avšak Jonas popřel, že by lidská přirozenost byla jednoznačně esenciálně určena (viz 3.2.3). Popřel tedy, zdá se, i věčný Boží zákon a Boží prozřetelnost.⁵³⁵

Na absenci Boží prozřetelnosti můžeme u Jonase usuzovat také z *absence eschatologického dovršení*. Tu lze vyvodit jednak z podstatných charakteristik jeho antropologie, např. z jeho klíčové antropologické teze pronesené na konci přednášky v roce 1961, že člověka nečeká žádný věčný život (3.2.4), jednak z celkového pojetí jonasovské teologie, což dokladuje např. jeho teologické vyjádření z roku 1992, že svou hypotézu o ireverzibilitě božského stažení (tj. o boží bezmoci ukončit, resp. dovršit eschatologicky běh světa) považuje za pravděpodobnější než opak.

⁵³⁴ Mám za to, že kořen absence boží prozřetelnosti (ve smyslu „providentia Dei“) je u Jonase dán již jeho opuštěním pojmu Boha jakožto dokonalého Bytí a konfúzí mezi stvořeným a nestvořeným bytím. Dalším kořenem je Jonasova úvaha, která vede k závěru, že Bůh nemůže být všemohoucí (podrobně viz JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, c. d., s. 33–40; srov. ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., s. 80–82.) Jonas přitom vycházel z klíčového předpokladu: tváří v tvář událostem holokaustu Bohu nelze současně připsat tři atributy – všedobrotu, všemohoucnost a pochopitelnost. Pokud bychom totiž připsali Bohu tváří v tvář těmto událostem všedobrotu a všemohoucnost, pak bychom podle Jonase museli nutně dospět k pojmu naprosto nepochopitelného boha: „Ein gänzlich unverständlicher Gott ist ein unannehmbarer Begriff nach jüdischer Norm. Genau das aber müsste er sein, wenn ihm zusammen mit Allgüte auch Allmacht zugeschrieben würde. Nach Auschwitz können wir mit grösserer Entschiedenheit als je zuvor behaupten, dass eine Allmächtige Gottheit entweder nicht allgütig oder (in ihrem Weltregiment, worin allein wir sie erfassen können) total unverständlich wäre. Wenn aber Gott auf gewisse Weise und in gewissem Grade verstehbar sein soll (und hieran müssen wir festhalten), dann muss sein Gutsein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht all-mächtig ist. Nur dann können wir aufrechterhalten, dass er verstehbar und gut ist und es dennoch Übel in der Welt gibt.“ JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, c. d., s. 39–40. Kurziva původní.

⁵³⁵ Viz GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*. Praha: Krystal OP, 2009. ISBN 978-80-87183-09-0, § 787, 852. Uvedený předpoklad samozřejmě nemusí být pro mnoho (nescholastických) filosofů přesvědčivý. Např. už Aristotelés koncipoval přirozenosti (jako neměnné esence) bez garantujícího božského principu. U stoiků je naopak takový božský princip základem platnosti (a určitosti) přirozeností (a přirozeného zákona).

V této souvislosti pokládám za vhodné vložit komentář: Ačkoli musíme mít stále na paměti, že z hlediska epistemologie představuje jonasovská teologie jako celek jen více či méně koherentní mozaiku hypotéz (srov. výše tři teologické myšlenkové linie 3.3, a)–c)), je nutné zdůraznit, že tyto hypotézy tvoří pozadí jonasovské axiologické ontologie a antropologie a promítají se následně do jonasovské etiky. Považuji za nejpravděpodobnější stanovisko Reginy Uhtes, že (ačkoli se jedná jen o hypotézy), představuje jonasovská teologie nejen konvergenční bod jonasovského myšlení (což je stanovisko Hösleho), ale také jeho východisko, resp. implicitní východisko a pozadí. Zohledníme-li dále souvislost, na niž pro změnu upozornil Hösle (– jako etika potřebuje pro své založení ontologii, tak potřebuje ontologie (racionální) teologii –) lze v rámci dosud analyzovaného usuzovat:

- jonasovská teologie (přínejmenším latentně) formovala jonasovskou axiologickou ontologii, která se tím stává specifickou *axiologickou ontoteologií* (srov. také závěr Hadornové 3.1.2, A))
- tato specifická axiologická ontoteologie tvořila část východisek a předpokladů jonasovské *etiky* a pojetí odpovědnosti (mutatis mutandis to platí, když je „středním členem“ tohoto vztahu jonasovská antropologie)

V návaznosti na tento komentář se naskýtá otázka, zda jonasovské absence prozřetelnosti a eschatologického dovršení lze skutečně doložit v jeho *pojetí odpovědnosti*. Následující pasáž ze stěžejní etické knihy z roku 1979 poskytne odpověď:

„Jisté je, že již nemůžeme důvěřovat žádnému imanentnímu ‚rozumu v dějinách‘, že hovořit o nějakém ‚smyslu dějin‘ (...) by byla jen lehkomyšlnost: že tedy musíme *bez vědomého cíle* vzít zcela novým způsobem do ruky tento vpřed hnaný proces [započatý moderní technikou]. Ten překonává všechny dřívější náhledy a stanoví odpovědnosti [nové] úkoly ...“⁵³⁶

V širším kontextu této pasáže reagoval Jonas sice především na hegliánskou teorii dějin, přičemž kromě ní odmítl rovněž i marxistickou utopickou představu naplnění dějin a celkově všechny utopické ideologie (1.2), na hlubší rovině tím však vyjádřil zároveň jeden z hlavních důrazů svého teologického přesvědčení: člověk jakožto individuum ani svět jako celek nejsou zacíleny k žádnému eschatologickému dovršení.

Hlavní kořen těchto dvou jonasovských, teologicky významných absencí spatřuji v odmítnutí pojetí Boha ve smyslu dokonalého, nestvořeného Bytí. To lze opět doložit v oblasti etiky, faktem, že Jonas zamítl pojetí (Boha-)Dobra ve smyslu „*summum bonum*“, odmítl klasický participační model a explicitně koncipoval svůj etický přístup jako „horizontální“ v opozici k platónskému „vertikálnímu“. To dokládá následující pasáž. Byť v ní Jonas zdůvodnil odmítnutí eticky, a dokonce s použitím pojmu odpovědnosti, stojí v pozadí etické

⁵³⁶ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 189. Kurziva původní. Této pasáži předchází tato slova: „My postmarxisté (slovo, které se asi ještě jeví jako odvážné a které mnozí jistě nebudou rádi slyšet) musíme vidět věci jinak. Tím, že technologie uchvátí moc (což je nikým neplánovaná, zcela anonymní revoluce, jíž nelze vzdorovat), získala tato dynamika aspekty, které nebyly obsaženy v žádné její dřívější představě a nemohly být předvídaný žádnou, ani marxistickou teorií – směr, který by místo k naplnění mohl vést ke všeobecné katastrofě, a tempo, jehož s hrůzou sledované obrovské exponenciální urychlení hrozí, že se vymkne jakékoli kontrole.“

argumentace výše analyzované ontoteologické předpoklady. Platónský vertikální přístup nevolil za opositum svého přístupu náhodně, ale proto, že se s Platónem shodl na důležitosti pojmu „eros“ (ve smyslu touhy po dobru):

„Podívejme se (...) na Platóna, jenž je stále ještě nejvýznamnějším protikladem moderního chápání bytí a etiky. Proto je též nejlepším zkušebním kamenem pro odlišení našeho [přístupu], neboť jeho ‚erós‘ (...) směřující k dobru je (...) určován ‚věcí‘ [stejně jako náš ‚cit odpovědnosti‘], jemuž dáváme nyní náš hlas pro tuto rozhodující povinnost, aby [tomuto citu] vždy šlo o věc poznanou jako dobro (...) – ovšem s tím dodatkem: o ‚věc ve světě‘, zveličeně řečeno dokonce: o ‚věc světa‘. A zde je rozdíl. (...) Tradičně mělo (...) summum bonum často ontologický význam (důsledek ideje dokonalosti) v tom, že co oslovuje naši smrtelnost vábením věčnosti, musí být mimo čas. Cílem mravního úsilí pak je připodobnit svůj vlastní stav tomuto nejvyššímu předmětu (...) a též žádat, aby [se mu připodobnili] i ostatní, vytvořit mu místo v dočasném světě. Nepomíjivé zve pomíjivé k účasti a vzbuzuje v něm touhu po něm. (...) Eros je tedy co do původu a předmětu založen ontologicky, tak jak vyžadujeme též od etiky. *Avšak ontologie se změnila. Ta naše není ontologií věčnosti, nýbrž ontologií času. Věčnost již není mírou dokonalosti, platí téměř opak. (...) poté, co jsme ‚odstranili‘ transcendentní bytí [ve smyslu summum bonum], musíme (...) v pomíjivém hledat to skutečné. Teprve tím se odpovědnost stane dominujícím morálním principem. Platónský erós, zaměřený na věčnost a nikoli na časnost, není za svůj předmět odpovědný. (...) Toto věčné, AEI ON, nemá [odpovědnost] zapotřebí; čeká, že na něm budeme participovat, a jeho zjevení se, kterým vstoupilo do (...) světa, vzbuzuje touhu po takové participaci. Odpovědným lze být jen za proměnlivé, za to, co je ohroženo (...), krátce řečeno, za pomíjivé v jeho pomíjivosti (stejně, jako i náš cit, což je charakteristické, může milovat jen pomíjivé). Jestliže zbylo jen toto [pomíjivé] a současně vzrostla naše [technická] moc nad tím, pak jsou důsledky pro morálku obrovské (...). Smyslem [platónského] erótu (...) je (...) touha po věčnosti. Naše starost o zachování druhu je naopak touhou po časnosti v jejím stále novém, z žádného vědění o podstatách neodvoditelném, vždy bezprecedentním působení. Taková touha ukládá (...) nové povinnosti, mezi nimiž se nenachází usilování o dokonalé...“⁵³⁷*

Je třeba si povšimnout, že v citované pasáži učinil Jonas (zhruba v polovině, jak je vyznačeno kurzivou) myšlenkový skok, který podle mého názoru stojí za pozornost. S Jonase je možné souhlasit v tom, že věčné summum bonum (ve smyslu dokonalého, nestvořeného Dobra) nemá zapotřebí lidskou odpovědnost tak, že by bylo jejím objektem (platónská touha po Dobru neznamená, že by byla za Dobro odpovědná). Z toho však neplyne, že by zároveň nemohla být odpovědná za od tohoto Dobra odlišná, pomíjivá jsoučna. Neboli, zjednodušeně vyjádřeno, ze skutečnosti, že za dokonalé, nestvořené Dobro nemůžeme být odpovědní (neboť

⁵³⁷ Tamtéž, s. 137, 186–187. Kurziva Šimek, původní neuvedena. Ačkoli Platón uvažoval o tom, že kdo nahlédl ideu dobra (nejvyšší Dobro), nechce se již starat o (tj. v jonasovském smyslu být odpovědný za) věci lidské (tj. v jonasovském smyslu pomíjivé), neplyne nutně z této Platónovy úvahy závěr, že se dotýčný nemá (příp. nemůže) zároveň o tyto věci dále starat (tj. v jonasovském smyslu být odpovědný za pomíjivá jsoučna). Platón přece také usuzoval, že nejvyšší Dobro je původcem všeho a poskytuje lidem pravdu a rozum, aby mohli rozumně a správně jednat – tedy i s ohledem na pomíjivé věci. Srov. PLATÓN, *Ústava*. Praha: Oikúmené, 1996. ISBN 80-86005-28-3, 517b–c. Pokud je tato má interpretace adekvátní, pak je tím zpochybněna jonasovská úvaha, že odpovědnost se stane dominujícím morálním principem, když nejvyšší dobro není mírou dokonalosti, resp. teprve když v pomíjivém budeme hledat to skutečné. K této otázce píše František Novotný, překladatel Platónových děl do češtiny: „Všechna jednotlivá dobra tohoto smyslového světa nalezlo myšlení Platonovo jako odlesky a projevy jednoho dobra absolutního, idey dobra, kterou uvidělo nad soustavou světa idejí. V ideji dobra nalezl Platon příčinu a naplnění jsoučnosti, nejvyšší předmět poznání a poslední cíl jednání. (...) K ideji dobra směřuje a z ní vychází všechno, co jest, i všechno, co má být; idea dobra všemu dává smysl; smysl všeho jest v ní představen. Projevuje se stejně v pohybech vesmíru (...), jako v poznávání a chtění člověka, v jeho jednání i hodnocení. Hodnota věci, činu, osobnosti záleží v poměru k onomu absolutnímu dobru; tím je překonána její subjektivní relativnost.“ NOVOTNÝ, F. *O Platonovi, díl třetí*. Praha: Jan Laichter, 1949, ISBN neuvedeno, s. 338.

nemůže být námi nijak ohroženo), neplyne, že je třeba jej odstranit, resp. nezohlednit v rámci odpovědného jednání dotýkajícího se stvořených (ohrožených) jsoucen. Aby se odpovědnost mohla stát dominujícím morálním principem (jak vyzýval Jonas), *není* nutně podmíněno odstraněním dokonalého, nestvořeného Dobra.

Odstranění „transcendentního bytí“ se tedy nezdá být (jediným) smysluplným důvodem pro změnu ontologie v tom smyslu, že tak umožníme odpovědnost za pomíjivosti ohrožená jsoucna. Proto se mi nezdá také příliš pravděpodobné, že by toto zdůvodnění bylo primárně Jonasem vytvořené pro oblast etiky, spíše mám za to, že odstranění „transcendentního bytí“ Jonas provedl z teologických důvodů, jak naznačeno výše. A byť se jedná o hypotézu, je zřejmé, že fakticky tvoří pozadí jeho etického přístupu, přičemž zásadně ovlivnila jeho pojetí odpovědnosti. Nutno dodat, že Jonas si smysluplností tohoto zásadního „odříznutí“ od „transcendentního bytí“ a opuštění „etické vertikály“ nebyl zcela jistý – to dokládá následující relativizující pasáž, kterou chápeme jako určité zeslabení oné Jonasovy radikálnosti:

„Nikdo nemůže v tomto okamžiku říci, zda Platónova cesta opět jednou nebude schůdná pro budoucího člověka, a musíme nechat otevřené, zda neodpovídá pravdě bytí víc než ta naše. Prozatím jsme v rukou oné horizontální dynamiky [technické moci], kterou jsme sami uvolnili. Také podezření, že by to, co jsme nazvali odstraněním transcendence, mohlo být snad největším omylem dějin, nás nezbavuje toho, že kdykoli a až na další je na prvním místě odpovědnost za to, co je jednou již v chodu a co sami v chodu udržujeme.“⁵³⁸

⁵³⁸ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 191.

3.4 Technologie

V části 1.1 jsem mimo jiné stručně prezentoval Jonasův centrální argument, že změna povahy jednání vyžaduje změnu etiky. Změna povahy jednání, která je výchozím předpokladem tohoto argumentu, je dána právě skutečností, že jde o *jednání v rámci moderní techniky*, a proto je nutné podrobněji a hlouběji analyzovat, jak náš filosof interpretoval genezi a fenomén moderní techniky a technického jednání (technické praxe). Jonasova interpretace geneze, fenoménu a jeho pojetí moderní techniky tvoří poslední a zároveň silně určující pozadí jeho pojetí odpovědnosti.

3.4.1 Předmoderní a moderní technika⁵³⁹

Nejdříve nutno upozornit, že Jonas důsledně a systematicky nerozlišoval mezi pojmy „technika“ a „technologie“.⁵⁴⁰ Naznačil sice jakési jejich odlišení,⁵⁴¹ ale fakticky oba pojmy používal téměř jako synonyma.⁵⁴² Filosofická východiska jonasovského pojetí techniky najdeme především v textu *Proč je moderní technika předmětem pro filosofii*⁵⁴³ z roku 1981. Kořeny těchto východisek však leží hlouběji, v textu *O praktickém využití teorie*⁵⁴⁴ z roku 1959, kde Jonas analyzoval technické jednání člověka tak, že jej vztahoval k určitému pojetí teorie a vědy (viz 2.2 a pasáž pozn. 203). Ze systematického hlediska je však vhodné začít prvním textem.⁵⁴⁵

⁵³⁹ Tuto část práce přejímám z: ŠIMEK, V. Etika techniky podle Hanse Jonase [online]. *Filosofie dnes*, c. d., s. 53–55. Text mírně upravuji, tak, aby byl kompatibilní s touto prací. Oproti původnímu textu provádím také drobné změny a doplnění v poznámkách pod čarou.

⁵⁴⁰ Srov. JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 31–32 a např. WERNER, M., H. Erfasst das Prinzip Verantwortung die Probleme moderner Technologie? In MÜLLER, W. E. (Hrsg.) *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, c. d., s. 240, pozn. 20.

⁵⁴¹ JONAS, H. Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 16–17.

⁵⁴² Německý filosof Christian Illies upozorňuje, že rozlišení mezi oběma pojmy není ostré ani v současnosti. „Technologii“ je často míněna tzv. vědomostní dimenze techniky, nerozlišuje se ale zpravidla mezi technickým věděním v užším smyslu (knowing how) a reflektovaným věděním o technickém věděním, jak to naznačuje pojem „techno-logie“. Tento pojem by tak byl věděním o principech stojících za technickým věděním v užším smyslu a znamenal by i jakési metavěděním o technickém věděním. V praxi tyto významové nuance pojmu „technologie“ nejsou rozlišovány. Srov. ILLIES, CH. Technik, Mensch, Natur. Eine metaphysische Ortsbestimmung im Anschluss an Hans Jonas. In SEIDEL, R., ENDRUWEIT, M. (Hrsg.) *Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas*. Paderborn: Mentis, 2007. ISBN 3-89785-233-0, s. 275, pozn. 1.

⁵⁴³ JONAS, H. Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 15–41.

⁵⁴⁴ JONAS, H. Vom praktischen Gebrauch der Theorie. In JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, c. d., s. 325–356.

⁵⁴⁵ V rámci dílčího, doplňujícího srovnání v poznámkách pod čarou stavím vedle jonasovského pojetí techniky pojetí techniky španělského filosofa a sociologa José Ortegy y Gasset, neboť mám za to, že je pro tento účel zajímavější, než pojetí techniky Martina Heideggera, jímž byl Jonas do určité míry ovlivněn. Ke srovnání jonasovského pojetí techniky s pojetím heideggerovským viz např. JACOB, E. *Martin Heidegger und Hans Jonas: Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*. Tübingen: Francke, 1996. ISBN 3-7720-2076-3.

V něm Jonas provedl základní rozlišení: moderní techniku postavil do kontrastu k tzv. předmoderní technice.⁵⁴⁶ *Předmoderní techniku* definoval jako vynalézání, opakované vyrábění, užívání a zlepšování nástrojů i zařízení, a jejich přiřazování k dosavadní technické výbavě. Předmoderní technická výbava byla podle něj konstantní a odpovídala přirozeným konstantním životním cílům. Revoluční skoky od sběračského k loveckému, od loveckého k zemědělskému způsobu života byly ve skutečnosti pozvolné, odehrávaly se v průběhu delších časových úseků, a pokud nastaly některé změny rychleji, bylo tomu spíše díky náhodě,⁵⁴⁷ než díky revolučnímu záměru.⁵⁴⁸ Celkově dosahovaly velké klasické kultury relativně brzy bodu technické saturace a následovalo statické používání dosaženého.⁵⁴⁹ Dokonce i v časech rozkvětu těchto kultur neexistovala žádná proklamovaná idea trvalého technického pokroku, ani záměrná metoda jak jej uskutečnit, která spočívá v plánovaném výzkumu, experimentech, apod. – neexistovala totiž přírodní věda, jež by je mohla provádět.⁵⁵⁰

Moderní technika, začínající výrobou strojů na konci 18. století,⁵⁵¹ má oproti předmoderní technice téměř opačné charakteristiky, tvrdil Jonas. Ukazovalo se to ovšem až s postupující industrializací. Moderní technika již necílí na saturaci a rovnováhu, na přizpůsobení prostředků daným, konstantním cílům. Vztah prostředků k cílům není lineární, jak tomu bylo u předmoderní techniky, nýbrž dialekticky cirkulární. Přirozených, odedávna známých cílů se dosahuje snadněji i rychleji, zároveň ale moderní technika vytváří cíle, na které předtím nikdo nepomyslel, ba dokonce je téměř vnucuje, pouhou možností a nabídkou jejich uskutečnitelnosti. Tyto cíle, občas objevené neplánovaně, se stávají často „nutnostmi“ a úkolují moderní techniku minimálně tím, aby je přijala za vlastní a dále je zdokonalovala.⁵⁵² Pokrok. Můžeme nad ním naříkat či jej vychvalovat, můžeme jeho plody konzumovat či zavrhnout, jedno je však jisté – „musíme jít s ním“, konstatoval Jonas. Jedná se ovšem o pokrok, který není jen ideologickou nálepkou nebo pouhou možností, kterou, chceme-li, můžeme uskutečňovat. Jde o pokrok jakožto v samotném jádru moderní techniky tkvící

⁵⁴⁶ Zatímco Jonas rozlišuje mezi „předmoderní“ a „moderní“ technikou, Ortega y Gasset rozlišuje tři velká vývojová stadia techniky: „techniku náhody“, „techniku řemeslníka“ a „techniku technika“. Srov. ORTEGA Y GASSET *Úvaha o technice*. Přel. M. Špína. Praha: Oikúmené, 2011. ISBN 978-80-7298-455-8, s. 56. První dvě stadia se zdají odpovídat Jonasově „předmoderní“ technice, třetí Jonasově „moderní“ technice.

⁵⁴⁷ Ortega y Gasset píše o „technice náhody“: „Během ustavičného a nezáměrného nakládání s věcmi, které [divocha] obklopují, náhle čirou náhodou vznikne situace, z níž vzejde nový a užitečný výsledek.“ Srov. tamtéž, s. 57.

⁵⁴⁸ Srov. JONAS, H. Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 17.

⁵⁴⁹ Tomu by odpovídalo Ortegovo druhé stadium „techniky řemeslníka“: „Tak jako člověk shledává, že žije zasazen do přísného systému pohybů svého těla, stejně tak shledává, že je zasazen také do pevného systému řemesel, a právě toto se v národech a dobách tohoto stadia nazývá technikou. Skutečný smysl řeckého výrazu *techné* je tento.“ ORTEGA Y GASSET *Úvaha o technice*, c. d., s. 60. Kurziva původní.

⁵⁵⁰ Srov. JONAS, H. Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 18.

⁵⁵¹ Také Ortega y Gasset považuje za zlomové období (mezi druhým a třetím stadiem), když začínají vznikat stroje. Stroj „je prvním nástrojem, který funguje sám o sobě a sám o sobě vyrábí nějaký předmět.“ (...) „Technika přestává být tím, čím doposud byla: manipulací, tj. ručním dílem, a mění se ve výrobu *sensu stricto*.“ ORTEGA Y GASSET *Úvaha o technice*, c. d., s. 61. Kurziva původní.

⁵⁵² Srov. JONAS, H. Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 19–20.

podnět a impuls, činný jak v souladu s naší vůlí, tak jdoucí proti ní. Napoleon kdysi tvrdil, že politika je osud. V současnosti lze tvrdit, domníval se Jonas, že technika je osud.⁵⁵³

Předmoderní technika byla stavem, vlastněním nástrojů a znalostí. Moderní technika je procesem, „podnikem“ a dynamickým impulsem, zní Jonasův výsledek srovnání.⁵⁵⁴ To se zdá být také hlavním důvodem, proč je moderní technika předmětem filosofické pozornosti – kvůli své specifické dynamičnosti, která implikuje absenci technické saturace, cirkulární vytváření (umělých) cílů a specifickou podobu pokroku. Tolik počáteční popis fenoménu moderní techniky. Je však třeba si klást otázky další, pokračoval Jonas:

- a) Co zapříčiňuje „neúnavnost“ moderní techniky? Co je podstatou v ní tkvícího dynamického impulsu?
- b) A jaký je filosofický význam takto zachyceného fenoménu moderní techniky?

Pro zjednodušení používám dále místo pojmu „moderní technika“ pouze pojem „technika“, není-li uvedeno jinak.

3.4.2 Předpoklady moderní techniky a technického jednání⁵⁵⁵

Ad a) První dvě otázky cílí na *objasnění kauzálních sil a tlaků, které zapříčiňují neúnavnost a dynamiku techniky* ve výše naznačeném smyslu. Jonas si byl vědom toho, že se jedná o komplexní fenomén, komplexní jsou tedy i za ním stojící příčiny, síly a tlaky. Mezi ty přirozené počítal: růst populace, touhu po materiální jistotě, naplnění základních potřeb aj. Přidal však další, méně přirozené: kvaziutopická vize stále vyšší (materiální) kvality života, tlaky hospodářské soutěže, touha po zvyšování zisku, moci, kontroly a bezpečnosti. Jonas v této souvislosti upozorňoval na skutečnost, že existence a trvání větších státních i nadstátních útvarů závisí na zvyšujících se technických možnostech (informačních, infrastrukturních apod.), a to tím více, čím jsou tyto útvary centralističtější. Centralismus, zvyšující se kontrola a snaha o bezpečnost pohánějí technický pokrok stále kupředu, jsou na něm ovšem stále více závislé.⁵⁵⁶

Lze jmenovat další a další příčiny stojící za dynamismem technického pokroku, neodhalíme tím ale jádro problému, pokračoval v úvaze Jonas. Toto jádro se skrývá v předpokladu, který stojí za všemi výše uvedenými i neuvedenými příčinami: Neomezený pokrok může existovat, neboť existuje něco stále nového a lepšího, co lze objevovat.⁵⁵⁷ Jinými slovy, věci nekladou

⁵⁵³ Srov. tamtéž, s. 20–21.

⁵⁵⁴ Zustand, Besitz, Vorrat von Werkzeugen und Fertigkeiten versus Prozess, Unternehmen und dynamischer Antrieb. Srov. tamtéž, s. 21.

⁵⁵⁵ Tuto část práce přejímám z: ŠIMEK, V. Etika techniky podle Hanse Jonase [online]. *Filosofie dnes*, c. d., s. 55–61. Text mírně upravuji, tak, aby byl kompatibilní s touto prací. Oproti původnímu textu provádím také drobné změny a doplnění v poznámkách pod čarou.

⁵⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 21–24.

⁵⁵⁷ „...die Prämisse, dass es unbegrenzten Fortschritt geben kann, weil es immer etwas Neues und Besseres zu finden gibt.“ Tamtéž, s. 24). Kurziva původní.

žádné hranice objevování a vynalézání, naopak, takřkajíc samy ze sebe otevírají stále nové cesty k dosud nepoznanému a neučiněnému. Technika odpovídající takovému pojetí „otevřených horizontů“ přírody a vědy se snaží disponovat stejnou „otevřeností“, aby mohla prakticky uskutečnit přírodou a vědou jí dané možnosti, tak, že každý její krok připravuje kroky další, aniž by byla nucena se zastavit kvůli vyčerpání možností.

Analýza uvedeného předpokladu podle Jonase ukazuje, že jde o *předpoklad epistemologicko-ontologický*. Epistemologický aspekt se týká vědění o věcech (aa), ontologický aspekt se týká toho, co věci jsou (ab). Jonas tvrdil, že dokud tomuto předpokladu více neporozumíme, neporozuměli jsme vnitřní pružině dynamismu techniky.⁵⁵⁸ Hlubší a komplexnější analýzu epistemologicko-ontologického předpokladu umožňuje právě Jonasův text z roku 1959.

aa) Začněme *epistemologickým aspektem* předpokladu. Ten vychází podle Jonase z novověkého pojetí vědění formulovaného Francisem Baconem (1561-1626), který zavrhl klasické pojetí vědění jako „neplodné“.⁵⁵⁹ Vědění nemá mít za cíl nazírání věčných inteligibilních principů, příčin a forem, ale má být využito pro praktickou činnost za účelem osvobození lidstva z nouze a nepohodlí.⁵⁶⁰

Jonas v této souvislosti zavedl rozlišení mezi klasickým a novověkým pojetím vědění a měl za to, že se jedná o pojetí s odlišnými názory na smysl a cíl vědění.⁵⁶¹ Epistemologický

⁵⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 25. Jonas dále upřesňuje: tento epistemologicko-ontologický předpoklad může být pouhou bezprecedentní vírou ve virtuální nekonečnost (přírody), ale zdá se, píše na konci 80. let 20. století, že podle současného porozumění skutečnosti s nejvyšší pravděpodobností nejde jen o víru. V každém případě postupující věda bude ještě delší dobu umožňovat další technické inovace. Nakonec Jonas tvrdí: Tato virtuální nekonečnost technického pokroku se podstatně liší od předmoderního pojmu „perfectibilitas“ (překonatelnosti, zdokonalitelnosti) každé lidské schopnosti. Předmoderní perfectibilitas vypovídala o možnostech překonání v rámci určitých druhů, ve virtuální nekonečnosti zakotvená „moderní perfectibilitas“ se zdá být překonáním jdoucím nad rámec druhů („generische Neuerung“). Srov. tamtéž, s. 25–26.

⁵⁵⁹ Srov. BACON, F. *Nové organon*. Praha: Svoboda, 1974. ISBN neuvedeno, s. 46 a např. FLOSS, P. *Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení*, c. d., s. 177: „Francisem Baconem a Thomasem Hobbesem postulované vědění ve smyslu moci člověka nad přírodou (*knowledge is power*) dává právě se rodivší epistemologické subjektivitě ‚ontologický‘ rozměr. Descartův požadavek, aby se člověk stal ‚pánem a majitelem přírody‘, paradigmaticky kodifikuje instrumentalistickou povahu novověkého racionalismu. Původní idea jasného a jistého poznání se transformuje do postulátu ovládnutí takto přehledně zformované skutečnosti. Produktem nového mocenského vědění, zvláště v 19. a 20. století, je prudce se rozvíjející technika. Baconem a Descartem jen teoreticky postulovaná moc vědění se stává mocí praktickou.“ Kurziva původní.

⁵⁶⁰ K tomu viz také JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 208). Jonas zde píše o „Baconově programu“ a „Baconově ideálu panství nad přírodou pomocí techniky založené na vědě“. Srov. BACON, F. *Nové organon*, c. d., s. 87, 239, pozn. 6. „Lidské vědění a moc splývají v jedno (...).“ Pozn.: „Položením důrazu na praktický význam vědění zakládá Bacon novověké, protikontemplativní pojetí poznání.“

⁵⁶¹ Srov. JONAS, H. *Vom praktischen Gebrauch der Theorie*, c. d., s. 325–328). Jonas citoval jednak z předmluvy knihy Francise Bacona *Nové organon*, jednak z komentáře Tomáše Akvinského k Aristotelovu spisu *O duši*, přičemž zastával názor, že Akvinský spatřoval smysl a cíl teoretického vědění v zabývání se neměnnými a věčnými věcmi: „...so haben es die theoretischen (spekulativen) Wissenschaften seiner Aussage mit unveränderlichen und ewigen Dingen zu tun – den ersten Ursachen und intelligiblen Formen des Seins – die eben wegen ihrer Unveränderlichkeit nur angeschaut und nicht einem Tun unterworfen werden können...“ Naproti tomu praktické vědění není teorií, ale uměním měnit věci proměnlivé: „Die praktischen Wissenschaften andererseits sind nicht Theorie, sondern Kunst – ein Wissen um die planvolle Änderung des Veränderlichen.“ Bacon podle Jonase požadoval revizi, totiž, aby teoretické a praktické vědění bylo uvedeno do jiného vztahu: „...so dringt Bacon darauf, dass die beiden in ein neues Verhältnis gebracht werden, worin ihre vorige Trennung

aspekt předpokladu je určen novověkou změnou paradigmatu: vědění (teorie) má sice stále za předmět přírodu (hmotnou skutečnost), ale nesnaží se v ní hledat věčné, neměnné příčiny, principy a formy, ale její zákonitosti, to, jak funguje. Nejde již o vědění, co věc (esenciálně) je, ale o vědění, jak věc funguje. Toho se dosahuje skrze experiment, v němž člověk přírodě nastavuje různé podmínky, zjišťuje, jak se v nich příroda chová a tím získává žádoucí vědění, které pak může použít ve svůj prospěch. Zatímco klasicky pojaté vědění cílilo nazíráním neproměnlivého na osvobození od proměnlivého, novověké dosahuje svobody tím, že proměnlivé mění, že nad ním získává stále větší moc.

Jonas v rámci své interpretace a srovnání obou pojetí vyvozoval, že jejich rozdíl je dán také názorem na problematiku univerzálií. Klasické pojetí spojil s realismem,⁵⁶² novověké s nominalismem. Realisté v Jonasově podání vycházeli z toho, že počet neproměnlivých, inteligibilních forem je konečný a vědění o prvních principech nepodléhá zastarání ani není ohroženo novými objevy, nominalisté naopak s tímto nepočítali, předpokládali, že každý stav teoretického vědění je dočasný a umožňuje formulování nových otázek.

ab) *Ontologický aspekt* předpokladu souvisí s novověkým pojetím přírody (hmotné skutečnosti). Podle Jonase jde o pojetí nepočítající s věčnými, neměnnými principy, příčinami a formami, ale pouze se zákonitostmi, se způsoby interakcí mezi elementárními částicemi, z nichž se vše skládá. Jonas v této souvislosti popisoval změnu paradigmatu metaforicky jako přechod od „aristokracie forem“ k „demokracii materie“. Kvality jsou pouze výsledkem kvantitativně více či méně složitých kombinací elementárních částic a jejich dynamických vztahů.⁵⁶³ Zatímco v klasickém ontologickém modelu existovala určitá hierarchie bytí, v novověkém lze vyšší projevy bytí analyzovat jako kompozice nižších. Zjednodušeně vyjádřeno: formy v klasickém významu jsou nahrazeny relacemi mezi elementárními částicemi. Takové pojetí hmotné skutečnosti, tvrdil Jonas, znamená, že pokud zjistíme, jak jsou věci ze svých elementárních částí poskládány, pak můžeme jejich strukturu měnit s cílem měnit jejich vlastnosti ve svůj prospěch, příp. dokonce přírodu napodobovat a modifikovat. Tím se otevírá perspektiva dynamickému technickému pokroku.⁵⁶⁴

überwunden ist. ... Das Wesen der Theorie muss so umgewandelt werden, dass sie Vorzeichnungen und Anweisungen für Werke als Ertrag gibt, ja, die Erfindung von Künsten zu ihrem eigentlichen Ziel hat und somit selber eine Kunst des Erfindens wird.“ A sice do vztahu spojení a splynutí, který podle Jonase obsahuje imanentní technologický potenciál. Pro takový druh vědění poskytli předpoklady Descartes a Galilei. Tak se podle Jonase zrodilo novověké pojetí vědy.

⁵⁶² Za pozornost stojí, že Jonas sice interpretoval klasické pojetí vědění s odkazem na spis Akvinského (a odvolával se i na Aristotela), klasický realismus ovšem popisoval platónsky: „... die Begriffe [als] die selbst-seienden Formen des Seins...“. Jeho vymezení klasického realismu tedy odpovídá co do ontologického statusu univerzálií platonismu. Je tedy nutno upřesnit, že Jonasovo vymezení klasického pojetí je v zásadě zúžené do podoby jednoho extrémního názoru o statusu univerzálií. Srov. tamtéž, s. 351.

⁵⁶³ „...die Aristokratie der Form ist ersetzt durch die Demokratie der Materie. Wenn Ganze gemäss dieser Demokratie blosser Summen sind, dann sind ihre anscheinend echten Qualitäten nur das Ergebnis einer quantitativ mehr oder weniger verwickelten Kombination gewisser einfachen Substrate und ihrer Dynamik.“ Tamtéž, s. 343.

⁵⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 344–345. Srov. také FLOSS, P. Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení, c. d., s. 177: „Příroda, na počátku vývoje novodobé exaktní vědy jen devitalizovaná, je nyní technikou jakožto

Jádro, vnitřní pružina neúnavnosti a dynamismu techniky tedy podle Jonase vychází z uvedeného epistemologicko-ontologického předpokladu. Text z roku 1959 *O praktickém využití teorie* považují za klíčový pro porozumění hlubším filosofickým základům Jonasova pojetí techniky a jejího etického rozměru. Proto se u něj ještě zdržím a pokusím se s jeho pomocí představit Jonasův další filosoficky důležitý předpoklad technického jednání – *vztah mezi teorií a praxí* (ac).

ac) Jonas obhajoval tezi, že po baconovské změně paradigmatu se vztah mezi teorií a praxí začal postupně měnit, až došlo takřkajíc k jejich splnutí („Verschmelzung“), což znamená, že pro moderní teorii není praktická aplikace nic náhodného, ale podstatného, a také, že moderní přírodní vědy, důsledek uskutečnění Baconova programu, jsou ve své podstatě „technologické“.⁵⁶⁵ Splnutí mezi teorií a praxí lze nejlépe ukázat na moderním experimentu. Spojení mezi věděním o přírodě a změnou přírody, jak o něm uvažoval Bacon, je mnohem užší, nespočívá rozhodně jen v pouhé delegaci teoretických poznatků k praktickému použití. Samotný vědecký postup musí být praktický, pokud má přinášet prakticky významné výsledky – tj. musí být experimentální. Teorie v laboratorním měřítku nastavuje podmínky jakožto nutné prostředky k získání poznání. Tyto podmínky určuje praktickým zasahováním. Takto (prakticky) získané poznání v laboratorním měřítku obohacuje výchozí teorii a přímo zve, tvrdil Jonas, k tomu, aby bylo aplikováno v nelaboratorním měřítku. Taková aplikace je pak praktickou změnou „ve velkém“, která může opět přinést teorii, z níž vznikla, další poznatky.⁵⁶⁶ Ze splývání teorie a praxe vyvozoval Jonas splývání moderní vědy s technikou:

„Pro svůj vlastní teoretický cíl potřebuje věda zvětšující se rafinované a fyzicky mocné technologie jako svůj nástroj, který si sama vyrábí, tzn. zajišťuje si jej u techniky. Co s jeho pomocí objevuje, stává se výchozím bodem nových začátků v oblasti praxe (...), a ve světě činná technika poskytuje se svými zkušenostmi vědě opět jakousi laboratoř ve velkém, zdroje nových otázek – a tak dále v nekonečném koloběhu. (...) technika silně proniká moderní vědu, jako moderní věda techniku.“⁵⁶⁷ Odehrává se mezi nimi jakýsi feedback-efekt.

Shrnu-li Jonasovu odpověď na dvě výše formulované otázky (a), lze říci, že dynamika a neúnavnost techniky pramení jednak ze specifického epistemologicko-ontologického předpokladu vznikajícího od novověku, tj. z pojetí prakticky využitelného věděním a určitého pojetí hmotné skutečnosti, která je „napodobitelná“ a modifikovatelná, jednak ze specifického, v novověku vzniklého pojetí vztahu teorie a praxe. Teorie během industrializace a rozvoje vědy v 19. a 20. století dostává primárně podobu experimentálních přírodních věd a praxe podobu techniky. V oblasti teorie dominují experimentální přírodní vědy, v oblasti praxe dominuje technika.

vrcholným produktem této vědy postupně ‚deontologizována‘. Z původního souboru objektů klesá ještě ‚níže‘, neboť se stává jen substrátem technické tvorby.“

⁵⁶⁵ „Meine These ist, dass für moderne Theorie praktische Anwendung nicht zufällig ist, sondern wesenseigentümlich ist, oder dass die Naturwissenschaft technologisch in ihrem Wesen ist.“ JONAS, H. Vom praktischen Gebrauch der Theorie, c. d., s. 339.

⁵⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 347–348.

⁵⁶⁷ JONAS, H. Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist, c. d., s. 27.

Nutno poznamenat, že Jonas měl tendenci líčit vztah mezi moderní experimentální vědou a technikou – i z něj vzešlý dynamismus – jako jakýsi sebe sama pohánějící proces, nad kterým člověk ztrácí kontrolu. Již v textu z roku 1959 důrazně upozorňoval, že pokud se člověk zcela svěří feedback-efektu, který mezi nimi panuje, prohraje boj o sebe sama.⁵⁶⁸ Klíčovou roli hraje v tomto zápase pojetí člověka, to, jak člověk chápe sebe sama, smysl svého technického jednání a cíle, jež se snaží s pomocí techniky dosáhnout.⁵⁶⁹ Tím se dostávám k třetímu, *antropologickému aspektu* předpokladu technického jednání. V dalším představím Jonasovy odpovědi na třetí výše položenou otázku (b), jaký je filosofický význam fenoménu techniky – a sice na pozadí jeho antropologických tezí, jež v této souvislosti zastával.

Ad b) Jonas vyšel ze svého hlavního modelu: teorie splývající s praxí představuje teorii postavenou zcela do služeb praxi. To se zrcadlí i ve vzájemném poměru vyšších a nižších schopností v člověku. Vyjádřeno platónsky, teorie již dávno není vozatajem,⁵⁷⁰ a pokud byla kdysi symbolem transutilitárních snah, dnes se stala „služkou každého přání z oblasti praxe“. Aristokratická soběstačnost vědění zmizela, vznešenost byla zaměněna za užitečnost.⁵⁷¹ Člověk se podle Baconova snu měl osvobodit od nutností přírody, ale paradoxně si vytvořil jakousi druhou sféru „nutností“. Díky vědě a technice se sice člověk čím dál méně fyzicky lopotí, ale, vyjádřeno platónsky, setravává v jeskyni proměnlivých věcí, nad nimiž sice získal netušenou moc, současně je však touto mocí sám spoutáván.⁵⁷²

Splynutí teorie s technickou praxí ovšem není naprosté, domníval se Jonas. Jejich vzájemné popohánění nelze zastavit, není již cesty nazpět, – v této souvislosti Jonas tvrdil, že ani poctivost ani logika nenechávají otevřenou cestu zpět ke klasickému pojetí⁵⁷³ –, ale přesto stále trvá možnost jakési čisté teorie, která se nenechá zcela pohltnout technickou praxí. Čím je tato možnost dána? Tím, že v člověku existuje jakási transcendence jakožto nutná podmínka možnosti⁵⁷⁴ překonat sklon zabývat se pouze proměnlivými věcmi v technické sféře nutnosti. Tato transcendence umožňuje svobodu, která se manifestuje také ve vztahu k pravdě, o které by vědě mělo jít a která činí vědu možnou. Transcendence je transvědeckým faktem, usuzoval Jonas. Moderní věda se sice pohybuje co do svých předmětů a své činnosti „v jeskyni“

⁵⁶⁸ Srov. JONAS, H. Vom praktischen Gebrauch der Theorie, c. d., s. 353.

⁵⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 349. Ortega y Gasset, na rozdíl od Jonase, nezdůrazňuje tolik ohrožení člověka plynoucí z techniky. Oba se ovšem shodnou v tom, že fenomén techniky staví člověka před otázky jdoucí až k základům jeho lidství. Ortega se již v roce 1933 pokusil jednu z nich formulovat, když hovořil o tragikomičnosti situace, v níž člověk doposud nikdy nebyl, do které ho však technika dostává: „Člověk je (...) dnes ve své hloubi zděšen právě vědomím své zásadní neomezenosti. A možná to přispívá k tomu, že už neví, kým je – protože je-li v zásadě schopen být vším, co si lze představit, neví už, čím ve skutečnosti je.“ ORTEGA Y GASSET *Úvaha o technice*, c. d., s. 62.

⁵⁷⁰ „... sicher ist nur, dass nicht die Theorie der Wagenlenker ist.“ JONAS, H. Vom praktischen Gebrauch der Theorie, c. d., s. 349.

⁵⁷¹ JONAS, H. Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist, c. d., s. 29–30.

⁵⁷² Srov. JONAS, H. Vom praktischen Gebrauch der Theorie, c. d., s. 355.

⁵⁷³ „Auch lässt weder Redlichkeit noch Logik den Rückweg zur klassischen Position offen. Theorie selber ist ein Prozess geworden, und wie wir sehen, ein Prozess, der ständig ihren eigenen praktischen Gebrauch involviert; und man kann sie nicht auf andere Art ‚besitzen‘.“ Tamtéž, s. 354.

⁵⁷⁴ „...eine ‚Transzendenz‘ im Menschen selbst als... notwendige Bedingung.“ Tamtéž, s. 355. Toto Jonasovo vyjádření opět prozrazuje jeho kantíánskou epistemologickou pozici: transcendence v člověku jakožto nutná podmínka jeho svobody nenechat se zcela spoutat mocí techniky.

(vyjádřeno platónsky), ale co do své vnitřní příčiny v duši nikoli. Člověk tedy není zcela zajatcem, není beznadějně spoután. Disponuje-li schopností transcendence, disponuje onou čistou teorií, která není zcela pohltitelná technickou praxí. Ona čistá teorie je podle Jonase filosofie.⁵⁷⁵

V situaci vzájemného posilování a růstu vědy a techniky, kdy se zároveň věda podrobuje utilitaristickým cílům techniky, hrozí člověku ztráta kontroly nad technikou při současném růstu technické moci člověka. Podstata techniky spočívá v tom, že je prostředkem,⁵⁷⁶ prométheovská prestiž techniky ovšem vede k pokušení, učinit z ní cíl. Jonas varoval před snahami a ambicemi učinit z techniky hlavní poslání a cíl člověka. Filosofický význam této situace se ukazuje do té míry, nakolik je člověk schopen a ochoten tuto situaci filosoficky reflektovat a získat moc nad „mocí techniky“, která jej může zotročovat.⁵⁷⁷

3.4.3 Specifické vlastnosti technického jednání a princip předběžné opatrnosti⁵⁷⁸

Obecně platí, že předmětem etiky je lidské jednání (praxe). Je-li technická praxe určitým způsobem jednání člověka, pak platí, že by měla být také předmětem etické reflexe. Na základě tohoto argumentu Jonas zdůvodnil nutnost etické reflexe technické praxe. Jeho vlastní etickou reflexi najdeme v textu s příznačným názvem *Proč je moderní technika předmětem pro etiku*⁵⁷⁹ z roku 1982. Uvedený argument by mohl budít zdání, že technickou praxi lze eticky reflektovat a hodnotit podle stejných měřítek jako ostatní způsoby lidské praxe. Jonas v této souvislosti zdání rozptýlil a přišel s vlastní tezí: Technická praxe člověka⁵⁸⁰ ve skutečnosti představuje *specifický* způsob praxe vyžadující *specifickou* etickou reflexi lišící se

⁵⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 355–356.

⁵⁷⁶ Ortega y Gasset podstatu techniky vyjadřuje takto: „Ze samé plnosti možností je technika pouhou dutou formou – jako ta nejformálnější logika –, není schopna určovat obsah života. Proto tyhle roky, ve kterých žijeme, tedy nejintenzivněji technické roky v lidské historii, jsou těmi nejprázdnějšími.“ ORTEGA Y GASSET *Úvaha o technice*, c. d., s. 62.

⁵⁷⁷ Srov. JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 210. Podle Jonase růst technické moci s růstem nutnosti ji používat vedly „k zvláštní bezmoci [člověka] zastavit (...) další sebezničující pokrok [technické] moci samé a jejího díla (...). To, co je nyní nezbytné, pokud tomu nemá být zabráněno samotnou katastrofou, je ovládnutí [technické] moci – překonání bezmoci vůči sama sebe živícímu tlaku [technické] moci k jejímu rostoucímu výkonu. Poté, co [technická] moc prvního stupně, která se přímo zaměřovala na zdánlivě nevyčerpatelnou přírodu, přešla v moc druhého stupně, jež první moc odňala kontrole uživatele, je sebeomezení panství, které sebou strhlo vládce, dříve než ztroskotá na hranicích přírody, věcí moci třetího stupně: tedy moci nad onou mocí druhého stupně, jež již není mocí člověka, nýbrž mocí moci samé diktovat svému domnělému držiteli, jak má být užívána, učinit ho vůle zbaveným vykonavatelem svých schopností, tedy člověka nikoli osvobodit, ale zotročit.“ Tamtéž. Kurziva Šimek.

⁵⁷⁸ Tuto část práce přejímám z: ŠIMEK, V. *Etika techniky podle Hanse Jonase* [online]. *Filosofie dnes*, c. d., s. 61–65. Text mírně upravuji, tak, aby byl kompatibilní s touto prací. Oproti původnímu textu provádím také drobné změny a doplnění v poznámkách pod čarou.

⁵⁷⁹ JONAS, H. Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist. In JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, c. d., s. 365–376.

⁵⁸⁰ Jonas neupřesnil o jakou oblast, druh či typ techniky (příp. technické praxe) se jedná, měl na mysli moderní techniku ve výše pojednávaném smyslu. „Meine These ist, dass die moderne Technik in der Tat einen neuen und besonderen Fall bildet, und von den Gründen dafür möchte ich fünf anführen, die mich besonders beeindrucken.“ Tamtéž, s. 365.

od etické reflexe, která odpovídá každému jinému způsobu lidské praxe v minulosti.⁵⁸¹ Svou tezi opřel o pět důvodů, jež jsou zároveň popisem *specifických vlastností techniky*:

1) *Ambivalence účinků*: Obecně platí, že každá schopnost jako taková je dobrá, špatnou se stává teprve, když je zneužita, uvažoval Jonas a doložil příkladem schopnosti řeči a zneužitím skrze lež. Důležité je rozlišit, co je zneužitím schopnosti a co nikoli. Obecně pak dále platí, že člověk má svou schopnost či moc posilovat či zvětšovat, ale nezneužívat. Jak je to ale v případě, kdy určitý projev schopnosti či moci ve velkém rozsahu, byť za dobrým účelem, s sebou nutně nese zesilování účinků špatných, jež hrozí nakonec přesáhnout ty dobré? Jonas usuzoval, že to je případ techniky. Problém spočívá v tom, že i když technická moc naplňuje jí vlastní, dobře míněné a legitimní cíle, obsahuje v sobě hrozby, které v dlouhodobé perspektivě mohou mít takřkajíc poslední slovo, neboť dlouhodobá činnost je technice vlastní. Jonas to vyjádřil takto: Riziko techniky spočívající v „příliš mnoho“ je stále přítomné, stupňování dobrých účinků „živí“ i ty špatné, nebezpečí spočívá paradoxně ve stupňujícím se úspěchu. Etická neutralita pro techniku neplatí.⁵⁸²

2) *„Nutnost“ používání*: Obecně platí, že mít schopnost či moc neznamená muset je (vy)užívat. Schopnost řeči může být toho dokladem. Člověk nadaný řečí může hovořit, ale nutně nemusí.⁵⁸³ Schopnost neimplikuje nutnost jejího využití. Tato diference mezi „moci konat“ a „muset konat“ však podle Jonase neplatí pro souhrn technických schopností ve společnosti, která jako ta naše založila svou existenci na stálé aktualizaci svého technického potenciálu. Příklad s řečí se proto na situaci naší civilizace nedá použít, spíše lze použít příklad dýchání. „Moci dýchat“ se zdá implikovat „muset dýchat“. U techniky jakožto permanentní stupňující se lidské moci se stírá diference mezi „moci“ a „muset“, usuzoval Jonas, a to tím více, čím více technických „nutností“ udržuje chod civilizace. A to ji opět zbavuje etické neutrality.⁵⁸⁴

3) *Globální rozsah a dosah techniky v prostoru a čase*: K výše uvedenému je třeba připočítat rozsah a dosah účinků a následků technické praxe jakožto globální činnosti lidstva, která se skládá z miliard jednotlivých činností a vytváří v konečném důsledku novou dimenzi hodnou etické pozornosti, dimenzi všem způsobům dřívější lidské praxe neznámou. Jonas uvedl, že každé využití techniky v rámci společnosti táhne k využití globálnímu, přičemž hrozí, že

⁵⁸¹ Specifičnost technické praxe znamená podle Jonase, jinak vyjádřeno, to, že vyžaduje zvláštní, zvýšenou etickou pozornost.

⁵⁸² Srov. tamtéž, s. 366–367.

⁵⁸³ Nutno ovšem dodat (a Jonase doplnit), že dříve, než se člověk naučí mluvit, mluvit musí (aby se mluvit vůbec naučil).

⁵⁸⁴ Srov. tamtéž, s. 367–368. Druhé specifikum technické praxe považoval Jonas za signifikantní. Domníval se, že technika v sobě obsahuje *kvazityranský* element, který se projevuje v dynamice technického pokroku tím, že takřkajíc proměňuje technické způsoby moci do podoby jakýchsi samostatných hypostazovaných sil, kterým jsme my, tvůrci techniky, paradoxně podrobeni. Omezování svobody člověka skrze hypostazování jeho vlastních výtvorů sice existovalo odpradáвна, ale v minulosti se projevovalo spíše ve smyslu omezení, setrvačnosti a vazeb na výtvoř v rámci tradovaných úkonů, předmětů apod. Moc techniky však působí přesně opačně, domníval se Jonas: každý nový technický krok nás nutí pokračovat, rozprostírá nutnost i do širšího okolí a do budoucnosti, která v konečném důsledku okusí její „plody“. Srov. tamtéž, s. 375–376.

nárůst technické praxe ohrozí jednak samotné aktéry, jednak planetu, na níž se technická činnost odehrává. V této souvislosti upozornil na kumulativní účinky, které mohou zasáhnout dokonce budoucí generace. Využívání techniky v současnosti může ovlivnit nejen miliardy lidí na dalších místech planety, ale i miliardy lidí v budoucnu, přičemž tito nemohou do rozhodování o podobách využívání techniky ještě zasáhnout. Obezřelost a férovost vůči dalším generacím a snaha nevytvořit jim současnou technickou praxi „hypotéky“, s nimiž si nebudou vědět rady, musí určovat současné rozhodování. Jedná se o etické novum: zohlednění současných globálních, ale i *budoucích* dimenzí, které ovlivňujeme současnou každodenní technickou praxí. Otevřela se nová kapitola v dějinách etiky. Klíčový etický pojem, vyvolaný touto situací, je *prospektivní odpovědnost*, která se jako nikdy předtím dostala do centra etické pozornosti. V této souvislosti uvedl Jonas znění své „*etické přímé úměrnosti*“: s rostoucí mocí rostou proporcionálně požadavky na odpovědnost.⁵⁸⁵

4) *Prolomení*⁵⁸⁶ *antropocentrismu*: Ze všech živých bytostí na planetě disponuje člověk za pomoci techniky největší mocí. Antropocentrismus většiny etických systémů, ať již náboženských či sekulárních, byl získáním této moci prolomen, prohlásil Jonas. Dříve spadalo do etické perspektivy téměř výlučně vždy jen dobro člověka, v nejužším vymezení dobro jedince a jeho nejbližších, v neširším vymezení dobro lidstva. Nic z toho neztratilo svou závaznost. Kvůli rozsahu a dosahu technické moci je ovšem třeba rozšířit etickou perspektivu na celou biosféru planety obsahující pestrost rostlinných a živočišných druhů, neboť excesivní zásahy člověka ukazují na jejich dosud nezohledňovanou zranitelnost. Morální ohled na živé mimolidské organismy by měl přesáhnout utilitaristický kalkul. Zpustošená mimolidská příroda samozřejmě ochuzuje samotného člověka, vždyť je na ní více či méně závislý. Nemělo by jít však pouze o práva člověka. Respektovat přirozená práva mimolidské přírody znamená totiž znovu vidět člověka jako přítele a nikoli jako nepřítele přírody, usuzoval Jonas a tvrdil, že poprvé v dějinách lidstva je člověku uložena povinnost planetárního významu: šetřit s neobnovitelnými zdroji, chránit rostlinné i živočišné druhy, uvědomit si znovu, že má být správcem a strážcem. Tuto roli tradičně přisuzovalo člověku náboženství, dnes je to však i jeho vystupňovaná technická moc, která ho znovu do této role staví. Bylo třeba hrozby ohrožení celku přírody, dokonce skutečného započetí jejího ničení, abychom si toto uvědomili. Zahanbující myšlenka, prohlásil Jonas.⁵⁸⁷

5) *Vzbuzování metafyzických otázek*: Celoplanetární ohrožení skrze techniku odhaluje apokalyptický potenciál techniky, její schopnost ohrozit pokračování lidského rodu, příp. nevratně narušit genetickou integritu člověka, dalších živých bytostí, nebo dokonce zničit podmínky možnosti vyšších projevů života vůbec. To vše vede k metafyzickým otázkám, se kterými nebyla etika dosud konfrontována: Proč neohrožovat pokračování lidského života na Zemi? Proč střežit lidskou genetickou integritu? Proč má vůbec na Zemi trvat život?

⁵⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 368–369.

⁵⁸⁶ S ohledem na zodpovězení klíčové otázky „Je Jonas antropocentrista anebo fyziocentrista?“ (viz 1.7.3) by bylo přesnější v této souvislosti použít pojem „rozšíření antropocentrismu“. Zde však používám Jonasovo původní označení „prolomení antropocentrismu“ („Durchbrechung der Anthropozentrik“), tamtéž, s. 370.

⁵⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 370–372.

Otázky tohoto typu vůbec nejsou zbytečné, tvrdil Jonas; a odpovědi na ně jsou klíčové, neboť nám ukáží, zda vůbec a nakolik smíme v našich technických experimentech riskovat, pokud rizika ohrožují uvedená dobra. Měli bychom si dokonce odpovědi na tyto otázky vyjasnit tak, aby nás jednoznačně vedly k rozhodnutí určitá rizika ani nepodstupovat. Pokud platí kategorický imperativ, že lidský život na Zemi pokračovat má, pak jsou všechny sebevražedné hrátky lidstva zakázány a technické experimenty, které by k tomu, byť jen nepatrně přispívaly či poznenáhlu vedly, musí být předem vyloučeny, uzavřel Jonas.⁵⁸⁸

Náš filosof byl silně přesvědčen, že uvedených pět specifických vlastností technické praxe ruší její etickou neutralitu. Vyžaduje specifické a adekvátní etické odpovědi, a to jak v rovině hlavních etických principů a pojmů (což podle Jonase platí především pro pojem prospektivní odpovědnosti), tak v rovině etické analýzy (v rámci aplikované etiky). Ve čtvrté kapitole této práce podrobněji analyzuji jonasovské pojetí *prospektivní odpovědnosti*, které má ambice učinit zadost právě popsaným specifickým vlastnostem technické praxe. Nyní se krátce podíváme, co uvádí ke kombinacím zmíněných vlastností (1–5).

Jonas upozornil především na nutnost eticky reflektovat kombinaci první a třetí vlastnosti techniky (ambivalenci účinků a globální rozsah a dosah techniky v prostoru a čase), kterážto kombinace podle něj vede k zásadnímu přehodnocení běžně rozšířeného názoru, že existují (zjednodušeně vyjádřeno) dva druhy technické praxe – prospěšná a škodlivá. Jonas zastával tezi: každou technickou praxi mající výše zmíněné dvě vlastnosti nelze považovat v dlouhodobém horizontu pouze za prospěšnou.

Problematiku ilustroval na příkladu jaderné zbraně a jaderného reaktoru. Zdá se, že zbraň je škodlivá, reaktor prospěšný. Mohli bychom se tedy domnívat, že se stačí řídit zásadou: zbraň nepoužívejme, reaktor používejme. Ve světle zmíněných dvou vlastností, ambivalence účinků a globálního rozsahu v prostoru a čase, však Jonas upozornil, že i neválečné používání jaderných reaktorů skrývá v dlouhodobé perspektivě značná rizika daná jaderným odpadem, který představuje jakousi „hypotéku“ uloženou v rozměru několika desítek dalších tisíciletí dalším generacím.⁵⁸⁹ Platí tedy, že i neriziková, prospěšná technika musí být předmětem etické reflexe, a to zvláště tehdy, jedná-li se o techniku, jež „musí“ být používána (viz druhá vlastnost) k udržení chodu civilizace.

Právě tyto na první pohled nerizikové druhy techniky přiměly Jonase k etickým úvahám. Nazýval je „časovanými bombami“ a jejich nebezpečnost spatřoval ve zmíněné kombinaci

⁵⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 372.

⁵⁸⁹ Podrobné etické námitky včetně přesvědčivých argumentů proti využívání jaderné energie (a speciálně s ohledem na problematiku ukládání jaderného odpadu) lze nalézt např. u německého filosofa Roberta Spaemanna viz SPAEMANN, R. *Nach uns die Kernschmelze: Hybris im atomaren Zeitalter*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2011. ISBN 978-3-608-94754-0, s. 86–90. Více k Jonasovým názorům na jadernou energetiku viz JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 272–273. Jonas nebyl striktně proti využívání jaderné energie, poukazyval však na jeho ambivalentnost.

specifických vlastností.⁵⁹⁰ Souhrnně lze s naším filosofem konstatovat, že neuralgický bod technické praxe se nachází v kombinaci prvních tří specifických vlastností. Jonas shrnul: „požehnání“ techniky obsahují nemalé hrozby a mohou se proměnit v „prokletí“ v té míře, v jaké jsme na techniku odkázáni. Lidstvo je právě díky „požehnáním“ techniky příliš početné a nemůže se vrátit k nějaké z dřívějších fází životního stylu bez techniky. Musí pouze kupředu, přičemž prostředky k překonání hrozeb bude nutně používat technické.⁵⁹¹

Na závěr této části ještě stručně k Jonasovu *principu předběžné opatrnosti*, který podle něj představuje nejadekvátnější etický princip s ohledem na pět specifických vlastností technické praxe – a tvoří zároveň jakýsi „etický základ“ Jonasova pojetí prospektivní odpovědnosti. Náš filosof uvažoval *tutoristicky*:⁵⁹² některá technická praxe generuje rizika, která nelze s naprostou jistotou předvídat (viz 1.2 a pozn. 47). Jde-li o vážná rizika, je třeba stanovit takový princip, který bude reagovat na nejistoty prognóz a zároveň poskytne sám o sobě morálně jistý návod k řešení. Jonasovi šlo konkrétně o to, naprosto nepřipustit riziko zániku lidstva a deformace genetické integrity člověka. I když jsou taková rizika pouze možná, je třeba je do etické rozvahy zahrnout jako skutečná – podle pravidla: špatná prognóza má přednost před dobrou (srov. podrobněji pozn. 276) – a jednat tak, aby nemohla nastat, byť je pravděpodobnost, že nastanou, sebemenší a zisk (v opačném případě) sebevětší:

„Tím jsme konečně našli princip, jenž zakazuje určité experimenty, které technologie dokáže uskutečnit (...) zde je třeba pouhé *možnosti* dotyčného řádu nahlížet jako nepřijatelná rizika (...) [a] s tím, co je sice zpochybnitelné, avšak možné, je-li to určitého druhu, nakládat pro účely rozhodnutí jako s jistotou. (...) tento princip zacházení s nejistotou nemá sám v sobě nic nejistého a zavazuje nás bezpodmínečně, to znamená nikoli jako pouhá rada mravní rozumnosti, nýbrž jako nevyhnutelný příkaz, pokud přejímáme odpovědnost za to, co bude. Pod zorným úhlem takové odpovědnosti se obezřelost, jinak záležitost náhody, stává jádrem morálního jednání.“⁵⁹³

⁵⁹⁰ Mezi „časované bomby“ řadil Jonas dopravní prostředky vytvářející emise, plošné kácení lesů, znečišťování atmosféry, vody a půdy, hubení živočišných druhů, genetické manipulace. Za velký problém považoval i růst populace (srov. dále 4.3.3). Za pozornost stojí, že největší hrozbu nespatořoval v apokalyptickém scénáři globální jaderné katastrofy, ale v postupném, „normálním“, neválečném počínání lidstva, které kvůli pohodlnosti, konzumu, lhostejnosti a otupělosti znemožní v konečném důsledku život dalším generacím, příp. ohrozí fungování biosféry. Srov. JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 108–109 a JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen Welt*. In ENGHOLM, B., RÖHRICH, W. (Hrsg.): *Ethik und Politik heute: Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt*, c. d., s. 28–29.

⁵⁹¹ Srov. JONAS, H. *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist*, c. d., s. 372–373.

⁵⁹² Více k pojmu tutorismus viz např. GOTTSCHALK-MAZOUS, N. *Risiko*. In DÜWELL, M., HÜBENTHAL, CH., WERNER, M. H. (Hrsg.) *Handbuch Ethik*, c. d., 506.

⁵⁹³ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 70, 71–72. Kurziva původní.

4. Jonasovo pojetí odpovědnosti

Po podrobné analýze jednotlivých rovin filosofického a spekulativně teologického pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti můžeme nyní ve čtvrté kapitole konečně přikročit ke *kritické analýze samotného Jonasova pojetí odpovědnosti*. Z hlediska rozsahu celé práce zaujímá tato kritická analýza největší část, a spolu s (předchozí) třetí kapitolou představuje vlastní „analytické jádro“ práce. Struktura čtvrté kapitoly je tvořena třemi podkapitolami. V první podkapitole se zabývá etickým východiskem jonasovského pojetí odpovědnosti (4.1). Byla to především kantiánská etická pozice, vůči níž se náš filosof na jednu stranu kriticky vymezoval, na druhou stranu, jak jsem ukázal, se však nikdy nevymanil z omezení Kantovy epistemologie a z vlivu s tím spjaté kantiánské terminologie (o Kantově zákazu metafyziky nemluvě). Eticky nejzajímavější, avšak také analyticky nejnáročnější jsou druhá polovina druhé podkapitoly a třetí podkapitola. V druhé polovině druhé podkapitoly najdeme eticky centrální otázky a problémy Jonasovy teorie odpovědnosti. Je vhodné předeslat, že jsou to především dva problémy, problém relačnosti a problém (kolektivního) subjektu, na něž se zvláště zaměřuji (4.2.3 a 4.2.4). Ve třetí podkapitole (4.3) pak kritická analýza vrcholí, Jonasovo pojetí odpovědnosti za budoucí generace představuje vrchol Jonasova myšlenkového úsilí (a střed jonasovské „Zukunftsethik“), nicméně vedle aktuálních a trvale inspirativních myšlenek v něm najdeme i dostatek „filosofického materiálu“ ke kritickému promýšlení.

4.1 Etická východiska

Dříve než se podrobně zaměřím na Jonasovu teorii odpovědnosti (4.2), je vhodné podrobněji analyzovat hlavní etická východiska této teorie (4.1). V pozadí následující analýzy se nechávám vést těmito a podobnými otázkami: Jak Jonas eticky přistupoval k tvorbě své teorie odpovědnosti? A v čem je tento jeho etický přístup specifický? V první podkapitole mi již nejde o analýzu hlavních rysů jonasovské etiky odpovědnosti. O to jsem se pokusil v první kapitole (1.7). Ani o analýzu východisek, (širších) předpokladů a pozadí jonasovského pojetí odpovědnosti, tu jsem diferencovaně provedl ve třetí kapitole (3.1–3.4). Jde mi o *vystižení a analýzu specifických etických východisek, jež určovala Jonasův přístup k tvorbě jeho teorie odpovědnosti* – především s ohledem na etickou roli lidských schopností rozumu, vůle a emocí, a jejich vzájemného vztahu a hierarchie (4.1.2). Otázky, jak Jonas chápal lidskou svobodu a jakou etickou roli pro něj hrálo svědomí, jsem již zodpověděl (3.2.2, 3.2.3). Považuji však za nutné, analýzu ještě prohloubit a položit si další otázky; např.: Lze jonasovské svědomí chápat jako „praktický rozum“ v klasickém slova smyslu? Jakou etickou roli hraje v jonasovském pojetí odpovědnosti emocionální stránka člověka (srov. pozn. 291, 409)? Počítal Jonas s něčím jako je přirozený mravní zákon? (4.1.1) Nakonec se v první podkapitole pokusím analyzovat důvody, proč a v jakých souvislostech je pojem odpovědnosti v centru jonasovské etiky (4.1.3).

4.1.1 Kritika Kantova formalismu a mravního zákona

Dosavadní analýza ukázala, že Jonas v důležitých filosofických a teologických otázkách pokládal za orientační bod Kantovy myšlenkové pozice. Některá stanoviska sdílel (tak třeba nemožnost důkazů Boží existence, resp. omezení metafyzického poznání, viz např. 2.1; 3.2.4; 3.3),⁵⁹⁴ jiná nikoliv. To, s čím polemizoval, byla *Kantova etická pozice*, třebaže pro něj do jisté míry též představovala (a to je nutné zdůraznit) určité měřítko. To je snad nejvíce patrné na prvních dvou variantách Jonasova kategorického imperativu:

„Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s trváním skutečně lidského života na Zemi, (...) Jednej tak, aby účinky tvého jednání nezničily budoucí možnost takového života.“⁵⁹⁵

Jejich formulaci předeslal krátkou polemiku s Kantovým kategorickým imperativem,⁵⁹⁶ v níž dospěl k tomu, že Kantova základní morální úvaha „není morální, nýbrž logická“, protože chtění či nechtění (kantiánské) maximy „náleží rozumu a jeho souladu se sebou samým“, „vyjadřuje logickou únosnost nebo neúnosnost, nikoli mravní souhlas nebo zavržení.“⁵⁹⁷

Jak jsem již nastínil na konci druhé kapitoly, hlavní důvod polemiky s Kantem spatřoval Jonas v tom, že Kantův etický přístup se omezuje jen na *současníky*, nezahrnuje *budoucí lidstvo*. Z Kantova imperativu nelze vyvodit, že lidé mají existovat i v budoucnu (2.5). V rámci Kantova imperativu lze totiž teoreticky zdůvodnit volby, kdy „štěstí současných a nejbližších následujících generací je zapláceno neštěstím či dokonce neexistencí pozdějších generací“, neboť v „představě, že lidstvo jednou přestane existovat (...) nespočívá žádný vnitřní rozpor“ – „oběť budoucnosti pro přítomnost není logicky“ napadnutelná.⁵⁹⁸

Jonas své nové kategorické imperativy navrhl právě v kontextu těchto polemických úvah. Jonasovy nové imperativy, podle jeho vlastního komentáře, sice dovolují „dát všanc vlastní život“ (tj. život individuální lidské osoby), avšak „nikoli život lidstva“: „nemáme [totiž] právo volit neexistenci budoucích generací kvůli existenci současných anebo tuto neexistenci třeba jen riskovat.“ Z hlediska jonasovského etického principu předběžné opatrnosti platí tedy *kategorický zákaz riskovat zánik lidského rodu*, byť i jen v rámci malé pravděpodobnosti, že k tomu skutečně dojde.⁵⁹⁹

⁵⁹⁴ Určitou výjimku představuje Jonasovo vyjádření, že chce „navzdory Kantovi ze všeho nejdřív připustit možnost racionální metafyziky“ (3.1.1). Jonas tím chtěl naznačit, že etika podle jeho názoru nutně potřebuje (nějakou) metafyziku. V případě Jonasovy metafyziky však lze oprávněně vznášet pochybnosti, zda se skutečně jedná o „racionální metafyziku“.

⁵⁹⁵ Další dvě varianty znějí: „Neohrožuj podmínky neomezeného trvání lidstva na Zemi, (...) Vezmi v úvahu do své současné volby rovněž budoucí integritu člověka jako součást svého chtění.“ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 35.

⁵⁹⁶ Srov. KANT, I. *Základy metafyziky mravů*, c. d., s. 62. „Jednej jen podle té maximy, o níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“

⁵⁹⁷ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 34.

⁵⁹⁸ Viz tamtéž.

⁵⁹⁹ Za pozornost stojí, že Jonas se v tomto kontextu (i na jiných místech) o budoucích generacích (o budoucím lidstvu) vyjadřoval v singuláru („Menschheit“), jako by bylo možné existenci budoucího lidstva ohrozit tak, jak ohrožujeme existenci jednotlivce. Viz např.: „...nyní se u možných výtvorů technologie jedná o mnohé věci,

Srovnáme-li první dvě varianty Jonasova kategorického imperativu s Kantovým kategorickým imperativem, je na první pohled patrné, že Jonas položil důraz nikoli na „maximu jednání“, ale na „účinky jednání“. V tomto smyslu lze tedy Jonasův etický přístup, s nímž přistupoval k tvorbě své teorie odpovědnosti, označit za konsekvencialistický (viz dále 4.3.3, G2). Ihned je však nutné dodat, že Jonas kategoricky požaduje neomezené trvání lidské existence, a z tohoto pohledu jde tedy zároveň také o deontologický důraz. Klíčovou otázkou, nakolik vůbec lze a je smysluplné morálně přikazovat další existenci lidstva či zakazovat jeho neexistenci, nechávám zatím otevřenou, věnuji se jí podrobně až v části 4.3.

Etické omezení na současníky nebylo jediným důvodem, proč Jonas s Kantem polemizoval, byť to považoval za důvod hlavní. Pro Jonasův etický přístup s ohledem na jeho pojetí odpovědnosti je specifické, jak řešil – v pokračující polemice s Kantem – *otázku zdroje morální závaznosti*. Vymezil v této souvislosti dva etické přístupy:

- 1) *popření morálně relevantní závaznosti věcí* (důraz na „jak“ jednání): popření „jakéhokoli věcem samým vlastního řádu důstojnosti nebo práva“, kdy „objekt ve světě není sám o sobě vybaven nárokem vůči nám“; důraz je kladen na formu nebo ducha jednání; jednání se děje „pro jednání“; věc jednání vnější je „více příležitostí než skutečným cílem činu“
- 2) *uznání morálně relevantní závaznosti věcí* (důraz na „co“ jednání): tento etický přístup uznává sílu závazku vycházejícího „z nároku předmětu“ (věci); jedná se o „předmětně orientovaný“ přístup, v němž „zcela převládá obsah cíle“ ležící (vně) jednání⁶⁰⁰

Spor mezi těmito dvěma přístupy nazval Jonas sporem mezi „formálními“, „subjektivními“ (1) a „materiálními“, „objektivními“ (2) přístupy. Připustil, že Kant v tomto sporu zaujímá poněkud jedinečné postavení, neboť na jedné straně „zdůrazňuje objektivitu univerzálního mravního zákona založeného v rozumu“, avšak na druhé straně právě kvůli autonomii tohoto rozumu popírá onu morálně relevantní závaznost věcí, které jsou jednání vnější. A v tom Jonas spatřoval závažný etický problém a druhý hlavní důvod své polemiky s Kantem. Podle

již je kumulativním způsobem vlastní právě tento globální rozsah a dosah, totiž, že *mohou* ohrozit buď celou existenci, nebo celou podstatu lidstva v budoucnosti. (...) Od budoucího lidstva nelze obdržet, ani od něj nelze předpokládat jakýkoli souhlas [s jeho] nebytím nebo odlidštěním; a pokud by to někdo přesto chtěl předpokládat (což je téměř šílená domněnka), muselo by to být odmítnuto: neboť platí (...) *nepodmíněná povinnost* lidstva k životu („eine *unbedingte Pflicht* der Menschheit zum Dasein“), kterou nesmíme zaměňovat s podmíněnou povinností každého jednotlivce k životu. O individuálním právu na sebevraždu lze hovořit, o právu lidstva na sebevraždu nikoli.“ Tamtéž, s. 70. Kurziva původní; srov. JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*, c. d., s. 80. Kurziva původní. Tuto argumentaci lze zpochybnit následující úvahou: Jestliže je dovolena sebevražda jednotlivců, pak nelze přikázat existenci lidstva jako celku, neboť tento celek se skládá právě z jednotlivců, kteří mají podle Jonase (být z výjimečných důvodů) morální právo na sebevraždu. Uvažujme v rámci následujícího myšlenkového experimentu: Nastane globální jaderná válka a celkový stav na planetě je velmi nepříznivý pro další život. Přežila jen hrstka lidí, která má velmi malé vyhlídky na další život. Někteří z nich na základě této situace zvolili (Jonasem dovolenou) sebevraždu, jiní se vzájemně zabili kvůli posledním zbytkům jídla. Zůstali tři poslední lidé (poměrně zdraví a schopní další existence), z nichž jen jedna je žena. Mezi posledními dvěma muži došlo ke sporu o tuto ženu, ani jeden nechtěl za žádnou cenu připustit, že by ji měl přenechat druhému. Jeden z mužů se proto spikl s ženou proti druhému muži a dali se na útěk, avšak druhý muž při útěku zavraždil jak ženu, tak prvního muže. Měl by podle Jonase i tento poslední přeživší muž morální právo na sebevraždu?⁶⁰⁰ Viz JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 138.

Jonase totiž není možné založit objektivní morální závaznost jen formálně (ve smyslu formální autonomie kantiánského rozumu), neboť to vede k absurditě:

„...smyslem [Kantova] kategorického imperativu není, jak ukazují všechny jeho aplikace v kazuistice, kladení účelů, nýbrž sebeomezení svobody pravidlem vnitřního souhlasu vůle při sledování účelů. Je-li však toto ideou mravního zákona, pak se Kantova formule mění na ‚sebeomezení svobody z úcty před ideou sebeomezení svobody‘ – což je zjevně nesmyslné. Nebo, protože k sebeomezení má dojít s ohledem na schopnost zobecnění, lze též říci: ‚Zobecnění partikulárního chtění z úcty před ideou obecnosti‘, což je jen o málo lepší.“⁶⁰¹

Kant podle Jonase sice dospěl k náhledu, že „vedle rozumu musí být ve hře též cit, aby mravní zákon získal moc nad naší vůlí“, avšak tento kantiánský cit (resp. úcta) nevyvolává věc (jednání vnější) – protože pak by se jednalo o (pro Kanta nežádoucí) heteronomii –, „nýbrž idea povinnosti nebo mravního zákona“. Z toho však nakonec vyplývá, že „sám rozum se stává zdrojem podnětu a je jeho posledním předmětem“⁶⁰² – a to je absurdní. Na základě této zdařilé kritiky chtěl Jonas dokázat, že první etický přístup (1) pro něj nemůže být řešením, a to ani v případě, pokud je objektivita morální závaznosti zakládána ve formě jednání, jak se o to pokusil Kant.⁶⁰³

Velmi podobnou argumentaci najdeme v textu dopisu, který Jonas napsal již mezi roky 1922-1923, v době svých berlínských studií, svému tehdejšímu učiteli Eduardu Sprangerovi.⁶⁰⁴

⁶⁰¹ Tamtéž, s. 139–140.

⁶⁰² K tomu srov. KANT, I. *Základy metafyziky mravů*, c. d., s. 31, pozn.**: „Lze mi namítnout [píše Kant], že výrazem *úcta* hledám jen útočiště v jakémsi temném pocitu místo toho, abych tuto otázku zřetelně vysvětlil pojmem vytvořeným rozumem. Ale i když je *úcta* citem, přesto je to cit, který není přijímán pod vlivem něčeho jiného, nýbrž je *autonomně způsobován* rozumovým pojmem, a proto je specificky odlišný od všech citů prvního druhu, jež lze odvodit z náklonnosti či strachu. (...) *Předmětem* úcty je tedy výlučně zákon, a to ten, který si sami, a přesto jako zákon o sobě nutný ukládáme. (...) Veškerá *úcta* k nějaké osobě je vlastně jen *úctou* k zákonu (...), jehož nám ona dává příklad. (...) Veškerý takzvaný morální zájem pramení výlučně z *úcty* k zákonu.“ Kurziva původní. Podrobněji viz také KANT, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0507-5, s. 134–138. Za pozornost stojí, že podobným stylem jako Jonas ukazuje na nedostatky Kantova „autonomního formalismu“ český filosof Stanislav Sousedík: „Charakteristickým rysem Kantovy etické nauky je, že si kategorický imperativ pomocí (praktického) rozumu ukládáme sami. Není nám uložen ničím vnějším, tj. nějakým od nás odlišným předmětem naší náklonnosti, jehož povaha by nám vnucovala, jak musíme jednat, abychom jej dosáhli. V této nezávislosti našeho praktického rozumu na něčem vnějším spočívá podle Kanta *autonomie* rozumové bytosti (člověka). Připusťme na okamžik tuto Kantovu autonomii a tažme se: Co nás za předpokladu této autonomie zavazuje k jednání podle kategorického imperativu? A co nás ke konání příkázaného motivuje? Vlivem autonomie, jíž se jako lidé prý těšíme, to nemůže být ani nějaká vnější odměňující a trestající autorita, ani nějaké uspokojení nějakých našich náklonností či potřeb. A co je to tedy? Podle Kanta je to pouhopouhá *úcta* k mravnímu zákonu, kterému – ač jsme si jej sami uložili, přesto bezpodmínečně – podléháme. (...) Čím, můžeme se (...) ptát, anebo jakou svou vlastností v nás zákon takovou *úctu* vyvolává, proč bychom k němu měli vůbec nějakou *úctu* pociťovat? Nepociťujeme-li nějakou *úctu* ke gravitačnímu zákonu, proč bychom ji v rámci Kantovy soustavy měli pociťovat k zákonu mravnímu? Zde již Kant (přes zprvu zahájené, ale později opuštěné pokusy) neposkytuje žádné vysvětlení.“ Kurziva původní. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva: Jejich přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-036-7, s. 103–104.

⁶⁰³ Jonas ještě dále doplnil, že „Kant sám (...) vyvážil pouhou formálnost svého kategorického imperativu ‚materiálním‘ principem jednání, jenž z něho údajně vyplývá, ve skutečnosti je však k němu připojen: *úctou* k důstojnosti osob jako účelů o sobě.“ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 140.

⁶⁰⁴ JONAS, H. Entwurf eines Briefes an Eduard Spranger. In BÖHLER, D., BONGARDT, M., BURCKHART, H., WIESE, CH., ZIMMERLI, W. CH. (Hrsg.) *Hans Jonas – Herausforderungen und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit*, c. d., s. 167–175. V dopise najdeme mimo jiné osobní vyznání mladého Jonase, že „cítí něco z ducha a povolání starozákonních proroků“: „Ich fühle etwas von dem Geist und dem

Jonasovi bylo tehdy přibližně dvacet let. V dopise řešil otázku možností zdůvodnění všeobecné, univerzální morální závaznosti a už tehdy se klonil v otázce sporu mezi „formálním“ (1) a „materiálním“ (2) etickým přístupem k druhé možnosti. Nedokázal totiž přijmout představu, že by bylo smysluplné „činit povinnost kvůli povinnosti samé“.⁶⁰⁵

Specifika jonasovského etického přístupu (viz 1.1, 1.2, 1.7.3), s nimiž přistupuje k tvorbě své teorie odpovědnosti lze tedy upřesnit, resp. doplnit o *odmítnutí (Kantova) formalismu*. Jonas sám to shrnul výstižně takto:

„Uvedme zde naši [etickou] pozici, na níž se zakládají [naše] úvahy o odpovědnosti. To na čem záleží, jsou primárně věci, a ne stavy mé vůle. Tím, že angažují vůli, stávají se věci pro mě účely. (...) *Zákon* jako takový nemůže být ani příčinou, ani předmětem účty; avšak *bytí*, uznané ve své plnosti nebo v jednotlivých jevech, vůči nimž se stavíme se schopností nahlížet, (...), může jistě vytvářet účtu – a může tímto *podněcováním našeho citu* přijít na pomoc jinak bezmocnému mravnímu zákonu, který zde přikazuje vyhovět naším vlastním bytím vnitřnímu *nároku* jsoucího. (...) Není to tedy forma, nýbrž obsah jednání, co stojí na prvním místě. V tomto smyslu je morálka ‚bez Já‘, ačkoli často může i stav Já – totiž stav přiměřený povinnosti a soupatřičnosti k věci světa – být jejím předmětem (...). Nikoli povinnost sama je předmět; nikoli mravní zákon motivuje mravní jednání, nýbrž výzva možného dobra o sobě ve světě, jež stojí proti mé vůli a žádá, aby byla vyslyšena – *podle* mravního zákona. Naslouchat této výzvě *je* přesně to, co přikazuje mravní zákon: není to nic jiného než obecné připomenutí výzvy všech dober závislých na jednání, a jejich současného práva na *můj* skutek. Klade se mi za povinnost, co nahlédnutí vykazuje jako to, co je samo o sobě hodné bytí a to, co si vyžaduje mé jednání.“⁶⁰⁶

Z uvedené pasáže lze výtěžit další specifika Jonasova etického přístupu:

- *morální primát věci před vůlí* (viz také 3.1.2, B)): normativní autorita je „heteronomní“ – dobro není výtvořem vůle, ale spočívá ve věci (Jonas měl „věcí“ na mysli primárně „živou věc“ – třeba organismus nebo živého člověka); morální dobro pak znamená (napomoci) uskutečnit věc („vyhovět naším vlastním bytím vnitřnímu nároku jsoucího“),⁶⁰⁷
- *mravní zákon je sám o sobě bezmocný*: nikoli mravní zákon, ale bytí (jak ve své „plnosti“ – což upomíná na jonasovskou ontoteologickou axiologii –, tak ve své „konkrétnosti“, např. bytí člověka) morálně motivuje (příp. zavazuje); v této souvislosti nutno upozornit, že Jonasova polemika s mravním zákonem se netýká přirozeného mravního zákona v klasickém (např. scholastickém) významu,⁶⁰⁸ ale právě jen Kantova (formálně) čistého mravního zákona⁶⁰⁹

Beruf der alttestamentlichen Propheten in mir, jener Proklamatoren des Ethos, jener unerbittlichen und unermüdlichen Forderer, die mit dem Terror des Wortes, des Pathos und des Zornes ihr Volk dem Ethos zu geisselten, ja ich fühle von diesem Beruf etwas in mir, ich will den Mund öffnen – aber da versagt mir die Kraft der Verallgemeinerung, weil ich nicht unbekümmert genug dazu bin, meine subjektive Wertgraudierung den andern als objektive zu diktieren.“ Tamtéž, s. 173.

⁶⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 174.

⁶⁰⁶ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 141, 134. Kurziva původní.

⁶⁰⁷ V této souvislosti lze také Jonasovi vytknout přílišnou „obecnost“: Co znamená „vyhovět naším vlastním bytím vnitřnímu nároku jsoucího“?

⁶⁰⁸ GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, c. d., § 852–857.

⁶⁰⁹ Více viz KANT, I. *Kritika praktického rozumu*, c. d., s. 55.

- „*mravní zákon*“ chápal Jonas jako určitý normativní (materiální) závazek „naslouchat výzvě (možných) dober ve světě“.

Ze srovnání relevantních pasáží vyplývá, že Jonas přesně nerozlišoval mezi pojmy „*morální závaznost*“ a „*morální motivace*“ – to stojí za pozornost, neboť z etického hlediska je mezi nimi rozdíl.⁶¹⁰ Ne každá morální závaznost musí nutně morálně motivovat, a naopak, ne každá morální motivace musí být nutně morálně závazná. Jestliže přijmeme předpoklad, že pouze závaznost je spojena s nějakou formou „*morální sankce*“, pak se naskytá důležitá otázka: Může Jonas v rámci svého etického přístupu něco jako morální sankci vůbec zdůvodnit? (k tomu dále, 5.3.1).

V rámci německých sekundárních zdrojů komentuje nejvíce a souhlasně Jonasovu kritiku kantiánského formalismu Höhle (podrobně viz pozn. 403, 410). Müller činí pouze letmou, neutrální zmínku v poznámce pod čarou, všímá si však skutečnosti, že Jonas zavedl vlastní pojetí „*mravního zákona*“.⁶¹¹ Dosud nezmíněný německý filosof Bernd Wille naopak Jonasovu kritiku Kantova pojetí oslabuje odlišnou interpretací Kantova formalismu.⁶¹²

4.1.2 Rozum, vůle a cit odpovědnosti

Výše naznačená otázka morální závaznosti a morální motivace v rámci Jonasova etického přístupu vede podle mého názoru k potřebě podrobněji analyzovat, jak náš filosof chápal vztahy mezi rozumem, vůlí a emocionalitou. V následující analýze navazuji na některé poznatky z části 3.2.3, vycházím přitom především z prvního aspektu jonasovského svědomí („*starost o dobro vyzývající lidskou odpovědnost zvenku ze světa*“)⁶¹³ a kladu si v této souvislosti otázky:

Chápal Jonas tuto „*starost*“ jako „*rozumovou mohutnost*“, třeba ve významu „*praktického rozumu*“ v aristotelském slova smyslu? (a)

Definoval nějakým způsobem pojem „*rozum*“, příp. jeho aspekty? (b)

Definoval nějakým způsobem pojem „*vůle*“, příp. její aspekty? (c)

Jak chápal vzájemný vztah mezi rozumem (příp. jeho aspekty), vůlí a emocionalitou? (d)

⁶¹⁰ „Úcta k někomu či něčemu nás (...) může k určitému způsobu jednání motivovat, zavazovat však nikoli! Jaký je rozdíl mezi motivováním a zavazováním? *Motivováni* jsme něčím, jestliže nás to přitahuje („*atraktivní*“) k jednání, směřujícímu k jeho dosažení. Taková přitažlivá věc (nebo bytost) je, jak říkáme „*atraktivní*“. Naproti tomu *zavázání* jsme k určitému způsobu jednání, jehož předmět atraktivní být nemusí.“ Podle Sousedíka je pouze závaznost spojena se sankcí, nikoli motivace. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva: Jejich přirozenoprávní základ*, c. d., s. 72.

⁶¹¹ MÜLLER, W. E. *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, c. d., s. 41, pozn. 14. Müller si všímá, že Jonas v rámci své kritiky Kantova formalismu zavedl vlastní pojetí „*mravního zákona*“: „Das hier überraschend eingeführte Sittengesetz definiert Jonas als Erhöhung des Appells, der von den Gütern ausgeht, die auf meine Tat angewiesen sind. (...) Die Pflicht, das Sittengesetz mit seinem verbindlichen Soll zu realisieren, wird subjektiv-gefühlsmässig angeeignet und durch den Willen realisiert.“ Tamtéž, s. 40.

⁶¹² Srov. WILLE, B. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*. Dettelbach: Röhl, 1996. ISBN 3-927522-54-6, s. 243.

⁶¹³ Od druhého aspektu jonasovského svědomí – „*starosti o dobro uvnitř*“ – odhlížím. Jak jsem ukázal, jedná se o jakýsi „*existencialisticko-pesimistický*“ pozůstatek v jonasovské antropologii a etice.

- a) Není snadné podat jednoznačnou odpověď na otázku, zda Jonas chápal první aspekt svého „svědomí“ jako rozumovou mohutnost. Je to dáno tím, že se v jeho antropologicky a eticky relevantních textech pojem „svědomí“ objevuje zřídka (srov. 3.2.3 a např. pozn. 284, 661 a pasáž pozn. 717); to platí i pro pojem „praktický rozum“; nenašel jsem žádné Jonasovo vysvětlení souvislostí mezi těmito dvěma pojmy.⁶¹⁴ Jonas s největší pravděpodobností chápal „svědomí jakožto starost“ v zásadě jako rozumovou mohutnost (srov. 3.2.3), nelze k tomu ale doložit nic bližšího. Svědomí v jonasovském pojetí je podle mého názoru mnohem více jakýmsi „morálním senzorem“, který je primárně určován „zvňžku“ (tj. heteronomně) – morálně relevantními „výzvami (možných) dober“ –, než úkonem „praktického rozumu“ v aristotelském,⁶¹⁵ příp. scholastickém slova smyslu⁶¹⁶. To vyplývá podle mého názoru nepřímo i z Jonasova pojetí „mravního zákona“ (jak jsem naznačil výše).
- b) Lépe než jonasovský pojem „svědomí“ lze analyzovat jonasovský pojem „rozum“. Náš filosof jej dokonce stručně definoval (byť jen v poznámce pod čarou), přičemž rozlišil tři jeho aspekty (dosl. „formy“, „Formen“), za nimiž však podle jeho názoru vždy stojí „vůle“, která „rozšiřuje a omezuje lhotejnou svobodu rozumu“ („die indifferente Freiheit der Vernunft“). Z toho usuzuji, že jonasovská pozice je v principu voluntaristická:⁶¹⁷
- „čistý intelekt“ („reiner Intellekt“): „vůlí nevázaná poznávací schopnost“ nazírající „svět bez zaujetí stanoviska z odstupu neutrálního vědění“
 - „technické rozvažování“ („technischer Verstand“): „může vymyslet prostředky vhodné pro každý účel, jehož se zmocňuje vůle“
 - „soudnost poučená citem“ („Urteilsvermögen vom Gefühl belehrt“): „zvažuje možné účely podle jejich důstojnosti a předepisuje je vůli“.⁶¹⁸

⁶¹⁴ Vycházím přitom z předpokladu, že svědomí a praktický rozum lze co do podstatných znaků ztotožnit. K tomu přesněji viz pozn. 906.

⁶¹⁵ Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. Příbram: Petr Rezek, 2009. ISBN 80-86027-29-5, 1139a–1139b. Aristotelés rozlišoval dvě stránky duše: nerozumnou a rozumnou. U rozumné pak rozlišil také dvě stránky: „Budiž pak jedna z nich nazvána stránkou poznávací, druhá stránkou usuzovací: *to epistemonikon* – *to logistikon*. (...) pravda v teorii jest shoda rozumu s věcí, pravda praktického rozumu jest shoda se správnou žádostí.“ První stránka se obvykle nazývá teoretický rozum, druhá praktický rozum. „Rozum teoretický a praktický nejsou ovšem různé potence duše, rozum jest jeden.“ (s. 274, 275 pozn. 136). „Počátkem jednání tedy jest záměrná volba, odkud pochází pohyb, ale ne účel, počátkem záměrné volby však jest žádost a rozumová úvaha, určená účelem; proto ani bez rozumu a přemýšlení, ani bez mravního stavu není záměrné volby; správné jednání totiž a jeho opak v jednání není bez přemýšlení a bez mravní povahy. Avšak přemýšlení samo ničím nehýbe, nýbrž to, jež směřuje k nějakému účelu, a praktické. Neboť toto řídí i myšlení tvořivé; každý totiž, kdo něco tvoří, pracuje za nějakým účelem, a jeho dílo není naprostým účelem, nýbrž vztahuje se k něčemu a náleží něčemu. Ale obsah jednání jest účelem; neboť cílem jest správné jednání a žádost k němu směřuje. Proto záměrná volba jest žádající rozum nebo přemýšlející žádost, a takovým počátkem jest člověk.“ Tamtéž, 1139a, 30–1139b, 6.

⁶¹⁶ Tomistický scholastický řešení spočívá podle Sousedíka v tom, že „[t]eoretické poznání se dovršuje zdůvodněným věděním, že něco je tak a tak. Praktické poznání vrcholí v zdůvodněném poznání, že něco má být tak a tak.“ SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva: Jejich přirozenoprávní základ*, c. d., s. 61.

⁶¹⁷ To naprosto koresponduje s jonasovskou kosmogonickou hypotézou (3.2.3), podle níž je hnací silou celé evoluce kosmogonický eros, nikoli Logos/logos.

⁶¹⁸ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 136, pozn. 4; JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*, c. d., s. 398, pozn. 4.

To jsou definice aspektů jonasovského rozumu. S ohledem na toto rozlišení je nejbližší pojmu „praktický rozum“ jonasovská „soudnost poučená citem“. Co do použité terminologie, resp. struktury vidím určitou podobnost s Kantovým dělením.⁶¹⁹

- c) Ve stejném kontextu provedl Jonas rozlišení aspektů „*vůle*“ („Wille“):
- „*vůle k objektivitě*“ („Wille zur Objektivität“): „činí možným (...) neutrální poznání“
 - „*vůle k účelům*“ („Wille zu Zwecken“): „přikazuje technickému rozvažování pátrat po prostředcích“
 - „*vůle k hodnotovým účelům*“ („Wille zu werten Zwecken“): „vede soudnost k poslušnosti vůči citu“
- d) „Avšak aby [*vůle* vůbec] mohla volit něco, potřebuje (nebo to potřebuje ‚soud‘ jež je ochotna poslouchat) právě cit, který toto něco postaví do světla věcí hodných volby.“⁶²⁰ – definoval Jonas klíčovou podmínku.

Na základě toho usuzuji, že např. ve srovnání s aristotelským pojetím, kdy hlavními hybateli jsou rozum a *vůle*, jež formují *city*,⁶²¹ představuje jonasovské pojetí zásadní modifikaci: *vůle* vede (praktický) rozum (soudnost), avšak nutně potřebuje cit. Od kantiánského pojetí, kdy praktický rozum je v zásadě totožný s *vůlí*⁶²² (a soudnost překlenuje „propast mezi říší přírody a říší svobody),⁶²³ přičemž *vůle* nesmí být určována žádnými „empirickými principy“ ani „morálními *city*“,⁶²⁴ se jonasovské pojetí liší právě v tom, že *vůle* (aby mohla volit) potřebuje morální cit, příp. *vůle* „vede soudnost k poslušnosti vůči citu“.

Co se týká vzájemné hierarchie mezi rozumem, *vůlí* a emocionalitou (resp. morálně relevantními *city*), usuzuji, že podle Jonase má *morální cit* spolu s *vůlí* jakési vůdčí postavení. Morální cit dokonce v jistém smyslu určuje *vůli*, neboť „poučuje“ soudnost, která („poučená citem“) „předepisuje“ morálně relevantní dobra *vůli*, aby je uskutečnila. Analýza naznačuje, že jonasovské rozlišení není naprosto koherentní, neboť soudnost poučená citem má předepisovat dobra *vůli* (třetí aspekt rozumu) a zároveň *vůle* (k hodnotovým účelům) má vést „soudnost k poslušnosti vůči citu“ (třetí aspekt *vůle*) – což navozuje logickou otázku, na základě čeho vede *vůle* (k hodnotovým účelům) soudnost, když jakožto *vůle* má hýbat a nikoli rozvažovat (což činí soudnost jako rozumová schopnost). Kromě toho se zdá, že je

⁶¹⁹ Srov. KANT, I. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975. ISBN neuvedeno, s. 46.

⁶²⁰ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 136, pozn. 4; JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*, c. d., s. 398, pozn. 4. Původní kurzíva neuvedena.

⁶²¹ Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Níkomachova*, c. d., 1113a.

⁶²² KANT, I. *Základy metafyziky mravů*, c. d., s. 104, pozn.1: „Identifikace svobodné *vůle* s praktickým rozumem vyplývá z toho, že podstatou praktického rozumu (tj. *vůle*, jednající podle zákonů) je autonomie, autonomní určování *vůle*, která se tím stává pozitivně svobodnou.“

⁶²³ Srov. KANT, I. *Kritika soudnosti*, c. d., s. 44–45.

⁶²⁴ Srov. KANT, I. *Základy metafyziky mravů*, c. d., s. 94–96.

zavádějící rozlišovat u vůle více aspektů. Lze však smysluplně rozlišovat různé „úkony“ vůle (a rozumu).⁶²⁵

Nyní uvádím Jonasovo shrnující vyjádření:

„Jako každá etická teorie musí se též teorie odpovědnosti zabývat obojím: *racionálním důvodem závazku*, to znamená ospravedlňujícím principem skrytým za nárokem na závaznou ‚povinnost‘, a *psychologickým důvodem* její schopnosti *uvést vůli do pohybu*, to znamená stát se pro subjekt příčinou, aby jí nechal určovat své jednání. To znamená, že etika má objektivní a subjektivní stránku, z nichž první se týká rozumu, druhá citu. (...) obě tyto stránky se vzájemně doplňují a obě jsou integrujícími součástmi etiky vůbec. Kdybychom přinejmenším svou dispozicí nebyli vnímaví pro volání povinnosti skrze odpovídající cit, byl by i ten nejnaléhavější důkaz jeho oprávněnosti, s nímž rozum musí souhlasit, přece bezmocný, aby to, co bylo prokázáno, učinil motivující silou. Opačně by bez prověření (...) oprávněnosti byla naše faktická citlivost vůči výzvám tohoto druhu cosi jako míčem na hraní, s nímž by si pohrávaly náhodné záliby (...) a jimi uskutečněné volbě by se nedostávalo ospravedlnění. (...) *V každém případě [však] musí být propast mezi abstraktní sankcí [rozumu] a konkrétní motivací [vůle k hodnotovým účelům] překlenuta spojujícím citem, který jediný může pohnout vůlí.* (...) faktická danost citu, pravděpodobně obecně lidský potenciál, je [tedy] základním faktem morálky a jako takový je zahrnut také již v ‚povinnosti‘.“⁶²⁶

Na základě tohoto vyjádření usuzuji, že Jonas problém motivace vyřešil takto:

- morální cit motivuje a uvádí vůli do pohybu
- skrze morální cit jsme „vnímaví pro volání povinnosti“ („empfindlich für den Ruf der Pflicht“)
- morální cit překlenuje „propast“ mezi abstraktní sankcí a konkrétní motivací

Lze shrnout, že *morální motivace* je podle Jonase primárně záležitostí emocionální stránky; sebeprůkaznější rozumová jistota o morální správnosti je slabá pohnout vůlí, nepřijdou-li jí na pomoc morální city (srov. také pozn. 291). Problém *morální závaznosti* naproti tomu na základě uvedeného shrnujícího vyjádření – ani v širším kontextu – nelze uspokojivě řešit. Pojem není uveden samostatně, ale jen ve spojení „nárok na závaznou povinnost“ („Anspruch auf ein verbindliches Soll“) – opět se tedy objevuje pojem „nárok“, a to spíše primárně ve smyslu výzvy, než striktní povinnosti. Problém závaznosti nechávám prozatím stranou, vrátím se k němu níže (4.2.3). Pro Jonasův etický přístup je rozhodující morální emocionalita („psychologický důvod“), neboť podle Jonase „racionální důvod závazku“ nestačí, nestačí ani „abstraktní sankce rozumu“. Centrální roli tak hraje morální cit – který náš filosof nazval „pocitem odpovědnosti“:

„...*pocit odpovědnosti*, který váže tento subjekt k tomuto objektu, [a] umožní kvůli němu jednat. Tvrdíme, že je to tento pocit víc než kterýkoli jiný, jenž v nás může vyvolat ochotu podporovat svým jednáním nárok objektu na existenci. Vzpomeňme nakonec na to, že starost o potomstvo [viz ontické paradigma, 3.1.2, B)], natolik spontánní, že nepotřebuje výzvy mravního zákona, je původní elementární lidský typ souhlasu objektivní odpovědnosti se subjektivním pocitem odpovědnosti...“⁶²⁷

⁶²⁵ K tomu podrobněji pozn. 916.

⁶²⁶ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 134–135, 136. Kurziva Šimek.

⁶²⁷ Tamtéž, s. 141. Kurziva původní.

V rámci německých sekundárních zdrojů jsem nenašel žádnou podobnou analýzu, o níž jsem se v této části pokusil. Je to zajímavé, neboť přinejmenším ti němečtí etikové, kteří rámcově zastávají kantiánský etický přístup, by jonasovský závěr o morálním citu (odpovědnosti) mohli více kriticky analyzovat. Nicméně i tak lze mezi nimi registrovat kritické hlasy. V rámci zdrojů, které mám k dispozici, je to na prvním místě Werner. Jak jsem referoval již v části 3.1.2, B), obrátil se Werner kriticky vůči celému jonasovskému intuicionismu, jemuž vytýká absenci morální kriteriologie. To platí podle Wenera i pro jonasovský morální cit odpovědnosti (srov. pozn. 400): aby mohl subjekt odpovědnosti tento cit chápat jako morálně určující, musí disponovat nějakým rozumem uchopitelným kritériem, na základě kterého posoudí morální relevanci tohoto citu, avšak podle Jonase je právě toto kritérium jenom tento cit, usuzuje Werner.⁶²⁸ Má podrobnější analýza ukazuje, že Jonas nevyloučil zcela úlohu rozumu (viz „soudnost poučená citem“). Analýza však také odkrývá, že trval na tom, že v procesu morální rozvahy a rozhodnutí potřebují rozum i vůle morálně relevantní cit (minimálně co do motivace) – vůle, aby jí poskytl „světlo věcí hodných volby“ a rozum, aby „i ten nejnaléhavější důkaz jeho oprávněnosti“ nezůstal „bezmocný“. S trochou nadsázky vyjádřeno: rozum i vůle jsou podle Jonase bez morálního citu „bezmocní“.

Hösle v této souvislosti upozorňuje, jak jsem už také naznačil v téže části, že Jonas smísl argumenty a morální city. Morální city mají jistě velký význam v konkrétním morálním životě, uvádí Hösle, avšak nikoli v oblasti zdůvodnění etiky.⁶²⁹ Problém zdůvodnění může být řešen jen racionálně, nikoli apelem na emoce, jejichž legitimita, resp. morální relevance je právě tím, co má být rozumem přezkoumáno. V této věci sdílí Hösle Wernerův závěr a uvádí: je sice na jednu stranu Jonasovou významnou zásluhou, že trval na nepostradatelnosti morálních citů v přeintelektualizovaném světě, na druhou stranu však neposkytl žádnou propracovanou teorii morálních citů.⁶³⁰ Odlišně od Wenera a Hösleho vyhodnocuje problematiku německý filosof Bernd Wille. Nevznáší žádné kritické námítky, nýbrž formuluje vlastní souhlasnou interpretaci. Z výše nastíněné analýzy jonasovských aspektů rozumu a vůle vyplývá podle Willeho, že „(morální) cit je součástí rozumu“, přičemž se mezi nimi odehrává „dialektická souhra“, kdy „nejen morální příkaz [rozumu] modifikuje díky morálnímu citu svůj obsah, ale také morální cit [díky rozumu] svou kvalitu a intenzitu“. Tato Willeho interpretace vychází podle mého názoru z toho, že za základní pravdivý předpoklad přijal jonasovskou tezi: „pro účinnost morálního příkazu představuje morální cit nutnou podmínku“. A v tomto smyslu je pro Willeho „absence nebo výskyt citu odpovědnosti korektivem pro morální příkaz.“⁶³¹

⁶²⁸ Srov. WERNER, M. H. *Dimensionen der Verantwortung*, c. d. 316.

⁶²⁹ Je sice něco úděsného, když člověku schází morální cit, který jej vede např. k pomoci plačícímu novorozenci (abychom odkázali na Jonasovo ontické paradigma), avšak intenzita takového citu nenahradí práci filosofa, zdůvodnit jeho platnost, upřesňuje Hösle. Srov. HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 122.

⁶³⁰ Srov. tamtéž. Podle Hösleho zůstává v tomto ohledu až dodnes nepřekonané dílo Maxe Schelera *Formalismus v etice a materiální etika hodnot* (z roku 1913).

⁶³¹ Srov. WILLE, B. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 245–246. Wille se nakonec nejen domnívá, že absence nebo výskyt citu odpovědnosti je korektivem pro morální příkaz, ale také, že „[morální] cit je hledaným objektem pro mravní zákon, podle okolností dokonce do té míry, že mravní zákon koriguje svůj obsah, aby byl morální cit možný.“ Tuto svou interpretaci opírá o Jonasův předpoklad, že „čistý intelekt“ (a v zásadě všechny

4.1.3 Proč je pojem odpovědnosti v centru Jonasova etického přístupu?

Důraz na morální cit odpovědnosti, dokonce jeho nepostradatelnost pro morální motivaci, nebyly podle Jonase v dějinách etického myšlení ničím neobvyklým, neboť „morálka, jež má přikazovat citům, sama potřebuje cit“ – „toho si byli morální filosofové odjakživa vědomi“. Avšak nikdo z nich – upozornil Jonas – neintegrovat do afektivní dimenze etiky morální cit odpovědnosti.⁶³² Proč? V rámci následující analýzy podrobněji zkoumám hlavní důvody skutečnosti, proč právě *pojem odpovědnosti* zaujímá centrální místo v Jonasově etickém přístupu a v *jakých souvislostech*. Nacházím tři hlavní důvody (1–3), přičemž první z nich nám poskytne i odpověď na onu otázku, proč nikdo z morálních filosofů žijících před Jonasem neintegrovat do afektivní dimenze etiky morální cit odpovědnosti.

- 1) Odpověď se skrývala již v části 3.3.3, konkrétně v pasáži, v níž Jonas odmítl vertikální model participace (ontologii věčnosti) ve prospěch horizontálního modelu (ontologie času); srov. pasáž pozn. 537. Z tezí, které jsem v této souvislosti v části 3.3.3 kriticky reflektoval, vyplývá, že podle Jonase se teprve tímto odmítnutím „odpovědnost stane dominujícím morálním principem.“ Připomeňme si znovu klíčové teze:

„Věčnost již není mírou dokonalosti, platí téměř opak. (...) poté, co jsme ‚odstranili‘ transcendentní bytí [ve smyslu summum bonum], musíme (...) v pomíjivém hledat to skutečné. Teprve tím se odpovědnost stane dominujícím morálním principem. (...) *Odpovědným lze být jen za proměnlivé, za to, co je ohroženo (...), krátce řečeno, za pomíjivé v jeho pomíjivosti (stejně, jako i náš cit, což je charakteristické, může milovat jen pomíjivé)*. Jestliže zbylo jen toto [pomíjivé] a současně vzrostla naše [technická] moc nad tím, pak jsou důsledky pro morálku obrovské...“⁶³³

Ačkoli Jonas následně o „odstranění transcendentního bytí“ prohlásil, že by mohlo být „největším omylem dějin“, nemění toto prohlášení nic na „ontoteologických kořenech“ jeho etického přístupu. Ať už sám byl přesvědčen o smysluplnosti uvedeného odstranění více či méně, fakticky tvoří základy jeho etického přístupu a vyplývá z něj odpověď na naši otázku: V dosavadních etických teoriích nebyl integrován morální cit odpovědnosti

tři jonasovské „formy rozumu“ jsou normativně neutrální. Srov. tamtéž, s. 246. Jonasův závěr o nutnosti morálního citu nesdílím, z čehož vyplývá i mé hodnocení Willeho interpretace. Mám za to, že v jonasovské koncepci morálního procesu rozvažování a rozhodování se ztrácí klíčová role praktického rozumu (Aristotelés by řekl role *proairesis*). Moralita jednající osoby je podle Jonase (do jisté míry) redukována na schopnost „vnímat výzvy (možných) dober“.

⁶³² „Že k rozumu musí přistoupit cit, aby objektivní dobro získalo moc nad naší vůlí (...) toho si byli filosofové odjakživa vědomi; a mezi těmi významnými byl Kant asi jediný, který si to musel vynutit jako ústupek na naší smyslové přirozenosti místo toho, aby to považoval za integrující složku etična o sobě. Výslovně či nevýslovně žije tento názor v každé nauce o ctnostech, ať byl zde postulovaný cit určován jakkoli různě. Židovská ‚bohobojnost‘, platónský ‚Erós‘, aristotelská ‚eudaimonia‘, křesťanská láska‘, Spinozova ‚amor dei intellectualis‘, Shaftesburyho ‚náklonnost‘, Kantova ‚úcta‘, Kierkegaardova ‚vášeň‘, Nietzscheova ‚rozkoš vůle‘ jsou různá určení tohoto afektivního prvku etiky. (...) podotýkáme však, že se mezi nimi nenachází ‚pocit odpovědnosti‘.“ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 136–137. Nutno kriticky poznamenat, že kupříkladu aristotelská eudaimonia ani křesťanská láska nejsou ve skutečnosti žádnými pouhými city.

⁶³³ Tamtéž, s. 187. Kurziva Šimek. Že odmítnutí vertikálního modelu participace (ontologie věčnosti) představuje první hlavní důvod, proč Jonas postavil pojem odpovědnosti do centra své etiky lze vytušit i z vyjádření, která předcházejí uvedené klíčové teze: „Můžeme jít ještě o něco hlouběji než k nedostatku moci (...), omezenému předběžnému vědění a scházející dynamice (...).“ Tamtéž, s. 186.

proto, neboť nevycházely z horizontálního modelu ontologie časnosti. To je první hlavní důvod, proč Jonas postavil do centra etických úvah pojem odpovědnosti. Odpovědnost má přítom afektivní, resp. emocionální základ. Připomeňme si to dalšími klíčovými tezemi ze jmenované pasáže a rozšířme je:

„Tradičně mělo (...) summum bonum často ontologický význam (důsledek ideje dokonalosti) v tom, že oslovuje naši smrtelnost vábením věčnosti, musí být mimo čas. Cílem mravního úsilí pak je připodobnit svůj vlastní stav tomuto nejvyššímu předmětu (...) a též žádat, aby [se mu připodobnili] i ostatní, vytvořit mu místo v dočasném světě. Nepomíjivé zve pomíjivé k účasti a vzbuzuje v něm touhu po něm. *Zcela v protikladu k tomu je předmětem odpovědnosti pomíjivé qua pomíjivé – avšak navzdory tomuto společenství mezi mnou a jím, lze na vůči mně ‚jiném‘ méně participovat než na kterémkoli z transcendentních předmětů klasické etiky: jiné nikoli jako neskonale lepší, nýbrž jako jen-ono-samo ve svém nejvlastnějším právu a bez toho, že by tato jinakost měla být překonána mým připodobněním k němu nebo jeho ke mně. Právě jinakost se zmocňuje mé odpovědnosti (...), abych nezávisle na vší touze po přivlastnění dal svou osobu k dispozici. A [je] to zjevně [možné], neboť jinak by neexistoval žádný pocit odpovědnosti za takovou existenci. Tento pocit však existuje jako fakt zkušenosti a není o nic méně skutečný než pocity žádostivosti ve zkušenosti se summum bonum.*“⁶³⁴

Z této pasáže vyplývá několik důležitých poznatků – především to, co dále označuji jako *I. typ zdůvodnění normativity odpovědnosti*:

- jedná se primárně o odpovědnost „za“ něco, důraz je kladem na objekt odpovědnosti
- objektem odpovědnosti je primárně „pomíjivé qua pomíjivé“
- normativní (preskriptivní) závazek, příp. výzva, vychází přímo z tohoto objektu ve smyslu jonasovského intuitivismu viz 3.1.2, B)
- normativita je zdůvodněna odkazem na zkušenost pocitu odpovědnosti za objekt – ve smyslu „platí to, neboť to zakoušíme“.

2) Podívejme se na bližší vymezení *objektu odpovědnosti*. „[J]en živé se svými potřebami a ve svém ohrožení – a v principu všechno živé – může být (kvůli tomu ale ještě nemusí) být [objektem] odpovědnosti“ (srov. 3.1.2, ab), pozn. 366), uvažoval Jonas, přičemž jako primární „pomíjivý [objekt]“ odpovědnosti definoval lidskou bytost,⁶³⁵ neboť jsou jí vlastní „nejistota, zranitelnost, nestálost – zcela zvláštní modus pomíjivosti“; „to vyplývá z ne-samostatnosti člověka“; a v tomto smyslu je

„pravzorem vší odpovědnosti (...) odpovědnost člověka za ostatní lidské bytosti.“⁶³⁶

Skutečnost, kterou tento pravzor ukazuje, je podle mého názoru druhým hlavním důvodem, proč náš filosof postavil pojem odpovědnosti do centra své etiky. Jedná se sice více o antropologický, než o etický důvod, ale zdůrazníme-li schopnost odpovědnosti jako takovou, jsme v oblasti etiky. Jedině člověk může mít odpovědnost, a proto je nejen jejím

⁶³⁴ Tamtéž, s. 137. Kurziva Šimek.

⁶³⁵ „...to, na co se odpovědnost smysluplně vztahuje, je skutečný nebo možný život, a především lidský život.“ Tamtéž, s. 156.

⁶³⁶ Tamtéž, s. 152.

objektem, ale také výlučným subjektem. Právě na základě tohoto faktu navrhl Jonas definovat *člověka jako animal responsabile*:

„Pro člověka je vyznamenáním, že jen on sám *může mít odpovědnost*, to však přece znamená, že ji za ostatní sobě rovné – jež sami jsou možnými subjekty odpovědnosti – také *mít musí*, a že ji v tom či v onom vztahu vždy již *má*: schopnost ji mít je dostatečnou podmínkou její skutečnosti. Mít někdy skutečnou odpovědnost za někoho (ani ne proto, aby ji člověk naplnil, nýbrž jen aby ji pociťoval) patří (...) nedělitelně k lidskému bytí jako to, že je jí obecně schopen – ve skutečnosti stejně tak nedělitelně jako to, že je bytostí nadanou řečí, a proto je třeba tento fakt odpovědnosti zahrnout do jeho definice (...).“⁶³⁷

Schopnost být subjektem odpovědnosti vyplývá ze schopnosti člověka pojmout cizí účely (jiných lidí či živých bytostí) do vlastních, podporovat je, nebo přinejmenším nemařit. Nutno upozornit, že Jonas v této souvislosti nededukoval schopnost odpovědnosti primárně ze svých závěrů o svobodě (viz 3.2.2; 3.2.3), ale odkazem na zkušenost. Za připomenutí také stojí, že v této souvislosti naznačil jakousi odvozenou alternativu svého ontického paradigmatu: Fakt obecné lidské zkušenosti odpovědnosti znamená, že „povinnost [je] zcela konkrétně obsažena v bytí existujícího člověka“.⁶³⁸

- 3) Třetí hlavní důvod, proč Jonas postavil do centra svého etického uvažování pojem odpovědnosti, se objevuje v rámci recepce a reflexe nejčastěji, přičemž bývá artikulován různými způsoby. Co do podstaty jej lze vyjádřit asi nejvýstižněji s pomocí výrazu „*etická přímá úměra*“ (který pro ten účel navrhuji a již jsem jej jednou použil, viz 3.4.3, 3)): Stoupá-li moc technického jednání (příp. mění-li se co do povahy, rozsahu a dosahu), pak souměřitelně s tím i odpovědnost za toto jednání (srov. 1.1, 1.2). Jonas tři roky po vydání své stěžejní etické knihy, v roce 1981, během jednoho rozhovoru označil tento důvod jako „pracovní hypotézu, z níž ve své knize vycházel“ a která zní: „odpovědnost je funkcí moci“.⁶³⁹

„Bezmocný nemá žádnou odpovědnost. Člověk má odpovědnost za to, co působí. Kdo nemůže nic působit, nepotřebuje se za nic zodpovídat“.⁶⁴⁰

Etickou přímou úměrou označoval jinak také výrokem „odpovědnost je korelát moci“⁶⁴¹ (srov. 2.3, text z roku 1984). Podívejme se nyní více na pozadí, na němž náš filosof tuto úměru koncipoval, a které zároveň představovalo, jak sám uvedl, úvahy nad „kritickým bodem teorie morálky“ – totiž úvahy nad problémem, „jak vůbec [přejít] od chytění k povinnosti“ – navrhl toto řešení:

⁶³⁷ Tamtéž, s. 153. Kurziva původní.

⁶³⁸ Tamtéž.

⁶³⁹ Ve své etické knize tuto hypotézu ovšem definoval širěji: odpovědnost je funkcí moci a vědění. Srov. tamtéž, s. 184 a také pozn. 287 a 3.4.3, 3). Z hlediska srovnání několika relevantních textů vyplývá, že Jonas nepředložil jednotnou definici své „etické přímé úměry“, ale vyjadřoval ji různě.

⁶⁴⁰ JONAS, H. *Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur*, c. d., s. 272.

⁶⁴¹ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 136

„Přechod je zprostředkovan fenomenem *moci* v jejím jedinečném lidském smyslu, v němž se spojuje kauzální síla s věděním a svobodou. (...) Jen u člověka je moc prostřednictvím věděním a vlastní vůle emancipována od celku [přírody] a může se stát osudnou celku i člověku samému. Jeho schopnost je jeho osudem a stává se stále víc obecným osudem. V něm tedy a jedině v něm, z chtění samotného, vzniká povinnost jako sebekontrola jeho vědomě vykonávané moci; a nejdříve se zřetelem k jeho vlastnímu bytí, protože v něm dosáhl princip účelovosti prostřednictvím svobody stanovit si účely a prostřednictvím moci je uskutečňovat svého nejvyššího a současně sebe sama ohrožujícího vrcholu. Ve jménu tohoto principu se tak stává sám sobě prvním předmětem [objektem] odpovědnosti, totiž (...) nezkažit způsobem užívání to, co v něm bylo dosaženo, (...). Nadto se stává správcem všech dalších sebeúčelů, kdykoli se dostanou pod zákon jeho moci. (...) Tedy to, co vůbec spojuje chtění a povinnost, *moc*, je totéž, co posouvá odpovědnost do centra morálky.“⁶⁴²

Když srovnáme hlavní teze této pasáže s tezemi I. typu zdůvodnění, vidíme jeden zřetelný kontrast: normativita nevychází z objektu odpovědnosti, ale ze subjektu odpovědnosti. V člověku, z jeho chtění, „vzniká povinnost jako sebekontrola jeho vědomě vykonávané moci“; přechod od chtění k povinnosti je dán (lidskou) mocí, v níž se spojuje kauzální síla, věděním a svoboda – dále označuji jako *II. typ zdůvodnění normativity odpovědnosti*.

Normativita není dána objektem, ale (také) subjektem odpovědnosti, jímž je výlučně člověk, a sice jako ten, v němž „princip účelnosti prostřednictvím svobody stanovit si účely a prostřednictvím moci je uskutečňovat“ dosáhl „svého nejvyššího vrcholu“.

Zatímco I. typ odpovídá rámcově intuicionistické strategii (3.1.2, B)), II. typ teleologické (3.1.2, A)). K otázce, zda mohou oba typy zdůvodnění být komplementární, se vyjádřím zakrátko. Širší kontext i hlavní intence jonasovské etiky ukazují, že vznik této odpovědné sebekontroly možno chápat jako jakýsi „sebezáchovný normativ“. Člověk jakožto nejvyšší a současně „sebe sama ohrožující vrchol“ projevu principu účelnosti přírody se stává kromě subjektu zároveň i „prvním [objektem] odpovědnosti“, protože svou rostoucí (technickou) mocí ohrožuje sebe sama (srov. 3.4.2, pozn. 577). Připomeňme si v této souvislosti, co Jonas zmínil v jednom rozhovorů v roce 1992: lidský duch sice technikou způsobil „tragický fakt úspěchu“, ale je třeba doufat v jeho „vůli k přežití“ (ve smyslu pokračování lidské existence na Zemi). Usuzuji, že na tuto tezi a jí podobné reaguje Floss, přičemž chápe takový sebezáchovný normativ jako pragmatický (srov. 1.7.2): člověk reflektuje „nebezpečně vzrůstající moc techniky a hledá (...) způsob, jak vzniklému nebezpečí čelit v zájmu zachování života [a] lidského rodu“. Naskýtají se kritické otázky: Může se jednat v tomto případě o morálně relevantní normativ? Není to spíše jen věc sebezáchovného instinktu?

Následující pasáž vystihuje třetí hlavní důvod (proč Jonas postavil odpovědnost do centra etiky) a nabízí zároveň také podrobnější vysvětlení II. typu zdůvodnění, přičemž je z etického hlediska zajímavá tím, že Jonas svůj přístup opět srovnává s Kantovým přístupem:

⁶⁴² Tamtéž, s. 191–192. Kurziva původní.

„...odpovědnost je korelát moci, takže rozsah a druh moci určují rozsah a druh odpovědnosti. Dosáhne-li moc a její průběžný výkon jistých rozměrů, mění se nejen rozsah, nýbrž i kvalitativní povaha odpovědnosti tak, že činy moci vytvářejí obsah povinnosti (...). To obrací obvyklý poměr mezi tím, co máme a co můžeme dělat. Primární nadále není, čím má člověk být a co má konat (příkaz ideálu), a pak buď může, nebo nemůže, nýbrž primární je, co již de facto dělá, protože to může dělat, a povinnost vyplývá z jednání: člověku je přiřčena kauzálním nezvratným osudem jeho činů. Kant prohlásil, můžeš, protože máš. My dnes musíme říci: máš, protože jednáš, neboť můžeš, to znamená, tvá nesmírná schopnost [tj. technická moc] se již uplatňuje.“⁶⁴³

Než se pokusím stručně vystihnout základní odlišnost mezi Kantem a Jonase, je vhodné připomenout, že etickou přímou úměru zde Jonas vyjádřil výrokem „odpovědnost je korelát moci“ (srov. pozn. 287). Ve shodě s II. typem zdůvodnění (normativita je dána subjektem moci, který se stává eo ipso subjektem odpovědnosti) je odpovědnost pojímána jako korelativní s (technickou) mocí; především co do rozsahu a dosahu (srov. 3.4.3, 3)). Nutno dodat a zdůraznit, že Jonas zastával tezi, že se v technické civilizaci má změnit i kvalitativní povaha odpovědnosti, neboť technická moc se změnila nejen kvantitativně co do rozsahu a dosahu, ale rovněž co do obsahu, kvalitativně (srov. pozn. 147).⁶⁴⁴

Odlišení od Kantova etického přístupu Jonas uvedl tím, že Kantovi přisoudil výrok „můžeš, neboť máš“. V této podobě však Kant výrok nikde neformuloval.⁶⁴⁵ Jonas jím nicméně chtěl zjednodušeně vyjádřit, že u Kanta je uvědomění povinnosti („máš“) podmínkou možnosti jednat svobodně („můžeš“), kdežto on vztah obrátil: odpovědnost („máš“) je podmíněna faktickým (technickým) konáním (včetně možností takového konání – „můžeš“). Člověk tak „má odpovědnost“, neboť „může technicky jednat“ a fakticky už často „technicky jedná“.

Mohli bychom se důvodně ptát: Lze vůbec dojít k tomu, co „máme konat“ na základě úvahy nad tím, co „můžeme konat“? (a) A proč není v této souvislosti primární „příkaz ideálu“? (b)

⁶⁴³ Tamtéž, s. 190. Kurziva Šimek.

⁶⁴⁴ Kvalitativní novost odpovědnosti se netýká podle Jonase pouze krajních možností, jako jsou např. možnosti genetické manipulace a modifikace člověka a dalších organismů, nebo třeba umělé reprodukce člověka (srov. dále 5.4), ale také nových možností komunikace a dopravy. „...es hat sich nicht nur das Ausmass der menschlichen Macht der Natur gegenüber und auch innerhalb der Menschenwelt selbst quantitativ enorm gesteigert, es hat sich auch im Inhalt qualitativ verändert. (...) Vor allen Dingen aber hat sich die Reichweite in die Zukunft ganz enorm verlängert (...), dass sie in ihrer Wirkung ganze Generationsketten beeinflussen werden (...). Man kann ganz allgemein sagen, es handelt sich um ein Phänomen der Macht, und zwar der Grösse der Macht und der Qualitäten der Macht, d. h., worauf sie sich bezieht, welcher Art Dinge sie unternehmen kann und in welchem Umfang.“ JONAS, H. *Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur*, c. d., s. 270, 271, 272.

⁶⁴⁵ Výroku je obsahově nejbližší tato pasáž v Kantově Kritice praktického rozumu: „Soudí tedy, že něco může udělat, protože si je vědom toho, že to udělat má, a poznává v sobě svobodu, která by mu jinak bez morálního zákona zůstala neznámá.“ KANT, I. *Kritika praktického rozumu*, c. d., s. 50. Interpretace této pasáže, za kterou vděčím a děkuji kolegovi, doc. Jakubu Sirovátkovi: Protože si uvědomujeme povinnost (že máme konat morálně) zjišťujeme, že jsme svobodní, a tudíž musíme říci, že jsme zásadně schopni. Vědomí morálního zákona je pro Kanta praktický „důkaz“ svobody vůle, kterou nedokázal teoreticky zdůvodnit; viz předmluva Kritiky praktického rozumu, kde píše, že morální zákon je ratio cognoscendi svobody vůle a svoboda vůle ratio essendi morálního zákona. Srov. tamtéž, s. 6–7, pozn. *.

- a) Tato otázka vystihuje podle mého názoru nejslabší místo jonasovského II. typu zdůvodnění. Na širší rovině se jedná o problém, jak z možností jednání usuzovat na (nějakou obsahově vymezenou) závaznou povinnost jednání. Jonas v kontextu uvedených klíčových pasáží nepředložil žádný návod, nýbrž jen tezi: „činy moci vytvářejí obsah povinnosti“. Výše jsem formuloval otázku, zda I. a II. typ zdůvodnění normativity nemohou být komplementární. Zde mohu naznačit kladnou odpověď, neboť jedině v jejím světle lze vytušit, že *přechod od možností jednání k (závazné) prospektivní odpovědnosti určuje podle Jonase zároveň také objekt odpovědnosti* (ve smyslu intuitivistické strategie).⁶⁴⁶ Neboli, negativně vyjádřeno: jonasovská normativita není určována pouze možnostmi jednání subjektu odpovědnosti, ale také možnostmi ohrožení objektu odpovědnosti.
- b) Odpověď na druhou otázku stručně naznačil v daném kontextu sám Jonas:

„Jestliže se (...) [díky] účink[ům technického jednání] ocitnou ve hře podmínky bytí vůbec, pak by mohlo dojít k tomu, že (...) bude muset [v etice ustoupit] vyšší snaha po dokonalosti a lepším životě, dokonce také i jen po ‚dobré vůli‘ (Kant) místo oněch všedních povinností [zachovat bytí]...“.⁶⁴⁷

Tato odpověď znovu připomíná, že jonasovská etika je *primárně etikou přežití*, jejím základním východiskem je reálná možnost zániku lidstva a jejím hlavním morálním závěrem příkaz zachrany existence lidstva, byť nikoli pouze fyzické existence (srov. pozn. 164). Vyplývá však z toho, že musí vyloučit jakoukoli vyšší snahu po dokonalosti? Mám za to, a již jsem to také stručně naznačil v pozn. 162, že nevyplývá. Jinak řečeno: Nepovažuji za nutné, aby důraz na zachování lidské existence (včetně zachování lidské schopnosti odpovědnosti) vylučoval úsilí o vyšší dokonalost. Jonas, zdá se, trval na opaku: „vyšší snaha po dokonalosti“ musí ustoupit „všední povinnosti zachování“. Lze však kriticky namítnout: Není však nakonec i samotné zachování pro Jonase nejvyšším ideálem, a tedy, určitou utopií?⁶⁴⁸

S ohledem na německé sekundární zdroje, které mám k dispozici, usuzuji, že si tuto kritickou otázku položil určitě Apel, přičemž požadavek zachování lidstva označil za rafinovanější

⁶⁴⁶ Jonas v zásadě oba typy zdůvodnění spojil, když definoval prospektivní odpovědnost, viz dále 4.2.1, 2).

⁶⁴⁷ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 190–191. Tato pasáž je v českém překladu přeložena chybně, proto upravuji podle německého originálu viz JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*, c. d., s. 231.

⁶⁴⁸ Jonasův odmítavý postoj k utopiím jsem stručně představil, hlavně v části 1.2, a také v pozn. 61, 162, 277. Náš filosof zásadně odmítal „materiální utopii“ stupňujícího se blahobytu; každou pozitivní společensko-politickou utopii tohoto druhu. Zajímavý rozšiřující komentář k tématu „Jonas a utopie“ nabízí pasáže z rozhovoru okolo roku 1980, v němž Jonas více vysvětloval svůj postoj k utopiím v širším slova smyslu: „Utopie jako taková je možná pro člověka nezbytná: totiž ve smyslu, že existuje nějaký cíl, ke kterému směřuje a který slibuje nějaký vyšší stav člověka. Jenom je třeba, aby se u takového vyššího stavu nemyslelo na nějaké zázračné proměnění člověka. O tom lze uvažovat v náboženské souvislosti, v tzv. eschatologii; v židovství se jedná např. o mesianismus – to je také utopie, utopická víra. (...) Odmítnutím utopie nechci říci, že by se člověk měl jednoduše spokojit s tím jaký momentálně je (v jakém je lidstvo momentálně stavu). Ale v politické, společensko-politické utopii se jedná o něco jiného (než u náboženských představ o eschatologickém završení). Jedná se o program, který má zajistit nástup dokonalé společnosti (...).“ A to Jonas odmítl, neboť snaha o dokonalost tohoto druhu ústí podle něj do katastrof. JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 126.

formu utopie, jak jsem uvedl v první kapitole (srov. 1.7.2).⁶⁴⁹ To však prozatím nechme stranou a podívejme se, jak Apel reflektoval nastíněný I. typ zdůvodnění (i) a srovnání Kantova a Jonasova odvození normativity (ii).

- i) Apel odmítl I. typ zdůvodnění, podle kterého normativní závazek, či výzva vycházejí z objektu odpovědnosti. Nazval jej „aktualizací odpovědnosti podle míry převahy moci“. Jonas, usuzuje Apel, chápal (dvojmístný) vztah odpovědnosti jako potenciální vztah odpovědnosti, přičemž aktuálním se stane až tím, že subjekt odpovědnosti disponuje mocí nad objektem odpovědnosti, a tak dochází k aktualizaci odpovědnosti.⁶⁵⁰ Podle Apela však toto pojetí nezohledňuje hlubší princip závaznosti (viz níže ii). Na širší rovině odmítá Apel „předkantiánské“ odvození odpovědnosti „z bytí“ („aus einem Sein“) s odůvodněním, že „požadavek posledního zdůvodnění normativity z bytí – přinejmenším: z bytí kontingentních jsoucen – není oprávněný a nutný.“⁶⁵¹ II. typ zdůvodnění, který jsem představil (odpovědnost si ukládá (také) sám subjekt odpovědnosti, když si uvědomuje svou moc, kterou má nad objektem odpovědnosti), Apel nezmiňuje; zdá se, že II. typ chápe v úzkém vztahu k I. typu, resp. tak, že II. typ nemůže být bez I. typu, což by potvrzovalo mou úvahu, že přechod od možnosti jednání k (závazné) odpovědnosti je dán v jonasovském pojetí zároveň objektem odpovědnosti a nikdy bez něj.
- ii) Apel uznává důležitost Jonasova náhledu, že konkrétní příkazy („máš“), zvláště v rámci technologické civilizace, mohou vyplývat také z technických možností („můžeš“) – jako situační normy podle míry technické moci; a v tomto smyslu platí Jonasem obrácený výrok, přičemž konkrétní povinnosti jedinců a sociálně závazné normy vyplývají z reálných či ideálních diskursů dotčených, příp. jejich zástupců, kteří uvažují nad následky technického jednání. Odvození povinností a norem však podle Apela předpokládá (aby mohlo být závazné a legitimizovatelné) hlubší princip, na jehož základě jsme vůbec zavázáni k převzetí odpovědnosti – a tento hlubší princip nemůže být tedy dán

⁶⁴⁹ Srov. originální kontext: APEL, K. O. Verantwortung heute – nur noch Prinzip Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität? In MEYER, T., MILLER, S. (Hrsg.) *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*. München: J. Schweitzer Verlag, 1986. ISBN 3-88709-139-6, s. 16–18. Apel kriticky polemizuje v daném kontextu především s jonasovským odmítnutím ideje pokroku (a v ní implikovanou utopii), neboť je podle něj ambivalentní a dvojznačné. Podle Apela není v zásadě možné zachovat lidskou existenci a důstojnost bez realizace nějaké formy pokroku, totiž bez regulativní ideje technologického a sociálního pokroku (Apel vyjádřil kantiánsky): „Ist zumal die Möglichkeit einer *ethischen Bewahrung der Würde des Menschen* nicht a priori an die Bedingung geknüpft, dass sie auch immer noch erst *realisiert* werden muss – insbesondere im Sinne einer *weltweiten Herstellung menschenwürdiger sozialer Verhältnisse*? (...) Muss also nicht ein entsprechender, sozialemanzipativer Fortschrittsprozess auch mit der heute geforderten Bewahrung des Daseins und der Würde des Menschen immer noch verknüpft sein?“ Tamtéž, s. 18. Kurziva původní.

⁶⁵⁰ „... Aktualisierung der Verantwortung nach Massgabe des Machtvorsprungs, also eines Könnens auf seiten des verantwortlichen Subjekts...“ APEL, K. O. Verantwortung heute – nur noch Prinzip Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität? c. d., s. 25. Apel také celkově nesouhlasí s Jonasovým předpokladem, že ve vztahu k budoucím lidem odpadá reciprocita, v tom smyslu, že by principiální odpovědnost lidí vůči sobě byla jen potencialem vztahem, který se stává aktuálním jen podle převahy moci.

⁶⁵¹ Srov. tamtéž, s. 25–26.

ve smyslu jonasovského morálního intuitivismu ani teleologismu. A proto Apel trvá na primátu kantiánského výroku „můžeš, neboť máš“.⁶⁵²

Již jen na okraj zmíním, že o v této části analyzovaném obsahu referuje také Müller, nepokouší se však o žádnou kritiku. Co se týká mnou uvedených tří hlavních důvodů, spojuje první a druhý důvod (1+3) a nezmiňuje druhý (2).⁶⁵³ Dva typy zdůvodnění (I. a II.) nerozlišuje. Usuzuji, že, podobně jako Apel, je chápe v úzkém vztahu.

⁶⁵² Srov. tamtéž, s. 26. Apel hlubší princip navrhuje postkantiánsky, diskursivně, podle hlavních zásad své transcendentálně-pragmatické filosofie intersubjektivit: „Die rationale Begründung der Verantwortung überhaupt und die des formal-prozeduralen Diskursprinzips der Organisation der kollektiven Verantwortung kann, (...) durch eine erneute Transzendental-philosophie durchaus geleistet werden. In der Tat kann das Sollen im Sinne der Diskursethik ja, (...), aus dem (...) ‚Faktum der Vernunft‘, aus dem immer schon Anerkanthaben der Pflichten eines Mitglieds der realen und der antizipierten idealen Kommunikationsgemeinschaft, hergeleitet werden.“ Tamtéž, s. 34.

⁶⁵³ MÜLLER, W. E. *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, c. d., s. 42–43. MÜLLER, W. E. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*, c. d., s. 135–136. Müller označuje v daném kontextu jonasovský etický přístup jako „etiku nouzového stavu“ („Notstandsethik“). Obsah předchozí a této části (4.1.2 a 4.1.3) shrnuje těmito slovy, referuje však jen o jonasovské pozici, aniž by ji kriticky refletoval: „Das Gute an sich affiziert den Willen des Individuums, so dass es der Selbstbeglaubigung der Zwecke im Sein beipflichtet und dieses als ontologisches Axiom unterstellt. Die Menschen übernehmen das Ja zum Sein in ihr eigenes Wollen als Treuhänder. Eine derart begriffene Verantwortung gründet im Wert, der durch die Zweckhaftigkeit des Seins gegenüber dem Nichtsein erfasst wird. Jonas sieht in einer transzendenzlosen Zeit seine Auffassung als einzige Möglichkeit, Verantwortung zu begründen. Deshalb appelliert er, die Selbstbeglaubigung von Zwecken im Sein als ontologisches Axiom zu unterstellen. Er ist der Meinung, dass hier gleichzeitig Gefühl und Wille des Individuums angesprochen und zum bewahrenden Handeln motiviert werden. Nach der Bestimmung des Willens durch die Pflicht geht es (...) um die Motivation des Handelns durch das Gefühl (...).“ Tamtéž, s. 136–137. Nutno doplnit, že Müller celkově také nerozlišuje dvě strategie (viz 3.1.2, A) – B)).

4.2 Teorie odpovědnosti

Hlubší analýza a vystižení specifických etických východisek odkryly myšlenkové pilíře, na nichž stojí samotná *Jonasova teorie*⁶⁵⁴ *odpovědnosti*. Tu se nyní v této podkapitole pokusím kriticky analyzovat za pomoci relevantních sekundárních zdrojů. Některá hlavní specifika této teorie jsem představil již v první kapitole, v rámci mapování relevantních českých a slovenských sekundárních zdrojů, konkrétně v části 1.4. Zde, v následující části, se zaměřím podrobněji nejdříve na první hlavní specifikum: *prospektivnost* (4.2.1), přičemž ostatní dvě hlavní specifika (nerecipročnost a kategoričnost) nepojednávám odděleně, ale v kontextu prvního specifika. Všechny tři jsou totiž úzce propojené. Specifika z části 1.4 je ovšem nutné doplnit o další jako je např. původ a asymetričnost jonasovské odpovědnosti (4.2.1, i)–iv)). V první kapitole, v části 1.5 jsem v rámci mapování představil také dvě základní podoby jonasovské odpovědnosti: *rodičovskou a politickou*. V druhé části podkapitoly (4.2.2) navážu a prohloubím získané poznatky, soustředím se však více na rodičovskou podobu odpovědnosti, neboť je v jistém smyslu přece jen základnější (viz ontické paradigma). Poslední dvě části této podkapitoly pokládám za zásadní doplnění českých sekundárních zdrojů. Nenajdeme v nich totiž téměř nic z toho, čím se zabývám v posledních dvou částech této podkapitoly, ačkoli se jedná o pro jonasovskou teorii centrální poznatky. Výjimku představuje Machalová, která se letmo dotýká centrálního problému *subjektu* jonasovské odpovědnosti (4.2.4), s největší pravděpodobností tento postřeh přejímá od Anzenbachera (srov. pozn. 123). Další centrální problém jonasovské teorie odpovědnosti, na který se podrobně zaměřím, je otázka *relačnosti* odpovědnosti (4.2.3). Kritická analýza postupně prováděná v rámci této podkapitoly shromažďuje relevantní poznatky, na jejichž základě se pak v páté kapitole (5.3.2) pokusím o kritickou reflexi a vyhodnocení v návaznosti na otázku z konce první kapitoly (viz 1.7.3, I., závěr).

4.2.1 Prospektivní odpovědnost

Hlavním východiskem své teorie odpovědnosti učinil Jonas rozlišení mezi retrospektivní a prospektivní odpovědností. Použil sice jiné označení, jak vyplývá z dalšího, ale kvůli podstatě věci a s ohledem na současnou terminologii používám již od začátku práce pro toto rozlišení pojmy „retrospektivní“ a „prospektivní“ (viz 1.4).⁶⁵⁵ Náš filosof koncipoval specifickou podobu prospektivní odpovědnosti jako nutné doplnění retrospektivní odpovědnosti, neboť to vyžaduje nová podoba technického jednání (srov. 3.4.3, 3)). Retrospektivní odpovědnost

⁶⁵⁴ V Jonasově případě se ovšem nejedná o teorii ve striktním slova smyslu. V knize *Princip odpovědnosti* označil Jonas jako teorii odpovědnosti části, kde pojednává o retrospektivní a prospektivní dimenzi odpovědnosti, o rodičovské a politické odpovědnosti a o horizontu budoucnosti. Srov. JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 142–176. Z věcného hlediska považuji za nejvíce „teoretickou“ první část (viz analogicky první část této podkapitoly 4.2.1). Také rodičovskou a politickou odpovědnost zahrnuji pod „teorii“, byť se na rozdíl od první části jedná striktně vzato již o aplikaci, resp. speciální oblast jednání (4.2.2). Třetí část, horizont budoucnosti, nepojednávám odděleně, ale částečně v rámci 4.2.2, c) a pak celkově v rámci 4.3.

⁶⁵⁵ V této práci vycházím z následujícího vymezení: retrospektivní odpovědnost může být vyjádřena např. tímto výrokem: X je odpovědný za smrt svého psa (protože mu nepodával žádnou potravu); prospektivní odpovědnost např. výrokem: X je odpovědný za život svého psa (musí mu podávat dostatečné množství potravy).

přítom chápal určitým, do jisté míry, redukováným způsobem, totiž jako podobu odpovědnosti tradičních, dosavadních etických přístupů, kterou je nutné rozšířit o odpovědnost prospektivní:

1) *retrospektivní odpovědnost* je dána tím, že člověk disponuje „mocí kauzality“ (tj. může způsobit změnu ve stavu věcí (aktivně nebo pasivně)), přičemž jednání působící změnu „lze někomu jednoznačně připsat a důsledek se neztrácí v něčem, co není možné předvídat“; jedná se o odpovědnost za „vykonané činy (...) [která se] stává (...) skutečnou tím, že je někdo činěn odpovědným z vnějšího stanoviska.“

Odpovědnost „takto chápaná sama účely neklade, nýbrž je zcela formálním zatížením uloženým veškerému kauzálnímu jednání mezi lidmi, aby bylo možné z něho vyžadovat skládání účtů. Tím se stává předběžnou podmínkou morálky, ne však [ještě] morálkou samotnou. Následný i předchůdný cit, jenž se s ní identifikuje, je sice morální (připravenost za svůj čin ručit), ale ve své čisté formálnosti nemůže poskytnout afektivní princip etické teorii...“⁶⁵⁶

Jonas naznačil u takto pojaté retrospektivní odpovědnosti dva aspekty:

- a) legální: člověk „je považován za odpovědného“, neboť něco způsobil a ručí za následky svého jednání; to má podle Jonase „především právní a nikoli vlastní morální význam“, protože, jedná-li se o škodu, „musí být napravena, i když příčinou nebyl zlý čin, i když důsledek nebyl ani předvídaný, ani zamýšlený“, stačí podmínka, že příčinou byl jednající;⁶⁵⁷
- b) morální: u kauzálně připsatelného jednání se hodnotí „záměr, rozhodování, motiv, přičetnost“, přičemž „rozhodující [je vnitřní] kvalita [jednání], a nikoli zapříčiněné následky (...) [p]řesto však přinejmenším potencionální moc [k jednání] zůstává *conditio sine qua non*.“⁶⁵⁸

V jonasovském podání je retrospektivní odpovědnost (i při zohlednění jejích obou naznačených aspektů) z eticko-normativního hlediska „formální, prázdnou ‚odpovědností‘ (...) *ex-post-facto* skládání[m] účtů z toho, co bylo vykonáno“, přičemž „se stává skutečnou [až] tím, že je někdo činěn odpovědným z vnějšího stanoviska.“ Obdobně to platí i pro emocionální rovinu retrospektivní odpovědnosti:

„[Morálně relevantní] pocit, jenž možná doprovází [jednání] a umožňuje (...) vnitřně přijímat odpovědnost (pocit viny, lítost, ochota nést trest, ale též vzdorná pýcha), je stejně tak retroaktivní jako objektivní nutnost zodpovídat se; a též jeho anticipace neslouží jako důvod činu, nýbrž (je-li účinný) při volbě činu, (...) jako důvod jeho přípustnosti nebo nepřípustnosti.“⁶⁵⁹

⁶⁵⁶ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 143. Původní kurziva neuvedena.

⁶⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 142.

⁶⁵⁸ Tamtéž.

⁶⁵⁹ Tamtéž, s. 143. Původní kurziva neuvedena.

V roce 1981 komentoval náš filosof své podání a potvrdil, že se podle něj skutečně jedná o „čistě formální, takřkajíc právní pojem odpovědnosti“: „každý je odpovědný za to, co činí, a tedy jej lze učinit odpovědným za to, co učinil (...). To ještě není vůbec morální princip (...), nýbrž jen [princip] následného morálního ručení za učiněné.“⁶⁶⁰

2) *prospektivní odpovědnost* v Jonasově podání překračuje pouhé ex-post-facto skládání účtů za vykonané (tj. odpovědnost za to, co jednající učinil) směrem k tomu, co jednající může a má učinit: „necítím [se] (...) odpovědný primárně za své [jednání] a jeho následky, ale za věc, jež na mé jednání vznáší nárok“; prospektivní odpovědnost „nejen ‚vyklučuje‘ [určité] záměry činů podle jejich morální přípustnosti, nýbrž zavazuje k činům“ ve prospěch věci:

„Toto být odpovědný ‚za‘ zde má očividně úplně jiný smysl než (...) předchozí [retrospektivní]. [Věc] spočívá mimo mě, ale v dosahu působení mé moci je na ni odkázáno nebo jí ohroženo. Proti ní klade své právo na život, vyplývající z toho, čím je nebo může být (...). Věc se stává mou věcí, protože má je moc, a ta má příčinný vztah právě k této věci, To, co je závislé, se svým vlastním právem stává tím, co přikazuje; to, co je mocné, se v tom, čeho je příčinnou, stává tím, co na sebe vzalo povinnost. Za to, co jí takto bylo svěřeno, se moc stává objektivně odpovědnou a díky tomu, že mu svým pocitem odpovědnosti straní, i citově angažovanou: v tomto pocitu nachází to, co zavazuje, své spojení se subjektivní vůlí.“⁶⁶¹

Povšimněme si, že v pozadí jonasovské prospektivní odpovědnosti zřetelně „prosvítají“ oba výše analyzované typy zdůvodnění původu normativity (4.1.3, I. a II. typ). Jednak je to věc sama, která „přikazuje“ (dokonce na základě jakéhosi, snad přirozeného, „práva“), jednak jednající díky své „(technické) moci“ na sebe bere odpovědnost, neboť věc je „v dosahu působení“ jeho moci a „na ni odkázáno nebo jí ohroženo“. Oba typy zdůvodnění se tak ukazují nejpozději v této souvislosti jako komplementární (a spojené):

„...dobro prvního řádu, *jestliže* a pokud spočívá v dosahu působení naší moci a zvláště, nachází-li se v poli naší faktické a beztoho již probíhající aktivity, angažuje naši odpovědnost bez možnosti volby a bez možnosti vyvázat se z její povinnosti.“⁶⁶²

Obdobně jako v případě retrospektivní odpovědnosti, komentoval v roce 1981 náš filosof své stanovisko: „...člověk je odpovědný za věc (...), protože věc se nachází v oblasti [jeho] moci, tedy závisí na [jeho jednání]. Jestliže tato věc má na základě určitých důvodů

⁶⁶⁰ JONAS, H. *Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur*, c. d., s. 291. „Das ist selber gar kein Prinzip des moralischen *Tuns*, sondern nur der nachträglichen moralischen Haftbarmachung für das Getane.“ Kurziva původní.

⁶⁶¹ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 144. Pasáž pokračuje: „Stranění pocitu však nemá svůj prvotní počátek v ideji odpovědnosti vůbec, nýbrž v poznaném samostatně vystupujícím dobru věci, která podněcuje cit a zahanbuje pouhé sobectví moci. První je povinnost, aby [věc] byl[a], druhá je povinnost konat, náležející subjektu povolanému ke správě věci. Na jedné straně *požadavek věci v nezaručenosti její existence* a na druhé straně *svědomí provinilé moci* vyplývající z toho, co zapříčinila, se spojují v souhlasném pocitu odpovědnosti aktivního, vždy do bytí věcí přesahujícího Já.“ Tamtéž, s. 144–145. Kurziva Šimek.

⁶⁶² Tamtéž, s. 148. Kurziva původní.

(...) zvláštní nárok na mé [jednání] nebo přinejmenším na mé nejednání (...), pak jsem odpovědný za to, [konat nebo nekonat] kvůli této věci.“⁶⁶³

„Tento druh [prospektivní] odpovědnosti a pocitu odpovědnosti, ne onu formální, prázdnou [retrospektivní] ‚odpovědnost‘ každého jednajícího člověka za svůj čin máme na mysli, když hovoříme o dnes nezbytné etice odpovědnosti za budoucnost.“⁶⁶⁴

Zkoumáme-li takto pojatou prospektivní odpovědnost z formálně deontického hlediska, zjistíme, že *morální normativní kritéria jednání jsou určena samotným (dvojmístným) vztahem mezi subjektem a objektem jednání:*

Z toho, že X má moc ovlivnit Y vyplývá, že X je prospektivně odpovědné za Y, a z tohoto vztahu vyplývá, k čemu je X zavázáno vůči Y.⁶⁶⁵

Tento formálně-deontický zápis v Jonasových primárních textech nikde nenajdeme, s ohledem na naši analýzu je nicméně vhodné jej zde uvést. Otázkou, v jakém smyslu náš filosof z dvojmístného vztahu mezi subjektem a objektem odvozoval normativní kritéria, se zabývám dále, v části 4.2.3 v souvislosti s problémem relačnosti. Nyní se věnujme dále Jonasovu pojetí prospektivní odpovědnosti a představme si dva příklady, jimiž ilustroval, co znamená jednat prospektivně nezodpovědně:

- otec rodiny jakožto hazardní hráč: jedná nezodpovědně „ať prohraje nebo vyhraje“;
- hazardující řidič: pokud uvádí do nebezpečí života další osoby, jeho nepozornost „v jiných případech nevinná (...), se zde sama o sobě stává vinnou, i kdyby vše mělo dopadnout dobře“.⁶⁶⁶

S pomocí těchto příkladů a poslední citované pasáže lze systematicky jonasovskou prospektivní odpovědnost specifikovat takto a zpřesnit výčet podaný v části 1.4:

- i) *nereciproční, tj. nevzájemná*: subjekt může (ne)konat ve prospěch objektu, nikoli naopak (v této souvislosti bych rád upozornil, že Jonas pojmy „předmět“ – „objekt“ – „věc“ používal většinou jako ekvivalenty; nerozlišoval jednoznačně mezi nimi; dále pro transparentnost vyhrazuji pojem „objekt“ pro to, co Jonas označoval také jako „věc“, zatímco pojem „předmět“ vyhrazuji pro skutečnost „jednání“ nebo „následků jednání“ subjektu; toto rozlišení považuji za velmi důležité, neboť je podstatný rozdíl mezi tím, čeho se (ne)jednání dotýká (objekt) a (ne)jednáním, příp. následky (ne)jednání subjektu (předmět))

⁶⁶³ JONAS, H. *Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur*, c. d., s. 292. Původní kurziva neuvedena.

⁶⁶⁴ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 145. Původní kurziva neuvedena.

⁶⁶⁵ Srov. WERNER, M. H. Verantwortung. In DÜWELL, M., HÜBENTHAL, CH., WERNER, M. H. (Hrsg.) *Handbuch Ethik*, c. d., s. 547.

⁶⁶⁶ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 145. Nutno dodat a Jonasův příklad upřesnit, že nezodpovědně jedná i řidič, který je v autě sám; i se svým životem, zvláště, jsou-li na něm závislé další osoby, by neměl lehkomyšlně hazardovat.

- ii) *asymetrická*: mezi subjektem a objektem odpovědnosti existuje co do rozložení moci „zřetelná nerovnost moci či pravomoci“
- iii) *kategorická, tj. nepodmíněná*: objekt „angažuje naši odpovědnost bez možnosti volby a bez možnosti vyvázat se z její povinnosti“
- iv) *přirozená*: síla zavazující subjekt odpovědnosti nepramení z dohody, ale je „od přírody existující“; s ohledem na jonasovskou axiologickou onto(teo)logii lze také říci: pramení z normativně závazných „výzev (možných) dober“.⁶⁶⁷

Na otázku, k čemu je subjekt odpovědnosti v rámci takto pojaté odpovědnosti objektu zavázán, nepodal Jonas žádné kriteriologicky propracované odpovědi (k tomu kriticky dále, viz 5.3.1). Z uvedených dvou příkladů lze vyvodit, že otec rodiny hazardující s příjmy a majetkem rodiny má primárně negativní prospektivní odpovědnost: nehrát a nevystavit tak příslušníky své rodiny riziku bídy a strádání; hazardující řidič analogicky: neriskovat s životy spolujezdců. Hledáme-li pozitivní vymezení, nalezneme v daném kontextu jen velmi obecné teze:

„První je povinnost, aby [objekt] byl, druhá je povinnost konat, náležející subjektu povolnému ke správě věcí. (...) Odpovědnost za toto, ve své existenci vždy nezaručené, plně na nás závislé dobro, je (...) vždy tak nepodmíněná a neodvolatelná, jako může být jen ona přírodou stanovená odpovědnost.“⁶⁶⁸

Lze tedy podloženě usuzovat, že jonasovská prospektivní odpovědnost je co do pozitivního vymezení koncipována dosti neurčitě: zavazuje subjekt k tomu, že musí jednat tak, „aby [objekt] byl“. Co do negativního vymezení je koncipována také neurčitě: jednajícím je povinnen nejednat, jestliže by jednání mělo za cíl neexistenci objektu.

Z relevantních německých sekundárních zdrojů, které obsahují reflexi analyzovaného pojetí jonasovské prospektivní odpovědnosti vybírám následující, podle mého názoru, nejpřínosnější myšlenky těchto autorů.

Německý filosof Hans Lenk v textu vydaném již v roce 1987 usuzuje, že Jonas požadoval „přechod od koncepce [retrospektivní] odpovědnosti (...) k [prospektivní] správcovské odpovědnosti (...), od (...) ex-post-odpovědnosti k prospektivně nasměřované [odpovědnosti], od odpovědnosti orientované na minulost (...) k odpovědnosti orientované na budoucnost“. Podle Lenka je však nutné tento Jonasův záměr korigovat, neboť se nemůže ve skutečnosti jednat o přechod: „tradiční [retrospektivní] odpovědnost za (...) kauzálně zapříčiněné jednání platí – a to právě díky [technikou] mocně rozšířenému akčnímu rádiu. Tváří v tvář zčásti obtížněji přehlédnutelným nezamýšleným vedlejším účinkům lze tuto

⁶⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 146–148. „[d]ie von der Natur instituierte, das heisst von Natur aus bestehende Verantwortung“. Srov. JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*, c. d., s. 178. Přirozená závaznost odpovědnosti je podle Jonase nejzjevnější u rodičovské odpovědnosti viz dále 4.2.2. To se však nedá tvrdit o dalších podobách odpovědnosti. Jonas dokonce i politickou odpovědnost, kterou spolu s rodičovskou chápal jako základní podobu odpovědnosti vůbec, charakterizoval tak, že „přesahuje rozdíly mezi přirozenou a smluvní odpovědností.“ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 148.

⁶⁶⁸ Srov. pozn. 70 a tamtéž, s. 148.

odpovědnost pouze obtížněji nést a připisovat. Místo o přechodu od jednoho typu odpovědnosti ke druhému by se mělo hovořit o dvou současně [platných] koncepcích odpovědnosti“. Lenk má za to, že „přechod je možné vidět nanejvýš v tom, že na základě změněné [podoby technického jednání] se etika nemůže omezit pouze na tradiční koncept [retrospektivní odpovědnosti], nýbrž se musí orientovat na nový rozšířený pojem [prospektivní] odpovědnosti, aniž by ovšem tradiční [retrospektivní] odpovědnost odsunula stranou nebo ignorovala.“⁶⁶⁹

Lenkův úsudek doplníme ve dvojitým ohledu. Zaprvé, Jonas, zdá se, nepožadoval přechod ve smyslu naprostého opuštění retrospektivní odpovědnosti; pouze ji považoval v podle něj kvalitativně nové situaci kolektivního technického jednání za „formální, prázdnou“. Werner ve svých textech z roku 1994 a 2008 uvádí, že za „morálně irrelevantní“⁶⁷⁰ a za „eticky neutrální“⁶⁷¹. Zadruhé se zdá zřejmé, že tradiční, resp. dosavadní pojetí odpovědností nebylo pouze retrospektivní, jak také naznačuje dále Werner. Ten na rozdíl od Lenka vystihuje podstatnější slabinu jonasovského pojetí, když odhaluje, že „Jonas zřejmě zcela ignoroval normativně personální aspekt retrospektivní odpovědnosti (...) normativně ‚nabitá‘ je v Jonasově koncepci výlučně prospektivní odpovědnost“.⁶⁷² Werner svůj závěr zopakoval i v textu z roku 2011, kde uvádí, že Jonas neodůvodněně předpokládal, že „retrospektivní odpovědnost osob může být chápána zcela bez rekursu k [morálním] normám, jako čistě ‚hodnotově neutrální‘ připisování kauzálně [zapříčiněného jednání]“⁶⁷³ (srov. pasáž pozn. 656, 664).

Byť zůstane Jonasovou zásluhou, že obrátil pozornost k prospektivní dimenzi odpovědnosti, nelze v žádném případě sdílet jeho mylné stanovisko, na nějž upozorňuje Werner: „retrospektivní odpovědnost nemůže být redukována na kauzalitu“. Toto stanovisko se zdá odpovídat především tomu, co Jonas popsals jako legální aspekt retrospektivní odpovědnosti (a); nicméně i morální aspekt (b) považoval za „skládání účtů“, za „předběžnou podmínku morálky“, nikoli za „morální princip“. Werner správně upozorňuje, že Jonasova redukce se ukazuje jako mylná především u případů opomenutí jednání. Ačkoli existuje velmi mnoho událostí, kterým nebráníme (aby se staly – ačkoli je to v naší moci), jsme ve skutečnosti morálně vinní jen za poměrně menší počet takto námi dopuštěných událostí – a to je možné jen proto, že musí nutně existovat morálně normativní kritéria, na základě kterých lze určit, za která opomenutí jsme retrospektivně morálně vinní, a za která nikoli.⁶⁷⁴

⁶⁶⁹ LENK, H. Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik. In LENK, H. – ROPOHL, G. *Technik und Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1987. ISBN 3-15-008395-8, s. 138, 140–141. Původní kurziva neuvedena.

⁶⁷⁰ WERNER, M. H. Dimensionen der Verantwortung, c. d., s. 311. Původní kurziva neuvedena.

⁶⁷¹ WERNER, M. H. Die Unmittelbarkeit der Begegnung und die Gefahren der Dichotomie: Buber, Lévinas und Jonas über Verantwortung. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, c. d., s. 138.

⁶⁷² WERNER, M. H. Dimensionen der Verantwortung, c. d., s. 311. Původní kurziva neuvedena.

⁶⁷³ WERNER, M. H. Verantwortung, c. d., s. 547. Původní kurziva neuvedena.

⁶⁷⁴ Srov. WERNER, M. H. Die Unmittelbarkeit der Begegnung und die Gefahren der Dichotomie, c. d., s. 138.

A navíc, upřesňuje Werner, retrospektivní a prospektivní odpovědnost spolu korelují jako „dvě strany jedné mince“⁶⁷⁵ – a nelze je tedy oddělovat, ale je nutné je vidět jako normativně spojené. Jestliže jsem např. morálně vinen smrtí svého psa (retrospektivně), protože jsem mu opomíjel podávat potravu, pak jen proto, že jsem měl (prospektivní) odpovědnost jej krmit (příčemž tuto prospektivní odpovědnost jsem mohl získat např. aktem přivlastnění psa). Podobně v rámci příkladu, který uvedl sám Jonas: protože je hazardující řidič (prospektivně) odpovědný neohrozit život spolujezdců, bude, v případě, že zavinil jejich smrt, (retrospektivně) morálně vinen. Není smysluplné tvrdit, že řidičem zaviněná smrt spolujezdce je z hlediska jeho retrospektivní odpovědnosti pouze morálně irrelevantním skládáním účtů z jím kauzálně zapříčiněného jednání.⁶⁷⁶

Nakonec, s pomocí relevantních sekundárních německých zdrojů, velmi stručně pár poznámek k Jonasovu názoru, že pojem prospektivní odpovědnosti, (jemuž on přidělil centrální postavení ve své etice) „nehraje tuto roli, dokonce vůbec žádnou významnější roli, v tradičních teoriích morálky“.⁶⁷⁷

Werner v této souvislosti v textu z roku 2011 uvádí, že z hlediska terminologie byl retrospektivní význam odpovědnosti tradičně opisován pojmy „vina“, „připsání (viny)“ nebo „imputace“; prospektivní pak především pojmem „povinnost“, a to až do zhruba 20. století.⁶⁷⁸ Skutečnost klasického a tradičního pojmu povinnosti tedy zásadně zpochybňuje Jonasův názor, neboť ať už byl pojem nazýván jakkoli, věcně jeho normativní obsah jistě existoval a byl v lidské praxi relevantní. Podle Wenera může být Jonasův názor pravdivý jen v tom smyslu, že pojem a problém prospektivní odpovědnosti nehrály v morálních teoriích do 20. století významnou roli, avšak nemůže být pravdivý v tom smyslu, že nehrály vůbec žádnou roli. Nezdá se pravděpodobné, že by si toto Jonas vůbec neuvědomoval. Klíčový pro něj však byl „rozšířený obsah“ pojmu prospektivní odpovědnosti a s tím související snaha rozšířit

⁶⁷⁵ WERNER, M. H. Dimensionen der Verantwortung, c. d., s. 307.

⁶⁷⁶ Zdá se, že Jonas měl poněkud zkrleslé, příp. nedostatečné představy o tradičních konceptech retrospektivní odpovědnosti. Jako by zcela opomíjel či upozadil náhled, že kauzální zapříčinění nějaké události je pouze jedna z několika podmínek. Jonas sice u morálního aspektu retrospektivní odpovědnosti zmínil důležitost záměru, (ovlivnění) procesu rozhodování, motiv a přičetnost, avšak, zdá se, že tyto podmínky měl tendenci chápat jako pouze „vnitřní kvalitu jednání“, která se nepromítá do morálního hodnocení výsledné (vnější) podoby jednání. Jinak by nemohl tvrdit, že retrospektivní odpovědnost není skutečným morálním principem. Německý filosof Kurt Bayertz upozorňuje, že již ve Starém zákoně (v knize Numeri, 35, 20–25) lze doložit důležitý milník v rámci etického uvědomění retrospektivní odpovědnosti: nestačí fakt, že někdo něco kauzálně způsobil (třeba smrt druhého člověka), to je sice nutná podmínka, ale nikoli jediná a dostačující, aby jednající byl morálně vinen. Je nutné zohlednit také záměr (intenci) a schopnost předvídat následky jednání. Srov. BAYERTZ, K. Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung. In BAYERTZ, K. (Hrsg.) *Verantwortung: Prinzip oder Problem?* Darmstadt: WBD, 1995. ISBN 3-534-11388-8, s. 8. Také kupříkladu tradiční Aristotelův koncept dobrovolnosti ve třetí knize Etiky Nikomachovy lze číst jako systematickou analýzu problému retrospektivní odpovědnosti, resp. problému morální přičitatelnosti („imputace“). Podle Aristotela není rozhodně dostačující pouze podmínka kauzálního zapříčinění, byť moc (ne)jednat považuje za první nutnou podmínku. K té musí ovšem nutně přistoupit další: dobrovolnost, přičemž ta je podmíněna zároveň věděním o jednotlivých okolnostech jednání. Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, c. d., 1111a, 22–1111b.

⁶⁷⁷ Srov. JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 184. Pasáž pokračuje: „...a v důsledku toho se těž nikde neobjevuje pocit odpovědnosti jako afektivní moment při utváření mravní vůle...“.

⁶⁷⁸ WERNER, M. H. *Verantwortung*, c. d., s. 543, 544. K tomu nutno dodat, že Jonas se vyjádřil, byť velmi stručně, jak chápe rozdíl mezi pojmy „povinnost“ a „odpovědnost“ viz pozn. 239.

prospektivní odpovědnost do (vzdálenější) budoucnosti (tj. co do objektu: za (vzdálenější) budoucí generace a jejich existenci; srov. např. pozn. 283 a podrobně dále 4.3) – to je specifikum, s nímž Jonas přispěl do etické debaty v druhé polovině 20. století.

Co se týká pojetí odpovědnosti z hlediska historických proměn, odkázal bych na text z roku 1995, který představuje zdařilý historicko-systematický přehled o různých pojetích odpovědnosti a s nimi spojených problémech; jeho autorem je německý filosof Kurt Bayertz.⁶⁷⁹ Některé relevantní poznatky z tohoto textu zapojím dále, zde jen ještě stručně doplním Bayertzovu poznámku: „klasický‘ pojem odpovědnost byl (a je) retrospektivní, ‚moderní‘ pojem odpovědnosti prospektivní“, přičemž „retrospektivní odpovědnost se vztahuje na negativní následky [jednání], prospektivní na pozitivní stavy. (...) Pojem [prospektivní] odpovědnosti se dostává na místo tradičního pojmu povinnosti.“ A to zhruba od druhé poloviny 19. století, s plnou silou pak v průběhu 20. století. S ohledem na širší kontext Bayertova textu však nutno dodat, že Bayertz rozhodně netvrdí, že by retrospektivní význam odpovědnosti ztratil ve 20. (a 21.) století své postavení, byl morálně irrelevantní, a že by byl nosný už jen prospektivní význam (a v tom se shoduje s Lenkem i Wernerem): „Nová rizika, která získávají s přechodem k [post]industriální společnosti stále větší význam a pozornost, samozřejmě nečiní retrospektivní [význam] zbytečným. Pokud se [tato] rizika dostaví, má společnost velký zájem identifikovat ‚odpovědného‘, který může být zpětně volán k odpovědnosti či sankcionován. Ještě větší zájem má zřejmě na tom, jak taková rizika zmenšit či se jim vyhnout. Tím se ovšem pohled nezaměřuje [jen] do minulosti, ale [také] do budoucnosti.“⁶⁸⁰

4.2.2 Rodičovská a politická odpovědnost

V rámci úvodního mapování jsem v části 1.5 krátce analyzoval a srovnal, jak relevantní autoři vybraných sekundárních zdrojů registrují, příp. reflektují skutečnost, že Jonas za základní podoby prospektivní odpovědnosti považoval odpovědnost rodičovskou a politickou. Dva z autorů, Machalová a Anzenbacher, registrovali dokonce fakt, že Jonas těmito dvěma

⁶⁷⁹ BAYERTZ, K. Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung. In BAYERTZ, K. (Hrsg.) *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, c. d., s. 3–71.

⁶⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 45. „V tomto novém významu [odpovědnosti], není člověk činěn odpovědným za vzniklé škody, nýbrž za vyhnutí se budoucím škodám a za zachování či vznik žádoucích stavů. Typické pro toto nové porozumění odpovědnosti jakožto prevenci jsou dnes mnoho diskutované oblasti ekologické odpovědnosti a odpovědnosti za budoucnost, odpovědnosti za další generace etc.. Pojem [prospektivní] odpovědnosti se dostává na místo tradičního pojmu povinnosti. Avšak nejedná se jen o terminologické novum. Moderní industriální společnosti se vyznačují – ve srovnání s jinými [dřívějšími] kulturami – rostoucí komplexností a nepřehledností, která vzrůstající měrou činí obtížným programovat ‚správné‘ jednání individuí nějakým jednoznačným katalogem povinností. Na základě své neurčitosti a otevřenosti získává pojem [prospektivní] odpovědnosti specifickou relevanci tam, kde selhávají tradiční a rutinní prostředky k řízení jednání: u rizikových úkolů, které mohou být řešeny jen díky vysoké kompetenci a flexibilitě.“ Bayertz dále vysvětluje, že „v tradičním retrospektivním významu byl člověk zpravidla odpovědný za následky svého jednání. Jestliže však moderní prospektivní význam implikuje, že má jít o udržení žádoucího stavu nebo jeho vytvoření, pak nemusí člověk nutně jednat, aby se provinil proti odpovědnosti: stačí nejednat. U mnoha problémů je otázkou perspektivy, zda jde o jednání či nejednání.“ A uvádí příklad: znečištění vod je jednak následek určitého jednání (vypouštění nečistot do vody), jednak nejednání (když např. nějaký podnik neinstaluje filtr a nechá nečištěnou odpadní vodu téct do řeky). Tamtéž, s. 45–46.

podobám odpovědnosti přisoudil tři společné charakteristické znaky (viz pozn. 91). Zde, v této části práce navazuji na zmíněnou úvodní část mapování a analýzu prohlubuji. Ke konci stručně komentuji dva Sokolovy postřehy týkající se rodičovské a politické odpovědnosti a přehledovým způsobem referuji o závěrech z vybraných sekundárních německých zdrojů, které se vztahují k analyzovanému tématu. Do této části práce vstupuji s poznatkem, že obě základní podoby jonasovské prospektivní odpovědnosti jsou společným jmenovatelem a základem jonasovské prospektivní odpovědnosti za budoucnost (viz dále 4.3).⁶⁸¹ Tento poznatek se ovšem hned pokusím precizovat.

Jonas sice na jednu stranu tvrdil, že rodičovská a politická odpovědnost „společně (...) nejméně vypovídá[jí] o podstatě odpovědnosti“ a „předstihují všechny ostatní [druhy odpovědnosti] jistými vzájemně sdílenými [znaky], na nichž se nejúplněji znázorňuje podstata odpovědnosti“,⁶⁸² na druhou stranu však také zastával tezi, že „počátkem ideje odpovědnosti vůbec“ a „archetyp[em] veškerého odpovědného jednání“⁶⁸³ je *rodičovská odpovědnost*. Že byla rodičovská odpovědnost pro Jonase přece jen v jistém smyslu základnější, si všimla Drozenová, jak jsem naznačil v části 1.5; lze to však podle mého názoru vyvodit i z myšlenkového jádra intuicionistické strategie, z ontického paradigmatu (3.1.2, B)). Kvůli tomuto druhému poznatku věnuji na následujících řádcích více pozornosti jonasovskému pojetí rodičovské odpovědnosti. Relevanci druhé teze spatřuji potvrzenou i tím, že Jonas specifiká prospektivní odpovědnosti, která jsem uvedl v předchozí části (4.2.1, i)–iv)) přisoudil jen rodičovské odpovědnosti, což demonstruje následující pasáž:

„Již v běžné morálce (...) existuje jeden (i pouhého pozorovatele hluboce dojmající) případ elementární ne-reciproční odpovědnosti [specifikum i] (...), jenž je bezděčně uznáván a praktikován – vztah k dětem, jež člověk zplodil a které by po zplazení bez návaznosti v podobě zaopatření a péče musely zahynout [specifikum ii)]. Člověk od nich sice může očekávat protihodnotu za vynaloženou lásku a péči ve svém stáří, to však určitě není podmínkou této lásky, a ještě méně to platí pro odpovědnost, kterou vůči nim uznává a jež je naopak bezpodmínečná [specifikum iii)]. Toto je jediný přírodou daný [typ] zcela nezištného jednání [specifikum iv)], a vskutku je to tento biologickou skutečností rozmnožování daný vztah k nesamostatnému dorůstajícímu potomstvu, a ne vztah mezi samostatnými dospělými (z kterého sice vychází idea vzájemných práv a povinností), jenž je počátkem ideje odpovědnosti vůbec, a jeho stále potřebná sféra jednání je nejpůvodnějším místem jejího potvrzení. Bez této skutečnosti a bez pohlavního svazku s ní spojeného by nebylo možné pochopit ani původ opatření směřujících do vzdálené budoucnosti, ani nezištný původ péče mezi rozumovými bytostmi, ať jsou jakkoli společenské. (...) [To je] v morální filosofii nikdy dostatečně neocenený postřeh...“⁶⁸⁴

⁶⁸¹ To naznačuje nejenom Sokolova kritická poznámka o Jonasově logickém skoku od dítěte k budoucím lidem (srov. 1.7.2; 2.4 a pozn. 291), ale i postřeh Machalové, že jonasovská etika budoucnosti předpokládá určitou podobu politické odpovědnosti (1.5). K problému, zda Jonas podal jednoznačnou a propracovanou odpověď na otázku, jaká forma politiky a společenského uspořádání nabízí podle jeho názoru nejlepší základnu pro jeho etiku budoucnosti, viz podrobněji 2.5; 4.3.3. a ŠIMEK, V. Etika techniky podle Hanse Jonase [online]. *Filosofie dnes*, c. d., s. 79–80.

⁶⁸² JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 150, 157.

⁶⁸³ Tamtéž, s. 74.

⁶⁸⁴ Tamtéž, s. 73–74. Původní kurziva neuvedena. Pasáž pokračuje: „Zde máme archetyp veškerého odpovědného jednání, jenž našťástí nepotřebuje, aby byl odvozen z nějakého principu, nýbrž je nám (či přinejmenším té části lidstva, která rodí potomky) pevně vštěpován přírodou.“

Na prvním místě stojí za pozornost Jonasův důraz na to, že *vztah rodičů k dítěti* a nikoli vztah mezi sobě rovnými, dospělými a autonomními jedinci představuje počátek odpovědnosti vůbec. To ovšem zároveň vzbuzuje minimálně jednu zásadní otázku, zda se nejedná primárně a hlavně o záležitost biologickou. Této otázce jsem se věnoval již v souvislosti s analýzou jonasovské axiologie a ontického paradigmatu (srov. 3.1.2, B), závěr, a také pozn. 409); zde lze jen potvrdit, že Jonas skutečně založil své pojetí odpovědnosti naturalisticky vycházející z biologických daností, avšak tyto danosti nechápal pouze biologicky: „odpovědnost rodičů ve vztahu k dítěti“ pokládal totiž za pravzor vši odpovědnosti nejen z hlediska „genetického a typologického, ale do jisté míry také z hlediska ‚teorie poznání‘“.⁶⁸⁵ A ontické paradigma zřetelně dokládá, že tento pravzor, počátek, archetyp, paradigma – a jak ještě jinak Jonas nazýval situaci novorozence či kojence – nebyl pro něj pouze biologickým faktem, ale zároveň eticky významným axiologicko-ontologickým normativem.⁶⁸⁶

Ze systematického hlediska nutno dodat, že pozadím jonasovské rodičovské odpovědnosti není jen strategie *intuicionistická*, ale také *teleologická* (srov. 3.1.2, A)), což opět potvrzuje výše uvažovaný vztah komplementarity mezi dvěma typy zdůvodnění normativity: nejen ze strany objektu (dítěte) vychází normativní výzva (I. typ), ale také subjekt (rodič), na základě své moci (tj. asymetrie viz specifikum ii)) přejímá odpovědnost (II. typ). Teleologickou strategií je možné v této souvislosti chápat tak, že převaha moci nad objektem kategoricky zavazuje subjekt odpovědností za objekt, a sice tak, aby napomáhal uskutečnění jeho účelu:

„... imanentní povinnost, aby kojeneček byl, kterou ohlašuje každým nadechnutím, [se] stává (...) povinností jednat u druhých, kteří jediní mohou dopomáhat takto ohlašovanému nároku průběžně k jeho právu a umožnit, aby se postupně uskutečňoval teleologický příslib, jenž ho doprovází. (...) Jejich moc nad objektem při tom není jen mocí jednání, nýbrž i mocí zanedbání, jež samo by již bylo smrtelné. Jsou tedy naprosto odpovědní, a to je víc než obecně lidská povinnost vůči nouzi našich bližních, jejímž základem je něco jiného než odpovědnost.“⁶⁸⁷

Také v pozadí jonasovského pojetí politické odpovědnosti, lze objevit obě uvedené strategie, byť to není zřetelné na první pohled. Machalová a Anzenbacher si všimli, že Jonas oběma základním podobám odpovědnosti přisoudil tři společné charakteristické znaky. Dříve než budu analyzovat tyto znaky, pokusím se vystihnout hlavní charakteristiky jonasovské politické odpovědnosti jako takové a to, jak definoval rozdíly mezi politickou a rodičovskou odpovědností.

Politická odpovědnost podle Jonase „přesahuje rozdíl mezi přirozenou a smluvní odpovědností“, především s ohledem na subjekt odpovědnosti. Jedná se totiž o dobrovolný

⁶⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 193.

⁶⁸⁶ A navíc chtěl Jonas svým pojetím rodičovské odpovědnosti překonat etický subjektivismus, tak, že se pokusil založit odpovědnost objektivně, tj. „v dítěti“, jež ztělesňovalo pro něj „ontologickou povinnost“: „Pojem odpovědnosti implikuje pojem povinnosti, zprvu povinnosti, aby něco bylo, potom povinnosti někoho jednat jako odpověď na onu povinnost, aby něco bylo. Vnitřní právo předmětu má tedy přednost. Teprve nárok imanentní bytí může objektivně zdůvodnit povinnost ke kauzalitě tranzitivní k bytí (jdoucí od jednoho bytí k druhému). Objektivita musí skutečně přicházet od objektu.“ Tamtéž.

⁶⁸⁷ Tamtéž, s. 198.

čin: žádný kandidát na politickou funkci není totiž zavázán nutností, aby se o tuto funkci ucházel. Objekt politické odpovědnosti – res publica (věc veřejná) a obecné blaho – není svěřen „od přírody“ všem, ale jen těm, kteří se k tomu cítí povoláni a mají předpoklady:

„[V případě politické odpovědnosti] se dobro (...) samo ze sebe (...) nenachází v aktuálním okruhu naší moci [a proto za ně] ještě vůbec nemůžeme být odpovědní (...); může se však stát předmětem dobrovolně zvolené odpovědnosti – tak, že první přijde volba, a teprve pak se kvůli této zvolené odpovědnosti zajistí moc, která je nutná k jejímu osvojení a výkonu. (...) politik (...) usiluje o moc, aby získal odpovědnost (...) Nikdo není (...) zavázán, aby se ucházel o veřejné úřady (...). [Jedná se o] svobodný čin, jenž je v nezajištěnosti svého ospravedlnění, k němuž teprve musí dojít, (...) zcela autonomním morálním činem odvahy. (...) Svobodný člověk přijímá odpovědnost, jež dosud nikomu nenáleží, a dostává se pak ovšem pod její nárok. (...) Největší a nejtroufalejší svoboda Já vede k nejpřísnější povinnosti, která si žádá maximum.“⁶⁸⁸

Náš filosof samozřejmě nepopíral přirozenou potřebu člověka žít v nějakém politickém společenství (– neboli: nebyl s největší pravděpodobností kontraktualista –) a z toho vyplývající přirozenou potřebu politického vedení společnosti (protože „záležitosti obecného blaha se (...) neuskutečňují samy od sebe“, [a] vyžadují vědomé vedení a rozhodování“), politickou odpovědnost jednotlivce nicméně nepovažoval za přirozenou a kladl důraz na to, že je svobodnou volbou a věcí „jednotlivce vyvýšeného nad ostatní“. A v tom se také podle něj liší od rodičovské odpovědnosti, o níž se domníval, že je „věcí každého“.⁶⁸⁹

Podívejme se nyní, jak Jonas definoval *rozdíly mezi rodičovskou a politickou odpovědností* s pomocí dvou kritérií:

- počátkem rodičovské odpovědnosti je „bezprostředně to, že člověk někoho přivedl na svět (...) spolu s naprostou závislostí těch, kteří byli zplozeni“; počátkem politické odpovědnosti je „spontánní převzetí kolektivního zájmu spolu s jeho – více či méně dobrovolným – přenecháním ze strany těch, kteří se na něm spolupodílejí“; tedy: „nejpřirozenější původ jedné, v krajní podobě umělý původ druhé“⁶⁹⁰
- „k výkonu jedné odpovědnosti dochází v přímém intimním kontaktu, k výkonu druhé zprostředkovaně v odstupu prostřednictvím organizace: v jednom případě je pro toho, kdo je nositelem odpovědnosti objekt zpřítomněn v podobě tělesné bytosti, v druhém jen v ideji“⁶⁹¹

⁶⁸⁸ Tamtéž, s. 148, 149, 150.

⁶⁸⁹ Tamtéž, s. 150. V tomto ohledu považuji za nutné upřesnit dvojí: 1) ani rodičovská odpovědnost není naprosto přirozená v tom smyslu, že by jí nepředcházela žádná (více či méně uvážená) volba. I u rodičovské odpovědnosti lze smysluplně hovořit o dobrovolnosti ve smyslu nenutnosti, byť zajisté přirozená inklinace k plození a zplození potomků je asi silnější, než takřikajíc („přirozená“) inklinace jedince, který se cítí povolán k politické činnosti. 2) rodičovská odpovědnost není záležitostí každého; to si Jonas jistě uvědomoval, což dokládá jeho vyjádření na jiném místě, že rodičovská odpovědnost „je nám (či přinejmenším té části lidstva, která rodí potomky) pevně vštěpována přírodou.“ Tamtéž, s. 74. V těchto Jonasových vyjádřeních vidím nekoherenci. Rodičovská odpovědnost není určitě věcí každého, ale také určitě ne pouze „rodící části lidstva“ (tj. pouze žen).

⁶⁹⁰ Tamtéž, s. 150–151. Povšimněme si, že Jonas zde původ politické odpovědnosti dokonce označuje za krajně umělý.

⁶⁹¹ Tamtéž, s. 151. Toto poslední Jonasovo vyjádření navozuje dojem, jako by politik měl co do činění jen s idejemi a nikoli s konkrétními bytostmi, jejichž zájmy hájí (vždyť na tom spočívá princip zastupitelské demokracie).

V rozhovoru z roku 1980 Jonas rozdíl ještě rozšířil s pomocí dalších dvou kritérií:

- co do objektu odpovědnosti: politická odpovědnost je anonymní; „vztahuje se na něco, k čemu není třeba mít osobní vztah“ (zpřítomnění v ideji, viz výše); Jonas tím měl na mysli, že by politik „měl mít pokud možno málo osobních vazeb na ty či ony občany, protože politické jednání se neorientuje podle určitých individuálních potřeb, nýbrž podle obecného; a to je určitým způsobem ‚bez tváře‘.“ Naproti tomu rodičovská odpovědnost má co do činění „s jedinečnými a blízkými individui, která člověk sám přivedl na svět.“ Politická odpovědnost je tedy veřejná a rodičovská privátní – to je první „rozhodující rozdíl“ mezi nimi.⁶⁹²
- druhý „velký rozdíl“ je v trvání odpovědnosti: „rodičovská odpovědnost spočívá v tom, napomáhat tomu, aby se z malého dítěte stal dospělý, a až do té doby jej chránit, vést, formovat, ale také mu vytvořit prostor [pro zrán], a nakonec odstoupit. V určitém okamžiku rodičovská odpovědnost přestává, a pokud chce trvat dál, může se tím dokonce provinít.“ Politická odpovědnost naproti tomu „nikdy nepřestává, protože obec [či stát] (...) je takříkajíc věčný, nebo, řekněme, permanentní. A přetrvává generace.“⁶⁹³

Ve stejném rozhovoru byl poté Jonas dotázán na to, *co je oběma základním podobám odpovědnosti společné*, tj. na ony tři již jmenované charakteristické znaky. Ve své stěžejní knize z roku 1979 tyto znaky definoval přesněji a podrobně, zatímco v rozhovoru roku 1980 spíše volnější formou popsal a komentoval. V následujícím kombinuji oba zdroje tak, abych vystihl to nejpodstatnější z obsahu uvedených znaků i to, co mají co do těchto znaků obě základní podoby odpovědnosti společné. Třetí důležitý poznatek v této souvislosti spočívá v tom, že klíčovým znakem odpovědnosti byl pro našeho filosofa třetí znak „budoucnost“:

- a) „*totalita odpovědnosti*“: společný význam spočívá v tom, že obě základní podoby odpovědnosti „do sebe pojímají totalitu [tj. celek] bytí svých objektů, od prosté existence po nejvyšší zájmy“;
 - u rodičovské odpovědnosti to znamená, že má na zřeteli „dítě jako celek“ a „ve všech jeho možnostech, nejen v bezprostředních potřebách“ (tj. „počínaje nejjednoduššími fyziologickými potřebami“, konče „výchovou osobností“); „[j]edním slovem: pouhé bytí jako takové a poté nejlepší bytí (...) lidských bytostí je tím, oč in toto jde rodičovské péči“⁶⁹⁴;

⁶⁹² JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 118. V Principu odpovědnosti nicméně Jonas přesněji vystihuje, že se rodičovská a politická odpovědnost co do objektu prolínají, srov. více JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 158–159. Kromě toho navíc zdůraznil, že obě základní podoby odpovědnosti jsou analogické co do citu k objektu odpovědnosti, srov. více tamtéž, s. 159–162.

⁶⁹³ JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 118–119. Jestliže podle Jonase existence státu či obce „nikdy nepřestává“, pak se to zdá být v rozporu s jeho tezí, že politická odpovědnost má „umělý původ“ (pokud předpokládáme, že existence státu či obce nutně implikuje své politické vedení). Kromě toho lze také namítnout, že za současných podmínek trvá politická odpovědnost jednoho určitého politika zpravidla kratší dobu, než rodičovská odpovědnost určitého rodiče. Jonas srovnával co do trvání obě základní odpovědnosti z odlišných aspektů: politickou obecně a rodičovskou konkrétně. To je však podle mého úsudku nesprávné, pokud má jít o nalezení rozdílů podle jednotných kritérií.

⁶⁹⁴ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 157; JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 119.

- u politické odpovědnosti to znamená, že „státník‘ [či] ‚vládnoucí kolegium‘ [má] v plném smyslu toho slova po dobu výkonu svého úřadu či své moci odpovědnost za celek života pospolitosti“, „od zajištění bytí k jeho plnosti, od správného chování ke štěstí“; Jonas v této souvislosti usuzoval, že „[k]aždý moderní stát, i když je demokratický, je v jistém smyslu totalitní, protože jeho starost nebo odpovědnost za občany se vztahuje na totalitu [tj. celek] jejich života“, přičemž to ovšem neznamená, že by se o vše aktivně staral a vše organizoval, může se to projevovat „v toleranci“, „v respektu k některým svobodám“, „dokonce ve zdržení se“ zasahování do určitých oblastí.⁶⁹⁵

b) „*kontinuita odpovědnosti*“: společný význam spočívá v tom, že odpovědnost „musí pojímat svůj [objekt] v jeho dějinnosti“ a „musí se vždy ptát: ‚Co přijde potom? Kam to povede?‘ A současně také: ‚Co tomu předcházelo? Jak se slučuje to, co se nyní událo, s celkovým utvářením (...) existence [objektu]?“; a navíc: „výkon odpovědnosti nesmí být přerušen.“

- rodiče si „nemohou dovolit prázdniny, neboť život [jejich dítěte] trvá bez přerušení (...) a hlásí se o své nároky“, „ve dne i v noci, týden za týdnem a měsíc za měsícem, rok za rokem, dokud (...) [rodičovská odpovědnost] jako taková nepřestane“⁶⁹⁶;
- ani „vlády si nemohou dovolit prázdniny“, neboť „též res publica je vytvořena potřebami“, které stále trvají, přičemž „politická odpovědnost [má] nesrovnatelně širší dosah“, „což odpovídá utváření“ společnosti⁶⁹⁷;

Kontinuitu těchto dvou základních odpovědností kontrastoval Jonas s odpovědnostmi, které jsou omezeny „na dílčí časový úsek“ (jako např. odpovědnost řidiče za spolujezdce po dobu jízdy nebo lékaře za pacienta během léčby). Z toho vyplývá, že „kontinuitou odpovědnosti“ měl na mysli její nepřerušovaný výkon po delší dobu.⁶⁹⁸

c) „*budoucnost odpovědnosti*“: společný význam spočívá v tom, že odpovědnost za objekt se netýká pouze jeho „bezprostřední přítomnosti“, ale zahrnuje i jeho budoucnost;

„avšak (...) odpovědnost nedokáže dohlédnout [do vzdálenější budoucnosti], a to nejen kvůli neznámému počtu neznámých v kalkulacích spojených s objektivními okolnostmi, nýbrž stejně tak i kvůli spontaneitě či svobodě příslušného života – té největší ze všech neznámých, jež přesto musí být zahrnuta (...) do odpovědnosti. (...) Se zřetelem na tento [vzdálený] horizont nemůže tedy být odpovědnost právě ve své totalitě [a kontinuitě] ani tak tím, co určuje, jako spíš tím, co jen

⁶⁹⁵ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 157–158; JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 119–120.

⁶⁹⁶ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 162; JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 120.

Původní kurzíva neuvedena.

⁶⁹⁷ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 161, 162; JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 120.

⁶⁹⁸ I v tomto smyslu jsou však rodičovská i politická odpovědnost také časově ohraničené, byť zpravidla trvají déle než např. odpovědnost řidiče.

umožňuje (...). Vlastní budoucnost toho, za co jsme odpovědni, je [nejvlastnější] budoucnostní aspekt odpovědnosti.⁶⁹⁹

- odpovědnost rodiče se v této souvislosti má podle Jonase řídit etickým principem: vykonávat odpovědnost za dítě takovým způsobem, aby ono samo jednou mohlo převzít odpovědnost: aby „dosavadní objekt [se] sám [mohl stát] subjektem odpovědnosti“⁷⁰⁰
- odpovědnost politika se má podle Jonase řídit analogickým etický principem: „totiž nekonat nic, co by zabránilo vystoupení jemu rovných (...), nenahradit tento nezbytný, byť předem nevypočitatelný zdroj spontaneity ve společnosti, z něž musí vycházet budoucí státníci – tedy nevytvořit, ani pokud jde o cíl, ani pokud jde o cestu k němu, takový stav, v němž by se možní kandidáti na opakování jeho role stali lokaji či roboty“, neboli: „dbát na to, aby i v budoucnu zůstalo státnické umění možné“⁷⁰¹;

Tyto dva principy vyplývají z Jonasova hlavního principu odpovědnosti, který zní: „každá celková odpovědnost je přes všechny své dílčí úkoly vždy též odpovědná za to, že nad rámec jejího vlastního naplnění zůstane zachována možnost odpovědného jednání i do budoucna.“⁷⁰²

Nyní krátce komentuji dva Sokolovy postřehy týkající se analyzovaných základních podob jonasovské odpovědnosti; tyto postřehy uvádí Sokol ve své knize sice jen v poznámce pod čarou (viz pozn. 124 v této práci), ovšem přinejmenším druhý postřeh považuji za důležitý.

1. První Sokolův postřeh zní, že Jonas svou „argumentaci (...) oslabil tím, když [rodičovskou odpovědnost] téměř bez přechodu spojil s odpovědností například politika. Jenže na rozdíl od politika rodiče nemohou prostě ‚odstoupit‘.“ Tento Sokolův postřeh je letmý a z kontextu mi není zřejmé, co Sokol míní, když píše, že jonasovské dvě základní podoby odpovědnosti jsou „bez přechodu“ spojené. Mám za to, a vyplývá to jasně i z předchozí analýzy, že Jonas nikterak bez přechodu obě základní podoby odpovědnosti nespojil. Pokusil jsem se vystihnout, co mají společné (tj. ony tři znaky a analogický etický princip ve svém základu), ale také, čím se odlišují – co do počátku, co do způsobu výkonu, co do

⁶⁹⁹ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 163–164. Původní kurziva neuvedena. Důležité upozornění: poslední věta v českém překladu zní „Vlastní budoucnost odpovědného člověka je nejvlastnější budoucí aspekt odpovědnosti.“ – jedná se však o nepřesný překlad, proto nahrazuji správně přeloženou větou, kterou upravuji jen v jednom slově; větu lze najít rovněž v českém překladu Anzenbacherovy knihy viz pozn. 91. V originále zní věta takto: „Die eigene Zukünftigkeit des Verantworteten ist der eigentlichste Zukunftsaspekt der Verantwortung.“ JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*, c. d., s. 198.

⁷⁰⁰ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 165; srov. také JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 120–121.

⁷⁰¹ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 177. Původní kurziva neuvedena. S ohledem na tento etický princip jsou na tom podle Jonase hůře totalitní státy, které buď znemožňují, nebo ztěžují svobodné převzetí a výkon politické odpovědnosti (avšak ne zcela, jak ukazuje skutečnost disidentů); svobodné státy mají nicméně v této souvislosti nevýhodu, protože to samé činí závislým na souhlasu parlamentů, resp. udělení hlasů politikům. Tato nevýhoda je ovšem opět vyrovnána tím, „že je trvale vytvářena větší nezávislost v chápání a vhledu“ této politické odpovědnosti. Srov. JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, c. d., s. 121–122.

⁷⁰² JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 177.

objektu a co do trvání. Sokolův první postřeh, tak jak mu rozumím, míří právě na tento aspekt trvání. Sokol má pravdu v tom, že podle Jonase rodiče skutečně nemohou odstoupit, tj. zbavit se odpovědnosti, dokud se dítě nestane dospělým a dokud samo nepřevzme za sebe odpovědnost. Je otázka, zda v Jonasově podání smí politik jednoduše odstoupit. Avšak jonasovská politická odpovědnost jako taková (bez zřetele k tomu, kdo ji momentálně a v jaké funkci vykonává) nikdy nepřestává. Z mého pohledu však Jonas zapříčinil co do aspektu trvání možnost nejednoznačného pochopení minimálně tím, že u rodičovské odpovědnosti hovořil o trvání s ohledem na jednotlivé rodiče, avšak u politické s ohledem na výkon politické odpovědnosti jako takové (srov. pozn. 693).

2. Druhý Sokolův postřeh je také letmý, věnuji mu však větší pozornost, neboť jej považuji za důležitý. Sokol koriguje: „Rodiče (...) nejsou – jak (...) tvrdí Jonas – ‚bezprostředními původci‘ nového života, nýbrž předávají své vlastní bytí stejným způsobem, jako kdysi jejich rodiče.“ Tolik Sokolova korekce. Abych ji mohl komentovat, je nutné zde představit, alespoň rámcově, Jonasovy vlastní teze:

„Jednostranný a absolutní vztah vyplývající z toho, že jsme na svět přivedli potomky, v němž je bez dalšího základ pro dostatečnou kvalifikaci k rodičovské roli a povinnost ujmout se jí, nemá (...) v politické sféře vůbec žádný ekvivalent a politickou odpovědnost nespojuje s rodičovskou žádný odpovídající cit. Státník, ať působí jakkoli jako zakladatel, nikdy není nejdříve tvůrcem, nýbrž vždy je již sám výtvorem pospolitosti, jejíž záležitost bere do svých rukou. Není tedy zavázán tomu, co vykonal, ale tomu, co jej vytvořilo – předkům, kteří umožnili, aby pospolitost dospěla až do současnosti, pospolitosti, kterou zdědili současníci jako jeho bezprostřední mandanti, a pokračování dochovaného v neurčité budoucnosti. Něco z toho platí i pro roli rodičů, s výhradou, že jsou v absolutním slova smyslu původci toho, co umožnilo vznik novému životu, který předtím nikdy neexistoval. (...) *Odpovědnost v nejpůvodnějším a nejplnějším smyslu plyne z toho, že jsme původci bytí...*“⁷⁰³

Sokol nesouhlasí s Jonasovým názorem, že rodiče „jsou v absolutním slova smyslu původci toho, co umožnilo vznik novému životu“ a že jsou „původci bytí“. Proti Jonasově představě rodičů jakožto původců bytí dítěte staví svou představu rodičů jakožto předavatelů bytí. Sokolův druhý, kritický postřeh se stane ještě důvodnějším, když zohledníme originální německé znění, které na rozdíl od českého překladu dokonce neříká pouze, že rodiče jsou jen původci toho, co umožňuje vznik nového života, ale rodiče chápe jako „absolutní původce nového života“.⁷⁰⁴ Mezi touto jonasovskou představou a ve třetí kapitole analyzovanou jonasovskou představou o individuální ontogenezi spatřuji souvislost. Rodiče by totiž nemohl Jonas chápat jako absolutní původce bytí dítěte, pokud by předpokládal, že již od okamžiku, kdy dítě vzniklo, resp. již při samotném jeho vzniku je ve hře i duchovní princip (tj. jeho duše), kterou rodiče nemohou vytvořit. Jonas se však domníval, že v první fázi ontogeneze člověka probíhá vše bez působení ducha (duše), neboť lidský duch se postupně vynořuje a aktualizuje jen díky působení již aktualizovaných lidských duchů (více viz 3.2.1). Širší kontext představených relevantních

⁷⁰³ Tamtéž, s. 161, 198. Kurziva Šimek.

⁷⁰⁴ JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*, c. d., s. 195: „...d[ie] absolut[e] Urheberschaft, die ein nie zuvor gewesenes, neues Leben erst hat entstehen lassen.“

jonasovských tezí navíc potvrzuje i souvislost s jonasovskými spekulativně-teologickými představami: neexistuje žádný transcendentní Původce nebo Udržovatel lidských osob, lidského bytí; jonasovský bůh není původcem lidských duší, protože tyto duše (tj. jonasovští „duchové“) vznikají až postupnou aktualizací v lidských tělech. Jen na okraj ještě dodávám, že jonasovská představa, kterou koriguje Sokol, nutně neimplikuje, že rodiče musí být původci svých dětí; stačilo by, aby byli, jak navrhuje Sokol, těmi, kteří pouze předávají biologicko-geneticky určené lidské tělo. Jinak řečeno: jonasovská představa o dvou fázích individuální ontogeneze nemusí nutně implikovat, že rodiče jsou původci bytí svého dítěte (jak Jonas tvrdil), stačilo by, aby byli těmi, kteří předávají duchovně neaktualizované tělo, resp. každý z nich to, z čeho toto tělo vzniká. Byť tyto úvahy již překračují etické hledisko, které zde ve čtvrté kapitole primárně zaujímám, je vhodné je alespoň naznačit. Umožňují totiž komplexnější a provázanější vhled do celku Jonasova myšlení.

Z německých sekundárních zdrojů, které mám k dispozici, se nejpodrobněji věnuje dvěma základním podobám jonasovské odpovědnosti již zmíněný Wille; celkově se však omezuje pouze na souhlasnou referenci a komentáře, nepřichází s žádnými kritickými otázkami či korektivy.⁷⁰⁵ Podobně např. také již zmíněný Lenzig, ten se omezuje jen na velmi krátké představení ontického paradigmatu, které tvoří základ rodičovské odpovědnosti. Lenzig zdůrazňuje, že Jonas tento základ svého pojetí odpovědnosti zakotvil ve své axiologické ontologii s důrazem na intuitivní dimenzi.⁷⁰⁶ Kritickou otázku, kterou jsem položil výše, zda se nejedná v tomto případě o biologicko-naturalistický základ Lenzig nevnáší, pouze referuje, že spojení bytí a povinnosti představuje „naturalistický závěr“.⁷⁰⁷ Hösle a Werner zaujímají naopak v této souvislosti kritické pozice – jak lze předpokládat s ohledem na jejich výše představené kritické komentáře k intuicionistické strategii viz 3.1.2, B) a z jejich kritických připomínek k jonasovskému morálnímu citu odpovědnosti, viz 4.1.2 – byť se nevěnují podrobně ani jedné ze základních podob jonasovské odpovědnosti. Snahu o podrobnější kritiku jsem objevil pouze u německého filosofa Sebastiana Poliwody;⁷⁰⁸ jeho kritika se soustředí na následující tři body:

3. Na jednu stranu považoval Jonas rodičovskou odpovědnost za archetyp veškerého odpovědného jednání, které je nám vštepováno přírodou a nepotřebuje být odvozeno z nějakého (morálního) principu, avšak na druhou stranu tento archetyp relativizoval tím, že jej přisoudil pouze „té části lidstva, která rodí potomky“ – kriticky referuje Poliwoda (k tomu srov. pozn. 684) a ptá se: Co však ta část lidstva, která ještě nerodila nebo vůbec

⁷⁰⁵ Srov. WILLE, B. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 247–258. Wille mimo jiné zdůrazňuje, že Jonas odpovědnost rodičů i politiků chápal primárně jako umožňování rozvoje a růstu ve svobodě bez „vnučování“ vlastních normativních představ o žádoucí podobě a cíli života, přičemž dokonce i (normativní) „obraz člověka“ není v této souvislosti jasně určený. Srov. tamtéž, s. 250, 252.

⁷⁰⁶ Srov. LENZIG, U. *Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive*, c. d., s. 234–235.

⁷⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 234.

⁷⁰⁸ POLIWODA, S. *Versorgung von Sein. Die philosophischen Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas*. Hildesheim–Zürich–New York: Georg Olms Verlag, 2005. ISBN 3-487-12993-0, s. 214–216.

rodit nebude? Chybí jí tedy (morální) základ schopnosti odpovědnosti, který má podle Jonase být univerzální? Nebo z toho nevyplývá pouze obecná, ale individuální povinnost plodit potomky?⁷⁰⁹ Poliwoda nechává otázky kriticky otevřené, přičemž k třetí otázce naznačuje svůj komentář jen v poznámce pod čarou, a sice v tom smyslu, že v talmudu je zmíněna výslovná povinnost plodit potomky.⁷¹⁰ Z mého pohledu jsou uvedené Poliwodovy kritické otázky důvodné a věcné, ale myslím si, že si je pravděpodobně musel uvědomovat i sám Jonas. Z širšího kontextu jeho pojetí rodičovské odpovědnosti se totiž nezdá vyplývat, že by ji chtěl omezit pouze na rodící část lidstva.⁷¹¹ Z hlediska této práce považuji za nejzajímavější Poliwodovu třetí otázku, která míří na Jonasův názor týkající se individuální povinnosti plodit; podrobněji se věnuji této problematice v části 4.3.3 a 5.4.⁷¹²

4. Zadruhé je podle Poliwody sporné, zda nezištná péče rodičů o potomky, v níž se projevuje jádro rodičovské odpovědnosti, je skutečně dána přirozeně („von der Natur geliefert wird“) nebo zda právě tato péče není specifickým kulturním výtvozem („eine spezifische Kulturleistung des Menschen“). V této souvislosti si Poliwoda také klade otázku, zda Jonas nepodléhal naturalistickému omylu, tím, že „biologizoval antropologické [kulturně podmíněné] specifikum“. „Právě sociobiologie by zde poukázala na diversní příklady z přírody, kde plození nepokračuje žádným způsobem rodičovskou nezištn[ou péčí], popř. [kdy] právě [tato péče] je výrazem skrytého egoismu rodičů.“⁷¹³
5. Zatřetí se Poliwoda domnívá, že připsání „totální odpovědnosti“ rodičům a především politikům poukazuje na opuštění „ordo amoris“ ve smyslu ztráty osobní roviny odpovědnosti.⁷¹⁴ Poliwoda naznačuje, že odpovědnost v této souvislosti nemůže být chápána jen jako jednosměrný vztah od subjektu k objektu, což zdůvodňuje tak, že jde vždy o vzájemnou výměnu (tj. i přijímání druhého a od druhého). Lze usuzovat, že podle Poliwody tedy není rodičovská a politická odpovědnost nikdy ryze nereciproční a asymetrická ve smyslu pouze jednosměrného působení (subjektu na objekt). To je důležitý kritický postřeh, avšak platí zřejmě jen, pokud subjekt a objekt jsou současníky, tj. mohou na sebe skutečně (přímo) působit, což neplatí ve vztazích mezi nesoučasníky, jsou-li objektem vzdálenější budoucí generace (viz dále 4.3). Z mého pohledu lze ztrátu osobní

⁷⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 214.

⁷¹⁰ Srov. tamtéž, pozn. 276.

⁷¹¹ Což minimálně naznačuje v odstavci, který navazuje na pasáž citovanou pod poznámkou 684: „Povinnost pečovat o námi zplozené a žijící dítě lze dobře odůvodnit i bez citových pohnutek na základě skutečné odpovědnosti za jeho život tím, že *jsme je přivedli na svět*, a poté z *práva*, které tomuto životu nyní náleží – tedy navzdory nerecipročnosti z klasického principu práv a povinností (...).“ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 74. Kurziva původní. Zde formuloval Jonas rodičovskou odpovědnost tak, že ji lze bez problémů vztáhnout přinejmenším stejně silně i na otce dítěte, který je přece také tím, kdo dítě zplodil, byť je neporodil.

⁷¹² Poliwoda k třetí otázce došel pravděpodobně touto úvahou: Jestliže Jonas rodičovskou odpovědnost chápal jako univerzální (tj. jako všeobecně platnou základnu odpovědnosti), pak, aby tomu tak mohlo skutečně být (tj. aby mohla tato základna být opravdu všeobecná), musel by se rodičem stát každý.

⁷¹³ POLIWODA, S. *Versorgung von Sein*, c. d., s. 214–215.

⁷¹⁴ Srov. tamtéž, s. 215–216.

roviny odpovědnosti vyvozovat jen u jonasovské politické odpovědnosti, (výše jsem se na to pokusil poukázat, viz pozn. 691), ne však u rodičovské.⁷¹⁵

4.2.3 Relačnost odpovědnosti

Poliwodův kritický postřeh týkající se odpovědnosti jakožto pouze jednosměrného vztahu od subjektu k objektu nás konečně přivádí k otázce, jak je to s relačností Jonasova pojetí odpovědnosti. Jedná se o otázku centrální, na níž jsem upozornil v dosavadním textu práce třikrát: poprvé a podruhé v rámci druhé kapitoly (jednak v souvislosti s analýzou Jonasovy přednášky z roku 1985, viz 2.3, a pak v souvislosti s analýzou kritiky, které se Jonasovi dostalo v roce 1990 na konferenci v Kielu od Hubera, viz 2.4), potřetí na konci druhé podkapitoly třetí kapitoly, kde jsem došel k teologickému závěru, že podle Jonasova pojetí je každý člověk nezastupitelně odpovědný „za“ jonasovského boha, zůstává ovšem otevřenou otázkou, zda také „před“ ním (viz 3.2.4, závěr).

Otázka relačnosti Jonasova pojetí odpovědnosti je podle mého názoru skutečně centrální. Nejdříve ve stručnosti vysvětlím, na co se vlastně tato centrální otázka ptá a co znamená v této souvislosti relačnost odpovědnosti. Naznačím to s pomocí následujících podotázek, jimiž zároveň člením svou analýzu:

- Má v Jonasově pojetí kromě *subjektu* odpovědnosti („někdo“) a *objektu* odpovědnosti („s ohledem na něco, někoho/za něco, někoho“) etický význam také nějaká *instance* odpovědnosti („před někým/něčím“)? (1)
- Je v této souvislosti Jonasovo pojetí odpovědnosti *trojmístné* (tj. jednoznačně určené a vymezené subjektem, objektem a instancí odpovědnosti) anebo nikoli? (2)

Než přistoupím k analýze, považuji za vhodné poukázat na fakt, že se náš filosof centrální otázkou relačnosti odpovědnosti explicitně nezabýval ve své stěžejní etické knize z roku 1979, nýbrž až v přednášce na konferenci v Bonnu v roce 1985 (srov. 2.3, závěr).

1) Otázku po *instanci odpovědnosti* si Jonas uvědomoval, vyplývá to z jeho vyjádření, že odpovědnost je „kromě odpovědnosti *za* něco i odpovědnost[í] *před* něčím – nějakou zavazující instancí, které je třeba skládat účty.“⁷¹⁶ V předběžné úvaze označil za takovou instanci Boha a svědomí, avšak ani v jednom případě ji nepotvrdil. Otázce Boha jakožto zavazující instance se v přednášce z roku 1985 nevěnoval, z jeho teologických tezí však vyplývá, že jonasovský bůh nemůže být zavazující instancí, neboť je bezmocný a obrací se na člověka jen skrze „mlčenlivé výzvy“, o nichž nelze s jistotou tvrdit, že mají normativně závazný charakter (srov. více 3.3.2). Nad svědomím jakožto možnou zavazující instancí naproti tomu náš filosof velmi krátce zauvažoval takto:

⁷¹⁵ Rodičovskou odpovědnost chápal Jonas jako přímý, osobní, intimní a důvěrný vztah. Srov. JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 150–151.

⁷¹⁶ JONAS, H. *K ontologickým základům etiky budoucnosti*, c. d., s. 899. Kurziva původní.

„Této instanci říkáme, nevěříme-li již na žádnou její božskou podobu, svědomí. Tím se však pouze posouváme k další otázce, totiž odkud bere svědomí svá kritéria, jakými zdroji jsou [normována] jeho rozhodnutí. Před kým nebo před čím je naše svědomí odpovědné? Prozkoumejme, zda (...) nelze právě z otázky ‚za co‘ odvodit také (...) odpovědnost ‚před čím‘.“⁷¹⁷

Chtěl tím náš filosof kriticky poukázat na možnost „regressus in infinitum“? Existují v rámci svědomí výchozí spolehlivé normativní principy, na nichž lze dále s jistotou zakládat etické úsudky? Zdá se, jako by o tom Jonas pochyboval. V každém případě je uvedená pasáž v rámci přednášky z roku 1985 jediná, v níž se více dotkl otázky svědomí jako možné zavazující instance. Zohledním-li jeho související velmi stručné teze o normativní nedostatečnosti, resp. dvojznačnosti druhého aspektu svědomí jakožto „starosti o dobro uvnitř“ z roku 1988 (viz 3.2.3) a poznatek, ke kterému jsem dospěl o několik podkapitol výše, že totiž jonasovské svědomí jakožto starost je primárně určováno „zvnějšku“ (tj. heteronomně) morálně relevantními „výzvami (možných) dober“, usuzuji, že svědomí jakožto primární zavazující instanci dosti oslabil, což podle mého názoru naznačil i poslední větou citované pasáže: Nelze z otázky „za co“ odvodit také otázku „před čím“?

„To, za co jsem odpovědný, jsou následky mého jednání – v takové míře, v jaké afikují bytí. Tedy skutečným předmětem mé odpovědnosti je toto mnou afikované *bytí* samotné. To má však etický smysl pouze tehdy, když je toto bytí [hodnotné]: vůči hodnotově indiferentnímu bytí mohu být zcela odpovědný a je to totéž, jako bych [se] vůbec [nemusel zodpovídat]. Pokud nyní (a kdykoli) ... [má] jsoucí (...) vlastnost obsahovat hodnotu, pak je *jeho* bytí obdařeno nárokem na mě[.] [A] protože se mě [skrže individuální bytí] dovolává (...) hodnotovost bytí (...) celku, ukazuje se v posledu tento celek [bytí] nejen jako to, za co se vždy partikulárně svým činem *stávám* odpovědným, ale také jako to, *před čím jsem* vždy již odpovědný veškerou svou schopností jednat – protože jeho *hodnota* na mě má *právo*.“⁷¹⁸

V této centrální pasáži Jonas explicitně odpověděl na položenou otázku (1). Stručně zachytím nejdříve odpověď, kterou hledáme (a), pak v návaznosti také další důležité

⁷¹⁷ Tamtéž. Původní kurziva neuvedena.

⁷¹⁸ Tamtéž. Kurziva původní. Pasáž je ukončena větou: „Tím je řečeno, že příkaz může vycházet a mínit *mě* z bytí věcí samotných – nikoli teprve z vůle osobního Boha stvořitele.“ Kurziva původní. Jonas dále vysvětlil, co míní tímto příkazem: jedná se primárně o nárok objektů „na mé vnímání“ a pak o nárok „na mou úctu (respekt)“. To vyplývá podle Jonase již ze skutečnosti, že jsme vnímající subjekty. Dále, zcela v souladu se svými hlavními závěry své axiologické ontologie (viz 3.1.2, A), B) tvrdil, že hodnota (příp. dobro) již ze svého pojmu „imanentně obsahuje nárok“ na uskutečnění, tj. „je lépe, aby byla, než aby nebyla. To jednoduše spočívá ve smyslu ‚dobra o sobě‘, a právě (...) *uznání* tohoto jejího přednostního práva na bytí je tím prvním, co je ode mě jejím vnímáním požadováno.“ Tamtéž, s. 899–900. Kurziva původní. Pro srovnání uvádím zde ještě originální znění pasáže: „Wofür ich verantwortlich bin, sind natürlich die Folgen meines Tuns – in dem Masse, wie sie ein Sein affizieren. Also ist wirklicher Gegenstand meiner Verantwortung dies von mir affizierte *Sein* selber. Das hat aber ethischen Sinn nur, wenn dies Sein etwas wert ist: einem wert-indifferenten Sein gegenüber kann ich alles verantworten, und das ist dasselbe wie dass ich nichts zu verantworten brauche. Wenn nun (und wann immer) (...) Seiendes werthaltig ist, (...) dann wird dessen Sein mit einem Anspruch an mich begabt; und da durch dies Besondere die Werthaltigkeit des Seins im Ganzen mich anspricht, so erscheint letztlich dies Ganze als dasjenige nicht nur, *für* das ich jeweils partikulär mit meinem Tun verantwortlich *werde*, sondern auch als das *wovor* ich immer schon mit all meinem Tunkönnen verantwortlich *bin* – weil sein *Wert* ein *Recht* auf mich hat. Damit ist gesagt, dass vom Sein der Dinge selbst – nicht erst vom Willen eines persönlichen Schöpfergottes ihretwegen – ein Gebot ergehen und *mich* meinen kann.“ JONAS, H. Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik, c. d., s. 131–132. Kurziva původní.

závěry vyplývající z pasáže a jejího nejbližšího kontextu, týkající se centrální otázky relačnosti odpovědnosti (b)–e):

- a) *celek bytí* je pro člověka (který je subjektem) *nejen objektem* odpovědnosti („za co“), *ale zároveň* (primární/poslední) *instancí* („před čím“) ⁷¹⁹
 - b) hodnotovost celku (možného) bytí se dovolává, resp. dokonce vznáší nárok (a své „právo“) na člověka *skrze individuální bytí* (tj. jsoucná)
 - c) člověk je odpovědný nejen za celek bytí, ale také za jednotlivá individuální bytí, přičemž tato jsou pro něj zároveň sekundárními instancemi odpovědnosti; to potvrzuje další jonasovská klíčová teze: individuální bytí (tj. jsoucno) „je tedy *nejen pasivní jakožto proměnlivý objekt mého jednání, ale také aktivní jakožto permanentní subjekt výzvy, která mě zavazuje povinností.*“ ⁷²⁰ Podle Jonase se taková výzva, příp. nárok, týká člověka jakožto „praktického subjektu“ vždy, když jsou zároveň splněny tyto dvě podmínky:
 - pokud je nějaké individuální bytí „zranitelné, což je živoucí ve své bytostné pomíjivosti vždy“
 - „a pokud jako takové spadá do mé sféry jednání, je vystaveno mé moci – ať již náhodně nebo, a tím závazněji, mou vlastní volbou. Pak se děje to, že obecná výzva veškerého hodnotově-pomíjivého bytí zcela aktuálně míjí mě a stává se mi příkazem.“ (srov. 4.2.1, 2))
- Jonas v této souvislosti náznakem připustil nutnost morálního rozhodování s ohledem na hierarchii hodnot (v situacích, když „je třeba vykonat mezi hodnotami (tedy pro a proti) rozhodnutí, jako je tomu u podmínek skutečnosti téměř vždy.“ ⁷²¹
- d) *normativita vychází pouze z objektu* odpovědnosti, nikoli ze subjektu odpovědnosti (zde tedy dominuje I. typ zdůvodnění; podrobněji viz 4.1.3, 1)); Poliwoďův kritický postřeh o pouze jednosměrném vztahu (působení) od subjektu k objektu tedy neplatí pro jonasovské pojetí odpovědnosti v zde prezentovaném centrálním kontextu (zde je primární normativní výzva ze strany objektu); nutno však dodat, že v rámci dvou základních podob (rodičovské a politické) odpovědnosti Jonas zdůraznil odpovědnost jako „morální odpověď“ na tuto výzvu; oba typy zdůvodnění (I. a II.) jsou u Jonase tedy komplementární, ačkoli je nejpozději zde evidentní, že primární je „výzva objektu“
 - e) *následky jednání určují morální správnost* (žádoucnost, příp. dokonce přikázanost) jednání; v tom se ukazuje silný konsekvencialistický rys jonasovského pojetí odpovědnosti; je to ovšem v souladu s Jonasovým hlavním důrazem, jak jej vyjádřil v prvních dvou variantách svého kategorického imperativu (viz 4.1.1, začátek);

⁷¹⁹ Mám za to, že tato teze má také (onto)teologický rozměr: protože se jonasovský bůh imanentizoval do stvořeného bytí, není a nemůže již být (poslední) instancí odpovědnosti; tou se stává místo něj právě stvořené bytí.

⁷²⁰ JONAS, H. K ontologickým základům etiky budoucnosti, c. d., s. 900. Kurziva Šimek. V jonasovském podání se člověk jakožto subjekt odpovědnosti podle tohoto modelu setkává s objekty odpovědnosti, které zároveň představují „permanentní subjekty [morální] výzvy“.

⁷²¹ A dodal: „Tím, že jednáme, jsme nutně také vinni.“ Tamtéž.

v této souvislosti pokládám za centrální chybu, že Jonas nerozlišil „*následky jednání*“ (*předmět odpovědnosti*) a „*bytí*“ (*objekt odpovědnosti*) – srov. první dvě věty z citované pasáže; minimálně na rovině formulací dostatečně a jednoznačně nerozlišil mezi dvěma podstatně rozdílnými morálními skutečnostmi:

- (ne)jednáním/následky (ne)jednání
- objektem, jehož se (ne)jednání/následky (ne)jednání dotýká/-ají (k tomu dále podrobněji 5.3.1, c), iv) a pozn. 918).

Jen pro úplnost a dokreslení uzavírám tuto část pasáží, v níž Jonas definoval, jak rozumí odpovědnosti co do podstaty, a sice s odkazem na dva pro něj nepostradatelné pojmy – „hodnotovost bytí“ a „svoboda“:

„Samotn[é] [jednání] však předpokládá svobodu. Mezi těmito dvěma ontologickými póly, tedy mezi lidskou svobodou a hodnotovostí bytí, se nachází odpovědnost jako etické zprostředkování. Je komplementární k jednomu i k druhému a je společnou funkcí obou. Toto je stěžejní pro to, čím je odpovědnost, jak jí rozumím, co do své *podstaty*.“⁷²²

- 2) Z předchozí analýzy vyplývá, že *Jonasovo pojetí odpovědnosti není trojmístné* (tj. jednoznačně určené a vymezené subjektem, objektem a (od objektu odlišnou) instancí odpovědnosti), neboť *objekt a instance spadají v jedno* (k tomu srov. dále 4.3.1, c), 3.). Z celkového hlediska se člověk (subjekt odpovědnosti) stává odpovědným za celek bytí (objekt odpovědnosti), přičemž tento celek představuje zároveň to (primární/poslední instanci odpovědnosti), před čím je člověk odpovědný; z partikulárního hlediska se člověk stává odpovědným za individuální projevy bytí, kteréžto jsou současně pro něj také (sekundárními) instancemi odpovědnosti.

Na dvojmístnost Jonasova pojetí poukázal patrně jako první Müller, a to už v roce 1988⁷²³ (tři roky poté, co Jonas explicitně své dvojmístné pojetí prezentoval na konferenci v Bonnu). Müller v této souvislosti odhaluje: „...bytí („das Sein“), protože představuje hodnotu („einen Wert“), [je] vlastním základem odpovědného jednání. [Přičemž] instance, *před* kterou je člověk odpovědný – [podle Jonase] život – [je] identická s tím, *za co* je člověk odpovědný (...).“⁷²⁴ V kontextu odpovědnosti vůči budoucnosti Müller jonasovskou dvojmístnost popsal

⁷²² Tamtéž. Kurziva původní.

⁷²³ Srov. MÜLLER, W. E. *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, c. d., s. 65, 132.

⁷²⁴ Tamtéž, s. 65. Kurziva původní. Müller v širším kontextu v roce 1988 zastával tezi, že Jonasovo pojetí odpovědnosti je možné zdůvodnit vpsledku jen teologicky, ačkoli se Jonas pokusil předložit také neteologické zdůvodnění. Neteologické zdůvodnění, že totiž (možné) bytí jako takové má hodnotu, a tudíž za něj a vůči němu má člověk odpovědnost, nelze podle Müllera snadno sladit s teologickým, podle nějž (jak se Jonas pokusil naznačit ve svém hypotetickém mýtu), je člověk odpovědný za zdar experimentu, který božská bytost podnikla stvořením. Neteologické má totiž být podle Jonase všeobecně akceptovatelné, zatímco teologické představuje jen jeho osobní (motivační) zdůvodnění. „Damit stehen die persönliche und die allgemeine Auffassung nicht ganz ausgleichbar nebeneinander. Vom nicht theologischen Standpunkt aus fragt es sich nämlich, wie man im Leben absolute Werte erkennen kann, wenn sein Vorhandensein selbst nicht zwingend ist, sondern es sich nur aus der Realisierung einer Möglichkeit ergeben hat. Wird damit nicht ein Absolutes (Leben) aus einem eigentlich Relativen (Leben) abgeleitet? Das bedeutet aber, dass man die Intention Jonas' letztlich nur aus seinen

tak, že „člověk má odpovědnost za samotnou budoucí existenci [člověka], a instance, před kterou se má odpovídat, je právě [tato budoucí existence]. Tím spadají obě [roviny] odpovědnosti, před někým a za něco, v jedno....“⁷²⁵

Na Müllerův poznatek kriticky navazuje Werner, který v textu z roku 1994 uvádí, že dvojmištné pojetí představuje „zkrácení“, přičemž „Jonasova identifikace instance a [objektu] morální odpovědnosti“, pokračuje Werner, „je brisantní díky [jonasovské] tezi, že schopnost ‚objektu‘, uvalit na jednající osobu povinnosti, principiálně nekoreluje s kompetencí tohoto objektu (...) vnímat odpovědnost. (...) Proto [odpovědnost] může existovat nejen mezi dvěma různě ‚mocnými‘ příp. potřebnými osobami, nýbrž také mezi nepersonálními entitami a morálními subjekty, ačkoli pro Jonase je ‚odpovědnost člověka za člověka‘ primární.“⁷²⁶ V textu z roku 2008 Werner velmi krátce naznačuje své vysvětlení, proč Jonas uvedenou identifikaci provedl: Protože vztah mezi subjektem a objektem odpovědnosti (mezi mnou a mým bližním nebo mezi rodičem a novorozencem) je bezprostřední – tzn., vztah bez jakéhokoli (...) zprostředkování a také bez zásahu nějakého třetího [s]ubjektu či jiné bytosti –, musí být instance odpovědnosti postavena na roveň buď se subjektem, nebo s objektem odpovědnosti. A protože je jedním z hlavních úkolů [jonasovské] etiky dát hranice egoismu jednajícího subjektu a vést jej k úctě, respektu a péči (...) [vůči] jiným bytostem, nepřekvapuje, že se (...) Jonas rozhodl [I] postavit na roveň instanci odpovědnosti s objektem odpovědnosti.“⁷²⁷ V textu z roku 2011 Werner zmíněnou identifikaci potvrzuje: Jonas umístil „instanci odpovědnosti do [objektu] odpovědnosti“, jímž je „příroda“ („die Natur“). Podle Wenera je ovšem tato představa obtížně myslitelná, neboť s přírodou „nemůžeme vést

theologischen Bezüglichkeiten heraus verstehen kann. (...) [die theologischen] Aussagen [haben bei ihm nur] subjektive Gültigkeit...“. Tamtéž.

⁷²⁵ Tamtéž, s. 132. Pasáž pokračuje: „...denn es gibt, aufgrund der Ablehnung einer theonomen Sollensethik [nach Jonas], keinen Höheren, der Gebote auferlegen darf. An dieser Stelle führt auch der Mythos von Jonas nicht weiter, denn ihm zufolge hat sich Gott aus der Welt zurückgezogen und sie dem Menschen überlassen. Gott selbst hat, diesem Ansatz gemäss, in der Welt keine Macht mehr. So kann Jonas zwar die Theodizeefrage von Gott abwenden und das Geschehen des Bösen der Verantwortung des Menschen übertragen, aber dieses geschieht um den Preis der Negation der Gegenwart Gottes. Der Mensch hat so die Möglichkeit, mit der Welt nach seinem Belieben umzugehen, auch wenn er sie seiner – realistisch reflektierten – Verantwortung gemäss bewahren sollte. Ein Unternehmen also, das potentiell auch ein negatives Ende für Gott und Menschen haben kann.“

⁷²⁶ WERNER, M. H. Dimensionen der Verantwortung, c. d., s. 312. Původní kurziva neuvedena.

⁷²⁷ WERNER, M. H. Die Unmittelbarkeit der Begegnung und die Gefahren der Dichotomie, c. d., s. 139. Werner pokračuje a tvrdí, že toto řešení je vystaveno námitce: kritériem morální odpovědnosti nemůže být každý libovolný nárok každého objektu (ať už je to osoba či jiná živá bytost). Proto se musel Jonas pokusit ukázat, že nároky objektů nejsou libovolné, nýbrž samy o sobě přinášejí do hry centrální principy etiky. A sice tak, že v rámci svého morálního intuicionismu (3.1.2, B)) a teleologismu (3.1.2, A)) vytvořil naturalistickou teorii hodnot (která je však podle Wenera nepropracovaná), v níž může být morálně relevantní nárok každé živé bytosti zkoumán pomocí rekursu k jejímu statusu v celku přírody. Podle Jonase může být tento morální status odvozen ze „směřování celé evoluce“ přírody (Werner se zde odvolává na pasáž, kterou jsem citoval pod pozn. 413). Podle Wenera není takový teleologický koncept přírody jakožto základ etiky teologický, ani odvislý od teologických přesvědčení, je však úzce spojen s hlavními tezemi Jonasovy spekulativní teologie, především s jeho hypotézou o bohu, který se imanentizoval v kosmu a spolu s ním se rozvíjí. Ačkoli si Jonas vytkl cíl založit naturalisticky fundovanou etiku, zdá se, uvažuje Werner, že pochyboval o možnosti jejího úplného zdůvodnění; přinejmenším o její možné akceptanci; jeho vlastní výklady zůstaly programatické a hypotetické. Srov. tamtéž, s. 139–140, 140–142.

skutečný ospravedlňující dialog“; a také není evidentní, jaké (konkrétní) normativy bychom z ní mohli vyvozovat.⁷²⁸

V širších souvislostech pojednal kriticky o analyzované identifikaci Bayertz v již zmíněném textu z roku 1995.⁷²⁹ A protože je jeho příspěvek nejsystematičtější a nejdůkladnější, zařazují jej až na konec této části práce. Bayertz představuje a kriticky reflektuje jonasovskou identifikaci objektu a instance odpovědnosti v rámci úvah týkajících se problému odpovědnosti ve znamení ekologické krize a (globálních) rizik technologické civilizace. Bayertz připouští možnost (z níž Jonas ve své etice vycházel a na níž reagoval), že člověk může, a to i neválečnou cestou, zničit celou biosféru, a tím také ohrozit svou další existenci na této planetě.⁷³⁰ Bayertz uznává, že tato nová historická situace je výzvou i pro etiku, přičemž mezi centrální otázky patří nejen otázka zdůvodnění přežití člověka, ale i související otázka morálního statusu přírody. Vycházejí z těchto dvou hlavních otázek, koncentruje své úvahy na problém odpovědnosti, přičemž si klade třetí otázku, jak je to se subjektem odpovědnosti právě s ohledem na riziko zániku lidstva a destrukce biosféry.⁷³¹ Této třetí otázce, se zřetelem k tomu, jak se s ní pokoušel vypořádat Jonas, se věnuji v následující části práce (4.2.4) a zohledňuji i poznatky z Bayertzova textu. Zde zmiňuji tyto širší souvislosti proto, neboť

⁷²⁸ Srov. WERNER, M. H. Verantwortung, c. d., s. 545, 546–547. Werner je v této souvislosti přesvědčen, že filosofickým etikům je zakázáno odkazovat na Boha jakožto (poslední) instanci. Také rekurs ke svědomí se mu zdá problematický. Je sice možná solipsistická varianta, pak ovšem ztrácí morálka (jak už prý ukázal Hegel) každý nárok na intersubjektivní závaznost, nebo přenášíme problém dále, protože otázka mylného svědomí může být řešena jen odkazem na externí evidence správnosti. (Zdá se, že Werner vůbec nepočítá s možností nějakého přirozeného zákona, který je jediná instanci subjektu interní.) Dále Werner uvažuje, zda může být instancí odpovědnosti racionalita a dochází k tomu, že nikoli, neboť racionalita, příp. racionální argumenty jsou „kriteriologicky obsažným médiem, v němž (resp. jímž) se morálně odpovídáme, avšak nikoli instancí, před níž se v tomto médiu ospravedlňujeme.“ Jako instance („vůči čemu/před kým“) přichází podle Wenera v úvahu jen rozumové bytosti („Vernunftwesen“). „Navíc musí každá odpověď na otázku po instanci zohlednit morální intuici, podle níž jsme přinejmenším odpovědní vůči těm rozumovým bytostem, jejichž potřeb, příp. zájmů – jakožto potencionálních morálních nároků – se naše jednání dotýká. Přinejmenším rozumové bytosti, které jsou dotčené naším jednáním, musí být instancí morální odpovědnosti. Na druhé straně by ovšem bylo redukcí, kdybychom instanci morální odpovědnosti omezili na jednotlivá empirická individua nebo konkrétní společenství: V morální perspektivě musí být úsudky individuí nebo partikulárních společenství stále kritizovatelné. Proto je např. v diskursivní etice neomezené společenství všech rozumových bytostí chápáno jako „vlastní“ instance morální odpovědnosti, čímž se má učinit zadost chybovosti všech empirických pokusů o ospravedlnění.“ Tamtéž, s. 547. Poslední větou Werner explicitně uvádí vlastní filosoficko-etickou pozici.

⁷²⁹ Srov. BAYERTZ, K. Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, c. d., s. 48–68.

⁷³⁰ Bayertz v této souvislosti, vycházejí z postřehů Niklase Luhmanna, píše, že v moderní globální společnosti je „všudypřítomnost odpovědnosti“ následkem „všudypřítomnosti rizik“, přičemž tato je významná i kvůli rozsahu a dosahu rizik. To je vnímáno nejen širší veřejností, ale i ve filosofickém diskursu, přičemž kromě přibývajících hustoty rizik existují i efekty vzájemného ovlivňování jednotlivých rizik, jejichž synergie může mít globální rozměry. Jako příklad uvádí narušení ozónové vrstvy, klimatického systému, kácení deštných pralesů, znečišťování moří, vyčerpání přírodních zdrojů a vymírání živočišných a rostlinných druhů. Všechny tyto ohrožující činnosti a jejich rizika jednotlivě i ve vzájemné synergii a kumulativnosti vytváří (globální) ekologickou krizi, která může ohrozit dlouhodobě i existenci lidstva. Mnoho lidí přitom bylo šokováno tím, že toto ohrožení nemusí být zapříčiněno válečnou (např. jadernou) katastrofou, ale „normálním“ chodem technologické civilizace, neválečným způsobem, synergií a kumulací následků všednodenních činností, jež např. ve vysoké míře produkují emise. Více viz tamtéž, s. 50–51.

⁷³¹ Bayertz přijímá rámcově i Jonasovu etickou diagnózu o „hlubokých změnách lidského (technického) jednání“, dále zmiňuje i Jonasovu „etickou přímou úměru“ (čím větší moc, tím větší odpovědnost), avšak upozorňuje, že tato úměra (kterou nazývá principem), byť se na první pohled zdá plausibilní, „nedává žádnou jasnou odpověď na rozhodující otázku, jež musí řešit každá teorie odpovědnosti: otázku po subjektu, kterému má být připsána odpovědnost.“ Více viz tamtéž, s. 53–55.

Bayertz postupuje tak, že třetí otázku, která podle něj vede k dilematům,⁷³² obchází, a tak se dostává ke kritické reflexi, jež nás zde zajímá.

Otázku po subjektu odpovědnosti s ohledem na problémy přežití lidstva a destrukce biosféry lze totiž podle Bayertze obejít tak, že ji oddělíme od otázky zapříčinění; jinými slovy: hledisko retrospektivní odpovědnosti zaměníme za hledisko prospektivní. Tuto strategii podle Bayertze také skutečně zvolila větší část etiků, kteří se začali zabývat novými etickými výzvami v nové historické situaci. Strategie důrazu na prospektivní odpovědnost, kterou zvolil i Jonas (4.2.1), nespočívá (na rozdíl od retrospektivní) v přičítání viny za vykonaná jednání, ale v připsání preventivní starosti o objekt odpovědnosti, v jehož prospěch se má jednat. Podle Bayertze má prospektivní odpovědnost dvě základní podmínky:

- aby objekt byl v kauzálním dosahu jednání subjektu (což je v případě ekologické krize splněno, neboť člověk fakticky uplatňuje svou technickou moc nad sebou i přírodou), a
- aby existoval nějaký „normativní vztah mezi subjektem a objektem“.⁷³³

Když více analyzujeme druhou podmínku, tj. způsoby zdůvodnění normativního vztahu mezi subjektem a objektem, můžeme rozdělit strategii důrazu na prospektivní odpovědnost na tři druhy. Podle Bayertze představuje právě Jonasovo řešení exemplárně třetí druh zdůvodnění, v němž se zároveň skrývá zkoumaná identifikace objektu a instance odpovědnosti. Bayertz specifikuje uvedené tři druhy zdůvodnění takto:

- i) normativní vztah mezi subjektem a objektem je určován nějakou božskou nebo „vyšší“ autoritou, která přikazuje, resp. normativně určuje subjektu, jak s objektem jednat; jonasovské řešení tohoto druhu zdůvodnění neodpovídá, neboť jonasovský bůh normativně neurčuje uvažovaný vztah; podle Bayertze může ovšem být touto autoritou (instancí) třeba nějaký nadřazený (jedná-li se např. o profesní odpovědnost); avšak s ohledem na problém přežití lidstva a destrukce biosféry, uvažuje Bayertz, neexistuje žádná morálně relevantní autorita (např. globální vláda), která by mohla tento problém morálně řešit; ani Bůh není podle Bayertze relevantní (objektivní) morální autoritou nebo instancí v sekularizované společnosti, jejíž určitá část pokládá božské příkazy a normy za irrelevantní;⁷³⁴

⁷³² „Pokus, vyjasnit odpovědnost za globální problémy, se zdá vést do dilematické situace. Kauzální původce globálních problémů je bezpochyby ‚lidstvo‘; na základě toho, že u něj však absentují vnitřní [morální] struktury nemůže být však subjektem, který je schopen se rozhodovat a jednat. Nutné vnitřní předpoklady [tj. ony morální struktury] k tomu moci fungovat jako [morální] subjekt mají jen lidská individua, a také organizace a instituce; jejich (...) kauzální příspěvek ke globálním problémům je však zanedbatelný. Na tomto místě nemůže být tato otázka řešena, zda a (pokud ano), jak lze uvedené dilema řešit. Existuje nicméně možnost ji obejít, tím, že otázka po subjektu se oddělí od otázky po zapříčinění. A skutečně, vzhled do antropogenních příčin hrozící katastrofy byl od zastánců ekologické etiky použit ne tolik k přičítání viny [ve smyslu retrospektivní odpovědnosti], jako k připsování preventivní [prospektivní] odpovědnosti za zachování lidstva a přírody.“ Tamtéž, s. 55. Původní kurzíva neuvedena.

⁷³³ Srov. tamtéž, s. 55–56.

⁷³⁴ Srov. tamtéž, s. 56.

- ii) normativní vztah mezi subjektem a objektem je určen subjektem, tak, že subjekt morálně zavazuje sám sebe (jak jednat vůči objektu); tento druh se částečně kryje s II. typem jonasovského zdůvodnění (viz 4.1.3, 3)), ale Bayertz II. typ u Jonase nezohledňuje; co se týká problému přežití lidstva a destrukce biosféry, nazývá Bayertz tento druhý způsob zdůvodnění „slabým programem“; část etiků jej považuje za nosný, část nikoli, neboť přinejmenším destrukce biosféry začala a dále se děje pod záštitou „slabého programu“; podle Bayertze se jedná o zdůvodnění, které část etiků i Jonas odmítli, hlavně proto, neboť apel na antropocentricky akcentovanou prozíravost nemůže změnit současnou praxi, spíše ji posiluje; dosavadní (tradiční) morálka pracovala s principem, že jednání je morálně ospravedlněno, když neškodí ostatním lidem, nová situace vyžaduje změnu: jednání je morálně ospravedlněno, když neškodí přírodě; odmítnutí „slabého programu“ v tomto smyslu, pokračuje Bayertz, vedlo k vytvoření třetího druhu zdůvodnění;⁷³⁵
- iii) normativní vztah mezi subjektem a objektem je určen objektem; klasické paradigma pro tento třetí druh zdůvodnění je podle Bayertze např. morální vztah rodičů k dítěti nebo lékaře k pacientovi, tento vztah však není aplikovatelný na vztah člověka k přírodě; klíčový je totiž předpoklad, že odpovědnost subjektu vyplývá bezprostředně z inherentní (vnitřní) hodnoty objektu (tzn. zdroj normativity je dán objektem – jak to odpovídá I. typu jonasovského zdůvodnění); Bayertz nazývá toto zdůvodnění „silným programem“, přičemž za jeho exemplární případ považuje jonasovské zdůvodnění, což dokládá citací následující pasáže:

„Pojem odpovědnosti implikuje pojem povinnosti, zprvu povinnosti, aby něco bylo, potom povinnosti někoho jednat jako odpověď na onu povinnost, aby něco bylo. Vnitřní právo předmětu má tedy přednost. Teprve nárok imanentní bytí může objektivně zdůvodnit povinnost ke kauzalitě tranzitivní k bytí (jdoucí od jednoho bytí k druhému). Objektivita musí skutečně přicházet od objektu.“⁷³⁶

Bayertz nazývá třetí druh strategie také „ontologizací“, jejíž hlavní myšlenka spočívá v „přemístění zdrojů odpovědnosti do bytí“ („Die Quellen der Verantwortung werden ins Sein verlagert“).⁷³⁷ Charakteristické je přitom současné opuštění dvou základních předpokladů moderny: morální autonomie člověka a morální neutrality přírody (k tomu srov. 3.1.1).⁷³⁸ Nejsou-li zdroje normativity v člověku (ani v Bohu) a disponuje-li příroda

⁷³⁵ Srov. tamtéž, s. 56–57.

⁷³⁶ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 193.

⁷³⁷ BAYERTZ, K. *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*, c. d., s. 59.

⁷³⁸ Bayertz vysvětluje, že „silný program“ je „silný“ proto, neboť požaduje „totální revizi novověkého obrazu světa“, a sice ve znamení odmítnutí oněch dvou základních předpokladů. Nazývá je ideami, které spolu úzce souvisí a zpravidla byly buď společně akceptovány anebo společně odmítány: „Morální autonomie člověka může existovat jen za předpokladu, že není pevně stanoveno přírodou, co je morálně správné; a naopak teze o morální neutralitě přírody implikuje, že morální normy a hodnoty (pokud nemají žádný nadpřirozený původ) musí být výtvořem člověka. (...) Novověká filosofie a přírodní věda tuto eliminaci veškerého smysluplného řádu a morálních kvalit v přírodě dále radikalizovala a tím striktně oddělila říši faktů od říše hodnot. (...) V tomto smyslu připravila morální neutralizace přírody metafyzicky půdu jejímu technickému ovládnutí: Protože příroda o sobě nevlastní žádný smysl a hodnotu, je člověk ustanoven jejím ‚mistrem a vlastníkem‘. Když se nyní za podmínek moderní civilizace ovládnutí přírody obrátilo v ničení přírody, vnucuje se myšlenka, že odvrát od této

(resp. přinejmenším všechny její živé části) normativně závazným imanentním nárokem obracejícím se na člověka, stává se odpovědnost záležitostí vnímání takových nároků.

Bayertz představu o normativním nároku vycházejícím z objektu odpovědnosti interpretuje tak, že „přemístěním základu odpovědnosti do hodnotovosti bytí o sobě se odpovědnost mění v nárok objektu, který primárně trvá nezávisle na jakýchkoli subjektech a pak se sekundárně obrací na všechny subjekty a tím na ‚lidstvo‘ jakožto kolektivní subjekt technického jednání.“⁷³⁹ Rámcově to však odpovídá Jonasovu řešení. Náš filosof nepovažoval za primární zdroj normativity Boha (ani za poslední objektivní morální instanci), ani člověka (jakožto autonomní subjektivní morální instanci), neměl tedy, z čistě logického hlediska téměř jinou možnost, než zdroj normativity přemístit do ohroženého objektu – celkově: do bytí (přírody), a partikulárně: do individuálních projevů bytí (přírody).⁷⁴⁰

Bayertz uznává teoretická úsilí a snahy spojené se „silným programem“, neboť „možnost sebezničení [lidstva] není pouze metafyzickým faktem, nýbrž také především etickou výzvou“ a etikové „silného programu“, mezi nimiž zaujímá Jonas jedno z prvních míst, si uvědomili plnou šíři této výzvy. Na druhou stranu „nakládá silný program filosofii nesmírné břemeno“, to se týká především problému zdůvodnění přežití lidstva, pokračuje Bayertz a ptá se, zda toto „filosofii uložené břemeno není pouze teoretickým odrazem břemene, které si naložilo samo lidstvo“.⁷⁴¹ Těmito úvahami přechází Bayertz k vlastní kritice „silného programu“ a Jonasova řešení.

Bayertz přitom vychází ze svého postřehu, že si Jonas tváří v tvář problému přežití lidstva a destrukce biosféry, podobně jako další etikové náležející k „silnému programu“, uvědomoval nedostatečnost tradičního pojetí retrospektivní odpovědnosti i nedostatečnost pojetí prospektivní odpovědnosti v bezprostředním rozsahu (jak je tomu např. u rodičovské odpovědnosti). Toto uvědomění nedostatečnosti odpovědnosti se podle Bayertze následně projevilo jako „metaodpovědnost“ (tj. odpovědnost za další podobu odpovědnosti, resp. odpovědnost vytvořit takové teorie odpovědného jednání, které zamezí uskutečnění katastrofálních rizik). Tato metaodpovědnost vedla Jonase k tvorbě etiky odpovědnosti za budoucnost. V tomto smyslu nás Jonas vybízí, abychom „za účelem zachování lidstva nejen odmítli určité způsoby jednání“, ale abychom také „akceptovali určitý typ metaetických teorií“ (na prvním místě tu, která vyplývá z jonasovské axiologické ontoteologie). To je však značně problematičné, pokračuje Bayertz, neboť „pokud máme akceptovat inherentní hodnotu přírody nebo teleologii, protože je to podmínka pro přežití lidstva, pak to znamená: nemáme je akceptovat, protože jsou pravdivé, nýbrž protože jsou užitečné.“ Bayertz formuluje svoji

osudné cesty je možný jen tehdy, když bude [idea] neutralizace přírody opuštěna a navrátí se jí onen smysl a hodnota, které jí upřela novověká metafyzika.“ Tamtéž, s. 58–59. Původní kurziva neuvedena.

⁷³⁹ Tamtéž, s. 60. Původní kurziva neuvedena.

⁷⁴⁰ Zde prozatím nechávám stranou skutečnost, že u Jonase dochází v jistém smyslu i k identifikaci subjektu a instance odpovědnosti: člověk je odpovědný před nejvyšším projevem bytí, tím je však podle Jonase člověk. Více viz 4.3.1, 3. a 4.3.2, II.

⁷⁴¹ Tamtéž, s. 61.

hlavní kritickou námitku proti „silnému programu“ i proti Jonasovu řešení takto: „Metafyzická přesvědčení mají autoritu ne kvůli své [pravdivosti], nýbrž proto, že jim věříme. Vyplývají nikoli z našich zájmů, spíše z nich vyplývá, jaké mají být naše zájmy. Strategie silného programu je proto paradoxní (...). Jestliže zajištění existence lidského rodu představuje důvod pro rehabilitaci teleologie, pak jsou takovou argumentací struktury reality odvozovány z lidských zájmů. Jinak vyjádřeno: Z povinnosti přežít se usuzuje na bytí přírody. Jedná se o obrácený naturalistický chybný závěr.“⁷⁴² Tolik Bayertzova hlavní námitka.

Co se týká podrobné kritiky Jonasova řešení, namítá Bayertz v první řadě proti tvrzení, že odpovědnost vzniká v rámci dvojmístného vztahu mezi subjektem a objektem ze strany objektu. Morálně relevantní a normativně závazný vztah totiž může být konstituován jen na základě „připsání“ („Zurechnung“) objektu konkrétnímu subjektu – ale nikoli ze strany objektu. S pomocí jakých předpokladů dochází Bayertz k tomuto závěru?

- smysl pojmu odpovědnost spočívá v tom, konstituovat vztah mezi morálními subjekty a morálními objekty, a to je možné jen tehdy, pokud je konkrétní objekt „připsán“ („zugerechnet“) konkrétnímu subjektu
 - tímto objektem jsou v případě retrospektivní odpovědnosti většinou následky (ne)jednání
 - v případě prospektivní odpovědnosti většinou jednání, která (ne)mají být uskutečněna (povšimněme si, že Bayertz zde místo o „předmětu“ hovoří o „objektu“ – k tomu výše 1), e) a dále, 5.3.1, c), iv) a pozn. 918);
- úkolem teorie odpovědnosti je podle toho vytvořit a zdůvodnit kritéria, na základě kterých lze připsání odpovědnosti smysluplně uskutečnit;
- tato kritéria se různí jednak co do druhu odpovědnosti (retrospektivní, prospektivní), jednak co do oblasti (morální, právní, funkční), a podle Bayertze je tudíž fenomén odpovědnosti veskrze heterogenní a odvislý od oblasti, v níž jej sledujeme;
- klíčový Bayertzův předpoklad zní, že je nutné, aby každé připsání odpovědnosti („Zurechnung“) bylo striktně odděleno od hodnocení (následků) (ne)jednání („Wertung“), tzn., je nutné striktně rozlišit dvě hlediska:
 - hodnocení („Wertung“): jaká(é) (následky) (ne)jednání jsou morálně přikázaná/-é, žádoucí, zakázaná/-é (a na základě jakých argumentů – jedná se vlastně o hledisko nějaké morální teorie);
 - připsání subjektu („Zurechnung“): jaký subjekt má odpovědnost za normativně vyhodnocené (následky) (ne)jednání.⁷⁴³

V případě prospektivní odpovědnosti to znamená, že je jedna věc, jaké stavy věcí, události a (ne)jednání jsou kupříkladu morálně žádoucí; a druhá věc, jaký subjekt má v tomto hodnotícím kontextu prospektivní odpovědnost. Odpovědnost podle Bayertze tedy nespadá

⁷⁴² Tamtéž, s. 63, 64. Původní kurziva neuvedena.

⁷⁴³ Srov. tamtéž, s. 64–65.

v jedno s určitým normativním hodnocením, nýbrž toto hodnocení „transportuje“, tj. připisuje“ – a v tomto smyslu je „evaluativně neutrální“ („evaluativ neutral“) – tj. hodnotově neutrální. Z toho vyplývá, pokračuje Bayertz, že každá teorie odpovědnosti (tj. každá teorie připisování) nutně předpokládá nějakou morální teorii (tj. teorii hodnocení) – tzn.: „Žije z morálních hodnocení, která sama nemůže zdůvodnit.“ Z tohoto významného metaetického poznatku také podle Bayertze vyplývá, že teorie odpovědnosti nesmí spadat v jedno s morální teorií, nýbrž je jí nutně podřízená.⁷⁴⁴

„Silný program“ však podle Bayertze představuje pokus, jak dvě uvedená hlediska smísit. V případě jonasovského dvojmištného normativního vztahu, který je primárně konstituován ze strany objektu, je to zřejmé, neboť imanentní/inherentní morální nárok (možného) dobra, tj. objektu (hodnotící hledisko) automaticky spadá v jedno s „připsáním“ morálního závazku přinejmenším těm subjektům, v okruhu jejichž moci se objekt nachází (hledisko připsání). Neboli, vyjádřeno Bayertzovými slovy: Jestliže má objekt inherentní hodnotu, pak se morálně relevantní nárok obrací na subjekt, a eo ipso dochází k morálnímu závazku subjektu a ke konstituování vztahu odpovědnosti. Odpovědnost subjektu vzniká jaksi automaticky, jako korelát nároku objektu, obsahem odpovědnosti se stává automaticky uskutečnění nebo zachování inherentní hodnoty objektu. Tím však dochází ke smísení hlediska hodnocení a hlediska připsání; ke smísení teorie odpovědnosti s morální teorií, přičemž u Jonase zároveň obě spadají v jedno s metafyzikou, uzavírá Bayertz.⁷⁴⁵

4.2.4 Subjekt odpovědnosti

Předchozí analýzy (4.2.2 a 4.2.3) mohou navozovat dojem, že subjekt odpovědnosti byl pro našeho filosofa primárně nějaký lidský jedinec, lidská osoba, např. rodič, politik apod. Když si však připomeneme první centrální argument jonasovské etiky, který jsem představil již v první kapitole (že totiž kvůli kvalitativní změně lidského technického jednání je třeba změny etiky, srov. 1.1), a jenž vychází z centrálního jonasovského předpokladu, že tato kvalitativní změna je dána tím, že se jedná o *kolektivní technické jednání* (srov. pasáž pozn. 152 a celkově 3.4), nezdá se uvedený dojem adekvátní. To jsem ostatně zmínil již na konci první kapitoly, když jsem se zabýval otázkou, zda lze označit Jonasův etický přístup za obecný nebo aplikovaný (1.7.3, I.). Citoval jsem v této souvislosti pasáž, v níž náš filosof zastával tezi, že za *kvalitativní změnou* technického jednání stojí „kolektivní původce činu“.

⁷⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 65–66. Na Bayertzovu hlavní tezi z roku 1995 reaguje Werner v textu z roku 2011 takto: Teze, že odpovědnost se sice stále vztahuje na normy a hodnoty, ale sama o sobě je „zcela normativně bezobsažná“, a jako taková je „čistým formálním konceptem, připisování“, je příliš radikální. „I když se pokusíme redukovat odpovědnost na její „formální“ jádro a odmyslíme si všechny určité normativní standardy a kritéria, k nimž se externě vztahujeme, zůstanou přesto ty normativní standardy, které jsou pro praxi „vzájemného zodpovídání“ konstitutivní. Abychom se totiž mohli vůbec vůči někomu zodpovídat – jedno, k jakým normám se přitom externě vztahujeme – musíme předpokládat základní formu uznání onoho „vůči někomu“ jakožto partnerovi dialogu, vůči němuž jsem zavázán dodržovat dialogicky konstruktivní normy a zachovat podmínky možnosti ospravedlňování se. Uznání závaznosti těchto norem se proto zdá být minimálním normativním obsahem každé možné etiky odpovědnosti. Viz WERNER, M. H. Verantwortung, c. d., s. 547.

⁷⁴⁵ Srov. BAYERTZ, K. Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, c. d., s. 66.

Tuto relevantní pasáž, která se nachází v Jonasově stěžejní etické knize z roku 1979, vzápětí znovu cituji (pasáž pozn. 747). Představuje vstup do analýzy této části práce. Pokusím se podrobněji a chronologicky analyzovat, zda a jak náš filosof ve svých dalších rozhovorech a vyjádřeních tuto tezi zdůvodňoval, příp. upřesňoval nebo korigoval (a jak se to promítlo do jeho pojetí odpovědnosti), přičemž zapojím také relevantní sekundární zdroje, které Jonasovu tezi kriticky reflektují. Hlavní rámeček následující analýzy tvoří otázka: Jak si Jonas představoval a koncipoval *subjekt kolektivního technického jednání*? Tato otázka není v relevantních českých a slovenských zdrojích položena, výjimku představuje slovenský text Machalové, která stručně naznačuje, že subjektem nové odpovědnosti je kolektiv, resp. politická reprezentace (srov. 1.5). Machalová však vůbec nezkoumá etické souvislosti, problémy a otázky s tím spojené.

Začněme představením širšího kontextu Jonasovy teze z roku 1979 o kolektivním původci činu, výstižně jej zachycuje tato Jonasova představa:

„...[v době] moderní techniky, se *techne* proměnila v neomezený expanzivní postup [lidského] rodu vpřed, v jeho nejvýznamnější podnik, v jehož ustavičném a sebe sama stále překonávajícím postupu za stále mocnějšími věcmi může člověk chtít vidět své poslání, takže úspěch při dosažení maximálního panství nad věcmi a nad člověkem samým se pak může jevit jako naplnění jeho osudu. Triumf *homo faber* nad jeho vnějším objektem současně znamená jeho triumf ve vnitřním stavu *homo sapiens*, jehož služebnou [č]ástí kdysi býval.“⁷⁴⁶

Doplníme-li si k této představě všechny výše analyzované specifické vlastnosti moderní technické praxe (3.4.3) získáme přesnější představu o Jonasově pojetí subjektu kolektivní technické praxe: nad *homo sapiens* triumfující *homo faber*, kterého náš filosof zároveň chápal jako jakýsi nadindividuální, *kolektivní subjekt*. Jonas sám tuto představu vyjádřil v pasáži, na níž jsem výše upozornil, takto:

„[Č]lověk [je] stále více tvůrcem toho, co vytvořil, a vykonavatelem toho, co může konat – a nejčastěji je tím, kdo připravuje to, co brzy bude schopen konat. Avšak kdo je to ‚on‘? Nikoli vy nebo já: (...) [je to] kolektivní původce činu a kolektivní čin, nikoli individuální původce činu a individuální čin; a je to mnohem víc neurčitá budoucnost než současný prostor jednání, která skýtá relevantní horizont odpovědnosti.“⁷⁴⁷

Na konci části 3.4.2 jsem zdůraznil, že náš filosof pracoval s další představou, s představou nebezpečí ztročnění tohoto kolektivního subjektu skrze techniku, kterou tento kolektivní subjekt používá (srov. detailně pozn. 577). Uvedeme-li zmíněné představy do souvislosti, dostaneme první variantu Jonasovy koncepce subjektu (jež odpovídá hlavně tezím z eticky stěžejní knihy z roku 1979):

- 1) *homogenně jednající kolektivní subjekt* technické moci je zároveň homogenně ohroženým kolektivním objektem;⁷⁴⁸ jinými slovy: kolektivní subjekt na jedné straně disponuje

⁷⁴⁶ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 31. Kurziva původní.

⁷⁴⁷ Tamtéž, s. 32.

⁷⁴⁸ Srov. více ŠIMEK, V. *Etika techniky podle Hanse Jonase* [online]. *Filosofie dnes*, c. d., s. 70.

(vzrůstající) technickou mocí a na druhé straně je touto mocí (vzrůstajícím způsobem) spoutáván, příp. dokonce ohrožen; s ohledem na pojetí odpovědnosti by z toho vyplývalo, že mezi subjektem a objektem odpovědnosti se stírá rozdíl, což při dvojímu pojetí jonasovského pojetí odpovědnosti vede k poněkud absurdním důsledkům.

V rozhovoru z roku 1981 Jonas nejdříve potvrdil svou koncepci homogenního kolektivního subjektu (který dokonce nazval „super-subjektem“ a „kolosálním organismem“), nicméně poté homogenitu kolektivního subjektu oslabil s pomocí představy hobbesovského leviatana: zdůraznil sice, že technická jednání, nad nimiž uvažuje s ohledem na problém odpovědnosti, vychází od leviatana jako celku, avšak tento je složen zároveň z jednotlivců, kteří zaujímají většinou také místo v nějaké institucionální struktuře, a tak mohou podobu a fungování těchto struktur ovlivňovat, čímž více či méně ovlivňují, jak tento celek působí:

„...moloch [technické moci], nebo, jak říkal Hobbes, leviatan, totiž (...) kolektiv, je nepopiratelnou realitou. Stojím si zcela za tím, co jsem řekl, že jednání, nad jehož kontrolou si lámeme hlavu, vychází podstatně od tohoto leviatana a nikoli od nás [jakožto] jednotlivců. Nesmíme ale zapomenout, že tento leviatan je složen z nás všech, a že každý z nás v té či oné [podobě] rozvíjí své jednání v [nějaké] institucionální formě. (...) je členem institucionalizovaných kolektivů, a [proto] zde tedy neexistuje v žádném případě absolutní dichotomie. Leviatan není (...) nějaká nestvůra, která tu stojí a my proti ní (...) a díváme se, jak se bude chovat. (...) my sami jsme [v něm] faktory.“⁷⁴⁹

V této souvislosti Jonas uvedl, že stoupla především technická moc některých částí tohoto celku (a uvedl jako příklad „průmysl“), zatímco technická moc jednotlivců částečně klesla. Jeden z diskutujících nato položil otázku: „Čím je tato moc a kdo je její subjekt? [Jonas odpověděl:]

Možnosti konání enormně vzrostly. Tyto možnosti jsou proměněny v moc – ano, [ale] v čí moc? Není část moci, kterou máme, založena právě v tom a kvalifikována tím, že vlastní orgány moci se již samy mezi sebou neznají? Že je vykonávána v anonymitě, jež se pro jednotlivce – a ty, kteří se nad ní zamýšlejí – opět stává jakýmsi osudem, takže bychom z toho mohli vytvořit takřkajíc určitý druh deterministické vědy, pokud bychom dostatečně prohlédli mechanismus, jak se bude dál věc vyvíjet? [Mohu tedy odpovědět tak, jak] musí každý z nás odpovědět: ‚Tua res agitur‘, a nejenom ‚tua res agitur‘, ale také: ‚Tu agis‘, ty jsi spolu-jednající. Věc se musí dostat pod kontrolu (...). Je správné, že instituce (...), které by bylo třeba nyní mobilizovat proti automatismu moci, ještě nejsou viditelné. Ale pokud je v Principu odpovědnosti něco vizionářského nebo utopického, pak je to právě toto: tyto instituce zviditelnit, snad je [dokonce] spatřit v obryse a spolupůsobit na jejich založení, tak, že bude opět překonáno rozdělení mezi automaticky se rozvíjejícím vykonáváním [technické] moci a těmi, kdo disponují mocí, jimiž máme být vpsledku my [sami].“⁷⁵⁰

Jonas v odpovědi zdůraznil anonymitu technické moci a jakýsi její „automatismus“ (srov. 3.4.3, 2)), zároveň ale také upozornil, že jde o věc každého a že každý (v souladu s výše naznačenou představou leviatana) může působit tak, aby tato moc byla kontrolována

⁷⁴⁹ JONAS, H. *Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur*, c. d., s. 296–297.

⁷⁵⁰ Tamtéž, s. 283–284. Původní kurziva neuvedena.

(srov. 3.4.2), přičemž hlavní roli by měly hrát instituce. Podobně, ba s ještě větším důrazem na význam jednání jednotlivců, se Jonas vyjádřil o rok později, v roce 1982, v rámci kolokvia německé UNESCO komise (srov. 2.3):

„Vposledku je věc lidstva poháněna („wird betrieben“) asi přece zdola a ne shora. Velká viditelná rozhodnutí k dobrému či zlému jsou činěna (nebo také promeškávána) na politické rovině. My však pro ně můžeme připravit neviditelně půdu, tím, že sami začneme. Začátek (...) je zde a nyní.“⁷⁵¹

V roce 1992, v rámci výše podrobněji představeného rozhovoru (srov. 2.4), se nicméně vyjádřil v tom smyslu, že relevantní aktéři „nejsou žádné [jednotlivé] osoby, nýbrž takové útvary jako národní hospodářské [organizace], multinárodní koncerny, celá průmyslová [odvětví]“ a navíc (což Jonas chápal jako znesnadňující), ani tyto aktéři „nejsou již pány svého osudu“, existuje totiž „dynamika, která [je] žene dál a (...) bere jim kormidlo z ruky“, a to platí i pro „nejvyšší špičky rozhodování – politické nebo hospodářské“:⁷⁵²

„...možná jsme zapleteni do dynamiky, v níž nemůžeme jinak (...), než spolupracovat, pasivně či aktivně...“⁷⁵³

Neopomněl ovšem na konci připomenout, že i tito „velcí aktéři sestávají z jednotlivců“, z osob, které „tvoří taková společenství“. Jedinou nadějí pak spatřoval Jonas v apelu na jednotlivé osoby, aby nepropadly fatalismu, že dynamiku ohrožující technické moci nelze již zastavit (více viz pozn. 284).

Na základě uvedených vyjádření od roku 1981 až po rok 1992 lze rekonstruovat v porovnání s první variantou (1) druhou variantu jonasovské koncepce subjektu:

- 2) *heterogenně jednající kolektivní subjekt* technické moci; jednotlivci, především skrze institucionální struktury, mohou ovlivňovat působení kolektivního subjektu (leviatana); nutno dodat, že Jonas se jednoznačně nevyjádřil, zda má obrazem leviatana na mysli celé lidstvo anebo jen nějakou jeho část; s ohledem na související vyjádření se však kloním k interpretaci, že jonasovský leviatan představuje *celé lidstvo* (srov. níže interpretace Wenera a Bayertze); klíčový je poznatek, že jonasovské lidstvo jakožto heterogenní celek podléhá jakýmsi „automatismům“, nad nimiž ztrácí kontrolu i velcí aktéři, kteří nejvíce ovlivňují působení tohoto kolektivního subjektu; jedná se o specificky jonasovskou představu, že existuje jakási svébytná dynamika technické praxe a moci přesahující jednotlivce i institucionální struktury; s ohledem na pojetí odpovědnosti obsahuje nicméně tato druhá varianta realističtější teze, tj. především důraz na význam individuálního jednání.

⁷⁵¹ JONAS, H. Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen, c. d., s. 32.

⁷⁵² JONAS, H. Technologisches Zeitalter und Ethik, c. d., s. 354.

⁷⁵³ Tamtéž.

Relevantní sekundární zdroje potvrzují můj předběžný úsudek, že Jonas nevytvořil jednoznačnou koherentní koncepci subjektu odpovědnosti s ohledem na technické (kolektivní) jednání. Lenk v již zmiňovaném textu z roku 1987 usuzuje podobně. Tvrdí, že u Jonase zůstává nejasné, zda je subjektem technického jednání jednotlivec nebo člověk jakožto biologický druh („Gattungswesen“) – podle Lenka platí obojí. V případě jednotlivce se však jedná o „rozšířenou odpovědnost“, kterou jednotlivec jako takový nemůže nést sám, neboť jde o „sociální odpovědnost“, pokračuje Lenk a upřesňuje: z obecného hlediska není nicméně takový druh rozšířené odpovědnosti nový, vždyť rodiče a vychovatelé ji nesli za své svěření odpradáva (což, připomíná Lenk, určitě věděl i Jonas, neboť rodičovskou odpovědnost chápal jako základní, prototypickou podobu odpovědnosti). V druhém případě se jedná o „kolektivní odpovědnost“. Jak ji ale definovat, jak ji vztáhnout k jednotlivým jednajícím, aniž bychom nepropadli absurdní myšlence, že každý je odpovědný za všechno (srov. pozn. 123)? Nakonec Lenk formou otázky naznačuje, zda snad Jonas nepodléhal trendu demonizovat techniku a její dynamiku.⁷⁵⁴

K této Lenkově otázce se vrací Werner v textu z roku 2003, když zkoumá, jestli jonasovská představa o svébytné, „vlastní dynamice“ („Eigendynamik“) technického jednání odpovídá realitě. Zdá se, píše Werner, že Jonas byl v této věci pod vlivem technokratických diskuzí 60. let 20. století a že jonasovská představa o vlastní dynamice (kolektivního) technického jednání je vposledku technicko-deterministická. Jonas totiž, přinejmenším ještě v textu z roku 1981, pracoval s představou „kolektivního technického jednání, které postupuje vpřed podle vlastních ‚zákonů pohybu‘“⁷⁵⁵ upozorňuje Werner (srov. také 3.4.2 a)) a kriticky reaguje především na první jonasovskou variantu (1): Neexistuje, jak Jonas v některých, možná vědomě metaforicky vyhocených pasážích naznačoval, žádné „lidstvo“ jako kolektivní subjekt, který by projekt moderní techniky hnal kupředu a zároveň jím samým byl hnán kupředu; existují jen individua, která v rámci institucí a společností, v politických uskutenčích a v systemických strukturách různého druhu spolu komunikují a interagují – a přitom působí ony účinky, jež se Jonas pokusil popsat.⁷⁵⁶ „[L]idstvo‘ [lze] jen velmi omezeným způsobem chápat jako homogenní subjekt, který je (...) [ohrožen] účinky moderní techniky.“⁷⁵⁷ To by bylo podle Wenera možné snad jen při nějaké globální katastrofě. V opačném případě je nutné počítat s pluralitou různých – a částečně extrémně různých – situací ohrožení nebo profitu, které plynou z technického jednání jednotlivců. Werner usuzuje, že minimálně jonasovská první varianta (1) představuje zjednodušení. A zjednodušující deskripce fenoménu technického jednání pak vedla Jonase také k zjednodušujícím normativním závěrům (srov. dále a) postřeh Poliwody), uzavírá Werner a trvá na tom, že jonasovské pojetí odpovědnosti rozhodně nemůže být obecnou etickou

⁷⁵⁴ LENK, H. Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik, c. d., s. 139–140, pozn. 6. „Lenk má na mysli trend, který chápe techniku jako jakýsi deterministický proces s vlastními imanentními zákonitostmi, jež člověk nemá ve své moci (popř. ne zcela ve své moci).“ ŠIMEK, V. Etika techniky podle Hanse Jonase [online]. *Filosofie dnes*, c. d., s. 70.

⁷⁵⁵ JONAS, H. Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist, c. d., s. 15.

⁷⁵⁶ Viz WERNER, M., H. Erfasst das Prinzip Verantwortung die Probleme moderner Technologie?, c. d., s. 233.

⁷⁵⁷ Tamtéž. Původní kurziva neuvedena.

konceptí, ale jen konceptí „doplňující etiky“ („Ergänzungsethik“), která ovšem implikuje řadu problémů.⁷⁵⁸

Jak jsem předeslal v předchozí části (4.2.3), zabývá se otázkou subjektu odpovědnosti s ohledem na moderní technickou praxi i Bayertz. Sice nikoli vyčerpávajícím způsobem (a nakonec ji obchází), přesto nabízí poměrně přehledné strukturování problémů, které s danou otázkou souvisí, a navíc v tomto kontextu naznačuje i svou interpretaci Jonasova pojetí subjektu. Proto považuji za vhodné navázat zde představením a analýzou vybraných pasáží Bayertzova textu.

Bayertz, jak již víme, souhlasí s Jonasem v názoru, že člověk s pomocí moderní techniky může zničit celou biosféru i způsobit zánik svého rodu. Jestliže by tato situace nastala, pak by bylo nutné přičítat odpovědnost za ní člověku, a nikoli Bohu, osudu či přírodě. Jestliže příčinou této situace může být jen člověk, pak jen člověk nese odpovědnost za vyhnutí se této nežádoucí situaci. Čím větší technická moc (s jejímž růstem se pravděpodobnost uskutečnění uvedené situace zvětšuje), tím větší odpovědnost – uvádí Bayertz znění jonasovské přímé etické úměry, a dodává, že se jedná o princip, jež leží v základech environmentální etiky. Podle Bayertze však tento princip, i když se může na první pohled zdát plausibilní, nedává žádnou jasnou odpověď na rozhodující otázku po subjektu, kterému můžeme přičíst odpovědnost – a to je problém, neboť tato otázka, upozorňuje Bayertz, je pro každou teorii odpovědnosti centrální. Kdo je oním „člověkem“ – neboli – kdo je subjektem, jemuž máme připsat v této souvislosti (prospektivní) odpovědnost?⁷⁵⁹

⁷⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 234. Kromě problémů okolo jonasovské představy o „vlastní dynamice“ kolektivního technického jednání analyzuje Werner další tři problémové oblasti:

1) Jak realizovat Jonasem postulovaný kategorický imperativ v případě, že zohledníme pluralitu jednajících a pluralitu situací těch, kteří jsou v rámci těchto situací ohroženi nebo z nich profitují? Jak najít bod obratu v Jonasem načrtnuté dialektice mezi technickou mocí lidstva a současně technikou způsobenou bezmocí? Jak může technika získávat moc, když působí bezmoc těch, kteří skrze techniku jednají?

2) Kromě toho má zjednodušující představa homogenně jednajících a homogenně zasažených technickým jednáním také morálně povážlivé implikace. V diskuzi globálně orientované politické environmentální etiky se od 80. let 20. století nejen z výše jmenovaných pragmatických důvodů, nýbrž také z důvodů spravedlnostních uskutečnila změna paradigmatu, kterou lze označit jako přechod od – výlučně na zabránění katastrofálních škod orientované – environmentální „krizové etiky“ k „etice trvalé udržitelnosti“. V rámci nového paradigmatu trvale udržitelného rozvoje je snaha chápat a) rozvojově-politickou výzvu (týkající se diference mezi extrémní chudobou a zaostalostí na jedné straně a blahobytem na druhé straně) a b) ekologickou výzvu (týkající se ohrožení přírody) jako dva kauzálně a morálně související problémy, z nichž se žádný nedá vyřešit za cenu zanedbání druhého. Jonasův „princip odpovědnosti“ tuto změnu paradigmatu ještě neučinil, upozorňuje Werner a zmiňuje Apela, který tvrdil, že Jonasův postulát zachování existence lidstva je možné realizovat také třeba radikálním sociálně-darwinistickým programem, např. tím, že se uměle sníží „ze zdravotních důvodů“ velikost lidské populace, jak to bylo navrženo neoliberalním ekonomem von Hayekem. Samozřejmě by tuto možnost Jonas nebral ani na okamžik v úvahu, což Apel věděl a nechtěl sugerovat. (K tomu srov. Jonasovy výroky v části 4.3.3, (G1)). Werner opakuje, že jonasovský imperativ zachovat existenci lidstva funguje pouze jako „dodatečný princip“, který nenahrazuje normy spravedlnosti tradiční etiky, ale jen doplňuje.

3) Další námitka je nabíledni. Protože je jonasovský etický přístup koncipován jako „etika zabraňující katastrofám“, může dát stěží odpověď na otázky při rozhodování, v nichž musí být zvažována rizika, která takřkajíc leží „na prahu katastrof“. A už vůbec nemůže pomoci při volbě technických možností, které se neodlišují s ohledem na nějaký kvantitativně určitelný katastrofální potenciál, nýbrž např. s ohledem na kvalitativně různé dimenze škod a užitku nebo s ohledem na různé účinky sociálního rozdělení škod a užitků. Zde musí nastoupit jiné etické principy, uzavírá Werner. Viz tamtéž, s. 234–236.

⁷⁵⁹ Srov. BAYERTZ, K. Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, c. d., s. 53.

Přiblížit se k diferencovanější odpovědi na tuto otázku znamená pro Bayertze srovnat tři pojetí odpovědnosti (archaické, klasické a moderní) a snažit se vystihnout, jaké jsou mezi nimi hlavní rozdíly:

- pro archaické pojetí je typická myšlenka, že za jednání člena společenství (rodiny, kmene apod.) je odpovědné celé společenství;⁷⁶⁰ s opouštěním této myšlenky se postupně formovalo
- klasické pojetí,⁷⁶¹ v jehož rámci platil za subjekt odpovědnosti pouze (lidský) jedinec, uvádí Bayertz; vzniklo tak pojetí, které je co do připsání odpovědnosti „individualistické“; aplikace tohoto pojetí však s rozvojem moderní techniky, industrializace a nových forem sociálního jednání narazila na obtíže; proč?
- podle Bayertze proto, neboť rozhodujícími aktéry v oblasti sociálního jednání se staly organizace a instituce; v tomto ohledu se Bayertz shoduje s Jonasem (aniž by však pracoval s myšlenkou jakési nadindividuální vlastní dynamiky (sociálního) technického jednání); pro moderní situaci je příznačné, pokračuje Bayertz, že „podobně jako v případě technických systémů, a ve většině případů v kombinaci s nimi, se mezi jednající individua a následky jejich jednání dostávají institucionální struktury, které zesilují nebo modifikují tyto následky takovým způsobem, že tyto nemohou být jednoduše přičteny jednajícím individuí, nýbrž musí být chápány jako výkon celkového subjektu („Gesamtsubjekt“), na němž se individua podílí;“⁷⁶² Bayertz pracuje rovněž s představou kolektivního/-ích subjektu/-ů, nicméně hned uvidíme, že za něj/ně rozhodně nepovažuje lidstvo, nýbrž jen (větší či menší) organizace, instituce, příp. korporace.

Se změnou podmínek technického jednání, vznikaly snahy modifikovat pojem odpovědnosti vhodným způsobem tak, aby nedošlo k „taylorizaci“ nebo dokonce k úplnému vymizení (individuální) odpovědnosti, pokračuje Bayertz. Tyto snahy nebyly bez významu, neboť z vnitřního hlediska organizací a institucí existuje většinou jasné rozdělení kompetencí, které umožňuje (zpětně) sledovat linie přičtení individuálních odpovědností. A z vnějšího hlediska

⁷⁶⁰ „Na prvních stupních kulturního vývoje neexistuje [individuální připsání odpovědnosti]; člověk se neobjevuje ještě ve své individuální samostatnosti, nýbrž jako část a reprezentant své rodiny či příbuzenstva. Na této úrovni morálního vývoje převládá kolektivní koncept odpovědnosti: Jestliže příslušník A nějaké určité rodiny či skupiny X způsobí škodu příslušníku B nějaké jiné rodiny či skupiny Y, pak tato není připsána individuu A, ale jeho celé rodině či skupině X. Následně pak může být odplata za škodu vykonána zástupně na libovolném příslušníkovi skupiny [X]. Toto kolektivní chápání zůstalo určující celá tisíciletí, a když je ve Starém zákoně požadováno, ‚otcové nemají být trestáni smrtí za své děti a děti za své otce; každý má zemřít jen za svou vlastní vinu‘ (Dt 24, 16), pak to musí být vykládáno jako výraz morální revoluce (...): Individuum muselo být vyfiltrováno ze své skupiny a vnímáno jako samostatný subjekt svého jednání.“ Tamtéž, s. 7. Původní kurziva neuvedena.

⁷⁶¹ Podle Bayertze bylo zpočátku klasické pojetí „objektivistické“ v tom smyslu, že „stačilo být kauzálním původcem nějaké škody“, a tím samým zároveň „být učiněn odpovědným“ za tuto škodu. Další důležitý krok v morálním vývoji byl v této souvislosti učiněn, když byly při „připsání následků jednání zohledněny určité subjektivní rámcové podmínky, za nichž bylo jednání uskutečněno. K těmto podmínkám [patřila] především intence jednajícího a možnosti předvídání následků.“ Také pro tento krok, směrem k pojetí odpovědnost, jež zohledňuje vnitřní podmínky jednajícího, uvádí Bayertz, najdeme doklad ve Starém zákoně, v knize Numeri (35, 20–25), kde se rozlišuje, zda někdo někoho zabil úmyslně anebo neúmyslně. Tento krok byl možný za předpokladu, že se zohlednila perspektiva jednajícího; kauzální zapříčinění jednání bylo sice nutnou podmínkou odpovědnosti, avšak nikoli dostačující podmínkou. Srov. tamtéž, s. 8–9.

⁷⁶² Tamtéž, s. 53.

mohou být organizace a instituce chápány přinejmenším jako právnické osoby (tj. v odvozené formě jako „individua“), což s pomocí především právnických postupů také umožňuje připsání právní odpovědnosti.

Avšak obtížnější je to s následky neorganizovaného (technického) kolektivního jednání, usuzuje Bayertz. A to je právě (jonasovský) případ lidstva jako kolektivu. Typickými příklady následků takového jednání jsou kupříkladu antropogenně způsobené změny klimatického systému Země, znečištění vod a půdy, snižování biodiverzity apod. Tyto následky nevyplývají z organizované spolupráce jednotlivců, kteří by jich (záměrně) chtěli docílit, ani je nelze jednoduše přičíst pouze (některým velkým) institucím a organizacím, vyplývají spíše z kumulace velkého množství nekoordinovaných, neorganizovaných jednání jednotlivců a organizací, jež sledují odlišné cíle (většinou na mnoha odlišných rovinách). Ten, kdo jezdí často autem, nemusí chtít (subjektivně) poškodit klima; a (objektivně), jako jednotlivec, jej ani nepoškodí (Analogicky to platí i pro nějakou organizaci). Teprve mnoho řidičů společně vyprodukuje větší množství emisí, jež klima poškodí.

Bayertz se domnívá, že fenomén kumulace a synergie (následků) individuálních jednání není naprosto novou skutečností, avšak v rámci moderní techniky s jejími specifickými vlastnostmi nabývá tato skutečnost globálně ohrožujících rozměrů. „Je sice pravda, že globální následky by se nedostavily bez jednání jednotlivců a že v tomto ohledu jsou odpovědní jednotlivci; ale nikoli jako jednotlivci, nýbrž jen jako kolektivní celek („kollektive Gesamtheit“). Kauzální vztah není mezi jednotlivým jednáním a následkem, ale vzniká až na rovině [kumulovaného] jednání. Kauzální vztah mezi individuálním aktérem a negativním následkem se rozplývá ve statistice. Tato irrelevance jednotlivého jednání platí ostatně také pro nejednání: Tak málo, jak (jakožto jednotlivec) poškodím [klima] svou jízdou autem, tak málo mu prospějí, když (jakožto jednotlivec) pojedou na kole. Jak kauzálně negativní, tak i preventivně pozitivní následek se dostaví teprve na rovině [kumulovaného, resp. agregovaného] jednání.“⁷⁶³

Bayertz následně naznačuje svou interpretaci jonasovského pojetí subjektu: jedná se o kolektivní celek, pro který je typická „kolektivní (technická) praxe“. Bayertz však ihned toto pojetí odmítá chápat jako možný subjekt odpovědnosti. Podívejme se, jak to zdůvodňuje. Vychází z toho, že naznačená irrelevance jednání jednotlivců (co do možností ovlivnit globální následky) na jedné straně a fenomén jejich kumulace a synergie (vyvolávající globální následky) na druhé straně, představovaly pro Jonase/a pro další etiky obtíž, kterou se pokusil/-i vyřešit tím, že opustil/-i myšlenku individuálního přičtení odpovědnosti a snažil/-i se hledat nějakou formu kolektivní odpovědnosti, přičemž podle Bayertze uvažoval/-i zhruba takto:

„Jestliže určité fenomény jakožto [kumulované] následky vyplývají (...) ze společného působení celku jednotlivců, pak je nasnadě identifikovat právě tento celek jako subjekt

⁷⁶³ Tamtéž, s. 54.

odpovědnosti. S ohledem na ekologickou krizi [to znamená]: Protože jejím původcem jsou jednotlivci společně, musí být celek jednotlivců – ‚lidstvo‘ – chápán jako subjekt.“ Avšak, zdůrazňuje Bayertz, tento úsudek, „že odpovědnost nemůže být individuální, protože technická moc je vykonávána kolektivně, a že je tudíž odpovědný ‚člověk‘ nebo ‚lidstvo‘, se ukazuje jako málo nápomocný.“ Proč?

Podle Bayertze je totiž nesmyslné, aby ‚člověk‘ nebo ‚lidstvo‘ byly pojímány jako subjekt odpovědnosti, protože pojem subjektu nepředpokládá pouze kauzální moc jednat, ale rovněž další nutné podmínky: intencionalitu, schopnost předvídat, schopnost rozhodovat a svobodu jednání“ – a ty jsou dány primárně u jednotlivců. V odvozené (resp. analogické) formě naplňují tyto podmínky také organizace, instituce a korporace, „neboť i ony disponují možnostmi jednat cíleně, jakož i předvídat následky tohoto jednání a volit mezi alternativami jednání.“ Nikoli však ‚lidstvo‘ nebo ‚člověk‘, zdůrazňuje Bayertz: nejedná se o „žádné individuum [ani] o žádnou strukturovanou jednotu individuí, nýbrž o pouhý konglomerát lidí, kteří sledují každý vlastní cíle, vytvářejí vlastní předpovědi a činí vlastní rozhodnutí. Skutečnost, že všechna tato individuální jednání se spojují nebo multiplikuji do jednoho celkového výsledku, nekonstituují ještě žádný rozlišený subjekt, kterému bychom mohli tento výsledek připisat. ‚Lidstvo‘ může fungovat jako subjekt gramaticky, nikoli [však] prakticky.“⁷⁶⁴ Tímto nepřímým způsobem odmítá Bayertz jonasovskou představu ‚lidstva‘ nebo ‚člověka‘ jakožto kolektivního subjektu odpovědnosti; tedy určitě jonasovskou první variantu (1), a pokud platí, že jonasovský heterogenně jednající kolektivní subjekt technické moci má představovat celé lidstvo, pak i variantu (2).

Co se týká palčivé otázky po „subjektu odpovědnosti“ za globální následky technické praxe,⁷⁶⁵ přiznává Bayertz bezradnost, a tvrdí, že „pokus, vyjasnit odpovědnost za globální problémy, se zdá vést do dilematické situace“:

- ‚lidstvo‘ je sice bezesporu kauzálním původcem těchto globálních problémů – avšak nedisponuje vlastnostmi (viz výše), abychom jej mohli chápat jako „subjekt schopný rozhodování a jednání“
- jednotlivci, a také organizace a instituce, těmito vlastnostmi disponují a lze je chápat jako subjekty odpovědnosti – avšak „jejich kauzální přínos ke globálním problémům (...) je zanedbatelný.“⁷⁶⁶

Jak jsem uvedl výše, pro Bayertze je toto dilema jedním z hlavních důvodů, proč přesunout pozornost ze subjektu odpovědnosti na objekt. Přesto se však na konci svého textu z roku

⁷⁶⁴ Tamtéž, s. 54–55.

⁷⁶⁵ I když rozlišíme dvojí rovinu: 1) rovinu globálních následků a 2) rovinu hledání subjektu, kterému tyto následky „přičteme“, zdá se přesto problém téměř neřešitelný – a to podle mého názoru pro (velkou) neurčitost samotného pojmu „globální následky/následek (technického) jednání“. Ačkoli je např. zřejmé, že (globální) klimatické změny jsou faktem, není zas až tak zřejmé je chápat (a vnímat) jako „jeden“ fakt či následek – jedná se o souhrn a komplexní (proměnlivý) stav. Na druhou stranu je téměř jisté, že pokud se bude dále kontinuálně vážně narušovat skleníkový efekt, dojde téměř nutně (podle přírodních zákonitostí) k (závažným globálním) klimatickým změnám, které budou mít dopad na celé lidstvo. A komu za to připisat odpovědnost?

⁷⁶⁶ Tamtéž, s. 55.

1995 opět vrací k otázce subjektu a uzavírá, že každá teorie odpovědnosti musí nutně vytvořit kritéria, na základě kterých lze jednoznačně vést linii mezi těmi, kdo jsou (v určité věci) odpovědní a těmi, kteří nikoli. Jedná se o kritéria, která umožní jednoznačně definovat, „kdo je, za jakých podmínek, a za co, odpovědný (a kdo nikoli)“ (srov. 4.2.3, závěr).

Podle Bayertze definovalo klasické pojetí jednoznačná kritéria pro retrospektivní odpovědnost: „kauzální autorství, předvídatelnost [následků] a možnost vyhnout se [následkům].“ U prospektivní odpovědnosti nepředkládá klasické pojetí ekvivalentní kritéria, uzavírá Bayertz, ale i zde je nutný kauzální vztah, „neboť nikdo nemůže být odpovědný za zachování nebo vytvoření nějakého stavu, na nějž nemá žádné možnosti kauzálně působit. Kromě toho musí ale existovat také nějaký normativně relevantní vztah mezi subjektem a objektem, specifický závazek, jak je to třeba u rodičů vůči jejich dětem. Tento závazek má (...) určitý základ, týká se ohraničené oblasti [jednání] a je nasměrován na určitý subjekt.“⁷⁶⁷

Na závěr této části práce považuji za důležité předběžně shrnout a stručně naznačit, jak se v současnosti diskutuje problém vztahu mezi individuální a kolektivní odpovědností:

- a) Poliwoda v textu z roku 2005 rozpoznává souvislost mezi jonasovským pojetím subjektu jakožto „lidstva“ a jonasovským pojetím objektu jakožto „ohroženého (budoucího) lidstva“, ⁷⁶⁸ což odpovídá první variantě (1) – a kritizuje ji jako neudržitelnou. Podobně jako Bayertz, vychází Poliwoda z toho, že pro každou teorii odpovědnosti je z hlediska prospektivnosti nutné diferencovat a vymezit (ne)žádoucí stavy věcí na jedné straně a ty, kteří mohou/mají mít za tyto stavy věcí odpovědnost na straně druhé. Podle Poliwody je zároveň také důležité zdůvodnit „konkrétní korelace mezi objekty a subjekty, ve formě důkazu, že příslušný objekt je subjektem přímo afikován, příp. může být afikován.“ Budoucí stav věcí, o který Jonasovi jde, totiž „zachování budoucího lidstva, je ale jako takový příliš difúzní jakož i globální, takže, [usuzuje Poliwoda,] jestliže objekt jednání jako takový nemůže být blíže vymezen“ – co teprve subjekt? Tím podle mého názoru Poliwoda vystihuje (podobně jako výše Werner) souvislost mezi neurčitostí (hypertrofií) jonasovského objektu odpovědnosti jakožto „(budoucího) lidstva“ a neurčitostí (hypertrofií) jonasovského subjektu odpovědnosti jakožto „(současného) lidstva“. Poliwoda uzavírá, že v rámci jonasovské odpovědnosti za zachování budoucí existence lidstva nemůže být v žádném případě subjektem odpovědnosti jednotlivec – „to by se rovnalo morálnímu přetížení.“⁷⁶⁹ Podrobněji k otázce, zda vůbec a popř. v jakém smyslu

⁷⁶⁷ Tamtéž, s. 66–67. Podle Bayertze je zřejmé, že uvedená diference (mezi těmi, kdo jsou a těmi, kdo nejsou odpovědní) je odstraněna, pokud je za subjekt odpovědnosti pokládán „člověk“ nebo „lidstvo“. „Kde jsou všichni odpovědní, nemůže být principiálně učiněn žádný rozdíl mezi těmi, kteří jsou, a těmi, kteří nejsou. A tím ztratí řeč o odpovědnosti skutečně jakýkoli jasný smysl. (...) Kde jsou osloveni všichni, není osloven nikdo. Zůstává u [pouhého] apelu bez adresáta.“ Tamtéž, s. 67.

⁷⁶⁸ Srov. POLIWODA, S. *Versorgung von Sein. Die philosophischen Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 216.

⁷⁶⁹ „...možnosti jednání existují jen [tehdy], jestliže existují také hranice jednání. [Tyto hranice] jsou [negativně vymezeny] přinejmenším oblastmi nutného a nemožného. Zachování existence budoucích generací spadá do [oblasti nemožného]“, usuzuje Poliwoda; tudíž jednání, jehož objektem je zachování existence budoucích

je možné uvažovat o subjektu jonasovské odpovědnosti za budoucí generace viz dále 4.3.3.

- b) Druhá jonasovská varianta pojetí kolektivního subjektu (2) se zdá na první pohled realističtější – kromě výše kritizovaného znaku jakési vlastní, nadindividuální (hypostazované) dynamiky moderní technické praxe. Na základě analyzovaných vyjádření našeho filosofa se lze oprávněně domnívat, že on sám tuto variantu jistě také za realističtější považoval. Platí-li ovšem Bayertzův závěr, není možné, aby tímto kolektivním subjektem byl celek lidstva (byť Jonas uvažoval celek jako heterogenní). To je významná a nutná korekce druhé jonasovské varianty (2). Podle Bayertze mohou být kolektivními subjekty odpovědnosti (větší či menší) organizace, instituce, korporace apod., avšak nikoli neorganizované (větší) celky – a už vůbec ne lidstvo. Podle Lenka je ovšem možné za subjekt jonasovské (prospektivní) odpovědnosti považovat i jednotlivce. Je-li tomu tak, a zdá se nepravděpodobné, že by tuto možnost náš filosof zcela popřel, pak se v závěru této části práce naskýtá klíčová otázka: Jak chápal náš filosof vztah (a poměr) mezi individuální a kolektivní odpovědností?

Pokud necháme stranou první jonasovskou variantu kolektivního homogenního subjektu (1), která, zdá se, vůbec žádnou individuální odpovědnost nepřipouští, má uvedená otázka smysl jen s ohledem na druhou jonasovskou variantu (2) – kterou je ale nutné uvažovat tak, aby vůbec individuální odpovědnost připouštěla, tzn. počítat s individuálními subjekty odpovědnosti (tj. s lidskými osobami). Tímto způsobem v zásadě uvažoval i Jonas, když apeloval na individuální odpovědnost. S ohledem na politickou oblast ji dokonce považoval za výchozí. Avšak zároveň díky své problematické představě vlastní svébytné nadindividuální dynamiky technické praxe ji zároveň oslabil (příčemž se vyjádřil i v tom smyslu, že automatismus kolektivní technické moci je pro jednotlivce jakýmsi osudem), i když na ni nakonec poukázal jako na jedinou možnost záchrany před onou dynamikou. Podle Jonase však samotná individuální odpovědnost nestačí, a tak navrhoval vytvoření institucí, které dynamiku technické moci budou kontrolovat; tzn. vytvoření kolektivních institucionálních odpovědností. Zároveň se však opět vyjádřil v tom smyslu, že i nejvyšší špičky rozhodování v institucích (včetně politiků) podléhají uvedené dynamice. Na základě toho lze tedy celkově dospět k jonasovské představě: kolektivní (institucionální) odpovědnost není možná bez individuální odpovědnosti, ačkoli obě jsou ohroženy vlastním, svébytným dynamismem techniky. Na položenou otázku je tak možné odpovědět: Vyjdeme-li z Jonasových realističtějších tezí, považoval celkově individuální odpovědnost za základnější, ovšem s podmínkou, že její účinnost nutně potřebuje kolektivní institucionální (a politickou) podobu. To je realistické. Méně realistická je ovšem jonasovská představa o vlastní nadindividuální dynamice technické praxe, která ohrožuje výkon jak kolektivní, tak i individuální odpovědnosti. Pokud by tomu tak

generací, není podle něj možné. „...jen v oblasti možného existuje něco jako odpovědnost.“ Tamtéž, s. 217. K tomu srov. Küngův kritický komentář, viz pozn. 272.

skutečně bylo, pak by v konečných důsledcích tato nadindividuální dynamika možnost odpovědnosti rušila, příp. silně omezovala.⁷⁷⁰

- c) Protože i v současnosti je problém vztahu mezi individuální a kolektivní odpovědností (stále více) aktuální a palčivý, naznačím nakonec stručně, jak jej řeší tři vybraní autoři. Lenk v textu z roku 1995 uvádí, že „individuální morální odpovědnost“ má a bude mít „i nadále budoucnost“, přičemž se „v některých oblastech stala naléhavější než kdy předtím, neboť se možnosti jednání a působení multiplikovaly, zvláště díky vlivu techniky“. Podle Lenka je a zůstane „morální osobní odpovědnost (...) prototypickým příkladem a vzorem odpovědnosti obecně“, tedy eticky primární – ačkoli je právě díky novým možnostem techniky nutné zároveň vytvářet „sekundární morální nebo morálně analogické“ typy odpovědnosti. Lenk řadí mezi tyto sekundární typy „odpovědnost korporací, institucí“, a také např. odpovědnost ekonomických subjektů. Tyto sekundární typy morální odpovědnosti jsou kolektivními typy odpovědností a podle Lenka je nutné je spojovat a vidět ve spojitosti s primárním typem (individuální) odpovědnosti, protože „sekundární odpovědnost, tedy odpovědnost za sekundární, organizované nebo institucionalizované (...) jednání aktivuje primární odpovědnost“ a je s ní systematicky spojena. „Koncepty kolektivní a korporativní odpovědnosti se musí [nicméně] vyrovnávat s obtížným balancováním“ co do svého vztahu k individuální odpovědnosti, neboť:
- i) „kolektivní/korporativní odpovědnost neslouží jako ochranný štít nebo úhybný manévr před individuální odpovědností“ (v tom smyslu, že by jednotlivci nebyli vůbec odpovědní);
 - ii) to však na druhé straně neznamená, že pokud jsou jednotlivci (spolu)odpovědní (v určité věci), je kolektivní/korporativní odpovědnost obsoletní;
 - iii) (neboť) „jednotlivec není (sám) odpovědný, příp. nemůže být činěn odpovědným za něco, za co se (sám) nemůže odpovídat, příp. má odpovídat“⁷⁷¹

Co se týká sekundárního typu odpovědnosti, německý filosof Christian Neuhäuser provádí v této souvislosti v textu z roku 2011 rozlišení na „kolektivní aktéry“ a „korporativní aktéry“. Prvním jsou typicky „skupiny, které se neinstitucionalizovaly, jako kupříkladu skupina demonstrantů nebo skupina, která slaví večírek“, druhým jsou „institucionalizované skupiny, jako státy, církve nebo ekonomické subjekty“. Neuhäuser má za to, že pokud se hovoří o tom, že skupiny (ve výše provedeném rozlišení) mají za něco odpovědnost, „pak není většinou jasné, zda se tím míní jednotlivci, kteří k této

⁷⁷⁰ Pokud jonasovskou tezi o vlastní dynamice techniky uvažujeme v rámci jeho specifického monismu, můžeme nahlídnout jisté paradoxy. Jonas sice obhajoval svobodu jednotlivce proti materialistickému monismu (srov. 3.2.2), avšak na rovině deterministicky chápaného „kolektivního technického jednání“ mu ji tezí o nadindividuální dynamice techniky opět upřel.

⁷⁷¹ LENK, H. Wer soll Verantwortung tragen? In BAYERTZ, K. (Hrsg.) *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, c. d., s. 282.

skupině patří, nebo skupina jako taková.“⁷⁷² Tento rozdíl má však zásadní praktický dopad, a proto se o dané otázce trvale vedou spory:⁷⁷³

- „Jestliže totiž může být učiněn odpovědným stát nebo nějaká církev a ne pouze její individuální členové, pak může být“ také státu nebo církvi „přiřčena odpovědnost“ a musí např. „zjednat nápravu“ nějaké škody apod.
- Proti tomu lze ale „na první pohled“ namítnout, že takové skupiny „se nezdají splňovat nutné podmínky. Přiřknout kolektivním nebo korporativním aktérům svobodu vůle, svobodu jednání a schopnost zaujmout morální hledisko působí podivně. Skupiny nemají žádného ducha a žádné tělo, jež se pro [přiřčení těchto svobod a schopnosti] zdají nutné a už vůbec nedisponují něčím takovým jako je důstojnost spojená s morálitou.“ Proti dále hovoří také to, pokračuje Neuhäuser, že předpoklad odpovědnosti skupin „hrozí odklonit odpovědnost individuálních aktérů“, kteří by mohli své neodpovědné jednání řešit odpovědností skupiny jakožto „obětním beránkem“.

Tuto poslední protinámítku lze ovšem podle Neuhäusera také otočit a použít k tomu, aby „byli individuální aktéři osvobozeni od částečně enormní odpovědnosti, která je eventuálně pravidelně zatěžuje.“ Tím Neuhäuser přechází k argumentům ve prospěch skupinové odpovědnosti a uvádí, že

- „připsání odpovědnosti korporativním [a kolektivním] aktérům nutně neznamená exkulpací individuálních aktérů“, neboť individuální a skupinová odpovědnost „mohou trvat současně a překrývat se, takže není třeba se obávat efektu obětního beránka.“ A navíc, „[p]roti tezi, že kolektivní a korporativní aktéři nedisponují nutnými předpoklady, aby mohly být odpovědnými, hovoří, že v praxi (...) je odpovědnými činíme“.
- Na závěr Neuhäuser opět obrací argumentační perspektivu a usuzuje: jestliže bychom předpokládali, „že kolektivní a korporativní aktéři mohou mít [jako skupiny] vlastní odpovědnost nezávislou na svých individuálních členech, pak se naskytá obtížná a stále ještě málo zkoumaná otázka, v jakém poměru je odpovědnost skupiny k odpovědnosti [svých] individuálních členů. I v případě, že bychom vycházeli jen od odpovědnosti [těchto členů], zůstává [problém], jak se mění [jejich individuální odpovědnost] na základě skutečnosti, že jednají jako skupina.“⁷⁷⁴

Werner v textu z téhož roku souhlasí, že otázka „zda může být morální odpovědnost připsána pouze osobám nebo také korporacím – např. ekonomickým institucím či politickým stranám“ je stále předmětem etických diskuzí. Přitom je však evidentní, že „odpovědnost korporací nemůže mít ten samý smysl jako (...) odpovědnost osob. To lze mimo jiné vyvodit z toho, že odpovědnost korporací musí být vázána na odpovědnost

⁷⁷² NEUHÄUSER CH. Verantwortung. In STOECKER, R., NEUHÄUSER CH., RATERS, M. L. (Hrsg.) *Handbuch Angewandte Ethik*, c. d., s. 122.

⁷⁷³ K možnému řešení těchto sporů viz LENK, H. Wer soll Verantwortung tragen?, c. d., s. 250–257.

⁷⁷⁴ NEUHÄUSER CH. Verantwortung, c. d., s. 122–123.

osob (např. skrze odpovídající mechanismy interního rozdělení odpovědnosti, [a] systémy sankcí a motivací), zatímco opačně to neplatí. To ale nevylučuje, že by korporace nemohly být nositeli odpovědnosti v odvozeném, nepřímém smyslu“, usuzuje Werner⁷⁷⁵ a tím potvrzuje stanovisko Lenka, že korporativní/kolektivní/skupinové morální odpovědnosti jsou sekundárními typy morální odpovědnosti.

⁷⁷⁵ WERNER, M. H. Verantwortung, c. d., s. 545–546.

4.3 Odpovědnost za budoucí generace

V odpovědnosti za budoucnost Jonasovo pojetí odpovědnosti vrcholí. Je to zřejmé již od první kapitoly této práce. Náš filosof totiž celkově chápal svůj etický přístup jako „*etiku budoucnosti*“ („*Zukunftsethik*“) a čtyři varianty jonasovského kategorického imperativu nás o tom nenechávají na pochybách (viz 1.4, pozn. 84, a také 4.1.1, pozn. 595). V rámci Jonasovy etiky budoucnosti má centrální význam jeho pojetí odpovědnosti za budoucí generace. Na ně se zaměřuji v této podkapitole.

Název podkapitoly může vzbuzovat následující a podobné otázky: Nebylo by smysluplnější hovořit místo o odpovědnosti „za“ budoucí generace o odpovědnosti „vůči“ budoucím generacím? Přinejmenším za předpokladu, že bychom k budoucím osobám mohli zaujmout vztah jako k „instancím“ (před nimiž/vůči nimž) bychom se odpovídali. Je ale vůbec možné, aby budoucí osoby byly pro nás současníky instancemi, když ještě neexistují? Nejsou spíše „potenciálními objekty“ (jež mohou být za určitých okolností ovlivněny či zasaženy (v pozitivním i negativním významu) naším současným jednáním, resp. (vzdálenějšími) následky našeho současného jednání? Tyto a podobné otázky ukazují, že téma odpovědnosti s ohledem na budoucí generace není snadnou záležitostí a vyžaduje důkladnější analýzu a zkoumání celé řady filosofických i teologických předpokladů a východisek. Zaměříme se však nejdříve na perspektivu, z níž toto náročné téma zkoumal Jonas.

Z Jonasovy perspektivy se má věc takto. Pojem vyjádřený názvem podkapitoly („odpovědnost za budoucí generace“) náš filosof sice jednotně a jednoznačně nepoužíval, používal však pojem „*odpovědnost za budoucnost*“ (srov. pozn. 285) a obsahově jím myslel v zásadě to samé. Připomeňme si v této souvislosti „první přikázání“ („*das ‚Erste Gebot‘*“) ⁷⁷⁶ jonasovské etiky budoucnosti, které zní: „aby lidstvo bylo“ ⁷⁷⁷ – což znamená: aby i nadále (a stále) ⁷⁷⁸ v budoucnosti pokračoval a byl zachován lidský život, tj. aby existovaly i v budoucnosti lidské osoby. Dalo by se tedy říci, že jonasovská „odpovědnost za budoucnost“ je zároveň „*odpovědností za budoucí generace*“ (neboli za budoucí lidské osoby).

Uvažoval Jonas odpovědnost v této budoucnostní dimenzi jako odpovědnost „za“ budoucí lidské osoby, anebo jako odpovědnost „vůči“ budoucím lidským osobám? Poslední věta poznámky 285 asi nejlépe zachycuje, že je možné tvrdit obojí – avšak s důležitým dodatkem: na rovině teorie odpovědnosti koncipoval Jonas vztah odpovědnosti jako pouze *dvojmístný*. Tento centrální poznatek jsem analyzoval v části 4.2.3; zde je však nutné na něj znovu upozornit, neboť představuje základní východisko: podle Jonase spadá instance odpovědnosti v jedno s objektem odpovědnosti. Z toho se zdá vyplývat, že ať už hovořil a uvažoval o odpovědnosti s ohledem na budoucí generace jako o odpovědnosti „za“ anebo „vůči/před“

⁷⁷⁶ JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*, c. d., s. 186.

⁷⁷⁷ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 78.

⁷⁷⁸ Srov. pozn. 288.

budoucím/-i generacím/-emi, jednalo se o vztah dvojmístný⁷⁷⁹ – v jehož rámci hrály budoucí osoby jak roli objektů, tak roli instancí. Hned v první části této podkapitoly nicméně uvidíme, že ani v této věci nebyl náš filosof koherentní; hlubší analýza ukáže, že se ve své etice budoucnosti snažil problém neexistence objektů odpovědnosti, tj. budoucích osob a tím také problém neexistence instancí odpovědnosti, řešit zvláštním způsobem, modifikací na specifickou trojmístnost.⁷⁸⁰

Na rozdíl od problematičnosti jonasovské instance odpovědnosti za budoucí generace, se vymezení objektu jonasovské odpovědnosti za budoucí generace zdá snadnější, ačkoli i v této věci nebyl Jonas naprosto jednoznačný (srov. pozn. 233, 234). Jednou hovořil o odpovědnosti za „celek lidstva“, podruhé o odpovědnosti za „člověka jako takového“, přičemž měl na mysli především odpovědnost za „(vzdálenou) budoucnost“ ve smyslu odpovědnosti za (vzdálenější) budoucí generace. Kdo jsou to však vlastně ony „*budoucí generace*“? A „budoucí“ pro koho?

Jsou kupříkladu pro nějakého žijícího devadesátiletého dědečka „budoucí generace“ jeho pravnukové, příp. praprapravnukové, s nimiž se může osobně setkat, nebo jejichž životy se s jeho životem částečně, byť třeba minimálně, překrývají? V kontextu jonasovské etiky budoucnosti není snadné se dopátrat jednoznačného, resp. diferencovaného významu pojmu „budoucí generace“. Náš filosof několikrát sice upozornil na skutečnost, že v žijících dětech jsou (pro nějakého žijícího člověka) *budoucí generace již přítomné* (srov. pozn. 242), avšak zároveň také psal a hovořil o *vzdálenějších budoucích generacích*, tj. těch lidských osobách, které ještě neexistují, resp. nevznikly a jsou tedy v určitém časovém okamžiku vzhledem k „současníkům“ jejich „nesoučasníky“ (a možná vzniknou až za třicet či padesát let).⁷⁸¹

⁷⁷⁹ Připomeneme-li si základní jonasovskou tezi (– to, za co jsem odpovědný, je zároveň tím, před čím jsem odpovědný –), lze onu dvojmístnost interpretovat také tak, že zrušíme objekt odpovědnosti ve prospěch instance odpovědnosti. V tomto případě by bylo možné hovořit o odpovědnosti „před“ budoucími generacemi, přičemž ono „za co“ bychom buď chápali jako totožné s oním „před“ (a zachovali jonasovskou dvojmístnost), anebo, což je interpretace, s níž zde v rámci analýzy jonasovské odpovědnosti za budoucí generace nepracuji, by ono „za co“ byly následky současného jednání zasahující budoucí generace a ono „před čím“ budoucí generace. Tím by vznikl trojmístný vztah odpovědnosti, který se zdá smysluplnější a realističtější. Jonasovo vyjádření na začátku pasáže pozn. 718 se zdá nabízet takovou možnost trojmístnosti (a také první dvě varianty Jonasova kategorického imperativu, kde namísto maxim jednání figurují „účinky jednání“, tj. následky jednání); předmětem odpovědnosti by byly následky jednání, které afikují bytí (jež by bylo objektem) a jednající subjekt – tedy trojmístné pojetí. V dané pasáži však Jonas vzápětí tvrdil, že předmětem je toto afikované bytí. Tedy, podle mého názoru, opět pouze dvojmístné pojetí.

⁷⁸⁰ Jonasovo řešení problému instance odpovědnosti v knize z roku 1979 a jeho pozdější druhé řešení v přednášce z roku 1985 (srov. 4.3.2, II.) vykazují sice společnou myšlenkovou tendenci, Jonas se však vůbec nesnažil v rámci pozdějšího druhého řešení problém jednoznačně vyjasnit. V roce 1979 označil za instanci „ontologickou ideu člověka“ (která je podle něj ideou bytí); v roce 1985 označil za instanci „bytí celku ve své integritě“, a také „odpovědnost o sobě“. Vztah mezi těmito dvěma řešeními ovšem žádným způsobem podrobněji a jednoznačně nevyjasnil. Přitom je na první pohled jasné, že ideu a bytí, příp. odpovědnost o sobě nelze jednoduše ztotožnit. K tomu srov. JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 78; JONAS, H. K ontologickým základům etiky budoucnosti, c. d., s. 900.

⁷⁸¹ Podrobněji k jonasovskému základnímu dvojmístnému významu „budoucí generace“ viz 4.3.2, 3. (G1) a (G2). K diferenciaci pojmu „budoucí generace“ srov. např. UNNERSTALL, H. *Rechte zukünftiger Generationen*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999. ISBN 3-8260-1624-6, s. 32–33. V současné etické diskuzi se pojem „budoucí generace“ používá v rámci zkoumání tzv. mezigenerační spravedlnosti. Např. Lukas Meyer, německý filosof, jeden z těch, kdo se tímto tématem více zabývají, vychází rámcově z definice: budoucí

Jestliže zde vyjdeme z předpokladu, že budoucí generace jsou budoucími lidskými osobami, které ještě neexistují, naskytá se logicky otázka, zda vůbec mohou být, a příp. v jakém smyslu, *objektem (a instancí) odpovědnosti*. Touto nanejvýš zajímavou otázkou (jak z hlediska filosofie, tak i teologie) se dotýkáme obsahu první části této podkapitoly (4.3.1). Pokusím se v ní analyzovat epistemologický, ontologický a morální status jonasovských budoucích generací, a také způsob zdůvodnění nepodmíněnosti jonasovského „prvního přikázání“.

Ve druhé části (4.3.2) zaměřím analýzu na *myšlenkový experiment (I.)*, který Jonas představil v rozhovoru v roce 1981. Tímto myšlenkovým experimentem chtěl v rámci své etiky za budoucnost ilustrovat, že současná generace má fakticky zájem na existenci další (budoucí) generace. Tento myšlenkový experiment je zajímavý tím, že se jím Jonas nesnažil zdůvodnit morální závaznost, ale pouze jen fakt citu odpovědnosti za budoucnost. Z logického hlediska ovšem způsobem, který zasluhuje podle mého názoru kritické přezkoumání. Myšlenkový experiment dokazuje mimo jiné také výše zmíněnou skutečnost, že Jonas s pojmem „budoucí generace“ pracoval volně a vedle jeho zmíněného významu „budoucí generace jakožto (vzdálení) nesoučasníci“ se často odvolával i na význam „budoucí generace jakožto právě žijící (nejmenší) děti a ti, kteří se v dohledné době narodí či budou zplozeni“. Následně se ve druhé části zaměřuji podrobně na Jonasovu *metafyzickou dedukci (II.)*, již prezentoval v roce 1985 na své přednášce v Bonnu (2.3). Také metafyzická dedukce si zaslouží kritickou analýzu, ačkoli Jonas tuto dedukci nepovažoval za důkaz, ale jen za rozumově zdůvodněnou morální volbu, „kterou, s její vnitřní přesvědčivostí, [nabídl] k výběru přemýšlivému“. Jak myšlenkový experiment, tak metafyzická dedukce představují podle mého názoru vedle odkazu na ontologickou ideu člověka (4.3.1, c)) tři hlavní Jonasovy pokusy o zdůvodnění odpovědnosti za budoucnost.

Ve třetí části této podkapitoly (4.3.3) se zaměřím na jonasovský *subjekt odpovědnosti za budoucí generace*. Jestliže „první přikázání“ jonasovské etiky budoucností zní „aby lidstvo bylo“, pak je nutné hledat diferencovaně odpověď na tyto a podobné otázky: Kdo by měl být podle Jonase subjektem (a zda lze smysluplně takový subjekt vůbec uvažovat), který by byl morálně zavázán tímto příkazem, resp. s ním související odpovědností? Měl Jonas na mysli odpovědnost za pokračování lidstva ve smyslu pokračování dalších bezprostředních generací anebo odpovědnost za existenci vzdálenějších, budoucích generací? A lze vůbec smysluplně uvažovat v rámci jonasovské etiky budoucnosti o nějakém subjektu/nějakých subjektech, když uvážíme na základě získaných poznatků z části 4.2.4, že Jonas nevytvořil žádnou jednoznačnou koherentní koncepci subjektu odpovědnosti? Mají být podle Jonase (a v jakém smyslu) odpovědní za budoucí generace jednotlivci a/nebo instituce?

generace jsou ty budoucí lidské osoby, které nejsou (pro nás žijící) současníky („...generations of people who are not contemporaries...“); mezigenerační vztahy v tomto smyslu jsou tedy vztahy mezi těmi, kteří nejsou současníky („...intergenerational relations (...) relations between non-contemporaries...“). MEYER, L. Intergenerational Justice (úvod a část. 1). In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné na WWW: <<http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational>>

4.3.1 Epistemologický, ontologický a morální status budoucích generací

Jak jsem podrobně analyzoval, koinciduje jonasovská ontologie se specifickou jonasovskou axiologií (3.1.2). S tímto poznatkem začneme hledání Jonasova myšlenkového základu epistemologického, ontologického a morálního statusu budoucích generací a vytvoříme zkusmo předběžnou interpretaci tohoto statusu, jak by jej bylo možné koncipovat s ohledem na uvedený poznatek – konkrétně s ohledem na jonasovský axiologicko-ontologický intuicionismus (srov. 3.1.2, B), tj. tezi, že i pouze *možné, ještě neuskutečněné dobro*, implikuje nárok na své uskutečnění, je-li zde vůle, která jej může uskutečnit.

Budoucí generace by v tomto smyslu byly „možnými dobry“, která „vyzývají“ k uskutečnění. Uvažujeme-li takto, naskytá se otázka: V jakém smyslu nás ti, kteří ještě nevznikli, mohou „vyzývat“, abychom je uskutečnili? *Může to, co ještě není, k něčemu vyzývat?* Zohledníme-li *spekulativně-teologické* předpoklady našeho filosofa, konkrétně teze, že jonasovský bůh nezná budoucnost a budoucnost žádným způsobem neexistuje (srov. 3.3, c), zdá se, že všechny (morálně relevantní) „výzvy“ tohoto druhu postrádají jakýkoli ontologický status. Jestliže budoucnost žádným způsobem neexistuje, a to ani ve smyslu nějakého božského vědění o budoucích osobách, jak smysluplně uvažovat budoucí generace jako „možná (budoucí) dobra“, která mají být uskutečněna?

Hledáme-li myšlenkový základ Jonasovy koncepce epistemologického, ontologického a morálního statusu budoucích generací, zjistíme, že uvedená předběžná interpretace není adekvátní, byť o ní lze důvodně uvažovat s odvoláním na některé teze jonasovské *axiologické ontologie*. Úvaha, že by budoucí generace mohly být „možnými dobry“, která vyzývají k uskutečnění, nás k hledanému základu nepřivede, protože Jonas svou koncepci epistemologického, ontologického a morálního statusu budoucích generací začal fakticky stavět na tezích, které jsou nastíněné předběžné interpretaci dokonce protikladné a korespondují rámcově s jeho *spekulativně-teologickými* předpoklady. Tyto teze zní:

„Samo pro sebe nemá nic, co (ještě) neexistuje, právo na bytí, a nemá ani nárok vůči nám, abychom mu dopomohli k bytí. (...) Neboť nárok má jen to, co si nároky činí – co již jednou je. Veškerý život si činí nárok na život, a asi je to právo, které je třeba respektovat. *To, co neexistuje, neklade žádné nároky, nemůže proto ani být omezeno ve svých právech. Může je mít, když je, nemá je však pouze na základě možnosti, že jednou bude.* Především nemá právo vůbec být dříve, než je ve skutečnosti. Nárok na bytí začíná teprve s bytím. V hledané etice [budoucnosti] jde právě o takové ještě-ne-jsoucí (...) určité, nyní *ještě neexistující jedince*, z nichž se bude skládat [budoucí stav světa], *nelze žádným způsobem předvídat*, otázka ‚povinnosti, aby byli‘ zde předem nemá smysl a existence žádného z nich – vzhledem k tomuto stavu jsou libovolně zaměnitelní – není zahrnuta do jakékoli myslitelné odpovědnosti za budoucnost.“⁷⁸²

Ze všeho nejdříve je nutno upozornit, že pojmy „právo“ a „nárok“, které Jonas použil, třeba chápat ve smyslu „přirozené/-ý (předpozitivní) právo/nárok“. To platí především pro výskyt těchto pojmů v této části práce, v zásadě ale i pro výskyt v celé práci: pojmy „právo“,

⁷⁸² JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 73, 196. Kurziva Šimek.

„nárok“, příp. „zájem“ třeba chápat v morálním smyslu (jako „morální právo“ apod.). S tímto upřesněním se zde pokusme o výklad hlavních tezí s ohledem na hlavní sledovaná hlediska:

- z *epistemologického hlediska* nelze podle Jonase budoucí generace (budoucí osoby) „žádným způsobem předvídat“; s ohledem na jonasovský spekulativně-teologický předpoklad: ani jonasovský bůh je nemůže předvídat;
- z *ontologického hlediska* považoval Jonas budoucí generace za v každém ohledu neexistující – z čehož v rámci výchozích tezí vyvozoval morální závěry:
- *morální status* jonasovských budoucích osoby implikuje, že nemají nárok na existenci (nemají právo být dříve, než jsou), jejich nárok na bytí začíná teprve s jejich fyzickým bytím; a dokonce: nemají ani nárok, abychom jim dopomohli k bytí (tj. přivedli je k životu) – „otázka ‚povinnosti, aby byl[y]‘ (...) nemá smysl a existence žádn[é] z nich (...) – není zahrnuta do jakékoli myslitelné odpovědnosti za budoucnost.“

Zvláště poslední teze se zdá být v rozporu s prvním přikázáním jonasovské etiky budoucnosti (aby lidstvo bylo). Jak smysluplně požadovat, aby lidstvo (i nadále) bylo, jestliže budoucí existence budoucích generací, resp. těch, kteří ještě nevznikli, „není zahrnuta do jakékoli myslitelné odpovědnosti za budoucnost“? Uvažme jonasovskou tezi, že ještě neexistující „nemá ani nárok vůči nám, abychom mu dopomohli k bytí“. Jestliže jsou budoucí osoby ještě neexistující, pak podle této teze (jako možné objekty naší odpovědnosti) nemají vůči nám nárok, abychom je přivedli k životu. Neboli, morální status budoucích osob jakožto možných objektů možné odpovědnosti neimplikuje žádnou skutečnou odpovědnost přivést je do existence.⁷⁸³ A podle uvedených Jonasových tezí nemají budoucí osoby nejen právo na vznik, ale ani žádná další práva; nemají totiž práva jen na základě možnosti, že jednou budou.

Zdá se, že takový epistemologický, ontologický a morální status jonasovských budoucích generací možnosti odpovědnosti za budoucí generace velmi zužuje. Přinejmenším v tom smyslu, že pokud uvažujeme vztah odpovědnosti jonasovsky jako pouze dvojmístný, přičemž *objekt odpovědnosti, který má být zdrojem normativity (a instancí), neexistuje*, je nanejvýš obtížné, ne-li nemožné, odpovědnost zdůvodnit. Neboť, jak může být samotný subjekt (tj. současníci) bez objektu (tj. budoucích generací) – uvažujeme-li zjednodušeně – vůbec odpovědný, za co a před kým? Dále uvidíme, že Jonas si pravděpodobně byl vědom této „slepé uličky“, a tak v rámci svého pojetí odpovědnosti za budoucnost zvolil strategii, kdy dvojmístnost ad hoc modifikoval na zvláštní trojmístnost. Ale nepředbíhejme.

Nejdříve je nutné vysvětlit, proč Jonas výchozí podmínky pro možnosti odpovědnosti za budoucí generace vymezil tak omezené. Je to proto, neboť je definoval, jak sám uvedl, podle *tradičního principu reciprocity práv a povinností*, podle něž jsou povinnost nebo odpovědnost možné jen jako protějšek nějakého existujícího práva či nároku, přičemž, a to je klíčové, právo či nárok má jen to, co fyzicky existuje. Jonas si byl vědom omezení, která

⁷⁸³ „právo (...) nezplozených na zplození (...) nelze asi zdůvodnit.“ Tamtéž, s. 74. Kurziva původní.

z toho plynou pro možnosti odpovědnosti za budoucí generace. Přesto však, jak vyplývá z relevantního kontextu, nezvolil další postup tak, že by se snažil tento tradiční princip nějakým způsobem modifikovat, doplnit či zpochybnit. Pouze deklaroval, že odpovědnost za budoucí generace musí být nerekiproční.

V dalším postupu se Jonas pokusil o jakousi *charakteristiku odpovědnosti za budoucí generace*, tím, že odlišil „povinnost vůči [zplozeným] dětem“ od „povinnosti vůči pozdějším pokolením“ – v této souvislosti uvažoval také o „povinnosti zplodit děti a podílet se na rozmnožování vůbec“ (této problematice se věnuji podrobněji v částech 4.3.3 a 5.4), a dospěl k tomu, že tato posledně jmenovaná povinnost souvisí „s odpovědností za budoucí lidstvo“:

„...odpovědnos[t] za budoucí lidstvo (...) v první řadě říká, že máme povinnost vůči *životu* budoucího lidstva – dokonce nezávisle na tom, zda do toho spadá přímo naše potomstvo – a v druhé řadě pak, že máme rovněž povinnost ke *kvalitě jeho života*.“⁷⁸⁴

Ačkoli o odpovědnosti za budoucí generace uvažoval Jonas stále se zřetelem k povinnosti plodit, odlišoval je jako dvě různé věci. Pro analýzu Jonasova dalšího myšlenkového postupu je nyní klíčové jeho rozlišení dvou aspektů: odpovědnosti za život budoucího lidstva (a) a odpovědnosti za kvalitu života budoucího lidstva (b). Nutno dodat, že Jonas nepředložil v tomto kontextu jasnou definici odpovědnosti za budoucí generace, ale tematizoval ji skrze ony dva aspekty, přičemž k vlastnímu řešení dospěl tematizací třetího aspektu (c). První dva aspekty představují zároveň jakési argumentační kroky, s jejichž pomocí se Jonas pokusil zdůvodnit svůj závěr (třetí aspekt):

a) První aspekt, odpovědnost za život *budoucích generací*, překvapivě odbyl tvrzením, že

„...se nemusíme obávat o stálost rozmnožovacího pudu a možné vnější příčiny zániku (např. skutečně smrtelné znečištění životního prostředí), což může, pokud vůbec, způsobit pouze ta nejnepravděpodobnější kombinace nejneobvyklejších a nejkolosalnějších hloupostí z naší strany –, které, při veškerém respektu k míře lidské hlouposti a nezodpovědnosti, přesto nemusíme brát v úvahu jako opravdovou možnost. *Měli bychom tedy jednoduše předjímat další trvání [lidstva]*, a tím si uvolnit ruce pro obsahově bohatší úvahu o (...) [odpovědnosti] vůči kvalitě života budoucího lidstva, jež má tu přednost, že se dá mnohem lépe odvodit [z tradičního principu] etiky a jejíž respektování napomáhá navíc zajistit prosté trvání lidstva, jež předpokládá.“⁷⁸⁵

V tomto smyslu nás Jonas v rámci úvah o odpovědnosti za budoucí generace (v určitém napětí, či dokonce rozporu ke svým dalším souvisejícím tezím) ujistil, že další trvání lidstva není ohroženo, neboť „se nemusíme obávat o stálost rozmnožovacího pudu a možné vnější příčiny zániku“ (a zánik lidstva „nemusíme brát v úvahu jako opravdovou možnost“). Další myšlenky našeho filosofa jej vedly k úvahám nad

⁷⁸⁴ Tamtéž, s. 75. Kurziva původní.

⁷⁸⁵ Tamtéž. Kurziva Šimek. Napětí či dokonce rozpornost jsou zřejmé, když uvážíme, že Jonas na jedné straně na mnoha místech prezentoval názor, že lidstvo může díky moderní neválečné technice způsobit svůj zánik, zde, v citované pasáži ovšem na druhé straně tvrdil, že to „nemusíme brát v úvahu jako opravdovou možnost“.

b) odpovědností *za kvalitu života budoucích generací*, neboť „nebezpečí, která ohrožují budoucí kvalitu života, jsou“ podle Jonase „z obecného hlediska stejná jako ta, jež ve větší míře ohrožují život, a zabránění jednomu je proto a fortiori zabránění druhým.“ Nutno upozornit, že Jonas v tomto druhém kroku odpovědnost za kvalitu života budoucích generací zdůvodnil opět tradičním principem reciprocit povinností a práv, přičemž problém neexistence budoucích generací a jejich práv obešel tak, že jak jejich existenci (v návaznosti na myšlenkový manévr u prvního aspektu), tak jejich práva jednoduše *anticipoval*:

„Co se týče etického odůvodnění z ideje práv a povinností mohlo by znít asi takto: Protože lidé, kteří přijdou po nás, tu každopádně budou, dává jim, je-li to tak daleko, jejich život, o nějž neprosili, právo obžalovat nás, předcházející generace jako původce jejich neštěstí, pokud jsme jim svým bezstarostným jednáním, kterému šlo zabránit, zkazili svět nebo jejich lidskou konstituci. (...) Pro nás současníky tedy *z práva* sice ještě neexistujícího, ale *anticipovatelného* života lidí, kteří přijdou po nás, plyne odpovídající *povinnost* (...), podle níž máme vůči nim odpovědnost v našem jednání, které dosahuje dimenze takových účinků.“⁷⁸⁶

Z hlediska ontologického a morálního statusu budoucích generací znamená tento Jonasův argumentační krok v rámci jeho strategie toto: ačkoli neexistující budoucí osoby nemají na existenci nárok a nikdo nemůže být vázán povinností je do existence uvést, a tudíž není vůbec snadné, jak uvažovat v těchto souvislostech o odpovědnosti, nabízí se řešení – *anticipace*. Jonasovi bylo nicméně také jasné, že taková *anticipace* není z etického hlediska a v rámci jeho výchozích předpokladů *bezpodmínečně nutná*. Neboli: tvrzení, že budoucí generace „tu každopádně budou“, není tvrzením *platným* kategoricky, ale pouze *hypoteticky*. Proto tento myšlenkový krok shrnul do formulace *hypotetického imperativu*:

„*Jestliže* budou v budoucnosti existovat lidé – což závisí na přivádění potomků na svět –, *pak* vůči nim platí ty a ty [odpovědnosti], které máme předem zachovávat“.⁷⁸⁷

V tomto bodě úvah byl Jonas konfrontován s problémem, jak sloučit svůj „první příkaz“ *kategorické, nepodmíněné existence* budoucích generací (aby lidstvo bylo) s *evidentní pravdou*, že existence budoucích generací je v principu *podmíněná*. Vědomí tohoto problému ho proto v dalším myšlenkovém postupu vedlo k tomu, že začal sám sobě klást námitky, zároveň s nimi však nastínil i svůj *konečný návrh řešení* (závěr):

„...svědomitý pesimista [by] mohl při dostatečně pochmurné prognóze prohlásit za zodpovědné právě ty, kteří ‚presto‘ dále přivádějí na svět potomky, a odmítnout odpovědnost za plody nezodpovědnosti, jíž se zdržuje. Jinými slovy, z hlediska toho, že existence lidí není *bezpodmínečně nutná*, může to, zda budoucí lidstvo je *přání* nebo *příkaz*, učinit závislým na *pravděpodobných podmínkách* jeho existence místo toho, aby naopak nechal tyto podmínky určovat *bezpodmínečným příkazem* k takové existenci.“⁷⁸⁸

⁷⁸⁶ Tamtéž, s. 75, 76. Kurziva původní. Platnost poslední Jonasovy teze je nicméně závislá na *pravdivosti předpokladu*, že současné účinky (moderní technické praxe) skutečně mohou „dosáhnout na“ a ovlivnit vzdálenější budoucí generace. K tomu podrobněji viz pozn. 804.

⁷⁸⁷ Tamtéž, s. 78–79. Kurziva původní.

⁷⁸⁸ Tamtéž, s. 76.

Jonas nejprve přistoupil na námitky tohoto druhu a ilustroval je hypotetickým soudem, který „slychal od zoufalých párů, které emigrovaly v době Hitlerovy vlády“: Jestliže je svět v hrozném stavu, není dovoleno do něj „přivádět děti“. Neboli, s ohledem na odpovědnost za kvalitu života budoucích generací: Jestliže bude (s velkou pravděpodobností) kvalita života budoucích generací nižší než odpovídá důstojnosti člověka, pak je morálně přípustné, aby tyto generace nepřišly na svět.

Proti těmto a podobným hypotetickým soudům však poté zaujal Jonas v zásadě odmítavé stanovisko, přičemž druhý aspekt, odpovědnost za kvalitu života budoucích generací, odmítl jako myšlenkový základ odpovědnosti za budoucí generace, s tvrzením, že nakonec nemá smysl se starat o (a anticipovat) „právo budoucích lidí (...) na štěstí, jež by při proměnlivosti pojmu štěstí bylo stejně problematickým kritériem“, ale „o jejich povinnost ke skutečnému lidství“, o jejich morální schopnosti a schopnost odpovědnosti. Proč? Podle Jonase proto, neboť „praktikami naší ‚utopické technologie‘ můžeme [budoucí generace o tyto schopnosti] připravit“, ačkoli tyto schopnosti jsou něčím co nás přesahuje, co „jsme my sami nestanovili“ a co nás určitým nepodmíněným způsobem zavazuje. Tyto Jonasovy úvahy představují v jeho myšlenkovém toku určitou vsuvku, jsou ovšem hodné pozornosti, zvláště Jonasova teze, že technika může zbavit člověka morálních schopností. Jonas s ohledem na první aspekt tvrdil, že „se nemusíme obávat o stálost rozmnožovacího pudu a možné vnější příčiny zániku“ člověka (skrže techniku), v rámci úvah nad druhým aspektem ovšem za pravděpodobnou možnost považoval morální degeneraci člověka skrže techniku.

- c) Je vhodné upozornit, že Jonasova kritika nedostatečnosti druhého aspektu, odpovědnosti za kvalitu života budoucích generací, má kantiánský podtext. V tomto ohledu se opět potvrzuje, že Kantovy myšlenkové pozice představovaly pro našeho filosofa nejen materiál k polemice, ale také důležité měřítko. Pojem štěstí budoucích generací ve smyslu welfare, ve smyslu umožnění dosažení základních dober vyplývajících ze společné lidské přirozenosti nemůže podle Jonase poskytnout základ uvažované odpovědnosti za budoucí generace. Kromě toho ale také nemůže vyřešit výše naznačený problém (a to je pro Jonase klíčové), že za určitého stavu světa by se jevilo jako morálně přípustné spíše to, aby existence lidstva nepokračovala. Nepokračování existence lidstva však pro Jonase znamená stav světa, který je morálně nepřipustný. A z toho pak vyplývá i jeho závěrečné řešení – tedy jonasovský *třetí aspekt odpovědnosti za budoucí generace*:

„[V každém případě tedy nemůžeme nechat] otázku naší odpovědnosti za život budoucího lidstva (...) stranou a věnovat se jednoduše [odpovědnosti za] jeho kvalitu. Spíše je naopak třeba získat první pravidlo žádané kvality života pouze z *příkazu života*, a všechna další jsou podřízena jeho kritériu, jež nemůže poskytnout žádná eudaimonistická etika a ani žádná etika soucitu. V rámci těchto etik je možné mnohé, co tento [příkaz] zakazuje, a mnohé z toho, co příkazuje, lze zavrhnout. (...) Pokud se jedná o samotného člověka, je tedy nejdůležitějším imperativem, *aby lidstvo bylo*.“⁷⁸⁹

⁷⁸⁹ Tamtéž, s. 78. Kurziva Šimek.

Jonas se netajil tím, že pro jeho „etiku odpovědnosti ve vztahu k budoucnosti je příznačné kantovské rozlišení hypotetického a kategorického imperativu“. Jak formuloval ten hypotetický, jsem uvedl, formulace čtyř variant kategorického najdeme výše (4.1.1). Určitě ale stojí za to přesně uvést, jak Jonas vyjádřil *kategoričnost* prvního imperativu (tj. svého „prvního přikázání“) v zde analyzovaném kontextu. V jeho vyjádření totiž nejen že nepřehlédneme Kantův etický vliv, ale najdeme zde i onu zmíněnou ad hoc *modifikaci dvojími odpovědnosti ve zvláštní trojímístnosti*, v rámci metafyzicko-ontologického zdůvodnění:

„...*kategorický imperativ jednoduše přikazuje, aby lidé existovali*, (...). Přiznávám, že pro mne je tento imperativ jediný, pro nějž je Kantovo ustanovení kategorického, to znamená nepodmíněného, skutečně výstižné. Protože ale *jeho principem* nyní není jako u kantovského shoda rozumu kladoucího si zákony jednání, to je idea jednání (...), nýbrž *na existenci svého obsahu založená idea možných subjektů jednání vůbec*, která je (...) *ontologickou ideou, tj. ideou bytí* – vyplývá, že první princip ‚etiky budoucnosti‘ nespočívá v samotné etice jako nauce o jednání (...), nýbrž v metafyzice jako nauce o bytí, jejíž jednou součástí je *idea člověka*. (...) Tímto prvním imperativem tedy *vůbec nejsme odpovědní budoucímu člověku, nýbrž ideji člověka, jež je taková, že vyžaduje existenci svých ztělesnění ve světě*. Jinými slovy, (...) která říká, že taková existence má být“.⁷⁹⁰

Tyto centrální pasáže zastřešují jonasovský třetí aspekt odpovědnosti za budoucí generace a zároveň představují jonasovské závěrečné řešení problému odpovědnosti za budoucí generace, které předložil ve své knize z roku 1979. Se zřetelem k předchozím poznatkům kriticky analyzuji:

1. Z hlediska interpretace se naskýtá otázka, jak chápat a vykládat Jonasův kategorický imperativ, zda je jeho předmětem jen současné lidstvo, nebo i budoucí generace. Vzhledem k širšímu kontextu a Jonasovým souvisejícím (i pozdějším) vyjádřením zastávám interpretaci, že předmětem jsou i další a vzdálenější budoucí generace. Kategorický imperativ požaduje, resp. přikazuje existenci (vzdálenějších) budoucích osob. To je však přinejmenším v napětí, k Jonasovým výchozím tezím, že existence budoucích osob „není zahrnuta do jakékoli myslitelné odpovědnosti za budoucnost“, a že „povinnost, aby byl[y]“ (...) nemá smysl.“ Jonas mohl tušit toto rozporující napětí, neboť na jiném místě v knize z roku 1979 napsal:

„...má sice smysl říkat, že budoucí lidé mají být poté, co ‚lidé‘ již jsou, ale ‚kdo‘ oni lidé budou, musí našťěstí zůstat otevřený, a říkat, že ten či onen má být, předtím, než je, nemá žádný smysl. (...) *anonymní budoucnosti [dlužíme] vždy to obecné, nikoli to zvláštní*, formální možnost a nikoli určitou obsahovou skutečnost.“⁷⁹¹

To představuje určité zeslabení, ale v konečném důsledku nepřináší vysvětlení (ani uspokojivé řešení). Je sice naprosto evidentní, že nemá smysl říkat či uvažovat, že „ten či onen má být, předtím, než je (tj. než vznikne)“, je ale zároveň také zcela evidentní,

⁷⁹⁰ Tamtéž, s. 79, 78. Kurziva Šimek.

⁷⁹¹ Tamtéž, s. 197. Kurziva Šimek.

že budoucí generace se budou skládat z budoucích lidských osob, tedy z individuí, a nikoli z nějakého obecného výskytu „člověka“. Jestliže nedlužíme podle Jonasových slov anonymní, neznámé budoucnosti „určitou obsahovou skutečnost“, tj. v tomto případě určité lidské jednotlivce, jak rozumět jeho tvrzení, že idea člověka „vyžaduje existenci svých ztělesnění ve světě“? Není každé ztělesnění vždy nutně konkrétní a obsahově určité? Pokud bychom na druhou stranu přijali jonasovský kategorický imperativ v onom obecném vymezení, zdá se, že bychom byli zavázáni zajistit, aby i v budoucnosti existoval (obecně) „člověk“.⁷⁹² To je však velmi neurčité vymezení prospektivní odpovědnosti – co do objektu (odhlédneme-li zatím od hlubší analýzy problému, kdo konkrétně by touto odpovědností mohl být skutečně vázán a k čemu vůbec, srov. dále 4.3.3).

2. Nejvíce kritizovatelným jádrem Jonasovy pozice je problém, který jsem o něco výše již naznačil: Neslučitelnost evidence, že existence budoucích (i současných) generací je principiálně podmíněná (kontingentní) a nenutná, s jonasovským prvním imperativem, který tuto existenci požaduje v kategorickém, nepodmíněném smyslu, tj. jako nutnou (a to i ve vzdálené budoucnosti). Jonas si samozřejmě byl vědom toho, že z biologického hlediska není existence lidstva nutná (srov. 2.3), z etického hlediska však tuto existenci jako nutnou koncipoval. To se však zdá být v rozporu s evidentní pravdou, že (minulá, současná i budoucí) existence lidstva není sama o sobě nutná ani logicky, ani ontologicky (z logického hlediska je možné smysluplně myslet svět bez lidí, a z ontologického hlediska je takový svět skutečně možný). S těmito názory byl Jonas konfrontován (nejpozději) na konferenci v Kielu v roce 1990, kde mu Küng namítal, že z konečné podmíněnosti (tj. kontingence) lidské existence nelze vyvozovat nepodmíněný příkaz k lidské existenci; čistě rozumovými důvody lze zdůvodnit i opak, že lidstvo např. kvůli své morální deformaci nemá budoucnost a je přípustný jeho (fyzický) zánik (srov. 2.4, pozn. 272).
3. Jonas zdůvodnil kategoričnost příkazu rekursem k ontologické ideji člověka. To Küng v roce 1990 rovněž kritizoval slovy, že nás taková idea sotva může nepodmíněně morálně zavazovat (jako zdůvodňující instance). Je celkem logické, že Jonas nakonec musel prolomit své omezené dvojmístné pojetí, není však podle mého názoru logické, že to učinil tímto způsobem. Jonasovské zavedení ideje člověka považuji za „deus ex machina“: náš filosof si s velkou pravděpodobností uvědomoval, že na základě toho, jak vymezil výchozí epistemologický, ontologický a morální status budoucích generací nemůže (jak by to odpovídalo nejvíce jeho pojetí) normativní zdroj umístit do objektu odpovědnosti, ale na druhé straně ani do subjektu odpovědnosti (srov. 4.2.3, ii)). Jestliže platí, že budoucí generace ještě neexistují (a proto nemůže být jejich

⁷⁹² Jak upozornil již např. Apel, (pozn. 758, 2)), plnění tohoto závazku může implikovat třeba i lidské důstojnosti odporující jednání. Třeba nelidské, sociálně-darwinistické postupy, které by jako takové mohly být ospravedlněny jonasovským kategorickým imperativem. K problému význačně vymezeného předmětu, resp. objektu pod označením „člověk“ viz také pozn. 234.

existence zdrojem normativity) a zároveň nikdo nemůže být vázán odpovědností je do existence přivést, pak není jiné řešení, než rekurs k čemusi třetímu (tj. k nějaké zdůvodňující, normativní instanci). Může však ontologická idea člověka (anebo jak jinak ji nazveme) kategoricky vyžadovat existenci svých ztělesnění ve světě? Byť se záporná odpověď jeví jako smysluplnější, přistupme zkusmo na Jonasovu pozici a ptejme se: Je existence této ideje vázána na existenci člověka (tj. existenci nějakých konkrétních lidských osob)? Jestliže nikoli, pak je nutné přijmout nějakou variantu platonismu (příp. existenci nějakého nepomíjivého bytí nezávislého na pomíjivém bytí), avšak tomu se Jonas chtěl v principu vyhnout (srov. jeho explicitní vyjádření: ontologie věčnosti se změnila na ontologii času a je třeba hledat skutečnost v pomíjivém bytí, teprve morální respekt vůči pomíjivému qua pomíjivému posouvá odpovědnost do centra etiky (viz pasáž, pozn. 537, 634). Jestliže ano,⁷⁹³ pak idea působí a normativně zavazuje jen, když existují lidé. A je možné, že nastane situace, kterou jsem načrtl v myšlenkovém experimentu v pozn. 599, z níž vyplývá, že s ohrožením existence lidí je ohrožena i existence instance, neboli: kontingence existence člověka implikuje i kontingenci normativní instance příkazující existenci člověka. Z logického hlediska se jedná o kruhové zdůvodnění,⁷⁹⁴ z etického hlediska o jistý druh auto-, resp. ideo-nomie, které se nicméně Jonas ve svém pojetí odpovědnosti také chtěl vyhnout.⁷⁹⁵ V neposlední řadě je zavedení ideje jakožto normativní instance odpovědnosti v napětí k Jonasovým vyjádřením i textům, v nichž nejpozději od poválečných let prohlašoval a psal, že chce prolomit antropocentrické hranice idealistické a existenciální filosofie (na jedné straně – a na druhé hranice materialismu přírodních věd; srov. pozn. 339). Jonas se v tomto ohledu jednoznačně bránil všem typům „transcendentních instancí“ (srov. 3.1.1). Máme-li jeho rekurs k ontologické

⁷⁹³ Takto interpretuje např. Hadornová: „Jonas versteht die Idee des Menschen jedoch nicht platonisch, sondern [so], dass die Idee des Menschen an die Existenz von Menschen gebunden ist und keine unabhängige Wirklichkeit hat. Die Idee des Menschen ist ethisch gesehen somit das eigentliche oder primäre Schutzgut, die Menschen selbst das sekundäre.“ HADORN, G. H. Prinzip Verantwortung oder intergenerationelle Gerechtigkeit? Zur Position von Hans Jonas in der zukunfthethischen Debatte, c. d., s. 283. Hadornová celkově uzavírá: „Zatímco etice budoucnosti jakožto [současné] mezigenerační spravedlnosti jde o respekt vůči osobním identitám a individualitám budoucích lidí, tzn. o [respekt] vůči charakteru samoučelu [„Selbstzweckcharakter“] nějakého lidského individua, je [jonasovská] etika odpovědnosti starostí o ve své budoucnosti ohrožený obraz člověka, tedy [starost] o bytí jako sebeúčel, kteréžto transcenduje konečnou individuální existenci. [Avšak] Jonasova ontologie je (...) koncipována jako ontologie samostatných individuí. Bytí není pro Jonase transcendentní, nýbrž skutečné pouze jako bytí nějakého individua (...), tzn. (...) jako charakter sebeúčelu individuí. [A proto] je řeč o dobru u Jonase hluboce dvojnásobná.“ Tamtéž, s. 288.

⁷⁹⁴ To odhaluje např. také Müller; srov. MÜLLER, W. E. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*, c. d., s. 139. Problematiky spojené s jonasovskou ideou člověka se stručně dotýká také Wille, přičemž ji označuje jako „obraz člověka“ („Menschenbild“), jenž stojí v základech Jonasova kategorického imperativu; tento imperativ je podle Willeho „materiální“ a představuje základy jonasovské axiologické etiky. Wille se ovšem vůbec nedotýká problémů a otázek, které se zde pokouším explikovat. Srov. WILLE, B. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 71–73.

⁷⁹⁵ Zavedením ideo-nomie se Jonas dostal do nekoherence se svou vlastní kritikou Kantovy ideje obecnosti (podrobně viz 4.1.1). Jonas se v této souvislosti bránil tomu, založit objektivní morální závaznost pouze formálně (idealisticky), neboť to považoval za absurdní. Podobně absurdní se mi ovšem zdá i jeho strategie, založit vpsledku objektivní morální závaznost s pomocí ideje člověka. Jestliže Jonas Kantovi vytýkal, že omezuje svobodu z úcty před ideou sebeomezení svobody (což je podle Jonase absurdní), pak lze Jonasovi vytknout, že *příkazuje existenci člověka kvůli ideji člověka*. Není to rovněž absurdní?

ideji člověka brát vážně, pak nezbyvá než si představit, že je jakousi „inteligibilní součástí“ kosmického bytí, avšak „uchopitelná“ jen člověkem. A tudíž – kontingentní.

Kritickou analýzou vybraných hlavních implikací Jonasova kategorického imperativu a ideje člověka jakožto normativní instance jsem se pokusil alespoň částečně vyplnit prázdné místo v oblasti českých a slovenských sekundárních zdrojů. Zmiňuje se o nich totiž pouze Machalová a (původně německý) text Anzenbacherův (pozn. 88) – avšak bez jakékoli kritiky a snahy vyvodit závěry (i s ohledem na širší kontext Jonasovy filosofie a teologie). Absence byť jen pokusu o kritiku je v kontrastu k centrálnímu významu, jaký idea člověka zaujímá v jonasovském zdůvodnění odpovědnosti za budoucí generace. V oblasti německých sekundárních zdrojů je stav o něco málo lepší, ale podrobnějších (kritických) analýz věnovaných této věci najdeme také málo. V poznámkách pod čarou jsem zmínil ty z mého pohledu nejdůležitější postřehy Hadornové, Müllera a Willeho (srov. pozn. 793, 794). Jonasovské řešení, v němž hraje klíčovou roli ontologická idea člověka jakožto (poslední) instance odpovědnosti za budoucí generace, není podle mého úsudku smysluplné, odhlédneme-li od toho, že je s ohledem na širší kontext Jonasova díla nekoherentní (viz pozn. 795).

Nyní je vhodné navázat hlubší kritickou analýzou Jonasových výchozích tezí o epistemologickém, ontologickém a morálním statusu budoucích generací. Postupuji tak, že tyto teze analyzuji v diskuzi s (aktuálními) relevantními sekundárními zdroji. Hösle, současný prominentní filosof (působící na prestižní katolické univerzitě Notre Dame v Indianě), v této práci již mnohokrát zmiňovaný, píše v textu z roku 1997, že „[odpovědnost] zachovat lidský život na této planetě nelze (...) založit na právech přicházejících generací – neboť tyto generace ještě neexistují, a my [současníci] spolurozhodujeme (...) o tom, zda budou existovat.“⁷⁹⁶ Zamlčeným předpokladem tohoto Hösleho neúplného úsudku je právě jonasovská teze, že to, co ještě neexistuje, nemá žádná práva. Budoucí generace (ještě) neexistují, tedy nemají žádná práva, usuzuje Hösle. Podle Hösleho tak není možné zdůvodnit odpovědnost za zachování lidstva s pomocí povinností vůči budoucím lidem, protože s těmito povinnostmi nekorelují žádná (existující) práva.⁷⁹⁷ V tomto ohledu lze v Hösleho zkráceně formulované argumentaci odhalit další zamlčený jonasovský předpoklad: odpovědnosti a povinnosti jsou možné jen jako koreláty existujících práv. Hösle nakonec velmi stručně

⁷⁹⁶ HÖSLE, V. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, c. d., s. 257. Pozadím zde představených Hösle myšlenek jsou jeho úvahy nad Apelovou diskursivně-etickou pozicí, která chce na jedné straně zůstat zcela formální, zdráhá se překročit princip konsensu a na druhé straně uznává materiální povinnost zachovat lidský život na této planetě.

⁷⁹⁷ Na rozdíl od již zplozených (počatých) lidských bytostí, které Hösle nazývá „existujícími potencionálně rozumovými bytostmi, které (...) se mohou na základě své vnitřní teleonomie organismů vyvinout v aktuální rozumové bytosti.“ Tato poznámka má v této souvislosti význam, neboť někteří filosofové volí *strategii ke zdůvodnění práv budoucích generací* tak, že používají analogii s ohledem na práva již počatých, ale nenarozených; a tvrdí, že morální společenství nefunguje pouze na bázi principu reciprocity. Viz např. v úvodu zmíněný norský filosof Jens Saugstad: „So if morality allows for the unconditional, unilateral respect for children’s rights, I cannot see that the rights of future people can be dismissed on account of a putative principle of reciprocal moral communion.“ SAUGSTAD, J. *Moral Responsibility towards Future Generations of People: Utilitarian and Kantian Ethics compared* [online], c. d., odst. 15.

navrhuje řešení: musíme vyjít z povinnosti vůči morálnímu zákonu („Sittengesetz“), který kategoricky přikazuje zachování bytostí, které jsou schopné morální zákon chápat.⁷⁹⁸ Tento návrh Hösle jen letmo načrtává a dále neupřesňuje. Myslím, že jeho řešení je vystaveno podobným námitkám, které jsem výše formuloval proti jonasovské ideji člověka – ačkoli, a to je nutné dodat s ohledem na Hösleho filosofickou pozici, existence jeho morálního zákona není s největší pravděpodobností podmíněna pouze existencí člověka (srov. pozn. 410, 798).

Jonasovskou tezi, že to, co neexistuje, nemá žádná práva, činí základem svých úvah o ontologickém a morálním statusu budoucích generací také současný německý filosof Marcus Düwell v textu z roku 2011 – a tvrdí, že podle jeho názoru zní nejsilnější možná interpretace takto: „Práva budoucích generací jsou budoucí práva budoucích generací. Jestliže budoucí lidé existují, pak mají určitá práva.“⁷⁹⁹ Tato interpretace není podle něj závislá na „pochybných metafyzických předpokladech o preexistujících právech budoucích osob“. Düwell si ovšem na rozdíl od Hösleho dokáže představit, že nás v současnosti mohou nějakým způsobem morálně zavazovat teprve budoucí práva budoucích generací, což by znamenalo, že korelace mezi právy a povinnostmi nemusí být nutně vázána podmínkou, že musí existovat současně. To může odpovídat jonasovskému prvnímu aspektu (a), kdy jsou (existence i) práva budoucích generací jednoduše anticipována, včetně jejich normativního rozměru. Přesto však podle Düwella zůstává otázka – „proč připisujeme práva lidem, kteří (ještě) neexistují a jejichž existence je závislá také na našich rozhodnutích“ – centrálním problémem koncepcí mezigenerační spravedlnosti.⁸⁰⁰ Nicméně, na rozdíl od tohoto formálního problému a jemu podobných, pokračuje Düwell, jsou obsahové problémy týkající

⁷⁹⁸ „...die Erhaltung von Wesen, die das Sittengesetz zu erfassen vermögen, kategorisch gebietet.“ Po tomto návrhu řešení Hösle pokračuje: „Jestliže vznik rozumných bytostí představuje telos přírody, která přichází k sobě pouze v nich, pak nemůže být dovoleným cílem lidských dějin, že se lidé sami zničí. Takové kolektivní sebezničení lidstva by bylo – i když by bylo chtěno všemi, a možná právě proto v obzvláštní míře – nesmírným zločinem proti Absolutnímu: bylo by pokusem o bohovraždu („Deizid“). Rozumí se [tvrdí Hösle], že – v případě, že by většina lidstva optovala pro toto nemorální řešení – by opačně smýšlející menšina měla právo, ano povinnost, postavit se většině a posloužit si přitom nejefektivnějšími prostředky strategické racionality.“ HÖSLE, V. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, c. d., s. 258.

⁷⁹⁹ DÜWELL, M. Arterhalt, Umweltverschmutzung und Naturverbrauch. In STOECKER, R., NEUHÄUSER CH., RATERS, M. L. (Hrsg.) *Handbuch Angewandte Ethik*, c. d., s. 505. Původní kurziva neuvedena. Düwell odkazuje u této své interpretace na výše zmíněnou knihu UNNERSTALL, H. *Rechte zukünftiger Generationen*, c. d.

⁸⁰⁰ Tento problém se stal známým pod označením „Non-Identity-Problem“ díky knize *Reasons and Persons* (1984) anglického filosofa Dereka Parfita. Ten se tímto problémem mimo jiné zabýval ve 4. části uvedené knihy, v rámci zkoumání, jak určitá konkrétní lidská rozhodnutí mají vliv na to, jaká bude identita osob, které díky těmto rozhodnutím (ne)vzniknou (a (ne)získají tak jedinečnou, nezaměnitelnou osobní identitu). V této souvislosti se Parfit mimo jiné zabýval také otázkou, zda je vůbec smysluplné, aby nějaká osoba mohla být poškozena tím, že (ne)vznikne. S ohledem na budoucí generace je tento problém dán tím, že konkrétní události a stavy věcí ovlivňují, jací lidé se v budoucnu narodí (tj. kteří potenciální rodiče se setkají, rozhodnou se mít děti v určité době, což vše ovlivňuje genetický základ a identitu budoucích osob). Mají však budoucí lidé, jejichž vznik a identita budou ovlivněny všemi předchozími rozhodnutími jejich rodičů a dalších osob (v pozitivním i negativním smyslu), právo si stěžovat na jejich jednání, když je evidentní, že by neexistovali, pokud by se věci odehrály být i jen trochu jinak? K tomu Jonas: „Dítě se sice rodičů nemůže zeptat, s výčitkou nebo jinak, ‚proč jste mě přivedli na svět?‘ neboť oni neměli žádný vliv na to, jaká bude konkrétní podoba tohoto ‚já‘, nýbrž jen ‚proč jste přivedli na svět dítě?‘, a zde je odpověď, že (...) [to] bylo povinností, sice nikoli vůči onomu ještě neexistujícímu dítěti (taková povinnost neexistuje), ale vůči celkově závazné věci lidství.“ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 199, pozn. 30.

se základních potřeb a práv budoucích generací mnohem lépe řešitelné. Je totiž zřejmé, že také budoucí lidé budou potřebovat čistý vzduch, vodu, půdu a základní suroviny. Díky tomu pak už také nejde o otázku, „zda konkrétní ještě neexistující [osoba] má právo [vzniknout a] žít, nýbrž o otázku, zda budoucí lidé mají vůbec právo na to, aby našli určité základní [materiální] podmínky pro lidsky důstojný život.“ (k tomu srov. pozn. 855). Düwell uzavírá konstatováním: „zdá se mi evidentní, že argumentační strategie, která vychází z práv budoucích generací, může být zdůvodněna jen tehdy, pokud morální závazky nezaložíme na strategicky motivovaných smlouvách [tj. na bázi smluvních závazků], nýbrž [na tom], že máme vůči [i budoucím] lidem kategorické morální závazky, nezávislé na našich vlastních zájmech.“⁸⁰¹

Argumentační strategie Höhleho a Düwella, kteří se shodují na platnosti jonasovské teze (že to, co neexistuje, nemá žádná práva), je nyní vhodné doplnit o argumentační strategie, které se snaží tuto tezi překonat přesnější kritickou analýzou problému (přirozených) práv budoucích generací. Rámcově půjde o obhajobu možnosti, že současní lidé jsou morálně vázáni (přirozenými) morálními právy budoucích osob, třebaže tyto budoucí osoby (ani jejich práva) ještě neexistují. Vycházím z textu německého filosofa Lukase Meyera (z roku 2008) s názvem *Mezigenerační spravedlnost*, který je součástí Standfordské encyklopedie filosofie.⁸⁰²

Struktura následujících argumentačních strategií se skládá ze tří protiargumentů popírajících možnost, že budoucí osoby mají práva (a přítomní vůči nim povinnosti, závazky), a ze tří argumentů, které uvedené protiargumenty vyvracejí, příp. oslabují ((i) – (iii)). Co do výčtu (proti)argumentů se orientuji podle uvedeného textu, avšak obsah (proti)argumentů mírně upravuji tak, aby byl jednoznačný a logický. Protože (proti)argumenty mají různé autory, je-li to třeba, uvádím jméno autora za příslušný (proti)argument do závorky nebo v poznámce pod čarou.

Výchozí myšlenka spočívá v hypotetickém soudu:

Budoucí osoby mají morální status pouze tehdy, jestliže mají morálně relevantní práva vůči v současnosti žijícím lidem.

Někteří filosofové však toto popírají. Kromě protiargumentu, který vyjadřuje tzv. „Non-Identity-Problem“ (více viz pozn. 800), lze rozlišit další tři protiargumenty, jež popírají možnost, že budoucí osoby mají práva vůči současným osobám (po protiargumentech následně uvádím ihned argumenty, které je vyvracejí, příp. oslabují):

- (i) První protiargument je „založen na faktu, že budoucí osoby budou žít v budoucnosti“ a je co do podstaty shodný s jonasovským úsudkem (že to, co neexistuje, nemá žádná práva). Formulujme jej zde znovu pro připomenutí:

⁸⁰¹ DÜWELL, M. Arterhalt, Umweltverschmutzung und Naturverbrauch, c. d., s. 506.

⁸⁰² MEYER, L. Intergenerational Justice [online]. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, c. d.

Co (ještě) neexistuje, nemá práva. Budoucí osoby (ještě) neexistují, tedy: nemají práva.

Jedno z tvrzení, které tento protiargument ilustruje, zní: „Budoucí generace, co do definice, nyní neexistují. Nemohou nyní tedy být současnými nositeli nebo subjekty čehokoliv, včetně práv.“ (De George)⁸⁰³

Avšak: Tvrzení, že v současnosti můžeme porušit práva budoucích osob, neimplikuje, že budoucí osoby mají v současnosti práva. Implikace by platila pouze za předpokladu, že jen a výlučně současně existující práva mohou vynutit (normativně určovat) současná jednání. My však můžeme s jistotou předpokládat, že:

- „budoucí osoby budou nositeli [svých] práv v budoucnosti“
- „práva, která budou mít, budou určena zájmy, které budou mít“
- „naše současná jednání a správa věcí mohou zasáhnout jejich zájmy“⁸⁰⁴

Argumentační strategie založená na uvedených předpokladech, by mohla mít např. tuto podobu analogie hypotetických soudů:

Jestliže maříme základní zájmy/nároky současných osob (A), pak vážně porušujeme jejich práva (B).

Jestliže můžeme mařit základní zájmy/nároky budoucích osob (´A), pak můžeme vážně porušit jejich práva (´B).

Pozice Jonase a dalších filosofů, kteří popírají možnost (porušení) práv budoucích osob vycházející z faktu, že tyto osoby ještě neexistují, se tedy nezdá plausibilní. To samé platí i pro Jonasovu tezi, že „to, co neexistuje, neklade žádné nároky, nemůže proto ani být omezováno ve svých právech.“ (srov. pasáž pozn. 782). Nutno však dodat, že Jonas naprosto přijímal a tematizoval předpoklad, že naše současná (technická) jednání, resp. jejich následky mohou zasáhnout a ovlivnit (vzdálenější) budoucí generace. Tudíž, usuzuji, by v zásadě mohl souhlasit i s druhým hypotetickým soudem. V rámci těchto úvah je ovšem nutné přesně rozlišovat mezi „existencí práv budoucích osob“ a „normativní silou těchto práv vzhledem

⁸⁰³ „Future generations by definition do not exist now. They cannot now, therefore, be the present bearer or subject of anything, including rights.“ Tamtéž, část 2.1.

⁸⁰⁴ „...first, that future people will be bearers of rights in the future, second, that the rights they have will be determined by the interests they have then, and third, that our present actions and policies can affect their interests.“ Tamtéž, část 2.1. Pravdivost předpokladu, že naše současná jednání mohou zasáhnout a vážně ovlivnit zájmy budoucích osob, Meyer dokazuje v části 1. Vychází přitom z faktu permanentní asymetrie vztahů mezi současnými a budoucími generacemi co do moci („the permanent asymmetry in power-relation between living people and those who will live in the future“). Tato asymetrie je zjevná 1) díky faktu, že současníci mají moc nad budoucími generacemi, když vytváří (např. technologické) podmínky pro život budoucích generací, přičemž budoucí generace tyto podmínky nebudou moci (v kratším časovém horizontu) měnit; 2) (v návaznosti na to) současníci zasahují chování a jednání budoucích lidí tím, že ovlivňují jejich možnosti plánovat a celkové životní podmínky, přičemž současníci mohou dokonce celkově ohrozit život budoucích generací; 3) současníci totiž mohou ovlivnit: a) zda budou budoucí lidé existovat, b) jejich počet a c) jejich identitu. Meyer uvedenou permanentní asymetrii shrnuje takto: „...future people’s existence, number, and specific identity depend (are contingent) upon currently living people’s decisions and actions. A decision taken by present generations could conceivably result in the termination of human life.“ Poslední věta naznačuje, že i Meyer pokládá zánik lidstva za reálnou možnost. Viz tamtéž, část 1.

k současným jednáním současných osob“. V každém případě „[s]amotná budoucí existence [budoucích osob] je (...) nedostatečná jako základ tvrzení, že nemůžeme porušit práva budoucích osob.“⁸⁰⁵

- (ii) Druhý protiargument je založen na úvaze: „aby mohli mít budoucí lidé práva vůči nám [současníkům], museli bychom budoucím lidem připsat právo na existenci“. Jinými slovy, s ohledem na předchozí závěr, vychází tato protipozice z toho, že jestliže můžeme vážně porušit práva budoucích lidí (a můžeme být tedy jimi zároveň v současnosti normativně určováni), musíme nutně budoucím lidem připsat i právo na existenci, příp. – jak by zněla druhá varianta této pozice – musíme nutně počítat s tím, že můžeme porušit i jejich právo na existenci.

Avšak: Tvrzení, že současná schopnost porušit práva budoucích osob implikuje, že (všechny) budoucí osoby mají právo na existenci (právo na vznik), se nezdá plausibilní. Meyer v této souvislosti zavádí rozlišení: „aktuální budoucí lidé“ – „potenciální budoucí lidé“, a mlčky předpokládá, že zatímco v budoucnu budou určitě existovat nějakí „aktuální (budoucí) lidé“, neznamená to, že v budoucnu budou existovat také všichni „potenciální lidé“. Neboli: ne všichni, kteří mohou vzniknout (potenciální osoby), vzniknou (v budoucnu aktuální osoby). Meyer v této souvislosti vyjadřuje souhlas s jonasovskou tezí, že nikdo nemá právo na vznik a tvrdí: „budoucí osoby [nemají] právo na existenci.“ To však neznamená, že bychom museli nutně počítat s tím, že nějaké budoucí osoby aktuálně nebudou existovat. Tudíž tvrzení, že budoucí osoby mají vůči nyní žijícím lidem svá práva, nás nenutí tvrdit, že všichni, kteří mohou v budoucnu žít, mají právo na vznik a existenci.⁸⁰⁶ Myšlenkové pozadí této úvahy je shodné s (jonasovskou) myšlenkou anticipace existence budoucích generací.

- (iii) Třetí protiargument vychází z faktu, že „naše epistemická situace nám nedovoluje se vztahovat k budoucím lidem jako k jednotlivcům.“ A může mít třeba takovouto podobu:

P1: K čemu není možné se vztahovat epistemicky, k tomu není možné mít morální závazky.

P2: Není možné, vztahovat se epistemicky k budoucím osobám jakožto jednotlivcům.

Z: Není možné mít morální závazky vůči budoucím osobám jakožto jednotlivcům.

(A jestliže není možné mít morální závazky vůči budoucím osobám jakožto jednotlivcům, jak je možné, aby jejich práva normativně určovala naše současná jednání?)⁸⁰⁷

⁸⁰⁵ Tamtéž. Analogii hypotetických soudů jsem vytvořil na základě zkráceného Meyerova vyjádření, jímž parafrázuje Hoersterovu pozici: „If we can violate a person's rights by frustrating her interests severely, and if we can so severely frustrate such interests of future people, we can violate their future rights“. Tamtéž.

⁸⁰⁶ Tamtéž. „...claiming that *actual future people* have rights vis-à-vis currently living people now cannot commit us to claiming that *possible future people* have a right to existence.“ Kurziva Šimek.

⁸⁰⁷ Tento argument v této podobě Meyer neuvádí; rekonstruoval jsem jej z jeho hlavních myšlenek.

Avšak: Nezdá se plausibilní tvrzení (P1), že k čemu není možné se vztahovat epistemicky, k tomu není možné mít morální závazky. Fakt, že naše morální závazky nemohou být v žádném případě vztaženy ke konkrétním budoucím osobám, neimplikuje, že nemůžeme mít morální závazky k budoucím osobám jakožto k lidem. Tyto závazky nezávisí na konkrétní identitě budoucích osob, ale jsou založeny na „fakt[u], že budoucí osoby [budou] lidé“, a budou mít „ty vlastnosti, které nám dovolují a [dokonce] příkazují vztahovat se k nim morálně jako k příslušníkům lidského rodu.“⁸⁰⁸ Jinými slovy: fakt, že se v současnosti nemůžeme vztahovat epistemicky k budoucím osobám jakožto k jednotlivcům, neimplikuje nutně, že se nemůžeme vztahovat k budoucím osobám morálně jakožto k lidem, jakožto k příslušníkům lidského rodu. Závěr (Z) je tudíž nutné korigovat: není sice možné mít morální závazky vůči konkrétním budoucím osobám, je ale možné mít morální závazky k budoucím osobám jakožto k lidem.⁸⁰⁹

4.3.2 Myšlenkový experiment a metafyzická dedukce

Kategorické zdůvodnění odpovědnosti za budoucí generace s pomocí ontologické ideje člověka, jež Jonas předložil ve své stěžejní etické knize z roku 1979, bylo prvním ze tří hlavních pokusů o zdůvodnění odpovědnosti za budoucí generace. Druhým byl myšlenkový experiment (I.), který Jonas představil v rozhovoru s názvem *Možnosti a hranice technické kultury* v roce 1981 (2.3) a třetím metafyzická dedukce (II.), již prezentoval v rámci přednášky *K ontologickým základům etiky budoucnosti* v roce 1985 v Bonnu (2.3). V následujícím kriticky analyzuji postupně druhý a třetí pokus tak, že se snažím vyjádřit jejich myšlenkové jádro s pomocí argumentů, aby vynikly základní předpoklady a závěry obou pokusů.

I. Myšlenkovým experimentem navázal Jonas v rozhovoru na pasáž, v níž představoval své pojetí prospektivní odpovědnosti, přičemž na konci pasáže označil za objekt prospektivní odpovědnosti „přežití lidstva“ a položil otázku: „Můžeme si však být jisti zájmem lidstva na přežití?“ Co se týká této otázky, prohlásil Jonas, je třeba rozlišovat dva aspekty: „zda takový zájem de facto v subjektech [odpovědnosti] trvá“ (aspekt fakticity) a „zda trvat má“ (aspekt normativity). Na rozdíl od prvního pokusu o zdůvodnění s pomocí ideje člověka, které je v principu normativní, se Jonas tentokrát zaměřil na faktický aspekt odpovědnosti za budoucí generace se zřetelem na emocionální stránku člověka a předsevzal si zkoumat, „zda existuje (...) pocit odpovědnosti za budoucnost, (...) nějaký zájem tohoto druhu jakožto faktum lidského

⁸⁰⁸ „All that follows is that such obligations do not depend on the particular identity of future persons. Rather, such obligations would be grounded in the fact that future persons are human beings; that is, they share those properties of being human that permit and require us to relate morally to them as fellow humans.“ Tamtéž.

⁸⁰⁹ Podle Meyera se jedná především o morální závazky, které korelují se základními (morálními) právy budoucích lidí, např. s právem na základní podmínky k lidsky důstojnému životu, jež je založeno na základním zájmu každé bytosti žít v důstojných podmínkách.

bytí“, na nichž by bylo možné stavět „onu velmi složitou [normativní] otázku [odpovědnosti za budoucnost].“⁸¹⁰

Aby ukázal, že existuje takový *pocit odpovědnosti za budoucnost*, že existuje *zájem tohoto druhu jakožto faktum lidského bytí*, předložil Jonas myšlenkový experiment ve formě hypotetického úsudku, který má tuto formální podobu: jestliže A, pak B, přičemž se popřením antecedentu (A), pokoušel vyvodit negaci konsekventu (B). Nejdříve představím, jak Jonas naplnil antecedent a konsekvent obsahově, poté se kriticky vyjádřím k vyvození z logicko-formálního hlediska, a také k dalším souvislostem.

(A): *Lidské plození by fungovalo jako u nějakého hmyzu*, tak, že by se současná generace lidí skládala vždy jen a pouze ze stejně starých jedinců („gleichzeitig = gleichaltrig“) a nikdy by se nemohla časově překrývat s další generací. Další budoucí generace by přicházela na svět až poté, co by současná generace zemřela. Mezi nimi by byla časová cézura. Spojení mezi současnou a budoucí generací by však bylo dáno tím, že by současná generace zplodila budoucí generaci, třeba tak, že by zanechala něco jako kukly či vajíčka, ovšem současně s jejich nakladením by celá současná generace nutně musela ukončit svůj život. A navíc, předání života, tj. zajištění existence další budoucí generace, by stálo současnou generaci velmi mnoho námahy a omezení.⁸¹¹

(B): Mohl by člověk v tomto fiktivním případě, předpokládáme-li, že není pouze smyslovou a instinktivní, ale i rozumovou bytostí, „počítat s tím, že má nějaký velký zájem na tom, aby existovala další budoucí generace?“ – zeptal se Jonas – a odpověděl:

„protože jsou všechny [morální] závazky jednání oboustranné, [podle principu] ‚do ut des‘, tak nelze nahlédnout, že [by] se měl [současník] povinnost obětovat kvůli tomu, aby ten samý druh [lidských bytostí], jako je [on], [dále] existoval v příštím roce nebo století.“

V tomto fiktivním případě by podle Jonase *současná generace neměla fakticky zájem ani odpovídající cit odpovědnosti s ohledem na pokračování budoucích generací*.⁸¹²

⁸¹⁰ JONAS, H. *Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur*, c. d., s. 292–293. Původní kurziva neuvedena. Jonas v této souvislosti krátce komentoval také normativní aspekt svého zdůvodnění, „svého druhu spekulativní základ“, který koncipoval v rámci svého zdůvodnění s pomocí ontologické ideje člověka: podle Jonase jde o „[normativní] základ, [který ukazuje,] že lidstvo a tím tedy každý člen lidstva, tedy každý jednotlivec, má ve skutečnosti transcendentní nebo metafyzickou povinnost, aby existovali na Zemi také budoucí lidé, ztělesnění (...) rodu člověk, a sice za podmínek (...), které ještě připouští uskutečnění ideje člověka.“ Jonas však také uvedl, že v této věci nemá své filosofické současníky na své straně, tj. tímto zdůvodněním je nepřesvědčil a ještě méně může očekávat, že by přesvědčil pozitivisticky zaměřené vědce vůbec o tom, že je takový druh argumentace možný. Naproti tomu nějaký věřící, pokračoval Jonas, „pro nějž něco znamená skutečnost, že Bůh stvořil nebe a zemi a o stvoření prohlásil šestý den, že je dobré – a tím přitakal tomu, co stvořil, a k tomu patří stvoření člověka jakožto významné završení stvoření – pro takového věřícího je odpověď snadná, tvrdil Jonas; víra totiž věřícímu říká, že by bylo těžkým hříchem proti řádu stvoření být spoluvinný na tom, že „obraz Boží“ (ať už prý to znamená cokoli) zmizel nebo byl zdeformován, nebo se stal karikaturou sebe sama. Srov. tamtéž.

⁸¹¹ Srov. tamtéž, s. 293–294.

⁸¹² Srov. tamtéž, s. 294. „Denn wenn es wirklich mit dem einzelnen Individuum in der Stunde des Todes zu Ende wäre, so könnte jeder a) für sich bejahen und b) dann multipliziert mit einigen Milliarden – nämlich so viel

Ve zkratce: Jestliže by lidské plození fungovalo způsobem, že v současné generaci by byli všichni stejně staří a jakmile by předali život další generaci, zemřeli by a nikdy by se nemohli s další generací časově překrývat, pak by fakticky neměli zájem ani odpovídající cit odpovědnosti s ohledem na pokračování dalších generací (formálně: jestliže A, pak B) – uvažoval Jonas.

Avšak (pokračoval Jonas ve svém myšlenkovém experimentu a popřel (A):

ve skutečnosti „se lidstvo neskládá jen ze stejně starých, nýbrž v každém okamžiku z příslušníků všech věkových kategorií, (...) od chvějícího se stařečka až k plačícímu novorozeněti. Tzn. jsme vždy už s částí budoucnosti tu a část budoucnosti s námi (...).“⁸¹³

Ve zkratce: Lidské plození a koexistence lidských osob fungují tak, že v jednom časovém okamžiku existuje několik generací, které se časově překrývají a jsou na sebe vzájemně odkázány – tj. neplatí (A) – tudíž, vyvozoval Jonas svůj závěr, neplatí ani (B): *současné generace mají fakticky zájem i odpovídající cit odpovědnosti s ohledem na pokračování budoucích generací* (formálně: jestliže non A, pak non B).

Na závěr svého myšlenkového experimentu Jonas uvedl: „[do toho] vkládám ve skutečnosti naději, na tom spočívá má důvěra, že apel na cit odpovědnosti za budoucnost nemíří do prázdna, nýbrž na něco velmi konkrétně daného... (...) Myslím tedy, že [tázání] týkající se zájmu na přežití lidstva nemusí začínat otázkou: Má skutečně každý zájem na tom, aby za tisíc let existoval člověk? (...) To je pro mě důvodem, že také bez důkazu, že člověk má transcendentní povinnost zůstat na Zemi (co do existence rodu), lze z této stěžejní zkušenosti ‚současnosti‘ [různých věkových kategorií] na Zemi, vyvodit (...) [fakt citu odpovědnosti za kontinuitu lidského života].“⁸¹⁴

Je přinejmenším zajímavé, že v rámci německých sekundárních zdrojů se nevyskytují žádné prezentace, recepce ani komentáře uvedeného myšlenkového experimentu. Nyní navazuji svým vlastním kritickým komentářem:

1. Z formálně-logického hlediska je Jonasovo vyvození negace (B) skrze negaci (A) neplatné (jedná se o tzv. fallacia consequentis). V rámci hypotetického úsudku v modu ponendo ponens, který tvoří formálně-logické pozadí jonasovského myšlenkového experimentu, nelze platně vyvozovat negaci antecedentu (A) negaci konsekventu (B).⁸¹⁵ Neboli: z faktu, že se lidstvo neskládá jen ze stejně

Menschen, wie sie da sind – auch auf die gegenwärtig Lebenden ausdehnen. Und das würde das Ende allen [menschlichen] Lebens bedeuten.“ Tamtéž, s. 295.

⁸¹³ Srov. tamtéž.

⁸¹⁴ Tamtéž, s. 294–295.

⁸¹⁵ Srov. NOVÁK, L., DVOŘÁK, P. *Úvod do logiky aristotelské tradice*. Praha: Krystal OP, 2011, 2. vydání, ISBN 978-80-87183-33-5, s. 164.

starých, nýbrž v každém okamžiku z příslušníků všech věkových kategorií, nevyplývá nutně, že současné generace mají fakticky zájem i odpovídající cit odpovědnosti s ohledem na pokračování budoucích generací. Je to podobné, jako kdyby někdo v rámci nějaké fiktivní souvislosti, např. jestliže by lidé neměli schopnost řeči, pak by neměli schopnost psát, vyvozoval: protože ale lidé fakticky mluví, pak nutně také píší. Je sice pravda, že většina lidí má schopnost psát, to ale logicky nevyplývá z popření uvedené fiktivní souvislosti.

2. Z praktického hlediska mám za to, že Jonas v zásadě nemusel vůbec myšlenkový experiment použít, chtěl-li jen poukázat na faktickou zkušenost, že současné generace skládající se z několika věkových kategorií se navzájem potřebují (že starší generace mají zájem na vzniku mladších, a mladší naopak potřebují starší). K tomu by stačilo prostě na tuto faktickou zkušenost poukázat. Jiná věc ovšem je, zda z poukazu na tuto obecně platnou zkušenost nutně vyplývá i existence citu odpovědnosti za budoucí generace (na němž chtěl Jonas normativně stavět své zdůvodnění odpovědnosti za budoucnost). Je totiž možné namítnout, že z faktu, že starší generace mají zájem na vzniku mladších, nemusí nutně vyplývat, že je ve hře nějaký cit odpovědnosti – tento fakt může být stejně tak dobře vysvětlený pouhým zájmem na vlastním přežití, příp. zájmem na zdařilejším či méně strastiplném životě té které generace. Kupříkladu senioři tak mohou mít zájem na existenci mladší generace nikoli kvůli tomu, že cítí morální odpovědnost za kontinuální pokračování lidského života, ale kvůli tomu, že kdyby mladší generace neexistovaly, rapidně by klesla jejich životní úroveň, příp. by někteří senioři vůbec nemohli zdařile dožít svůj život. Podobně i naopak, zájem mladší generace na existenci starší generace, vůbec nemusí být primárně založen na morálním citu odpovědnosti. A ještě jiná věc je, zda z faktického výskytu morálně relevantního citu odpovědnosti (pokud např. skutečně určitá část lidí morálně cítí odpovědnost za další pokračování lidstva), vyplývá univerzálně platná norma, že takový cit musí nutně řídit jednání všech lidí.
3. Ať už měl myšlenkový experiment ve věci založení odpovědnosti za budoucí generace pro Jonase subjektivně větší či menší význam, ve skutečnosti náš filosof poukázal pouze na zájem (příp. morální cit odpovědnosti) současných generací s ohledem na existenci jen následujících generací. Sám to na závěr uvedl, když prohlásil, že zájem lidstva na přežití nemusí začínat otázkou, zda každý má zájem na tom, aby i za tisíc let existoval člověk. V tomto smyslu tedy Jonas zmenšil rozsah odpovědnosti současníků na oblast vzniku a existence jen bezprostředně následujících generací. To považuji za klíčový poznatek. Je totiž velmi zásadní rozdíl, zda se má odpovědnost současníků vztahovat buď jen k bezprostředně následujícím generacím, anebo i k vzdálenějším budoucím generacím, s nimiž se současníci už vůbec nemohou setkat. Povšimněme si několika souvislostí:

- takto zmenšený rozsah odpovědnosti se liší od odpovědnosti za budoucnost ve smyslu odpovědnosti za vzdálenější budoucí generace
- s ohledem na myšlenkový experiment lze tedy u Jonase rozlišit 2 typy odpovědnosti za budoucí generace:

(G1) odpovědnost za bezprostřední, následující (budoucí) generace

(G2) odpovědnost za vzdálenější budoucí generace

- Jonas svým myšlenkovým experimentem, resp. poukazem na faktický zájem současníků na vzniku a existenci následujících generací vůbec nezdůvodňuje, neřeší problém odpovědnosti za vzdálenější budoucí generace
- G1 nutně nepředpokládá, nevyžaduje G2 – neboli: je možné, že několik současných generací se dohodne, příp. pod vlivem např. zhoršujících se životních podmínek na planetě a vzhledem k docházejícím základním zdrojům k přežití, dospěje k rozhodnutí, že morálně přípustné řešení je, aby již dále nepřicházely na svět další vzdálenější budoucí generace; je dokonce možné, že zájem současníků na existenci a zájem další, bezprostřední generace na existenci (ve smyslu G1) může kolidovat s existencí vzdálenějších budoucích generací (ve smyslu G2) – třeba proto, že zdroje a suroviny již budou omezené, příp. téměř vyčerpané⁸¹⁶
- zdá se, že G2 nutně předpokládá, vyžaduje G1; neboli: aby mohly vzdálenější budoucí generace vůbec vzniknout a dále žít, potřebují existenci, předchozí činnosti a jednání svých rodičů a jejich současníků
- je zřejmé, že Jonasův myšlenkový experiment, příp. za ním stojící úvahy, nemají takové teoretické ambice jako jeho řešení s pomocí ontologické ideje člověka.

II. Mnohem větší teoretické ambice má však Jonasova metafyzická dedukce. V dopise, který adresoval německému filosofu Hans-Georgu Gadamerovi, asi čtrnáct dní po přednášce v Bonnu roku 1985, označil tento teoretický počín dokonce za své „confessio philosophica“ a naznačil, že cítí, „jako by toto bylo [jeho] poslední filosofické vyjádření – v každém případě poslední zásadní [vyjádření] k ‚praktické filosofii‘: jednoduše proto, neboť se mu nepodaří dostat se [v této věci] dále (což by ovšem bylo nutné).“⁸¹⁷ Co odpověděl Gadamer Jonasovi a jak krátce komentoval jeho počín, uvedu až po subtilnější kritické analýze jonasovské metafyzické dedukce. Nejdříve je vhodné velmi

⁸¹⁶ K tomu srov. „...such (...) considerations do not render unnecessary duties to future people in whom we have no such interests. The interests each generation takes in descendants, and even in their welfare, are in potential conflict with the rights of people in the distant future.“ SAUGSTAD, J. Moral Responsibility towards Future Generations of People: Utilitarian and Kantian Ethics compared [online], c. d., odst. 23.

⁸¹⁷ JONAS, H. Brief von Hans Jonas an Hans-Georg Gadamer (9. November 1985). In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung*, c. d., s. 480. Jonas mimo jiné také Gadamerovi letmo naznačil, že jeho metafyzická dedukce není v jeho *Principu odpovědnosti* (1979) „ještě tak metodicky artikulovaná“ – z čehož lze usuzovat, že se Jonas domníval, že mezi řešením z roku 1979 a 1985 existuje (úzká) souvislost. K tomu srov. pozn. 780.

stručně předeslat, v *jakém smyslu je dedukce metafyzická*. Jak jsem již podrobně analyzoval výše (2.1, 3.3), v pozadí Jonasova hypotetického mýtu (1961), teodicejní koncepce (1984) a noologické hypotézy (1988) je jakási spekulativní metafyzika, pro niž si však nenárokoval objektivní platnost. Zároveň byl ale přesvědčen – a z přednášky v Bonnu (1985) to vyznívá jednoznačně – o „nové nutnosti metafyziky“, která jediná může člověka „ozbrojit svým viděním“, neboť „slepý pokrok moderní techniky“ může způsobit jak zánik člověka, tak jeho duchovní, resp. morální zpustnutí (1.7.3, II.).⁸¹⁸ Jonas si na jednu stranu byl vědom malé filosofické plausibility své spekulativní metafyziky, na druhou stranu cítil silnou filosofickou potřebu zdůvodnit své pojetí odpovědnosti za budoucnost metafyzicky tak, aby bylo více filosoficky plausibilní (srov. 3.1.1). Sám to jasně vystihl, když v Bonnu prohlásil:

Potřebovat nutně (filosoficky plausibilní) metafyziku „ještě neznamená ji také mít (...). Je zbytečné říkat, že ani já ji nevlastním. Zdá se mi nicméně, že skromným začátkem, jenž by nám vposledku umožnil dospět až k ní, by mohlo být zformulování věty, s níž bychom začali náš pokus o zakládání [takové metafyziky] u nás samotných. Zněla by: člověk je jedinou nám známou bytostí, která může nést odpovědnost.“⁸¹⁹

Tím Jonas jednoznačně vyjádřil svou ambici koncipovat metafyzické, resp. ontologické základy svého pojetí odpovědnosti za budoucnost jinak než s pomocí mýtu. Za východisko své metafyzické dedukce zvolil lidskou schopnost odpovědnosti, kterážto je podle něj bytostným znakem člověka. Tato schopnost je záležitostí „ontologie bytnosti člověka“ a tím záležitostí metafyziky – „nejprve pouze metafyziky člověka“.⁸²⁰

Základní Jonasův předpoklad v této souvislosti zní, že *lidská schopnost odpovědnosti* není „pouhý empirický nález“, nýbrž „kvalitativní vzestup hodnotovosti bytí vůbec“ – to poznáváme „intuitivně“; schopnost odpovědnosti totiž nerozšířila „jednoduše (...) krajinu bytí“, ale „překonal[a] vše dosavadní něčím genericky transcendentujícím.“ A protože jsme „vposledku (...) právě [bytí] zavázáni svou odpovědností“, „stává se [lidská schopnost odpovědnosti] sama také svým vlastním předmětem, protože její vlastnění zavazuje po dobu trvání její přítomnosti ve světě.“ Přítomnost této schopnosti je však „vázána na existenci [lidí]“, tudíž, usuzoval náš filosof, “[s]chopnost odpovědnosti o sobě (...) zavazuje své současné nositele, aby umožnili existenci budoucích nositelů“ – jinými slovy: „..., aby odpovědnost ze světa nezmizela, mají žít

⁸¹⁸ Povšimněme si Jonasovy nekoherence s ohledem na jeho vyjádření v knize z roku 1979, kde nezastával takové silné teze, nedomníval se, že by člověk mohl způsobit moderní technikou svůj zánik – více pozn. 785.

⁸¹⁹ JONAS, H. K ontologickým základům etiky budoucnosti, c. d., s. 902. V této souvislosti nutno dodat, že Jonas chápal sebe sama jako filosofa, který „se nestydí za svou osamocenost na metafyzice nepřátelské scéně dneška“ – jak také napsal v dopise Gadamerovi. JONAS, H. Brief von Hans Jonas an Hans-Georg Gadamer (9. November 1985), c. d., s. 480.

⁸²⁰ Naskýtá se otázka, zda lze (pokus o) metafyziku zakládat takto antropologicky. Jonas byl přesvědčen, že ano, neboť člověk je v jeho pojetí nejvyšším projevem bytí, přičemž diference mezi stvořeným a nestvořeným bytím neexistuje. V tomto smyslu je Jonasův metafyzický pokus antropocentrický par excellence, a mimo jiné poukazuje na to, jaký měl Heidegger filosofický vliv na Jonase.

[lidé] také v budoucnu.⁸²¹ Tento první Jonasův myšlenkový krok lze rekonstruovat následující argumentací:

P1: Lidská schopnost odpovědnosti je nejvyšším dobrem.

P2: Nejvyšší dobro má (stále) existovat i v budoucnu.

Z1: Lidská schopnost odpovědnosti má (stále) existovat i v budoucnu.

P3: Lidská schopnost odpovědnosti je podmíněna existencí lidí.

Z2: Lidé mají (stále) existovat i v budoucnu.

Analyzujeme-li daný text pozorněji, zjistíme, že Jonas nejen usuzoval, že jsme jako lidé odpovědní v konečném důsledku bytí jako takovému, ale že jsme jako lidé (resp. naše schopnost odpovědnosti) zároveň *nejvyšším projevem bytí*. To je první klíčové specifikum prvního jonasovského myšlenkového kroku v rámci jeho metafyzické dedukce. Zkusme jej zformulovat opět do podoby argumentu:

P4: Jonasovský člověk se v konečném důsledku odpovídá (ve věci zachování schopnosti odpovědnosti) bytí.

(Co to znamená odpovídat se v konečném důsledku bytí? Jonasovský výklad této teze se zdá tento:

V konečném důsledku by se člověk odpovídal nejvyššímu projevu bytí). Avšak:

P5: Jonasovský člověk je nejvyšší projev bytí. Tedy,

Z3: Jonasovský člověk by se v konečném důsledku odpovídal (ve věci zachování schopnosti odpovědnosti) člověku.

Je vůbec možné, aby se člověk ve věci zachování lidské schopnosti odpovědnosti jako takové odpovídal v konečném důsledku člověku? A kdo konkrétně komu? V nejzašším případě by bylo možné, aby se kupříkladu někteří členové nejstarší generace odpovídali v této věci nejmladším členům generace (ačkoli se naskýtá otázka, zda by mělo smysl, aby to byli novorozenci nebo tříleté děti). V každém případě by se ovšem jednalo o zachování (resp. pokračování) dalších, bezprostředních generací (G1) a není možné, aby se nejstarší generace odpovídala budoucím generacím, které ještě nepřišly na svět.

Podívejme se na další specifikum, které bych nazval „kantiánsky-idealistické“. Náš filosof totiž používal v rámci svého zdůvodnění pojem „*schopnost odpovědnosti o sobě*“ (v německém originálu „Verantwortungsfähigkeit an sich“):

„příkaz [schopnosti odpovědnosti o sobě] říká, že lidé, aby odpovědnost ze světa nezmizela, mají žít také v budoucnu. Takto má [schopnost odpovědnosti o sobě], za horizontem všech svých neustále se měnících *kontingentních* předmětů, stále sama sebe za *ontologický* předmět, třebaže se tento stává aktuálním pouze v případě ontického ohrožení [tj. v případě ohrožení existence člověka]. Pak musí kvůli sobě samé a své vlastní prezenci v bytí pojmout zachování své reprezentace ve světě jako eminentní záležitost. První podmínkou této reprezentace je fyzická existence lidí, tj. lidstva, z čehož jako první vyplývá (...) zákaz fyzické sebevraždy lidstva (...). [Druhá podmínka spočívá v tom, že kromě] *tu*-bytí [je nutné zachovat i]

⁸²¹ JONAS, H. K ontologickým základům etiky budoucnosti, c. d., s. 903.

tak-bytí budoucího člověka takovým způsobem, aby schopnost odpovědnosti neztratila ze zřetele samotný [morální] stav této existence (vázan[ý] na svobodu subjektu)...⁸²²

Podobně jako v případě ontologické ideje člověka (jakožto poslední instance odpovědnosti) i zde figuruje „odpovědnost o sobě“ jako jakási poslední idealistická instance, která „musí kvůli sobě samé a své vlastní prezenci v bytí pojmout zachování své reprezentace ve světě jako eminentní záležitost.“ Co to může znamenat? Především je nutné se ptát, jaký druh jsoučna či entity měl Jonas na mysli, když hovořil o „odpovědnosti o sobě“. Vzhledem ke kontextu usuzuji, že šlo o něco podobného ontologické ideji člověka. Pak je ovšem tato instance vystavena podobným námitkám, které jsem formuloval výše (4.3.1, 3.). Zdá se, že i v případě „odpovědnosti o sobě“ měl Jonas na mysli něco, co je vázáno na existenci člověka, jakési mentální jsoučno, které člověku přikazuje „aby odpovědnost ze světa nezmizela“. Tolik k Jonasovu prvnímu myšlenkovému kroku.

V druhém myšlenkovém kroku Jonas shrnul myšlenky prvního kroku a explicitně je nazval *metafyzickou dedukcí*:

„[t]o, o co jsme se v [prvním kroku] pokoušeli, byla metafyzická dedukce (...) odpovědné povinnosti zachovat budoucnost člověka z fenoménu odpovědnosti samotné – zdánlivě kruhový (...) argument, (...): *ze schopnosti odpovědnosti získat odpovědnou povinnost zachovávat schopnost odpovědnosti vůbec*, přičemž tato je původním zkušenostním datem.“⁸²³

Takto ve zkratce shrnul Jonas způsob vyvození své metafyzické dedukce, přičemž se následně snažil zdůvodnit, proč se nejedná o kruhový argument. Důležité přitom je, že místo, aby tak učinil s pomocí nějaké obecně platné definice kruhového argumentu, postupoval tak, že jako vzor kruhového argumentu použil Anselmův ontologický argument (srov. 2.5, pozn. 321). Anselmův argument je podle Jonase zatížen kruhovostí proto, neboť „z pouhého pojmu Boha, (...) – tedy z pojmové ‚esence‘ –, [má vyplývat] skutečná existence.“ To však prý není případ metafyzické dedukce, neboť

„...schopnost nést odpovědnost, na níž je vystavěn náš argument, [je] nejprve dána jako skutečnost ve zkušenosti, a pokud je z její esence pak odvozován[a] povinnost k perpetualizaci její vlastní existence, jde sice o úsudek z esence na *požadovanou* existenci, [ale nikoli] z esence na *danou* existenci. Náš argument tedy není prázdný.“⁸²⁴

- první, co je třeba kriticky komentovat, je Jonasova *výrazová nekoherence* co do charakteristiky slabé stránky jeho argumentu: nejdříve jej označil za zdánlivě kruhový, pak tvrdil, že není kruhový, nakonec však uvedl, že „není prázdný“; kruhovost a prázdnost argumentu však není totéž⁸²⁵

⁸²² Tamtéž. Kurziva původní.

⁸²³ Tamtéž, s. 903–904. Kurziva Šimek.

⁸²⁴ Tamtéž, s. 904. Kurziva původní.

⁸²⁵ A navíc Jonas ani nenaznačil, co „prázdnost“ argumentu podle něj vlastně znamená.

- zadruhé je nutné se pozastavit nad tím, proč náš filosof místo, aby vyšel z platné definice kruhového argumentu, *poměřoval svou metafyzickou dedukci jiným argumentem* (byť filosoficky známým); ve skutečnosti netrpí Anselmův důkaz kruhovostí, tj. tím, že by jeho závěr byl totožný s některou z jeho premis,⁸²⁶ spíše jej lze považovat za neplatný (za určitých předpokladů; tím se však zde nebudu zabývat); sám Jonas se pokusil vystihnout jeho neplatnost tvrzením, že z pojmu (tj. *pomyslné existence*) nemůže vyplývat *reálná existence*, což rozhodně není kruhovost, ale jiný typ neplatnosti
- zatřetí, a to je asi nejdůležitější postřeh, netrpí ani Jonasova metafyzická dedukce kruhovostí, nýbrž na první pohled tím, že *vyvozuje z toho, co je* (lidská schopnost odpovědnosti), *to, co by mělo i nadále být* (trvání lidské schopnosti odpovědnosti i v budoucnosti) – tj. souvisí s problematikou tzv. *Humova zákona*; není třeba připomínat, že základem Jonasovy metafyzické dedukce je jím deklarovaná „*metafyzická víra*“, tj. přesvědčení, že „*bytí, jak se samo projevuje, nevypovídá pouze o tom, čím je, ale také o tom, čím jsme mu zavázáni.*“⁸²⁷ (srov. 1.3, 2.3; toto přesvědčení artikuloval náš filosof právě na úvod přednášky v Bonnu).

Za připomenutí ovšem v této souvislosti stojí, že na tento základní způsob Jonasova vyvozování (z toho, co je, na to, co by mělo být) jsem se pokusil kriticky poukázat již na začátku třetí kapitoly, v rámci analýzy jonasovské axiologické ontologie (3.1.2). Náš filosof jednak ze schopnosti mít účely vyvodil, že schopnost mít účely vyžaduje náš souhlas (resp. je tím, co má i nadále existovat), jednak z předpokladu, že i pouze možnému bytí lze přiřknout hodnotu, usuzoval na jeho axiologickou přednost před nebytím. Nyní analogicky *vyvodil povinnost perpetualizace schopnosti odpovědnosti ze zkušenosti schopnosti odpovědnosti*. Ať už jde o schopnost mít účely nebo o schopnost odpovědnosti, vždy se jedná o vyvození z fakticity schopnosti na k dalšímu trvání zavazující hodnotu schopnosti. V části 3.1.2 jsem uvedl některé první závažné námitky a kritické postřehy vůči tomuto způsobu vyvozování, zde se pokusím o další s ohledem na metafyzickou dedukci. Celkově a souhrnně zaujmu stanovisko v páté kapitole (5.3.3, 1), 2), pozn. 949).

Podívejme se podrobněji na jonasovskou metafyzickou dedukci *z pohledu Humova zákona*, neboť je to právě tento zákon, jehož problematiky se jonasovský způsob vyvozování nejvíce týká. Pro účel analýzy si uveďme první část prvního argumentu, který metafyzickou dedukci nejlépe vyjadřuje:

P1: Lidská schopnost odpovědnosti je nejvyšším dobrem.

P2: Nejvyšší dobro má (stále) existovat i v budoucnu.

Z1: Lidská schopnost odpovědnosti má (stále) existovat i v budoucnu.

⁸²⁶ Srov. NOVÁK, L., DVOŘÁK, P. *Úvod do logiky aristotelské tradice*, c. d., s. 142.

⁸²⁷ JONAS, H. *K ontologickým základům etiky budoucnosti*, c. d., s. 899.

Dříve než se seznámíme s tím, jak přesně zní Humův zákon, pokládám za důležité upřesnit, že Jonas lidskou schopnost odpovědnosti neoznačil explicitně za „nejvyšší dobro“, ale jen za „dobro“⁸²⁸, avšak v širším kontextu jeho myšlení je přívlastek „nejvyšší“ naprosto adekvátní, neboť v jonasovském kosmu není nic vyššího (viz pozn. 246; v tomto smyslu je také nutné chápat závěry části 3.3.3).

Humův zákon⁸²⁹ zní: „Žádný soud říkající, co *má být*, nemůže být odvozen pouze z premis, které říkají, co *je*.“ Nebo alternativně: „Žádný normativní soud nemůže být odvozen čistě z faktuálních premis.“⁸³⁰ Je zřejmé, že Humův zákon se týká primárně roviny logicko-sémantické, roviny morálního usuzování a morálního jazyka, a spočívá na klíčovém rozlišení mezi faktuálními (deskriptivními) a hodnotovými (preskriptivními) soudy. Nutno poznamenat, že právě toto rozlišení není definováno filozofy a etiky jednotně, a proto se také jejich úvahy, snažící se potvrdit či vyvrátit tento zákon, vzájemně liší nejen ve svých závěrech, ale i ve svých předpokladech, s nimiž k vyvrácení či potvrzení přistupují.⁸³¹ A problematický se zdá i výchozí Humův předpoklad, na němž je založen zmíněný zákon.⁸³² Stručně se k tomu vyjádřím a předložím vlastní řešení v páté kapitole (5.3.1, d)), nyní předpokládejme, že tento zákon platí a definujeme klíčové rozlišení takto:

- *faktuální (deskriptivní) soudy* jsou charakteristické sponou „je“, jedná se o popisná tvrzení, která označují faktické stavy věcí (jak se věci mají)
- *hodnotové (normativní) soudy* jsou charakteristické sponou „má být“, jedná se o preskriptivní tvrzení, která vyjadřují žádoucí stavy věcí (jaké by věci měly být).

⁸²⁸ Tamtéž, s. 904. „...[které] svou přítomností vyniká nad svou nepřítomností“.

⁸²⁹ David Hume (1711–1776), skotský filozof, striktně vzato, neformuloval zákon v této podobě, ale v závislosti na následující pasáži jeho *Pojednání o lidské přirozenosti*, se většina filozofů na uvedeném zákoně shoduje: „In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprized to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.“ HUME, D. *Treatise of Human Nature*. London, 1817. ISBN neuváděno [online], s. 172. Kurziva původní. Dostupné na WWW: <<https://books.google.cz>>

⁸³⁰ KOLÁŘ, P., SVOBODA, V. *Logika a etika: Úvod do metaetiky*. Praha: Filosofia, 1997. ISBN80-7007-100-1, s. 157. Původní kurziva neuváděna. Kurziva Šimek.

⁸³¹ Srov. tamtéž, s. 160–177.

⁸³² Totiž především Humovo rozdělení lidských psychických stavů na přesvědčení a touhy. Zatímco přesvědčení se týká především toho, jaký svět je, touhy „vyjadřují naše přání, jaký svět má či nemá být. (...) Podle Huma platí, že přesvědčení mohou být předmětem racionální diskuze, zatímco touhy nikoli. Přesvědčení totiž můžeme kritizovat či průkazně vyvracet či dokazovat poukazem na dané, ověřitelné skutečnosti. Naproti tomu se nelze racionálně přit o ‚pravdivost‘ touhy, hovořit o ‚mylné‘ touze atd. Humovská teorie motiva je založena na (...) představě, že lidé jsou motivováni k tomu, aby nějak jednali, výhradně díky tomu, že mají nějaké touhy. [A také naopak na představě, že] [p]řesvědčení sama o sobě nás k žádnému jednání nemotivují.“ Tamtéž, s. 155. Toto Humovo rozlišení ovšem považuji za pochybné, neboť přinejmenším dospělý člověk jedná zpravidla na základě racionálních (tj. rozumových) důvodů a přesvědčení, nikoli jen na základě (neracionálních) tužeb.

Za takto definovaných podmínek *není* jonasovská metafyzická dedukce na rovině logicko-sémantické v rozporu s Humovým zákonem, neboť třebaže je její závěr (Z1) normativní, nevyplývá z pouze deskriptivních premis; druhá premisa je totiž také normativní (P2). V tomto smyslu by tedy Jonas mohl nárokovat své dedukci objektivní platnost, za předpokladu, že by dokázal přesvědčivě *zdůvodnit pravdivost obou premis*. On sám se ovšem v roce 1985 v Bonnu o nic takového nepokusil, spíše naopak, ve třetím myšlenkovém kroku celkově *objektivní nárok na platnost oslabil* následujícím způsobem:

Premisu P1 označil za neprokázaný axiomatický předpoklad, u jehož pravdivosti se odvolal na „bezprostřední intuici“ – a překvapivě prohlásil, že ji lze popírat a „může být každým individuem (...) osobně neuznávána.“ Nato, v jakési, zdá se, snaze o relativizaci a v kontrastu ke svým na jiných místech vyjádřeným podobným tezím uvedl:

„Záleží na každém, zda považuje ‚hodnoty‘ vůbec za pouze subjektivní, buď biologicky, nebo jako okolnostmi podmíněné preference, a zda obzvláště upřednostňuje cit odpovědnosti (jako každou formu povinnosti iluze) jakožto evoluční výbavu, napomáhající přežití druhu – která jako taková přirozeně druhu samotnému nepropůjčuje žádný vyšší nárok na přežití než jakákoli jiná účelná výbava jakéhokoliv jiného zvířecího druhu. Zcela jistě není jednotlivec *zavázán poslušností* ‚imperativu‘ takového biologického naprogramování – tomuto stejně tak málo jako imperativu jiných evolučních vloh, jako například sexuálnímu pudu nebo agresivnímu pudu –, natož aby ho tyto dispozice, jimž konkuruje množství ostatních, zavazovaly *ideou* další existence lidstva. (...) Tuto kombinaci biologismu a hodnotového subjektivismu (s nímž se snadno slučuje dějinný relativismus) nelze vlastně vyvrátit. Lze vůči ní pouze namítnout, že také *ona* spočívá na neprokázaných axiomatických premisách, které zde nemohu uvádět. Věřím, že ty mé jsou o něco lépe promyšlené a vyhovují úplnému fenoménu ‚člověk‘ a bytí vůbec. Vposledku však nemůže můj argument učinit více než rozumově zdůvodnit *volbu*, kterou, s její vnitřní přesvědčivostí, nabízí k výběru přemýšlivému. Nic lepšího bohužel poskytnout nemohu, Snad to bude v moci budoucí metafyziky.“⁸³³

Tímto způsobem Jonas mimo jiné také zásadně *oslabil svou normativní premisu P2*. Zatímco v prvním a druhém myšlenkovém kroku hrál „příkaz odpovědnosti o sobě“ (analogický ontologické ideji člověka a vyžadující perpetuální svých kontingentních ztělesnění, tj. lidské schopnosti odpovědnosti) ústřední normativní roli, ve třetím kroku Jonas tuto roli zásadně oslabil tvrzením: jednotlivec „zcela jistě není zavázán poslušností“ tomuto příkazu „biologického naprogramování“ a tím ani „ideou další existence lidstva“. Znamená to, že biologicky podmíněný cit odpovědnosti a jonasovská normativní idea nejsou ve skutečnosti nic jiného než „povinnosti iluze“?⁸³⁴ V každém případě, usuzoval náš filosof, *biologismus a hodnotový subjektivismus, nelze vyvrátit*,

⁸³³ JONAS, H. K ontologickým základům etiky budoucnosti, c. d., s. 904. Kurziva původní.

⁸³⁴ A koho by měly klamat a proč? Nemohu se ubránit srovnání s Jonasovými úvahami, v nichž bránil proti monistickému materialismu vnitřní i vnější (morální) svobodu poukazem na absurditu epifenomenalismu, založeného na podobných tezích, podle nichž je (morální) svoboda pouze iluze a klam (3.2.2). A kladu si otázku, proč Jonas zde, v kontextu své metafyzické dedukce činí takové relativizující – a jeho dedukci zpochybňující – prohlášení, která odpovídají spíše materialistickému monismu.

lze pouze namítat, že také spočívají „na neprokázaných axiomatických premisách“ – ačkoli jeho axiomatické předpoklady (P1, P2), usuzoval nakonec, jsou „o něco lépe promyšlené a vyhovují úplnému fenoménu ‚člověk‘ a bytí vůbec.“ Metafyzická dedukce jakožto argument není proto důkazem, ale jen základem pro *volbu* (přemýšlivého jednotlivce), jehož může vnitřně přesvědčit (více než biologismus a hodnotový subjektivismus) – uzavřel Jonas svůj třetí myšlenkový krok.

Gadamer, který na Jonasův dopis odpověděl až téměř za půl roku, v dubnu 1986, celkově vyjádřil souhlas s hlavní myšlenkou Jonasovy přednášky – tj. s nutností promýšlet podobu a základy etiky budoucnosti, etiky, která by reagovala na ohrožení člověka skrze moderní techniku. Gadamer v této souvislosti kromě jiného napsal, že již dlouho hovoří o „ohrožujícím a téměř již smrtelném nepoměru, který panuje mezi našimi schopnostmi založenými na vědě a technice a naším morálním a společenským stavem.“⁸³⁵ Problematiky metafyzického (ontologického) založení jonasovské etiky budoucnosti se ovšem dotkl krátce jen v jednom odstavci, když poukázal nejprve na to, že ačkoli se s Jonasem shodne na výsledku, neshodne se na metafyzickém způsobu jeho vyvození. Podle Gadamera Jonas „v zásadě následuje Kanta, když [staví] na danosti odpovědnosti“ a „hledá ontologické zdůvodnění“ její perpetuálizace. Z textu dopisu podle mého názoru vyplývá, že Gadamer se ve skutečnosti shodl s Jonasem nikoli na kategoričnosti příkazu perpetuálizovat schopnost odpovědnosti, nýbrž na kategoričnosti příkazu morálně respektovat budoucí lidi jakožto účely o sobě.⁸³⁶ Tomu odpovídá i závěr dopisu, kde Gadamer poznamenal, že „zůstává obtížné (...) považovat zánik lidstva – ať už to bude kdykoli – za odvrátitelný.“⁸³⁷

V rámci německých sekundárních zdrojů jsem nenašel žádný podrobnější komentář Jonasovy metafyzické dedukce, pouze Böhler krátce připomíná důležitou souvislost: dedukcí se Jonas pokusil o nenáboženské, sekulární zdůvodnění odpovědnosti za budoucí generace – ve smyslu „kosmické odpovědnosti za další trvání lidstva“ (srov. Jonasovu přednášku z roku 1984, viz 2.3, a také 3.1.1). Podle Böhlera nicméně Jonas otevřeně a čestně přiznal také omezení svého „metafyzického pokusu“, když jej označil za pouze „opci“ a přiznal, že se mu nepodařilo dostat v argumentaci dále, ačkoli by to bylo třeba. Böhler uvádí, že z těchto důvodů zůstává zdůvodnění „na úrovni [morální] motivace, a nezodpovídá tedy normativně etický problém, zda vůbec [existuje v této věci] prokazatelný a kategorický závazek k určitému postoji a jednání.“⁸³⁸ Kvůli absenci

⁸³⁵ GADAMER, H. G. Brief von Hans-Georg Gadamer na Hans Jonas (21. April 1986). In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung*, c. d., s. 481. Gadamer na začátku dopisu vysvětluje důvod zpoždění své odpovědi, který byl kromě pracovních povinností dán také tím, že chtěl text Jonasovy přednášky v klidu a koncentrovaně prostudovat. Něco takového totiž člověk nečte „jen tak“.

⁸³⁶ „Wir haben doch wohl auch als Heutige die kommenden Menschen als Zweck an sich zu ehren. Das ist der (einzige) Kategorische Imperativ, dem freilich eine unübersehbare Zahl technischer, d. h. von unserer Klugheit zu verantwortender Imperative untergeordnet sind.“ Tamtéž.

⁸³⁷ Tamtéž, s. 482.

⁸³⁸ BÖHLER, D. *Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive: Zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik*. Bad Homburg: VAS, 2009. ISBN 978-3-88864-461-0, s. 32–33. Širší kontext Böhlerova

podrobnějších komentářů v rámci sekundárních (německých, českých a slovenských) zdrojů připojuji vlastní komentář:

1. Především je vhodné upozornit na skutečnost, že Jonasovi bylo v roce 1985 již osmdesát dva let, a tak zasluhuje jeho metafyzická dedukce na prvním místě uznání. To však nedispensuje od kritického přístupu, kterým, podle mého názoru, lze prokázat zesnulému filosofovi úctu, neboť to znamená, že jeho myšlenky bereme vážně a přemýšlíme nad nimi. Jak jsem se pokusil doložit na konci druhé kapitoly (2.4, 2.5), Jonas i v dalších a posledních letech svého života veřejně diskutoval na téma svého zdůvodnění odpovědnosti za budoucí generace a byl konfrontován s dotazy a kritickými námitkami, takže svou argumentaci mohl ještě modifikovat, doplnit, apod. Avšak, jak ukazují jeho vyjádření, v zásadě svou argumentaci nezměnil (až na to, že většinou příliš nezdůrazňoval onen relativizující závěr). V roce 1990 uvedl, že na otázku, proč má existovat lidstvo i v budoucnu, lze dát vposledku jen metafyzickou nebo náboženskou odpověď, přičemž trval na „absolutnosti (metafyzického) imperativu“, který zní, že budoucí lidstvo má (povinnost) existovat, avšak připustil, že apel na metafyzický vhled (do této povinnosti) možná zůstane stejně bezmocný jako pragmatická napomenutí nezplundrovat zcela planetu a neznemožnit pokračování lidského života (srov. pozn. 292). V roce 1992, kdy mu bylo již úctyhodných osmdesát devět let, se v rozhovoru veřejně a přímo vyjádřil ke své metafyzické dedukci, když prohlásil, že si sice není jistý logickou platností argumentace, avšak že úsudek „z existence schopnosti odpovědnosti na skutečně platnou odpovědnost člověka“ netrpí logickou slabostí jako Anselmův důkaz – čímž v zásadě potvrdil své stanovisko z roku 1985. Jonas tedy trval i v roce 1992 na svém specifickém způsobu vyvození: z existence schopnosti odpovědnosti na povinnost budoucího trvání schopnosti odpovědnosti (srov. pozn. 320, 321).
2. Co se týká jádrové argumentace metafyzické dedukce, mám za to, jak jsem doložil, že není v rozporu s Humovým zákonem, a sice – a to podrhuji – na rovině logického vyplývání s ohledem na pravidlo, že z pouze faktuálních premis nemůže vyplývat normativní závěr. Náš filosof sice druhou, normativní premisu (P2: Nejvyšší dobro má (stále) existovat i v budoucnu.) explicitně neformuloval, ale obsahově se v jeho argumentaci nachází. K tomu však považuji za nutné dodat ještě následující:

Z formálního hlediska: tak jako u Jonase dochází ke splývání mezi ontologií a axiologií (viz exemplárně ontické paradigma, 3.1.2, B)), tak se zdá, že i ke splývání mezi axiologií a epistemologií (tj. poznání objektu implikuje morální poznání, kterým mě objekt morálně zavazuje; srov. I. typ zdůvodnění normativity). Höhle

komentáře, včetně stručného nastínění jonasovské etiky, viz ŠIMEK, V. recenze knihy: Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive: Zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik. *Filosofický časopis*, c. d., s. 462–465.

sice uvádí, že Jonas věděl, že bytí nemůže koincidovat s povinností (resp. fakticita s normativitou), jinak by etika nedávala smysl (srov. 3.1.2, závěr), avšak Jonasova vyjádření v této věci zůstávají dosti vágní. Náznak určitého vysvětlení podal v rozhovoru roku 1992, když uvedl, že bytí je „potencionální hodnota (která může být uskutečněna, ale nemusí) [a] dává se poznat člověku – a tím je dána (...) diference mezi bytím a povinností.“ (2.5). To by se zdálo odpovídat Höслеho výkladu, že podle Jonase je povinnost, volně vyjádřeno, jakýmsi završením, uskutečněním bytí skrze člověka (přičemž ono „skrze člověka“ je pro našeho filosofa klíčové, neboť jen člověk vnímá bytí jako morální „výzvu“). Na druhou stranu ovšem jonasovský člověk nemá být zdrojem normativity. V každém případě, z hlediska jonasovské morální epistemologie, neexistuje žádná diference mezi poznáním faktů a hodnot. Problém nicméně spočívá v tom, že Jonas sice naznačil důležitost hierarchie hodnot, avšak vůbec, jak upozorňuje rovněž Höсле, nenabídl žádnou propracovanou teorii ani kriteriologii hodnot. Jonasovské (víceznačné) bytí tedy člověka morálně vyzývá k uskutečnění, avšak jonasovský člověk nemá (mimo sebe) k dispozici žádnou jednoznačnou, propracovanou strukturu, podle níž by se mohl orientovat a rozhodovat.

Z obsahového hlediska: klíčový problém jonasovského morálního usuzování spočívá v tom, jak z poznání hodnoty schopnosti odpovědnosti vyvodit závazek perpetualizace této schopnosti. Zdá se, že není v souladu s jonasovskou axiologickou ontologií, aby původ závazku byl v člověku – proto jonasovský rekurs k „odpovědnosti o sobě“ – na druhou stranu právě tato zavazující „odpovědnost o sobě“ nutně musí být v člověku, resp. poznávána člověkem (analogicky jako u ontologické ideje) – neboť v jonasovském kosmu je nejvyšším projevem bytí člověk a žádné ideje ani transcendentní projevy bytí nejsou mimo člověka. Problém se stane zřetelnějším v okamžiku, kdy se začneme ptát: kdo vlastně koho zavazuje a k čemu? (předkládám dvě možné interpretační varianty):

- i) první jsem se pokusil vyjádřit druhým argumentem (P4–P5–Z3): člověk je podle Jonase vposledku zavázán bytí (ve věci perpetualizace schopnosti odpovědnosti), avšak je to zároveň on, kdo je podle Jonase nejvyšším projevem bytí, zdá se tedy, že je v dané věci zavázán člověk člověku. Protože ale ani již zemřelé, ani ještě nevzniklé lidské osoby nemohou být instancí, jež by podle našeho filosofa mělo smysl skládat v této věci účty, musí se nutně jednat o pouze žijící osoby. Je však smysluplné obracet se ve věci perpetualizace schopnosti odpovědnosti na nějakou konkrétní žijící osobu? A jestliže ano, jaká konkrétní osoba by měla být instancí a jaká subjektem odpovědnosti ve věci perpetualizace schopnosti odpovědnosti? Anebo by se celá věc měla odehrávat na rovině institucionální? (k tomu dále 4.3.3)
- ii) druhá interpretační varianta odpovídá podle mého názoru analyzované jonasovské úvaze více (konkrétně jejímu kantiánsky-idealistickému aspektu):

namísto člověka je poslední instancí „schopnost odpovědnosti o sobě“, důsledky jsou však ještě absurdnější, než u první varianty, přičemž je možné rozlišit dvě interpretační podvarianty:

- a) člověk se odpovídá a je zavázán vposledku „schopnosti odpovědnosti o sobě“, protože tato ale s ohledem na jonasovskou ontoteologii časnosti (srov. 3.3.3) není žádnou platónskou entitou mimo čas, prostor a člověka, pak se člověk, zdá se, má zodpovídat něčemu v sobě. To je však možné jen do té míry, nakolik existuje. Neplatí-li první varianta, že by se v této věci měl zodpovídat jinému člověku, lidem či institucím, pak, protože je podle Jonase smrtelný a nemůže počítat s žádnou posmrtnou existencí (3.2.4), končí skládání účtů nejpozději v okamžiku jeho smrti. I kdyby bylo hypoteticky možné, že by nějaká taková instance existovala a člověk se jí mohl v uvedené věci zodpovídat, je smysluplné zodpovídat se entitě, která je definována jako „x o sobě“ a nevykazuje žádné rysy osoby?
- b) monistická podvarianta: je to vposledku bytí samo, které se skrze jednotlivé osoby uskutečňuje a podstupuje riziko „neuskutečnění“. Bytí se zodpovídá ve svém nejvyšším projevu za svůj nejvyšší projev před svým nejvyšším projevem – absurdní představa. Připomeňme si nicméně z jonasovské antropologie jednu centrální pasáž, která podle mého názoru tuto monistickou interpretaci silně podporuje:

„Z vnitřního pohybu (...) totální evoluce [vyvíjející se přírody] lze snad vypátrat určení člověka, podle něž by osoba v aktu sebenaplnění uskutečňovala zároveň tendenci původní Substance. Z toho by vyplynul etický princip, který by nebyl vposledku založen ani v autonomii já ani v potřebách společnosti, nýbrž v objektivním přidělení ze strany celku přírody (...) – princip, jemuž by i poslední z umírajícího lidstva ve své (...) osamělosti mohl být věrný.“ (viz 3.2).

Monistickou interpretaci nepodporuje pouze uvedená centrální teze, která se nachází v jonasovské antropologii, ale také analogické teze jonasovské axiologické onto(teo)logie (které ústí do představy hypostaze bytí; srov. 3.1.2, A)) i teze jonasovské spekulativní teologie (jež ústí do představy, že lidská osoba představuje moment uskutečnění v kosmu imanentizovaného a potencializovaného boha; srov. 3.2.4, 3.3). V poslední části této podkapitoly nicméně ještě předpokládejme možnou platnost jonasovského kategorického stanoviska s ohledem na subjekt odpovědnosti za budoucí generace a prověříme možné souvislosti a důsledky.

4.3.3 Subjekt odpovědnosti za budoucí generace

Obsah této části práce volně navazuje na analýzu dvou jonasovských koncepcí subjektu odpovědnosti (4.2.4, 1),2)) a zaměřuje se na jonasovský subjekt odpovědnosti za budoucí generace. Zároveň bude nutné se neustále vztahovat i k jonasovskému objektu odpovědnosti, tedy k jonasovskému pojmu „budoucí generace“, jak jsem se jej pokusil analyzovat v části 4.3.1. Také se v daném kontextu nevyhneme problému (jonasovské) instance odpovědnosti. Z dosavadního je zřejmé, že náš filosof jasně nevymezil, jaký subjekt má být morálně zavázán perpetualizovat ve světě schopnost odpovědnosti (srov. 4.3.2, II.), ani nedefinoval s ohledem na své „první přikázání“, jaký subjekt má (nebo může) nést odpovědnost za zachování budoucích generací (4.3.1, 1.). Na neurčitost jonasovských pojmů subjektu a objektu v kontextu jonasovské etiky budoucnosti poukázal např. Poliwoda (4.2.4, a)). Kromě neurčitosti těchto klíčových pojmů nutno připomenout nekoherence, příp. určité rozpory, které spatřuji mezi jonasovskými tezemi týkajícími se morálního statusu budoucích generací a kategorickým příkazem k existenci budoucích generací. Na jedné straně se Jonas domníval, že nemá smysl hovořit o povinnosti, aby ti, kteří ještě nevznikli, vznikli, na druhé straně Jonasův kategorický imperativ „přikazuje, aby lidé existovali“ (srov. 4.3.1, c)). Díky analýze Jonasova myšlenkového experimentu se podařilo základním způsobem diferencovat jonasovský pojem budoucí generace na pojmy dva: „bezprostřední, následující (budoucí) generace“ (G1) a „vzdálenější budoucí generace“ (G2), (srov. 4.3.2, 3.). Na toto rozlišení zde navazuji a pokouším se s jeho pomocí dále analyzovat možné souvislosti a vztahy mezi dvěma základními typy subjektů (jednotlivec/instituce nebo kolektiv) a dvěma základními typy objektů (G1,G2) v kontextu jonasovské odpovědnosti za budoucí generace, přičemž subjekt co do časového určení omezují na současníky. A protože se jedná o poměrně komplexní záležitost, koncentruji se především na *hledisko odpovědnosti, příp. povinnosti (ne)zapříčinění existence*; toto hledisko je relevantní právě s ohledem na Jonasovo „první přikázání“.

(G1): *současníci ve vztahu k bezprostředně následujícím (budoucím) generacím.*

Jonas v této oblasti vztahů tematizoval „povinnost být tím, kdo přivede na svět [příslušníka následující generace], povinnost zplodit děti a podílet se na rozmnožování vůbec“. Jeho výroky v této věci ale nejsou opět příliš jednoznačné a koherentní. Na jednom místě v knize z roku 1979 tvrdil, že

„...povinnost [zplodit příslušníka následující generace], jestliže existuje, (...) nelze odůvodnit stejným [tradičním] principem [, jenž odvozuje povinnosti z korelujícího práva již zplozeného dítěte]. Jednalo by se [totiž] o povinnost, jež není protějškem cizího práva (...). [P]ovinnost rozmnožovat lidský rod (...) není nutně povinnost každého jednotlivce (...).⁸³⁹

⁸³⁹ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 74. Pasáž pokračuje: „...ledaže by to bylo právo Boha stvořitele vůči jeho stvoření, jemuž bylo propůjčením života svěřeno (...) pokračování v jeho díle.“ Tuto variantu Jonas zmínil, avšak nepovažoval za pravděpodobnou, jak vyplývá z jeho spekulativní teologie.

Na jiném místě v téže knize, v kontextu odpovědnosti za budoucnost (které podle jeho slov nedlužíme co do vzniku určitou obsahovou skutečnost, tj. určité konkrétní osoby, srov. pasáž pozn. 791), najdeme vyjádření, které se zdá rozporovat předchozí:

Do této „abstraktní odpovědnosti (...) spad[á] (předpokládejme) povinnost zplodit „nějaké dítě“⁸⁴⁰.

Jednoznačně co do vymezení subjektů, avšak nejednoznačně co do obsahu, resp. objektů odpovědnosti pak zní prohlášení, jež učinil během rozhovoru v roce 1981 (když parafrázoval své kategorické zdůvodnění s pomocí ideje člověka):

„...lidstvo a tím tedy každý příslušník lidstva, tedy každé jednotlivé individuum, má ve skutečnosti transcendentní nebo metafyzickou povinnost, aby také v budoucnu na Zemi existovali lidé, (...), a sice za podmínek, jež (...) připouští uskutečnění ideje člověka.“⁸⁴¹

Povinnost „aby také v budoucnu na Zemi existovali lidé“ je v tomto prohlášení dosti nejednoznačná (na rozdíl od jednoznačné „povinnosti rozmnožovat lidský rod“). V tomto kontextu lze našemu filosofovi důvodně klást otázky: Máme povinnost „aby také v budoucnu na Zemi existovali lidé“ chápat tak, že každý má povinnost plodit (tj. „zplodit nějaké dítě“), anebo nikoli (srov. výše 4.2.2, 3.)? Co znamená, že každý příslušník lidstva má povinnost aby také v budoucnu existovali lidé? V principu jsou možné dvě základní interpretace:

- pozitivní odpovědnost (povinnost) zplodit vlastní dítě/děti
- negativní odpovědnost (povinnost) nebránit/umožnit zplození cizích dětí

Pokud by však každý pochopil jonasovskou metafyzickou povinnost negativně, nemohlo by logicky lidstvo pokračovat – což lze ovšem prakticky vyloučit. Jinak se negativní varianta odpovědnosti zdá řešit analyzované nejasnosti týkající se významu příkazu adresovaného jednotlivci. V této souvislosti se ovšem naskýtá filosoficky a teologicky velmi zajímavá otázka, *zda vůbec může existovat něco jako (přirozená) odpovědnost či povinnost zplodit dítě a (přirozené) právo na vznik dítěte* – neboť není zřejmé, kdo a vůči komu by takovou/-é povinnost/právo měl mít (a uplatňovat). Této problematice se věnuji detailně v exkursu (5.4).

Přesuneme-li pozornost na oblast kolektivní odpovědnosti, tj. vztahů odpovědnosti mezi (současnými) institucemi/kolektivy a bezprostředně následujícími (budoucími) generacemi, zjistíme, že zde Jonas plédoval pro téměř opačné řešení, než je řešení negativní odpovědnosti jednotlivce nebránit plození. To je evidentní především v kontextu *Jonasových obav před přelidněním planety*, když několikrát naléhavě doporučoval, aby politická, veřejná moc kontrolovala populační růst. Nejsilnější výzvy tohoto druhu najdeme ve jmenované přednášce z roku 1985 a v rozhovorech z roku 1990 a 1992:

⁸⁴⁰ Tamtéž, s. 199. K tomu srov. také pozn. 800.

⁸⁴¹ JONAS, H. Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur, c. d., s. 292.

„Nejdůležitější bod je ten, že velikost populace musí být redukována. Jsem názoru, že počet lidí na Zemi musí být drasticky snížena – ne pomocí zabíjení dětí a ne skrze masové umírání, vyhladovění nebo epidemie, nýbrž politikou kontroly porodnosti, která by byla prosazována celosvětově pod vedením mezinárodních institucí, které by měly celosvětovou autoritu. Je to zcela utopické, co zde říkám, ale mezi tím, co je nutné, stojí kontrola porodnosti („Geburtenkontrolle“) na prvním místě. Neboť všechno ostatní, co jinak můžeme dělat, abychom zmírnili nápor techniky na dnešní a budoucí prostředí, je jednoduše marné, když rostoucí počet lidí právě rostoucí nasazení techniky umocňuje.⁸⁴² (...) *Planeta je přeplněná* (...). Lidé ve třetím světě by se přece jen mohli vzdát tak velkého rozmnožování.“⁸⁴³

Jen pro představu: náš filosof pronesl tyto výroky v době, kdy byla velikost světové populace cca 5 miliard. Na pozadí těchto jeho výroků zůstává „první příkázání“ velmi neurčité a my se můžeme důvodně ptát, zda by Jonas kvůli zachování lidského života na Zemi byl skutečně morálně ochoten schválit opatření mající za cíl drastické snížení, příp. zastavení růstu světové populace (srov. pozn. 758, 2)). Z hlediska analýzy subjektu je důležité, že náš filosof v této souvislosti hovořil o „celosvětové autoritě“, jež by měla mít odpovědnost s cílem zásadně ovlivnit (snížit) velikost světové populace. Na jednu stranu je pravděpodobné, že kontrolou porodnosti neměl na mysli totalitářské restriktce (jako např. v současné Číně), na druhou stranu však veřejně vyjádřil pochybnost o možnostech demokracie zvládnout tento problém (srov. více 2.5), což, jak sám doslova prohlásil, mu vyneslo „obvinění, že (...) upřednostňuj[e] diktaturu“ za účelem záchrany lidstva. Na to reagoval tvrzením, taktéž veřejně, že „tyranie je vždy lepší než zánik [lidstva]“ – s důležitým dodatkem: tyranie by se týkala jen extrémních situací, „nejhoršího případu, k němuž to nesmíme nechat dojít a jemuž zabránit je právě nejvyšším úkolem odpovědnosti“ (více pozn. 164, 300, 309).⁸⁴⁴

Analýza znovu ukazuje, že primárním subjektem jonasovské odpovědnosti za bezprostřední další (budoucí) generace je kolektivní subjekt. V přednášce z roku 1985 Jonas naznačil, že by to měl být *politický kolektivní subjekt*, založený na demokratickém principu konsensu – což by však zároveň byla jeho největší slabina:

„Vědění, vůle, moc jsou kolektivní, a takovou musí být i jejich kontrola. Ta může příslušet jen veřejné moci, tedy může být jen politikou, a to vyžaduje trvalost širokého konsensu vycházejícího zdola. Avšak jaký souhlas by to byl a jak by byl vymahatelný? Jednalo by se o souhlas s přísným zřeknutím se našich hýřivých konzumních návyků, s poklesem (...) produkce (...) odpadu (...); o souhlas s alespoň dočasnou hospodářskou nouzí, která by s sebou přinesla výraznou kontrakci; také souhlas s veřejným vměšováním do nejprivátnější sféry, jakou je rozmnožování, k čemuž by mohl donucovat populační problém. Toto vše se stává nevyhnutelným a tím horším, čím později bude překročeno k nutným opatřením, a to vzhledem k jednoduché pravdě, že ohraničená Země a neohraničený růst jsou neslučitelné a Země bude mít poslední slovo. Stejně jako je snadné toto nahlédnout, zůstává však naopak záhadou, jak je možné dosáhnout konsensuálních svolení k nutným rozhodnutím a jak přečkat těžké časy. Je to tak, že teoreticky zdůvodnit

⁸⁴² JONAS, H. Vom Profit zur Ethik und zurück. Technik-Verantwortung im Unternehmen. In BÖHLER, D. *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, c. d., s. 233. Kurziva Šimek.

⁸⁴³ JONAS, H. Dem bösen Ende näher. In JONAS, H. *Dem bösen Ende näher: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, c. d., s. 13.

⁸⁴⁴ Srov. také ŠIMEK, V. Etika techniky podle Hanse Jonase [online]. *Filosofie dnes*, c. d., s. 80.

etiku kolektivní odpovědnosti za budoucnost (...) je neporovnatelně lehčí, než ukázat cestu k jejímu provedení.⁸⁴⁵

Ve světle závěrů z části 4.2.4, b)–c) je jonasovský předpoklad, že „vědění, vůle, moc“ jsou kolektivní“ nepřijatelný, minimálně potud, pokud by se měl týkat nějakého neorganizovaného kolektivního subjektu. A nezdá se ani možné, aby celosvětová mezinárodní politická autorita disponovala takovým určitým „vědění a vůlí“, jež by mohly být analogické určitosti vědění a vůle jednotlivce. *Národní, příp. regionální subjekty či instituce* by snad mohly nést odpovědnost uvažovaného druhu (tj. regulovat, příp. dokonce zakazovat existenci dalších (budoucích) osob). V každém případě však pouze ve významu *sekundární* odpovědnosti za budoucnost. Zdá se morálně nesprávné obcházet či dokonce zcela vyloučit ve sféře předávání života *individuální* morální odpovědnost. Jonas uvažoval, že by se v této věci jednalo o kolektivní subjekt konstituovaný demokraticky skrze princip dobrovolného konsensu (tedy založený na (předchozím) vědění, vůli a moci jednotlivců), avšak zároveň naznačil „nevyhnutelnost“ veřejného „vměšování do nejprivátnější sféry“ (tedy problém „jak dosáhnout konsensuálních svolení k nutným rozhodnutím“) – z čehož podle mého názoru vyplývá, že individuální odpovědnost ve věci předávání života by v Jonasově pojetí byla podřízena nějaké kolektivní (institucionální) formě odpovědnosti, jejímž cílem by bylo prosazení restrikcí ve prospěch přežití člověka jakožto druhu.

Nejnápadnější jsou v této souvislosti dvě skutečnosti:

- a) Jonas jednoznačně nevymezil, jaký konkrétní kolektivní subjekt by měl nést odpovědnost za další pokračování lidského života. Zohledníme-li širší kontext, hovořil o mezinárodních institucích s celosvětovou autoritou, o důležitosti intelektuálních a politických elit, o těch, kteří jsou na klíčových místech a disponují mocí, zároveň však také o důležitosti veřejného mínění, o tlaku, který jednotlivci mohou vyvíjet na držitele politické, ekonomické a hospodářské moci, o důležitosti výchovy, vzdělání, o významu neinstitucionálních forem působení apod. (více viz pozn. 263, 295, 299, 307). Ani v roce 1992, necelý rok před svou smrtí, když se v jednom rozhovoru opět zabýval otázkou přežití lidstva, však nevnesl do otázky definice subjektu žádné jednoznačné vyjasnění. Vyjádřil spíše pesimistickou prognózu a s ohledem na přežití lidstva podtrhl úkol praktické filosofie: bdít nad lidskostí opatření, kterými se lidé pokusí zastavit pohromu, neboť krutý základní zákon evoluce, že přežijí nejsilnější, se nesmí stát zákonem přežití lidstva (srov. 2.5, pozn. 302). Werner v textu z roku 2003 uvádí: globální zájmy na přežití lidstva nemají doposud žádnou uspokojivou institucionální reprezentaci; k řešení potřebujeme nejdříve zajistit a institucionálně definovat subjekt odpovědnosti – nebo, což je možná správnější, definovat více institucionálních

⁸⁴⁵ JONAS, H. K ontologickým základům etiky budoucnosti, c. d., s. 906.

subjektů odpovědnosti.⁸⁴⁶ V každém případě jonasovský subjekt odpovědnosti zůstal v tomto ohledu neurčitý.

- b) S neurčitostí subjektu odpovědnosti jde u Jonase ruku v ruce i neurčitost objektu odpovědnosti. Je sice naprosto evidentní, že to, co má být podle našeho filosofa zachováno a zachráněno před zánikem, je (budoucí) člověk i se svou morální výbavou, není však vůbec evidentní v jakém kvantitativním výskytu. Na jedné straně alarmoval, aby velikost populace byla snížena – a to v době, kdy byla o cca 2 miliardy nižší, než je tomu v současnosti, na druhé straně apeloval na filosofy, aby bděli nad tím, aby se krutý zákon evoluce, podle něž přežívají nejsilnější, nestal zákonem přežití lidstva. Jinými slovy, zdá se, že podle Jonase je morálně nedovolené, aby v budoucnu žili jen ti (technicky) mocnější, zároveň je však také morálně nesprávné (a rizikové), aby se dále zvyšoval na planetě počet lidí. Počítal Jonas s tím, že nezáleží jen na faktoru počtu, ale také na faktoru tzv. ekologické stopy (tj. ekologické náročnosti) jednotlivců? Některé jeho výroky o (dobrovolné) skromnosti to naznačují. Pokud tomu tak je, pak ovšem počet není jediným klíčovým faktorem. A odpovědnost za budoucnost nemůže být redukována jen na otázku (budoucí) velikosti populace (k tomu níže pozn. 971, 973). Z hlediska etiky se dále musíme nutně ptát, jakou valenci a hierarchické místo má Jonasův příkaz přežití ve vztahu k základním morálním principům. Werner v této souvislosti pokládá otázky: Dal nám Jonas nějaký návod, jak postupovat v případě kolize mezi normami spravedlnosti (tradiční) etiky a příkazem přežití? Je příkaz přežití lidstva nadřazený požadavkům svobody, spravedlnosti, participace apod.? Mají se podporovat přiměřeně účinná opatření, která slouží k zachování lidstva, i když tato vedou ve smyslu (tradiční) etiky k morální tvrdosti? Vyjádřeno silněji: Jaká míra obrany před nebezpečím zániku lidstva ospravedlňuje omezení (či popření) základních práv a svobod, možností participace a sociálních práv na spoluúčasť? Na tyto a podobné otázky zůstává Jonasova etika dlužná odpověď, usuzuje Werner. A to nikoli náhodou, ale ze své podstaty, neboť neobsahuje žádné vyšší kritérium či princip, s jehož pomocí by bylo možné zvážit normativní poměr mezi požadavky (tradiční) etiky a kategorickým příkazem zachovat existenci lidstva.⁸⁴⁷

(G2): *současníci ve vztahu ke vzdálenějším budoucím generacím.*

Jedná se o oblast vztahů mezi nesoučasníky, tj. mezi těmi, kteří nemohou být v žádném případě současníky. Podrobnější analýza tří hlavních jonasovských pokusů o zdůvodnění odpovědnosti za budoucí generace ukázala, že náš filosof tuto oblast (G2) ponechal stranou v rámci svého myšlenkového experimentu, když prohlásil, že zájem lidstva na přežití nemusí začínat otázkou, zda každý má zájem na tom, aby i za tisíc let existoval člověk (4.3.2, I. 3.). Další dva pokusy (první, založený na ontologické ideji člověka jakožto normativní instanci, a druhý, Jonasem nazvaný metafyzická dedukce) interpretují naproti

⁸⁴⁶ WERNER, M., H. Erfasst das Prinzip Verantwortung die Probleme moderner Technologie?, c. d., s. 234.

⁸⁴⁷ Tamtéž, s. 235.

tomu tak, že zahrnují i oblast G2. Mám za to, že tuto interpretaci podporují i dvě varianty Jonasova kategorického imperativu. Pro ten účel je zde v mírně upravené formě připomínám:

„Jednej tak, aby účinky tvého jednání nezničily *budoucí možnost* [skutečně lidského života na Zemi]. (...) Neohrožuj podmínky *neomezeného trvání lidstva* na Zemi.“⁸⁴⁸

Že jde o vzdálenější budoucí generace (G2) a nikoli o *bezprostředně následující* další (budoucí) generace (G1) explicitně podtrhl náš filosof v kontextu své formulace čtyř variant kategorických imperativů tím, když vytkl Kantovi, že není v rozporu s Kantovým kategorickým imperativem, aby štěstí současných a nejbližších následujících generací bylo zapláceno neštěstím či dokonce neexistencí pozdějších generací (srov. 4.1.1). Dvě uvedené varianty Jonasova kategorického imperativu takový scénář naproti tomu naprosto zakazují. Jinými slovy, ve smyslu Jonasovy metafyzické dedukce: i vzdálenější budoucí generace musí nutně existovat, neboť jedině tak, je možné perpetualizovat schopnost odpovědnosti. Náš filosof v zásadě trval na absolutnosti tohoto metafyzického imperativu až do své smrti, jak lze vysledovat z jeho vyjádření (srov. 4.3.2, II., 1.). Koresponduje to s jeho dalšími vyjádřeními z roku 1992, kdy obhajoval etický důraz na „následky jednání pro pozdější budoucnost“ a plédoval pro rozšíření odpovědnosti do vzdálenější budoucnosti (srov. 2.5, pozn. 283, 305). Co z toho vyplývá pro analýzu možností subjektů odpovědnosti za budoucí vzdálenější generace se zřetelem na (ne)zapříčinění jejich existence?

Na první pohled se naskýtají kritické námitky vyplývající z toho, že *současné subjekty* nemohou z povahy věci přivést na svět své *nesoučasníky*.⁸⁴⁹ Se vzdálenými budoucími osobami není navíc možné ani navázat vztah odpovědnosti v tom smyslu, že by mohly být možnými instancemi odpovědnosti (před nimiž by se současníci měli odpovídat s ohledem na zapříčinění jejich (ne)existence). Co ještě neexistuje, před tím se nelze odpovídat. Zdá se tedy evidentní, že ve věci přímého (ne)zapříčinění existence nemohou být současníci odpovědní před nesoučasníky a za nesoučasníky. A to ani jako jednotlivci, ani jako instituce či organizované kolektivy. V druhém případě sice lze čistě hypoteticky uvažovat, že by napříč delším časem mohla nějaká instituce nést jakousi odpovědnost za (ne)zapříčinění existence vzdálených budoucích generací, avšak v době případné existence těchto budoucích generací by se tato instituce musela nutně skládat ze současníků těchto budoucích generací. Pokud by tedy mělo dojít ke skládání účtů, museli by lidé ve vzdálené budoucnosti nést případnou vinu (či sklídit pochvalu) za jednání minulých vzdálených generací, což je problematické, přinejmenším proto, že by tím došlo ke konfúzi odpovědností (individuálních) subjektů.

⁸⁴⁸ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 35. Kurziva Šimek.

⁸⁴⁹ V této souvislosti stojí za pozornost v současnosti praktikované metody umělého oplodnění s následnou kryokonzervací: žijící lidé vytvoří uměle lidské bytosti, které pak kryokonzervují (tj. zamrazí). Později jiní žijící lidé tyto uměle vytvořené lidské bytosti rozmrazí, aby je implantovali, a některé z těchto lidských bytostí se mohou narodit v době, kdy ti, kteří je vytvořili, už nežijí. Pokud ale uvážíme, že již samotným vznikem, byť umělým, začíná život lidské osoby, pak platí, že ti, kteří takto přijdou na svět (tj. jsou vytvořeni), jsou v určitém smyslu („zamrazenými“) současníky s těmi, kteří je uměle vytvořili.

To si uvědomoval i Jonas, jak dokládá následující pasáž. Sugestivní otázka, jíž pasáž končí, nicméně znovu připomíná výše analyzovaný centrální problém Jonasovy teorie odpovědnosti, v němž instance spadá v jedno s objektem, což se promítá i do oblasti G2.

„Za zmínku stojí i další aspekt potřebné nové etiky *odpovědnosti za vzdálenou budoucnost* a etiky *ospravedlnění se před ní*: pochybnost o schopnosti zastupitelské vlády dostát svými běžnými zásadami a svými běžnými postupy novým požadavkům. V souladu [s nimi] jsou tak vyslyšeny jen přítomné zájmy. Pouze ty se pokládají za závažné a vyžaduje se, aby byly respektovány. (...) Avšak ‚budoucnost‘ není zastoupena v žádném grémiu; není silou, která by mohla položit svou závažnost na misku vah. Co neexistuje, to nemá žádnou lobby (...). ... *jsme povinni [skládat účty, ale] až nás budou [vzdálené budoucí generace] volat k odpovědnosti, my tu již nebudeme.* (...) Která síla má zastupovat budoucnost v přítomnosti?“⁸⁵⁰

A existuje v rámci Jonasova pojetí odpovědnosti za budoucnost nějaká *instance, před níž by současníci mohli skládat účty za vzdálené následky svých jednání*? Vzdálené budoucí generace (jakožto případně dotčené objekty) jí být nemohou, neboť ještě neexistují. A až případně budou existovat, současníci (jakožto subjekty) budou již v pozici vzdálených minulých generací, budou po smrti (a podle Jonase nebudou pokračovat v žádné osobní posmrtné formě existence; srov. 3.2.4). Aby mohlo ke skládání účtů dojít, zdá se nutné, aby jednak nějakým způsobem existovaly subjekty, které mají skládat účty, jednak nějaká (poslední) instance, jež by mohla relevanci tohoto skládání objektivně posoudit a účinně realizovat. (Návrh řešení tohoto problému viz níže 5.3.3, 3)). Jonas navrhl jako instance ontologickou ideu člověka a/nebo odpovědnost o sobě a/nebo bytí (ve svém nejvyšším projevu). Lze však důvodně pochybovat, že by mohly (ať už jednotlivě či společně) zastávat roli účinné (poslední) instance v uvažovaném smyslu.

Problém (poslední) instance nechme zatím stranou a vraťme se nyní k první výše uvedené variantě Jonasova kategorického imperativu. Je jasné, že staví do centra etické pozornosti účinky jednání subjektů, tudíž ukazuje, že Jonas v oblasti vztahů G2 uvažoval nad *vzdálenými budoucími následky jednání současníků*, které mohou příp. zmařit nebo ohrozit budoucí možnost života nesoučasníků. Jedná se především o následky technického kolektivního jednání, pro něž je typická asymetrie do co moci mezi současníky a nesoučasníky (k tomu srov. pozn. 804). Pozadí přitom tvoří především třetí specifická charakteristika kolektivního technického jednání (srov. 3.4.3, 3)). V této souvislosti je však nutné položit další klíčové otázky:

- a) Může vůbec nějaký/-á jednatel/instutuce odpovídat za vzdálené následky svého jednání, jež působí až v době, když už nebude na světě/se nebude skládat z lidí, kteří následky způsobili?
- b) Co znamená, že nějaký subjekt způsobil svým jednáním něco ve vzdálené budoucnosti, v době, kdy už nežije/neexistuje?
- c) A lze vůbec předvídat následky v takovém časovém horizontu?

⁸⁵⁰ Tamtéž, s. 49. Kurziva Šimek.

Ad a): Pokud by Jonas odpověděl kladně, bylo by nutné namítnout, že jeho pojetí odpovědnosti ve smyslu G2 (především kvůli absenci nějaké odpovídající účinné instance) neumožňuje reálné připsání odpovědnosti subjektům za vzdálené následky jejich jednání. Zvláště za předpokladu, že následky tohoto druhu lze smysluplně vyhodnotit až tehdy, když reálně nastanou.

Ad b): Jonasovské pojetí G2 ústí podle mého úsudku do představy, že subjekt ve vzdálené budoucnosti sice neexistuje (protože je smrtelný), ale následky jeho jednání nějakým způsobem existují (protože působí). V tomto smyslu vyplývá rozporná představa: způsobit něco ve vzdálené budoucnosti znamená „existovat“ (kvůli existenci dlouhodobých následků) a zároveň „neexistovat“ (kvůli smrtelnosti).

Ad c): Je sice pravda, že se Jonas ve druhé kapitole svého Principu odpovědnosti věnoval i problému předvídání následků kolektivního technického jednání, avšak, podle mého názoru jeho závěry (pravidlo „in dubio pro malo“ a princip předběžné opatrnosti – srov. pozn. 276 a 3.4.3) zůstávají poměrně neurčité – a sice kvůli neurčitosti subjektu, objektu a předmětu odpovědnosti. Více jsem se uvedeným problémem zabýval v jednom svém článku⁸⁵¹, a tak zde z něj v mírně upravené podobě cituji: princip předběžné opatrnosti „sloužil Jonasovi k tomu, aby eticky zdůvodnil naprostý, kategorický zákaz podstupovat riziko v případech, že technická praxe může (s větší či menší pravděpodobností!) způsobit zánik lidstva. Jonasův příklad je evidentně extrémní, byť jeho etický závěr intuitivně přijatelný. Klíčové otázky zní, zda vůbec a nakolik je tento princip aplikovatelný v rámci reálné technické praxe a zda není výrazem přehnaného strachu před riziky. Analýza aplikačního pole by mohla podle mého názoru probíhat třeba takto:

- Uvažujme nejdříve případy, kdy se jedná o rizika, kdy je takřkajíc v sázce další bytí a nebytí objektu sázky a kdy se jedná o případ ‚bud‘ – ‚anebo‘. Jako příklad může být uvedena situace, kdy je v rámci rozhodování zda rozpoutat či nerozpoutat globální jadernou válku objektem sázky další pokračování lidstva. Je dobře možné, že by válka tohoto druhu nezpůsobila totální vyhlazení lidstva, je však stejně dobře možné, že ano (srov. myšlenkový experiment pozn. 599). Realnost možnosti bychom poznali až ex post, po rozpoutání takové války. Protože však jde s nejvyšší pravděpodobností o riziko ‚bud‘ – ‚anebo‘, není jej dovoleno ex ante podle jonasovského principu podstupovat. Platnost principu lze znázornit analogicky na jiném příkladu: Je dovoleno dát na hraní ostře nabitou střelnou zbraň sedmiletému dítěti na hřišti, když existuje riziko, že zastřelí sebe nebo někoho jiného? Princip zde jednoznačně vede k negativní odpovědi, k zákazu, byť by byla pravděpodobnost smrti (někoho) sebemenší. Zdá se tedy, že v případech, kdy jde o bipolární výsledek ‚bud‘ – ‚anebo‘ a současně o riziko bytí a nebytí objektu odpovědnosti, lze princip smysluplně aplikovat.

⁸⁵¹ Srov. ŠIMEK, V. Etika techniky podle Hanse Jonase [online]. *Filosofie dnes*, c. d., s. 71–73.

- Obtíže s aplikací nastávají v odlišných případech, kdy nejde o rizika bytí a nebytí objektu odpovědnosti a o bipolární výsledky ‚bud‘ – ‚anebo‘. Tyto případy jsou v rámci reálné technické praxe mnohem častější a byly to právě tyto případy, případy neválečné techniky, které podněcovaly Jonasovy etické úvahy. Lze princip aplikovat i v těchto případech? Werner se domnívá, že nikoli. Princip je podle něj aplikovatelný jen na rizika katastrofálního, neakceptovatelného druhu, přičemž stanovit hranici, za níž taková rizika leží, zůstává problematické. Dále požaduje, aby předpokladem aplikovatelnosti principu byly kvalifikované, odborné hypotézy o rizicích. Ale i u tohoto předpokladu prý schází jednoznačně platná kritéria. V zásadě z každého konání mohou vzejít katastrofální, morálně neakceptovatelné důsledky. Werner dospívá k závěru, že aplikace principu neznamena zákaz technických inovací, a odvolává se přitom na jedno Jonasovo tvrzení, že nebezpečí a rizika vzniklá technikou zmírňujeme či odstraňujeme s pomocí techniky. Werner uzavírá, že princip nepředstavuje exaktní nástroj k rozhodování, jenž by poskytoval v případě nejistých prognóz jednoznačný návod k rozhodování, ale spíše jakési regulativní pravidlo rozumnosti, jehož aplikace musí být v diskursu rizik pečlivě zvažována a ospravedlněna proti kritice.⁸⁵²

Mám za to, že jádro problematiky aplikace principu v jonasovském pojetí přímo vyplývá z jonasovské varianty homogenně jednajícího kolektivního subjektu a technikou ohroženého kolektivního objektu (srov. 4.2.4, (1)). Čím širší a neurčitější bude vymezení (kolektivního) objektu zasažitelného riziky technické praxe, tím problematičtější bude aplikace principu. A rovněž: čím širší a neurčitější vymezení (kolektivního) subjektu praxe, tím obtížnější aplikace. S tímto vymezením, domnívám se, je třeba začít nikoli z pohledu lidstva jako celku, ale z pohledu jednotlivých osob – pokud chceme získat lépe uchopitelné předpoklady pro rozhodování.

Domnívám se, že tak jak Jonas připouštěl, že z pohledu jednajících je fenomén kolektivní technické praxe souhrnem jednání jednotlivců, tak by měl připustit, že z pohledu ohrožených to platí analogicky. Etická analýza i hodnocení musí tedy začít již s možností ohrožení jednotlivé osoby. Chce-li Jonas varovat před možností sebezničení lidstva skrze neválečnou techniku, je také třeba zohlednit důležitý fakt, že s touto hrozbou nekoreluje žádný pud sebezáchovy lidstva jakožto celku. Normativní perspektivu (zdařilého) pokračování lidstva jsou jednotlivci a instituce schopné a ochotné zahrnout do svého chtění a rozhodování vždy jen v omezené míře. Instituce, jejímž hlavním úkolem by bylo chránit lidstvo jako celek před různými formami sebezničení, by se, pokud by existovala, musela opět skládat z jednotlivců různě motivovaných pro věc celku.⁸⁵³

⁸⁵² Srov. WERNER, M., H. Erfasst das Prinzip Verantwortung die Probleme moderner Technologie?, c. d., s. 237–238.

⁸⁵³ Konec citované pasáže z článku viz pozn. 851.

Na základě Wernerova textu z roku 2011, v němž se autor zabývá podobnými otázkami, bych Jonasovu pozici v oblasti odpovědnosti G2 charakterizoval jako spíše maximalisticky konsekvenencialistickou, tj. zakládající se na předpokladu, že subjekty jsou odpovědné za vše (přínejmenším ve slabém slova smyslu), co mohou následky jejich jednání způsobit.⁸⁵⁴ Zdá se, že náš filosof by přínejmenším s ohledem na kolektivní subjekt (který však jednoznačně nedefinoval) připustil, že nese odpovědnost za vzdálené budoucí následky svého jednání – jak vyplývá mimo jiné z Jonasova požadavku „nové etiky dalekosáhlé odpovědnosti“ (srov. klíčovou pasáž pozn. 147). Ponecháme-li opět stranou, komu by se jonasovský kolektivní subjekt měl a mohl za následky tohoto druhu účinně odpovídat, stále trvá centrální námitka, zda může mít takové připsání kolektivní (sekundární) odpovědnosti vůbec smysl, když nutně předpokládá připsání individuální (primární) odpovědnosti (srov. 4.2.4, c)). Jestliže se každý kolektiv skládá z individuálních osob, avšak žádná osoba nemůže podle Jonase počítat s posmrtnou existencí – jakému kolektivu, příp. jaké osobě připisovat odpovědnost za vzdálené následky jednání v době, kdy se tyto následky reálně uskuteční?

Další klíčové otázky zní: Za co připsat onomu hypotetickému subjektu odpovědnost? Za zmaření neomezeného trvání lidstva na Zemi? Čistě hypoteticky: mohl by to nějaký subjekt chtít a způsobit? Chtít by to mohl. Chtění však nestačí. Mohl by to způsobit? Jednotlivec ne, organizovaný kolektiv pravděpodobně ano. Pokud by se mu to však, čistě hypoteticky, podařilo, musel by zároveň sprovodit ze světa i sebe sama, aby byla splněna jonasovská podmínka zániku člověka jakožto člověka. Mohl by toto nějaký organizovaný kolektivní subjekt rozumně chtít? Nejsou naopak všechny vyhlazovací války a genocidy založeny na předpokladu, že je třeba zničit jiného/jiný národ, rasu apod. a sebe/vlastní národ, rasu zachovat? To by se však nutně týkalo oblasti G1, zdá se, že není možné (s jistotou) způsobit zánik nesoučasníků (ve vzdálené budoucnosti, aniž by tito sami, resp. jejich bezprostřední předchůdci, nějak nespolečně působili). V oblasti G2 asi nic takového není možné (k tomu srov. pozn. 971). V této souvislosti ovšem nutno opět připomenout, že podle našeho filosofa není hrozba zániku primárně spjatá s nějakou globální (jadernou) válkou, ale s tzv. časovanými bombami všednodenního používání techniky ve formě tzv. plíživé apokalypsy (srov. pozn. 590).

Jonas explicitně ve druhé, výše uvedené variantě kategorického imperativu požaduje: „Neohrožuj podmínky neomezeného trvání lidstva“. Co to může znamenat? Existují vůbec nějaké podmínky, které by neomezené trvání lidstva umožňovaly? Mezi základní podmínky patří např. zdroje energie, voda, půda, vzduch. Jsou však neomezené? Je jisté, že neobnovitelné zdroje energie nejsou neomezené. A v současnosti je nutné z nich stále

⁸⁵⁴ Maximalistická pozice je v tomto vymezení evidentně neudržitelná. V návaznosti na Wernerův text mám za to, že je nutné rozlišovat minimálně mezi zamýšlenými/nezamýšlenými, předvídanými/nepředvídanými, předvídatelnými/nepředvídatelnými následky jednání. Kromě toho je nutné rozlišit při etickém (retrospektivním a prospektivním) vyhodnocení konkrétního případu morální závažnost rozdílu mezi jednáním a nejednáním. Na základě těchto klíčových rozlišení lze pak stanovit i míru morální odpovědnosti. Srov. WERNER, M. H. Verantwortung, c. d., s. 546. K tomu podrobněji viz (pasáž) pozn. 930.

čerpat.⁸⁵⁵ Proto se také klade tak velký důraz na to, aby se postupně více využívaly obnovitelné zdroje energie (slunce, voda, vítr, biomasa), aby, až se případně vyčerpají všechny zásoby neobnovitelných zdrojů (uhlí, ropy etc.), mohli lidé na Zemi dále žít. Ani obnovitelné zdroje energie však nebudou pravděpodobně k dispozici neomezeně, tj. neustále (in infinitum). Jonasovský požadavek neomezeného trvání lidstva se tedy zdá být určitou (skrytou) formou utopie. Z hlediska reálně uvažované odpovědnosti nemůže žádný individuální ani kolektivní subjekt neomezené trvání lidstva zaručit a nést v této věci plnou odpovědnost. A i kdybychom, čistě hypoteticky, předpokládali, že by to možné bylo, kdo/co by ho měl/-o v této věci účinně volat k odpovědnosti? Idea člověka? Odpovědnost o sobě? Bytí?

⁸⁵⁵ Norský filosof Jens Saugstad zastává v této souvislosti názor, že na neobnovitelné zdroje nemají (vzdálenější) budoucí generace právo, resp. nelze jednoznačně určit jejich podíl na ně, neboť: a) počet (vzdálenějších) budoucích generací nelze snadno spočítat (a není zřejmé, jak daleko do budoucnosti by se mělo kalkulovat, tj. kolik generací dopředu), b) nelze snadno spočítat celkové množství neobnovitelných zdrojů. Podle Saugstada ovšem mají budoucí generace (v blíže neurčeném vymezení) právo na obnovitelné zdroje energie, resp. na to, aby jim současníci nenávratně neznemožnili používat (čistou) vodu, dřevo, půdu a vzduch. Srov. SAUGSTAD, J. Moral Responsibility towards Future Generations of People: Utilitarian and Kantian Ethics compared [online], c. d., odst. 6–7. K tomu srov. dále pozn. 955.

5. Kritická reflexe

Po systematické kritické analýze, o níž jsem se pokusil v předešlé, čtvrté kapitole, se nyní ocitáme na začátku autorsky nejdůležitější a zároveň poslední kapitoly. Přemýšlel jsem, jak nejlépe rozvrhnout její strukturu, abych v kritické reflexi zahrnul nejen samotné Jonasovo pojetí odpovědnosti, ale i jeho filosofické a teologické pozadí, a nakonec vystihl i nějakou zajímavou a aktuální souvislost patřící do oblasti aplikované etiky; oblast, jež by byla relevantní jak s ohledem na téma odpovědnosti, tak s ohledem na Jonasovu vlastní pozici. Po promyšlení několika koncepčních variant považuji v rámci daných možností za optimální následující strukturu:

V podkapitole 5.1 se zaměřuji na *axiologicko-ontologické pozadí* Jonasova pojetí odpovědnosti (3.1), konkrétně na Jonasovy dvě argumentační strategie, jež tvoří základ jeho axiologické ontologie. Následně se pokouším explicitně zaujmout metaetické hledisko. Právě s ohledem na axiologicko-ontologické pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti se nabízí otázka, zda lze Jonasův etický přístup označit za naturalistický. Nakonec v této souvislosti představuji vlastní argumentační stanovisko k Moorovu metaetickému nonkognitivismu (5.1, e, ii)).

V podkapitole 5.2 kriticky reflektuji centrální specifika Jonasovy *teologie* (3.3) a *antropologie* (3.2). V rigorózní práci jsem dospěl k závěru, že Jonasova teologie a antropologie jsou provázané, a tak je reflektuji v rámci jedné podkapitoly, aby zřetelněji vynikly souvislosti mezi nimi. Na tomto místě je vhodné předeslat, že mezi centrální specifika, které bude nutné detailněji kriticky reflektovat, patří na prvním místě: z teologického hlediska Jonasovo pojetí boha, který přechází z možnosti do uskutečnění (a jehož zdárné uskutečnění zůstává otevřenou otázkou a představuje pro člověka jakousi absolutní odpovědnost); z antropologického hlediska pak Jonasova představa, že lidská duše zaniká spolu se smrtí těla, což znamená, že individuální existence každé osoby končí okamžikem smrti (a to velmi mění možnosti individuální odpovědnosti).

Podkapitola 5.3 představuje s ohledem na hlavní téma této práce „jádro“ kritické reflexe. Z toho důvodu ji dělím na tři části (5.3.1–5.3.3), abych docílil detailnějšího pohledu. Rámcově se podkapitola věnuje reflexi Jonasova *pojetí odpovědnosti* (4.). Podrobnější uvedení a náčrt obsahů jednotlivých částí podkapitoly provádím níže (5.3, úvod). Zde jen důležitá informace k její struktuře, k tomu, s jakými podkapitolami a částmi práce korespondují její tři části: Část 5.3.1 volně koresponduje s podkapitolou 4.1, přičemž zohledňuje i poznatky z kritické reflexe Jonasovy axiologické ontologie. Část 5.3.2 úzce koresponduje s podkapitolou 4.2, přičemž reflexi zaměřuji na tři hlavní aspekty Jonasovy specifické teorie odpovědnosti (jak se rýsují v podkapitolách 4.2.1, 4.2.3, 4.2.4). Část 5.3.3 pak koresponduje s podkapitolou 4.3, přičemž jde rámcově o reflexi Jonasova pojetí odpovědnosti za budoucí generace.

Poslední podkapitola 5.4 představuje můj pokus o *aplikovaný etický přístup*. Téma jsem vymezil otázkou, již jsem formuloval výše, v kontextu analýzy subjektu odpovědnosti (4.3.3, G1): Má (ne)plodný pár přirozené právo na vznik dítěte? Zaměřím se na velmi aktuální oblast lékařské praxe, na oblast asistované reprodukce. Půjde o exkurs, v jehož rámci se pokusím nejen o analýzu a reflexi Jonasovy etické pozice s ohledem na dané téma, ale zároveň o srovnání této jeho pozice s etickou pozicí učitelského úřadu katolické církve, přičemž vyjdu z faktické a právní situace, která s ohledem na zvolené téma panuje v ČR. Podkapitolu dělím na čtyři části (5.4.1–5.4.4); tyto části přímo nekorespondují s žádnou částí této práce, ale napomáhají diferencovanému zpracování daného tématu. Asi nepřekvapí, když předešlu, že téma úzce souvisí s Jonasovým „prvním přikázáním“ (4.3). Nabídnout na konci celé práce exkurs do aplikované etiky se snažím také proto, neboť jeden z hlavních poznatků závěru první kapitoly zní, že každá normativní etika má obecnou i aplikační dimenzi (1.7.3, I.). Na souvislosti s pojednávanou etickou problematikou se tak můžeme podívat v závěrečné kapitole přímo optikou aktuálního morálního problému, který se týká některých budoucích osob s ohledem na jejich vznik.

Pozornému čtenáři jistě neuniklo, že ve struktuře páté kapitoly schází zmínka o poslední podkapitole třetí kapitoly (3.4), kde jsem se zabýval Jonasovým pojetím techniky. To však neznamená, že kritickou reflexi této roviny Jonasova pojetí odpovědnosti opomím. Částečně jsem kritiku nastínil už ve čtvrté kapitole, v souvislosti s kritickou analýzou Jonasova pojetí subjektu odpovědnosti (4.2.4). To podstatné z kritické reflexe však umísťuji do části 5.3.2, kde se závěru na Jonasovo pojetí subjektu zaměřím v souvislosti s Jonasovým centrálním etickým argumentem (5.3.2, 3)). Z hlavního tematického hlediska této práce totiž není vhodné samostatně a detailně kriticky reflektovat Jonasovo pojetí techniky jako takové, ale zaměřit se především na problém jonasovského subjektu, který s pomocí techniky jedná. Kromě toho by samostatná a detailnější reflexe Jonasova pojetí techniky vedla k dalšímu zvětšení již tak velkého rozsahu práce. Pokud má však zainteresovaný čtenář o detailnější reflexi zájem, odkazuji ho na třetí a závěrečnou část svého článku, který je k přečtení online.⁸⁵⁶

⁸⁵⁶ Viz ŠIMEK, V. Etika techniky podle Hanse Jonase [online], c. d., s. 66–81.

5.1 V jakém smyslu jsou jonasovské bytí a schopnost mít účel „dobré“?

Jak jsem uvedl, v této první podkapitole kriticky reflektuji *dvě argumentační strategie*, jež tvoří základ Jonasovy axiologické ontologie (3.1.2, A, B)). Zaměřuji se především na centrální argumenty těchto strategií a na jejich hlavní filosofické a spekulativně teologické předpoklady, důvody a souvislosti (např. sémantické nejasnosti apod.). Protože považuji *intuicionistickou strategii* (B) za základnější, věnuji se nejdříve jí, následně pak *strategii teleologické* (A).

Ad (B): Hlavní slabinu spatřuji u Jonase v tom, že pojem „*bytí*“ (který hraje v rámci intuicionistické strategie klíčovou roli) jasně sémanticky nevymezil, naopak používal jej víceznačně, a podobně i opositní pojem „*nebytí*“. Jonasovská terminologie není v tomto ohledu dosti „ostrá“, a tak mnoho jonasovských tezí či závěrů nelze jednoznačně interpretovat. Z jonasovské spekulativní teologie navíc vyplývá, že náš filosof pokládal za smysluplné „smísit“ božské (nestvořené) bytí se stvořeným bytím. Z filosofického hlediska sdílím interpretaci Hadornové, že Jonas bytí hypostazoval (více viz pozn. 384). Na základě uvedeného vycházím zde v kritické reflexi z toho, že jonasovské pojmy „*bytí*“/„*nebytí*“ jsou specificky víceznačně ontoteologické. Ontoteologické proto, neboť jonasovské bytí lze z hlediska filosofie chápat jako *hypostazované* (tj. mající vlastnosti subjektu) a zároveň, z hlediska spekulativně teologického, jako *božské*. V neposlední řadě je nutné znovu připomenout jonasovskou nekoherenci, týkající se ontologického statusu možných dober; v této otázce zde vycházím z toho, že náš filosof nevymezil jasně ani tento status (srov. 3.3.1, pozn. 514). Jak na základě těchto předpokladů rozumět následujícím jonasovským *centrálním tezím*, které zakládají intuicionistický argument?

- dobro ze sebe sama a z pouhé své možnosti proniká do existence a zakládá nárok na bytí, na to, že bytí má být (a)
- nebytí nelze přiřknout naprosto nic (b)
- bytí má absolutní přednost před nebytím (c) /celkově srov. pasáže pozn. 386, 389/

a) *Ontologický status možného dobra*: V rozporu s výše uvedenou jonasovskou axiologicko-ontologickou tezí (a) je jonasovská spekulativně teologická teze, že to, co *bude*, žádným způsobem *neexistuje* (srov. 3.3, c)). To, co bude (jonasovské „*budoucí*“), v této souvislosti interpretuji tak, že zahrnuje i možná dobra (neboť to, co teprve bude, je aktuálně pouze možné (přičemž vše to, co v budoucnu aktuálně bude, je pouze část toho, co je možné)). V tomto smyslu tedy Jonas na jednu stranu tvrdil, že i pouze možné dobro disponuje jakýmsi normativním nárokem na své uskutečnění (tudíž nějakým způsobem *existuje*),⁸⁵⁷ avšak na druhé straně podle jeho spekulativně teologického názoru toto možné dobro žádným způsobem *neexistuje*. Jak tedy může něčím disponovat? Na tento rozpor jsem již upozornil výše, viz pozn. 514. Na základě toho se kloním s ohledem na ontologický

⁸⁵⁷ Podle mého úsudku Jonas navíc téměř setřel podstatné rozdíly mezi „být v možnosti“ – „požadovat své uskutečnění“ – „zavázat (někoho) morálně k tomuto uskutečnění“.

status jonasovského možného dobra k interpretaci, že není žádný (podstatný) rozdíl mezi jonasovským pojetím nebytí a jonasovským pojetím možného dobra. Jestliže to platí, pak je ovšem pochybná jonasovská teze, že bytí má absolutní přednost před nebytím (c), neboť *nebytí* může být v tomto smyslu chápáno i jako *možné dobro*, o němž se Jonas (ve své axiologické ontologii) domníval, že ve své možnosti obsahuje požadavek na své uskutečnění (srov. pasáž pozn. 392).

- b) *Ontologický status nebytí*: Problematická je dále jonasovská teze, že nebytí *nelze* přiřknout naprosto nic, tj. žádnou hodnotu (b). Naopak, zdá se smysluplné, že i nebytí *lze* přiřknout nějakou hodnotu – třeba zápornou. Když nebytí myslíme (a náš filosof jej nejen myslel, ale rovněž jej učinil klíčovým pojmem své intuicionistické strategie) – musíme jej nutně myslet jako „něco“.⁸⁵⁸ A jestliže jej takto myslíme, zdá se, že mu přisuzujeme *nějakou hodnotu*. V této souvislosti připomeňme, že Jonas nevytvořil žádnou hierarchickou teorii hodnot (dobr). Co se týká záporných hodnot (zle), lze s jistotou tvrdit, že za primární zlo považoval nebytí ve smyslu fyzické neexistence (člověka, mimolidského života, přírody). Usuzuji tudíž, že se nezdá smysluplné tvrdit, že nebytí ve smyslu fyzické neexistence nelze přisoudit žádnou hodnotu, resp. že ji nelze označit za dobrou/zlou. Je naprosto evidentní, že s ohledem na neexistenci konkrétních jsovců lze smysluplně tvrdit, že může být dobrá/hodnotná (např. fyzickou neexistenci osoby/organizovaného kolektivu, která/který chce rozpoutat globální jadernou válku, by považoval náš filosof jistě za velmi dobrou). Nelze tedy tvrdit, že nebytí nelze přisoudit naprosto nic. Pro zajímavost: Jonas v pasáži pozn. 386 dokonce napsal, že „nebytí může být zvoleno“. V tomto případě je zřejmé, že náš filosof nejen nebytí (člověka) myslel, ale také mu přisuzoval nějakou hodnotu – totiž *zápornou*. Na základě těchto důvodů nepovažuji tedy centrální argument jonasovské intuicionistické strategie za nosný (tento argument zde s ohledem na předcházející úvahy formuluji ve variantě pro nebytí, na rozdíl od varianty pro bytí, jež se nachází v části 3.1.2, B), srov. také pozn. 391):

Jestliže nelze nebytí přiřknout nějakou hodnotu, pak nemá axiologicky přednost před bytím.

Nebytí nelze přiřknout nějakou hodnotu.

Nebytí nemá axiologicky přednost před bytím.

Afirmaci antecedentu uvedeného hypotetického soudu považuji za nepravdivou. Nebytí ve významu (konkrétní) neexistence (nějakého jsovců) *lze* smysluplně přisuzovat hodnoty; a to jak v pozitivním, tak v negativním významu. Co se týká nebytí ve významu fyzické neexistence člověka, mimolidského života etc., tak i tomu lze smysluplně přisuzovat hodnoty. Náš filosof tuto podobu nebytí považoval za primární zlo, tj. přisuzoval mu *zápornou hodnotu*. V tomto smyslu nebyl tedy z mého pohledu koherentní vůči svému intuicionistickému argumentu.

⁸⁵⁸ Srov. GRETT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, c. d., § 507.

c) *Ontologický vs. axiologický status bytí*: Zaměříme-li se na morální rozměr bytí, odhalíme nejslabší místo jonasovské intuicionistické strategie: určitou *redukcí axiologie na ontologii*, na niž jsem již poukázal s pomocí Hösleho argumentu (3.1.2, B), 2), podrobně pozn. 401). Je bytí vždy morálním dobrem? Evidentně nahlížíme, že nikoli, protože kromě morálního dobra existuje i morální zlo. Obojí má bytí. Tedy bytí (eo ipso) není morálním dobrem. V návaznosti na tento náhled lze říci, že klasická teze „ens et bonum convertuntur“ (jsoucí a dobro spadají v jedno) nemůže znamenat, že jsoucí spadá v jedno s morálním dobrem. Proto je nutné rozlišit *ontologické dobro* (hodnotu) a *morální dobro* (hodnotu). Vše, co má bytí, je dobré ontologicky, avšak nikoli morálně. Méně triviálně lze tuto skutečnost nahlédnout analýzou mezi základními ontologickými a deontologickými modalitami (jak uvádí Hösle). Nejzřetelněji vynikne, když uvažujeme nad vztahem mezi ontologickou možností a deontologickou dovoleností: Je vše, co je *ontologicky možné*, zároveň *deontologicky dovolené*? Ať už předpokládáme jakýkoli deontologický systém, vždy dospějeme k záporné odpovědi. Každá deontologie vychází z nějakého hodnotového systému (axiologie). A jestliže nelze redukovat deontologii na ontologii, nelze redukovat ani axiologii na ontologii. Na jednu stranu se nezdá příliš pravděpodobné, že by si tohoto podstatného rozdílu náš filosof nevšiml. Na druhé straně ovšem Jonas tento rozdíl podle mého úsudku přinejmenším „zatemnil“, když razil tezi, že bytí má absolutní přednost před nebytím (c). Bytí (ve smyslu existence) není jako takové morální hodnotou, ale pouze *podmínkou* (pozitivní i negativní) morální hodnoty (tj. dobra i zla). Existence svobody a odpovědnosti sama o sobě vůbec nezaručuje, že dojde k realizaci morálního dobra. Proto je nutné rozlišovat ontologické a morální dobro (hodnoty), resp. *ontologický* a *axiologický* status. Každé morální dobro je jsoucí, avšak ne každé jsoucí je morální dobro. Tedy, axiologii nelze redukovat na ontologii.

Ad (A): Analogicky to platí i pro druhou, teleologickou strategii, v níž klíčovou roli hrají pojmy „*účel*“ a „*účelnost*“. I s těmito pojmy pracoval náš filosof z hlediska sémantiky volně, čehož hlavním dokladem je fakt rozdílných interpretací (přinejmenším v německém myšlenkovém prostoru) řešících otázku, jaká/jaké teleologická/-é koncepce je/jsou normativním základem Jonasova pojetí odpovědnosti: zda transcendentní, nebo organismická a/nebo evoluční (podrobně viz 3.1.2. A) a pozn. 374, 375). Pokusil jsem se doložit, že Hillebrandova interpretace (tvrdící, že normativním základem je pouze organismická teleologie) příliš neodpovídá klíčovému jonasovským axiologicko-ontoteologickým tezím a že druhá jonasovská centrální teleologická argumentační strategie celkově ústí do hypostaze bytí, jak to odpovídá interpretaci Hadornové (srov. pozn. 384). Tuto interpretaci zcela sdílím, neboť jonasovské antropologické řešení v podobě nesmrtnosti skutků (3.2.4) a spekulativně teologické v podobě hypotetického mýtu a noologické (kosmogonické) hypotézy (3.3, a), b)) dokazují, že poslední základ a pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti představuje *transcendentní teleologie*. Podle této interpretace by tak jonasovská účelnost byla vposledku způsobem, jak se v přírodě a kosmu imanentizovaný a potencializovaný jonasovský bůh projevuje a zachovává – a proto má struktuře účelnosti příslušet objektivní normativní význam. V tomto případě jonasovská transcendentní teleologie koresponduje s jonasovskou

ontoteleologickou hypostazí bytí. Tato interpretace představuje podle mého názoru vysvětlení, proč Jonas nakonec jako „dobro o sobě“ označil *schopnost mít (příp. sledovat) účel* jako takovou, a nikoli (jednotlivé) organismické účely. Této interpretaci odpovídá podoba centrálního teleologického argumentu, jak jsem jej rekonstruoval v části 3.1.2, A).

Z uvedených důvodů proto kriticky reflektuji nejdříve tento argument (d). Možné jsou však i odlišné interpretace, především ta, jež pracuje s *organismickou teleologií* (viz Hillebrand a Anzenbacher v německém prostředí (srov. pozn. 379 a 64) a např. Kolářský v českém prostředí (srov. pozn. 70)), proto následně kriticky reflektuji i tuto (e). Podle této druhé interpretace by dobrem nebyla schopnost mít (příp. sledovat) účel jako taková, ale organismická účelnost (ve smyslu individualizovaných účelů, srov. také pasáž pozn. 366); variantu evoluční účelnosti nechávám stranou, neboť je analogická s transcendentní (pro zajímavost: Anzenbacher spojuje organismickou a evoluční teleologii).

d) Pro ilustraci si znovu uvedme druhý centrální jonasovský argument:

P1: Dobro o sobě je to, co vyžaduje náš souhlas (resp. co má být).

P2: Schopnost mít obecně účely je dobro o sobě

Z1: Schopnost mít obecně účely je to, co vyžaduje náš souhlas (resp. co má být).

První kritické námitky jsem formuloval již v pozn. 379 a 380. Z nich zde také vycházím a pokusím se je přesněji artikulovat. Aby vynikla analogie s výše kritizovanou intuicionistickou strategií (B), je nejdříve vhodné připomenout, že Jonas ke klíčové premise (P2) dospěl tak, že proti účelně strukturovanému *bytí* postavil jako ontologické opositum naprosto bezúčelné *nebytí*. A na základě tohoto kontrastu usoudil, že schopnost mít obecně účely „nekonečně převyšuje veškerou bezúčelnost [ne]bytí“. Skrze toto srovnání Jonas došel k závěru, že ani nauka o nirváně, popírající jakýkoli účel, se nevyhne osvobození od účelu, protože účelem je osvobození od účelu. Indiference podle Jonase není možná, a tak „[v] úsilí o cíl jako takový (...) můžeme spatřovat základní souhlas bytí se sebou samým, který je klade jako absolutně lepší ve srovnání s nebytím“ – tudíž „[v]e schopnosti mít obecně účely můžeme spatřovat dobro o sobě“ (srov. pasáž pozn. 378). Jonasův závěr však ve skutečnosti neříká nic víc než jen to, že *také popření účelu je účelem*. Z toho však podle mého úsudku nutně nevyplývá, že schopnost mít účel je (morálním) dobrem. I zde je nutné trvat na rozlišení mezi axiologií a ontologií. Schopnost mít (příp. sledovat) účely a účelová struktura jsou pouze *nutnou podmínkou*, která umožňuje jak morální dobro, tak morální zlo. Tato schopnost sama o sobě vůbec neimplikuje morální kvalitu sledovaného účelu. Schopnost sledovat účel umožňuje kupříkladu nějakému organizovanému kolektivu nejen chtít a příp. zachovat, ale rovněž i nechtít a příp. ukončit fyzickou existenci člověka na planetě. A je evidentní, že se jedná v tomto případě o dva co do morální kvality naprosto odlišné cíle. *Schopnost mít (příp. sledovat) účel jako taková tedy není dobrem o sobě, ale pouze podmínkou, jež umožňuje kromě (morálního) dobra i (morální) zlo*. V této souvislosti považuji za vhodné ještě doplnit dvě závažné námitky, které se nejzřetelněji ukazují právě v rámci jonasovské

transcendentní teleologie, v níž jonasovská účelnost představuje v posledním důsledku projev možností jonasovského boha, imanentizovaného a potencializovaného v kosmu a přírodě:

- i) Jestliže „[v] úsilí o cíl jako takový (...) můžeme spatřovat základní souhlas bytí se sebou samým, který je klade jako absolutně lepší ve srovnání s nebytím“, kdo nebo co je (vposledku) *subjektem* tohoto úsilí (a tím subjektem, který sleduje účely)? V kontextu jonasovské spekulativní teleologie se nabízí odpověď, že tímto (strukturálně posledním) subjektem je jonasovský bůh – *a proto má být schopnost úsilí o cíl absolutně lepší než (fiktivní) bezúčelnost nebytí*. Proti tomu však stojí jonasovská spekulativně teologická představa, z níž vyplývá, že jonasovský bůh ve skutečnosti *nemůže být žádným subjektem, neboť nedisponuje žádnou určitou vůlí* (pouze „mlčenlivě vyzývá“ a „dává se pocítit“ člověku skrze své „nenaplněné chtění“), a nedisponuje ani rozumem (neboť není žádným „Logos“). Navíc není prozřetelnostní a všemohoucí, a tudíž nemůže dobrodružství časoprostoru, v jehož rámci se hraje o jeho osud, nějak řídit, a už vůbec ne završit, může pouze nepřímo působit skrze člověka (avšak toto jeho působení není normativně určené; srov. 3.3.2, 3.3.3, 4.2.3, 1)). Analogicky to platí pro filosofický kontext, v němž by subjektem mělo být jonasovské (neurčité) bytí. Toto jonasovské bytí však rovněž nemůže být (strukturálně posledním) subjektem, neboť je v principu „souhrnem možností“ a taktéž nedisponuje vlastnostmi, které nutně musí mít subjekt sledující (záměrně a vědomě) cíle.
- ii) Na základě těchto významných nekoherencí docházím k závěru, že *jonasovský bůh/jonasovské bytí nemůže být subjektem, sledujícím (záměrně a vědomě) cíle*. Z toho vyplývá zásadní pochybnost o tom, zda se v této souvislosti vůbec jedná o účely jakožto (záměrně a vědomě) sledované cíle (ve smyslu „teloi“) – a zda se tedy jedná o (transcendentní) teleologii. Jestliže platí, že bez subjektu neexistují (záměrně a vědomě) sledované cíle („teloi“) a bez cílů žádná teleologie, pak z toho vyplývá, že se *nejedná* o (transcendentní) teleologii, a tudíž také o žádný (jednoznačný) normativní koncept. A pokud není (jednoznačný) normativní koncept, není ani závaznost. Z hlediska osobní/kolektivní odpovědnosti je tedy nanejvýš problematické určit, *k čemu* jonasovský bůh/jonasovské bytí v rámci jonasovské axiologické ontoteologie člověka morálně zavazuje (a zda jej vůbec může morálně zavazovat).⁸⁵⁹ Fakt, že je člověk nucen sledovat určité (konkrétní) cíle (a že i snaha nesledovat žádné cíle je cílem), neimplikuje žádný určitý normativní obsah ani morální orientaci. Jistě proti tomu lze namítnout, že jonasovský bůh/jonasovské bytí má přece zavazovat k perpetuální lidské existenci a schopnosti odpovědnosti, z toho však, jak jsem se pokusil ukázat, vyplývají obtížně přijatelné závěry (srov. 4.3.2, 2., i)–ii)). A navíc Jonas objektivitu této závaznosti v roce 1985 relativizoval (srov. pasáž pozn. 833).

⁸⁵⁹ Nejpozději zde je také třeba explicitně dodat, že jonasovský bůh/jonasovské bytí nemohou ani (účinně) sankcionovat. Nemají k tomu totiž potřebné vlastnosti, jako např. dostatečné a jisté vědění, moc, apod.

e) Jonasovská *organismická teleologie* se naproti tomu zdá nabízet normativní základ na přijatelnějších předpokladech (a tak je i interpretována, např. Hillebrandem), kdy *individualizované účely v přírodě* mají představovat morálně relevantní dobra, jež má člověk respektovat. Tato interpretace odpovídá jonasovskému programu axiologické deneutralizace přírody (srov. např. pozn. 238). Jako východisko ji také přijímá již zmíněná etička Krebsová, která rozpoznává, že Jonas v rámci jmenovaného programu učinil krok od *účelů* v přírodě k morálně relevantním *dobrům* v přírodě.⁸⁶⁰ Krebsová tento jonasovský krok pokládá za hlavní předpoklad jonasovského „teleologického argumentu“ – avšak následně jej Krebsová zpochybňuje protiargumentem. Tento protiargument považuji za nosný, a proto z něj činím rámec své následující kritické reflexe; obsahově jej však modifikuji. Nejdříve specifikujme jonasovský teleologický argument s pomocí vyjádření v pasáži pozn. 366:

P3: Účel⁸⁶¹ každého živého organismu⁸⁶² v přírodě (nevyžaduje žádné další ospravedlnění, a proto) je morálně relevantním dobrem.

P4: Morálně relevantní dobro má člověk morálně respektovat.

Z2: Účel každého živého organismu v přírodě má člověk morálně respektovat.

Do rozsahu pojmu živý organismus řadil Jonas samozřejmě i člověka; protože jsem však jonasovský morální respekt k člověku (a odpovědnost perpetualizace lidské existence) pojednal výše, omezují tento rozsah dále pro zjednodušení na všechny *mimolidské živé organismy*. Náš filosof ve skutečnosti považoval existenci člověka za absolutní (nejvyšší) dobro, a proto i povinnost (resp. příkaz) k lidské existenci za absolutní (nejvyšší), zároveň se však v rámci své organismické teleologie pokusil axiologicky rehabilitovat živou (mimolidskou) přírodu, jejíž co nejbohatší zachování patří k „existenciální úplnosti“ člověka (srov. pasáž pozn. 173). Na základě toho lze tvrdit, že předložený argument vystihuje Jonasovu intenci – byť je nutné upřesnit, že náš filosof by souhlasil s jeho aplikací pouze v patocentrickém a hierarchicky biocentrickém, nikoli v egalitářsky biocentrickém smyslu. Abychom se však dostali k jádru protiargumentu, přijmeme nejdříve *egalitářsko-biocentrický pohled* a kriticky zkoumejme klíčový předpoklad P3, konkrétně klíčový pojem účel. Zahrneme-li do rozsahu všechny mimolidské organismy a budeme-li tvrdit, že jsme vůči všem účelům mimolidských organismů zavázáni stejným morálním respektem (jak to odpovídá egalitářsko-biocentrickému pohledu), naskytne se otázka, zda všechny tyto účely mají stejný význam. Zdá se, že nikoli (a že přinejmenším s ohledem na *vlastnosti* těchto organismů evidentně nahlížíme *rozdílnou* ontologickou kvalitu sledovaných cílů). V této souvislosti můžeme minimálně rozlišit praktické a funkční účely.⁸⁶³

⁸⁶⁰ Srov. KREBS, A. Naturethik im Überblick, c. d., s. 352, pozn. 21.

⁸⁶¹ Účelem Jonas mínil v tomto kontextu především základní usilování živých organismů (min. bytostí – viz další pozn.), projevující se snahou o přežití, reprodukci apod., srov. pozn. 238.

⁸⁶² Jonas ve skutečnosti v tomto kontextu použil pojem „živá bytost“ (viz pasáž pozn. 366), avšak v širším kontextu, jak napovídá samotný název „organismická teleologie“ a s ohledem na to, jak je jonasovská argumentace interpretována, recipována a kritizována, je adekvátnější pojem „živý organismus“.

⁸⁶³ Srov. KREBS, A. Naturethik im Überblick, c. d., s. 353.

- *praktické účely* orientují činnosti ve smyslu jednání nebo činnosti ve smyslu chování; odhlédneme-li od případu (dospělého) člověka, který za normálních podmínek sleduje tento druh účelů, lze smysluplně tvrdit, že také např. psi, koně, opice apod. sledují praktické účely, resp. tomuto druhu (více či méně) podobné účely
- *funkční účely* naproti tomu neorientují činnosti ve smyslu jednání nebo činnosti ve smyslu chování; jedná se o dění a procesy, jak je pozorujeme např. u bakterií, rostlin, některých druhů hmyzu apod., a také o procesy a cíle „sledované“ např. termostatem a počítačem; ačkoli se např. účely sledované rostlinou a počítačem ontologicky kvalitativně liší (živá/neživá věc), shodují se v tom, že nejsou praktické.⁸⁶⁴

Problémem může být (ostře) určit hranici, která odděluje živá jsoucna sledující praktické účely, resp. účely podobné praktickým od živých jsoucnen sledujících pouze funkční účely, avšak nemělo by být problémem nahlédnout nesmyslnost tvrzení, že člověk má morálně respektovat *funkční* účely. Je možné, že někdo považuje za smysluplné morálně respektovat účel sledovaný komárem nebo nějakou rostlinou, zdá se však evidentně nesmyslné morálně respektovat účel sledovaný bakterií (nebo termostatem).⁸⁶⁵ Jestliže platí, že morální respekt je smysluplné prokazovat jen těm živým organismům, které sledují *praktické* účely (příp. účely podobné praktickým), a že *ne všechny* živé organismy sledují tento druh účelů, pak je závěr jonasovského teleologického argumentu (Z2) nepřijatelný a nepřijatelná je i egalitářsko-biocentrická pozice. Výše jsem však upřesnil, že náš filosof by souhlasil s aplikací argumentu pouze v *patocentrickém a hierarchicky biocentrickém pojetí*, a tak je třeba dodat, že by rozhodně nepřisuzoval všem účelům živých organismů stejnou morálně relevantní hodnotu (tj. hierarchicky by je rozlišoval).⁸⁶⁶

Nakonec, právě v návaznosti na kritiku jonasovské organismické teleologie jakožto možného normativního základu jonasovské odpovědnosti, se snad nejvíce nabízí otázka, zda tento základ není (z hlediska metaetiky) „naturalistický“, tj. zda identifikace účelů, vyskytujících se v přírodě s dobrou v morálně relevantním významu, nepředstavuje typický případ tzv. *naturalistického omylu*. Této otázce se dále velmi stručně věnuji (ii), položme si však nejdříve podobnou otázku s ohledem na celek Jonasova etického přístupu (i):

⁸⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 354.

⁸⁶⁵ V této věci zastávám pozici slabého antropocentrismu: morální respekt vůči lidským a mimolidským jsoucnum se kvalitativně liší, neboť (v rámci pozemských jsoucnen) mají lidská jsoucna nejvyšší neinstrumentální hodnotu; to však neimplikuje hodnotový antropogenetismus, tj. názor, že (neinstrumentální) hodnoty vyplývají pouze z hodnotící perspektivy člověka; k tomu více viz pozn. 170 a 180. Patocentrismus a biocentrismus považují v této souvislosti za mylný, pokud jakýmkoli způsobem ontologicky kvalitativně rozdíl mezi lidskými a mimolidskými jsoucny smazávají či přehlížejí. Ontologicky kvalitativně odlišné vlastnosti člověka jej však nikterak neopravňují k tomu, aby bezdůvodně morálně nerespektoval ostatní (živá) mimolidská jsoucna.

⁸⁶⁶ Ačkoli některé Jonasovy myšlenky naznačují, že říší „účelů o sobě“ zamýšlel rozšířit „mimo oblast lidského“, na celou mimolidskou přírodu, tj. na říši „biosféry jako celku (i jejích částí)“, což by znamenalo, že živá příroda má „vůči nám cosi jako morální nárok – nejen kvůli nám, nýbrž rovněž kvůli sobě sam[é] a ze svého vlastního práva.“ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 29. Tyto jonasovské myšlenky naopak, zdá se, vůbec neimplikují hierarchizaci. Srov. také 3.4.3., 4), kde náš filosof rovněž hovořil o přirozených právech mimolidské přírody, aniž by je jakkoli hierarchizoval nebo rozlišoval jejich stupeň.

i) *Je Jonasova etika naturalistická?* Většina ze jmenovaných filosofů z německé oblasti si tuto otázku pokládá a Jonasův přístup celkově označuje za naturalistický (viz podrobná vyjádření výše).⁸⁶⁷ Usuzuji, že striktně vzato by však byl z Jonasova pohledu specifický problém naturalistického omylu (tj. sémantický problém významu pojmu „(morálně) dobré“)⁸⁶⁸ příliš subtilní a snad i zavádějící. Náš filosof se téměř nepohyboval na rovině logicko-sémantických analýz, ale převážně na rovině fenomenologických zkoumání a metafyzicko-ontologických intuicí. A hlavně: z předchozího vyplývá, že se koncentroval celkově spíše na (morální) zlo – summum malum⁸⁶⁹ –, za něž považoval zánik rodu homo sapiens sapiens. Je ale fakt, že v této souvislosti lze rekonstruovat i jonasovské (summum) bonum, jímž je lidská schopnost odpovědnosti (jejíž další existence má zabránit uskutečnění jonasovského summum malum). O takovou rekonstrukci jsem se pokusil, neboť to věcně odpovídá Jonasovu centrálnímu etickému motivu.⁸⁷⁰ Proto by položená otázka, pokud bychom ji formulovali s ohledem na tento centrální motiv, měla spíše znít: *Je Jonasův názor, že lidská schopnost odpovědnosti je (nejvyšším) morálním dobrem, naturalistický?* Autor definice naturalistického omylu, anglický filosof George Edward Moore, by odpověděl s největší pravděpodobností kladně.⁸⁷¹

⁸⁶⁷ Srov. pozn. 381, 707, 713, 727, 742. A také např. ROHLS, J. *Geschichte der Ethik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2. Auflage, 1999. ISBN 3-16-146706-X, s. 704–705. „...in seinen Augen der Natur objektive Werte eigen sind, aus denen sich ethische Regeln ableiten lassen.“ Tamtéž, s. 704. Jeden z mála německých filosofů, kteří se domnívají, že se Jonas nedopustil naturalistického omylu, je Ingo Hillebrand – srov. podrobně pozn. 379.

⁸⁶⁸ Autorem definice naturalistického omylu je anglický filosof George Edward Moore (1873-1958): „Es mag sein, dass alle Dinge, die gut sind, auch etwas anderes sind, so wie alle Dinge, die gelb sind, eine gewisse Art der Lichtschwingung hervorrufen. Und es steht fest, dass die Ethik entdecken will, welches diese anderen Eigenschaften sind, die allen Dingen, die gut sind, zukommen. Aber viel zu viele Philosophen haben gemeint, dass sie, wenn sie diese anderen Eigenschaften nennen, tatsächlich ‚gut‘ definieren; dass diese Eigenschaften in Wirklichkeit nicht ‚andere‘ seien, sondern absolut und vollständig gleichbedeutend mit Gutheit [goodness]. Diese Ansicht möchte ich den ‚naturalistischen Fehlschluss‘ nennen...“. MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Stuttgart: Philipp Reclam, Erweiterte Ausgabe, 1996. ISBN 3-15-008375-3, s. 40–41. K této problematice viz KOLÁŘ, P., SVOBODA, V. *Logika a etika*, c. d., s. 81–90. „Za hlavní cíl Moorova kritického útoku jsou obecně považovány zejména utilitaristické etické teorie, které byly v době, kdy psal svá *Principia*, v anglosaském filosofickém prostředí velmi vlivné. Jeho argument je ovšem možné vztáhnout na jakoukoli verzi naturalistické etické teorie, tedy i takovou, která nevidí ‚dobrotu‘ v dosažení příjemných pocitů, štěstí či užitku v hédonistickém nebo nějakém hédonismu blízkém pojetí, ale např. v rozvoji bytí jako takového či rozvoji lidských potenci. Moorův argument lze vztáhnout i na jakoukoli nenaturalistickou etickou teorii, která hájí možnost redukce mravních vlastností na nějaké nenaturalistické či metafyzické vlastnosti (...). Z tohoto pohledu je možno říci, že označovat omyl, na který poukazuje Moore, jako *naturalistický* omyl, není zcela výstižné.“ Kurziva původní. Tamtéž, s. 81.

⁸⁶⁹ Srov. pozn. 293, 308, 469.

⁸⁷⁰ Viz podrobně 4.3.2, II.

⁸⁷¹ Základní Moorův axiom totiž zní, že význam pojmu „(morálně) dobré“ nelze nijak analyzovat ani definovat (s pomocí empiricko-deskriptivních predikátů). Podle Moora jej poznáváme pouze intuitivně. Moore je metaetický nonkognitivist. Srov. MOORE, G. E. *Principia Ethica*, c. d., s. 74. Z toho podle mého názoru vyplývá, že pojem „(morálně) dobré“ nelze tedy definovat ani s pomocí významu (či obsahu) pojmu „lidská schopnost odpovědnosti“ (o němž by Moore s největší pravděpodobností řekl, že je také „naturalistický“). Naskytá se ovšem otázka, v jakém smyslu je jonasovská lidská schopnost odpovědnosti „naturalistická“. Jonasovská schopnost odpovědnosti se – z hlediska fylogeneze, stejně jako jonasovský lidský duch – „vynořuje“ z (monisticky chápané) kosmické hmoty (v níž imanentně působí božské potence). Zároveň však představuje jonasovská schopnost odpovědnosti s ohledem na tuto hmotu projev „transcendence“, tudíž je otázka, zda ji lze významově a pojmově zcela uchopit a popsat pouze empiricko-deskriptivními predikáty. Pokud ano, pak by se jednalo podle Moora o „naturalistické“ pojetí. Nutno dodat, že Jonas se v určitém ohledu Moorovi podobal –

- ii) A pokud by Moore považoval identifikaci jonasovské schopnosti odpovědnosti s (nejvyšším) morálním dobrem za naturalistickou, není pochyb o tom, že *identifikaci účelů vyskytujících se v přírodě s dobrou v morálně relevantním významu* by označil za *typický případ naturalistického omylu*. Podle Moore není totiž vůbec možné definovat vyčerpávajícím způsobem význam pojmu „(morálně) dobré“ s pomocí empiricky získaného obsahu, tj. kupříkladu s pomocí vlastností vyskytujících se v přírodě. Moore v této souvislosti vyjmenoval několik vlastností, které jsou obsahově s pojmem „organismický účel“ téměř shodné: „stupňující život“, „chtějící [život]“, „žádající si [život]“ apod. A o všech teoriích, které tvrdí, že obsah pojmu „(morálně) dobré“ lze vymezit těmito či podobnými vlastnostmi, prohlásil, že jsou „naturalistické“.⁸⁷² Jiná věc ovšem je, zda Moorovu metaetickou perspektivu máme považovat za jediné naprosto objektivní kritérium zkoumání a kategorizace etických přístupů. Usuzuji, že nikoli, a to především kvůli Moorovu metaetickému nonkognitivismu.⁸⁷³

totiž svým (meta)etickým intuitivismem, ačkoli Moore se pohyboval vědomě na rovině metaetiky, zatímco Jonas téměř převážně na rovině etiky.

⁸⁷² Srov. MOORE, G. E. *Principia Ethica*, c. d., s. 78.

⁸⁷³ Nejvíce sporný je podle mého úsudku Moorův hlavní závěr, že pojem „(morálně) dobré“ nelze nijak analyzovat ani definovat a poznáváme jej pouze intuitivně. V tom spočívá Moorův nonkognitivismus. A to je paradoxní, když uvážíme, že právě zkoumání významu tohoto pojmu považoval za hlavní úkol metaetiky. Moorovo přesvědčení, že „(morálně) dobré“ je „(morálně) dobré“, je tautologicky zřejmé ($A=A$). Je také pochopitelné, že ne každé „příjemné“/„užitečné“ apod. je „(morálně) dobré“, a že pojem „příjemného“/„užitečného“ apod. naprosto obsahově nevyčerpává pojem „(morálně) dobrého“. Poskytl však Moore nějakou pozitivní definici tohoto pojmu? Pomůže nám jeho hlavní závěr nějakým způsobem subtilněji zkoumat primární předmět etiky, jímž je „lidské jednání“? Ačkoli jmenovaný pojem představuje hlavní predikát, jímž tento předmět označujeme, nejedná se zdaleka o predikát jediný – stejně tak můžeme používat predikáty „morálně zlé“, „zakázané“, „dovolené“, „příkázané“. Tvrdil by Moore i o významu těchto predikátů, že jsou neanalyzovatelné, nedefinovatelné a poznáváme je pouze intuitivně? Co by to znamenalo pro morální praxi a při vzájemném dialogu nad morálními problémy? A navíc: I Moore musel mít přece jen nějaké „poznání“ o obsahu svého pojmu „(morálně) dobré“, aby mohl smysluplně tvrdit, že jeho obsah se nevyčerpává uvedeným způsobem ($A \neq B$). A toto poznání *muselo být kognitivní* přinejmenším v tom smyslu, že o něm uvažoval, psal a chtěl o něm jako o objektivní pravdě přesvědčit druhé. Nemohlo se tedy, podle mého úsudku, jednat jen o čistou nekognitivní intuici.

5.2 Je Jonasovo pojetí boha a člověka smysluplné?

V této části kriticky reflektuji vybraná *centrální specifika jonasovské spekulativní teologie* (3.3) a *jonasovské antropologie* (3.2). Při tom se rámcově nechávám vést otázkou, zda je jonasovské pojetí boha a člověka smysluplné. Náš filosof si sice pro své spekulativně-teologické a antropologické hypotézy nenárokoval obecnou platnost, avšak (subjektivní) smysluplnost ano. V následující kritické reflexi proto беру vážně tento Jonasův *nárok na smysluplnost*. Kritickou reflexi vedu z hlediska katolické, resp. křesťanské teologie a aristotelsko-scholastické filosofie.⁸⁷⁴

Jak hypotetická idea nesmrtnosti (3.2.4), tak i hypotéza vzniku lidského ducha (3.2.1) – centrální specifika jonasovské antropologie – korespondují v zásadě s hypotetickým mýtem, celkově s jonasovským pojetím boha (3.3). Proto nejdříve kriticky zkoumám smysluplnost tohoto pojetí (1). Následně se stručně vyjádřím k otázce správnosti a adekvátnosti Jonasovy interpretace křesťanské nauky o původu a povaze duše (2). S tím souvisí klíčová otázka: Je opravdu nesmyslné tvrdit, že lidská duše je nesmrtelná? (3). Dále se kriticky zaměřuji na Jonasovu hypotézu o dvojím počátku lidské ontogeneze (4). Nakonec se zamýšlím nad možnými zajímavými podněty, které obsahuje jonasovská spekulativní teologie a jonasovská antropologie (5).

1) Co se týká *jonasovského pojetí boha*, katolický, příp. křesťanský filosof a teolog by s největší pravděpodobností našemu mysliteli nejdříve položil otázku: Nebylo by možné hypotetický mýtus o bohu, jenž se vzdal stvořením své všemohoucnosti a vydal svou integritu všanc kosmickému dobrodružství časoprostoru, interpretovat christologicky ve smyslu Boží kenóze? Podobnou otázku položili Jonasovi i jeho posluchači z harvardské Divinity School již v roce 1961, po přednášce, v níž poprvé svůj mýtus vyprávěl. Upozornili jej, že jeho mýtus by mohl být jakýmsi netrinitárním inkarnačním mýtem obsahujícím prvky patropassianismu. Jonas tehdy odpověděl, že nauku patropassianismu dobře nezná a nic takového svým mýtem koncipovat nechtěl.⁸⁷⁵ Na otázku lze tedy odpovědět, že christologická interpretace mýtu je možná, ale Jonas ji nezamýšlel, neboť vycházel z *netrinitárního* pojetí boha.

V podstatě stejnou otázku mu položil v roce 1992,⁸⁷⁶ necelý rok před jeho smrtí, filosof a katolický teolog Matthias Lutz-Bachmann: Nebylo by možné mýtus chápat jako vyjádření Boží kenóze? Jonas odpověděl, že se necítí povolán vstupovat do konfesijních

⁸⁷⁴ Následující text včetně poznámek pod čarou přejímám (dokud není označeno jinak) z: ŠIMEK, V. Proměna tradičního pojetí Boha a člověka ve filosofii a spekulativní teologii Hanse Jonase, c. d., s. 30–34. Text včetně poznámek pod čarou mírně modifikuji tak, aby byl kompatibilní s touto prací.

⁸⁷⁵ Srov. JONAS, H. Unsterblichkeit und heutige Existenz, c. d., s. 71–72.

⁸⁷⁶ Jednalo se o diskusi, která se konala v červnu 1992, den poté, co Jonas obdržel od Berlínské univerzity čestný doktorát z rukou tehdejšího děkana fakulty filosofické a sociálních věd Dietricha Böhlera a pozdějšího zakladatele Hans Jonas Zentrum (viz 2.5). Diskuze se zúčastnilo několik filosofů a teologů. Diskuze byla následně přepracována do textové podoby nesoucí název „Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas“. Viz JONAS, H. Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas, c. d.

teologických debat, že nechtěl koncipovat žádnou nauku, ale jen formulovat předpoklad, který mu umožní *smysluplně* uvažovat o Bohu tváří v tvář holokaustu.⁸⁷⁷ Filozof Albrecht Wellmer v diskuzi následně prohlásil, že mýtus nahrazuje „prázdné místo metafyziky“, je obrazným vyjádřením subjektivního etického sebeporozumění, nelze jej však „přeložit“ do nějaké metafyzické pojmové formy, do nějakého logicky koherentního pojmového schématu.⁸⁷⁸ V diskuzi s filozofy a teology v roce 1992 Jonas ovšem stále trval na hegelíánské myšlence, že stvořením božská bytost určitým způsobem „získává“ nebo „ztrácí“ a tvrdil: Důvod, proč byl svět vůbec stvořen, spočívá v tom, že nabízí *možnosti* (konečnosti), které „počáteční bůh“ sám pro sebe neměl (srov. pasáž pozn. 513).⁸⁷⁹

S ohledem na Jonasovu ideu nesmrtnosti vznesl Wellmer v rámci diskuze nakonec také podstatnou námitku: Proč bych se měl zajímat o osud trpícího a dějícího se boha, když *nemohu počítat s osobní nesmrtností*? S podobnou námitkou se setkal Jonas již v sedmdesátých letech v rámci korespondence s Bultmannem, který reagoval podobně. Náš filozof tehdy Bultmannovi odpověděl: Člověk tu je pro celek a ne celek pro člověka.⁸⁸⁰ Může to znít stoicky, připustil, ale tak to míněno není. Stoický celek představuje totiž vždy dokonalé, úplné univerzum, v jehož trvajícím harmonii jedinec tvoří přechodnou část. Oproti tomu „*celek božství*“ v mém mýtu „*se inkarnuje*“, není (staticky) „tu“, nýbrž se „děje“, jeho osud není ještě rozhodnutý, a já se na něm osobně, nezastupitelně podílím, bez toho, že bych si byl zcela jistý, do jaké míry božství *svými skutky ovlivním* – snažil se tehdy Jonas Bultmannovi vysvětlit své pojetí. Na tomto vysvětlení Jonas v zásadě trval i v roce 1992.

Nyní je konečně vhodné se kriticky zaměřit na samotný Jonasův *pojmem „uskutečňujícího se boha“*, přičemž nelze nevznést rozhodující námitku: *Pojem boha, jenž přechází z možnosti do uskutečnění*, se nezdá být *smysluplný*. Filozoficky vyjádřeno jde o tezi: bůh se stává stvořením kosmu „*možností*“, jejíž zdárné uskutečnění zůstává otevřenou otázkou. Na následujících řádcích se pokusím provést rozhodující kritickou analýzu této jonasovské teze – uvažujme následující varianty božského uskutečnění:⁸⁸¹

(A) bůh jakožto imanentizovaná možnost se v dobrodružství časoprostoru může sám aktualizovat (*bůh je „samoaktualizační možnost“*): přijmeme-li tuto variantu, je v konečném důsledku bůh vydán riziku dobrodružství časoprostoru jen zdánlivě, neboť se jako samoaktualizační možnost postupně sám aktualizuje; tato varianta ovšem neodpovídá Jonasovu pojetí;

⁸⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 176–177.

⁸⁷⁸ Byť je nevyhnutelné a naprosto správné uvažovat nad jonasovským pojetím boha s pomocí obecně platných rozumově (racionálně) pochopitelných a přijatelných pojmů, soudů a úsudků. Jonas ve skutečnosti nemohl postupovat jinak, pokud chtěl uvažovat, psát a diskutovat o své specifické spekulativní metafyzice a teologii.

⁸⁷⁹ K podobnostem a rozdílům mezi Hegelovou a Jonasovou představou boha viz pozn. 495.

⁸⁸⁰ Srov. pozn. 482.

⁸⁸¹ Na vzniku této analýzy se podílel kromě mě i kolega, filozof dr. Daniel Dominik Novotný.

(B) bůh jakožto v dobrodružství časoprostoru imanentizovaná možnost se nemůže sám aktualizovat (*bůh není „samoaktualizační možností“*): přijmeme-li tuto variantu, musíme nutně předpokládat, – má-li dojít k „aktualizaci“ boha –, že:

(B1) buď: *něco od boha odlišného ho může aktualizovat*:

(B1a) aktualizuje-li boha nějaká „*veličina plněji uskutečněná*“ (příp. „dokonalá Skutečnost“),⁸⁸² pak se Jonasův bůh stává jakýmsi „druhým bohem“, jehož zdárné uskutečnění v dobrodružství časoprostoru na této veličině závisí; Jonas však do svých úvah žádnou veličinu takového druhu nezahrnul;

(B1b) aktualizuje-li boha *člověk*, a tak zcela určuje zdar či nezdar božského uskutečnění, pak je bůh naprosto vydán lidské svobodě; člověk se stává „bohoaktualizátorem“; tato varianta odpovídá Jonasovu pojetí nejvíce; pokud však nakonec, jak Jonas hypoteticky předpokládal, představuje život jednotlivé lidské osoby jen „*moment*“ zdaru či nezdaru božského dobrodružství a jednatel nemůže počítat s osobní nesmrtelností, lze logicky velmi obtížně definovat, co vlastně garantuje jistou ontologickou bázi „uskutečnění“;

(B2) anebo: *něco od boha odlišného ho nemůže aktualizovat*: pokud se bůh stvořením naprosto a zcela „potencializoval“ – a nenastane-li žádná předchozí varianta, pak božské evoluční a časoprostorové dobrodružství skončí, příp. ani nezačne; neexistuje-li nic, co by garantovalo jeho pokračování a uskutečňování, dochází k zániku (příp. anihilaci) boha.⁸⁸³

Co z kritické analýzy vyplývá? Především poznání, že pojem boha, který by byl

⁸⁸² V této souvislosti je třeba připomenout jeden z hlavních Aristotelových metafyzických principů: Vše, co je uskutečňováno (tedy je v jakémkoli ohledu v možnosti), je uskutečňováno nečím uskutečněným (tedy něčím, co v nějakém ohledu přešlo z možnosti do uskutečnění). A protože v tomto řetězci nelze (časově i strukturálně) jít in infinitum, je nutné předpokládat něco, co je naprosto a zcela „Uskutečněné“. „...skutečnost co do podstaty jest dříve než možnost (...) jedné skutečnosti co do času předchází druhá, až se dospěje ke skutečnosti večného prvního hybatele.“ Srov. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*. Praha: Jan Laichter, 1946. ISBN neuvedeno, IX, 1050b. Tento Aristotelův princip je třeba aplikovat nejen časově, ale i strukturálně, neboť v případě aplikace jen v časovém ohledu by byl možný také deistický výklad: bůh dává na počátku absolutní stvořitelství impuls, ale dále (v čase) v něm nepokračuje (tj. neudrhuje aktivně svět v existenci ve smyslu „concursum Dei“). Jonasovo pojetí je tomuto deistickému výkladu v určitém ohledu podobné: bůh na počátku (stvořením) vydává svou božskou integritu zcela všanc dobrodružství a riziku časoprostorové existence. Za upozornění na strukturální aplikaci vděčím filosofu doc. Martinu Cajthamlovi.

⁸⁸³ Na začátku devadesátých let, na jedné konferenci v Jeruzalémě, položil Jonasovi jeho kolega, americký filosof a biolog Strachan Donnelley tuto otázku: Nepředstavuje boží sebevydání světu – radikálnější než obětování Božího Syna pro dobro lidstva – jakousi „boží sebevraždu“, tedy úplné zničení vší božské a nadpřirozené reality? Jonas zamrkal, pousmál se a prohlásil: „Už jsem ti říkal, že jsem tyto věci nedomyslel do konce. Ne, myslím, že něco (božského) zůstalo.“ Jonas prý to dále neobjasňoval. Srov. DONNELLEY, S. Hans Jonas und Ernst Mayer. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt*, c. d., s. 70.

jakýmkoli způsobem „v možnosti“, se nezdá smysluplný (varianty B). Je-li totiž bůh jakýmkoli způsobem „v možnosti“, pak jeho „uskutečnění“ závisí na ontologicky silnějších veličinách (jiný bůh, člověk apod.) – a to převrací obecně platný ontologický princip, podle něž naopak nazýváme bohem to, na čem vše ostatní ontologicky závisí (co do svého uskutečnění). Vposledku: „být v možnosti“ nutně implikuje „nebýt dokonalý“ (tj. mít nějaký nedostatek). A to je v rozporu s pojmem boha jako takovým. A je-li bůh „v možnosti“ pouze zdánlivě (varianta A), pak vlastně „v možnosti“ není. Jonasovo pojetí boha však implikuje, že bůh je „v možnosti“ opravdu; a mají jej „aktualizovat“ lidské osoby (B1b), nikoli nějaká veličina „plněji uskutečněná“ (B1a). Jestliže však jsou lidské osoby podle Jonase nedokonalými, nejspíše se rozvrhujícími a ohroženými „možnostmi“ (a navíc bez jednoznačného esenciálního určení a teleologického zacílení; srov. 3.2.3 a pasáž pozn. 469), jak mohou zaujímat vůči bohu pozici ontologicky vyšší, silnější veličiny? Kdo nebo co garantuje ontologicky trvale a jistě celý proces božského uskutečňování? Podobné námitky zaznívaly v rámci diskuze s Jonasem již v roce 1992 ze strany některých filosofů a teologů. Filosof Michael Theunissen nakonec našemu mysliteli navrhl, aby znovu své pojetí boha promyslel, včetně klíčového atributu všemohoucnosti.⁸⁸⁴ Jak ale vyplývá z pozn. 883(!), Jonas na jedné straně připustil, že tyto rozpory nedomyslel do konce, na druhou stranu ovšem (přinejmenším v rámci veřejných diskuzí) trval na předpokladech, které rozpory zakládají. Nemohu se tudíž vyhnout závěru, že Jonasův integrální monismus v konečném důsledku stírá nejen principiální rozdíl mezi stvořeným a nestvořeným bytím, ale i mezi možností a skutečností.

- 2) *K Jonasově interpretaci křesťanské nauky o původu a povaze lidské duše:* Jonas se domníval, že křesťanství příliš zdůrazňuje „dělicí čáru“ mezi (křesťanským) Bohem a světem, duší a tělem. Avšak, čím více vykreslil křesťanství gnosticky a dualisticky, tím více začala být jeho interpretace desinterpretací (srov. 3.2.1 a pozn. 342, 421). Křesťanský Bůh se v Jonasově podání stává *extramundánním* a vznik lidské duše je chápán *emanacionisticky*. Bůh – svět, tělo – duše apod. se stávají protikladnými, nepřátelskými veličinami. Odpovídá to ortodoxní křesťanské, potažmo katolické teologii? Jistě nikoli. Pochopení a vysvětlení je třeba hledat na pozadí ústředního křesťanského mystéria – mystéria Trojjedinosti Boží. Vnitrobožská vztahovost principiálně poskytuje řešení vztahu

⁸⁸⁴ Pro úplnost je ještě nutno dodat následující: Filosof Theunissen tvrdí, že Jonas neradikalizoval, jak se domníval, kabalistický motiv *simsum*, ale Hegelovu ideu „*Entäusserung*“! Není totiž zcela jasné, jak se na počátku stvoření „kontrahující se bůh“ může zároveň „zvnějšnit“. Kosmogonický centrální pojem luriánské kabaly *simsum* přijal už např. pozdní Schelling, a to takovým způsobem, aby ho nasadil do boje proti Hegelově filosofické teologii, která stojí a padá s tvrzením, že bůh se zvnějšnil ve světě (dění), k čemuž byl do jisté míry podnícen sám sebou, protože jeho „chudé abstraktní bytí“ se může proměnit (obohatit) jen skrze svět, skrze „konkrétní“. Schellingova koncepce „*contractio dei*“ je protinávrh k Hegelovu pojmu zvnějšnění („*Entäusserung*“). Jedná se tedy o protikladné pojmy. Ale pro Jonase znamenalo „*contractio*“, že se Bůh vydal zcela „stávajícímu se světu“, což je rozpor – vždyť „kontrahující se bůh“ se přece nemůže zároveň „vydávat světu“, domnívá se Theunissen. Pro Schellinga je i s tezí o „*contractio dei*“ Bůh stále Pánem světa, zatímco Jonas Bohu predikát „Pán dějin“ odňal! Srov. JONAS, H. *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, c. d., s. 187–188 a také pozn. 492.

mezi Bohem a stvořením.⁸⁸⁵ V této souvislosti považuji za nutné zdůraznit a podtrhnout, že náš židovský filosof pracoval na pojmu boha, aniž by připustil možnost *trinitárního* pojetí Boha (tj., poněkud zjednodušeně řečeno: nepřipustil možnost, že Bůh nemusí být nutně „monolitický“).⁸⁸⁶ Protože však zároveň usiloval o „přemostění“ vztahu mezi bohem a světem, dospěl k pojetí „totálně inkarnovaného božství“ (srov. pozn. 482). Co se týká křesťanského, potažmo katolického pojetí původu lidské duše, odvolám se zde velmi stručně na vyjádření Mezinárodní teologické komise z roku 2004, z něhož vyplývá, že vznik lidské duše nelze rozhodně chápat emanacionisticky.⁸⁸⁷

- 3) *Zaniká lidská duše spolu s lidským tělem?* Jonas se domníval, že ano (srov. 3.2.4). S představou, že lidská duše přetrvává zánik těla, se nedokázal myšlenkově vypořádat. Měl za to, že *nemůže* pokračovat v existenci bez své organické, hmotné báze. Z aristotelsko-scholastického hlediska⁸⁸⁸ se jedná o tvrzení, že *existence duše je nutně vázána na existenci těla*, neboli: je pouze „materiální“ formou. Jestliže ustanou činnosti těla, ustanou všechny činnosti duše – a duše zanikne. Je tato jonasovská implikace smysluplná? Zdá se, že nikoli. Předpokládáme-li totiž, že duše je nehmotná, pak lze obtížně (empiricky) dokázat, že skutečně *zcela* zanikla, příp. naprosto ustaly *všechny* její činnosti. Tento druh argumentace však může být obviněn z tautologie. Je totiž třeba nejdříve dokázat *nehmotnost* (tj. *imaterialitu*) duše. V rámci aristotelsko-scholastické tradice vycházejí relevantní důkazy imateriality duše většinou z principu „*agere sequitur esse*“.⁸⁸⁹ Český filosof David Peroutka patřící k této tradici nedávno zdařile reformuloval tomistický dualistický argument ve stylu, který používá analytická filosofie:

Rozum poznává obecné pojmy, přičemž tyto se nenacházejí v prostoru; rozum tedy poznává něco neprostorového. Avšak vše, co je v prostoru, je materiální, tedy rozum poznává něco nemateriálního. Jestliže něco není materiální, nemůže to být poznáno materiálním nástrojem, tudíž rozum poznává něco, co nemůže být poznáno

⁸⁸⁵ K této problematice podrobněji viz POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství; Praha: Krystal OP, 2010, 2. vydání. ISBN 978-80-87183-14-4; ISBN 978-80-7195-465-1.

⁸⁸⁶ K otázce, zda je vůbec možné dospět v rámci pouze přirozených sil rozumu k tomu, že Bůh je Trojjediný srov. podrobněji MACHULA, T. Trojjediný Bůh. In MACHULA, T. (ed.) *Boží Trojice, víra, rozum a věda: Výklad Boethiova spisu O Trojici Tomáše Akvinského*. Praha: Academia, 2014. ISBN 978-80-200-2470-1, s. 67–69.

⁸⁸⁷ „Stvoření z ničeho je působení osobního a [transcendentního] činitele, jenž jedná svobodně, s určitým záměrem (...). Nauka o původu lidských bytostí v katolické tradici představuje rozvinutí zjevené pravdy o zásadně vztahovém a personalistickém Bohu a o vztahové a osobní lidské přirozenosti. Vyloučení panteismu a emanacionismu z nauky o stvoření může být vykládáno jako určitý způsob obrany této zjevené pravdy. Nauka o bezprostředním nebo specifickém stvoření každé jednotlivé lidské duše čelí nejen ontologické diskontinuitě mezi materií a duchem, ale je zároveň základem Boží niternosti, která objímá každou jednotlivou lidskou osobu již od prvního okamžiku její existence.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE (dále „MTK“), *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-9271-971-9, čl. 65.

⁸⁸⁸ K otázce nesmrtnosti lidské duše srov. klasické texty: ARISTOTELES, *O duši*. Praha: Petr Rezek, 1995. ISBN: 80-901796-9-X, 408b, 18–20; 413b, 26–27. K problematice vztahu duše (psyche) a rozumu (nus) srov. vysvětlivky tamtéž. AKVINSKÝ, T. *Otázky o duši*, Praha: Krystal OP, 2009. ISBN 978-80-87183-13-7, s. 255–257.

⁸⁸⁹ Srov. GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, c. d. § 401.

materiálním nástrojem – z čehož plyne, uzavírá Peroutka, že „rozum svou činnost nekoná tělesným orgánem.“⁸⁹⁰

Závěrečný poznatek v tomto způsobu dokazování spočívá v tom, že duše není pouze materiální formou, neboť její rozumová činnost není pouze materiální. Jestliže je totiž činná i nemateriálně (tj. nevyčerpává-li se její činnost pouze formováním těla), pak má rovněž nemateriální (nehmotné) bytí. *A jestliže má nehmotné bytí, pak nemusí nutně zanikat s tělem* – čímž je zpochybněna výše uvedená jonasovská implikace.⁸⁹¹

Ve smyslu vstřícné interpretace je však třeba připomenout, že Jonas zdůrazňoval neoddělitelnost duše od těla („wesenhafte Unablösbarkeit“ – srov. pozn. 473) hlavně proto, neboť nebyl schopen se myšlenkově vypořádat s „představou čistého duchovního trvání“ (srov. pasáž pozn. 477). Tato představa, pokud by měla vyjadřovat definitivní a od tělesnosti absolutně purifikovanou podobu nesmrtnosti, není přijatelná ani pro křesťanské filosofy a teology. Separovaná duše (tj. duše odloučená od těla)⁸⁹² má stále vztah ke svému tělu a přirozeně k němu tíhne.⁸⁹³ A toto tíhnutí dává naději ve znovusjednocení duše s tělem, které je základem pro filosofickou plausibilitu křesťanské naděje ve vzkříšení. Nad otázkou nesmrtnosti lidské duše je proto třeba uvažovat nejen jako o nemožnosti zániku nemateriální dimenze lidské osoby, ale také se ptát, zda je smysluplné, aby lidská osoba pokračovala v existenci trvale a pouze jen v nemateriální podobě. Problematika integrální lidské nesmrtnosti tak úzce souvisí s otázkou po Bohu – Garantovi integrální, konečné podoby nesmrtnosti a naplnění naděje ve vzkříšení.⁸⁹⁴

- 4) Důraz našeho filosofa na neoddělitelnost duše od těla a jeho obtíže představit si trvání lidské osoby (po smrti) ve výlučně duchovní podobě paradoxně kontrastují s jeho hypotetickou představou o *dvou fázích lidské ontogeneze*. Jestliže, jak se domníval, nemůže být duše bez těla, jakým způsobem si představit vznikající lidský organismus (tělo) bez duše, resp. ducha? Nejedná se o totéž, jen z odlišné perspektivy? Vyjdeme-li z předpokladu, že pojmy „duše“ a „duch“ používal náš filosof v zásadě synonymně, pak jsou tyto kritické otázky namístě.

⁸⁹⁰ PEROUTKA, D. *Tomistická filosofická antropologie*. Praha: Krystal OP, 2012. ISBN 978-80-87183-42-7, s. 92–93.

⁸⁹¹ Pro zajímavost: Anzenbacher v této souvislosti uvádí, že z nehmotnosti, nemateriality duše nevyplývá nutně závěr, že musí trvat i po smrti těla, vždyť duše může zaniknout jiným způsobem. Otázka nesmrtnosti proto podle něj úzce souvisí s otázkou po Bohu, který jediný může nezániknutí, nesmrtnost duše garantovat. Srov. ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. Praha: Portál, 2004, ISBN 80-7178-804-X, s. 238.

⁸⁹² K problému personality separované duše viz MACHULA, T. Pojetí lidské osoby u Tomáše Akvinského. *Studia theologica*, 2013, roč. 15, č. 4. ISSN 1212-8570, s. 28–33.

⁸⁹³ K tomu více viz PEROUTKA, D. *Tomistická filosofická antropologie*, c. d., s. 136–140.

⁸⁹⁴ Srov. pozn. 891. Tématu naděje a s ní spojené otázky nesmrtnosti se z hlediska katolické teologie věnuje encyklika *Spe salvi* z roku 2007. Filosoficky stojí za pozornost především velmi stručná zmínka v čl. 43: nejsilnější důkaz víry ve věčný život nacházíme 1) v řešení problému spravedlnosti a 2) v reflexi nad touhou po nesmrtelné lásce. Srov. BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, Praha: Paulínky, 2008, 1. vydání. ISBN: 978-80-86949-41-3.

Jak jsem podrobně uvedl výše (3.2.1), Jonas rozdělil lidskou ontogenezi na dvě fáze: V okamžiku početí vzniká a vyvíjí se individuální lidský organismus nesoucí jedinečnou genetickou informaci, jedná se však pouze o „potencionálního nositele lidského ducha“ (první fáze), v němž je teprve následně a postupně skrze nejprve receptivní, posléze reciproční komunikaci lidský duch „aktualizován“ (druhá fáze). Při každé individuální ontogenezi tak aktualizace nového, pozdějšího lidského ducha předpokládá nějakého odlišného, předchozího a již aktualizovaného lidského ducha.

Nechme stranou naznačenou vnitřní nekoherenci, jak jsem ji právě vyjádřil s pomocí dvou kritických otázek, a zaměřme se z ontologického hlediska na samotnou tezi o dvou fázích ontogeneze. Mám za to, že je třeba si položit další kritické otázky: Implikuje první i druhá fáze (individuální ontogeneze) odlišný „životní princip“ (tj. odlišnou substanciální formu)? *Jedná se, vyjádřeno klasicky, při přechodu z první do druhé fáze o substanciální změnu?*

- Jestliže *nikoli*, pak se zdá, že aktualizace jonasovského ducha představuje pouze akcidentální změnu – třetí možnost není dána –, a vyplývá, že jonasovský lidský duch (příp. duše) je pouze akcidentem. To se však zdá jako filosoficky velmi neplausibilní.
- Jestliže přechod z první do druhé fáze *je* substanciální změnou, pak – protože substanciální změna nutně implikuje buď vznik anebo zánik substance⁸⁹⁵ – stojíme před problémem, co, resp. kdo zaniká a co, resp. kdo vzniká – a čím je garantována kontinuita identity daného lidského individua, které má těmito substanciálními změnami (tj. vznikem a zánikem) procházet? Zkušenost, racionální úvaha i nejnovější poznatky embryologie nám naopak říkají, že okamžik početí je (substanciálním) vznikem lidské osoby, která se následně mění pouze akcidentálně, nikoli substanciálně – tj. dále již žádným způsobem „nevzniká“.⁸⁹⁶

Teoretické obtíže spojené s Jonasovou hypotézou dvou fází lidské ontogeneze však vedou k ještě závažnějším obtížím praktickým: Jak v rámci ontogeneze poznáme s jistotou, že konkrétní lidský duch byl již aktualizován? Má „ještě neaktualizovaná lidská bytost“ základní lidská práva, která mají „již aktualizované lidské bytosti“? Působí teprve duchovní aktualizace (tj. dosažení druhé fáze ontogeneze), že daný člověk je plnohodnotnou lidskou osobou?

A v rámci fylogeneze: Kdo duchovně aktualizoval prvního člověka/první lidské bytosti, když se zdá nesmyslné předpokládat, že by jej/je aktualizoval nějaký již aktualizovaný lidský duch, resp. lidská osoba?

- Pokud by tomu tak bylo, pak by se evidentně *nejednalo* o prvního člověka/první

⁸⁹⁵ „(...) V substanci může být vždy jen jedna substanciální forma, (...) vznik nové substance [je] vždy spojen se zánikem staré (...)“ SOUSEDÍK, S. *Jsoucnost a bytí: Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. Praha: Křesťanská akademie, 1992. ISBN 80-900615-8-3, s. 12.

⁸⁹⁶ Odhlédneme-li od případu početí, kdy následně (po nějaké době) vznikají jednovaječná dvojčata. K tomu více viz GEORGE, R. P., TOLLEFSEN, CH. (přel. D. Černý), *Embryo: Obrana lidského života*. Unhošť: Lepanto, 2011, ISBN 978-80-904934-0-7, s. 135–136.

lidské bytosti (ale o bezprostředně další nebo nebezprostředně následující, v každém případě chronologicky pozdější lidskou/-é bytost/-i)

- Pokud nikoli, pak by první člověk/první lidé nemohl/-i být *nikdy* aktualizován/-i (tj. dostat se do druhé fáze ontogeneze).⁸⁹⁷

Shrňme: Jonasova hypotéza dvou fází ontogeneze je jednak určitým způsobem teoreticky nekoherentní s jeho tvrzeními o nemožnosti existence duše bez těla (tedy, i těla bez duše), jednak vede k obtížně přijatelným praktickým důsledkům (přinejmenším např. z hlediska základních lidských práv). Srovnáme-li jonasovské pojetí boha (který je postupně v rámci evolučního a časoprostorového dobrodružství aktualizován) s jonasovským pojetím člověka (jehož duch je v rámci ontogeneze také postupně aktualizován) vidíme zřetelnou analogii. Kritická reflexe obou pojetí ukázala kromě této analogie i jejich sporné implikace a neplausibilní důsledky.

5) *Obsahuje Jonasova spekulativní teologie a antropologie nějaké zajímavé myšlenkové podněty pro katolické, příp. křesťanské filosofy a teology? Za pozornost stojí především samotná myšlenka „boží inkarnace“.* Podnítit k hlubšímu přemýšlení může fakt, že jejím autorem byl neortodoxní žid, který po celý život sice považoval příslušnost k židovskému národu za jakési „nesmazatelné znamení“ a smlouvu mezi Bohem a Izraelem za něco výjimečného, ale zároveň mu představa božského Partnera této smlouvy zůstala dokonale zahalena v mlze, jak sám obrazně vyjádřil (srov. pozn. 183). Profesně se až do konce života považoval za filosofa, domníváje se, že filosofie musí být co do metody s ohledem na otázku Boží existence „ateistická“. Díky těmto dvěma osobním charakteristikám mohl prohlásit: Být současně Židem a filosofem, v tom spočívá jisté napětí.⁸⁹⁸ V jeho případě ovšem uvedené napětí nevedlo ani k (praktickému) ateismu, ani k agnosticismu, ale k teistické spekulativní metafyzice⁸⁹⁹ zahrnující myšlenku „boží inkarnace“. A to je

⁸⁹⁷ Katolická teologie nabízí toto vysvětlení: „... vznik prvních příslušníků lidského druhu (individuálních jedinců nebo populací) představuje událost, která se nedá vysvětlit čistě přirozeným způsobem a která má být vlastním způsobem připisována Božímu zásahu. Když Bůh jednal nepřímo prostřednictvím řetězce příčin, jež působí již od počátku dějin kosmu, stvořil předpoklady pro (...) ,ontologický skok [...], tedy okamžik přechodu k duchovnímu stupni bytí“. Jestliže věda může studovat tyto příčinné řetězce, pak teologii přísluší, aby postavila toto vyprávění o specifickém stvoření lidské duše do nitra velkého plánu trojjediného Boha, jenž chce sdílet společenství trojičného života s lidskými osobami stvořenými z ničeho a k Božímu obrazu;“ MTK, *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, c. d., čl. 70, srov. také čl. 62–66.

⁸⁹⁸ „Aber über der Bedeutung des jüdischen Themas in unserem Gespräch, (...), soll doch nicht ganz vergessen werden, dass bei mir etwas in permanenter Spannung mit all dem steht, und das ist die Philosophie. Der Philosoph muss sein eigentliches Geschäft, das Denken, völlig frei von solchen Bindungen und ererbten Voraussetzungen verrichten. Er ist dem Denken allein verpflichtet. Philosophie muss in der Methode ‚atheistisch‘ sein. Das heisst nicht, dogmatisch zu behaupten ‚Es gibt keinen Gott‘. Aber es heisst, sich nichts vom Glauben darüber sagen zu lassen. Dass man zusammen Philosoph und Jude ist – darin liegt eine gewisse Spannung, das ist keine Frage.“ JONAS, H. Treue zum Judentum in Spannung zur Philosophie. In BÖHLER, D., BONGARDT, M., BURCKHART, H., WIESE, CH., ZIMMERLI, W. CH. (Hrsg.) *Hans Jonas – Herausforderungen und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit*, c. d., s. 155–156.

⁸⁹⁹ „Mein erwählter Beruf war nun wirklich das philosophische Nachdenken, bei dem man gar nichts anderes gelten lassen darf, als was die Erkenntnismittel der Philosophie selber einem zeigen können. Aber gerade die philosophische Offenbarung für das unverkürzte Zeugnis der Wirklichkeit, der Atheismus der Methode, führte in meinem Falle nicht zum Atheismus als Standpunkt und auch nicht zu einem gänzlich neutralen Agnostizismus, sondern zu einer Metaphysik mit eher theistischer Vermutung.“ Tamtéž, s. 156.

přínejmenším pozoruhodné. Jako by tím, více či méně vědomě, vyjádřil určitou přirozenou filosofickou touhu po „přemostění“ propasti mezi Bohem a člověkem, Bohem a stvořením. S jonasovskou myšlenkou „boží inkarnace“ úzce souvisí jonasovská myšlenka „božího utrpení“ (srov. pasáž pozn. 479). Z křesťanského hlediska je podobná myšlenka „*Božího compassio*“.⁹⁰⁰ Ačkoli z křesťanského hlediska nemůže Boží *compassio* vyústit v ohrožení či narušení božské integrity – Bůh nám není naprosto vydán všanc, spíše my Jemu –, může vést a někdy i vede k zohavení Božího obrazu v člověku a ve stvoření, což jsou skutečnosti, na které nás jonasovské myšlení může upozorňovat.

Co se týká teologické antropologie, za promýšlení jistě stojí Jonasova polemika s koncepcemi od tělesnosti absolutně purifikované lidské existence. Člověk je bytostí psychofyzickou, duchovně-tělesnou; nikdy nebyl, není, ani nebude *trvale pouhou duší (duchem)*. Náš židovský filosof sice nepočítal s žádnou formou náboženské spásy, eschatologického vzkříšení ani mesianismu⁹⁰¹, ani s jakoukoli posmrtnou existencí osob, přesto nás však může jeho pojetí nesmrtnosti skutků vést k zamyšlení nad tím, že máme jako svobodně se rozhodující a jednající osoby reálnou schopnost (de)formovat – sebe, druhé i stvořenou přírodu; a že *rozhodnutí a jednání jednou uskutečněné (a jejich viditelné i neviditelné dopady) nelze vzít zpět*. Z křesťanského hlediska lze tvrdit, že všechna naše rozhodnutí a jednání Bůh integruje do postupného uskutečňování svého plánu spásy.⁹⁰² Z jonasovského hlediska to tvrdit nelze, je to spíše naopak: jonasovský člověk všemi svými skutky (de)formuje „božskou integritu“ (boha); ve svých nejistých rukou drží „budoucnost božského dobrodružství na Zemi“ – a má tedy jakousi „absolutní odpovědnost“ (srov. pozn. 482 a pasáž pozn. 502).

⁹⁰⁰ K otázce Božího *compassio* srov. např. BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, c. d., čl. 39: „Bůh, zosobněná pravda a láska, chtěl trpět za nás a spolu s námi. Bernard z Clairvaux vytvořil jeden znamenitý slovní obrat: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* – Bůh nemůže trpět, ale může soucítit. Člověk má pro Boha takovou cenu, že se on sám stal člověkem, aby mohl spolu s člověkem sou-cítit, spolu-trpět způsobem velmi reálným, totiž v těle a krvi, jak nám to podává pašijový příběh o Ježíšově umučení. Odtud vstoupil do veškerého lidského utrpení ten, kdo naplno toto utrpení sdílí a spolu ho snáší; odtud do každého utrpení proniká *con-solatio*, útěcha z přítomné soucitné, spolutrpicí Boží lásky, a spolu s ní vychází hvězda naděje.“ Původní kurziva a poznámky pod čarou neuvedeny.

⁹⁰¹ „Ich teile nicht den messianischen Glauben. Im Gegenteil, ich bin überzeugt, dass der Mensch und die Zustände auf Erden immer unvollkommen und problematisch bleiben werden. Immer eine Mischung von Gutem und Schlechtem... (...). Wie es die jüdische Religion ankündigt: das schlagartige Eingreifen einer solchen Gestalt, mit allen göttlichen Kräften, die ihm dann zur Verfügung stehen, so dass also, wie es bei Jesaja heisst, ‚der Löwe neben dem Lamm‘ grasen wird (...). Dass es so sein wird – daran glaube ich nicht. Das Christentum ist ja diesem Dilemma entgangen, nämlich einer Widerrufung des Messianismus, indem es die ganze Erlösung ins Jenseits verlegt hat. Und darüber lässt sich einfach nichts sagen.“ JONAS, H. *Treue zum Judentum in Spannung zur Philosophie*, c. d., s. 157.

⁹⁰² Zde končí přejetý text (srov. pozn. 873).

5.3 K Jonasovu pojetí odpovědnosti

Po kritické reflexi Jonasovy axiologické ontologie, antropologie a teologie se nyní věnuji podrobnější kritické reflexi Jonasova pojetí odpovědnosti (4.). Jedná se o hlavní téma této práce, proto rozvrhuji kritickou reflexi do tří částí (5.3.1–5.3.3) tak, aby bylo možné podrobněji, systematicky a diferencovaně reflektovat všechny centrální představy, myšlenky, teze, příp. argumenty našeho filosofa, které se v jeho pojetí odpovědnosti jako takovém objevují nebo s ním souvisí.

V první části (5.3.1) půjde o Jonasovu centrální etickou představu, že *objekt odpovědnosti morálně zavazuje subjekt odpovědnosti*. Pokusím se zformulovat čtyři klíčové otázky, které mi pomohou detailně reflektovat všechny důležité souvislosti uvedené Jonasovy představy tak, abych mohl s pomocí převážně vnitřní kritiky zjistit, zda se jedná o představu myšlenkově udržitelnou, smysluplnou a realistickou. Co považuji za myšlenkově udržitelné, smysluplné a realistické vyplývá jednak z mých filosoficko-teologických předpokladů a východisek (jak jsem je uplatnil při dosavadní kritické analýze a reflexi výše), jednak ze způsobu, jímž vedu vnitřní kritiku, v jejímž rámci vycházím ze základní lidské (morální) zkušenosti a běžného, předfilosofického vnímání reality. Na příslušných místech se snažím v poznámkách pod čarou více vysvětlit případné nejasnosti. Co se týká mé epistemologické pozice, viz pozn. 909. V této souvislosti nakonec argumentačně zaujímám své stanovisko k problematice spojené s Humovým zákonem.

V druhé části (5.3.2) naváží na otázku, do níž vyústily (mimo jiné) mé úvahy na konci první kapitoly (1.7.3, I., závěr), a kterou považuji za centrální: *Představuje Jonasova teorie odpovědnosti etické obohacení pro chápání odpovědnosti jako takové?* Kritickou reflexi zaměřím na tři hlavní aspekty Jonasovy specifické teorie odpovědnosti, na něž má smysl vztáhnout onu centrální otázku. V této souvislosti jednak vysvětlím, co míním onou specifickou „teorií odpovědnosti“, jednak představím ony tři aspekty, které logicky vyplývají z provedené kritické analýzy ve čtvrté kapitole. Část 5.3.2 člením na další tři části, podle oněch tří aspektů. Důvodem je snaha o diferencovaný a systematický přístup. Na konci se pokusím vyvodit závěr s ohledem na Jonasův centrální argument, s nímž jsme se seznámili již v první kapitole (1.1 a 1.7.3, I.).

Ve třetí části (5.3.3) se věnuji *Jonasovu pojetí odpovědnosti za budoucí generace*. Na začátku třetí části bude třeba si položit otázku, jaké souvislosti panují mezi Jonasovou specifickou teorií odpovědnosti a jeho pojetím odpovědnosti za budoucnost. K této otázce vede jedno z centrálních zjištění ze čtvrté kapitoly, které ukazuje, že náš filosof na jednu stranu koncipoval odpovědnost jako pouze dvojmístný vztah (mezi subjektem a objektem), avšak v jeho koncepci etiky budoucnosti se objevily třetí entity, které mají funkci jakési (poslední) instance, a tak vzniká pojetí trojmístné. Protože Jonas vědomě a deklarativně koncipoval jak svou teorii, tak i její aplikační podobu na metafyzických základech, pokusím se v rámci třetí části stručně dotknout také souvislostí, které panují mezi Jonasovou epistemologií, ontologií a

etikou. Ontologické a metafyzické pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti za budoucí generace vynikne nejvíce tehdy, když se zaměříme na diferenci mezi nutností a kontingencí, mezi reálným a pomyslným bytím. Rád bych se v této souvislosti také alespoň stručně dotkl otázky epistemologického, ontologického a morálního statusu budoucích osob, a předložil vlastní nástin metafyzického řešení. Následně zaměřím pozornost na Jonasovu metafyzickou dedukci a jeho myšlenkový experiment. Zatímco do metafyzické dedukce se zřetelně promítají slabiny Jonasovy metafyzické pozice, myšlenkový experiment nabízí podle mého úsudku více možností k rozvinutí a má realističtější základ. Tímto základem je odpovědnost ve smyslu G1. Na její primát se pokusím poukázat mimo jiné i s pomocí nedávno vydané encykliky *Laudato si'*. Na závěr se vrátím k důležité otázce z úvodu části 4.3: Mohou být vůbec (a v jakém smyslu) budoucí generace instancemi (morální) odpovědnosti? S ní souvisí i další důležitá otázka po poslední instanci odpovědnosti, jež nás na závěr opět přivede k centrálnímu problému relačnosti odpovědnosti.

5.3.1 Jak rozumět Jonasově představě, že objekt odpovědnosti morálně zavazuje subjekt odpovědnosti?

Problém zdroje či původu normativity vyřešil Jonas tím, že jej „přesunul“ *primárně* do objektu odpovědnosti (srov. 4.1.3, 1) – I. typ zdůvodnění normativity), resp., v nejširším záběru, do svého specificky pojatého bytí, jež chápal integrálně-monisticky (srov. 4.2.3, exemplárně pasáž pozn. 718). Není pochyb o tom, že důsledný monismus z principu znemožňuje rozlišit v konečném důsledku mezi subjektem a objektem, tudíž otázka položená v nadpisu této části práce má smysl jen tehdy, pokud jonasovský integrální monismus nedovedeme do konečných důsledků. Pokud bychom tak učinili, jak jsem se pokoušel na několika místech této práce naznačit (naposledy viz 4.3.2, II., 2., ii)), pak vlastně nelze o žádném *subjekt-objektovém vztahu odpovědnosti* hovořit ani přemýšlet, protože jonasovský člověk (subjekt) je zároveň nejvyšším projevem jonasovského bytí ((konečným) objektem), za něj a před nímž má být odpovědný – což je konfúze (srov. exemplární jonasovská tvrzení: jednotlivá osoba je „momentem uskutečnění“ bytí (vyjádřeno filosoficky); smrtelným zástupcem nesmrtelné věci, skrze nějž se božství vydává lidským rozhodnutím a skutkům uskutečňovaným v časoprostoru (vyjádřeno spekulativně-teologicky; srov. pasáž pozn. 476).

V oblasti Jonasovy etiky ovšem tato konečná monistická konfúze není na první pohled tak zřejmá a je možné od ní částečně odhlédnout. Důraz na primát odpovědnosti člověka za člověka a odpovědnost rodičů a politiků se zdají nabízet realističtější základy (srov. 4.2.2). Zde jsou subjekt a objekt rozlišení. Dokonce, jak jsem se pokusil ukázat, lze u Jonase vysledovat i II. typ zdůvodnění normativity, kdy subjekt nějakým způsobem zavazuje odpovědností sebe sama kvůli své (technické) moci nad objektem (srov. 4.1.3, 3)). Nicméně, i když se koncentrujeme na Jonasovu realističtější podobu odpovědnosti, nelze II. typ uplatňovat bez I. typu, neboť jsou komplementární, a II. typ je normativně *sekundární*: odpovědnost subjektu je totiž „odpovědí“ na výzvu (nárok) objektu, příp. silněji: korelátém morálního práva objektu (srov. exemplárně pasáž pozn. 736). Na tuto „realističtější“ podobu

se zaměřuji v této části práce a snažím se ji kriticky reflektovat. V této souvislosti si kladu následující otázky, na něž se pokusím diferencovaně odpovědět:

- *K jakým důsledkům by vedly Jonasovy představy, že objekt odpovědnosti je zdrojem normativity a je schopen morálně zavázat subjekt odpovědnosti?* (a)
- *Mohou tyto a podobné Jonasovy představy smysluplně implikovat nějaký druh morální sankce?* (b)
- *Proč by měl mít ve vztahu odpovědnosti mezi subjektem a objektem vůdčí roli cit odpovědnosti a ne spíše praktický rozum?* (c)
- *A může být praktický rozum normativně neutrální?* (stručný nástin mého řešení problému spojeného s Humovým zákonem) (d)

a) K první otázce považuji ze všeho nejdříve za nutné předeslat: na jednu stranu není pochyb o tom, že zdrojem jonasovské normativity je *objekt* odpovědnosti, na druhou stranu, jak jsem se pokusil ukázat, nejsou vyjádření našeho filosofa týkající se skutečnosti morální závaznosti vždy naprosto jednoznačná a mezi sebou koherentní (4.1.2).

- Jonas na jednu stranu velmi silně zdůrazňoval, že s ohledem na morální motivaci, hraje nepostradatelnou roli morální cit odpovědnosti; morální motivace je primárně záležitostí emocionální stránky člověka; jedině tento cit dokáže pohnout vůlí; rozum a vůle jsou bez tohoto morálně relevantního citu takřkajíc „bezmocní“; a díky citu odpovědnosti člověk vnímá výzvy (nároky) objektu odpovědnosti a zaujímá vůči němu správný vztah odpovědnosti; jinými slovy: jonasovský člověk jakožto subjekt odpovědnosti disponuje morálně relevantním citem odpovědnosti a objekt odpovědnosti jej normativně „vyzývá“ k jednání.
- Na druhé straně je naprosto zřejmé, že morální motivace a morální závaznost nejsou to samé (srov. 4.1.1, pozn. 610), a proto pokládám za důležité se ptát, zda v rámci Jonasovy představy o vztahu odpovědnosti (jak jsem jej právě stručně nastínil) existuje něco jako morální závaznost. Jonasovský objekt odpovědnosti disponuje sice morálně relevantní výzvou či nárokem (v některých kontextech dokonce morálně relevantním právem; exemplárně srov. pasáž pozn. 736). Je však smysluplné, aby *objekt morálně zavazoval subjekt odpovědnosti?* Tuto otázku pokládám za klíčovou, neboť vycházím z předpokladu, že jedině morální závaznost (nikoli morální motivace) je spojena se sankcí. A kritická reflexe problému morálně relevantní sankce může napomoci zřetelněji nahlédnout specifickou problematičnost Jonasova pojetí (b). Ale nepředbíhejme. Nabídl Jonas nějakou jednoznačnou a koherentní explikaci fenoménu morální závaznosti? Na základě předchozího se pokusím ve zkratce shrnout: Jonas
 - jednak naznačoval, že závaznost je nějak spojena s (praktickým) rozumem (viz „abstraktní sankce rozumu“/„racionální důvod závazku“; srov. pasáž pozn. 626), což by představovalo realističtější variantu (kdy je závaznost uvažována v *subjektu* odpovědnosti; srov. také 3.2.3) – pokud ovšem odhlédneme od závěru, že tato závaznost je bez morálního citu odpovědnosti nedostatečná, protože jedině tento cit „může pohnout vůlí“ (srov. pasáž pozn. 626); na

základě toho usuzuji, že Jonas přinejmenším dostatečně nerozlišil mezi morální motivací a závazností;

- jednak tvrdil, že *objekt* zavazuje subjekt odpovědnosti „bez možnosti vyvázat se“ (srov. exemplárně pasáž pozn. 662); tuto představu ještě zesilují některá tvrzení, jimiž náš filosof dokonce modifikoval objekt odpovědnosti v jakýsi „permanentní subjekt výzvy, která (...) zavazuje povinností“ (viz 4.2.3, 1), c), pozn. 720); i když odhlédneme od této modifikace (kdy se z objektu stává subjekt), lze druhou jmenovanou představu pokládat za dominantní a primární; potvrzují to interpretace Wenera i Bayertze (Werner používá obrat, že objekt je „schopen uvalit na jednající osobu povinnost“, Bayertz používá slabší pojem „nárok“ objektu, který však jako takový (sám sebou) konstituuje vztah odpovědnosti (srov. podrobně 4.2.3, závěr) – tudíž určitým způsobem morálně zavazuje).

Celkově tedy usuzuji, že ačkoli Jonas nepředložil koherentní pojetí morální závaznosti, lze se kvůli jeho důrazu na dominanci a prioritu I. typu zdůvodnění normativity přiklonit k interpretaci, že je to právě jonasovský *objekt*, který morálně zavazuje jonasovský subjekt odpovědnosti. Je to však smysluplná představa?

Abychom to mohli posoudit, definujme si rámcově, co to znamená, někoho morálně zavázat (a předpokládejme, že subjektem morálního závazku může být pouze lidská osoba). Morálně zavázat lidskou osobu znamená, určitým způsobem ji morálně „nutit“ k určitému jednání, přičemž klíčové je, že se jedná o nějaké konkrétní nucení „k něčemu“ (na způsob finální příčiny), tj. k nějakému konkrétnímu jednání. Samozřejmě, takový závazek může třeba i nějaké jednání zakazovat, a tudíž přikazovat nejednání. Předpokládejme také, že závazek je spojen s nějakou formou morální sankce.⁹⁰³ Nyní uvažujme nad dvěma základními typy objektů, zda je možné, aby v tomto smyslu zavazovaly a co by to implikovalo. V této souvislosti použijme formálně-deontický zápis, který vyjadřuje jonasovský vztah morálního závazku subjektu objektem (srov. 4.2.1, 2)):

Z toho, že X (subjekt) má moc ovlivnit Y (objekt) vyplývá, že X (subjekt) je morálně zavázán Y (objektem), a z tohoto vztahu vyplývá, k čemu je X (subjekt) zavázán vůči Y (objektu).

- 1. typ objektů (osoby); uvažujme Jonasovo ontické paradigma: K čemu konkrétně novorozenec rodiče zavazuje? Usuzuji, že pokud by platila jonasovská představa, implikoval by daný vztah eo ipso konkrétní závazek, což by znamenalo, že rodič takřkajíc „odečítá“ (jako např. na monitoru), k čemu konkrétně jej novorozenec zavazuje. I když by pravděpodobně pro matky mohla být tato představa snad přijatelná, usuzuji, že není příliš smysluplná. Proč? Není sporu o tom, že rodiče jistě mají prospektivní odpovědnost za novorozence. Sporná však je podle mého názoru jonasovská představa, že ze samotné existence (vztahu) novorozence (k jeho rodičům) vyplývají jaksi „automaticky“ konkrétní závazky, tj. konkrétní normativní příkazy,

⁹⁰³ Srov. GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, c. d. § 858.

kterými by *novorozenec* rodiče zavazoval. Jestliže novorozenec např. pláče, není samo sebou vůbec zřejmé, zda je třeba jej přebalit, nakrmit, nebo třeba ukolébat. Konkrétní jednání v konkrétní situaci naopak vyžaduje na straně *rodiče*, aby v rámci svého praktického úsudku, zkušenosti a pozorování, zvolil to neoptimálnější jednání (anebo příp. nechal dítě plakat, protože je momentálně přebalené, nakrmené a vyspané a nelze snadno zjistit, co mu schází; zjistí to např. až dětský lékař, k němuž rodič dítě vezme). Obecně řečeno: konkrétní morální závazek „nevysílá“ objekt jakožto objekt, ale rozpoznává jej a dochází k němu *subjekt v rámci svého praktického úsudku a s ohledem na konkrétní situaci mezi subjektem a objektem*. Nezdá se smysluplné, aby objekt sám o sobě „obsahoval“ (příp. „generoval“ a „vysílal“) konkrétní příkazy, které by subjekt bez vlastního vyhodnocení situace, okolností a svých možností měl automaticky realizovat. Jestliže má být konkrétní závazek vždy určitým „k čemu“, implikovala by tato jonasovská představa, že objekt „ví k čemu“ má subjekt zavázat. A to se zdá málo smysluplné. Vrátime-li se k ontickému paradigmatu, znamenalo by to, že na jedné straně by novorozenec musel být morálně kompetentnější, než jeho rodiče (a musel by vědět, k čemu přesně má rodiče v té které situaci zavázat), na druhé straně, zdá se, by rodiče, přinejmenším z morálního hlediska, měli velmi „snadný“ život, protože by jim stačilo, aby „odečítali“ momentální příkazy svého dítěte a „jednoduše“ by se jimi řídili (naskytá se ovšem otázka „odkud?“, když předpokládáme, že novorozenec ještě nemluví; z jeho vizáže?). A navíc, ne všechny „příkazy“ dětí, (zvláště, jedná-li se o příkazy vyslovené staršími dětmi) jsou takové, aby se jimi odpovědní rodiče automaticky řídili. To je evidentní (a souhlasili by s tím jistě i rozumné matky). Obdobně to platí i v případech, kdy by objektem byla osoba dospělá.⁹⁰⁴ Kromě toho, domyšleno do důsledků, by „přemístění“ zdroje normativity výlučně do objektu mohlo zpochybňovat svobodu subjektu (která tvoří základ morality osoby). Jonasem zdařile obhájená vnější a vnitřní svoboda osob (srov. 3.2.2) by tak plnila jen funkci jakéhosi „senzoru“ bez vlastní činnosti morálního rozhodování a jednání. Souhrnně vyjádřeno: není pochyb o morálně relevantní hodnotě novorozence (tj. o tom, že je morálně přikázané respektovat jej od počátku jeho existence a všemožně jej podporovat a napomáhat mu ve všestranném rozvoji), zdá se však *nesmyslné, aby novorozenec, resp. jiná osoba v pozici objektu „generoval/-a“ konkrétní morální závazky a „zavazoval/-a“ jimi subjekt*.

⁹⁰⁴ Někdo by mohl namítnout, že jedna osoba může konkrétně zavázat druhou osobu. Na první pohled se zdá, že by to mohl být případ slibu. Avšak v pravém slova smyslu přitom neváže morálně jedna osobu druhou, ale slib, který byl dán, přičemž osoba vázaná slibem se pro tento slib rozhodla, tudíž vlastně sebe sama morálně zavázala (k něčemu) vůči druhé osobě. Někdo by mohl poukázat také např. na situaci tonoucí osoby, která se svou „pouhou ohroženou existencí“ zdá morálně „vázat“ kolemjdoucí osobu, aby jí tato pomohla. V tomto případě, usuzují, také „neváže“ tonoucí osoba „automaticky“ kolemjdoucí osobu, ale je to spíše „poznané ohrožení tonoucí osoby“, které v rámci praktického rozumu kolemjdoucí osoby s největší pravděpodobností „generuje“ něco jako morální závazek. Je však myslitelná situace, kdy kolemjdoucí je neplavec a voda je velmi divoká, takže kolemjdoucí vyhodnotí v rámci svého morálního úsudku, že skočit do vody by znamenalo jistou smrt obou. Proto kolemjdoucí osoba dojde k rozumnému závěru, že je žádoucí, aby co nejdříve sehnala pomoc od třetí osoby. Tento případ zřetelně ukazuje, že představa, že (ohrožený) objekt odpovědnosti automaticky a „sám sebou“ morálně zavazuje, není smysluplná.

- 2. typ objektů (všechny živé organismy jakožto ne-osoby); pro tyto případy platí to samé, přičemž by ještě zřetelněji vynikla morální depotence subjektu, pokud by se měl naprosto orientovat podle morálních závazků generovaných výlučně objekty ne-osobami, k nimž má nějaké vztahy, resp., nad nimiž disponuje nějakou (technickou) mocí. Zatímco ne-osoby nemohou být zároveň subjekty odpovědnosti, je u 1. typu možné, že objekt (osoba) může být zároveň v pozici subjektu. Podle Jonase by ovšem v každém případě byl morální závazek ze strany ne-osob slabší, než ze strany osob. Celkově usuzuji, že *jonasovské „přemístění“ zdroje normativity do objektu implikuje morální depotenci subjektu – pokud by toto „přemístění“ mělo znamenat, že ze vztahu subjekt–objekt eo ipso vyplývá, k čemu objekt subjekt morálně zavazuje*. Podívejme se nyní, co jonasovská představa implikuje s ohledem na morální sankci.

b) Ve skutečnosti je morální závaznost tím, čím je, právě díky morální sankci. Jestliže osoba poznává sankci, poznává i závaznost. Tak např. jestliže osoba jedná v rozporu s úsudkem svého praktického rozumu (svědomí) a poznává sankci ve formě vnitřního nesouhlasu⁹⁰⁵ (výčitek svědomí), poznává závaznost svého úsudku.⁹⁰⁶ Podle jonasovské představy se zdá, že by sankci určoval *objekt* odpovědnosti, pokud platí, že závaznost je tím, čím je, díky sankci. Je to dáno také tím, že objekt v Jonasově pojetí představuje zároveň *instanci* odpovědnosti a zdá se, že morální sankci určuje v tomto případě instance odpovědnosti. Pak by subjekt byl ve věci sankce určován heteronomně, „zvnějšku“, stejně jako by byl určován závazkem. To však předpokládá, že objekt musí být schopen konkrétní sankci „vytvořit“ a „uplatnit“ směrem k subjektu, resp. v *subjektu*. A to se nezdá smysluplné.⁹⁰⁷ Zůstaneme-li u 1. typu objektu a u příkladu ontického paradigmatu, znamenalo by to, že novorozenec „generuje“ spolu se závazky i sankce a je zároveň *schopen morálně sankcionovat* rodiče, pokud selže v plnění závazku. Novorozenec by tedy nejen měl „vědět k čemu“ má rodiče konkrétně morálně zavázat, ale měl by být zároveň i schopen „uplatnit relevantní morální sankci“, pokud by rodič závazku nedostál. Je to možné? K jakým by to vedlo důsledkům? Zdá se, že je Jonas nedomyslel.

Podle Jonasovy představy je totiž možná následující morální situace (vyjádřeno na obecné rovině): subjekt disponující velikou (technickou) mocí nad mnoha objekty je všemi těmito

⁹⁰⁵ Vnitřní (ne)souhlas může mít různý stupeň jistoty. Praktický rozum (svědomí) není „věštitel“. K jistotě dochází každá osoba cestou rozšiřování morálně relevantních poznatků, osobní zkušenosti a v neposlední řadě upevňováním ctnosti rozumnosti (řec. fronesis).

⁹⁰⁶ Dále uvádím pro zjednodušení pouze pojem „praktický rozum“, ačkoli mám současně na mysli „svědomí“. „...svědomí je úkon praktického rozumu...“. ŠTĚPINOVÁ, M. Úvodní studie. In AKVINSKÝ, T. *Otázky o svědomí* (překl. M. Štěpinová). Praha: Krystal OP, 2010. ISBN 978-80-87183-19-9, s. 54.

⁹⁰⁷ Zde samozřejmě uvažuji o případu „morální sankce“ vůči jednotlivému subjektu (osobě). Např. v právním kontextu jistě existují a uplatňují se sankce, které jsou subjektu „vnější“. V případě morality osoby však má sankce podle mého úsudku „vnitřní“ charakter. Není sporu ale ani o tom, že v případě mravnosti (tj. nějakého společenského mravního étosu a s ním spojených mravních norem) mohou být sankce také „vnější“ – např. pohrdání, vyloučení či jiný typ „mravního trestu“. I v tomto případě však mravní sankce má svou účinnost jen tehdy, pokud ji osoba vnímá a pociťuje „uvnitř“, tj. ve svém praktickém rozumu (svědomí) či s ohledem na svou důstojnost a morální kredit. Jestliže nikoli, pak se mravní rozměr sankce minimalizuje či mizí úplně a dochází jen k aplikaci „vnějšího mravního trestu“, který již daná osoba nepokládá za morálně relevantní (a často si z něj ani nic nedělá, pokud není spojen s jinou formou pro ni citelného trestu, ponížení apod.).

objekty (např. osobami, zvířaty etc.) nejen morálně „zavázán“ (skrže jejich individuálně „generované“ závazky, které směrem k němu „vysílají“), ale současně také – v případě, že všem konkrétním závazkům nedostojí – všemi konkrétními individui „sankcionován“. A to se rovná morálnímu přetížení subjektu. Jistě, náš filosof by mohl namítnout, že subjekt všemi konkrétními závazky a sankcemi není vázán stejnou měrou (srov. 4.2.3, c)). Na tuto námitku lze odvětit: Ano, protože nikoli objektem „implantované“, ale subjektem v rámci jeho morálních možností a jeho morálního usuzování generované závazky a sankce jsou relevantní. V této souvislosti mě napadá, že by náš filosof mohl při této diskuzi uplatnit i svou tezi: „tím, že jednáme, jsme nutně také vinni“ (srov. pozn. 721), a snažit se poukázat na to, že pravděpodobně žádný člověk fakticky nedostojí všem morálním požadavkům na něj kladeným. Souhlasil bych s tím, že každý člověk má v morální oblasti stále co zlepšovat (pokud ovšem má nějakou normativní představu o optimu), a že ne všichni lidé dosahují (svého individuálního) morálního optima. Nesouhlasil bych však s představou, že morální požadavky (něžku-li jednoznačné závazky a sankce) jsou na subjekt kladeny „zvnějšku“ objektem a nabývají jaksi automaticky účinnosti – bez ohledu na vlastní morální dispozice a možnosti subjektu. Morální vina a trest by ztratily svůj smysl, pokud by neměly „individualizovanou podobu“ pro subjekty, jichž se týkají.⁹⁰⁸ Není sporu o morálně relevantní (odstupňované) hodnotě všemožných (živých) objektů; není sporu o objektivitě a receptivitě poznání objektů,⁹⁰⁹ není sporu o „hodnotovém obsahu“ reality.⁹¹⁰ Spor se vede o smysluplnost jonasovské představy, že objekt sám o sobě vzhledem k

⁹⁰⁸ A analogicky i s ohledem na objekty odpovědnosti. Protože se objekty odpovědnosti dostávají v rámci komplexních interakcí do vztahů s mnoha různými subjekty, vyplývají (podle jonasovské představy) následující dvě hlavní možné varianty: a) každý objekt „generuje“ a „uplatňuje“ *různé* závazky a sankce vůči různým subjektům, anebo b) *stejně*. Obě varianty se zdají nesmyslné. Varianta b) by implikovala skutečnost, že vlastně vůbec *nezáleží* na individuální morální dispozici osob, varianta a) by implikovala, že objekty (i ne-osoby) musí nutně disponovat adekvátní schopností „suplovat“ funkci morální instance s ohledem na *různé morální dispozice, situace a okolnosti jednotlivých osob*.

⁹⁰⁹ Zastávám epistemologickou pozici patřící do aristotelsko-scholastické tradice, kterou lze specifikovat s pomocí následujících důrazů:

- anti-idealismus („naše poznání realitu žádným způsobem nekonstruuje ani neformuje, realita je reálná nezávisle na našem poznání“),
- objektivismus („realita není relativní vzhledem k různým poznávajícím subjektům, nýbrž je stejná pro všechny“),
- anti-skepticismus („realita je ze své povahy v principu poznatelná“),
- receptivismus („poznání je proces, při kterém realita skutečně působí na naše poznávací schopnosti, které se jí přizpůsobují – není tomu tedy naopak, ani nejsou poznání a realita navzájem kauzálně neprovázané paralelní skutečnosti. Zdrojem obsahů poznání je tedy výlučně realita sama, nikoli naše poznávací schopnosti (např. rozum)“).

To však neznamená, že bychom současně s poznáním objektu poznávali nějaký jeho „morální příkaz“, který k nám „vysílá“. Epistemologický receptivismus nic takového podle mého úsudku nemusí nutně implikovat. Ačkoli realismus znamená, že „to, co bezprostředně poznáváme, je opravdu realita sama, nikoli nějaká její zástupná reprezentace – neboť realita sama je poznatelná, schopná stát se předmětem naší poznávací činnosti, neboli takřkajíc vstupovat do našeho poznání“, neznamená toto „vstupování“ podle mého úsudku žádné „vstupování morálních pokynů“: „říci, že jsme z nějakého [objektu] abstrahovali pokyn, nedává zřejmě smysl.“ Poslední citace viz SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva: Jejich přirozenoprávní základ*, c. d., s. 61. Citované specifikace důrazů viz NOVÁK, L., VOHÁNKÁ, V. *Kapitoly z epistemologie a noetiky*. Praha: Krystal OP, 2015. ISBN 978-80-87183-71-7, s. 32–33. Původní kurziva neuvedena.

⁹¹⁰ „Hodnotovým obsahem reality“ mám na mysli to, že realita je skutečně, nezávisle na našem poznání, tím, čím je. Když ji poznáváme, nijak ji „nevytváříme“. Hodnotový obsah reality vstupuje do našeho poznání a tento obsah je relevantní i pro naše morální usuzování, když se rozhodujeme, jak (ne)jednat.

subjektu disponuje možnostmi „generovat“ morálně relevantní závazky a sankce – a vůči subjektu je účinně „uplatnit“.

Připouštím, že jsem v rámci kritické reflexe vykreslil jonasovskou představu v jejích extrémnějších rysech (k tomu srov. podrobněji 3.2.3 a celkově II. typ zdůvodnění normativity). Pokusil jsem se tím o dosažení kontrastu, tak, aby vynikla centrální charakteristika, která je nepochybná a tvoří vlastní kořen jonasovské představy: *identifikace instance odpovědnosti s objektem odpovědnosti* (srov. podrobně 4.2.3). Kromě Wenera nabídl své podrobnější vysvětlení (důvodu této Jonasovy identifikace) Bayertz (srov. tamtéž, i)–iii)). Werner chápal volbu, před níž byl Jonas v této věci postaven jako volbu mezi subjektem a objektem (tj. buď je instancí subjekt anebo objekt), Bayertz jako volbu mezi subjektem, Bohem a objektem (tj. buď je instancí naprosto autonomní a nezávislý člověk, anebo Bůh, který by (striktně) určoval, jak má člověk jednat s objekty, anebo objekt). Jak Werner, tak Bayertz si také uvědomovali, že Jonasovo řešení bylo silně ovlivněno polemikou s Kantovým etickým formalismem a pojetím autonomie. Werner i Bayertz však podle mého úsudku – stejně jako Jonas – nevzali vůbec v potaz, že varianta, kdy je instancí člověk, resp. jeho praktický rozum, nemusí nutně mít pouze podobu kantiánskou, tj. podobu autonomního formalismu, kdy je morální správnost určována výlučně apriorním mravním zákonem a jedinou „dobrou entitou“ může být jen kantiánská „dobrá vůle“. Jonas zdařile odhalil absurdnost Kantova „sebeomezení svobody z úcty před ideou sebeomezení svobody“ (srov. 4.1.1, a také pozn. 403, 602), avšak podle mého názoru nepromyšleně odmítl s touto představou i nosnou myšlenku o klíčovém významu závaznosti praktického rozumu a jeho klíčovou roli pro jednání osoby. Náš filosof (minimálně v rámci některých svých tezí a závěrů) upadl do krajnosti, když spolu s realistickou představou o morálně relevantním „dobru“ objektů mimo kantiánskou vůli (mimo praktický rozum) „přemístil“ do objektů rovnou i zdroj normativity (závazků a sankcí).⁹¹¹

Co se týká odmítnutí varianty, kdy je (*poslední*) *instancí Bůh* (v tradičním židovsko-křesťanském smyslu), omezím se zde jen na souhrnné konstatování, že vyplývá z Jonasovy monistické konfúze (stvořeného) bytí s (nestvořeným) bohem (srov. podrobně 3.3). Důvody a důsledky této konfúze jsem kriticky analyzoval a reflektoval výše (naposledy viz 5.2, 1)). S ohledem na samotnou *možnost morálních závazků a sankcí v rámci jonasovského kosmu* se nelze ubránit těmto a podobným otázkám (domyslíme-li jonasovskou identifikaci instance s objektem v rámci jonasovské spekulativní teologie do konce): Jestliže jonasovský bůh není ani prozřetelnostní, ani neřídí nikterak svět, a neexistuje žádný normativně závazný věčný zákon (*lex aeterna*), lze vůbec uvažovat o nějakém jonasovském přirozeném (mravním) zákoně (*lex naturalis*)? Jestliže neexistuje žádný jonasovský přirozený (mravní) zákon, mohou existovat nějaké morálně relevantní

⁹¹¹ Stálo by za to, pokusit se o subtilnější epistemologické rozpracování procesu morálního poznání a rozhodování v rámci aristotelské realistické epistemologie. Dobré vodítko nabízí podle mého soudu Gredtův popis „procesu uváženého chtění“, srov. pozn. 916.

inklinace, které morálně „směřují“ jonasovského člověka? Jestliže není jonasovský člověk esenciálně jednoznačně určen ani teleologicky zacílen, má vůbec smysl jej k něčemu morálně zavazovat (a sankcionovat jej)? Vyšše jsem formou nepřímého usuzování uvažoval o tom, co by vyplývalo z jonasovské dominantní představy (– objekt zavazuje subjekt –), pokud by se stala reálnou. Dospěl jsem k závěru, že by *nebyla smysluplná*. Ve skutečnosti však, pokud platí, že v jonasovském kosmu neexistuje žádný věčný ani přirozený zákon a jonasovský člověk nedisponuje morálně relevantními inklinacemi, zdá se, že by *nebyla snad ani možná* – tj. nebyly by možné žádné jednoznačné morální závazky a sankce. Jistě, nabízí se ihned námitka: *jonasovský člověk je minimálně zavázán ke své perpetualizaci*. To je pravda. Tedy přece jen jedna základní inklinace: sebezáchova – v Jonasově podání jde nicméně primárně o *sebezáchovu rodu, nikoli individua*; a zachována musí být i *schopnost odpovědnosti*. Jaké morálně relevantní sankce však jonasovského člověka stihnou, když tomu nedostojí? Kdo nebo co jej může účinně sankcionovat? Jonasovský bůh nikoli, ani jonasovské bytí – vždyť jeho nejvyšším projevem je právě jonasovský člověk. Může být jonasovský člověk k uvedenému nějak účinně zavázán, a příp. sankcionován? (viz výše 5.1, d), ii) a pozn. 859). Že jej nemůže účinně morálně zavazovat ani jonasovská idea člověka, jsem se pokusil ukázat v části 4.3.1, 3.

- c) Po kritice související s problémem morální závaznosti v Jonasově podání je vhodné navázat kritikou jeho pojetí *morální motivace* a dotknout se i s ním souvisejícího pojetí *citu odpovědnosti*. Na rozdíl od předešlého (pojetí morální závaznosti) jsou v této věci Jonasovy teze a závěry celkem jednoznačné. Jonasovský cit odpovědnosti má v procesu odpovědného jednání vůdčí roli, neboť „jediný může pohnout vůlí“, a „i ten nejnaléhavější důkaz“ rozumu je bez něj „bezmocný, aby to, co bylo prokázáno, učinil motivující silou“ (srov. pasáž pozn. 626). V části 4.1.2 jsem podrobně představil, proč má mít podle našeho filosofa právě tento cit ve vztahu odpovědnosti mezi subjektem a objektem „morální primát“. V uvedené části jsem prezentoval rovněž kritiku Wenera a Hösleho, na níž zde navážu a pokusím se jí prohloubit. Vycházím přitom z aristotelsko-scholastické perspektivy a kladu si otázku, zda v uvažovaném vztahu odpovědnosti nemá naopak vůdčí roli praktický rozum. Že *bez rozumu nelze posoudit samotnou morální relevanci jonasovského citu odpovědnosti*, je hlavní kritická námitka Wenera i Hösleho, s níž naprosto souhlasím. A je to první zpochybnění vůdčí role jonasovského citu odpovědnosti. Samozřejmě, jak jsem v rámci podrobnější kritické analýzy také ukázal, náš filosof úlohu rozumu zcela nevyloučil, avšak dosti ji oslabil. Má kritika tedy není zaměřena na absenci jonasovského rozumu, ale na jeho *ne-vůdčí* funkci. V návaznosti na zcela zásadní námitku Wenera i Hösleho (podrobně viz pozn. 400, 629) usuzuji, že je nejprve nutné se ptát, *zda vůbec, a příp. v jakém smyslu, je jonasovský cit odpovědnosti „morální“*:

- i) Položme si otázku, zda je tento cit smyslovou anebo duchovní, tj. intelektivní mohutností. Zdá se, že smyslovou, neboť od intelektivních mohutností (rozumu a vůle) Jonas cit odlišil. Předpokládejme dále, že je že *vnitřní smyslovou mohutností*

(protože se nezdá příliš smysluplné jej ztotožnit s vnějšími smysly). Může však být smyslová vnitřní mohutnost „morální“? Nejblíže k tomuto významu má asi tzv. „hodnotící smysl“ (vis aestimativa)⁹¹²; ten však u (dospělého) člověka vyhodnocuje vjemy (jednotliviny) v normálním případě v součinnosti s rozumem (a pak je nazýván také jako ratio particularis).⁹¹³ Jestliže by tedy jonasovský cit byl něčím na tento způsob, pak by mohl být nazván „morální“ (protože *spojený s rozumovou mohutností*), avšak zároveň by už nebyl pouhým citem jakožto pouze smyslovou mohutností. V tomto případě by pak ovšem také neměl vůdčí roli nad rozumem, ale byl by mu podřízen a s ním spojený; protože vyšší činnost, která využívá nižší (zde rozumová využívající smyslovou) nemůže být chápána a označována jen jako nižší, vyplývá, podle mého úsudku, že by se celkově (co do účinku) jednalo o „rozumovou schopnost“. Pokud by tomu tak nebylo, pak by se sice jonasovský cit odpovědnosti mohl dále nazývat citem, ale už by nebylo pochopitelné, proč by se měl nazývat „morálním“ citem. Moralita nemůže z principu nikdy fungovat bez činnosti rozumu a vůle. Jestliže je však jonasovský cit odlišný od rozumu a vůle, a nebyl-li by s nimi nijak spojen v součinnosti (což není ten případ), pak by nebylo smysluplné jej nazývat „morální“.

Předpokládejme tedy, že *jonasovský cit odpovědnosti je spojen s rozumem a vůlí*, a ptejme se dále: *Může být vůdčí hybnou silou vzhledem k vůli, resp. podmínkou motivace sine qua non (i pro rozum)?*

- ii) Zdá se, že nikoli. Jestliže platí, že „[v] řádu účinné kauzality nemůže na vůli působit žádná duševní mohutnost“, pak ani cit, jenž je duševní smyslovou mohutností. „V řádu finální a formální kauzality může na vůli působit přímo rozum, nepřímou, prostřednictvím rozumu pak smysly. Rozum působí na vůli tím, že před ní staví dobro, předmět vůle, který představuje cíl volní činnosti a specifikuje ji. Smyslové poznání (...) působí na vůli prostřednictvím rozumového poznání.“⁹¹⁴ Z toho vyplývá, že *cit nemůže mít vůdčí postavení vzhledem k vůli ani rozumu*. Může být sice podmínkou, přesněji: jedním z faktorů motivace, avšak působením přes rozum (na vůli), a tedy nikoli jonasovskou podmínkou sine qua non motivace. Pokud by tomu tak bylo, pak by v konečném důsledku jonasovské odpovědné jednání bylo vydáno na milost a nemilost výskytu citu odpovědnosti, což se nezdá smysluplné. Náš filosof se sice snažil argumentovat odkazem na „fakt zkušenosti“ tohoto citu (pasáž pozn. 634), avšak již nedodal, jak jednat odpovědně, není-li tento cit k dispozici, nebo má-li někdo dokonce cit odpovědnosti protikladný.

Za alespoň stručnou úvahu stojí také otázka, *zda jonasovský cit jakožto vnitřní smyslová mohutnost může být dále členěn na kognitivní a apetitivní aspekt*.⁹¹⁵ Výše jsem primárně kriticky reflektoval jeho možný kognitivní aspekt (i). Další reflexe však posunula do popředí možný apetitivní aspekt (ii), k čemuž je nutné ještě dodat, že pokud má apetitiva

⁹¹² Srov. GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, c. d. § 381.

⁹¹³ Srov. PEROUTKA, D. *Tomistická filosofická antropologie*, c. d., s. 53–54.

⁹¹⁴ GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, c. d. § 480.

⁹¹⁵ Srov. PEROUTKA, D. *Tomistická filosofická antropologie*, c. d., s. 53–54.

spíše povahu emotivity, mohla by být něčím „hýbajícím“, pokud však spíše povahu „pasivity“ (srov. lat. passio), pak „hýbaným“, tj. pasivně určovaným. Tuto druhou variantu navozuje jonasovská teze, že citem odpovědnosti jsme „vnímaví pro volání povinnosti“ (srov. pasáž pozn. 626). Necháme-li stranou spornou představu reflektovanou z jiného úhlu pohledu výše, že totiž objekt odpovědnosti by mohl nějakým způsobem „volat k povinnosti“ (nezávisle na tom, jestli tuto povinnost poznal subjekt odpovědnosti jakožto povinnost (a)), zdá se pochybné, aby cit mající povahu *pasivně určovaného* mohl aktivně určovat. I kdybychom hypoteticky předpokládali, že objekt skutečně „volá k odpovědnosti“, nezdá se smysluplné, aby morální význam tohoto volání mohl *jakožto morální* vnímat pouhý cit. Na základě dosud uvedeného mám za to, že morální význam a rozměr dokáže „uchopit“ jen rozum.

Jestliže nemá v rámci vztahu odpovědnosti vůdčí roli (jonasovský) cit odpovědnosti, pak ji má (praktický) rozum a vůle – pokud nepočítáme s nějakou jinou schopností (to se však nezdá smysluplné). Nyní se zaměřím dále jen na vůdčí roli praktického rozumu, byť je zřejmé, že proces uváženého chtění je procesem střídavého kauzálního působení mezi (praktickým) rozumem a vůlí.⁹¹⁶ Uvažujeme-li vztah odpovědnosti jako vztah mezi subjektem a objektem, naskytá se otázka, zda vůdčí normativní roli hraje praktický rozum objektu (iii) anebo praktický rozum subjektu (iv). Tato otázka se může zdát s ohledem na výše dosažené poznatky nadbytečná. Její diferencované zodpovězení však umožní, aby vynikly některé hlavní aspekty těchto poznatků, a také nabídne stručné shrnutí.

iii) První varianta je možná jen pro 1. typu objektů (jsou-li jimi osoby). *Co by vyplývalo z toho, pokud by v rámci vztahu odpovědnosti byl vůdčí (příp. dokonce morálně závazný) praktický rozum objektu?* Vyplývala by morální situace analogická situaci, kterou jsem představil výše (b) a která se nezdá smysluplná: *odpovědné jednání* subjektu (osoby) by bylo určováno naprosto *objektem* (osobou), resp. praktickým

⁹¹⁶ „Rozum hýbe vůlí co do specifikace, vůle hýbe rozum i ostatní mohutnosti co do výkonu jako účinná příčina. V celém procesu můžeme rozlišit dvanáct úkonů, z nichž šest patří vůli [V1–V6], neboť znamenají účinnou kauzalitu, a šest ostatních rozumu [R1–R6], neboť mají povahu specifikace. (...) Vůle je ze své povahy sklon k dobru poznanému rozumem. Jakmile rozum *postřehne* dobro [R1], vznikne ve vůli sklon k tomuto dobru: *prosté chtění*, neuvážené zalíbení v dobru [V1]. Na základě tohoto zalíbení pohne vůle rozum, aby *posoudil*, zda je toto dobro dosažitelné a zda to také skutečně je dobro [R2]. Je-li soud rozumu kladný, pak tento (poslední praktický) soud determinuje vůli, aby se k tomuto dobru *zaměřila* jako k cíli, jehož má být dosaženo užitím prostředků [V2]. Tímto záměrem je rozum přiveden k *rozvaze* o potřebných prostředcích [R3]. Na straně vůle odpovídá rozvaze *souhlas*: vůle schválí užitečnost prostředků [V3]. Je-li k dispozici více prostředků, které nelze uplatnit zároveň, pak je rozum tímto souhlasem neboli schválením vůle pohnut k tomu, aby prostředky prozkoumal a zjistil, které z nich jsou nejvhodnější. V tom spočívá *posouzení prostředků* [R4]. Je to praktický výrok rozumu (...): tento prostředek (nebo více prostředků) je skutečně užitečný a má být použit k dosažení cíle. Tímto výrokem je vůle determinována k *volbě* jednoho nebo více prostředků [V4]. Na základě této volby je rozum opět pohnut vůlí k tomu, aby *přikázal* použití prostředků [R5]. Příkazu rozumu odpovídá na straně vůle *aktivní užití* [V5]. Vůle pohybuje výkonné mohutnosti k tomu, aby se chopily prostředků, (aktivně) užívá těchto mohutností. Tomu v těchto mohutnostech (rozum, smysly, hybná mohutnost) odpovídá, že „jsou užívány“, tedy *pasivní užití* [R6]; mohutnosti pohnuté vůlí se chápou prostředků, nasazují prostředky k dílu. Tak se pomocí prostředků dosáhne cíle, a ve vůli vzniká *zakoušení* [V6]: spočinutí vůle v dosaženém cíli. Je třeba říci, že těchto dvanáct úkonů se navzájem prolíná: tak například když vznikne prosté chtění a vůle hýbe rozum, aby posoudil, zda je poznané dobro dosažitelné, je už dáno aktivní užití: vůle užívá rozumu. Tomuto užití však předchází ostatní úkony: vůle užívá rozumové zkoumání, aby dosáhla dobra, jež spočívá v samotném rozumovém poznání.“ GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, c. d. § 485–486. Kurziva původní.

rozumem objektu (osoby), což by implikovalo zpochybnění základního předpokladu, že *jednání nějakého subjektu* může být chápáno jako jednání *tohoto* subjektu jedině tehdy, když je určováno a řízeno *jeho* praktickým rozumem, resp. jeho vůlí.⁹¹⁷ Pokud by tomu tak nebylo, fakticky by šlo (domyslíme-li tuto variantu do důsledků) o „jednání objektu v subjektu“ (a není náhoda, že v nás tato varianta opět může vzbuzovat monistické představy). Mělo by pak ještě smysl hovořit o *odpovědném jednání subjektu*, pokud by toto jednání zcela určoval praktický rozum objektu?

- iv) Druhá varianta odpovídá uvedenému základnímu předpokladu a je naprosto v souladu s běžným předporozuměním a naší každodenní zkušeností: *jestliže má jednat nějaký subjekt* – nezávisle na tom v kolika a jak intenzivních morálních vztazích s kolika objekty se tento subjekt nachází –, *pak má vůdčí roli praktický rozum tohoto subjektu*. Jedině tak lze udržet a definovat smysluplné hranice morální odpovědnosti subjektu. Pro každý jednáající subjekt je jeho praktický rozum také primární instancí odpovědnosti. Na základě toho by se mohlo na první pohled zdát, že je možný dvojmístný vztah odpovědnosti, kdy instance není identifikována s objektem, ale se subjektem. Pozornější úvaha však ukazuje, že *instance odpovědnosti není zcela identifikována se subjektem* – v tom smyslu, jak s ním silně polemizoval právě Jonas, totiž ve smyslu naprosté subjektivistické autonomie (která spojená s technickou mocí ohrožuje všechny (mimolidské) objekty). Jestliže není praktický rozum naprosto totožný se subjektem (a tak to odpovídá běžné, předfilosofické zkušenosti), pak není možný pouze dvojmístný (subjekt – objekt), nýbrž je nutný *minimálně trojmístný vztah odpovědnosti* (instance – subjekt – objekt), byť je instance jakousi „součástí subjektu“.⁹¹⁸ K řešení problému relačnosti odpovědnosti se podrobněji vyjádřím níže, v části 5.3.2, 2).

V této práci, při kritické analýze a reflexi, vycházím z axiomu, že existuje normativně závazný přirozenoprávní rozměr, tj. přirozený mravní zákon (podrobněji viz dále 5.4.1, pozn. 986).⁹¹⁹ Jeho existenci si člověk více či méně jasně uvědomuje jakožto subjekt

⁹¹⁷ To samozřejmě neznamená, že nějaká osoba nemůže dočasně (nebo, velmi zřídka, i trvale) nechat naprosto určovat své jednání nějakou jinou osobou. Mohlo by se zdát, že tak je to v případě malých dětí. Ty se však od přirozenosti této heteronomii někdy velmi silně brání. Další související otázkou, které se zde již nechci podrobně věnovat, je otázka „morálního zrání“ subjektu, v jehož rámci má takové „heteronomní určování“ svůj význam.

⁹¹⁸ Zároveň je podle mého názoru klíčové, aby se dále rozlišil *objekt* odpovědnosti (tj. např. nějaká osoba dotčená jednáním/následky jednání subjektu) od *předmětu* odpovědnosti (tj. od jednání/následků jednání subjektu, které se nějak dotýká/-ají objektu) – toto rozlišení není jen terminologické, ale věcné (srov. 4.2.3, 1), e)). V tomto případě máme minimálně čtyřmístné pojetí odpovědnosti: instance – subjekt – předmět – objekt. Jestliže je jednání *subjektu* navíc vztaženo k nějaké (externí) normě (nebo podléhá nějaké (externí) závaznosti), vzniká minimálně pětímístné pojetí odpovědnosti, a je nutné, aby praktický rozum subjektu jakožto *primární instance* ve své činnosti zohlednil i tzv. *normativní standard nebo rámeček*. Pětímístné pojetí odpovědnosti má pak tuto podobu: normativní standard – instance – subjekt – předmět – objekt.

⁹¹⁹ Uvedený axiom asi nepřijme ten, kdo nepočítá s Boží existencí. Názor Hössleho, že v konečném důsledku je možné založit objektivitu etiky jen na důkazech Boží existence, považuji za výstižný (srov. pozn. 408). K tomu je ale vhodné dodat, že objektivní platnost (nějakého) přirozeného mravního zákona nemusí být nutně podmíněna Boží existencí. Např. „Aristotelés nečiní přirozený zákon nějak závislý“ na Bohu. Naproti tomu u stoiků není „přirozený zákon (...) ‚soběstačný‘, [ale] je (...) založen na božském principu pronikajícím a

jednání, když v rámci svého praktického rozumu zjišťuje, že jeho úsudek podléhá určitým *objektivním normativním kritériím a principům*, jejichž platnost může s jistotou poznat (etický kognitivismus) a které zároveň korespondují s jeho *přirozeností* i s jeho základními přirozenými *inklinacemi*. A to je *přirozený mravní zákon*. Tento zákon člověk poznává jakožto rozumový živočich svým rozumem, a poznává také, že se jím má řídit, ačkoli zároveň poznává, že má svobodu (vůle) a nemusí se jím nutně řídit. Na základě své zkušenosti ovšem rovněž dochází k tomu, že pokud se jím řídí, rozvíjí své nejhlubší možnosti a stává se dokonalejším, což mu přináší celkové uspokojení a harmonizuje jeho život. V tomto smyslu tedy *člověk není morálně naprosto autonomní bytostí*. Dilema, před které nás postavil Jonas – buď subjektivistická autonomie anebo heteronomní „objektivismus“ – není podle mého úsudku nutné ani smysluplné.

V této souvislosti stojí za pozornost, že Werner i Bayertz vůbec nepočítají při zkoumání morální odpovědnosti s možností přirozeného mravního zákona, ani s Boží existencí, totiž konkrétně s tím, že by mezi tímto zákonem a Bohem mohla být nějaká souvislost – a že *Bůh by mohl být poslední instancí odpovědnosti*. Werner uvádí, že filosofickým etikům je zakázáno odkazovat na Boha jako na (poslední) instanci (srov. pozn. 728). Bayertz se domnívá, že v sekularizované společnosti, jejíž určitá část pokládá božské příkazy a normy za irrelevantní, není Bůh relevantní (objektivní) morální autoritou nebo instancí (srov. 4.2.3, ii)). Werner, zdá se, nevzal v potaz, že i filosofie jako taková může uvažovat o Bohu a pokusit se o filosofické důkazy Boží existence (srov. pozn. 919). Bayertz zas odmítá Boha poukazem na sekularizaci společnosti asi nedomyslel, že sekularizace jako taková nutně neimplikuje Boží neexistenci, příp. neexistenci přirozeného mravního zákona.

S ohledem na předešlou reflexi se nyní zastavím stručně u vybraných Wernerových tezí. Werner tvrdí, že svědomí je jako instance odpovědnosti problematické: Neboť, jak (kromě jiného) řešit problém mylného svědomí? Podle Wenera jedinečnou rekursem k externí evidenci správnosti. To by ovšem (usuzuji podle wernerovské intence) znamenalo s ohledem na autonomní charakter svědomí „násilnou cenzuru“ – a bylo by to, odvažují se wernerovsky domýšlet, v rozporu s funkcí svědomí jako takového. To je však omyl. Lze přece nahlédnout, že svědomí je schopnost, která se rozvíjí nutně v „normativních interakcích a pnutích“ s heteronomními normami, příkazy, zvyky, étosem apod., tudíž, jako takové, neustále čelí výzvě k ospravedlňování a prověřování vlastních přesvědčení a úsudků – to je jeho vlastní podstatná činnost (srov. také pozn. 917). Mám za to, že za Wernerovými úvahami stojí s velkou pravděpodobností fakt, že nevzal v potaz možnost,

pořadajícím veškerý kosmos.“ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva: Jejich přirozenoprávní základ*, c. d., s. 36, 39. Já v této věci zastávám tomistické (scholastické) pojetí, které zjednodušeně říká, že přirozený zákon vyplývá z věčného Božího zákona (lex aeterna), který je v podstatě identický s Bohem). V této práci, která je tematicky zaměřena na filosofickou a teologickou etiku, nepředkládám žádný propracovanější důkaz Boží existence, snad jen jakýsi nástin (viz 5.3.3, 3). Pokud by měl zainteresovaný čtenář zájem, doporučil bych mu knihu, která propracovanější důkaz předkládá: SOUSEDÍK, S. *Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení*. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-433-4.

že *svědomí jakožto úsudek praktického rozumu by mohlo disponovat také nějakým interním a objektivním kritériem správnosti* (a mám na mysli právě přirozený zákon).⁹²⁰ Praktický rozum jakožto svědomí by tak nebyl pouhým „nástrojem“, jímž se odpovídáme, ale také vnitřní instancí, *před níž* se odpovídáme. Z Wernerových vyjádření vyplývá to první. Praktický rozum je podle něj jen něčím, *čím* se odpovídáme – a jako instance připadají v úvahu jen „rozumové bytosti“, tj. lidé, přičemž tito jakožto individua nebo konkrétní společenství jsou vposledku jakožto instance podle Wenera nedokonalí, omylní (a jejich úsudky musí být stále přezkušitelné), a tak je v rámci diskursivní etiky poslední instancí „neomezené společenství všech rozumových bytostí“ (srov. pozn. 728). Kritické námitky si podle mého názoru zasluhuje jak wernerovská teze o praktickém rozumu jakožto pouhém normativně neutrálním „nástroji“, tak i jeho závěr o poslední instanci odpovědnosti. K problému spojenému s wernerovskou tezí se dostanu vzápětí (d), zde už jen stručně k jeho závěru. Svě námitky shrnuji do otázek, z nichž pozorný čtenář rychle pochopí slabiny wernerovského závěru: Jestliže nelze nalézt (objektivní materiální) normativní kritéria v praktickém rozumu jednotlivce, jak je nalézt v rámci „neomezeného společenství všech rozumových bytostí“? A jestliže je jednotlivec nedokonalou morální instancí, jak může být dokonalou morální instancí společenství, resp. neomezené společenství lidí?⁹²¹

- d) Wernerova teze o praktickém rozumu jakožto normativně neutrálním „nástroji“ nás nakonec přivádí k poslední otázce této části práce. Pokusím se o stručný nástin nepřímého důkazu, že *praktický rozum není normativně neutrální*, přičemž vyplyne také mé stanovisko k problematice spojené s Humovým zákonem (srov. 4.3.2, II.). Nástin je založen na aristotelsko-scholatických východiscích. Začneme tím, že přijmeme jako pravdivou evidentní zkušenost (E): všichni zažíváme typickou morální situaci, v níž na jedné straně (s větší či menší jistotou) poznáváme nějaké optimum jednání, tj. nějaké dobro, pro něž se ale na druhé straně z nějakých důvodů nakonec nerozhodneme a volíme např. nějaké menší dobro (nebo i zlo). Jde o typické situace, kdy zároveň víme, že pro poznané dobro bychom se *měli* rozhodnout, ale *nemusíme* se pro něj nutně rozhodnout. Co z této evidentní zkušenosti vyplývá? Mám za to, že (1): *rozum a vůle nejsou identické mohutnosti*; (2): *vůle může přikazovat*; a (3) klíčová otázka: *může i rozum nějakým způsobem přikazovat?* – což je náš zkoumaný problém (předpokládejme dále, že normativní charakter rozumu můžeme dokázat právě kladnou odpovědí na tuto otázku).

⁹²⁰ Ačkoli se přirozenému zákonu často vytýká velká obecnost. Níže, v části 5.4, se proto pokusím o aplikaci přirozeného zákona na jednu konkrétní oblast praxe. Kromě toho je třeba dodat, že mnoho mravních norem i pozitivních právních norem z přirozeného zákona vychází, konkretizují jej, a tak představují správná vodítka (nebo dokonce příkazy a zákazy) pro lidské jednání. Samotný přirozený zákon jako takový odkazuje člověka, aby tuto konkretizaci prováděl (jednak v rámci individuálního svědomí, jednak při tvorbě norem sociálního jednání) – vede jej k tomu základní přirozená inklinace poznávat (jak jednat). Problém, jak sloučit osobní morální kreativitu a objektivní závaznost přirozeného zákona, lze uspokojivě řešit, když připustíme, že *objektivní obsah* tohoto zákona (obecně platný mravní požadavek) se realizuje *subjektivním způsobem* v rámci osobní morální kreativity. Za tento postřeh vděčím českému filosofovi Davidu Peroutkovi.

⁹²¹ Ke kritice diskursivní etiky viz také pozn. 261, 410, 796.

Zaujměme však nejdříve hledisko oponenta a namítejme:⁹²²

Ad (3): Zdá se, že rozum nemůže přikazovat, neboť poznání dobra, příp. toho, jak jednat v nějaké konkrétní morální situaci je preskriptivně neutrální. Není snad popsána zkušenost (E) dokladem toho, že rozum je dokonce preskriptivně „bezmocný“ – protože vůle nakonec vydá „svůj příkaz“, který je rozhodující? (S touto námitkou, usuzuji, by asi souhlasil i Jonas, s dodatkem, že preskriptivně „bezmocná“ je i vůle, pokud není spojena s odpovídajícím citem odpovědnosti; k tomu srov. pasáž pozn. 626).

Odpověď: popsána zkušenost (E) nemusí nutně implikovat, že rozum nemůže přikazovat, neboť její morální charakter je založen, zdá se, na opačném fenoménu, kdy dochází k tomu, že vůle může prosadit své chtění, navzdory jakémusi „nucení“, resp. slaběji: „naklání“ rozumu k poznanému dobru. A to, že vůle může nakonec (vždy) „zvítězit“ je dokladem její svobody, avšak nikoli nutně dokladem, že jen ona sama působí preskriptivně.

Oponent by se ale mohl odvolat na některé morální filosofy, kteří nepokládali za nutné, aby poznání mělo také preskriptivní funkci. Oponent by mohl být např. stoupencem názorů skotského filosofa Davida Huma, který vycházel ve své morální psychologii z toho, že lidé disponují dvěma duševními mohutnostmi: přesvědčeními rozumu (která sice mohou být pravdivá, ale nemohou morálně motivovat) a tužbami (které sice mohou morálně motivovat, ale nemohou být pravdivé); jinými slovy: to, co by „mělo být“ (preskripce), je záležitostí pouze tužeb – a jaký svět „je“ (fakta), vystihuje pouze rozum (více viz pozn. 832).

Odpověď: Zdá se, že Hume si správně všiml, že z pouze faktuálních výroků nelze odvozovat preskriptivní závěry (na rovině logicko-sémantické). Avšak jeho (epistemologicko-ontologická) představa, že by pouze tužby mohly tvořit preskriptivní premisy je dosti vzdálená realitě. Morální přesvědčení (dospělého) člověka jsou založena většinou také nutně na jeho rozumových soudech, z nichž některé jsou také preskriptivní. Jak to dokázat? Představme si svět, v němž bychom poznávali pouze a jen morálně neutrálně. Pak by i poznání v naší typické morální zkušenosti (E) nemohlo implikovat, že poznání optimálního dobra (v nějaké určité morální situaci) a zvolení menšího dobra (nebo dokonce zla) s sebou nutně nese vědomí konfliktu, příp. přinejmenším vědomí rozdílnosti. V konečném důsledku by morálně relevantní dobro a zlo bylo pouze neutrálním základem pro rozhodnutí vůle. Jaký smysl by pak mělo rozhodnout se pro to či ono? Důsledný etický nonkognitivist a či decisionista musí vposledku připsat právě vůli (tužbám) nějakou minimální „morálně-rozpoznávací

⁹²² Předpokládám, že oponent by nepokládal za smysluplné vážně zpochybňovat předběžné závěry (1) a (2). Chtít rozporovat skutečnost, že rozum a vůle nejsou identické (1) by vedlo k tomu, že by oponent musel dokázat, že evidentní zkušenost (E) je klamná, a že *to, co poznáváme a chceme je identické*. Zkusme domyslet důsledky (např. poznávám slona=chci slona). Ještě absurdnější by bylo popření skutečnosti, že vůle může přikazovat (2).

funkci“, aby jeho vysvětlení dostalo nějaký smysl (pokud chce trvat na tom, že jednání jako takové má nějakou morální dimenzi a nějaká kritéria správnosti, tj. v základní podobě dobro/zlo). Avšak tvrzení, že vůle (nebo tužby) nějak „morálně poznávají“ přesouvá uvažovaný problém ze vztahu rozum–vůle na odlišné funkce uvnitř vůle (nebo tužby) a nijak jej neřeší.

Nastíněný důkaz je nepřímý, tj. veden tak, aby afirmací a domyšlením důsledků opaku závěru ukázal jeho nesmyslnost, příp. neplausibilitu. Nejedná se však o propracovaný důkaz, jen o stručný a nedokonalý nástin. Propracovanější důkaz by musel zřetelněji vést k závěru, že rozumové poznání implikuje ve svém výkonu také nějaký normativní, příp. preskriptivní rozměr. Lze to však vůbec dokázat?

V rámci aristotelsko-scholastické tradice se o tomto rozměru nikdy vážně nepochybovalo. Aristotelés ve své Etice Nikomachově jednoduše rozlišil u rozumové stránky duše dvě funkce: poznávací („to epistemonikon“) a usuzovací („to logistikon“), přičemž usuzovací je právě oním normativním praktickým rozumem (srov. pozn. 615). Problém tedy vyřešil tak, že v jednom rozumu rozlišil dvě funkce: teoretickou a praktickou. Praktický rozum usuzuje podle Aristotela vždy tak, že zahrnuje nutně i preskriptivní premisy, protože řídí jednání a každé jednání směřuje k nějakému cíli, tj. dobru, o nějž člověk nemůže neusilovat.⁹²³ V tomto případě pak hlavní preskriptivní premisa zní: *Konej dobro! Praktickým rozumem poznané dobro tedy podle Aristotela není nikdy pouze neutrálním poznáním faktů, ale implikuje i hodnotu, o níž se má podle okolností usilovat, resp. jednáním ji uskutečnit.* U Aristotela se nejedná o důkaz, ale o první princip. Ani Tomáš Akvinský, který v tomto ohledu na Aristotela navázal, nepředložil žádný důkaz, ale prostě uvedl, že tak jako teoretický rozum implikuje první „nedokazatelný“ princip „totéž nelze zároveň tvrdit i popírat“, což je princip založený „na pojmu jsoucna a ne-jeoucna“, tak *praktický rozum nutně vychází z pojmů dobra a zla, neboť „dobro je to, co poznáváme jako první v praktickém rozumu“.* V tomto smyslu pak Akvinský formuloval první preskripci přirozeného zákona, která je zároveň prvním principem praktického rozumu:

„dobro je nutno konat a o ně usilovat a zla je nutno se varovat.“⁹²⁴

⁹²³ Srov. úvodní větu Etiky Nikomachovy: „Každé umění a každá věda, podobně i praktické jednání a záměr směřuje, jak se zdá, k nějakému dobru; proto bylo správně vyjádřeno, že dobro jest to, k čemu všechno směřuje.“ ARISTOTELEŠ, *Etika Nikomachova*, c. d., 1094a.

⁹²⁴ AKVINSKÝ, T. *O zákonech v Teologické sumě* (překl. K. Šprunk). Praha: Krystal OP, 2009. ISBN 80-85929-59-7, s. 59. Srov. originální znění v širším kontextu: „Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda.“ AKVINSKÝ, T. *Summa Theologiae* [online], I-II 94, 2. Dostupné na WWW: <<http://summa.op.cz/sth.php?&A=2>>

Akvinský ve své Teologické sumě sice napsal, že první princip teoretického rozumu je nedokazatelný, a podobně i první princip praktického rozumu,⁹²⁵ usuzuji však, že je přesto možné a žádoucí *nepřímým způsobem* „dokázat“ platnost takových principů⁹²⁶ – jak jsem se pokusil alespoň naznačit zkoumáním důsledků teze, že (praktický) rozum není vůbec normativní a nemůže přikazovat. Opak teze je pravdou, pokud platí, že tyto důsledky jsou nesmyslné, resp. neplausibilní. Humova epistemologická představa, že by pouze tužby mohly tvořit preskriptivní premisy je opravdu dosti vzdálená realitě. Ve skutečnosti je pro praktický rozum naprosto podstatné tvořit preskriptivní premisy, příp. dokonce vycházet při jejich formulaci z první preskripce, jak uvedeno výše. Platnost této preskripce potvrzuje nakonec i důkladnější promyšlení oné typické morální zkušenosti (E), jíž jsme začali naši úvahu.

Jak jsem se pokusil ukázat výše, dominantní Jonasova morálně-epistemologická představa vede k závěru, že preskriptivita je nějakým způsobem „obsažena“ již v poznávaném objektu a subjekt má za úkol tuto „objektivní preskripci“ s pomocí citu odpovědnosti „vnímat a uskutečnit“. Nesmyslnost této představy jsem se pokusil doložit výše nepřímým způsobem argumentace. V porovnání s touto extrémně „objektivistickou“ představou na jedné straně a představou extrémně „subjektivistickou“ na druhé straně představuje aristotelsko-scholastické řešení realistický „střed“. *Není to ani objekt sám, který by nás zavazoval nezávisle a jaksi automaticky, ani subjekt, který by mohl naprosto autonomně a decisionisticky odhlížet od morálně relevantní hodnoty objektu. Realistické morální poznání je sice receptivní v tom smyslu, že poznávané věci „vstupují“ do našeho poznání, tak, jak jsou samy o sobě (a nikoli pouze, jak se nám jeví, ani je svým poznáním nijak nevytváříme), to však neimplikuje, že by nás tyto věci (i živé, např. osoby) mohly samy od sebe morálně zavázat, nezávisle na činnosti našeho praktického rozumu. Realita není „bezhodnotová“ (srov. pozn. 910), s pomocí praktického rozumu jsme schopní poznávat, jak v ní a s ní máme jednat. Jestliže platí, že rozum jakožto jedna mohutnost disponuje teoretickým i praktickým poznáním, a že každé rozumové poznání zahrnuje oba tyto aspekty, pak je humovsko-pozitivistické pojetí poznání „hodnotově neutrálních“ faktů mylné.⁹²⁷*

⁹²⁵ „Pozorujeme (...), že praktický i teoretický rozum postupují podobně, totiž od principů k závěrům (...). V teoretickém rozumu z přirozeně poznávaných nedokazatelných principů vyvozujeme závěry různých věd, jejichž poznání nám není dáno od přirozenosti, ale nalzáme je úsilím rozumu. Podobně [praktický] rozum musí postupovat od příkazů přirozeného zákona jakoby od obecných a nedokazatelných principů k méně obecným ustanovením.“ AKVINSKÝ, T. *O zákonech v Teologické sumě*, c. d., s. 31.

⁹²⁶ Srov. NOVÁK, L., DVORÁK, P. *Úvod do logiky aristotelské tradice*, c. d., s. 170–171.

⁹²⁷ Co je „fakt“? O tom se v rámci epistemologie stále diskutuje, viz např. NOVÁK, L., VOHÁNKA, V. *Kapitoly z epistemologie a noetiky*, c. d., s. 74–92. V této práci vycházím z toho, že „fakt“ je „cosi jako ‚objektivní obsah‘ pravdivého soudu: to, co pravdivý soud vyjadřuje. ‚Fakt‘ (...) je tedy zároveň skutečností a zároveň smyslem či objektivním obsahem (pravdivých) pravděnců – a nikoli paralelním ‚pravditelem‘ těchto obsahů skrze vztah korespondence.“ Tamtéž, s. 77. Kurzíva původní. Zůstaneme-li u toho, že fakt je primárně nějaká pravdivá skutečnost, pak není „hodnotově neutrální“ přinejmenším tehdy, jestliže uznáme, že pravda je základní hodnotou. Při morálním usuzování má tato hodnota jistě význam, uvažme třeba situaci, kdy poznáváme, že nějaké konkrétní jednání je morálně zlé, tj. je fakt, že „toto jednání je morálně zlé“. Můžeme smyslně tvrdit, že tento fakt je naprosto hodnotově neutrální?

5.3.2 Představuje Jonasova teorie odpovědnosti etické obohacení pro chápání odpovědnosti?

V této části práce navážeme na konec první kapitoly, kde jsem diferencovaně zkoumal, zda je Jonasova etika odpovědnosti aplikovanou nebo obecnou etickou koncepcí (srov. podrobně 1.7.3, I., závěr). Kvůli rozdílným klasifikacím v rámci českých sekundárních zdrojů (Kolářský vs. Floss) jsem podrobněji analyzoval samotná Jonasova vyjádření se zohledněním názoru z německých sekundárních zdrojů (Werner) a dospěl jsem k tomu, že Jonasova etika odpovědnosti je *co do svého předmětu aplikovanou (speciální) etikou* (mající jen doplňující význam), *co do snahy nově promýšlet a „rozšířit“ pojem odpovědnosti koncepcí, která má ambice řešit otázky obecné (fundamentální) etiky.* (Kolářský v této souvislosti dokonce píše o obecné etické teorii pro naši dobu; srov. 1.7.1, závěr).

Otázku klasifikace Jonasova etického přístupu jsem uzavřel v první kapitole. Zde bych se rád vrátil k otázce, kterou jsem na uvedeném místě první kapitoly v této souvislosti formuloval. Jedná se o otázku, jež považuji za centrální, a zde bych ji v mírně obměněné podobě vyjádřil takto: Představuje Jonasova teorie odpovědnosti etické obohacení pro chápání odpovědnosti jako takové? Centrálnost této otázky je dána tím, že Jonasova teorie odpovědnosti tvoří jakési „jádro“ Jonasova pojetí odpovědnosti. Jestliže chceme kriticky zkoumat *Jonasovy snahy nově promýšlet a rozšířit pojem odpovědnosti*, pak nelze opominout právě toto „jádro“. Inspirován názvem, který dal náš filosof příslušným částem své eticky stěžejní knihy, chápu toto „jádro“ jako specifickou *teorii odpovědnosti*.⁹²⁸ V jednotlivých částech druhé podkapitoly čtvrté kapitoly jsem podrobně představil a kriticky analyzoval hlavní aspekty této teorie (viz 4.2.1–4.2.4).

V této části práce se pokouším stručně shrnout to podstatné z částí 4.2.1, 4.2.3 a 4.2.4, přičemž kritickou reflexi zaměřuji na *tři hlavní aspekty* Jonasovy specifické teorie odpovědnosti, na něž má smysl vztáhnout onu centrální otázku a ptát se, zda představují etické obohacení pro chápání odpovědnosti jako takové. Jedná se o tyto aspekty:

- *prospektivní a retrospektivní dimenze odpovědnosti, a vztah mezi nimi* (1)
- *relačnost odpovědnosti* (2)
- *subjekt odpovědnosti* (3)

Na tyto aspekty se koncentruji proto, neboť v rámci českých a slovenských sekundárních zdrojů se jim dosud nikdo podrobněji nevěnoval. Některé dílčí kritické závěry týkající se především druhého a třetího aspektu jsem již předložil výše. K druhému aspektu relačnosti viz naposledy část 5.3.1 (problém jonasovské identifikace objektu odpovědnosti s instancí

⁹²⁸ K otázce, zda a nakolik lze v této souvislosti hovořit o „teorii“ viz pozn. 654. Podle Bayertze je úkolem teorie odpovědnosti vytvořit a zdůvodnit kritéria, na základě kterých lze smysluplně připisovat odpovědnost, přičemž je nutné, aby každé připsání odpovědnosti bylo striktně odděleno od hodnocení (jednání/následků jednání/stavů věcí apod.), což je úkolem (normativní) morální teorie (srov. 4.2.3, závěr a pozn. 744). Podle Bayertze tedy Jonasova „teorie odpovědnosti“ není teorií, protože ono striktní oddělení neprovádí.

odpovědnosti), k třetímu aspektu subjektu odpovědnosti viz naposledy 4.3.3 (problém neurčitosti jonasovského subjektu odpovědnosti za budoucí generace).

Na základě dosud dosažených poznatků a závěrů rámcově usuzuji, že Jonasovy snahy nově promýšlet a rozšířit pojem odpovědnosti sice měly ambice řešit otázky obecné etiky, avšak ve výsledku *nevedly k vytvoření ucelené a plausibilní obecné teorie odpovědnosti*. Mezi hlavní důvody, proč tomu tak bylo, patří přinejmenším právě ony tři hlavní aspekty Jonasovy teorie odpovědnosti. Diferencované zodpovězení otázky, zda zmíněné tři aspekty představují etické obohacení pro chápání odpovědnosti, napomůže uvedené důvody diferencovaně artikulovat, do určité míry zpřesnit a umístit do souvislostí, což může být podnětem a inspirací právě pro český a slovenský etický diskurs.

1) Jak vyplývá z části 4.2.1, Lenk, Werner i Bayertz se s ohledem na první aspekt jednoznačně shodují v tom, že *retrospektivní a prospektivní dimenze odpovědnosti nelze oddělovat*, v tom smyslu, že by snad jen jedna z nich byla morálně relevantní, nebo měla normativní přednost, jak to naopak vyplývá z Jonasova specifického upřednostnění pouze prospektivní dimenze. Ačkoli zůstane nezpochybnitelnou Jonasovou zásluhou, že obrátil pozornost k prospektivní dimenzi odpovědnosti (a tak obohatil etický diskurs upozorněním na aktuální problém), představuje první hlavní aspekt jeho teorie odpovědnosti zřejmou redukci (srov. podrobně 4.2.1, hlavně pozn. 676). V tomto smyslu se proto nejedná paradoxně o žádné „rozšíření“ odpovědnosti, ale naopak o určité „zúžení“. Nezdá se smysluplné položit důraz pouze na prospektivní dimenzi odpovědnosti (a „rozšířit“ ji do (daleké) budoucnosti) a současně marginalizovat či úplně opomenout (normativní) dimenzi retrospektivní. *Bez retrospektivní dimenze nelze smysluplně realizovat prospektivní*. V konečném důsledku by totiž každá řeč, úvaha i realizace zaměřená na pouze prospektivní význam odpovědnosti ztratila smysl, protože z hlediska ex post nabývá každá odpovědnost (v čase) nutně zároveň retrospektivní význam. Nikdo by si totiž (přinejmenším z pragmatického hlediska) nakonec „z pouze prospektivní“ odpovědnosti „nic nedělal“, pokud by neimplikovala nutnost (nebo alespoň možnost) nějakého retrospektivního morálního „vyúčtování“. Je náhoda, že problém „vyúčtování“ a problém (konečné) morální sankce zůstávají u Jonase nedořešené a zároveň je opomíjen morální význam retrospektivní dimenze odpovědnosti? Mám za to, že zde existují souvislosti.

Náš filosof také vyslovil názor, že prospektivní dimenze nehrála žádnou významější roli v tradičních teoriích morálky. Takový názor však není pravdivý, jak jsem se pokusil alespoň stručně doložit s pomocí textů Wenera a Bayertze. Prospektivní dimenze věčně existovala, byla tematizována i praktikována, a tudíž hrála roli, jen pod jiným označením, pod označením „povinnost“ (*moderní pojem „prospektivní odpovědnost“ nahradil tradiční pojem „povinnosti“*; srov. podrobně pozn. 680). Jonasův názor je tedy pravdivý pouze v tom smyslu, že prospektivní dimenze odpovědnosti nehrála v morálních teoriích až do 20. století významnou roli. A naopak, co se týká retrospektivní dimenze, nelze podle

Lenka i Bayertze smysluplně tvrdit, že by ve 20. a 21. století ztratila svůj dosavadní význam nebo se stala dokonce morálně irrelevantní. V tomto ohledu tedy potřebují Jonasovy představy a názory korekci, jeho teorie odpovědnosti nenabízí etické obohacení, ale spíše sama vykazuje potřebu doplnění a upřesnění.

Není však sporu o tom, že v postindustriální společnosti získal a stále získává prospektivní význam odpovědnosti velkou pozornost díky růstu všemožného druhu rizik (od 90. let 20. století dokonce někteří hovoří o „společnosti rizik“).⁹²⁹ Tato rizika ohrožují zachování k životu nutných nebo žádoucích stavů věcí, a proto vznikají otázky, jak jednat, aby (nadále do budoucna) byly různé stavy věcí zachovány, příp. neohroženy ve svém (základním) fungování. To logicky implikuje prospektivní dimenzi odpovědnosti. A na tu se snažil Jonas novým způsobem upozornit, přičemž vycházel ze své etické přímé úměry (4.1.3, 3)) a předpokladu kvalitativně nové dimenze technického jednání (3.4.3). To samo o sobě představuje etické obohacení, avšak zároveň implikuje klíčový problém, který jsem naposledy kriticky analyzoval v části 4.3.3 (v rámci úvah nad subjektem odpovědnosti s ohledem na vzdálenější budoucí generace (G2)) – totiž problém, jaký (konkrétní) subjekt může a má nést odpovědnost, a *za jaké následky*. Jestliže je hlavní důraz položen na prospektivní odpovědnost za vzdálenější následky jednání, a znamená to nutnost „rozšířit“ odpovědnost směrem do budoucna, pak je naprosto zásadní určit, co přesně by mělo toto „rozšíření“ znamenat. Náš filosof si uvědomoval, že odpovědnost v tomto smyslu nelze rozšířit in infinitum (k tomu srov. kontrast mezi nadsazeným Flossovým vyjádřením a realistickým vyjádřením Jonase, viz 1.4 a pasáž pozn. 699). V kontextu úvah nad klíčovým znakem své teorie odpovědnosti, tj. nad jejím budoucnostním (prospektivním) významem náš filosof sice uvedl, že „odpovědnost nedokáže dohlédnout [do vzdálenější budoucnosti], a to nejen kvůli neznámému počtu neznámých v kalkulacích spojených s objektivními okolnostmi, nýbrž stejně tak i kvůli spontaneitě či svobodě [těch, kteří budou později jednat]“ (4.2.2, c)) – to je však pouze vyjádření náhledu, že prospektivní odpovědnost současných subjektů prostě nelze „rozšířit“ do vzdálenější budoucnosti, ale žádný návrh jejího *omezení*. Přitom by podle mého názoru stačilo navrhnout alespoň nějakou definici, v tom smyslu, jak ji kupříkladu formuloval již zmíněný německý filosof Spaemann:

⁹²⁹ Srov. knihu BECK, U. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. ISBN 3-518-13326-8. K tomu kriticky viz HÖFFE, O. *Moral als Preis der Moderne: Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, 2. Auflage. ISBN 3-518-28646-3, s. 75–76. Höffe považuje za nutné nepoužívat „paušální pojem rizika“, ale rozlišovat s ohledem na další související pojmy jako např. „šance“, „pravděpodobnost“, „nebezpečí“, „nejistota“ apod.; a navrhuje následující definice: „Šanci rozumím možný užitek, nebezpečím hrozící škodu a rizikem to, co vychází buď ze škody, nebo užitku s určitou pravděpodobností, když nastává buď jedno, nebo druhé. V pojmu rizika dochází tedy k precizaci momentu, který je v pojmu šance nebo nebezpečí přítomný jen vágně, tj. pravděpodobnost, že nastane.“ Höffe na základě těchto definic dospívá mimo jiné k tomu, že existuje i něco jako „pozitivní riziko“. Více viz tamtéž.

„Naše morální odpovědnost je pouze tehdy konkrétní, určitá a libovolně nemanipulovatelná, když je zároveň omezená, to znamená, když nevycházíme z toho, že bychom se museli vždy odpovídat za všechny následky každého jednání a každého opomenutí. Jen za tohoto předpokladu je také vůbec možné definovat pojem ‚opomenutí‘. Vina opomenutí je opomenutí něčeho, co jsem měl povinnost učinit. Pokud bychom v každém okamžiku měli být odpovědní za to, co nečiníme, a kdybychom u každého jednání museli ověřovat všechny jeho alternativy a museli zvolit tu nejlepší, byli bychom naprosto přetíženi.“⁹³⁰

Tato Spaemannova definice omezení odpovědnosti je podle mého úsudku dostačující a jednoznačná. Vyplývá z ní, že *prospektivní rozšíření odpovědnosti bez jejího jasného omezení ji eo ipso ruší*, činí nesmyslnou. Náš filosof naproti tomu zastával s ohledem na (vzdálenější) následky jednání spíše maximalistickou pozici (srov. podrobně 4.3.3, G2 a pozn. 854). A podmínky, jimiž vymezil odpovědnost (s ohledem na subjekt a objekt, srov. 4.2.1, 2); 4.2.3, c)) jsou spíše vágní – v podstatě jsou jen dvě: objekt odpovědnosti musí být zranitelný (ohrožený) a spadat do sféry mého (technického) jednání. Jonas sice připustil, že je nutné se často rozhodovat, kterému objektu dát přednost, *prospektivní rozsah* co do (vzdálenějších) následků, tj. co do předmětu odpovědnosti, tím ale jednoznačně neomezil. Dojem *neurčitosti a neomezenosti* navíc Jonas umocnil tvrzeními typu, že „je to mnohem víc neurčitá budoucnost než současný prostor jednání, která skýtá relevantní horizont odpovědnosti“ (srov. pasáž pozn. 747).

⁹³⁰ SPAEMANN, R. *Moralische Grundbegriffe*. München: C. H. Beck, 8. Auflage, 2009. ISBN 978-3-406-59460-1, s. 70. Kurziva Šimek. Rád bych upozornil na to, že Spaemann tuto velmi klíčovou myšlenku nutnosti omezení odpovědnosti co do následků a opomenutí artikuloval zřetelně a podrobně již v roce 1974 (tj. pět let předtím, než vyšla Jonasova stěžejní etická kniha!): „Avšak tam, kde je představa jednotně spravovaného [tj. vposledku Bohem řízeného] světového procesu zbavena teologických předpokladů, vede k myšlence totální odpovědnosti, která činí odpovědné jednání nemožným. Morálka totální odpovědnosti je právě tak smrtící abstrakcí jako morálka čistého smýšlení. Pokud nesmíme zavřít oči před bezpočtem alternativních možností a před bezpočtem možných aspektů našeho jednání, které jsou nezávislé na našem sledování subjektivních cílů a nezávislé na normativním rámci, v němž se [jednání] odehrává, pak nemůžeme vůbec jednat. Odpovědné jednání vždy předpokládá dobře definovanou, tedy konečnou [tj. omezenou] odpovědnost (...). Myšlenka totální odpovědnosti jednajícího za všechny následky, které z jeho jednání i nejednání, i z dlouhodobého hlediska, nějak vycházejí, a dokonce za neuskutečnění všech událostí, které mohly nastat, pokud by jednal jinak – tato myšlenka nečiní fenoménu morální odpovědnosti jednajícího zadost právě tak, jako omezení odpovědnosti na subjektivní intenci jednajícího.“ SPAEMANN, R. *Nebenwirkungen als moralisches Problem*. In SPAEMANN, R. *Zur Kritik der politischen Utopie*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1977. ISBN 3-12-910110-1, s. 174. Ten samý problém pak Spaemann tematizoval později takto: „Posuzovat jednání jenom podle jeho následků by znamenalo neposuzovat je vůbec jako jednání, nýbrž spíše jako nějaké přírodní dění. Jednat znamená vybrat mezi bezpočtem následků určité následky jako ‚cíle‘, vzhledem k nimž se z těch ostatních stávají nezamýšlené [a] vedlejší následky. Mezi nimi pak existují takové, za které neseme odpovědnost, a ty, které se vymykají jakémukoli předvídání. Posuzovat jednání jako jednání, tedy z hlediska morálního, neznamená poměřovat je bezprostředně úhrnem všech jeho následků, nýbrž posuzovat je s ohledem na to, jak jednající sám vnímá svou zodpovědnost za následky, nakolik on sám má objektivní obsah svého jednání na zřeteli a vyrovnává se s ním. Teprve v pohledu jednajícího nebo jiné posuzující osoby jsou následky integrovány v určitý celek. Tato integrace v celek je vždy v nějaké perspektivě. Chtít na jednajícím, aby při této integraci zaujímal stanovisko striktně zbavené lidské perspektivy, totiž stanovisko z božské pozice, je omyl konsekvencialismu. Přesto nemůže žádný jednající obráceně požadovat, aby byl posuzován pouze podle svých výslovných úmyslů.“ SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru: Pokus o etiku*. Praha: Oikúmené, 1998. ISBN 80-86005-01-0, s. 162–163.

- 2) Jak vyplývá z části 4.2.3, Müller, Werner i Bayertz s ohledem na druhý aspekt, relačnost odpovědnosti, shodně potvrzují, že Jonasův pojem odpovědnosti je *pouze dvojmístný*, tj. konstituován subjektem a objektem, přičemž klíčový problém instance odpovědnosti Jonas vyřešil tak, že instanci identifikoval s objektem odpovědnosti (podrobnější kritika viz 5.3.1, a), b)). Že jde o „zkrácení“ (Werner), tj. opět o jakousi redukci a nikoli o „rozšíření“ odpovědnosti, dal nepřímou najevo sám Jonas v kontextu své etiky budoucnosti zavedením ideje člověka jakožto instance odpovědnosti (srov. podrobně 4.3.1, c); kritika viz tamtéž, 3. a pozn. 795). Také varianty, kdy (poslední) instancí má být jonasovské víceznačné bytí nebo „odpovědnost o sobě“ vedou podle mého úsudku do slepé uličky (srov. podrobnější kritika 4.3.2, II., 2.). Paradoxní je, jak jsem již zmínil, že jonasovský monismus, dovedený do konečných důsledků, stírá nakonec i rozdíl mezi subjektem a objektem odpovědnosti (5.3.1, úvod), a tudíž co do relačnosti ústí do jakéhosi konfúzního jednomístného pojetí (k oprávněnosti této interpretace srov. např. pasáž pozn. 413). Od této konfúze zde odhlédněme, zůstaňme u „realističtější“ dvojmístnosti a ptejme se: Může jonasovská dvojmístnost představovat etické obohacení pro chápání odpovědnosti?

Odpověď na tuto otázku rámcově vyplývá již z mé předchozí podrobnější kritiky Jonasovy identifikace objektu s instancí. Jestliže etické obohacení musí být smysluplné, pak jonasovská dvojmístnost, v níž je objekt identifikován s *primární* instancí, není obohacením, protože není smysluplná. V rámci své kritiky jsem dospěl k tomu, že primární instancí *nemůže* být objekt. Funkci primární instance nejlépe plní praktický rozum subjektu (jak nám to také potvrzuje naše každodenní morální zkušenost). A pokud (naprosto) neztotožníme praktický rozum se subjektem, vyplývá logicky, že *smysluplný pojem odpovědnosti musí být nutně minimálně trojmístný* (srov. podrobně 5.3.1, c), iv)). Odvážuji se tvrdit, že v tomto ohledu nelze překonat žádné tradiční ani dosavadní chápání odpovědnosti. I v případě rodičovské odpovědnosti, v rámci bezprostředního vztahu rodiče k dítěti, nelze redukovat odpovědnost na pouze dvojmístný vztah. Jonas bezesporu obohatil etická zkoumání svým důrazem na prototypičnost a základní roli rodičovské a politické odpovědnosti (srov. podrobně 4.2.2). I tyto tak navýsost důležité podoby odpovědnosti, jak pro individuální, tak pro sociální a politickou zdařilost lidského života, ovšem nutno – právě kvůli jejich zdařilosti – chápat jako nikoli pouze dvojmístné. Taková dvojmístnost má totiž kupříkladu následující velkou slabinu: vztah mezi subjektem a objektem (v němž je primární instancí objekt, který zavazuje subjekt) lze zrušit odstraněním objektu. Ať už je objektem lidská osoba nebo společenství či cokoli jiného, přesunutí zdroje normativity do objektu *eo ipso* zároveň ohrožuje tento objekt – pokud uvážíme, že odpovědnost subjektů v reálných lidských vztazích je někdy (silně) ovlivněna zlobou a možnostmi odstranění objektu. Jestliže by byla odpovědnost *za* objekt primárně odpovědností *před* objektem, pak se lze odstraněním objektu jednoduše odpovědnosti zbavit.⁹³¹ V kontextu Jonasovy odpovědnosti za vzdálenější budoucí generace je navíc markantní další problém: neexistence objektu. Podle dvojmístného Jonasova modelu *mají*

⁹³¹ Srov. SPAEMANN, R. Verantwortung als ethischer Grundbegriff. In SPAEMANN, R. *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2. Auflage, 2002. ISBN 3-608-91027-1, s. 216.

být na jedné straně vzdálenější budoucí generace jakožto objekty instancemi (které mají morálně zavazovat), na druhé straně ale instancemi *být nemohou*, protože ještě neexistují (srov. 4.3.1). Ohrožení a neexistence objektu jakožto instance implikují ohrožení a neexistenci odpovědnosti za objekt, což zároveň ohrožuje či ruší samotný vztah odpovědnosti.

Jonasův důraz na normativní primát objektu v rámci výlučné dvojmístnosti zakrývá také běžnou zkušeností potvrzenou evidencí, že ve hře jsou zpravidla a hlavně *jednání a následky jednání subjektu*, které se *nějak dotýkají objektu* a představují tak *předmět odpovědnosti*. To považuji za další centrální chybu našeho filosofa: nedostatečné *rozlišení mezi objektem a předmětem odpovědnosti* (srov. podrobně 4.2.3, 1), e)). Byť v této věci nepanuje z hlediska terminologie, minimálně v rámci německých sekundárních zdrojů jednota (např. Bayertz oba pojmy zaměňuje, tj. následky jednání/jednání označuje jako objekt odpovědnosti; srov. podrobně pozn. 936), pokládám toto rozlišení za klíčové. To se ukáže, když uvážíme, že kupříkladu i v odpovědném vztahu rodiče k dítěti je smysluplné (a často i nutné) jednoznačně rozlišit jednání, které se nějak dotýká dítěte *od* samotné existence tohoto dítěte jako takového.⁹³² Mám za to, že nerozlišení těchto dvou podstatně odlišných skutečností může u Jonase pramenit z jeho metafyzicko-antropologických východisek, např. představy, že rodiče „jsou v absolutním slova smyslu původci“ svých dětí a že „[o]dpovědnost v nejpůvodnějším a nejplnějším smyslu plyne z toho, že jsme původci bytí“ (srov. kriticky 4.2.2, 2.). Jak postřehl Sokol, tento předpoklad však příliš nekoresponduje s reálnými vztahy mezi rodiči a dítětem co do jeho vzniku (k tomu srov. dále 5.4.3). Spíše než původci bytí jsou rodiče těmi, kteří předávají lidský život. Ještě zřejmější je nutnost rozlišení mezi předmětem a objektem odpovědnosti u ostatních projevů morální odpovědnosti. Tak kupříkladu lékař neodpovídá za pacienta jako takového, tj. za to, jak třeba pacient naloží se svými obnovenými životními silami, se svou existencí jako takovou. Je to jednak proto, že pacient sám je v tomto ohledu subjektem odpovědnosti, jednak proto, že by lékař byl morálně přetížen, pokud by měl např. zvažovat, zda pacienta (vy)léčit či nikoli, když není jisté, že pacient nepoužije obnovené síly např. k brutálnímu domácímu násilí nebo se stane masovým vrahem. Lékařova morální odpovědnost musí být striktně vzata *omezena jen na určité jednání* (kterým působí na pacientovo zdraví), tj. na specifikovaný předmět odpovědnosti, zatímco pacient jakožto objekt odpovědnosti (kterého se lékařovo jednání dotýká) nemůže být v rámci

⁹³² Lze smysluplně tvrdit, že by rodič měl být a mohl být *vždy* odpovědný za „celou existenci“ svého dítěte jako takovou? Ukazuje se, že by v této souvislosti bylo třeba subtilněji vyjasnit, co by to vlastně mělo znamenat „být odpovědný za celou existenci dítěte jako takovou“, příp. jonasovsky vyjádřeno: „být totálně odpovědný za dítě, tj. za celé jeho bytí“, srov. 4.2.2, a). Samozřejmě, zvláště u rodičovské odpovědnosti je zpravidla optimálně odpovědný vztah za objekt (dítě) pojímán skutečně tak, že jde o zajištění od nejjednodušších fyziologických potřeb až po výchovu osobnosti, je však otázka, zda rodič opravdu může v tomto smyslu odpovídat *za vše*. Jsou situace, kdy jeden rodič či oba nemohou z povahy věci nést za dítě naprostou odpovědnost, protože to přesahuje jeho/jejich reálné možnosti. V normální rodině se liší odpovědnosti zpravidla už podle toho, zda jde o odpovědnost otce nebo matky. Jestliže se otec např. stará z větší částí o materiální zajištění dítěte (a rodiny) a nemůže s dítětem trávit tolik času, pak je jeho morální odpovědnost jiná než morální odpovědnost matky, která např. s dítětem tráví více času. Morální odpovědnost rodičů se pak také mění s věkem dítěte.

lékařovy odpovědnosti pojmán jako to, *za* co se lékař má odpovídat; přesněji vyjádřeno: pacient je relevantním objektem lékařovy odpovědnosti jen natolik, nakolik se jej dotýká specifické lékařovo jednání a následky tohoto jednání.⁹³³ Ve prospěch rozlišení předmětu a objektu odpovědnosti v neposlední řadě hovoří i Jonasův příklad hazardujícího řidiče (srov. 4.2.1, 2)). Řidič jakožto řidič je odpovědný za to, jak *řídí* vozidlo (aby neohrozil pasažéry) a nikoli za *pasažéry* jako takové (a pouze po dobu, co se oni nacházejí ve vozidle). Jestliže je toto rozlišení smysluplné, pak se z trojmístného pojmu odpovědnosti stává *čtyřmístný*: instance – subjekt – předmět – objekt (srov. pozn. 918).

V této souvislosti se nicméně nabízí otázka, proč by pacient jakožto v omezeném smyslu relevantní objekt odpovědnosti nemohl být nějakým způsobem instancí pro lékaře, který se jistě za určité léčebné jednání odpovídá i pacientovi jakožto pacientovi. A proč by analogicky nemohla být v podobných případech instancí nějaká lidská osoba vůči jiné osobě, nebo, vyjádříme-li to z jonasovského paradigmatického hlediska: dítě vzhledem k rodiči. Tímto směrem ukazují také Wernerovy závěry (srov. pozn. 728). K tomuto problému jsem se již nepřímou vyjádřil výše, když jsem kriticky reflektoval, zda má smysl, aby vůdčí normativní roli měl praktický rozum objektu, tj. situace, kdy by jedna osoba jakožto objekt (např. dítě či pacient) hrála roli primární instance odpovědnosti vzhledem k druhé osobě jakožto subjektu (srov. 5.3.1, c, iii)). Došel jsem k závěru, že pokud se jedná o situaci, kdy subjekt jedná a toto jednání se dotýká nějakého objektu, pak není smysluplné, aby vůdčí (primární) normativní roli hrál praktický rozum objektu. To však neimplikuje, že objekt v takových a podobných situacích nemůže představovat *sekundární instanci odpovědnosti*! V tomto smyslu dávám Jonasovi za pravdu: objekt samozřejmě může být smysluplně instancí odpovědnosti – avšak *nikoli primární* instancí (pokud se řeší odpovědnost za jednání subjektu; srov. podrobně tamtéž). Analogicky může být v nějaké morálně relevantní situaci (na níž se podílí více subjektů a objektů, a tyto jsou osobami schopnými odpovědnosti) více instancí odpovědnosti – vždy ovšem tak, že s ohledem na určité konkrétní jednání subjektu je primární instancí praktický rozum tohoto subjektu. Tak se např. může jeden rodič odpovídat za své jednání, které se dotýká jeho dítěte, jak tomuto *dítěti* (dříve či později – pokud dítě třeba ještě nevnímá morální význam uvedeného jednání či nemá smysl se na dítě jakožto instanci obracet), tak *druhému rodiči* (kterého z povahy věci (následky) jednání prvního rodiče zpravidla zajímají). Bylo by ale nesmyslné, aby primární instancí byl v tomto případě druhý rodič anebo dítě; ti mohou být smysluplně jen instancemi sekundárními – byť se jich třeba jednání prvního rodiče velmi dotýká (ať už v pozitivním nebo negativním ohledu). To však samozřejmě neznamená, že tito nemohou jednání subjektu morálně korigovat či optimalizovat (k této problematice viz také pozn. 904, 917).

Další, poslední stěžejní rozlišení je nabíledni, pokud si představíme morálně relevantní situace v běžném *sociálně-společenském kontextu*, v němž se řídíme (více či méně

⁹³³ Srov. SPAEMANN, R. Verantwortung als ethischer Grundbegriff, c. d., s. 213.

reflektovaně) určitými *mravními normami*. Může se jednat o psané normy (etické kodexy apod.) nebo nepsané (určitý společenský či komunitní étos). Vedle norem to mohou být např. pravidla a různá „normativní vodítka“, konkretizovaná v různé míře. Tyto a ostatní podobné normativy jsou více či méně závazné a spojené s nějakou sankcí (srov. pozn. 907). V každém případě však pro individuální jednání a individuální odpovědnost (která je primární, srov. 4.2.4, c)) představují určitý *normativní standard* (normativní rámec), s ohledem na nějž se jednotlivá osoba rozhoduje, jedná a své jednání ospravedlňuje. Z hlediska určitého společenství nebo komunity je individuální jednání posuzované podle uvedených normativů hodnoceno většinou s pomocí základních deontologických kategorií „příkázané“/„dovolené“/„zakázané“. Hodnotící hledisko určitého jednotlivce ovšem nemusí nutně a vždy korespondovat s hodnotícím hlediskem společenství či komunity, neboť (morálně vyžralý) jednatel se z povahy věci jednak neřídí uvedenými normativy bez rozmyslu, jednak tyto normativy nenabízí „instantní řešení“ pro každou morálně relevantní situaci, v níž se jednatel ocitne. Jednatel musí zpravidla k (jistému) přesvědčení o adekvátnosti nějakého normativu s ohledem na nějakou situaci dospět v rámci svého morálního usuzování. Tato velmi stručně nastíněná elementární etická zkušenost⁹³⁴ ukazuje, že čtyřmístný pojem odpovědnosti se rozšiřuje na *pětimístný*: normativní standard – instance – subjekt – předmět – objekt (srov. pozn. 918).

Ve světle tohoto postupného základního rozšíření relačnosti odpovědnosti můžeme zároveň zřetelně nahlédnout *reduktivní charakter jonasovské relačnosti* – a tím také dospět k odpovědi na výše položenou otázku, zda může jonasovská dvojmístnost představovat etické obohacení. V pozitivním slova smyslu je však možné říci, že Jonas přece jen obohatil, resp. podnítil etický diskurs, totiž právě svým dvojmístným pojetím, které vedlo k hlubšímu promýšlení a doplnění, jak se to projevilo ukázkově v německém myšlenkovém prostoru (podrobně viz pozn. 936). Tam se v současnosti shodne většina etiků na *minimálně trojmístném*⁹³⁵ pojmu odpovědnosti. Neshodnou se nicméně

⁹³⁴ Z etického hlediska se tato elementární zkušenost popisuje vždy nějakou dvojicí pojmů, která má zachytit a vystihnout elementární diferencí mezi individuálním hodnotícím hlediskem a sociálním hodnotícím hlediskem. Kritériem morální správnosti prvního hlediska je individuální praktický rozum (svědomí), kritériem druhého hlediska je zpravidla nějaký společensky nebo sociálně přijatý a etablovaný normativ (který ovšem může v rámci času, kultury a celkové mravní úrovně daného společenství či komunity variovat). K uchopení této elementární diference používám dvojici pojmů „moralita“ (z pův. řec. „étos“) – „mravnost“ (z pův. řec. „etos“). Podrobněji k etymologii a celkově viz PIPER, A. *Einführung in die Ethik*. Tübingen: A. Francke, 5. Auflage, 2003. ISBN 3-8252-1637-3, s. 24–30; nebo v češtině ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, c. d., s. 105–113.

⁹³⁵ Přičemž je nutné dodat a podtrhnout, že na minimálně trojmístném pojetí, v němž existují tři různé (!) relace, tj. nikoli tak, že se např. sice hovoří o „instanci“, ale fakticky se tato ztotožní s některým ze dvou ostatních „míst“. Stálo by za podrobnější zkoumání, zda vůbec a nakolik se v historii etického myšlení mohl objevovat pojem odpovědnosti jako *pouze dvojmístný*. Když vyloučíme jonasovskou identifikaci instance s objektem (subjekt – objekt=instance), lze uvažovat o typech dvojmístnosti: 1) subjekt=instance – objekt (kde instance spadá v jedno se subjektem), 2) subjekt – předmět, 3) instance – subjekt, 4) normativní standard – subjekt. Ad 1): Nezdá se smysluplné, naprosto ztotožnit subjekt s instancí (viz podrobně 5.3.1, c), iv)), a navíc, jestliže objekt nechápeme jako jednání/následky jednání, chybí vlastní předmět odpovědnosti, tudíž odpovědnost se nezdá možná (vyplýval by vztah: někdo je odpovědný s ohledem na někoho/něco; lze se však smysluplně ptát: a) za co?, b) před kým?). Ad 2): Někdo je odpovědný za něco, tj. za jednání/následky jednání, ale opět se logicky naskytá nutnost otázky: před kým? Není smysluplné, aby instance byla ztotožněna s předmětem. Tedy se subjektem? To jsem ale odmítl. Tudíž také pojetí (2) se nezdá smysluplné. Ad 3): Zde schází předmět, tedy platí

na konečném počtu relací a nejsou naprosto jednoznační či se dokonce liší v terminologii týkající se obsahu relací.⁹³⁶

výše uvedené (vyplývala by nesmyslná představa, že někdo je odpovědný před někým, ale schází předmět odpovědnosti – „za co“). Analogické platí i pro (4). V případě *pouze jednomístného* pojetí vyplývá, že za uvažování stojí pouze varianta „subjekt“ (kdy subjekt je ztotožněn buď s předmětem, nebo s objektem, nebo s instancí. Vyplývají možnosti: 5) někdo je odpovědný za sebe – to se ale nezdá smysluplné, protože schází instance. Bylo by sice čistě teoreticky možné uvažovat, že instance je v tomto případě identifikována se subjektem (tj. solipsistická varianta: někdo je odpovědný za sebe před sebou), to ale opět vede k výše naznačené otázce, zda je možné ztotožnit zcela instanci se subjektem. Pokud ne, pak se nejedná o jednomístné pojetí. 6) někdo je odpovědný s ohledem na sebe – zde schází předmět, bez něhož není odpovědnost smysluplná. 7) někdo je odpovědný před sebou – opět schází předmět. Celkově lze tedy usuzovat, že dvojmístná a jednomístná pojetí odpovědnosti nejsou smysluplná.

⁹³⁶ Pro orientaci nabízím následující chronologicky seřazený přehled, který si nečiní nárok na úplnost. Jeho cílem je poskytnout základní představu, jak se v německém myšlenkovém prostoru vyvíjelo etické promyšlení a definice relačnosti morální odpovědnosti. Něco podobného v českém myšlenkovém prostoru naprosto schází, a tak přehled může být zároveň inspirací pro další odbornou práci českých etiků.

- Ropohl (1987) navrhuje šestimístné pojetí: „wann (vorher/nachher) – wer (Akteur) – weswegen (Werte) – wofür (Folgen) – was (Handlung) – wovor (Instanz)“. Pokud odhlédneme od kategorie „wann“, která základním způsobem rozděluje odpovědnost na prospektivní a retrospektivní, stojí za pozornost u tohoto řešení podle mého názoru především kategorie „weswegen“ (kvůli čemu) a „was“ (co); první má nejbližší asi k tomu, co jsem výše nazval „normativním standardem“ (zde chápáno jako „hodnoty“) a druhá možná k „objektu“, přinejmenším z terminologického hlediska, byť se evidentně nejedná o „objekt dotčený jednáním“, ale o jednání či následky jednání jako takové – tedy o „předmět“. ROPOHL, G. *Neue Wege, die Technik zu verantworten*. In LENK, H. – ROPOHL, G. *Technik und Ethik*, c. d., s. 155.
- Spaemann (1991) trvá na minimálně trojmístném pojetí a velmi stručně je prezentuje takto (subjekt zůstává implicitně předpokládán): „Verantwortung ist immer Verantwortung für etwas und Verantwortung vor jemandem. (...) Die Verantwortung für seinen Bruder ist aber nicht primär Verantwortung vor seinem Bruder. Der Verantwortung vor einem Menschen kann man sich nämlich durch dessen Tötung entledigen.“ Za pozornost stojí podle mého názoru důraz na to, že „objekt“ (zde „wofür“) není primární instancí, a zdůvodnění proč. SPAEMANN, R. *Verantwortung als ethischer Grundbegriff*, c. d., s. 213, 216. Kurziva původní.
- Höffe (1993) trvá na minimálně čtyřmístném pojetí: „mindestens vierstellige Relation (...) Zuständigkeit, die (1) bei jemandem, (2) für etwas, (3) vor oder gegenüber jemandem und (4) nach Massgabe von gewissen Beurteilungskriterien liegt.“ Za pozornost stojí podle mého úsudku to, že Höffe trvá na nutnosti čtvrté relace, která odpovídá tomu, co jsem výše označil jako „normativní standard“. HÖFFE, O. *Moral als Preis der Moderne*, c. d., s. 23. Kurziva původní.
- Bayertz (1995) rovněž trvá na nutnosti minimálně trojmístného pojetí, přičemž na místo „instance“ klade „systém hodnotících kritérií“: „Wir haben es daher mit einem mehrstelligen Relationsbegriff zu tun, der mindestens drei Elemente in Beziehung zueinander bringt: a) ein Subjekt der Verantwortung, b) ein Objekt der Verantwortung und c) ein System von Bewertungsmaßstäben.“ Jak jsem uvedl, Bayertz za „objekt“ považuje primárně „jednání či následky jednání“; mnohem vhodnější je však chápat je jako „předmět“. BAYERTZ, K. *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*, c. d., s. 15–16.
- Knoepffler (2010) nabízí dokonce sedmimístné pojetí, nejvíce detailní a názorné: „wann (prospektiv, aktuell, retrospektiv) – wie (Verursachung, Zurechnung, Haftung) – wer (Individuum, Korporation/Institution, Gesellschaft/Staat) – vor wem (Gewissen, andere Individuen, Gruppen, Gericht) – was (Handlung, Unterlassung, Resultate/Produkte) – wofür (vorhersehbare Folgen, unvorhersehbare Folgen) – weswegen (moralische Normen und Werte, Gesetze)“. Jistě neunikne pozornosti, že schéma zahrnuje i právní rovinu. Kromě toho stojí za povšimnutí také v předešlých výčtech neuvedená kategorie „wie“. KNOEPFFLER, N. *Angewandte Ethik*, c. d., s. 148.
- Neuhäuser (2011) uvádí, že „pojem odpovědnosti je často analyzován jako trojmístná relace“ (a odvolává se na Bayertzův text z roku 1995), „čímž je standardně míněno, že je používán ve větách v následující formě“: Ein Akteur oder eine Akteurin A ist für eine Handlung H oder ein Ereignis E gegenüber einer Person oder Gruppe von Personen G verantwortlich. Diese Analyse lässt sich in drei Fragen reformulieren: (1) Wer ist verantwortlich? (2) Wofür ist er oder sie verantwortlich? (3) Wem gegenüber ist er oder sie verantwortlich?“. NEUHÄUSER CH. *Verantwortung*, c. d., s. 120. Kurziva původní.
- Werner (2011) uvádí, že „pojem odpovědnosti (...) musí být chápán jako vícemístný relační pojem, [který] je zpravidla koncipován jako minimálně trojmístná relace, většinou v následující formě“: „Jemand (Verantwortungssubjekt) ist für etwas (Verantwortungsgegenstand) vor oder gegenüber jemandem

3) Jak vyplývá z části 4.2.4, Lenk, Werner, Bayertz i Poliwoda se s ohledem na třetí hlavní aspekt shodnou na tom, že Jonasovo pojetí subjektu odpovědnosti za kolektivní technické jednání není příliš realistické, tj. uplatnitelné v reálné praxi, přičemž vyloženě nerealistická je jonasovská varianta *homogenně* jednajícího kolektivního subjektu (srov. podrobně 4.2.4, 1)). Tato první varianta je podle Wenera zjednodušením, podle Poliwody neudržitelná (podrobně viz tamtéž, a)). Na základě Jonasových textů a vyjádření lze ovšem rekonstruovat i variantu realističtější, variantu *heterogenně* jednajícího kolektivního subjektu (srov. podrobně 4.2.4, 2)). V této souvislosti ovšem vznikla centrální otázka, jak přesně vymežit uvažovaný *kolektivní subjekt*. Jestliže jím je *celé lidstvo*, jak nejvíce odpovídá Jonasově pozici, pak je i tato druhá varianta nerealistická, jak jsem podrobně ukázal s pomocí Bayertzových argumentů. V tomto smyslu tedy nemůže Jonasovo pojetí představovat žádné etické obohacení. Lidstvo jakožto „kolektivní subjekt“ (technického) jednání je nesmyslná představa, neboť ve skutečnosti žádným *eticky uchopitelným subjektem* není a být nemůže.

To však neimplikuje, že by subjekt morální odpovědnosti nemohl být kolektivní. Podle Bayertze mohou být *institute, organizace a korporace* subjekty morální odpovědnosti, protože v odvozené, resp. analogické formě splňují nutné podmínky⁹³⁷, které musí mít subjekt morální odpovědnosti, jímž je primárně lidská *osoba*. To potvrzuje i Werner: korporace mohou být nositeli morální odpovědnosti v nepřímém smyslu. Neuhäuser navíc přichází s rozlišením na neinstitucionalizované kolektivní subjekty (např. skupina demonstrantů) a institucionalizované kolektivní subjekty (např. firma). Lenk však upozorňuje, že *individuální morální odpovědnost je primární a kolektivní sekundární*. To potvrzuje i Werner: kolektivní je vázána na individuální, opačně to neplatí. Jejich vzájemný vztah a ovlivňování je nicméně dosud předmětem etických zkoumání (srov. 4.2.4, c)).

Přidržíme-li se Jonasových realističtějších tezí v rámci jeho druhé varianty, je zřejmé, že i on si uvědomoval *základní význam individuální odpovědnosti*. Aby však nabyla účinnosti s ohledem na kolektivní (technickou) praxi, musí se projevit kolektivně, institucionálně, resp. politicky. To je naprosto realistické. Méně realistická je ovšem Jonasova deterministická představa o *svébytné (hypostazované) dynamice technické moci* – která podle něj vposledku ohrožuje výkon jak individuální, tak kolektivní odpovědnosti (k tomu viz 3.4.3, 2) a pozn. 577, 770, pasáž pozn. 753). To zřetelně rozpoznávají Lenk a Werner. Vztáhneme-li tuto představu k zdařilé Jonasově obraně individuální svobody (srov. 3.2.2), vyvstává paradox: Jakožto individuum *je* jonasovský člověk svobodný (a proto může být i odpovědný), jakožto člen kolektivu svobodný *není*, protože podléhá uvedené dynamice (a

(Adressat bzw. Verantwortungsinstanz) verantwortlich.“ Podle Wenera je ovšem „přínejmenším z explikačního hlediska (...) smysluplné zavést pojem připsování odpovědnosti jako nejméně čtyřmístnou relaci, aby byl zdůrazněn normativní vztahový bod odpovědnosti.“ Tím je, jak jsem výše uvedl, právě „normativní standard“. WERNER, M. H. Verantwortung, c. d., s. 543. Kurziva původní.

⁹³⁷ U individuální odpovědnosti jsou nutné podmínky minimálně tři: možnost kauzálně zapříčinit jednání/následky jednání, dobrovolnost a schopnost předvídat jednání/následky jednání. K tomu srov. pozn. 676.

tak nemůže být odpovědný, příp. jeho odpovědnost se snižuje). I zde je ovšem možné poukázat na Jonasovy realističtější teze, které naznačují, že v člověku je „jakási transcendence“, která umožňuje se od uvedené dynamiky osvobodit, resp. získat moc nad „mocí techniky“ (srov. 3.4.2, závěr). Na rovině jonasovského monismu je nicméně nutné se ptát dále: kdo/co by měl/-o v konečném důsledku být vlastním subjektem uvedené dynamiky na jedné straně, a kdo/co vlastním subjektem oné (osvobozující) „transcendence“ na straně druhé. Jestliže se jedná o vposledku totožné subjekty (jak by napovídal jonasovský monismus), jak může jeden osvobodit od druhého? Jestliže nejsou totožné, zdá se, že nejedná o monismus. Z hlediska jonasovské spekulativní teologie se nelze ubránit dalším paradoxům, protože pokud je vlastním *Subjektem* jonasovský totálně inkarnovaný a imanentizovaný bůh, pak se nelze neptat, proč by se ohrožoval. Pokud jsou vlastními subjekty *jednotlivci*, pak se nelze neptat, odkud se hypostazovaná dynamika bere – když přece, realisticky viděno, nejednají např. stroje a počítače jako takové, ale (skrže ně a s jejich pomocí) lidské osoby. A ty by měly být podle Jonase v zásadě svobodné.

S ohledem na rostoucí *technizaci lidského jednání* lze naopak považovat za velké obohacení a přínos, že Jonas problémy kolektivní odpovědnosti a kolektivního subjektu začal vůbec tematizovat, že se pokusil zaujmout etické hledisko, na rozdíl od Heideggera, svého učitele filosofie. Na jiném místě jsem podrobněji představil Jonasův přínos v této věci, konkrétně jeho možné aktuální podněty pro etiku techniky.⁹³⁸

Zde však zůstaňme u třetího aspektu Jonasovy teorie odpovědnosti. V rámci kritické reflexe je totiž nutné ještě stručně upozornit na klíčové rozlišení s ohledem na subjekt odpovědnosti, které Jonas v tomto kontextu neučinil, ačkoli jej uplatnil v jiném kontextu s ohledem na práva (podrobně viz 5.4.2). Jedná se o rozlišení na *pozitivní* a *negativní* odpovědnost v prospektivním významu. Pozitivní znamená (závazek), něco (konkrétního) konat, nějak (konkrétně) jednat, negativní znamená (závazek), něco (konkrétního) nekonat, nějak (konkrétně) nejednat. Klíčové je, že *každý* subjekt prospektivní odpovědnosti (ať už individuální nebo kolektivní) musí s ohledem na toto rozlišení mít něco jako *odstupňovanou odpovědnost*,⁹³⁹ což znamená, že za něco (konkrétního) může ještě mít pozitivní odpovědnost a za něco již nikoli! Toto vymezení samozřejmě předpokládá, že nejdříve rozpoznáme, o *jaký konkrétní subjekt* se jedná. Za co může, a za co nemůže, mít pozitivní odpovědnost pak plyne z konkrétních morálně relevantních vztahů, v nichž se nachází. Lze si to představit tak, že daný subjekt tvoří *střed*, okolo něhož se v prostoru a čase v koncentrických kruzích nacházejí různé morálně relevantní objekty. Se „vzdáleností“ konkrétního objektu od konkrétního subjektu se snižuje možnost, aby subjekt měl s ohledem na objekt pozitivní odpovědnost. Rozhodující je pak stanovit jasnou hranici, za níž už nemůže mít konkrétní subjekt s ohledem na konkrétní

⁹³⁸ Viz podrobně ŠIMEK, V. Etika techniky podle Hanse Jonase [online], c. d., s. 66–67, 73–76.

⁹³⁹ Srov. SPAEMANN, R. Wer hat wofür Verantwortung? Kritische Überlegungen zur Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik. In SPAEMANN, R. *Grenzen*, c. d., s. 229.

objekt pozitivní odpovědnost. Tak kupříkladu konkrétní rodič jakožto rodič má pozitivní odpovědnost jen za své děti (která jej zavazuje k určitým konkrétním jednáním), avšak k ostatním dětem má tento rodič za normálních okolností jen negativní odpovědnost (která jej negativně zavazuje jen k tomu, aby je např. nezranil při jízdě autem), ale nikoli pozitivní odpovědnost, kterou má za vlastní děti. Jestliže se však daný rodič v roli učitele v době výkonu své profese dostane do morálně relevantní „blízkosti“ svého žáka, tj. cizího dítěte, má podle okolností i za něho pozitivní morální odpovědnost (např. upozornit rodiče žáka, když zjistí, že žák je v kontaktu s dealerem drog). Analogicky i v případě kolektivního subjektu. Určitá konkrétní firma má určitou konkrétní pozitivní odpovědnost za své zákazníky, za ostatní lidi ji ale nemá. Obdobně nějaká organizace za své zaměstnance, stát za své občany. Výkon kolektivní odpovědnosti však nutně předpokládá činnost individuální odpovědnosti a konkrétní morálně relevantní vztahy mezi konkrétními osobami. Z globálního hlediska, zdá se, neexistuje žádný individuální (a asi ani kolektivní subjekt), který by mohl mít smysluplně *pozitivní* odpovědnost *za všechny* současníky (a už vůbec ne za všechny budoucí osoby). Většina individuálních a kolektivních subjektů má s ohledem na své současníky pouze *negativní* odpovědnosti (tj. např. nezpůsobit smrt, neznemožnit výkon základních svobod apod.).

S nutností rozlišení na pozitivní a negativní odpovědnost souvisí také otázka *koexistence dvou, příp. více morálních odpovědností jednoho subjektu*.⁹⁴⁰ Jonas si tuto nutnost jistě uvědomoval, ale jeho vyjádření – „tím, že jednáme, jsme nutně také vinni“ (srov. pozn. 721) – může navozovat dojem, že při řešení priorit, konfliktů či dokonce střetu dvou, příp. více morálních odpovědností nemá subjekt jinou možnost než se morálně provinit. To by platilo právě v případě, pokud by subjekt měl neomezenou odpovědnost, ale to ve světle dosavadních závěrů není vůbec smysluplné. I když koexistuje více morálních odpovědností jednoho subjektu, není morální vina nutným výsledkem, pokud si subjekt zaprvé dokáže tuto skutečnost uvědomit, zadruhé dokáže srovnat priority (morální hierarchii) v rámci více odpovědností, a zatřetí podle toho optimálně jednat. Jestliže např. manžel veze do porodnice svou manželku, která má rizikové těhotenství a potřebuje co nejdříve lékařskou pomoc, není manžel povinen pomáhat jiným osobám, kterým by za odlišných okolností měl (morální i právní) povinnost pomoci. Priorita vztahu k nejbližším určuje podle mého názoru i prioritu odpovědnosti, která je tímto vztahem dána. Manžel se tedy (morálně ani právně) neproviní, když v případě setkání s autonehodou pouze zavolá z auta rychlou záchrannou službu mobilním telefonem a pojedje dál do porodnice. Podobně i na rovině kolektivní odpovědnosti. Jestliže např. nějaký stát zvažuje pomoc imigrantům, neměla by tato pomoc být na úkor destabilizace (základních) životních podmínek občanů tohoto státu. Vážná destabilizace (základních) funkcí, které stát vůči svým občanům plní, by v konečném důsledku neprospěla ani

⁹⁴⁰ Případ koexistence, příp. konfliktu různých druhů odpovědnosti (např. morální, právní, funkční) se zpravidla neobejde bez aktivace *morální* odpovědnosti. Tak např. správný výkon funkční prospektivní odpovědnosti čárového rozhodčího ve fotbale nutně předpokládá, že rozhodčí se rozhodl „pískat poctivě“ a vyhnul se všem snahám o korupci a neobjektivní ovlivnění.

imigrantům. Ti přece utíkají ze své země, aby se nestali obětí takové destabilizace. Samozřejmě, na rovině kolektivní odpovědnosti má proces rozvahy, rozhodnutí a konkrétní, výsledné „jednání“ jinou podobu, než v případě individuální odpovědnosti. A do procesu rozvahy je nutné zahrnout i proměnné, které mají např. v nastíněné individuální situaci manžela spíše charakter konstant. Jestliže je např. počet imigrantů nízký a stát disponuje možnostmi cizince integrovat, mění se poměr mezi odpovědností státu za občany a jeho solidaritou s imigranty jinak než v případě vyššího počtu imigrantů, kdy stát zároveň nedisponuje dostatečnými možnostmi k integraci.

V této souvislosti je vhodné znovu připomenout, že u všech uvedených příkladů samozřejmě platí, že pro správné *vymezení odpovědnosti* subjektu je nutné rozlišení mezi *předmětem* a *objektem* odpovědnosti! (viz výše 2)). Právě v případech koexistence či konfliktů mezi více odpovědnostmi jednoho subjektu je kvůli optimálnímu řešení nevyhnutelné tuto diferenci *rozpoznat* a *uplatnit* v praxi. Podobně i s ohledem na *instanci* a *normativní standard*. Není pochyb, že u individuální odpovědnosti je praktický rozum jakožto morální instance osoby za normálních okolností ve hře zpravidla vždy, a normativní standard také (více či méně zohledněn a příp. (ne)uplatněn korigujícím způsobem). Existuje však např. u státu něco analogického k funkci individuálního praktického rozumu? Může mít organizace nebo firma nějaké „svědomí“? Zdá se, že nikoli. Asi proto jsou tzv. kolektivní rozhodnutí činěna „s větší lehkostí“, než individuální rozhodnutí. Co se týká normativního (mravního) standardu u kolektivní odpovědnosti, klíčová je samozřejmě „velikost“ kolektivního subjektu. Tak např. organizace, která má vlastní závazný etický kodex, to má mnohem snažší, než stát, v jehož rámci koexistuje mnoho různých společenství, komunit apod. s různými normativními mravními standardy. Pochopitelně, stát funguje primárně na bázi právních norem, báze mravní (a morální) odpovědnosti se zdá být až sekundární. Avšak nutno uvážit, že mravní (i morální) odpovědnost je vzhledem k právní odpovědnosti konstitutivní – minimálně v procesu tvorby a schvalování právních norem (ale vlastně i v otázce jejich následného (ne)respektování). A navíc, ne každé jednání je (a má smysl aby bylo) řízeno právními normami. Tudíž, i u „větších“ kolektivních subjektů hrají mravní normativní standardy (a praktický rozum individuálních subjektů!) svou roli. Pokud by např. na rovině státu měli rozhodnout poslanci o (ne)přijetí imigrantů, resp. o legislativním rámci, který by (ne)přijetí normativně ošetřoval, jistě by se do jejich konkrétních rozhodnutí promítly vedle jejich osobních morálních přesvědčení i různé mravní normativní standardy podle jejich společenské a politické příslušnosti.

Ve světle provedené kritické reflexe (1)–(3)) je nyní na závěr této části práce potřeba vyjádřit se velmi stručně také k Jonasovu centrálnímu argumentu, s nímž jsme se seznámili hned v první kapitole (1.1, podrobně 1.7.3, I. a pasáž pozn. 147); tento argument zde uvádím pro zjednodušení ve formě hypotetického soudu:

Jestliže se *změnila* povaha lidského jednání, pak je třeba *změny* etiky.

V této souvislosti je vhodné připomenout, že Jonas se dokonce domníval, že jde o *kvalitativně novou povahu jednání* – a měl na mysli *jednání kolektivního subjektu*. Na základě podrobné kritické analýzy (4.2.4) a provedené kritické reflexe (5.3.2, 3)) usuzují, že Jonasův centrální předpoklad (tj. antecedent hypotetického soudu) není udržitelný a realistický do té míry, do jaké (kvalitativní) změna povahy jednání označuje skutečnost „jednání kolektivního subjektu“ jakožto celého lidstva, resp. „jednání“ podobných „kolektivních subjektů“, které nelze jednoznačně eticky uchopit. Abychom mohli eticky smysluplně analyzovat a hodnotit nějaké jednání, je nutné, aby byl jednoznačně vymezen, tj. realisticky uchopen a definován *subjekt jednání*. Jinými slovy: nějaká (ne)činnost či (ne)aktivita je *jednáním* jen natolik, nakolik je (ne)činný či (ne)aktivní nějaký *eticky uchopitelný subjekt*. Že jím *může* být i subjekt kolektivní, je ve světle dosud uvedeného více než zřejmé. Že jím však *nemůže* být jakýkoli „kolektivní subjekt“, je rovněž více než zřejmé. Nutně tudíž platí, že každá změna jednání je relevantní změnou jednání jen natolik, nakolik se jedná o jednání nějakého eticky uchopitelného a definovatelného subjektu. V ostatních případech *nejde o relevantní změnu jednání*. A jestliže nejde o relevantní změnu jednání, pak *není třeba změny etiky* (k tomu podrobně pozn. 930 a 941). Tento závěrečný poznatek tedy vrhá jasnější světlo na Jonasův centrální argument a ukazuje meze jeho platnosti – a uplatnitelnosti v reálné praxi. To samé platí pro Jonasovy ambice „rozšířit“ tradiční, resp. dosavadní etické přístupy.⁹⁴¹

⁹⁴¹ V této souvislosti stojí také za to kriticky promyslet Jonasovo popření, resp. prohlášení *neplatnosti tří dílčích předpokladů*, které podle něj „mlčky sdílela“ (...) „[v]eškerá dosavadní etika“:

1) Situace, ve které se člověk nachází, určená jeho přirozeností a přirozeností věcí, je v hlavních rysech jednou provždy dána.

2) Lidské dobro lze na tomto základě snadno nahlédnout a stanovit.

3) Dosah lidského jednání a proto i lidské odpovědnosti je přesně vymezen.“ (viz pozn. 147).

Ad 1): Jestliže se „mění“ přirozenost věcí, přestávají být věci „tím, čím esenciálně jsou“. Popření tohoto předpokladu nepovažuji za smysluplné. Platnost základních ontologických konstant s ohledem na člověka a jeho jednání se nemůže změnit, jinak by ztratila smysl i etika jakožto etika. Není bez zajímavosti, že náš filosof prohlásil, že „neexistuje jednoznačná ‚přirozenost‘ člověka“ (viz pasáž pozn. 469). Jak tomu rozumět? Znamená to, že člověk jakožto člověk se může esenciálně změnit a už nebýt člověkem?

Ad 2): Jestliže nelze snadno určit, co je lidské dobro, pak rovněž nelze snadno nahlédnout, čím by se měla zabývat etika. Náš filosof se však etikou zabýval a za (nejvyšší) dobro považoval lidskou schopnost odpovědnosti. A jestliže je schopnost odpovědnosti dobrem, jež je nutné zachovat, pak se zdá pochybné popřít, že lidská přirozenost je měnitelná (protože pak by třeba (nejvyšším) dobrem mohlo být něco jiného). Neměla by být podle Jonase lidská přirozenost jednoznačná alespoň v tom, že se má realizovat za účelem onoho zachování?

Ad 3): Jonas se domníval, že „kolektivní kumulativní technologické jednání je svými předměty a rozsahem jednáním nového druhu, a (...) svými účinky, nezávislými na všech přímých záměrech, již není eticky neutrální.“ (viz pasáž pozn. 152). Není pochyb o tom, že v konečném důsledku se lidská praxe všech, více než sedmi miliard, lidí na světě viditelně a citelně projeví – a to nejen ve své žádoucí, ale i nežádoucí podobě. Je však pochybné, jak jsem se pokusil v této části práce ukázat, aby se tento globální resultát (příp. dílčí kontinentální a národní resultáty) jednoduše „připisovaly“ blíže neurčeným a eticky neuchopitelným „kolektivním subjektům“. Jestliže platí, že primární vždy byla, je a zůstane individuální odpovědnost, a že přesně vymezená kolektivní odpovědnost je až sekundární, pak se nezdá smysluplné na obecné rovině popřít, že „[d]osah lidského jednání a proto i lidské odpovědnosti je přesně vymezen.“ Jestliže bychom minimálně na rovině individuální odpovědnosti nemohli jasně vymezit (tj. omezit!) dosah lidského jednání, nemělo by smysl se vůbec zabývat problémem odpovědnosti, protože kolektivní odpovědnost není od individuální oddělitelná a analyzovatelná nezávisle. Jestliže nedokážeme kupříkladu v nějaké firmě přesně vymezit individuální odpovědnosti, pak nedokážeme vymezit ani kolektivní odpovědnost firmy jakožto kolektivního subjektu.

5.3.3 Jaké jsou hlavní přínosy a nedostatky Jonasova pojetí odpovědnosti za budoucí generace?

Kritickou reflexi tří hlavních aspektů specifické Jonasovy teorie odpovědnosti se nyní pokusím doplnit o kritickou reflexi Jonasova pojetí odpovědnosti za budoucí generace (4.3). V této souvislosti se naskytá otázka, nakolik se jeho teorie odpovědnosti promítla do jeho pojetí odpovědnosti za budoucí generace, příp. do jaké míry tvoří její základ. Systematicky uvažující a pozorný čtenář rychle nahlédne, že mezi specifickou Jonasovou teorií odpovědnosti a Jonasovým pojetím odpovědnosti za budoucí generace není žádný striktně úzký vztah jako mezi nějakou *teorií* a její *aplikací*. Jonas nebyl systematickým myslitelem, ale myslitelem, který vystihoval problémy („Problemdenker“),⁹⁴² aniž by je vždy uváděl do promyšleně teoretických vztahů s cílem vytvořit jednu ucelenou naprosto koherentní teorii. S ohledem na uvažovaný vztah mezi teorií odpovědnosti a odpovědností za budoucí generace to lze snadno dokázat poukazem na exemplární nesoulad mezi *dvojmístností* na rovině teoretické a „*trojmístností*“ na rovině aplikační (srov. podrobně 4.3.1, c) a kritika tamtéž 3.). A dokonce i v rámci samotné této trojmístnosti lze poukázat na pozoruhodnou nekoherenci, když si uvědomíme, že v knize z roku 1979 hraje roli poslední instance ontologická idea člověka, zatímco v přednášce z roku 1985 „bytí celku ve své integritě“ (srov. pozn. 780), příp. „schopnost odpovědnosti o sobě“ (srov. pasáž pozn. 822). Je vhodné znovu připomenout, že vlastně i samotná Jonasova teorie odpovědnosti není, jak jsem naznačil, striktně vzato žádnou ucelenou systematickou teorií (srov. pozn. 654, 928). Ze systematického hlediska a s důrazem na detaily panuje tedy mezi Jonasovou teorií odpovědnosti a jeho pojetím odpovědnosti za budoucí generace volnější vztah. I sám Jonas si to asi uvědomoval, což podle mého názoru, opět exemplárně, dokládají jeho úvahy nad vztahem mezi rodičovskou odpovědností za (již existující) dítě a odpovědností za (ještě neexistující) budoucí osoby (k tomu podrobně srov. 2.4, závěr; pasáž pozn. 684; 4.3.1, 4.3.3). Jestliže jsem tedy výše napsal, že v odpovědnosti za budoucnost Jonasovo pojetí odpovědnosti vrcholí (viz 4.3, úvod), je nutné tomu rozumět tak, jak jsem právě naznačil.

V části 4.3 jsem se snažil postupovat analyticky-systematicky, tak, abych zachytil vše tematicky relevantní, zde se pokusím zachytit a shrnout jen hlavní přínosy a nedostatky, stylem kritické reflexe z hledisek mé filosoficko-teologické pozice, obdobně jako výše v rámci této páté kapitoly. Není pochyb o tom, že kromě nedostatků je nutné vidět i přínosy Jonasova pojetí odpovědnosti za budoucí generace. V první řadě je hlavním přínosem skutečnost, že Jonas jako jeden z prvních (ne-li jako první) vůbec etické problémy spadající pod termín „etika budoucnosti“ („Zukunftsethik“) tematizovat začal. Nepodařilo se mi zjistit, zda někdo před ním tento termín explicitně používal. Domnívám se tedy, že byl přinejmenším jeden z prvních, kdo jej začal používat, byť nebyl prvním, kdo uvažoval o odpovědnosti za

⁹⁴² Srov. POLIWODA, S. *Versorgung von Sein. Die philosophischen Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 216, pozn. 281.

lidskou (budoucí) existenci jako takovou.⁹⁴³ Chtěl bych zdůraznit, že kriticky reflektované nedostatky je třeba nahlížet také ve světle této *Jonasovy zakladatelské a pionýrské role*. Když tedy postupuji polemicky a kriticky, není to z mé strany projev neúcty, ale projev uznání. V němčině pro takový přístup existuje přílehlavý výraz „kritische Würdigung“. Tím, že k Jonasovým představám, myšlenkám, tezím a argumentům přistupuji kriticky, projevuji respekt k jeho zakladatelskému odkazu, který se může rozvíjet právě jen tehdy, když je kriticky třiben. V následujícím postupuji tak, že se hlavní přínosy a nedostatky snažím reflektovat postupně tak, jak je lze zachytit v částech 4.3.1, 4.3.2 a 4.3.3. Tento postup volím především ze systematického důvodu, přičemž se pokusím zároveň vystihnout i souvislosti s poznatky, které jsem refleктоval a analyzoval dosud.

- 1) Co se týká části 4.3.1, považuji za přínos už samotnou skutečnost, že se *Jonas začal zabývat problémem epistemologického, ontologického a morálního statusu budoucích osob*. Mezi jeho realistické teze patří v této souvislosti bezesporu např. ta, že osoba, která ještě nevznikla, nemá sama od sebe, jakožto objekt, nárok na existenci (srov. 4.3.1, (ii)). Upřením práv (fyzicky) neexistujícím objektům se však Jonas zároveň dostal do nekoherence se svou axiologicko-ontologickou tezí, že zdrojem normativity a instancí má být i „možný objekt“, příp. „možné dobro“. To je zásadní slabina, vlastně rozpor, který plyne z rozdílu mezi Jonasovými předpoklady *axiologicko-ontologickými a spekulativně-teologickými* (srov. podrobně pozn. 514 a 5.1, a)). Z hlediska jonasovské axiologické ontologie by se mohlo zdát, že budoucí osoby *mají* nějaký normativní ontologický status, z hlediska jonasovské teologie jej ale *nemají*. Mám za to, že náš filosof si tuto obtíž musel uvědomovat (byť o ní explicitně a podrobně nikde nepsal). Důkazem je podle mého úsudku právě *modifikace dvojmístnosti na trojmístnost*. Neexistuje-li objekt, neexistuje podle Jonasova pojetí ani zdroj normativity, ani instance. Tedy, odpovědnost *není možná*. To však naprosto odporuje centrální intenci Jonasovy etiky za budoucnost, že tato odpovědnost *musí existovat* – Jonas se dokonce pokusil zdůvodnit její kategorickou platnost (srov. podrobně 4.3.1, c)). Zdůvodnění a řešení (v knize z roku 1979) představuje v jeho podání *ontologická idea člověka*, jež „vyžaduje existenci svých ztělesnění ve světě. (...) která říká, že taková existence má být.“ (pasáž pozn. 790). Pokud by Jonas byl platonikem, dalo by se říci, že takové řešení je (ultra)realistické. Jonas však – přinejmenším co do své hlavní etické intence – platonikem být nechtěl, protože „[o]dpovědným lze být jen za proměnlivé, za to, co je ohroženo (...), za pomíjivé v jeho pomíjivosti“ (srov. podrobně pasáž pozn. 537). A ani nechtěl založit objektivní morální závaznost formálně-idealisticky, což lze důvodně tvrdit na základě jeho zdařilé kritiky Kantova formalismu (4.1.1). Podle mého úsudku však řešení s pomocí ontologické ideje člověka podléhá stejnému druhu kritiky. Na příslušném místě jsem se pokusil o dvě interpretace ontologického vztahu mezi touto ideou a (reálnou) existencí lidských osob (4.3.1, 3.); za nejpravděpodobnější interpretaci považuji interpretaci *neplatónskou*, tj. pomyslná existence ideje je vázána na reálnou existenci člověka (srov. pozn. 793). Jestliže

⁹⁴³ Prvním byl Georg Picht (1913–1982), německý filosof, teolog a pedagog. Srov. WERNER, M. H. Verantwortung, c. d., s. 545.

je tato interpretace správná, pak je Jonasovo řešení z logického hlediska kruhové, a z etického hlediska ústí do podobné absurdity, kterou Jonas vytýkal Kantovi (srov. podrobně pozn. 795).

Naznačené nekoherence a rozpory mají podle mého úsudku epistemologický základ. Jonas na jednu stranu volal po metafyzice, na druhé straně zůstal naprosto v zajetí Kantových a (neo)kantiniánských epistemologických pozic. Chtěl sice překonat idealismus (a materialismus), ale nedokázal se zbavit transcendentálně-idealistického stylu uvažování a jeho terminologie. Jedním z hlavních důkazů je v této věci jeho spekulativní teologie (viz 3.3, pozn. 505). V rigorózní práci jsem se Jonasovou epistemologickou pozicí zabýval podrobněji⁹⁴⁴ a dospěl jsem k závěru, že jde o pozici v základu kantiánskou, přestože vykazuje zároveň určité realistické tendence.⁹⁴⁵ Realistická epistemologie je podle mého úsudku nejlépe prezentována v současné analytické scholastice, konkrétně v knize českého filosofa Lukáše Nováka.⁹⁴⁶ Kantovo omezení zdrojů metafyzického poznání⁹⁴⁷ považuji za omyl, který má epistemologické kořeny – a v konečném důsledku vede do dilematu, kterým se sám vyvrací.⁹⁴⁸ Také Jonas je ve věci metafyzického poznání dilematický: na jednu stranu mu co do epistemických možností „dovolil“ jen neobjektivitu „tušení“ (srov. pasáž pozn. 488), na druhou stranu po něm chtěl kategorické zdůvodnění „první[ho] princip[u] ,etiky budoucnosti““ (srov. pasáž pozn. 790). Tato velmi stručná odbočka k epistemologickým „kořenům“ Jonasovy filosofie a spekulativní teologie je

⁹⁴⁴ Srov. ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d. 107–108, pozn. 460–462; 115–116, pozn. 478.

⁹⁴⁵ Tyto tendence Jonas vyjádřil např. v jednom z dopisů své ženě, viz tamtéž, s. 38–40, když přisuzoval epistemický primát empirické zkušenosti a reálnému (hmotnému) světu.

⁹⁴⁶ NOVÁK, L., VOHÁNKA, V. *Kapitoly z epistemologie a noetiky*, c. d. a pozn. 909.

⁹⁴⁷ Kant sám shrnul svou epistemologickou pozici takto: „Pokud jde především o *zdroje metafyzického poznání*, tkví už v jeho pojmu, že *nemohou být empirické*. Jeho principy (k nimž patří nejen jeho zásady, ale také jeho základní pojmy) nesmějí být tedy nikdy čerpány ze zkušenosti; toto poznání totiž nemá být fyzické, nýbrž právě metafyzické povahy, tj. má se prostírat za hranicemi zkušenosti. Jeho základem nebude tedy ani vnější zkušenost, která je zdrojem fyziky ve vlastním smyslu, ani zkušenost vnitřní, z níž vychází empirická psychologie. Je to tedy poznání a priori, čili poznání z čistého rozvažování a čistého rozumu.“ KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0310-2, s. 32. Kurziva Šimek. Srovnáme-li realistickou epistemologickou pozici (viz pozn. 909) s pozicí Kantovou, je zřejmé, že se jedná o dvě neslučitelné pozice. První říká, že co do metafyzických možností vychází naše poznání z reality, z empirické zkušenosti, z níž usuzujeme na neempirické skutečnosti. Druhá tuto vazbu mezi empirickým a neempirickým přerušuje a zakládá poznání apriorně. Pokud Jonas zaujal tuto druhou, Kantovu pozici, je nucen samozřejmě své metafyzické (a ontologické) úsudky tvořit v pravém slova smyslu spekulativně (z „čistého rozumu“). Tím se však dostal do rozporu se svým původním záměrem, když se snažil odvrátit od idealistické filosofie. Jeho sklon vytvářet v oblasti metafyziky „pouhá tušení“, odvolávat se (když už není zbylí) na „ideje“, lze označit za vpravdě idealistický. Paradoxní ovšem je, že na druhé straně Jonas kladl velký důraz na fenomenologickou analýzu, na empirickou zkušenost a dialog s přírodními vědami. Domnívám se, že mu ale právě jeho epistemologická pozice znemožnila „vytěžit“ z takto získaného empirického materiálu, co by z něj ontologicky vytěžit šlo, pokud by se oprostil od epistemologické závislosti na Kantovi. Ke kritice Kantova transcendentálního idealismu srov. také GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, c. d. § 602–604. (Znění této poznámky přejímám z ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online], c. d., pozn. 461, a mírně upravuji.)

⁹⁴⁸ „[P]oznáváme nebo nepoznáváme jako transcendentální idealisté povahu našeho poznání tak, jak je *o sobě*? Pokud ano, pak zřejmě transcendentální idealismus neplatí. Pokud ne, pak zřejmě *ve skutečnosti, o sobě*, naše poznání funguje jinak, než jak to popisuje transcendentální idealismus – proč tedy vlastně transcendentální idealismus zastávat?“ NOVÁK, L., VOHÁNKA, V. *Kapitoly z epistemologie a noetiky*, c. d., s. 51. Kurziva původní. Podrobnější kritika Kantovy epistemologie viz tamtéž, s. 47–51.

velmi důležitá. Alespoň v základních obrysech totiž ukazuje *souvislosti, které panují mezi jonasovskou epistemologií a metafyzikou, mezi jonasovskou metafyzikou a etikou, a jak se tyto souvislosti promítají do jonasovského pojetí odpovědnosti za budoucnost*. To dokládá kupříkladu Jonasova teze, že „první princip ‚etiky budoucnosti‘ nespočívá v samotné etice jako nauce o jednání (...), nýbrž v metafyzice jako nauce o bytí“ (srov. tamtéž). Podle Jonase je tímto prvním principem právě ontologická idea člověka. Jestliže platí, že tato idea je jen pomyslným a kontingentním jsoucnem, pak se zdá nemožné, aby mohla garantovat či dokonce přikazovat reálnou existenci konkrétních lidských osob. Je možné založit *reálnou nutnou existenci na pomyslné kontingentní existenci*? Touto otázkou naznačuji nejvíce kritizovatelné „metafyzické jádro“ Jonasova řešení (srov. podrobně 4.3.1, 2.), které je ve své podstatě stejné jak v knize z roku 1979, tak v přednášce z roku 1985 (kde figuruje místo ontologické ideje schopnost odpovědnosti o sobě). Připomeňme si, že v Jonasově podání se přitom jedná o nutnost *deontickou*: člověk musí existovat i v budoucnu. Usuzuji, že pokud by pomyslné jsoucno přikazovalo reálnou existenci, scházela by principiální diference mezi pomyslným a reálným bytím – k níž vede idealismus. Pokud by kontingentní jsoucno mohlo přikazovat existenci nutného jsoucna, pak není kontingentní, ale nutné a schází další principiální diference – jako v monismu. Mám za to, že by Jonas netrval na setření diference mezi pomyslným a reálným bytím, už kvůli svým realistickým tendencím a důrazu na „primát hmoty“ (srov. pozn. 945), na druhou stranu mám za to, že v rámci svého integrálního monismu neudržel jednoznačnou diferenci mezi kontingencí a nutností.⁹⁴⁹

Vraťme se ale ještě *k epistemologickému, ontologickému a morálnímu statusu budoucích osob*. Je zřejmé, že se nemůžeme *epistemicky* vztahovat k budoucím osobám jakožto jednotlivcům. Prostě nemůžeme vědět, *kdo* konkrétně vznikne. Jonas měl pravdu, když tvrdil, že budoucí osoby „nelze žádným způsobem předvídat“ (v jejich individualitě). To však nutně neimplikuje, že se nemůžeme vztahovat k budoucím osobám *morálně* –

⁹⁴⁹ Podle mého úsudku je lidská existence, včetně lidské schopnosti odpovědnosti, pouze *kontingentní*. Zdá se, že by s tím souhlasil i Jonas, neboť byl přesvědčen, že je primárním *ohroženým* dobrem. Co může být ohroženo, může neexistovat, tudíž *není nutné*. Jestliže v jonasovském kosmu není nic vyššího, než člověk, pak ovšem vůbec není zřejmé, zda existuje nějaká reálná a nutná metafyzická veličina, která by mohla hrát roli garanta zachování lidské schopnosti odpovědnosti a byla od této odlišná! Jonas učinil předmětem lidské schopnosti odpovědnosti ji samotnou. Avšak pouze kontingentní veličiny nemohou garantovat nutnou (i budoucí) existenci čehokoliv odlišného i sebe sama! Jestliže bychom naopak v jonasovském kosmu přisoudili spolu s nejvyšší metafyzickou pozicí člověku *nutnou existenci* (třeba kvůli tomu, že má mít ve svých rukou zdar božského uskutečnění – a učinili bychom člověka jakýmsi alter deus), Jonasovo etické úsilí by ztratilo veškerý smysl, protože budoucnost člověka by *nemohla být ohrožena*, existoval-li by nutně. To však odporuje reálné zkušenosti i reálné možnosti, že existence člověka *může (fyzicky) skončit*. S tím ostatně počítal (a před tím varoval) i Jonas. Na druhou stranu filosoficky argumentoval s pomocí metafyzických instancí, které nemají reálné bytí, bytí mají nějaký vztah k reálné lidské existenci. Tím však problém podle mého úsudku nijak nevyřešil. Navíc, z hlediska Jonasovy spekulativní teologie vůbec nelze jednoznačně určit, *co je vlastně kontingentní a co nutné*! Setřeme-li rozdíl mezi bohem a světem (skrže něž se má bůh uskutečňovat), setřeme rozdíl mezi nutným a kontingentním? Jestliže je jonasovský bůh nestvořený a nutný, co se stane, když se totálně imanentizuje a potencializuje do hmoty? Stane se i hmota nutnou, tj. věčnou? Anebo naopak, stane se bůh kontingentním, tj. ohroženým, a může zaniknout? Jestliže je jonasovský bůh ohrožený, je eo ipso kontingentní? Kdo nebo co garantuje existenci kosmu? Může v rámci pouhé kontingence kosmos vůbec trvat? Že si Jonas neudržitelnost své metafyzické pozice přinejmenším částečně mohl uvědomovat, viz pozn. 883.

jakožto k lidem (srov. argumentace 4.3.1, (iii)), tj. už nyní jednat tak, že se např. vyhneme předvídatelným následkům, které by je mohly poškodit, aniž současně víme, jaké konkrétní osoby budou např. za padesát let žít. To ale samozřejmě předpokládá, že jejich existenci (a jejich nároky, resp. základní potřeby) musíme nutně *anticipovat* (srov. tamtéž b)), což sebou nese problém, že nemůžeme přesně znát počet budoucích osob, jejich specifické individuální potřeby apod. To se však týká hlavně oblasti G2, v oblasti G1 máme a můžeme mít přesnější znalosti a prognózy. Avšak, i když v oblasti G2 nemůžeme znát konkrétnosti a určitá specifika, můžeme naopak s větší jistotou prognostikovat výsledný (pravděpodobný) stav určitých kumulativních činností (mám na mysli např. skutečnost, že pokud bude i nadále pokračovat znečišťování vod, pocítí následky pravděpodobně silněji lidé za padesát let, než lidé za pět let, analogicky to platí o znečištění půdy, a s největší jistotou to lze tvrdit s ohledem na čerpání neobnovitelných zdrojů energie, k tomu srov. pozn. 855). Jak dokazují současné (nejen etické) diskuze, úvahy nad mezigenerační spravedlností a její realizací se nemohou vyhnout klíčovému zkoumání skutečností, jak naše *současné* jednání ovlivní *budoucí* generace. S pomocí Meyerova textu jsem se kromě jiného pokusil předložit argument ve prospěch teze, že jestliže můžeme mařit základní zájmy a nároky budoucích osob, pak *můžeme* vážně porušit jejich práva (srov. argumentace 4.3.1, (i)) – ačkoli tato práva z naší současné perspektivy ještě neexistují. Jestliže to platí, pak není plausibilní Jonasova teze, že „[t]o, co neexistuje, neklade žádné nároky, [a] *nemůže* proto (...) být omezováno ve svých právech.“ (srov. pasáž pozn. 782). Uvedený argument vychází z faktu permanentní asymetrie co do (technické) moci, kterou mají současníci nad budoucími generacemi (srov. podrobně pozn. 804). A není pochyb o tom, že tato *asymetrie morálně zavazuje*, jak také naznačuje *etická přímá úměra* – přinejmenším tehdy, když (technickou) mocí disponují konkrétní subjekty, které mohou předvídat (vzdálenější) následky svého jednání. Jonasova etická přímá úměra je plausibilní právě natolik, nakolik je možné, aby se jí řídily konkrétní subjekty, které mohou smysluplně nést odpovědnost. Nutno dodat, že Jonasova teze, kterou jsem označil za neplausibilní silně kontrastuje s naprosto plausibilní Jonasovou hlavní etickou myšlenkou, že *současná (technická) praxe může zasáhnout a ovlivnit (i vzdálenější) budoucí generace* (srov. 3.4.3, 3)). S tím naprosto souhlasím. Celkově lze tedy shrnout, že pokud platí uvedený argument, pak je možné, že korelace mezi povinnostmi (morálními závazky) a právy (morálními nároky) nutně neimplikuje jejich *koexistenci v čase*, tj. je *možné* být morálně vázán (některými) právy či nároky budoucích osob, které ještě nevznikly (k tomu viz také níže 5.4.4).

V této souvislosti bych se chtěl alespoň dotknout *problému (ne)existence budoucích osob* z hlediska mé filosoficko-teologické pozice, a tím alespoň ve zkratce naznačit možné řešení problému epistemologického a ontologického statusu budoucích osob a jejich práv. Jonas a někteří další filosofové vycházejí z toho, že *budoucí osoby žádným způsobem neexistují*. Pokud však přijmeme určité předpoklady, pak není vůbec jisté, že budoucí osoby žádným způsobem neexistují. Jedním z těchto předpokladů by mohl být ten, že „být poznán“ implikuje určitý způsob „existence“ (tj. jestliže je něco poznáno, pak to i nějakým

způsobem existuje). Uvažujme *aktuální* budoucí osoby, tj. osoby, které v budoucnu skutečně vzniknou a budou žít (viz 4.3.1, (ii)). Jestliže jsou tyto osoby poznány, pak nějakým způsobem existují. Pokud je antecedent uvedeného hypotetického soudu pravdivý, třeba proto, že Bůh poznává aktuální budoucí osoby, pak tyto nějakým způsobem existují. Tento argument vychází ze specifického předpokladu, že Bůh poznává s absolutní jistotou vše minulé, přítomné i budoucí. Tudíž i aktuální budoucí osoby.⁹⁵⁰ Je však důležité dodat, že fakt, že aktuální budoucí osoby jsou Bohem poznány, neznamená, že mají nějaké reálné bytí (protože Boží poznání je na předmětech poznání nezávislé, nepředpokládá v nich žádné skutečné bytí, ani je nepůsobí).⁹⁵¹ V tomto smyslu tedy aktuální budoucí osoby *ještě reálně neexistují*, avšak to neznamená, že vůbec žádným způsobem neexistují. Existují inteligibilně, tj. jsou poznány (a poznatelné).⁹⁵² V této souvislosti stojí za to upozornit na dvojí typ aktualismu a possibilismu – ontologický a sémantický. *Ontologický aktualismus* znamená, že reálně existují jen skutečné věci, přičemž „to, co je možné, závisí na tom, co je skutečné.“ *Ontologický possibilismus* naopak tvrdí, že nějak reálně existují i možné věci, a že „možné nezávisí na skutečném, ale naopak.“ *Sémantický possibilismus* „připouští možnost referovat k neexistujícím možným věcem a [nechává] je vystupovat jako hodnoty proměnných našich teorií“, zatímco *sémantický aktualismus* „takovou možnost popírá.“⁹⁵³ Přijmeme-li *kombinaci ontologického aktualismu a sémantického possibilismu* (tuto kombinaci považují za nejrealističtější!), platí jak závěr uvedeného argumentu, že aktuální budoucí osoby nějak existují, tak závěr druhého argumentu z části 4.3.1 (viz tamtéž, (ii)), že se k těmto osobám můžeme morálně vztahovat *jakožto k lidem*. Ze sémantického possibilismu *není nutné* vyvozovat ontologický possibilismus,⁹⁵⁴ tj. postulovat nějaký typ reálné existence (aktuálních) budoucích osob a jejich práv, ani *není nutné* vyvozovat z ontologického

⁹⁵⁰ Srov. GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, c. d. § 802, 803. Bůh poznává nejen to, co se v budoucnu skutečně stane, nebo co bude existovat (tj. např. jaké budoucí osoby skutečně vzniknou), ale i to, co by se v budoucnu za určitých podmínek stalo, ale protože tyto podmínky se neuskuteční, nestane se (tj. např. budoucí osoby, které by mohly vzniknout, ale nevzniknou). Srov. tamtéž, § 805, 812.

⁹⁵¹ NOVÁK, L. Můžeme mluvit o tom, co není? Aktualismus a possibilismus v analytické filosofii a scholastice, c. d., lix.

⁹⁵² „Zatímco (...) podmínkou aktuální *poznání* nějakého předmětu člověkem je jeho předchozí *poznatelnost*, Boží poznání nemůže být závislé na předběžné poznatelnosti předmětů. Boží úkon poznání tedy nejen že dává předmětům jejich *poznání*, ale také jejich *poznatelnost* (...). Boží poznání nepředpokládá žádnou *předběžnou* inteligibilitu svého předmětu, takže mu ji ani nemusí ‚předem‘ udělovat – nýbrž předměty se stávají inteligibilní *teprve a právě tím*, že je Bůh poznává. (...) A je to právě tato poznatelnost, udělená předmětům Božím rozumem, která umožňuje lidské pojmání předmětů *bez ohledu na to, zda mají jakékoliv reálné bytí*“. Tamtéž, lviii. Kurziva původní.

⁹⁵³ Tamtéž, xxxviii, lxii.

⁹⁵⁴ Jonas ve skutečnosti, jak jsem již upozornil, nezastával v této věci jednu koherentní pozici (viz pozn. 514). Mám za to, že jeho axiologická ontologie, a také jeho hypotéza o důvodu stvoření navozují dojem, že zastával nějakou variantu possibilismu: „Musíme se (...) domnívat, že důvod, proč byl svět vůbec stvořen, spočívá v tom, že nabízel možnosti, právě [možnosti] konečnosti, které by počáteční bůh sám vůbec neměl.“ (viz pozn. 513) – v tomto pojetí se zdá, že „boží uskutečnění“ podmiňují nějaké „možnosti stvoření“. Na druhou stranu, jak implikuje exemplárně teologický postulát (srov. 3.3, c)), „(budoucí) možnosti“ žádným způsobem neexistují – jak tedy mohou podmiňovat „boží uskutečňování“? Tuto nekoherenci lze ovšem interpretovat také tak, že jonasovský bůh se prostě *aktualisticky* uskutečňuje, aniž mají možnosti jeho uskutečnění *jakýkoli* ontologický status, tj. nějak possibilisticky existují – a celý proces je vpravdě rizikem (protože ani bůh neví, jak vše skončí). Tak to koresponduje s Jonasovou hlavní spekulativně-teologickou představou.

aktualismu sémantický aktualismus, tj. zřící se každé možnosti nechat (aktuální) budoucí osoby a jejich práva vystupovat v etických teoriích. S aktuálními budoucími osobami jakožto lidmi tedy *můžeme* nejen „morálně počítat“, ale *měli bychom* v rámci našich současných jednání morálně zohlednit i jejich (základní) práva.⁹⁵⁵

2) Co se týká části 4.3.2, vyjádřím se nejdříve velmi stručně *k metafyzické dedukci* (4.3.2, II.), pak *k myšlenkovému experimentu* (4.3.2, I.), a nakonec *k primátu G1*. K Jonasově metafyzické dedukci jsem nenašel ani v německém myšlenkovém prostoru žádný podrobnější (kritický) komentář – kromě Böhlerovy zmínky (pozn. 838).

Nejpravděpodobnější důvody spatřuji v tom, že tato dedukce není žádným propracovaným argumentem a že sám Jonas nakonec její platnost relativizoval (srov. pasáž pozn. 833), čímž ztratila charakter konsistentní filosofické pozice. Na druhou stranu Jonas explicitně označil a chápal tuto svou metafyzickou dedukci jako *smysluplný základ pro morální volbu* ve prospěch povinnosti perpetualizovat schopnost odpovědnosti. Jak jsem se pokusil doložit, Jonas své stanovisko nezměnil až do roku 1992 (podrobně viz 4.3.2, II., 1.). Na rozdíl od zdůvodnění s pomocí *pomyslné* ontologické ideje vychází dedukce z *reálné* lidské schopnosti odpovědnosti. Z té se Jonas pokoušel vyvodit (dedukovat) povinnost *perpetualizovat* schopnost odpovědnosti (srov. pasáž pozn. 824). Už v rámci první kritické analýzy jsem dospěl k tomu, že tato dedukce není smysluplná a nabídl jsem i dvě varianty, jak dedukci interpretovat (srov. podrobně tamtéž, 2. i)–ii)). Zde jen shrnuji: hlavní *teoretický* nedostatek dedukce spatřuji ve snaze vyvodit z *kontingentní* lidské schopnosti odpovědnosti její *nutnou* budoucí existenci (k tomu naposledy podrobněji viz pozn. 949). I přesto, že se jedná o reálnou existenci, stále platí výše uvedená námitka principiální difference mezi nutností a kontingencí. I v případě, že bychom od této teoretické slabiny odhlédli, nelze odhlédnout od druhého souvisejícího nedostatku *praktického*, který podle mého úsudku spočívá v tom, že Jonas jednoznačně nevymezil *subjekt*, který by takovou odpovědnost mohl reálně nést. Nelze vyloučit a lze předpokládat, že Jonas si mohl uvědomovat, že takový subjekt ve skutečnosti nemůže existovat.

Realističtější intuici naproti tomu skrývá podle mého názoru *Jonasův myšlenkový experiment* (4.3.2, I.), což kontrastuje s tím, že v německém myšlenkovém prostoru jsem

⁹⁵⁵ Nemůžeme vědět, jestli např. za padesát či osmdesát let budou ještě lidé na Zemi existovat. Toto nevědění nás ale neopravňuje, abychom to předpokládali s jistotou. V každém případě jsme primárně morálně vázáni odpovědností ve smyslu G1. Jak si budou počínat naši potomci, je již jejich odpovědnost! „Nemůžeme předem řešit problémy přicházejících generací. Nemůžeme a nesmíme jim předepisovat, jak mají žít. Nemáme žádnou odpovědnost za to, co učiní ze svého života. Odpovědnost máme za to, v jakém stavu jim zanecháme svět. Na jedné straně nemáme právo, přinutit je skrze technickou ireverzibilní transformaci k životnímu stylu, který si nepřejí. Především ale máme [na druhou stranu] povinnost, předat jim přírodní dědictví vzniklé ve stamilionech roků, z jehož úroků jsme žili, ale které jsme (...) neohrozili. Gigantické zdecimování biodiverzity, živočišných [a rostlinných] druhů, [a to] – v krátkém čase, které nebudeme moci nikdy nahradit, porušuje bezpochyby tuto odpovědnost. Můžeme jí ale učinit zadost [spíše] skrze plánované a organizované nejednání, než skrze pozitivní zásahy. Odpovědnost za plánování a organizaci takových nejednání náleží v první řadě státu. Neboť to není jednání jednotlivce, které působí ireverzibilní škody. Ty jsou spíše vedlejšími následky jednání mnoha občanů. Neutralizovat je, je úkolem státu.“ SPAEMANN, R. Wer hat wofür Verantwortung?, c. d., s. 230.

o něm v sekundárních zdrojích nenašel ani zmínku (na rozdíl od dedukce). Realističtější inuticí mám na mysli to, že se Jonasovi podařilo vystihnout jednu ze základních sociálních zákonitostí a zkušeností: *vzájemnou odkázanost několika nejbližších generací na sebe navzájem* (srov. tamtéž, 2.). Ačkoli myšlenkový experiment považuji po formálně-logické stránce za neplatný (podrobně viz tamtéž, 1.), a podle mého názoru ho Jonas nemusel použít (aby dosáhl toho, čeho ve skutečnosti dosáhl), přesto je ono vystižení přínosné, protože uvedená základní sociální zákonitost a zkušenost nabízí možnosti vytvořit nějaký nosnější argument. Mohl by být nazván *sociálním argumentem*. Jonas se o nic takového explicitně nepokusil. Zde se tedy pokusím já, i když to bude pouze nástin argumentu ve formě implikace: Jestliže mají starší generace zdařile a důstojně žít (a dožít), pak je nutné, aby vznikly a dospěly mladší generace (které se o starší postarají, etc.). Síla argumentu je podle mého úsudku závislá na prokázání skutečnosti, zda vůbec a do jaké míry starší generace potřebují *nutně* mladší generace, resp. nakolik jsou na nich závislé.⁹⁵⁶ Je zajímavé, že podstata uvedeného vztahu starších generací k mladším není ve skutečnosti jen sociální ve striktním slova smyslu, ale zahrnuje i další dimenze: kulturní, vzdělávací, technickou, ekonomickou, etc. Uvažme kupříkladu, zda by nějaké střední a starší generace mohly smysluplně pracovat na zdokonalování a etablování nějakého technického prostředku, pokud by zároveň věděly, že nebude nikdo, kdo v tom bude pokračovat, resp., že nebude nikdo, kdo daný prostředek bude dále používat (a třeba také zdokonalovat). Anebo zda by nějaký tým vědců pokládal za smysluplné zkoumat a řešit nějaký problém, pokud by vůbec nemohl očekávat, že na jeho práci naváží další, mladší vědci. Analogicky je možné uvažovat v oblasti kultury, etc.⁹⁵⁷ S ohledem na současné statistické údaje se nicméně nástin sociálního argumentu zdá z hlediska praktické aplikace naprosto zbytečným, protože globální velikost populace je největší v lidských dějinách.⁹⁵⁸ Čistě teoreticky ovšem nabízí možnost zdůvodnění, ačkoli podle mého úsudku nevede k nutnosti *ontologické*, v tom smyslu, že by pokračování fyzické existence člověka na planetě bylo per se nutné (in infinitum). Je realistické počítat s tím, že tak jako zemře každý člověk (kromě těch, co se dožijí Kristova druhého příchodu), skončí jednou i lidský život na Zemi (v té podobě, jak jej nyní známe). Na to druhé upozorňuje nejen křesťanská eschatologie, ale i někteří současní astrobiologové, kteří poukazují na limity existence a obyvatelnosti naší planety (byť se jedná řádově o miliardy let).

Největší přínos Jonasova myšlenkového experimentu spatřuji v tom, že výstižně ilustruje *primát odpovědnosti ve smyslu G1*, tj. odpovědnosti vzhledem k těm, kteří mohou být současníky subjektů odpovědnosti (G2 je naopak odpovědnost vzhledem k těm, kteří nemohou být současníky subjektů odpovědnosti). Jak jsem již naznačil, *primát G1 se zdá*

⁹⁵⁶ Zkušenost nám jasně ukazuje, že v opačném případě, v případě závislosti počatých, narozených a malých dětí na dospělých a starších, se jedná o *naprostou závislost*. Na tuto závislost výstižně upozornil Jonas svým *ontickým paradigmátem*. Mám za to, že Jonasovo ontické paradigma lze smysluplně „rozšířit“ i na ještě nenarozené lidské osoby. K tomu srov. dále 5.4.3.

⁹⁵⁷ Na tento širší rozsah upozorňuje výstižně Sokol, viz pasáž pozn. 2.

⁹⁵⁸ K tomu je ale vhodné dodat, že z praktického hlediska je početní rovnováha mezi žijícími generacemi důležitým faktorem především na rovinách států a dalších menších sociálních celků. Teprve čas ukáže, jakým způsobem současná silná vlna migrace do Evropy tento faktor ovlivní.

vyplývat už z toho, že je předpokladem (podmínkou) úspěšné realizace G2. Neboli: existence a zdařilý život vzdálenějších budoucích osob předpokládá existenci a odpovědnou praxi jejich bezprostředních předchůdců. Z této zákonitosti kontinuity života lidských osob v časoprostoru vyplývá mimo jiné tematicky centrální poznatek, že realistická odpovědnost za budoucí generace musí být nutně *omezená* (srov. 5.3.2, 1)). To znamená, že nějaký *současný* individuální subjekt nemůže nést odpovědnost za to, jak s výsledky a následky jeho odpovědného jednání naloží ti lidé v *budoucnosti*, na jejichž rozhodnutí nemůže tento subjekt mít vůbec žádný vliv. Analogicky to platí i pro kolektivní subjekty. Tento poznatek je velice osvobozující. Čím větší vzdálenost v časoprostoru nás dělí od budoucích osob, tím menší odpovědnost vzhledem k nim máme. A tím větší míra zprostředkovanosti a neznámých proměnných vzniká mezi naším a jejich jednáním. To však na druhé straně nevyklučuje, že např. myšlenky, tradice, apod. mohou být někdy (velmi) účinné a mít vliv i navzdory velké časoprostorové vzdálenosti mezi původcem a příjemcem. A že určité typy následků lze prognostikovat s větší jistotou, když je tato vzdálenost větší (jak jsem již výše naznačil; k tomu srov. také pozn. 955). Jestliže však platí, že také v oblasti odpovědnosti za budoucí generace je primární *individuální* odpovědnost, pak musí, usuzuji, i zde být výchozím měřítkem *možnosti odpovědnosti jednotlivých osob* (které zároveň tvoří morálně relevantní kolektivní subjekty, které nesou odpovědnost sekundárně). Není možné požadovat kupříkladu po řediteli nějaké nadnárodní společnosti, aby reálně nesl odpovědnost za rozhodnutí, jednání a jejich následky, které se uskuteční v rámci této funkce za pět, deset či dvacet let poté, když on už ve funkci není. V dnešní době, bohužel, zjišťujeme pravý opak, kdy díky zrychlení a (abnormální) flexibilitě životního stylu si mnoho lidí nestačí dlouhodobější následky svého jednání ani představit (natož se za ně chtějí odpovídat). V současnosti se tak silně prohlubuje disproporce mezi intenzitou dlouhodobějších dopadů (technického) jednání a možnostmi určitá jednání jako jednání morálně relevantních subjektů vůbec rozpoznat (o možnosti některé dopady a následky konkrétním subjektům vůbec připsat (a účinně právně sankcionovat) ani nemluvě). Právě proto je ale třeba trvat na primátu jasně vymezené individuální odpovědnosti a odpovědnosti ve smyslu G1, které tvoří základ pro uvědomění, převzetí a realizaci odpovědnosti ve všech kontextech lidské praxe.

Na primát G1 bych nakonec rád upozornil s pomocí encykliky *Laudato si'*, která nedávno vyšla i v českém překladu.⁹⁵⁹ Jedná se o přelomový dokument, přinejmenším z hlediska sociální nauky katolické církve.⁹⁶⁰ Téma odpovědnosti za budoucí generace je sice

⁹⁵⁹ FRANTIŠEK, *Laudato si'*: *Encyklika o péči o společný domov*. Praha: Paulínky, 2015. ISBN 978-80-7450-187-6. Český překlad vyšel na začátku září 2015.

⁹⁶⁰ Osobně mám za to, že přelomovost encykliky tkví mimo jiné už v tom, že se papež František obrací výslovně „ke každému člověku této planety“, že tak činí „tváří v tvář globálnímu zhoršování životního prostředí“ (čl. 3, tamtéž), a že současnou situaci celého lidstva považuje za vážnou, viz např. teze: „Tempo spotřeby, plýtvání a environmentálních změn překročilo možnosti planety takovým způsobem, že nynější neudržitelný životní styl může vyústit pouze do katastrof, což se v různých regionech již skutečně periodicky děje.“ (čl. 161, srov. také čl. 61 tamtéž). Přelomovost textu nespočívá možná tolik v jeho obsahu, jako spíše ve způsobu jeho sdělování a v naléhavosti papežovy výzvy (srov. čl. 13–14, tamtéž). Encyklika navazuje na ekologicko-environmentální myšlenky a důrazy předchozích papežů (Pavel VI., Jan Pavel II., Benedikt XVI., srov. čl. 4–6), takže na druhou

v encyklice pojednáno stručně, ale považuji za úspěch, že se v textu objevilo.⁹⁶¹ Zde se pochopitelně nemohu věnovat podrobnému představení encykliky ani podrobné reflexi jejího obsahu s ohledem na naše téma. Pro základní orientaci snad postačí informace, že téma odpovědnosti za budoucí generace je v encyklice představeno jako pátý klíčový prvek „integrální ekologie“ a jsou mu věnovány čtyři články v rámci čtvrté kapitoly.⁹⁶² (Integrální ekologii papež František načrtává jako návrh řešení ekologické krize; v této souvislosti je vhodné dodat, že centrální myšlenka encykliky spočívá v tom, že tuto krizi nelze v žádném případě redukovat na pouze ekologický (environmentální) rozměr, protože je „výrazem či vnějším projevem etické, kulturní a duchovní krize“.⁹⁶³) Etický, přesněji řečeno morální rozměr krize se podle papeže ukazuje i v oblasti „mezigenerační spravedlnosti“ (tímto pojmem je v encyklice vyjádřen zmíněný pátý klíčový prvek

stranu nejde o naprosté novum, nýbrž spíše o pokus konečně shrnout a aktuálně pojednat problematiku, k níž se dosud papežové vyjadřovali v rámci jiných otázek.

⁹⁶¹ V rámci dosud vydaných dokumentů sociální nauky katolické církve, příp. encyklik sice téma *odpovědnosti za budoucí generace* najdeme, ale vždy jen velmi stručně zmíněné, nerozpracované (a pojednané v souvislosti s jinými otázkami a problémy). Rešerše, kterou jsem provedl, je zběžná, a slouží jen pro první představu. Vycházel jsem z Kompendia sociální nauky církve a mohl jsem tedy něco opomenout. Stav výskytu tématu až do encykliky *Laudato si'* je v uvedeném rámci podle Kompendia zhruba následující: Poprvé se téma objevuje v encyklice *Populorum progressio* v roce 1967 (Pavel VI.), ve smyslu všeobecné solidarity a závazku i vůči budoucím (čl. 17, tamtéž). Podruhé v encyklice *Centesimus annus* v roce 1991 (Jan Pavel II.), ve smyslu povinností a úkolů vůči příštím generacím (čl. 37, tamtéž). Dále se téma objevuje v Kompendiu (z roku 2004 (italsky), 2008 (česky)), i tam je ovšem vždy jen zmíněné v souvislosti s jinými problémy a nerozpracované: Ve smyslu mezigenerační solidarity s vědomím dluhu vůči minulým generacím a závazku solidarity vůči budoucím (čl. 195); v souvislosti s problémem současného konzumerismu, který může vážně ohrozit život budoucích generací (čl. 360); v souvislosti s riziky globalizace opět ve smyslu mezigenerační solidarity (aby za současníky „neplatily“ budoucí generace, čl. 367); odpovědnost za dlouhodobé následky zásahů do ekosystémů, které ovlivní kvalitu života budoucích generací (čl. 459); v čl. 465 je letmá zmínka o právech budoucích generací a v čl. 467 o odpovědnosti, „kterou mají dnešní generace vůči budoucím“. Viz PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. ISBN 978-80-7195-014-1. Téma odpovědnosti vzhledem k budoucím generacím zmiňuje také encyklika *Caritas in veritate* z roku 2009 (Benedikt XVI.), i tam ovšem najdeme pouze několik velmi stručných zmínek. Srov. BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate: Encyklika o integrálním lidském rozvoji v lásce a pravdě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. ISBN 978-80-7195-414-9, čl. 48, 50. Co se týká otázky (přirozených) práv budoucích generací, v nastíněném rámci katolické sociální nauky se s nimi operuje, avšak bez nějakého subtilnějšího zdůvodnění. Základy, resp. náznaky zdůvodnění spočívají v úvaze, že příroda patří všem (i budoucím generacím), tedy i budoucí generace mají z toho vyplývající práva. O právech budoucích generací se zmiňuje jednou a letmo i encyklika *Laudato si'* (čl. 109), avšak v příslušných článcích o mezigenerační spravedlnosti (viz následující pozn.) o nich není ani zmínka (ani náznak nějakého zdůvodnění, rozlišení apod.).

⁹⁶² Srov. FRANTIŠEK, *Laudato si'*, c. d., čl. 159–162.

⁹⁶³ Čl. 119, tamtéž. S ohledem na tuto práci stojí alespoň za zmínku, že ve třetí kapitole encykliky („Lidský kořen ekologické krize“) najdeme mimo jiné i kvalitní a stručný rozbor příčin ekologické krize z perspektiv etiky techniky a etiky vědy (čl. 102–114). Encyklika v této souvislosti kritizuje tzv. „technologické paradigma“, které ve spojení s určitým typem ekonomiky a politiky představuje stále větší hrozbu. Kořeny ekologické krize leží podle papeže v určitém specifickém způsobu vědecké, technické, ekonomické a politické praxe: „To, co se děje, nás staví před naléhavou potřebu přistoupit k odvážné kulturní revoluci. Věda a technika nejsou neutrální, (...). Nikdo se nechce vrátit do jeskyní, ale je nezbytné zařadit nižší rychlost a podívat se na realitu jiným způsobem, osvojit si pozitivní a udržitelné podoby rozvoje a zároveň se vrátit k hodnotám a velkým cílům, které byly zničeny nespoutanou megalománií.“ (čl. 114). „Technokratické paradigma se snaží ovládat také ekonomiku a politiku. Ekonomika přijímá každý technologický rozvoj s cílem profitovat, aniž by věnovala pozornost eventuálním negativním důsledkům pro člověka. Finančnictví tlumí reálnou ekonomiku. Nepoučili jsme se ze světové finanční krize a jen velmi pomalu se učíme, jak řešit zhoršování životního prostředí. V některých kruzích se prohlašuje, že nynější ekonomie a technika vyřeší všechny problémy životního prostředí, tak jako se obdobně neakademicky tvrdí, že problémy hladu a bídy ve světě se vyřeší jednoduše růstem trhu.“ (čl. 109). V páté kapitole encykliky pak papež načrtává možná řešení pro politiku a ekonomiku, v šesté kapitole řešení z hlediska etiky a spirituality.

„integrální ekologie“, vedle něj se jako ekvivalent či doplnění objevuje i pojem „mezigenerační solidarita“): „Už není možné mluvit o udržitelném rozvoji bez mezigenerační solidarity. Pomyslíme-li na to, v jaké situaci zanecháváme planetu budoucím generacím, vstupujeme do jiné logiky, totiž do logiky nezištného daru, který dostáváme a sdílíme. Je-li nám [Z]emě darována, nemůžeme už uvažovat jenom podle utilitaristického kritéria účinnosti a produktivity v zájmu individuálního zisku. Nemluvíme zde o dobrovolném postoji, nýbrž o podstatné otázce spravedlnosti, protože [Z]emě, kterou jsme dostali, patří také těm, kteří přijdou po nás.“⁹⁶⁴ Primát G1 je podle mého soudu v uvedené pasáži vyjádřen myšlenkou, že Země, resp. příroda, její zdroje etc. představují dar, který *máme předat* (v co možná nejlepším stavu) bezprostředním následujícím (budoucím) generacím.⁹⁶⁵ Tuto myšlenku potvrzuje a rozvíjí i naléhavá otázka, kterou encyklika v dané souvislosti čtenářům klade, a která by mohla být výstižným mottem celé encykliky: „Jaký svět chceme předat těm, kdo přijdou po nás, dětem, které nyní vyrůstají?“ Podle papeže nelze tuto otázku „klást pouze částečně“, tj. tak, že se týká jen toho, v jakém stavu předáváme životní prostředí. Jde o mnohem více, tato otázka se týká i hodnotového a celkového zaměření světa, který následujícím (budoucím) generacím předáváme. Když si uvedenou otázku odvážně položíme, povede nás k dalším, velmi zásadním otázkám: „S jakým cílem žijeme na tomto světě? (...) Za co pracujeme a zápasíme? K čemu nás tato [Z]emě potřebuje?“ Encyklika těmito dalšími otázkami vede čtenáře k náhledu, že odpovědnost ve smyslu G1 není žádným umělým problémem, ale součástí naší existence jakožto sociálních bytostí. „Je třeba si uvědomit, že ve hře je naše vlastní důstojnost. Je na prvním místě v našem vlastním zájmu, abychom lidstvu, které přijde po nás, předali obyvatelnou planetu. Ve hře jsme my sami, protože jde o smysl našeho přebývání na této [Z]emi.“⁹⁶⁶ Na základě uvedené hlavní myšlenky encykliky a souvisejícího kontextu usuzuji, že primát odpovědnosti ve smyslu G1 nelze nijak obejít či odstranit. Podobně jako u výše uvažovaných obecně platných východisek sociálního argumentu, i zde narážíme na obecnou sociální zákonitost. I když odhlédneme od normativní roviny (tj. otázky, v jakém stavu máme předat svět etc.), nelze se vyhnout deskriptivní rovině, tj. skutečnosti, že my už vždy *de facto předáváme* (svět etc.) našim nejmladším a bezprostředně přicházejícím (budoucím) generacím. Dokonce, jak se pokusím ukázat v další podkapitole (5.4), už samotný fakt, že jim předáváme život, navozuje otázku odpovědnosti týkající se způsobu předávání života. Ale zpět k encyklice. V závěru daného kontextu papež zdůrazňuje vztah, který lze vyzorovat mezi mezigenerační solidaritou (spravedlností) ve smyslu G1 (příp. G2) a solidaritou (spravedlností) v rámci jedné generace (příp. solidaritou mezi několika generacemi

⁹⁶⁴ Čl. 159, tamtéž. Teze, že Země patří i těm, kteří přijdou po nás je na první pohled přijatelná, avšak např. s ohledem na neobnovitelné zdroje energie nevyhnutelně navozuje problém, jak kvantifikovat vzdálené budoucí generace v rámci kalkulace distributivní spravedlnosti. K tomu viz pozn. 855.

⁹⁶⁵ Povšimněme si, že se tato hlavní myšlenka shoduje se Sokolovou myšlenkou, kterou jsem představil v úvodu této práce (viz pasáž pozn. 2). Jedná se o myšlenku převzetí (daru) od minulých generací a následného předání budoucím generacím. Ve skutečnosti samozřejmě nejde o pouhé „převzetí a předání“, tento proces nevyhnutelně zahrnuje také „obohacování a ochuzování“ v celé šíři komplexních oblastí lidského individuálního i společenského života v rámci změn, vzestupů, pádů a zániku civilizací, kultur a různých lidských společností.

⁹⁶⁶ Čl. 160, tamtéž.

současníků): „Neschopnost seriózně se zamyslet nad budoucími generacemi se (...) pojí s naší neschopností otevřít horizont vlastních starostí a pomyslet na ty [současníky], kteří zůstávají z rozvoje vyloučení. Neztrácejme se v představách o chudých zítřka, stačí když budeme myslet na ty dnešní, kterým na této [Z]emi zbývá pár let života a nemohou již déle čekat.“⁹⁶⁷ Tato sociální výzva kladoucí důraz na odpovědnost vzhledem k nejubožejším a „nejbližším“ současníkům je signifikantní pro celou encykliku, neboť ta ve shodě s výše naznačenou centrální myšlenkou vychází z předpokladu, že „[n]eexistují dvě oddělené krize, (...) krize životního prostředí a krize sociální, nýbrž jedna a komplexní sociálně-environmentální krize.“⁹⁶⁸ Vedle morálního, kulturního a duchovního rozměru tak má ekologická krize i výrazný sociální rozměr.

3) Po nastínění souvislostí s aktuální encyklikou zbývá už jen kritická reflexe s ohledem na část 4.3.3. Začneme důležitou otázkou z úvodu k části 4.3, otázkou, *zda vůbec mohou být (a v jakém smyslu) budoucí generace instancemi (morální) odpovědnosti*. Na tuto otázku se nyní, ve světle dosavadních kritických závěrů, pokusím zformulovat stručnou odpověď. Nejprve je ale nutné vyjasnit, co znamená „být instancí odpovědnosti“. Na základě předchozích závěrů předpokládáme, že „být instancí odpovědnosti“ znamená „mít schopnost účinně zavázat subjekt odpovědnosti (a sankcionovat jej)“. Jestliže tomu tak je, pak otázka zní: Mohou mít budoucí generace (jakožto objekty) schopnost účinně zavázat (současné) subjekty odpovědnosti a sankcionovat je? Za účelem nalezení diferencované odpovědi rozlišme základní dva typy budoucích generací ve smyslu G1 a G2 (tj. osoby, které mohou být současníky subjektů odpovědnosti (G1) anebo nemohou (G2)). Když to učiníme, můžeme otázku nyní ještě specifikovat dvojím způsobem:

- G1: Mohou mít budoucí generace (jakožto objekty) schopnost účinně zavázat (současné) subjekty odpovědnosti (a sankcionovat je), když je zároveň možné, aby byly (jakožto objekty) současníky subjektů? (a)
- G2: Mohou mít budoucí generace (jakožto objekty) schopnost účinně zavázat (současné) subjekty odpovědnosti (a sankcionovat je), když zároveň není možné, aby byly (jakožto objekty) současníky subjektů? (b)

a) Ve světle předchozích závěrů (srov. především 5.3.1, iii)–iv); 5.3.2, 2)) usuzuji, že budoucí generace ve smyslu G1 mohou být (s ohledem na současné subjekty) pouze *sekundárními instancemi*, nikoli však primárními instancemi. „Být sekundární instancí“ v této souvislosti znamená „mít schopnost volat (subjekt) k odpovědnosti“, resp. „mít schopnost konfrontovat (subjekt) ve věci (jeho) odpovědnosti“. Budoucí generace ve smyslu G1 nemohou být primárními instancemi proto, neboť ve věci

⁹⁶⁷ Čl. 162, tamtéž. Myšlenka uzavírající daný kontext – stačí myslet na chudé dneška, a není třeba se ztráct v představách o chudých zítřka – může oprávněně vzbuzovat dojem určitého zjednodušení problému (a dokonce dojem redukce s ohledem na hlavní intenci mezigenerační spravedlnosti jako takové). Usuzuji, že ve skutečnosti tomu tak není, protože v samém závěru je myšlenka ještě poněkud upřesněna. Nejde o to omezit se jen na odpovědnost vůči žijícím, ale jde o to si uvědomit, že morální respekt k nejbližším a současníkům je základem pro morální respekt vůči budoucím nesoučasníkům. Nezdá se totiž koherentní ten postoj, který by první typ respektu odmítl, příp. umenšil na úkor druhého typu. Srov. závěr čl. 162, tamtéž.

⁹⁶⁸ Čl. 139, tamtéž.

jednajícího subjektu je primární instancí vždy tento subjekt, resp. jeho praktický rozum (svědomí), který subjekt (účinně) zavazuje (a sankcionuje). Mohou být však sekundárními instancemi v tom smyslu, že mají možnost volat jej k odpovědnosti nebo konfrontovat jej ve věci jeho odpovědnosti – když se stanou jeho současníky – a to je v případě G1 možné. Lze to ilustrovat zjednodušeně a obecně takto: nějaký subjekt jedná v době, kdy budoucí osoba ještě nevznikla, přičemž jednání (či následky jednání) subjektu ovlivní tuto osobu až vznikne a v jejím dalším životě. V době, kdy tato osoba již žije, může konfrontovat subjekt ve věci jeho odpovědnosti za jeho jednání (či následky jednání), protože může být jeho současníkem.

- b) V případě budoucích generací ve smyslu G2 ovšem tato možnost není dána, jestliže platí, že nemohou být současníky subjektu odpovědnosti. Na základě toho usuzují, že budoucí generace ve smyslu G2 *nemohou být ani sekundárními instancemi* v uvažovaném významu. Lze to ilustrovat zjednodušeně a obecně takto: nějaký subjekt jedná v době, kdy budoucí osoba ještě nevznikla, přičemž jednání (či následky jednání) subjektu ovlivní tuto osobu až vznikne a v jejím dalším životě. Když ale budoucí osoba vznikne (a žije), nemůže konfrontovat subjekt ve věci jeho odpovědnosti za jeho jednání (či následky jednání), protože nemůže být jeho současníkem (neboť subjekt v té době již nežije, zemřel). K tomu je ale třeba dodat, že nemožnost být sekundární instancí v uvažovaném významu neimplikuje, že odpovědnost subjektů s ohledem na budoucí osoby ve smyslu G2 není možná (a to platí analogicky i v případě G1, v době, dokud budoucí osoba nemůže subjekt (účinně) konfrontovat). Možnosti odpovědnosti subjektů v této souvislosti závisí na tom, jak se koncipuje a v praxi účinně realizuje *relačnost odpovědnosti* (k tomu viz podrobně pozn. 935, 936). Je možné, morálně žádoucí (a neúčinnější), aby se v této věci aktivovaly samotné *subjekty* jakožto primární instance (tj. ve svém svědomí). Kromě toho vznikají *normativní standardy*, které mohou základní morální práva budoucích osob (a z nich odvozené povinnosti současných subjektů) definovat, napomáhat jejich akceptaci v praxi (v rámci různých druhů společenských étosů), příp. se je snažit implementovat do právních norem.⁹⁶⁹ V současnosti existují rovněž i iniciativy, které na věc upozorňují a snaží se, aby se mezigenerační spravedlnost uplatňovala účinně i v politice.⁹⁷⁰ Zůstaneme-li na rovině morality a mravnosti (a odhlédneme-li od možnosti právních regulací), vzniká problém v případě, když *závažnost a sankce nejsou či nemohou být účinné*. Tento případ podle mého úsudku *nutně* nastává v rámci Jonasova pojetí odpovědnosti ve smyslu G2, když se subjekty z jakýchkoli důvodů odmítnou aktivovat jakožto primární instance a zároveň absentují účinná závaznost a sankce na rovině mravnosti.

⁹⁶⁹ Kupříkladu v Německu byl v říjnu 2007 projednáván v parlamentu návrh zákona, který měl změnit německou ústavu (Grundgesetz) tak, aby zohledňovala i mezigenerační spravedlnost. Návrh nebyl přijat. Podrobnosti viz WWW: <<http://dipbt.bundestag.de/extrakt/ba/WP16/84/8463.html>> [online].

⁹⁷⁰ Kupříkladu Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen (Nadace za práva budoucích generací). Více viz WWW: <<http://intergenerationaljustice.net/>> [online].

Tento problém považuji za nejvíce hodný kritické pozornosti s ohledem na část 4.3.3 (G2). Sám Jonas na něj upozornil otázkou: „Která síla má zastupovat budoucnost v přítomnosti?“ (viz pasáž pozn. 850). Jedná se o problém, k němuž jsem již své stanovisko nastínil, když jsem výše upozornil na absenci nějaké nadčasové, přesněji vyjádřeno *poslední instance* (srov. 4.3.3, (G2), Ad a)), a uvedl jsem, že Jonasovo pojetí neumožňuje smysluplnou realizaci odpovědnosti (tj. především morální sankcionování) subjektů za dlouhodobé, vzdálené následky jejich jednání. V této souvislosti je samozřejmě v jednotlivých případech nutné vždy přesně určit, *za jaké následky tohoto druhu subjekt ještě nese (a může vůbec nést) odpovědnost, a za jaké již nikoli*. Dospěl jsem k závěru, že odpovědnost v tomto smyslu (aby vůbec mohla existovat) musí být nutně omezená (srov. podrobně 5.3.2, 1) a pozn. 930). To však nevylučuje, že mohou nastat případy, kdy *subjekt svým jednáním způsobí něco morálně zlého ve (vzdálenější) budoucnosti*, co může předvídat nebo dokonce chce záměrně způsobit, v době, kdy už (fyzicky) nežije, a ti, kterých se následky jeho jednání dotknou, jej *nemohou* žádným způsobem účinně konfrontovat s jeho odpovědností ani sankcionovat.⁹⁷¹ Jonas svou otázkou mířil především na prevenci takových případů, zároveň však v dané pasáži uvažoval i nad tímto problémem, což dokládá jeho související výrok: „až nás budou [vzdálené budoucí generace] volat k odpovědnosti, my tu již nebudeme.“ (viz pasáž pozn. 850). Z Jonasovy antropologie vyplývá, že (individuální) existence každé osoby končí nenávratně její smrtí, a tak odpovědnost subjektu ve smyslu G2 pozbývá možnosti sankce. Zároveň však Jonas ve své etice budoucnosti navrhl koncept odpovědnosti ve smyslu G2. Mám za to, že aby takový koncept mohl být realistický a smysluplný, nelze jej zbavit možnosti sankcí. Avšak v Jonasově podání morální sankce, dojde-li k uvažovanému typu

⁹⁷¹ Saugstad v této souvislosti používá následující dva příklady, přičemž druhý je případem, který ilustruje náš problém odpovědnosti G2. (a) Někjaký stát posílá raketovou nálož na druhý stát, aby tato nálož zasáhla nevinné občany druhého státu. Právo na život občanů druhého státu bylo porušeno. (b) Někjaký stát posílá raketovou nálož na druhý stát, jen s rozdílem, že nálož obíhá po oběžné dráze a zasáhne nevinné občany druhého státu až o dvě stě let později. Podle Saugstada se však i v tomto případě jedná o porušení práva na život budoucích občanů. „Fakt, že nálož zasahuje svůj cíl o dvě stě let poté, co byla vyslána, je morálně irrelevantní.“ Saugstad usuzuje, že to samé platí o současné destrukci životního prostředí a nedostatku populační kontroly, jež poruší práva lidí v budoucnu, jichž se následky dotknou, pokud situaci nenapravíme. Viz SAUGSTAD, J. *Moral Responsibility towards Future Generations of People: Utilitarian and Kantian Ethics compared* [online], c. d., odst. 16. Souhlasím se Saugstadem ve věci destrukce životního prostředí, ve věci populační kontroly není podle mého úsudku řešení „černobílé“ (srov. 4.3.3, b), a také níže). K tomu: „Na severní polokouli naší planety dochází k poklesu porodnosti a s tím spojenému stárnutí obyvatelstva, které už ani není schopno biologicky se obnovovat, zatímco na jižní polokouli je situace odlišná. Jestliže je pravdou, že nestejně rozdělení populace a zdrojů, které jsou k dispozici, představuje překážku rozvoje a trvale udržitelného užívání životního prostředí, pak je zároveň třeba uznat, že demografický růst je plně kompatibilní s integrálním a solidárním rozvojem. Souhlasíme s tím, že demografická politika představuje pouze část celkové strategie globálního rozvoje. (...) Jakýkoli rozvoj hodný toho jména musí být celkový, tedy směřovat k opravdovému dobru každé lidské osoby a celé lidské osoby.“ PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, c. d., čl. 483. „Obviňovat demografický růst, a nikoli extrémní a selektivní konzumismus některých je způsob, který problémy neřeší. Chce se tím legitimizovat nynější distribuční model, ve kterém si menšina přisuzuje právo spotřeby v míře, kterou by nebylo možné generalizovat, protože by pak planeta odpady z takové spotřeby nebyla schopná pojmout. Kromě toho (...) se vyplývá přibližně třetina vyprodukovaných potravin, [které] (...) jako bychom kradli ze stolu chudých. V každém případě je jisté, že je třeba věnovat pozornost nerovnováze v územním rozložení populace na rovině národní i globální, protože zvýšení spotřeby by vedlo ke složitým regionálním situacím v důsledku kombinace problémů spojených se znečišťováním prostředí, dopravou, zpracováním odpadů, vyčerpáním zdrojů a kvalitou života.“ FRANTIŠEK, *Laudato si'*, c. d., čl. 50.

případů, není možná. Tedy, usuzuji, Jonasův koncept G2 s ohledem na uvažovaný typ případů, není realistický a smysluplný. Analogicky to platí i v oblasti G1, pokud nastane situace, že subjekt zemře dříve, než jej může dotčená budoucí osoba konfrontovat, nebo než jej konfrontuje jiná účinná instance. Na tomto místě stačí jen připomenout, že hlavními dvěma důvody, proč tomu tak je, jsou jednak Jonasova spekulativně-teologická představa boha (která implikuje nemožnost poslední účinné instance odpovědnosti), jednak Jonasovo popření možnosti posmrtné existence osoby (která implikuje nemožnost, aby osoba byla po smrti volána k odpovědnosti).

*Co je nutné předpokládat, aby mohla smysluplně trvat odpovědnost ve smyslu G2 a mohla být účinně uskutečněna sankce?*⁹⁷² Uvažujme. Subjekt svým jednáním způsobil něco velmi morálně zlého, co se dotkne nějaké osoby ve vzdálenější budoucnosti, v době, kdy subjekt už (fyzicky) nežije (a tato osoba jej tudíž nemůže konfrontovat s jeho odpovědností). Aby mohla smysluplně trvat odpovědnost subjektu, zdá se nevyhnutelné, aby nějakým způsobem trvala i jeho existence (posmrtně). To však nemusí stačit, protože daný subjekt může odmítat vinu i posmrtně (třeba proto, že ji neuzná jako relevantní nebo není jisté, zda jde o jeho vinu). Aby mohla být odpovědnost subjektu účinně a spravedlivě vyhodnocena, musí zároveň existovat i nějaká účinná a nejspravedlivější instance, která se liší od primární instance subjektu (a od ostatních lidských instancí) a která má současně schopnosti k tomu, aby mohla rozhodnout, nakolik jsou výhrady ze strany subjektu relevantní (a nakolik je tedy subjekt skutečně vinen). Takovou poslední instancí může být ale jen jsoucno, které má vlastnosti, které připisujeme Bohu. Tudíž, účinně realizovat odpovědnost a sankci ve smyslu G2 je v daném případě možné, když kromě *trvání existence subjektu* (1) předpokládáme současně *existenci Boží* (2) a jeho vlastnosti, které mu umožňují být *poslední, nejspravedlivější instancí* (3). Stejně předpoklady jsou nutné i v případě, kdy se nejedná o morální provinění, ale zásluhy (protože jde o možnost nastolení celkového stavu spravedlnosti).

Lze shrnout, že v oblasti odpovědnosti ve smyslu G1 mohou být budoucí osoby pro subjekty odpovědnosti pouze sekundárními instancemi, v oblasti odpovědnosti ve smyslu G2 však nikoli. Je však rovněž možné, aby budoucí osoby v tomto případě byly zastoupeny v současnosti nějakým „advokátem“ (který hájí jejich práva, resp. upozorňuje na s nimi související povinnosti pro současné subjekty). V každém případě je nutné, aby se subjekty aktivovaly jakožto primární instance, protože i v oblasti G1 se bez toho nelze obejít. Žádoucí jsou také normativní standardy, které napomohou ke správné morální orientaci subjektů, a k vytvoření mravních (příp. právních) norem. Z toho vyplývá i relační podoba konceptů odpovědnosti, které takto vzniknou. Půjde o *minimálně trojmístné nebo čtyřmístné relace*. Je samozřejmě možné, aby v rámci těchto relací

⁹⁷² Stejně to platí i pro G1, pokud subjekt zemře dříve, než jej (budoucí) dotčená osoba může konfrontovat, a když selžou jiné předchozí (nitrosvětské) možnosti mravních sankcí. V každém případě uvažované předpoklady platí v konečném důsledku natolik, nakolik uvažujeme o možnosti konečné (posmrtné) spravedlnosti s ohledem na celek (lidských) dějin pro všechny zúčastněné osoby.

figurovaly (anticipativně) budoucí osoby (jakožto objekty), za nevyhnutelné ale považují, aby vedle objektů byl položen důraz na *předmět* odpovědnosti, jímž jsou v tomto případě (vzdálené) následky jednání, které se objektů nějak dotknou,

schematicky: (normativní standard) – instance – subjekt – předmět – (objekt).

Aby však mohla odpovědnost smysluplně trvat a být účinně uskutečněna s ohledem na poslední vyhodnocení (sankcí a zásluh) zdá se kromě (posmrtného) trvání existence subjektu nevyhnutelná i existence *poslední instance*, která má k tomu odpovídající vlastnosti a způsob bytí,

schematicky: poslední instance – (normativní standard) – instance – subjekt – předmět – (objekt).

Jonasovo dvojmístné pojetí odpovědnosti (subjekt – objekt=instance) nepovažují ani v tomto ohledu za smysluplné a realistické. Také Jonasova specifická trojmístnost nenabízí podle mého úsudku žádné smysluplné řešení; pro ilustraci si schematicky znázorníme její tři možné varianty:

celek bytí – subjekt – objekt (srov. pasáž pozn. 718),

ontologická idea člověka – subjekt – objekt (srov. pasáž pozn. 790),

odpovědnost o sobě – subjekt – objekt (srov. pasáž pozn. 822).

I když odhlédneme od monistického pozadí, kterým jsou všechny tři Jonasovy varianty zatíženy, tj. od (větší či menší) koincidence mezi členy těchto relací, lze postupně namítat, zda má smysl (a normativní význam pro reálnou praxi), abychom *celek bytí* považovali za (poslední) instanci. Ve světle výše předložených námitek (viz především 5.1, c)) to za smysluplné nepovažují. Stejně lze namítat i proti Jonasově ontologické *ideji člověka* (ke kritické analýze podrobně viz 4.3.1, 3)). Nepochybuji o tom, že tato idea, pokud by implikovala nějaký normativní obsah, který by vyjadřoval něco shodného či podobného s přirozeným mravním zákonem, by mohla hrát roli nějaké (obecně platné) instance, avšak účel, k němuž ji Jonas zamýšlel použít ve své etice budoucnosti, podle mého úsudku idea nespĺňuje. V oblasti G2 nemůže hrát roli účinné poslední instance, to však nevylučuje, že může hrát určitou roli v oblastech G1 a G2 pro ty subjekty (v současnosti), kteří jí propůjčí příslušný normativní obsah (tím však nevyřeší problém závaznosti a sankcionovatelnosti). Co se týká *odpovědnosti o sobě* jakožto možné (poslední) instance, platí to samé.⁹⁷³

⁹⁷³ Tolik k části 4.3.3. (G2). Co se týká části 4.3.3. (G1), už jen velmi krátce, zde v poznámce pod čarou, k *Jonasově obavě před přelidněním planety*: Z pasáže pod pozn. 842 vyplývá, že Jonas tyto své obavy založil na předpokladu (přímé úměry): čím více lidí, tím větší nasazení techniky. A protože větší nasazení techniky podle něj více ohrožuje životní prostředí, je třeba snížit počet lidí na planetě. Jonasův výchozí předpoklad (přímé úměry) se zdá na první pohled přijatelný, avšak nemusí platit nutně. Lze si představit, že určitá část lidí může žít bez většího nasazení techniky (jako v současnosti ještě některé domorodé kmeny, nebo skupiny jako např. Amišové). Je však pravda, že za současných podmínek technicko-ekonomicko-hospodářského fungování většiny civilizace, pokud se situace lidstva radikálně nezmění, budou lidé s největší pravděpodobností techniku nuceni dále užívat a zdokonalovat (k tomu srov. 3.4.3, 2)). I když přijmeme předpoklad o přímé úměře, nemusí ovšem nutně platit Jonasův závěr o rostoucím ohrožení životního prostředí. V současné době se více než kdy jindy

5. 4 Exkurs do aplikované etiky: Má (ne)plodný pár přirozené právo na vznik dítěte?

V části 4.3.3 (G1) jsem kriticky analyzoval možnosti současných subjektů ve věci *odpovědnosti za bezprostřední budoucí generace s ohledem na jejich vznik*. Vyplynulo, že Jonas nezastával v této věci koherentní, jednoznačné stanovisko. Na jednu stranu vyjádřil pochybnosti nad povinností zplodit příslušníka další generace a uvedl, že „povinnost rozmnožovat lidský rod (...) není nutně povinnost každého jednotlivce (srov. pasáž pozn. 839), na druhou stranu některá jeho vyjádření vyznívají tak, že tuto povinnost předpokládal (srov. pozn. 800, pasáž pozn. 840, a také 4.2.2, 3.). Lze smysluplně zdůvodnit povinnost, resp. odpovědnost zplodit, příp. „vytvořit“ lidskou osobu? Může mít někdo právo na vznik lidské osoby? Tyto a podobné otázky vzbuzuje nejen zmíněná Jonasova nekoherence, ale také současné možnosti asistované reprodukce.

Jak jsem již stručně nastínil ve druhé kapitole (2.4), Jonas se k *problematice asistované reprodukce* vyjádřil v jedné ze svých přednášek v roce 1986. A mimo jiné nabídl v jejím rámci jednoznačnější stanoviska k uvedeným otázkám. To je třeba zohlednit a pokusit se kriticky reflektovat. Protože se jedná o problematiku, která věcně spadá do aplikované etiky, rozhodl jsem se, že v této poslední podkapitole bude vhodné se pokusit o aplikovaný přístup. A protože se navíc jedná o velmi aktuální problematiku (asistovaná reprodukce jakožto jedna z rychle se rozvíjejících oblastí lékařské praxe je dnes dokonce nazývána „reprodukčním průmyslem“ („Fortpflanzungsindustrie“)), neomezím se pouze na text Jonasovy přednášky z roku 1986, ale pokusím se zapojit i dvě aktuální související hlediska: *současné odborné lékařské hledisko* (deskriptivní rovina), s nímž souvisí *současná právní regulace* této oblasti v ČR (normativní rovina) a *současné hledisko učitelského úřadu katolické církve* (normativní rovina). Následující exkurs do aplikované etiky je rovněž mým pokusem o aplikaci teorie přirozeného zákona na jednu speciální oblast praxe (srov. 5.3.1, c), závěr a pozn. 920).

rozvíjí v různých oblastech praxe snahy o rozvoj a etablování techniky provozované „v souladu s přírodou“. Nemusí tedy nutně platit, že čím větší nasazení techniky, tím větší ohrožení životního prostředí – jestliže lidstvo bude v těchto snahách pokračovat a rozvíjet ve všech oblastech praxe technologie s co nejnižším škodlivým dopadem na přírodu. Stejně lze uvažovat, podíváme-li se na problém Jonasovými očima, a položíme si otázku: Platí nutně, že čím menší počet lidí, tím menší zatížení prostředí? Usuzuji, že nikoli. Nezáleží totiž jen na faktoru počtu, klíčový je rovněž faktor tzv. ekologické stopy (viz 4.3.3. (G1), b)). I mnohem menší globální populace, než je ta současná, může zpusťošit planetu (příp. způsobit svůj zánik), a to nejen válečným, ale i neválečným způsobem. Toho si Jonas musel být vědom, stejně i klíčového faktoru ekologické stopy, jak naznačují některé jeho výroky o (dobrovolné) skromnosti a o nálehavosti výchovy ke skromnosti. Co se týká skromnosti, určitě však nelze v současnosti tento apel generalizovat (tj. adresovat všem lidem na planetě). Týká se jen části světové populace. Těch, kteří trpí hladu nebo nemohou naplnit další základní potřeby, se tento apel nemůže týkat. Nelze schvalovat „distribuční model, ve kterém si menšina přisuzuje právo spotřeby v míře, kterou by nebylo možné generalizovat, protože by pak planeta odpady z takové spotřeby nebyla schopná pojmout.“ (viz 2. část pozn. 971).

5.4.1 Uvedení do problematiky⁹⁷⁴

V roce 1978 se ve Velké Británii narodilo první dítě „ze zkumavky“. Jeden z tvůrců této metody, britský fyziolog Robert G. Edwards, za ni obdržel v roce 2010 Nobelovu cenu v oblasti fyziologie a medicíny. Média jej představila jako vědce, který musel při svém úsilí čelit nevoli kritiků a skepsi kolegů, přesto však dosáhl cíle, neboť se „skálopevně držel svého hesla, že nejdůležitější věcí na světě je mít dítě.“⁹⁷⁵ V této souvislosti prezentovala většina médií jako jednoho z hlavních kritiků učitelský úřad katolické církve (dále „magisterium“). Předseda Papežské akademie pro život, biskup Ignacio Carrasco de Paula, totiž označil udělení Nobelovy ceny v tomto případě za nevhodné.⁹⁷⁶ Do problematiky vstupme tím, že se zamyslíme nad Edwardsovým heslem a položíme si otázky: Opravdu je nejdůležitější věcí na světě mít dítě? Co když některé páry nemohou dítě přirozeně zplodit? Existuje v případě neplodných párů nějaké právo na dítě? A jakého druhu by takové právo mělo být? Jádrem problematiky, kterou se budeme zabývat, se skrývá v otázce *práva na vznik dítěte*. Pro řešení problematiky se zároveň ukazuje jako stěžejní, zda vůbec, příp. jak je toto právo ospravedlnitelné a zdůvodnitelné.

V současné praxi asistované reprodukce (dále „AR“)⁹⁷⁷ se mnozí z aktérů ospravedlněním a zdůvodněním tohoto práva většinou nezabývají. Jednají zpravidla podle technického imperativu (co je technicky proveditelné, to je dovolené) nebo pragmatických úsudků (pravdivé je to, co je užitečné). Vnímají a potvrzují to dokonce i někteří lékaři, např. slovenský gynekolog Wallenfels:

„...dieťa je vnímané ako právo každého páru, ktorý po ňom túži – uznajúc toto právo, prakticky akýkoľvek neprirodzený zásah do ľudskej reprodukcie je akceptovaný...“⁹⁷⁸

Skutečnost, že se někteří gynekologové setkávají ve své praxi s páry, „které chtějí získat potomka za každou cenu“ potvrdil v rozhovoru český genetik Václav Pačes již v roce 2002.⁹⁷⁹ A nedávno zesnulý český embryolog Petr Hach si již na počátku vzniku debaty okolo AR problematičnost práva na dítě jasně uvědomoval.⁹⁸⁰

⁹⁷⁴ Následující text je až na menší změny (prováděné i v poznámkách pod čarou) textem mého článku ŠIMEK, V. Má neplodný pár přirozené právo na dítě? Etická hlediska Hanse Jonase a magisteria. *Studia theologica*, c. d. Nejvíce obsahových změn je v části 5.4.4.

⁹⁷⁵ REUTERS, ČTK, Nobelovu cenu za lékařství dostal ‚otec‘ umělého oplodnění Edwards. Dostupné na WWW: <http://zpravy.idnes.cz/nobelovu-cenu-za-lekarstvi-dostal-otec-umeleho-oplodneni-edwards-p90-zahranicni.aspx?c=A101004_113814_zahranicni_stf> [online].

⁹⁷⁶ Kritické stanovisko magisteria bylo následně rovněž kritizováno. Např. český filosof Radim Brázda píše: „Položte si otázku, co udělala církev pro možnost neplodného páru mít vlastní dítě? Snaží se tomu zabránit, což našťástí nemůže, tak alespoň nesouhlasí. (...) Jako by se Vatikánu někdo na něco ještě vážně ptal ve věcech, které rozšiřují vědění a poznání.“ BRÁZDA, R. *Ethicum*. Zlín: Verbum, 2010. ISBN 978-80-904273-9-6, s. 176 a pozn. 143.

⁹⁷⁷ Pojem asistovaná reprodukce používám v tomto článku ve významu, jak je uveden v pozn. 1000.

⁹⁷⁸ WALLENFELS, I. Neplodné manželstvo ako problém medicínsky a etický. *Dialog Evropa XXI.*, 2013, roč. 23, č. 2–3, s. 27.

⁹⁷⁹ Viz rozhovor s Václavem Pačesem: Smíme měnit člověka? *příloha AD a Universa*, 2002, roč. XIII, s. 1.

⁹⁸⁰ Označil je za „fiktivní“ lidské právo. Srov. tamtéž, s. 2.

Ve věci zdůvodnění práva na dítě hraje klíčovou roli druh tohoto práva. Podívejme se nejdříve na věc stručně z hlediska *pozitivního práva*. Neplodné páry uplatňují právo na dítě s pomocí metod AR. Tuto oblast lékařské praxe upravuje Zákon o specifických zdravotních službách (373/2011 Sb.) v rámci § 3-11.⁹⁸¹ Co se týká práva na dítě, nenajdeme o něm v tomto zákoně ani zmínku. Tento zákon však, zdá se, toto právo *předpokládá*, neboť jej fakticky umožňuje v praxi uplatňovat. Z hlediska *pozitivního práva* lze tedy na výše položenou otázku odpovědět snadno: Ano, neplodné páry mají *pozitivní právo* na dítě; přesněji: zákon jim umožňuje získat dítě v rámci AR. Platí zde princip: co není zákonem zakázáno, je dovoleno. Z hlediska *legality* se tedy náš problém jeví jako vyřešený.⁹⁸²

Na tomto místě bychom úvahu mohli ukončit. Za předpokladu, že bychom zúžili význam pojmu „právo“ na jeho *pozitivní rozměr*. Pro některé z neplodných párů skutečně celý problém takto končí: Co není zákonem zakázáno, je dovoleno. Zákon nezakazuje umělou reprodukci. Tedy, umělá reprodukce je dovolená. Nemůžeme-li získat dítě přirozenou cestou, můžeme jej získat cestou AR. V mnoha případech je to, co je zákonem dovolené, současně i *morálně dovolené*. Je tomu tak i v tomto případě? Abychom to mohli zjistit, je třeba pokračovat a zaměřit pozornost na *přirozenoprávní rozměr* problematiky, který lze vyjádřit otázkou: Má neplodný pár *přirozené právo na vznik dítěte*?

Tuto otázku by mohli někteří diskvalifikovat tím, že by popřeli *přirozenoprávní rozměr* jako takový. V rámci současného právního, filosofického a teologického diskursu se na problém relevance *přirozenoprávního rozměru* reaguje zhruba takto: Neexistuje žádný, *normativně závazný přirozenoprávní rozměr*.⁹⁸³ Existuje, lze to dokázat filosoficky.⁹⁸⁴ Existuje, lze to dokázat i teologicky.⁹⁸⁵ Zde, při řešení dané problematiky, vycházím z axiomu, že *normativně závazný přirozenoprávní rozměr* existuje (jak jsem již výše uvedl; viz 5.3.1, c)). Platnost axiomu zakládám na argumentech obsažených v dokumentu Mezinárodní teologické komise z roku 2008 (dokument a příslušné pasáže viz pozn. 985), co do filosofických vychodisek na argumentech českého filosofa Stanislava Sousedíka (viz jeho kniha a příslušné pasáže pozn. 984), jenž ukazuje, že existenci a *normativní platnost*

⁹⁸¹ Viz WWW: <<http://www.zakonyprolidi.cz/cs/2011-373#hlava2>> [online]. Podle znění zákona je účelem metod a postupů asistované reprodukce umělé oplodnění ženy, a sice ze zdravotních důvodů v případě neplodnosti, anebo z důvodu časněho genetického vyšetření lidského embrya.

⁹⁸² Nutno upozornit, že ani právníci často nedokáží zdůvodnit, jakým způsobem vyplývá v zákoně 373/2011 Sb. „předpokládané“ právo na dítě z ústavního práva, např. z jednoho z jeho pramenů, Listiny základních práv a svobod. Někteří se snaží odvodit toto právo např. z práva na zdravotní péči (čl. 31), přičemž zdravotní péči označují léčení neplodnosti. K tomu viz pozn. 1000.

⁹⁸³ Zastánci tohoto názoru jsou nazýváni „iuspozitivisty“, patří mezi ně např. současný německý filosof Norbert Hoerster, viz jeho kniha *Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie*. München: Beck, 2006. ISBN 9-7834-0664-014-8.

⁹⁸⁴ Zastánci tohoto názoru jsou nazýváni „iusnaturalisty“, patří mezi ně např. současný australský filosof John Finnis, viz jeho kniha *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011. ISBN 9-7801-9959-914-1. V českém prostředí se nedávno pokusil o filosofické zdůvodnění Stanislav Sousedík, viz jeho kniha *Svoboda a lidská práva: Jejich přirozenoprávní základ*, c. d., s. 47–80.

⁹⁸⁵ To je stanovisko Mezinárodní teologické komise, které najdeme v dokumentu z roku 2008, ve 3. kapitole „Teoretické základy přirozeného zákona“, viz MTK, Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon. *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, ISBN 978-80-7195-468-2, čl. 60–100.

přirozeného práva lze zdůvodnit už s pomocí filosofických argumentů. Pojem přirozené právo přitom odvozuji z pojmu přirozený zákon a tento zas z pojmu lidská přirozenost. Abychom nahlédli jejich vzájemnou souvislost, vyjděme z následujících definic:

Lidská přirozenost je „... reálný princip rozvoje [osoby a jejích] specifických aktivit. (...) Lidská přirozenost je (...) definována celkem svých dynamismů, tendencí, orientací, v jehož rámci se rodí svoboda. (...) *Pojem přirozeného zákona předpokládá, že přirozenost je pro člověka nositelkou určitého etického poselství, a tak představuje určitou implicitní normu, již pak lidský [praktický] rozum aktualizuje.* (...) Přirozený zákon definuje souhrn hodnot, které se ve společnosti jeví jako humanizující (...) nemohou mít již privátní, ideologickou či konfesionální povahu, nýbrž týkají se všech občanů. Tyto hodnoty nejsou výrazem nějakého přechodného konsensu mezi občany, nýbrž se zakládají na jejich společném lidství. (...) *Přirozený zákon (lex naturalis) dostává tvářnost přirozeného práva (ius naturale), když se zabýváme vztahy spravedlnosti mezi lidskými bytostmi.* (...) Přirozené právo [formuluje] soud praktického rozumu [tj. svědomí], jenž má v úctě to, co je spravedlivé. (...) *Přirozené právo je tím, co je přirozeně spravedlivé ještě před tím, než dojde k formulování zákonů.* Vyjadřuje se zejména v subjektivních právech osoby jako například právo na respektování vlastního života, na nedotknutelnost osoby (...). Tato práva, jimž současně myšlení přisuzuje velkou důležitost, nalézají svůj pramen nikoli v proměnlivých tužbách jednotlivců, nýbrž v samotné struktuře lidských bytostí a v jejich vztazích (...).⁹⁸⁶

V návaznosti na definované lze tedy tvrdit, že přirozená práva (a s nimi korelující přirozené povinnosti) vznikají nutně pro každého na základě faktu, že je člověkem, že žije a jedná v rámci vztahů s druhými – a že tyto vzájemné vztahy implikují *normativní rozměr přirozené spravedlnosti*. Nabízí to však nějaký klíč k řešení problému přirozeného práva na vznik dítěte? Mám za to, že ano. Na základě definovaného se totiž naskýtají klíčové otázky: Existuje vůbec něco jako přirozené právo na vznik dítěte (dále „PPD“)? A pokud ano, tak jakým způsobem lze PPD ospravedlnit, tj. prokázat, že neimplikuje nespravedlnost vůči dítěti, které je předmětem tohoto práva?⁹⁸⁷ Těmto a podobným otázkám se nelze vyhnout, přijímáme-li výchozí axiom, nechceme-li redukovat moralitu na legalitu, a chceme-li reagovat na současnou praxi AR, která PPD přinejmenším implicitně předpokládá.

Zdůvodnění svého pokusu o etickou reflexi problematiky PPD spatřuji i v tom, že samotný pojem PPD a jeho analýza se téměř nevyskytují – alespoň v českém a německém bioetickém diskursu. Zjistil jsem to na základě rešerše, která sice nepodává vyčerpávající mezinárodní přehled, přesto však má výpovědní hodnotu. Vybral jsem tři nejnovější české⁹⁸⁸ a tři německé⁹⁸⁹ bioeticky relevantní zdroje a hledal klíčový pojem PPD. Pojem se vyskytuje

⁹⁸⁶ Tamtéž, čl. 64, 77, 69, 86, 88, 90, 92. Kurziva Šimek.

⁹⁸⁷ Spravedlností zde rozumím základní ctnost – postoj jednajícího, který je „práv skutečnosti“, přičemž „skutečnosti“ jsou primárně ty lidské osoby, kterých se jeho jednání dotýká a zasahuje je. V našem případě je primárně „zasazeným“ dítě – předmět PPD. Srov. SPAEMANN, R. *Moralische Grundbegriffe*, c. d., s. 49.

⁹⁸⁸ VÁCHA, M. O. *Místo, na němž stojíš, je posvátná země: O kruhu úcty k člověku, přírodě a celému vesmíru*. Brno: Cesta, druhý dotisk, 2012. ISBN 978-80-7295-104-8. DROZENOVÁ, W. a kol., *Etika vědy v České republice: Od historických kořenů k současné bioetice*, c. d. ONDOK, J. P., *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, Praha: Triton, 2005. ISBN 80-7254-486-1.

⁹⁸⁹ STOECKER, R., NEUHÄUSER CH., RATERS, M. L. (Hrsg.) *Handbuch Angewandte Ethik*, c. d. KNOEPFFLER, N. *Angewandte Ethik: Ein systematischer Leitfaden*, c. d. SCHOCKENHOFF, E. *Ethik des Lebens: Grundlagen und neue Herausforderungen*, Freiburg: Herder, 1. Auflage, 2009. ISBN 978-3451302176.

pouze v jednom z nich, v české monografii Josefa Petra Ondoka a to pouze okrajově.⁹⁹⁰ V ostatních zdrojích se nevyskytuje vůbec, ve dvou německých zdrojích je nahrazován pojmem „přání mít dítě“. Nutno dodat, že většina autorů, s jejichž texty jsem se při rešerši seznámil,⁹⁹¹ samozřejmě reflektuje etické problémy spojené s praxí AR,⁹⁹² zároveň se však nikdo z nich nepokusil zaměřit pozornost na *klíčové teoretické východisko AR – otázku morální ospravedlnitelnosti PPD*. Tento nedostatek se pokouším vyrovnat. S ohledem na zaměření této práce analyzuji a hodnotím PPD jednak z Jonasova hlediska, jednak z hlediska magisteria a částečně obě hlediska srovnávám, přičemž se snažím poskytnout diferencovanou odpověď na otázku: Má (ne)plodný pár přirozené právo na vznik dítěte?

5.4.2 Přirozené právo na vznik dítěte jen pro plodné páry?

Jonas se problematikou PPD a AR zabýval v přednášce, kterou pronesl v roce 1986 na kongresu Sociálně-demokratické strany Německa v Essenu. Kongres se věnoval mimo jiné také právním otázkám spojeným s tehdy se rozvíjejícími technikami AR. Jonasova přednáška je k dispozici v textové podobě pod názvem *Práva, právo a etika: Jak odpovídají na nabídku nejnovějších technik reprodukce?*⁹⁹³ (viz výše 2.4). Jonas si položil na začátku dvě otázky, jimiž vymezil pole svých úvah: Do jaké míry zakládá a zdůvodňuje PPD veřejnou povinnost státu napomoci k jeho naplnění pomocí technik AR? Tato otázka vyjadřuje právní rovinu problému. Jaké metody AR jsou morálně dovolené? Tato otázka vyjadřuje etickou rovinu problému. Hlavní etické poselství obsažené v Jonasově přednášce zní: S příchodem technik AR se otevřely oblasti praxe, které staví stát před *dosud neznámé etické výzvy*. Stát, jenž má

⁹⁹⁰ „Umělé oplodnění je důsledkem nouzového stavu, v němž se realizuje (...) „právo“ na dítě tím jediným v dané situaci možným způsobem. Jenom tehdy se může jevit jako nouzové řešení za jistých podmínek eticky přijatelné.“ ONDOK, J. P., *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, c. d., s. 90. Klíčový pojem dává Ondok do uvozovek. To je jediný významový znak, nicméně důležitý, neboť vyjadřuje určitou problematičnost tohoto práva.

⁹⁹¹ Z českých odborných článků viz např. ŠRAJER, J. Asistovaná reprodukce a pohled katolické církve. *Studia theologica*, 2010, roč. 12, č. 2, s. 75–85. Šrajser se dotýká problematiky PPD jen jednou, letmo, když cituje z dokumentu *Donum vitae*. Tamtéž, s. 80.

⁹⁹² Vácha vyjmenovává tři: preimplantační diagnostika, redukce (tj. usmrcování) implantovaných embryí a vytváření nadpočetných embryí. Vácha s odkazem na encykliku *Evangelium vitae* (čl. 14) dále líčí rizika AR (konkrétně metody *in vitro* fertilizace, dále „IVF“) takto: „...embrya jsou vyráběna jako na běžícím páse, zmetky se vyhodí rovnou, dobrá použijeme, ta, která zbyla, zamrazíme. Rodiče – klienti – si u nás objednájí službu, za kterou bohatě zaplatí, a chtějí za své peníze kvalitní zboží. A jako všude v Evropské unii má zákazník právo zakoupené zboží reklamovat, pokud s kvalitou není spokojen. Dítě jako komodita určená ke koupi a prodeji.“ VÁCHA, M. O. *Místo, na němž stojíš, je posvátná země*, c. d., s. 66. Mohlo by se zdát, že Váchův popularizující styl je přehnaný. V zásadě však popisuje současnou praxi, kterou zákon dovoluje následujícími slovy: „Před zahájením metod a postupů asistované reprodukce je poskytovatel povinen podat neplodnému páru informaci o povaze navrhovaných metod a postupů, jejich trvalých následcích a možných rizicích a o způsobu, jakým může být naloženo s nadbytečnými lidskými embryi, včetně předpokládané výše finančních nákladů na jejich uskladnění a dobu jejich uskladnění. (...) Pokud při umělém oplodnění příjemkyně nebyla použita všechna lidská embrya vytvořená ve prospěch neplodného páru, lze je uchovat a použít pro další umělé oplodnění této příjemkyně. To neplatí, jestliže neplodný pár písemně prohlásí, že tato embrya nehodlá použít pro své další umělé oplodnění a zároveň udělí souhlas s jejich použitím pro jiný anonymní neplodný pár, nebo udělí souhlas s použitím nadbytečných embryí k výzkumu podle zákona o výzkumu na lidských embryonálních kmenových buňkách nebo s jejich likvidací.“ (§ 8 a 9 odst. 1 zákona 373/2011 Sb., viz pozn. 981).

⁹⁹³ JONAS, H. Rechte, Recht und Ethik: Wie erwidern sie auf das Angebot neuester Fortpflanzungstechniken? In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, c. d., s. 147–169.

za úkol právně regulovat tyto oblasti praxe, nemůže totiž v této věci rekurovat k žádným starším osvědčeným právním normám. Proto je nanejvýš žádoucí, aby zákonodárci rekurovali k *etickým normám a principům*. Tento požadavek zdůvodnil Jonas následovně:

„Nové techniky reprodukce (...) vtahují stát nolens volens a bezprecedentně jakožto spoluhráče do toho nejintimějšího a nejosobnějšího ze všech vztahů. (...) to, co se děje při umělé intervenci do kdysi nejintimější sféry plození – již samotná její depersonalizace –, se týká samotného srdce našeho morálního citění; a ačkoli nechceme činit ze státu ani soudce ani strážce mravů, přesto na druhé straně také nechceme, aby se stal komplicem a ochráncem něčeho nemorálního. [Stát] se musí ze všeho nejvíce vyvarovat toho (...), aby bylo z veřejných peněz financováno to, co uráží morální citění.“⁹⁹⁴

Zaměříme-li pohled na problematiku PPD, je třeba se nejdříve ptát, jak se Jonas postavil ke klíčovému problému zdůvodnění PPD? Náš filosof v této souvislosti uvedl:

„Ačkoli, pokud vím, není [právo na dítě] nikde jmenováno mezi nezcizitelnými právy každého člověka, smíme je k nim přesto bez váhání počítat, přičemž záleží na nás, zda přání mít dítě zařadíme pod právo usilovat o štěstí nebo ho budeme považovat za původní a neodvislé.“⁹⁹⁵

Domníval se, že PPD sice není jmenováno mezi nezcizitelnými (přirozenými) právy, přesto však jej lze mezi ně počítat – ať už jako původní či vyplývající z práva usilovat o štěstí.⁹⁹⁶ Zohledníme-li širší kontext Jonasova vyjádření, zjistíme, že PPD hlouběji nezdůvodnil, ale také spíše *předpokládal*, což potvrdil, když jej v tomto kontextu označil jako „všeobecně uznané“.⁹⁹⁷

Jonas PPD dále charakterizoval a specifikoval jako *subjektivní přirozené právo*, které ze své podstaty neplatí neomezeně. Důvodem jeho omezení jsou ostatní právní subjekty, jejichž práva musí být při výkonu jiného práva nutně respektována. Vyplývá to z elementární skutečnosti, že subjektivní práva generují subjektivní povinnosti. Specifikaci PPD provedl Jonas s pomocí rozlišení na práva silná a slabá:

- *silné právo* (tranzitivní) klade nárok, kterému odpovídají *pozitivní povinnosti* (něco konat)
- *slabé právo* (intranitivní) klade nárok, kterému odpovídají *negativní povinnosti* (něco nekonat)

Zatímco silné právo zavazuje ke konání ve prospěch nároku, slabé právo vyžaduje pouze nekonání (příp. nebránění), což Jonas ilustroval následujícím příkladem: Právo na život je silné, právo na dovolenou na Costa Brava slabé. Ačkoli se na první pohled může zdát, že právo na život nezavazuje druhé ke konání, jistě zavazuje k aktivnímu konání v případě dítěte minimálně jeho rodiče. Právo na dovolenou na Costa Brava je oproti tomu slabé právo, neboť, ať už jej má kdokoli, nezavazuje druhé osoby aktivně konat, nýbrž pouze nebránit. Bez

⁹⁹⁴ Tamtéž, s. 154–156.

⁹⁹⁵ JONAS, H. Rechte, Recht und Ethik, c. d., s. 152.

⁹⁹⁶ Základní lidské právo usilovat o štěstí (The Pursuit of Happiness) přejal Jonas z Deklarace nezávislosti USA, kde je toto právo jmenováno v preambuli vedle práva na život a na svobodu. Srov. tamtéž, s. 150.

⁹⁹⁷ „dies allseitig zugestandene Recht“, tamtéž, s. 152.

závažného důvodu nesmí nikdo bránit dotyčnému, aby dovolenou uskutečnil, nikdo však není (morálně) povinnen, mu dovolenou zajistit.⁹⁹⁸ *Považoval Jonas PPD za silné anebo slabé právo?*

„Jistě, [přirozené právo na potomstvo] co do důstojnosti nekonečně převyšuje ono [právo na dovolenou] na Costa Brava. A očividně vyžaduje [jeho] vnímání hned z počátku spolupůsobení, ačkoli prchavé, ze strany druhého, totiž partnera. Ale mimo již existující manželství není nikdo povinnen, aby se tímto partnerem stal, a nejméně stát, aby ho opatřil. (...) *Plození samo zůstává tím nejsoukromějším ve dvou (ein Privatissimum zu zweit) a přirozené právo na ně s ohledem na stát čistým „právem umožnit“ (Erlaubnisrecht): Přání mít dítě odpovídá pouze nebránění.*“⁹⁹⁹

V této klíčové pasáži Jonas hovořil o dvou právech: o PPD, které nazval „přirozené právo na potomstvo“ („das Naturrecht auf Nachwuchs“) a o „přirozeném právu na plození“ („das Naturrecht auf Fortpflanzung“; dále „PPP“). Místo PPD používal ovšem také pojem „přání mít dítě“ („der Wunsch zum Kinde“), jak je zřejmé již z druhé citace výše, viz pasáž pozn. 995.

Skutečnost, že pojmy PPD a PPP používal v úzké souvislosti, stojí za pozornost.

Nenaznačoval tím snad, že status přirozeného práva přisuzuje pouze PPP a PPD nikoli?

Další text jeho přednášky tuto domněnku nepotvrzuje, naopak, Jonas hovořil dále o PPD jako o přirozeném právu („das Naturrecht“), třebaže jej většinou označoval pojmem „právo na potomstvo“. Namísto je ovšem další otázka: *Nedochází u Jonase k záměně mezi PPD a PPP?* Tuto otázku nechme zatím otevřenou, vrátíme se k ní dále.

I přes nejednotné použití pojmů Jonas zastával tezi, že *PPD je slabým přirozeným právem*, kterému odpovídají *ze strany třetích osob* (mimo manželství) *pouze negativní morální povinnosti*, tj. pouze nebránění a žádné pozitivní povinnosti. *Pozitivní morální povinnosti mají pouze manželé vůči sobě navzájem*. Z pohledu současného dělení subjektivních práv na absolutní (erga omnes) a relativní (inter partes) by podle Jonase bylo PPD:

- mimo manželství subjektivním právem absolutním spojeným ovšem pouze s negativními povinnostmi (tj. třetí osoby nesmí bránit plození a vzniku dítěte);
- v rámci manželství subjektivním právem relativním spojeným s pozitivními povinnostmi (tj. oba manželé mají recipročně vůči sobě pozitivní povinnosti aktivně se podílet na plození a vzniku dítěte).

Z uvedené Jonasovy teze vyplývá etický princip:

Žádné třetí osobě mimo manželství (příp. mimo pár) nemůže být morálně přikázáno, aby se aktivně podílela na plození a vzniku dítěte. (dále „princip 1“).

Jonasovu tezi a jeho princip 1 umístíme nyní do širších souvislostí jeho *etického hodnocení*

⁹⁹⁸ Srov. tamtéž, s. 152–153.

⁹⁹⁹ Tamtéž, s. 153, 154. Kurziva Šimek.

léčení neplodnosti a technik AR. Jeho hodnocení je třeba chápat jako snahu zaujmout etická stanoviska, která mají, jak věřil, sloužit k orientaci zákonodárcům.

Za morálně *dovolené* považoval:

- léčbu neplodnosti spočívající v odstraňování fyziologických a jiných dysfunkcí; zmínil, že zde není třeba uplatňovat žádné PPD;¹⁰⁰⁰
- umělou intrauterinní inseminaci (dále „IUI“) v rámci manželského páru; zde již zmínil PPD, zdůraznil ovšem znovu, že jde o slabé právo.¹⁰⁰¹

Za morálně *nedovolené* považoval:

- in vitro fertilizaci (dále „IVF“); tato metoda vytváří závažný morální problém, pokud je spojena s vytvářením nadpočetných embryí; Jonas měl za to, že je třeba se tomuto problému vyhnout za každou cenu, i kdyby to znamenalo upuštění od této metody; při hodnocení této metody doporučil přijmout úděl bezdětnosti; dále odmítal strategii „embrya do zásoby“;¹⁰⁰²
- všechny metody spojené s dárcovstvím gamet, neboť vytváří celou řadu vážných morálních námitek; podle Jonase lékař dostává dosud neslýchanou roli kuplíře; Jonas zdůraznil, že v případě anonymního dárcovství je ignorováno přirozené právo dítěte znát oba své biologické rodiče, u matky přirozené právo znát otce dítěte;¹⁰⁰³
- zástupné těhotenství; z hlediska přirozených práv se už samotné smlouvy tohoto druhu jeví podle Jonase jako pochybné, nehledě na to, že vytváří půdu pro vážné konflikty: Co když dojde k poškození dítěte během těhotenství nesprávnou životosprávou? Co když dárkyně následně vyžaduje potrat a těhotná nesouhlasí (anebo naopak)?¹⁰⁰⁴

Jonasův princip 1 a jeho hodnocení přesto vytváří praxi AR poměrně liberální prostor.¹⁰⁰⁵

Tomu nasvědčuje i to, že při hodnocení metod, které označil za morálně nedovolené (IVF,

¹⁰⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 156. Lékaři v tomto případě léčí pár, aby mohl zplodit dítě, tedy, lékaři „léčí“ a nikoli „vytváří“ dítě. V oblasti současné AR se pojem „léčba neplodnosti“ často používá matoucím způsobem, příp. s nejednoznačně vymezeným významem. Zatímco např. zprůchodnění vejcovodu ženy bezesporu lze označit tímto pojmem, stejně i např. hormonální léčbu, není už např. IVF principiálně úkonem léčebným. Léčením přece logicky rozumíme ty postupy, které napomáhají obnovit přirozené funkce organismu jakožto celku či jednotlivých jeho orgánů, přičemž cílem léčby je „uzdravení“ člověka (tj. jednoho či obou partnerů), nikoli „vytvoření“ dalšího člověka (tj. dítěte). Zde proto do pojmu „AR“ nezahrnuji ty úkony, které spadají věcně pod pojem „léčba neplodnosti“ v naznačeném smyslu.

¹⁰⁰¹ Jonas nepovažoval IUI za morálně nedovolenou, etický problém ovšem spatřoval v četnosti a umožnění přístupu z hlediska distributivní spravedlnosti. V případě IUI v rámci nemanželského páru vyjádřil etické pochybnosti; srov. tamtéž, s. 156–157. Zmiňovaný gynekolog Wallenfels píše, že v současné praxi center AR se vyvolání superovulace a následná IUI považují za „nejpřirozenější pokus“; současně však, jakmile se neprokáže jeho účinnost, doporučuje se většinou bez podrobnější diagnostiky problému IVF. Srov. WALLENFELS, I. Neplodné manželstvo ako problém medicínsky a etický, c. d., s. 27. Z hlediska magisteria je IUI morálně nedovolená.

¹⁰⁰² Srov. JONAS, H. Rechte, Recht und Ethik, c. d., s. 157–158.

¹⁰⁰³ Srov. tamtéž, s. 158–159.

¹⁰⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 161–163.

¹⁰⁰⁵ Jonasovo etické hodnocení technik AR označuje Müller naopak za konzervativní a zdůvodňuje to tím, že Jonas chtěl vyhradit možnost umělého oplodnění pouze pro manžele. Srov. MÜLLER, W. E. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*, c. d., s. 201. S tímto názorem by se dalo souhlasit za předpokladu, že odhlédneme od Jonasových etických ústupků viz následující pozn.

dárcovství gamet, zástupné mateřství) u každé z těchto metod uvedl podmínky¹⁰⁰⁶, za nichž by byl ochoten uvažovat o její legalizaci. Tyto etické ústupky však nakonec zůstaly ve stínu jeho závěrečného prohlášení:

„Zcela bez námitek by ovšem také z hlediska práva i mravnosti (jakož i z hlediska vědecké svobody) byl prostý zákaz [všech těchto] metod [včetně IUI]. Ne každé přirozené postižení má nárok na odstranění, jemuž by muselo ustupovat každé další dobro (...) *právo na potomstvo, jakožto přirozené právo, je vázáno na přirozenou schopnost [plodit]. Při absenci [této schopnosti] (...) zůstává v podstatě pouze právo na vyplnění přání, a to je [s ohledem na třetí osoby] velmi slabé právo: Nemůže od nich vyžadovat nic jiného než nebránění normálních šancí [plodit]. Zde diskutované šance jsou však vše jiné než normální a jejich extrémní umělost je staví mimo každé přirozené právo. Proto společnost s ohledem na normy obecného práva a mravnosti není povinna [tyto umělé šance] poskytovat (...)*“¹⁰⁰⁷

Z Jonasova závěrečného prohlášení vyplývá, že ačkoli nepovažoval techniky AR vždy a za všech okolností za morálně zakázané, přesto by z hlediska etiky, práva a vědecké svobody považoval za ospravedlnitelné řešení i jejich zákaz (samozřejmě kromě léčby neplodnosti, viz pozn. 1000). Svým závěrečným prohlášením potvrdil platnost principu 1. *Stát není z přirozenoprávního hlediska povinnen techniky AR poskytovat; je však povinnen nebránit přirozeným šancím plodit. Za pozornost také stojí Jonasova teze, že ne každé postižení implikuje automaticky nárok na své odstranění.*

Celkový závěr o PPD z Jonasova etického hlediska zní: *Jedná se o slabé přirozené právo, jemuž odpovídají ze strany třetích osob pouze negativní morální povinnosti (tj. nebránit) a žádné pozitivní povinnosti (tj. aktivně a přímo konat ve prospěch vzniku dítěte). Logicky vyplývá, že podle Jonase mají PPD v uvedené specifikaci pouze plodné páry; neplodné páry PPD nemají, neboť je vázáno na přirozenou schopnost plodit.*

5.4.3 Přirozené právo na vznik dítěte ani pro plodné páry?

Vezměme vážně Jonasův závěr o PPD plodných párů a pokusme se jej více analyzovat. Jonas tvrdil, že jde o přirozené slabé právo, které smí uplatňovat pouze plodné páry vůči třetím osobám, jimž tak vznikají jen negativní povinnosti, tj. nebránit plození a vzniku dítěte. Za účelem hlubší analýzy uvažujme nejdříve o *PPD plodného páru vůči třetím osobám* (i) a následně o *PPD v rámci plodného páru samotného* (ii) – tento druhý aspekt Jonas nezkoumal; pomůže nám však nahlédnout problematickou podstatu PPD jako takového.

- i) Vůči třetím osobám považoval Jonas *PPD za slabé (intranzitivní)*, generující pouze negativní povinnosti – nebránění. Nebránění v tomto případě evidentně znamená

¹⁰⁰⁶ Tyto podmínky jsou následující: u IVF – nevytvářet nadbytečná embrya; u dárcovství gamet – nanejvýš mezi přáteli nebo jednoznačně identifikovatelnými osobami (tj. požadavek neanonymity); u zástupného mateřství – těhotenství dárkyň by znamenalo vysoké riziko poškození u ní či dítěte (tj. ve velmi výjimečných případech, a když mezi zúčastněnými panují vztahy blízkosti a důvěry; to lze ovšem velmi obtížně právně definovat, když současně není žádoucí, aby vznikaly děti mezi příbuznými). Srov. JONAS, H. Rechte, Recht und Ethik, c. d., s. 157–158, 161, 163.

¹⁰⁰⁷ Tamtéž, s. 163. Kurziva Šimek.

nebránění plození.¹⁰⁰⁸ Tudíž, *slabé PPD = slabé PPP*. Chce-li totiž plodný pár dítě, stačí uplatňovat vůči třetím osobám slabé PPP. Z toho logicky vyplývá, že *Jonasem zastávané slabé PPD lze ve skutečnosti převést na slabé PPP*. Odpověď na výše položenou otázku, zda nedochází u Jonase k záměně mezi PPD a PPP, zní tedy kladně, uvažujeme-li tato práva v slabém významu.

ii) Jak je to ale s PPD v rámci plodného páru bez vztahu k třetím osobám? Jonas tento aspekt explicitně nezkoumal, neuvažoval *PPD jako silné (tranzitivní)*. S ohledem na problematickou podstatu PPD jako takového je ovšem analýza z tohoto hlediska velmi důležitá. Uvažujme zde tedy hypoteticky o PPD jako o *silném právu v rámci plodného páru*, tj. jakožto o právu na dítě, které má hypoteticky generovat pozitivní povinnosti (konat) ve prospěch vzniku dítěte. Analogicky k silnému PPD uvažujme také o silném PPP. Zdá se, že v rámci plodného páru neplatí předchozí převoditelnost PPD na PPP, mají-li charakter silných práv. Neboli, *silné PPD ≠ silné PPP*. Proč? Oba z plodného páru mají vůči sobě silné PPP (tj. oba mají recipročně právo a současně pozitivní povinnost k úkonům plození), zdá se však obtížně myslitelné, že také silné PPD. Implikovalo by to aporetické vztahy mezi partnery. Má-li totiž být uplatňováno silné PPD v rámci páru, pak nastává hypotetický stav věcí, kdy oba mají (recipročně vůči sobě nazvám) právo „dostat“ dítě a zároveň oba povinnost „dát“ (zplodit) dítě. *Ani jeden z nich však sám dítě nezplodí, nemůže jej druhému jednoduše „dát“, neboť jej „nemá“ (povinnostní aspekt),¹⁰⁰⁹ a ani jeden z nich nemůže vyžadovat na druhém jisté naplnění silného PPD (nárokový aspekt).¹⁰¹⁰ Dítě může vzniknout pouze společnou součinností (za předpokladu silného PPP). Nárok¹⁰¹¹ spojený se silným PPD tedy nemůže vznášet jeden samostatně vůči druhému, zbývá tedy možnost, že jej musí vznášet společně. Ale vůči komu, když se zdá nesmyslné, aby jej – jakožto plodní – vznášeli vůči třetím osobám?¹⁰¹²*

Nyní zaměříme pozornost na předmět nároku, tj. na dítě. Jsou dvě možnosti: Buď si plodný

¹⁰⁰⁸ Je samozřejmě také možná situace, že třetí osoba (či dokonce jedna či obě osoby z páru) nebrání činnosti plození, ale následně brání početí. Pokud by to byla jedna či obě osoby z páru, pak se ocitají v rozporu s PPD; pokud třetí osoba, pak ve většině případů se svolením minimálně ženy. Od dalších variant (násilného) bránění početí bez souhlasu ženy zde odhlížím.

¹⁰⁰⁹ To platí i navzdory tomu, že se často zjednodušeně hovoří o tom, že žena „dala“ (porodila) muži dítě nebo že muž „dal“ (zplodil) ženě dítě. Jeden druhému nemůže dítě „dát“ jako již „hotovou věc“ – za přirozených podmínek je dítě zplozeno vzájemnou součinností.

¹⁰¹⁰ Zdá se nemožné, aby každý z nich měl aktivní povinnost i silný nárok na jisté naplnění PPD – a to už z jednoho prostého důvodu, že mezi „splněním“ povinnosti a případným naplněním nároku je nutně vždy časová prodleva a nikdy 100% jistota, že dítě opravdu vznikne. Nevznikne-li, není silné PPD naplněno. Vznikne-li, pak, zdá se, ne jako předmět silného PPD, neboť ani jeden z páru nemůže (ani oba společně nemohou) 100% garantovat jeho jisté naplnění. Nemůže-li jeden druhému samostatně a sám naplnit nárok na dítě a nemohou-li očekávat naplnění tohoto nároku od žádné třetí osoby, znamená to, že dítě mohou pouze „společně očekávat“, nikoli si nárokovat jako předmět silného PPD.

¹⁰¹¹ Pojem „nárok“ používám dále jako synonymum pojmu „silné právo“ a označuji tím skutečnost, kdy je určité právo vymáháno, resp., kdy je usilováno o jeho jisté plnění.

¹⁰¹² Zohledníme-li perspektivu Boha, Stvořitele, má pojem „třetí osoby“ také teologický význam. Není-li dítě chápáno pouze jako produkt lidské (sexuální) činnosti, ale rovněž jako stvořená osoba mající svůj primární původ v Bohu – což nevylučuje (ba naopak) spolupráci rodičů – pak vznik lidské osoby není jen „záležitostí“ činnosti lidských osob, ale také „záležitostí“ božských Osob. Srov. MTK, *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, c. d., čl. 65.

pár nárokuje „nějaké dítě“ anebo „konkrétní dítě“.¹⁰¹³ První varianta vede k již výše naznačeným otázkám a k s nimi spojené aporetičnosti, druhá varianta není možná principiálně, neboť *nelze mít nárok na vznik konkrétní osoby, dokud tato osoba nevznikne (neboť nárok postrádá svůj předmět), a když vznikne, pak už nelze mít nárok, aby vznikla.*

Na základě předložených argumentů vyvozují, že realita plodného páru ukazuje dostatečnost silného PPP jakožto „práva na činnost“, přičemž „plod činnosti“, vznik dítěte, není přirozeně předmětem nějakého práva, ale „společným výsledkem“ z činnosti (ne vždy nutně) vyplývajícím. Plodný pár má tedy v přirozenoprávní perspektivě v rámci svých recipročních vztahů silné PPP, nikoli silné PPD – tj., má právo na činnost plození, nikoli na (jistý) vznik dítěte. Silné PPD by navíc v rámci plodného páru bylo *nesmyslné* – chce-li totiž plodný pár dítě, dříve či později jej zplodí.

V této souvislosti se naskytá otázka: *Jestliže nemají silné PPD plodné páry, mohou jej mít neplodné?* Je evidentní, že silné PPD (ani slabé PPD a slabé i silné PPP) nepřináší neplodným párům to, co plodným – dítě. Ovšem za předpokladu, že silné PPD je uplatňováno pouze v rámci neplodného páru, bez zahrnutí třetích osob. Pro tento rámec vztahů lze za pomoci argumentu a fortiori logicky odvodit: Jestliže je silné PPD obtížně myslitelné, ne-li aporetické, pro plodný pár, pak (a fortiori) rovněž pro neplodný – s důležitým dodatkem –, pokud do hry nevstoupí *třetí osoby, které konají ve prospěch vzniku dítěte*. Vstoupí-li, je nutné hledat odpovědi na následující a podobné otázky: Jak *smysluplně* zdůvodnit pozitivní povinnost třetí osoby, která by měla zplodit, resp. „vytvořit“ dítě *místo* neplodného páru? *Vůči které konkrétní osobě*, by měl neplodný pár uplatňovat silné PPD?

Připomeňme si Jonasův princip 1: Žádné třetí osobě mimo manželství (mimo pár) nemůže být morálně přikázáno, aby se aktivně podílela na plození a vzniku dítěte. Z Jonasova hlediska, při platnosti principu 1, by tedy bylo obtížné *smysluplně* zdůvodnit pozitivní povinnost třetích osob (konat ve prospěch vzniku dítěte místo neplodného páru). Trval-li by neplodný pár na tom, že dítě „musí vzniknout“, pak se otevírá další klíčová, související problematika morální (ne)dovolenosti (příp. zákazu) konání třetí osoby za účelem vytvoření dítěte místo neplodného páru. Tato problematika by stála za samostatné zpracování, zde se jí však nemohu věnovat.¹⁰¹⁴

S ohledem na dosud uvedené považují *silný nárok uplatňovaný neplodným párem za „domnělé přirozené právo na vznik dítěte“* (dále „DPPD“). Hlavní důvody pro tento závěr spatřují nejen ve výše uvedených Jonasových závěrech (právo na činnost neimplikuje nutně právo na určitý výsledek činnosti; ne každá dysfunkce má nárok na odstranění, jsou-li přitom ohrožena či obětována jiná základní dobra a práva), ale také v provedené analýze. Ke

¹⁰¹³ Pro IVF je typické, že umožňuje, aby si neplodný pár, resp. lékař, „vybíral“ z již vzniknuvších konkrétních dětí (v rámci preimplantační diagnostiky). Nárok má v tomto případě podobu nároku na konkrétní dítě, které splňuje určité kvality.

¹⁰¹⁴ K problematice alokace a adresátů povinností korelujících s právy viz např. STEPANIANS, M. Menschenrechte und Grundrechte. In STOECKER, R., NEUHÄUSER CH., RATERS, M. L. (Hrsg.) *Handbuch Angewandte Ethik*, c. d., s. 328–329.

stejnému závěru dochází i magisterium:¹⁰¹⁵

„Touha rodičů po dítěti je přirozená: je výrazem povolání k otcovství a mateřství, které je vepsáno do manželské lásky. (...) Manželství ovšem nedává manželům právo mít dítě [PPD], nýbrž pouze právo na ty přirozené úkony, jež jsou svou povahou zaměřeny na plození [PPP]. *Skutečné právo na dítě ve vlastním smyslu tohoto slova by totiž bylo v rozporu s důstojností a přirozeností dítěte. Dítě není něčím, na co lze mít nárok, a nemůže být považováno za předmět vlastnictví. Dítě je spíše darem...*“¹⁰¹⁶

Magisterium v této pasáži navíc, kromě PPD a PPP, zmiňuje „přirozenou touhu po dítěti“. Přirozená touha po dítěti v manželství ospravedlňuje PPP, ale nikoli PPD. Tedy, PPD=DPPD. Na rozdíl od mé analýzy magisterium zdůvodňuje své negativní stanovisko odkazem na *důstojnost a přirozenost dítěte*. Argument, který se skrývá za tezemi magisteria, by mohl znít takto: Kdo má lidskou důstojnost a přirozenost, toho vznik nemůže být předmětem nároku (či vlastnictví). Dítě má lidskou důstojnost a přirozenost. Tudíž, *vznik dítěte nemůže být předmětem nároku (či vlastnictví)*. „Být předmětem nároku“ přitom znamená v rámci naší problematiky „muset být počato, muset vzniknout“.

Nikdo však nemůže mít žádnou povinnost vůči nikomu, aby vznikl (tj. začal existovat). To se zdá logické, nikdo totiž nemůže mít povinnost, aby vznikl, když ještě nevznikl. A když už vznikl, pak tuto povinnost z povahy věci už vůbec nemůže mít. Je-li vznik dítěte předmětem nároku, pak ze strany toho (těch), kteří ho chtějí nebo musí zplodit. Musí? Může/Mohou však někdo/někteří z lidí takovou pozitivní povinnost vůbec mít?¹⁰¹⁷ Opět se dostáváme k výše naznačené související problematice: Lze vůbec zdůvodnit se silným, domnělým nárokem na vznik dítěte nutně korelující pozitivní povinnost třetí osoby, která by měla zplodit, resp. „vytvořit“ dítě místo neplodného páru? *Nejedná se o „domnělou pozitivní povinnost“?* Jak by na tuto otázku odpovědělo magisterium? Vyjděme z teze magisteria: Dítě nemůže být předmětem nároku co do svého vzniku. Uvažujme: Jestliže každý člověk musí být nutně nejdříve dítětem, pak nikdo nesmí být předmětem nároku co do svého vzniku. A nemůže-li být nikdo co do svého vzniku předmětem silného nároku, pak:

Nikdo nemůže mít přirozené právo, aby kdokoli vznikl, tj. začal existovat (dále „princip 2“).

Pokud platí princip 2, pak je *silný nárok na vznik dítěte opravdu pouze domnělý*. A logicky pak i s ním korelující povinnost. Nezdá se tedy smysluplné, že by kdokoli mohl mít pozitivní povinnost zplodit dítě, příp. „vytvořit“ dítě *místo* neplodného páru. DPPD a princip 2 jsou

¹⁰¹⁵ Zde vycházím ze dvou relevantních textů magisteria: KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Donum vitae*. Olomouc: UP, 1. vydání, 2006. ISBN 80-244-1554-2. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Dignitas personae*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. ISBN 978-80-7195-352-4.

¹⁰¹⁶ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Donum vitae*, c. d., II, B, 8. Kurziva Šimek.

¹⁰¹⁷ V rámci AR by se ti, kteří „vytváří“ děti, klidně mohli touto otázkou zprostit *domnělé povinnosti konat*. Zdá se, že nikomu nemůže být morálně přikázáno, aby přiváděl na svět děti. Spaemann uvádí, že lze „mít dostatečný důvod pro to nechtít dítě zplodit“, ale vůbec „nelze uvést dostatečný důvod pro to nějaké dítě zplodit.“ SPAEMANN, R. *Šťěstí a vůle k dobru*, c. d., s. 186–187. Gredt uvádí, že povinnost pokračovat v předávání života (v rámci manželství), by nastala pro dotyčného pouze tehdy, ocitl-li by se v situaci, v níž, pokud by tak neučinil, by zanikl lidský rod. Srov. GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, c. d., § 922.

neslučitelné.

Pozice magisteria i z něj vyplývající princip 2 se jeví na první pohled jako striktní. Jak jsou zdůvodněné? Zdůvodnění magisteria vychází z určité *antropologické a teologické perspektivy*¹⁰¹⁸ obsahující přirozenoprávní normativy,¹⁰¹⁹ jež vedou magisterium k formulaci základních přirozených práv, která chápe jako nezczizitelná, univerzálně platná, chránící primární důstojnost všech:

- právo každého člověka na život a tělesnou integritu od početí do přirozené smrti;
- právo stát se otcem nebo matkou pouze společně se svým manželským partnerem;
- právo dítěte být počato, přivedeno na svět a vychováváno svými rodiči.¹⁰²⁰

První a třetí právo přitom stojí z hlediska magisteria na klíčovém etickém principu, o němž tvrdí, že jej „lze rozumem rozpoznat jako pravdivý“¹⁰²¹, a který se shoduje s přirozeným mravním zákonem:

„Lidskou bytost je nutno od okamžiku početí respektovat jako osobu a jako s osobou s ní také zacházet.“¹⁰²² (dále „princip 3“).

Magisterium uvádí, že se v této věci chce vyhnout „tvrzením výslovně filosofické povahy“, současně však o principu 3 říká, že vychází „z pravdy ontologické povahy“.¹⁰²³ Není snad ontologie primárně filosofickou disciplínou? Buď jak buď, úmysl magisteria je *tutoristický*¹⁰²⁴ – a vychází z této úvahy: I když se na teoretické rovině názory na ontologický status lidské bytosti v prvních fázích života různí, *v praxi* ji respektujeme *jako osobu*. Jde o tzv. metaargument tutorismu, odpovídající principu předběžné opatrnosti.¹⁰²⁵

Teprve na tomto pozadí je možné pochopit na první pohled striktní normativní hledisko magisteria. Naši problematiku to však obohacuje a rozšiřuje, ukazuje se její druhý, stěžejní

¹⁰¹⁸ Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Donum vitae*, c. d., Úvod, s. 41–46.

KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Dignitas personae*, c. d., čl. 4–16.

¹⁰¹⁹ Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Donum vitae*, c. d., Úvod, 3, III. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Dignitas personae*, c. d., čl. 6.

¹⁰²⁰ Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Donum vitae*, c. d., III a II, B, 8 (v části II, B je definováno právo dítěte jako právo být plodem „specifického úkonu manželské lásky svých rodičů“); srov. také: KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Dignitas personae*, c. d., čl. 12 – zde jsou tři základní přirozená lidská práva nazvána „třemi základními dobrými“.

¹⁰²¹ Tamtéž, čl. 5.

¹⁰²² Tamtéž, čl. 4.

¹⁰²³ Tamtéž, čl. 5.

¹⁰²⁴ Srov. JAN PAVEL II., *Evangelium vitae*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-139-3, čl. 60.

¹⁰²⁵ Někteří autoři ovšem, zcela bez teologických předpokladů, bez pojmu „duše“, pouze a jen na základě nejnovějších poznatků embryologie a v mezích filosofického (racionálního) uvažování, systematicky dokazují, že „všechny lidské bytosti jsou osoby od samého počátku své existence, protože [všechny] lidské bytosti vedou personální životy.“ Viz např. GEORGE, R. P., TOLLEFSEN, CH. *Embryo*, c. d., s. 179. Srov. podobně: SPAEMANN, R. *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen etwas und jemand*. Stuttgart: Klett-Cotta, 3. Auflage, 2006. ISBN 978-3-608-91813-7, s. 252–264; WEIGL, A. *Der preisgegebene Mensch: Überlegungen zum biotechnischen Umgang mit menschlichen Embryonen*. Gräfelfing: Resch GmbH, 2007. ISBN 978-3-935197-53-3, s. 78–82.

aspekt – *perspektiva přirozených práv dítěte*.¹⁰²⁶ Tato perspektiva stojí a padá s principem 3, který zároveň také dává plný smysl principu 2. Je zřejmé, že přijetí (příp. důkaz pravdivosti) anebo nepřijetí (příp. důkaz nepravdivosti) principu 3 má klíčový význam. Nepřijmeme-li princip 3, zůstávají i dosavadní závěry jednostranné a bez fundamentu. Je proto logické, že hlavním důvodem sporů okolo DPPD a AR je právě princip 3.

Je přijetí principu 3 slepou, racionálně nezdůvodnitelnou, decisionistickou volbou? Magisterium tvrdí, že princip 3 lze rozpoznat jako pravdivý (pouhým přirozeným) rozumem. Je-li to pravda, pak jeho přijetí nemůže být racionálně nezdůvodnitelné. Přesto stále trvají spory mezi ontologickými personalisty a empirickými funkcionalisty. Mám však za to, že v rámci těchto sporů je vhodné rozlišovat hledisko teoretické, tj. hledisko *epistemologické jistoty* (týkající se ontologického statusu) a hledisko praktické, tj. hledisko *morálního rozhodování* (týkající se morálního statusu). Z etického hlediska, které zde zaujímám, je přijetí principu 3 smysluplnější než jeho odmítnutí – a to přinejmenším proto, že jde o princip předběžné opatrnosti chránící v praxi nejzákladnější dobro – život jedinečné lidské bytosti.

5.4.4 Závěrečná reflexe aneb Má dítě přirozené právo být plodem specifického úkonu (manželské lásky) svých rodičů?

Z dosavadního vyplynulo, že druhou, stěžejní perspektivu, kterou nelze opominout, přijímáme-li princip 3, tvoří perspektiva přirozených práv dítěte, které má vzniknout. Princip 3 zde přijímám jako axiom a zaměřuji se na magisteriem uváděné *přirozené právo být plodem specifického úkonu (manželské lásky) svých rodičů*.¹⁰²⁷ Existuje-li totiž takové právo, pak je praxí AR (IUI, IVF, ICSI¹⁰²⁸) fakticky zpochybnováno.¹⁰²⁹

Přirozené právo být plodem specifického úkonu (manželské lásky) svých rodičů by mělo být právem někoho, kdo ještě nevznikl. Obrátíme-li princip 2 (nikdo nemůže mít přirozené právo, aby kdokoli vznikl), lze usuzovat, že ten, kdo *ještě nevznikl* (první logická možnost), nemůže

¹⁰²⁶ Magisterium zdůrazňuje v této souvislosti „evidentní práva toho, kdo se má narodit.“ PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, c. d., čl. 235.

¹⁰²⁷ „(...) dítě má právo na to, aby bylo plodem specifického úkonu manželské lásky svých rodičů.“ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Donum vitae*, c. d., II, B, 8. Toto právo dítěte má i své teologické pozadí, neboť „(...) akty, které vedou ke vzniku nové lidské bytosti (...) [jsou] odleskem trinitární Boží lásky. (...) Má-li být plod skutečně zodpovědné vůči nenarozenému, musí být plodem manželství.“ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Dignitas personae*, c. d., čl. 9, 6.

¹⁰²⁸ Zkratka „ICSI“ označuje metodu AR, intracytoplazmatickou inkjekci spermií přímo do oocytu (vajíčka).

¹⁰²⁹ Bud' totiž člověk vznikne v souladu s tímto právem *anebo* technikami AR či klonováním, třetí možnost, zdá se, není. Reflexi magisteriem uváděného práva dítěte považuji za aktuální a nevyhnutelnou i proto, že někteří ze zastánců DPPD a aktérů AR také přijímají (příp. nepopírají) princip 3 – zároveň se však snaží eticky ospravedlnit své počínání. Některé neplodné páry pokládají odmítnutí jejich silného nároku na vznik dítěte za nespravedlivé a domnívají se, že umělý vznik jejich dítěte je vůči dítěti spravedlivý. Zde v části 5.4.4 odhlížím zcela od etické problematiky IUI a zaměřuji se pouze na IVF. Avšak i v případě IUI stojí za pozornost hlubší dopady způsobu počínání na psychické prožívání ženy, která má otěhotnět. Má IUI (a IVF, ICSI) vliv na psychosexuální prožívání početí a těhotenství? Odráží se to na pozdějším psychickém zdraví dítěte? Na tom, jak je svými rodiči přijímáno a hodnoceno? Jak se to promítá do vztahu rodičů k sobě navzájem? A jak do psychiky a sebehodnocení muže? Zde se otevírají další relevantní oblasti pro empirické zkoumání. Srov. ŠRAJER, J. *Asistovaná reprodukce a pohled katolické církve*, c. d., s. 80–81.

mít vůči nikomu povinnost, aby vznikl, ani právo, aby vznikl (srov. 4.3.1, (ii)). Implikuje však absence práva na vznik absenci práva na specifický způsob vzniku? Jestliže jakékoli subjekty konají za účelem vzniku lidské osoby, musí nutně předpokládat, že *vznikne nebo může vzniknout lidská osoba* (a nikoli příslušník jiného živočišného druhu). A i když ještě nevznikne osoba nemá právo na vznik, neznamená to nutně, že ani právo na specifické podmínky vzniku, na takové podmínky, které jsou slučitelné s její primární důstojností.

Než se k tomuto problému vzápětí dostaneme, analyzujme hypoteticky pro úplnost velmi stručně ještě druhou logickou možnost, zda by dané právo mohl mít ten, kdo *již vznikl*. Ten, kdo vznikl, však již (buď přirozeně anebo uměle) vznikl (k tomu srov. pozn. 1029), a tak nemůže mít právo na určitý způsob vzniku (neboť by v jeho případě bylo irrelevantní). Pokud má tedy smysl, aby někdo takové právo měl, pak především ten, kdo *ještě nevznikl*. Nyní se pokusím nastínit dvě argumentační strategie, které ukazují smysluplnost uvažovaného práva dítěte na to, aby vzniklo v rámci specifického, přirozeného úkonu (manželské lásky) svých rodičů:

1) První strategie se zakládá na mém závěru PPD=DPPD a z něj vyplývajícím principu 2.

Nikdo nemůže mít přirozené právo, aby kdokoli vznikl – a tudíž ani pozitivní povinnost zplodit či vytvořit dítě. Každý člověk může mít pouze PPP a pozitivní povinnosti s ním korelující (k tomu pozn. 1034). Jestliže nikdo opravdu nemůže mít pozitivní povinnost zplodit či vytvořit dítě, pak dítě musí nutně přijít na svět jinak, (ne jako předmět práva či povinnosti), – ale tak, jak děti za přirozeně vhodných a normálních podmínek přicházejí: v rámci specifického přirozeného úkonu (manželské lásky) svých rodičů. Uvažované právo, usuzuji, je tudíž z hlediska subjektů (kteří za normálních okolností vědí, že může vzniknout, příp. vznikne lidská osoba) *negativní povinností, nechat dítě vzniknout přirozeným způsobem* v rámci specifického úkonu.

2) Druhá strategie vychází z úvahy nad *slučitelností principu 3 a umělého početí*. Lze použít nepřímý způsob dokazování a tázat se, co vyplývá z aplikace určité metody umělého početí s ohledem na princip 3. V této souvislosti se omezím na metodu IVF (a odhlédnu od metody IUI, která by vyžadovala samostatné zpracování, které by bylo složitější a neobešlo by se pravděpodobně bez teologických předpokladů; více k metodě IUI srov. pozn. 1001, 1029). Klíčová otázka zní:

Je umělý vznik pomocí IVF slučitelný s důstojností všech lidských bytostí, které takto vznikají?¹⁰³⁰

Jestliže platí, že *každou* lidskou bytost je od okamžiku jejího vzniku nutno respektovat jako osobu a tak s ní i zacházet, pak se zdá, že umělý vznik in vitro není slučitelný

¹⁰³⁰ Spaemann v této souvislosti upozorňuje, že „[d]ítě, které bylo [takto] vytvořeno, je v kvalitativně jiné míře výtvořem svých rodičů nebo lékaře nebo státu než dítě, které vděčí za svou existenci ‚přirozenosti‘. [Takto vytvořené] dítě by se těch, kteří je přinutili k tomu, aby bylo, mohlo opravdu jednoho dne zeptat, jak si to mohli vzít na zodpovědnost. A co by na to mohl člověk odpovědět?“ SPAEMANN, R. *Šťěstí a vůle k dobru*, c. d., s. 186.

s důstojností *každé* lidské bytosti.¹⁰³¹ To nastává v rámci IVF vždy, když není s každou uměle vytvořenou lidskou bytostí zacházeno jako s osobou, když jsou *některé programově selektované*¹⁰³², *kryokonzervované*, „využité“ *embryodestruktivním výzkumem* či *likvidované*. Ačkoli i v rámci přirozeného početí dochází ke ztrátám, a ne každý kdo je přirozeně počat, se narodí, v rámci IVF se téměř vždy zachází s lidskými bytostmi účelově – i v nejlepších centrech AR je jich cca 80% „obětováno“.¹⁰³³ Jedná se o lékařskou praxi, kde se programově akceptuje vysoká ztrátovost lidských životů. Není-li tedy možné odpovědět na klíčovou otázku kladně, pak lze s pomocí principu *tertium non datur* smysluplně trvat na uvažovaném právu dítěte, resp. negativní povinnosti na straně rodičů – a to *prima facie*.

V návaznosti na druhou strategii navrhuji těm, kteří se snaží o morální ospravedlnění metody IVF a uznávají-li současně normativní platnost Zlatého pravidla a principu 3, tento *myšlenkový experiment*: Představte si, že jste předmětem techniky IVF. Uměle vznikáte v laboratorním prostředí, v Petriho misce (v rámci ICSI dokonce jako produkt technického úkonu s pomocí mikrotechniky) a následně Vám hrozí tato zásadní rizika – selekce (po provedené preimplantační diagnostice), kryokonzervace (tj. zmražení až na teplotu -196 °C), embryoadopce, embryodestrukce či likvidace. V případě, že patříte mezi oněch cca 20% „kvalitních“, jste implantován/a a podstupujete další, rozhodující riziko, zda se Vám podaří nidace. Implantace je i pro Vaši maminku stresovou situací, odlišnou od normálního, přirozeného průběhu. Považoval/a byste celkově tento způsob vzniku, podstoupení uvedených rizik a instrumentalizaci za slučitelné s Vaší primární lidskou důstojností? Jistě, jde o hypotetickou situaci a nemůžete vzniknout podruhé. A zdá se, že podstoupit šanci „být“ je lepší než „nebýt“. Uvažte však, že umělý vznik zároveň mnohonásobně snižuje Vaše šance na přežití.

Myšlenkový experiment má své slabiny, může ovšem pomoci nahlédnout *morální nekoherenci*, do níž se dostává každý, kdo chce či jedná za účelem umělého vzniku lidské bytosti pomocí IVF a současně by sám nechtěl být v její rizikové situaci. Mám za to, že ten, kdo uvádí ostatní do rizikových situací, do nichž by se sám (byť hypoteticky) nechtěl dostat, jedná morálně nedovoleným způsobem. Nemožnost podstoupit svůj vznik podruhé na tom nic

¹⁰³¹ Německá legislativa se snaží v této souvislosti o „morálně nejčistší způsob IVF“: Ženě se odebírají dva folikuly, z nich se „vyrobí“ dvě embrya a obě se bez preimplantační diagnostiky implantují. Tento způsob však na druhé straně mimo jiné zvyšuje zdravotní rizika pro ženu, neboť v případě neúspěšné nidace vyžaduje opakování zdravotně rizikové hormonální stimulace a další odběr folikulů. Více viz VÁCHA, M. O. *Místo, na němž stojíš, je posvátná země*, c. d., s. 64–65. V ČR existují snahy snižovat počet pojišťovnou hrazených pokusů umělého oplodnění. Otázkou zůstává, zda to povede i ke snížení počtu uměle vytvářených embryí. Od 1. 4. 2012 platná novela zákona 48/1997 Sb. limituje počet pojišťovnou hrazených pokusů umělého oplodnění na nejvíce tři za život, nebo (jestliže v prvních dvou pokusech bylo implantováno pouze jedno embryo) čtyřikrát za život. Záměrem zákonodárce bylo omezit rizikové případy vícečetných těhotenství, nešlo primárně o respekt k uměle vytvořeným embryím.

¹⁰³² V rámci preimplantační diagnostiky a selekce je dítě vybráno k implantaci pro nějaké své vlastnosti či kvality. V této souvislosti by bylo zajímavé zapojit do úvahy právo, které bychom s Jonasem mohli nazvat tzv. právem na nevědění dítěte. Více viz JONAS, H. *Lasst uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie*. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d., s. 194.

¹⁰³³ Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Dignitas personae*, c. d., čl. 14–15, pozn. 27.

nemění. Naopak, v našem případě se jedná o rizikové situace par excellence, osobní, nezastupitelné. Samozřejmě, někdo by byl ochoten přijmout rizikový způsob vzniku, ať už z jakýchkoli důvodů, s tím, že i při nižší šanci na přežití považuje umělý vznik za pro sebe přijatelný. *Smím však do rizikových situací, které považuji za přijatelné pro sebe, uvádět druhé?* Ten, kdo by přesto souhlasil, by měl uvážit, že on sám (ať už vznikl přirozeně či uměle) přežil. Pokud by se z hypotetické možnosti podstoupit podruhé svůj vznik stala *reálná situace* a dotyčný by se měl do ní ihned naostro dostat, zůstává otevřenou otázkou, zda by svolil.

Shrňme: Neplodné páry nemají přirozené právo na vznik dítěte (PPD), nemají jej však ani páry plodné, jak se domníval Jonas. Všechny (manželské)¹⁰³⁴ páry však mají přirozené právo na úkony plození (PPP). *Silný nárok na vznik dítěte je domnělým přirozeným právem (DPPD).* Každý, kdo uznává normativní platnost principu 3, by naopak měl kromě perspektivy páru vzít v úvahu i perspektivu dítěte, které má vzniknout. Magisterium v této souvislosti hovoří o *přirozeném právu dítěte být plodem specifických úkonů (manželské lásky) svých rodičů.* K pochopení a uplatnění v praxi je vhodnější toto právo uvažovat jako *negativní povinnost* na straně rodičů (páru). V této souvislosti nutno dodat, že se nejedná o pouze teoretický problém. Nelze totiž popírat fakt přímé souvislosti mezi DPPD – IVF – vytvářením nadpočetných embryí – a embryodestruktivním výzkumem. Uměle vytvořené lidské bytosti tak mohou sloužit – a často slouží – jako „biologický materiál“ v rámci embryodestruktivního výzkumu (viz zákon 227/2006 Sb., § 2-3, 8). DPPD proto považuji za hlavní kořen a zdroj vážných morálních problémů.¹⁰³⁵

Nakonec je v návaznosti na uvedené shrnutí třeba zaujmout *stanovisko k Jonasově etické pozici*, protože tato pozice je v první řadě charakteristická povinnostmi, resp. odpovědnostmi, jejímž imperativním obsahem je vznik a další trvání lidského života. Jestliže platí, že lidský život má vždy nutně podobu života konkrétních lidských osob, a že nikdo nemůže mít přirozené právo, aby jakákoli osoba vznikla ani pozitivní povinnost ji zplodit či „vytvořit“, pak může mít Jonasovo „první přikázání“ pro současné subjekty jednání smysluplný význam jen do té míry, nakolik se jedná o *negativní povinnost, resp. odpovědnost ve smyslu nebránit/umožnit zplození/vznik cizích/vlastních dětí v rámci specifických úkonů (manželské lásky) jejich rodičů.* Nikdo nemůže být smysluplně vázán kategorickým příkazem zplodit či „vytvořit“ osobu, nikdo si nemůže nárokovat právo, aby jakákoli osoba vznikla. To však samozřejmě nevylučuje, že každý člověk může mít za určitých okolností přirozenou povinnost, resp. odpovědnost k úkonům plození, nebo právo na ně (k tomu srov. pozn. 1034).

¹⁰³⁴ Z hlediska magisteria mají PPP jen manželé (a jen vůči sobě navzájem), kteří uzavřeli manželství platně. Srov. *Kodex kanonického práva*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-082-6, Kán. 1135.

¹⁰³⁵ Zde končí přejetý text mého článku, viz pozn. 974.

Závěr

V úvodu jsem definoval cíl této práce takto: systematicky představit, analyzovat a kriticky reflektovat Jonasovo pojetí odpovědnosti se zřetelem k jeho axiologické ontologii, antropologii, spekulativní teologii a technologii při zohlednění nejdůležitějších tematicky relevantních německých sekundárních zdrojů, včetně těch nejnovějších. Takto diferencovaně definovanému cíli odpovídá struktura, metoda i obsah práce, jak jsem je podrobněji představil rovněž v úvodu a konkrétně rozpracoval v první až páté kapitole. Zde, v závěru celé práce, nejdříve rámcově bilancuji:

- V první kapitole (1.) jsem provedl úvodní mapování relevantních českých a slovenských sekundárních zdrojů, a pokusil se na tomto základě zejména o vystižení hlavních obsahových charakteristik jak Jonasovy etiky odpovědnosti, tak jeho specifického pojetí odpovědnosti; první kapitolu jsem uzavřel jednak představením přínosů a nedostatků Jonasovy etiky (vyplývajících z provedeného mapování), jednak diferencovaným hledáním odpovědí na tři úvodní otázky, do nichž mapování vyústilo.
- V druhé kapitole (2.) jsem chronologicky představil hlavní fakta, události a zkušenosti Jonasova života, především na základě podrobnější analýzy jeho třetí („etické“) myšlenkové etapy; některé poznatky z této kapitoly jsem využil pro kritickou analýzu v dalších kapitolách.
- Představení a kritickou analýzu axiologické ontologie, antropologie, spekulativní teologie a technologie (tj. čtyř stěžejních rovin filosofického a spekulativně-teologického pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti) jsem realizoval ve třetí kapitole (3.).
- Představení a kritickou analýzu Jonasova pojetí odpovědnosti jsem realizoval ve čtvrté kapitole (4.).
- Kritickou reflexi axiologické ontologie, antropologie a spekulativní teologie (3.) i samotného Jonasova pojetí odpovědnosti (4.) jsem realizoval v páté kapitole (5.), kde jsem zároveň vyvodil hlavní závěry a pokusil se o systematicky strukturované a detailnější vyhodnocení (5.1–5.3).
- Co se týká zohlednění nejdůležitějších tematicky relevantních německých sekundárních zdrojů, včetně těch nejnovějších, pozorný čtenář snadno zjistil, že jsem je zohledňoval už od závěru první kapitoly (1.7.3) a postupně více zapojoval do analýzy už od třetí kapitoly, v poznámkách pod čarou i kriticky (3.1.2); důkladněji jsou relevantní německé sekundární zdroje zapojeny ovšem až od čtvrté kapitoly, což koresponduje s jejím tematicky centrálním významem.

Z hlediska závěrečného vyhodnocení má klíčový význam pátá kapitola. Čtenář v ní najde všechny mé hlavní závěry – a to ve větší či menší korespondenci s diferencovanou formulací cíle práce. Jediné, co v tomto ohledu schází, je kritická reflexe technologické roviny (3.4). Důvod jsem uvedl hned na začátku páté kapitoly. To podstatné z kritické reflexe této roviny však čtenář najde v části 5.3.2, 3). Exkurs zařazený na konec páté kapitoly (5.4) přímo nekoresponduje s žádnou z analyzovaných rovin, výstižně a nanejvýš aktuálně však navazuje na problematiku Jonasova pojetí odpovědnosti za budoucí generace (4.3).

Protože tedy v zásadě existuje také systematická strukturální korespondence mezi diferencovanou definicí cíle a pátou kapitolou, dospěl jsem při přemýšlení nad nejoptimálnější strukturou závěru práce k následující struktuře, jež částečně odráží jednak strukturu páté kapitoly, jednak rámcově koresponduje s definicí cíle (čísla vlevo označují části závěru):

- (1.) vyhodnocení axiologicko-ontologického pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti – hlavní korespondující části práce: 3.1; 5.1
- (2.) vyhodnocení spekulativně-teologického¹⁰³⁶ pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti – hlavní korespondující části práce: 3.3; 5.2
- (3.) vyhodnocení antropologického pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti – hlavní korespondující části práce: 3.2; 5.2
- (4.) vyhodnocení technologického pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti – hlavní korespondující části práce: 3.4; 4.2.4; 5.3.2, 3)
- (5.) vyhodnocení Jonasova pojetí, resp. teorie odpovědnosti – hlavní korespondující části práce: 4.1; 4.2; 5.3.1–5.3.2
- (6.) vyhodnocení Jonasova pojetí odpovědnosti za budoucí generace – hlavní korespondující části práce: 4.3; 5.3.3 (do této části zahrnuji i hlavní závěry z exkursu (5.4)).

V rámci takto strukturovaného, závěrečného, stručně-souhrnného vyhodnocení vycházím obsahově především z hlavních závěrů, obsažených v příslušných částech páté kapitoly. To je základ. K tomu podle potřeby připojuji související poznatky, příp. prezentuji (dílčí) závěry z (uvedených) ostatních kapitol (a jejich částí). Je to ve shodě se systematickým rázem celé práce. Pokusím se vystihnout jen to podstatné, centrální a klíčové, a také ve zkratce bilancovat přínos práce s ohledem na české, slovenské a německé relevantní sekundární zdroje. Na konci závěru velmi stručně bilancuji práci jakožto celek.

1. Axiologicko-ontologické pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti bylo určeno jeho metafyzickým integrálním monismem.¹⁰³⁷ K němu se Jonas přiklonil na základě své polemiky s gnostickým, existencialistickým a později karteziánským dualismem, přičemž paušálně odmítl metafyzický dualismus, čímž se snažil překonat moderní hodnotový nihilismus. Revolta proti dualismu, jak jinými slovy Jonas nazval tento svůj metafyzický program (srov. podrobně 3.1.1), ovšem v konečném důsledku vyústila do obtížně udržitelných závěrů: setření (slaběji: nivelizace) difference mezi hmotou a duchem – a v neposlední řadě i mezi axiologií a ontologií. Jonas přinejmenším diferencí mezi axiologií a ontologií zatemnil, jak to ukazují obě jeho relevantní argumentační strategie: intuicionistická a teleologická (srov. podrobně 5.1, (A), (B)). Jonasovo specificky

¹⁰³⁶ V pořadí částí závěru umísťuji vyhodnocení spekulativně-teologického pozadí před vyhodnocení antropologického pozadí (na rozdíl od pořadí v definici cíle práce) – a to z věcně-systematického důvodu: spekulativně-teologické logičtěji navazuje na axiologicko-ontologické pozadí; neboli: postup od ontologie k teologii, a teprve poté k antropologii považuji zde v závěru za vhodnější.

¹⁰³⁷ K filosofickému vývoji a důvodům, které Jonase vedly k integrálnímu monismu, viz podrobně 2.1, pozn. 188; 3.1.1, pozn. 338, 341–343; 3.2.1, pozn. 421 a 3.3, b), pozn. 497.

víceznačné bytí a účelnost lze v tomto smyslu sice považovat za podmínky morality, avšak nikoli za (morální) dobra, protože umožňují i (morální) zlo (srov. podrobně tamtéž, c), d)). Obdobně to platí i pro identifikaci organismických účelů s dobrou v morálně relevantním významu (srov. podrobně tamtéž, e), ii)).

Většina německých etiků se shodne na tom, že Jonasův etický přístup byl naturalistický (srov. tamtéž, i), pozn. 867). Z českých a slovenských autorů nikdo explicitně takové podezření nepojal (Skýbová a Kolářský spíše naopak Jonasovu axiologicko-ontologickou rehabilitaci přírody kvitují; srov. 1.3, 1.7.1), kriticky poukazuje na ontologické základy Jonasovy etiky pouze Machalová (1.7.2), a jediný Floss se odvážil ke kritice Jonasova metafyzického monismu, přičemž konstatoval absenci rehabilitace ontologické dignity člověka (viz tamtéž, a níže 3.). Přínos mé práce tedy spočívá minimálně v tom, že jsem Jonasovu axiologickou ontologii (a v širším kontextu Jonasův metafyzický monismus) systematicko-kriticky analyzoval a reflektoval. Rád bych zdůraznil, že opět pouze Floss odhalil, že Jonas na jedné straně operoval s účelností (jakožto dobrem o sobě), na druhé straně ovšem z Jonasovy kosmogonické hypotézy vyplývá, že příroda i kosmos jsou co do konečného zacílení a završení afinální, nesledují žádný (inteligentně strukturovaný) plán (k tomu srov. pozn. 126, 525 a celkově 5.3.1, d), i)–ii)). S Flossem souhlasím, neboť z metafyzického, striktně filosofického hlediska lze Jonasovo hypostazované bytí (srov. 3.1.2, A), pozn. 384) chápat spíše jako souhrn možností, jež nemá potřebné vlastnosti k tomu, aby se uskutečňovalo, zacilovalo a dovršilo v rámci nějakého (inteligentního) rozvrhu – což s plnou silou platí v kontextu Jonasových spekulativně-teologických tezí. Jonasova axiologická ontologie může být důvodně označena za specifickou axiologickou ontoteologii (viz dále 2.).

Nutno připomenout, že Jonasův metafyzický program integrálního monismu zůstal pokusem, metafyzickou vírou. Náš filosof dokonce prohlásil, že metafyziku „nevlastní“ – na druhé straně byl ale přesvědčen o „nové nutnosti metafyziky“ a skládal naději v nějakou „budoucí metafyziku“, neboť jedině metafyzika může člověka „ozbrojit svým viděním“ v době, kdy „slepý pokrok moderní techniky“ hrozí zánikem lidského rodu (srov. 4.3.2, II.). Dospěl jsem k závěru, že Jonasův rozkolísaný přístup k metafyzice měl epistemologický základ. Hlavní příčina tkvěla v tom, že Jonas zůstal až do konce života v zajetí kantiánské epistemologie, a tím si přístup k realistické metafyzice v podstatě zatarasil (srov. pozn. 505 a podrobně 5.3.3, 1), pozn. 947). Rozvinul a obhajoval specifickou spekulativní metafyziku idealisticko-hegeliánského ražení (srov. 3.3, b), pozn. 494–497), zároveň však kladl důraz na fenomenologickou analýzu a dialog s přírodními vědami (při řešení psychofyzického problému dokonce zaujal pozici materialisty a prohlásil, že „podle veškeré lidské zkušenosti sice existuje hmota bez ducha, ne však duch bez hmoty“; více viz 3.2.1, a); srov. k tomu také 3.2.2, e)). Na základě těchto pnutí, místy až nekoherencí a rozporů, lze celkově uzavřít, že Jonasův metafyzický program –

překonání idealismu a materialismu (3.1.1, pozn. 339) – nebyl uspokojivě naplněn.¹⁰³⁸ Jonasova metafyzika představuje podle mého úsudku spíše jakousi specifickou, panpsychistickou konfúzi materialismu s idealismem.

Klíčem k Jonasovu pojetí odpovědnosti je jeho specifická axiologická ontoteologie. V rámci relevantních německých sekundárních zdrojů s tímto závěrem většina autorů souhlasí (Hadornová, Höhle, Müller, Werner a další), jen Hillebrand má odlišný názor (srov. 3.1.2, A)). Správnost uvedeného závěru nicméně dokládá širší kontext Jonasových souvisejících textů a výroků, v neposlední řadě i jeho kosmogonická hypotéza (srov. 3.3, b), pasáž pozn. 502). Na rozdíl od většiny německých autorů, kteří se příliš nesnaží zpochybnit (neo)kantiánskou epistemologii, ani nezaujmají (explicitně) metafyzické pozice, jsem se pokusil Jonasovu axiologickou ontoteologii (jakožto metafyzickou koncepci), kriticky analyzovat a reflektovat z metafyzického hlediska aristotelsko-scholastického. Z dnes již historického Jonasova pohledu jsem tedy nevytvořil nějakou „(novou) budoucí metafyziku“, ale naopak, „svým viděním“ mě „ozbrojila“ stará metafyzická tradice. Přesto doufám, že v tomto ohledu může být má práce přínosem, příp. podnětem (nejen) pro německý myšlenkový prostor, neboť není vůbec zřejmé, jak odmítnout jakoukoli (třeba právě Jonasovu) metafyzickou koncepci z ne-metafyzických pozic. S Jonase totiž naprosto souhlasím v jednom důležitém náhledu: (ne)pravdivost přesvědčení o neexistenci metafyzické pravdy je možné prokázat jen metafyzicky (srov. 3.1.1, i)–ii)).

2. Jak vyplývá z pojmu ontoteologie, zahrnovala Jonasova metafyzika spekulativně-teologický rozměr. A byl to právě tento rozměr, který tvořil poslední výkladový rámec Jonasova pojetí odpovědnosti. Co se týká obsahu tohoto rozměru, podrobně jsem analyzoval tři myšlenkové linie: hypotetický mýtus, kosmogonickou (noologickou) hypotézu a teologický postulát (srov. 3.3, 2) a)–c)). I když si pro ně Jonas nenárokoval objektivní platnost, přesto jim připisoval velký význam, do konce svého života je obhajoval a považoval za (subjektivně) smysluplné. A to je opět doklad epistemologického pnutí, které Jonase nerozlučně provázelo na jeho myšlenkových cestách (k tomu srov. Jonasovo exemplární vyjádření na konferenci v Jeruzalémě, pozn. 883). Z hlediska odpovědnosti vyplývá z Jonasovy spekulativní teologie následující centrální závěr: Jonasův bůh není poslední instancí odpovědnosti, tj. člověk není odpovědný (vposledku (a také)) před bohem, ale za boha, protože bůh se – teologicky vyjádřeno – stvořením totálně inkarnoval do kosmické hmoty, – filosoficky vyjádřeno – zcela imanentizoval a potencializoval, a nemá vlastnosti, které poslední instance odpovědnosti musí nutně mít, aby mohla existovat a účinně realizovat svou (nezastupitelnou) normativní funkci (k tomu srov. 5.3.3, 3)). Ve srovnání s tradičním židovsko-křesťanským pojetím představuje Jonasova představa téměř pravý opak, jonasovský bůh je naprosto vydán člověku, řečeno eticky: zcela závislý na zdařilosti

¹⁰³⁸ Tím je také zároveň vyjasněno, zda může být – navzdory Kantovi – Jonasova spekulativní metafyzika racionálně přijatelnou metafyzikou (k tomu srov. pasáž pod pozn. 348).

lidského jednání – jedině člověk totiž může ospravedlnit obrovské riziko, které bůh stvořením časoprostoru podnikl. Z hlediska křesťanské teologie by sice bylo možné tuto koncepci interpretovat christologicky (ve smyslu Boží kenóze), avšak Jonas nic takového nezamýšlel, neboť nepracoval s trinitárním (či jiným „více-osobovým“) pojetím boha (k tomu viz 5.2, 1)). V rámci rozhodující kritické analýzy jsem se zaměřil na Jonasův pojem boha, centrální pojem jonasovské spekulativní teologie, pojem vyplývající z uvedené Jonasovy představy, přičemž jsem zvolil primárně filosofický přístup.¹⁰³⁹ A už s pomocí pouhého filosofického přístupu jsem dospěl k tomu, že tento pojem uskutečňujícího se, naprosto potencializovaného boha je neudržitelný. V této souvislosti jsem pak formuloval hlavní závěr: Jonasův integrální monismus (neboli monistická ontoteologie) v konečném důsledku stírá nejen principiální diferencii mezi stvořeným a nestvořeným bytím, ale i mezi možností a skutečností (viz tamtéž). Teologický přístup odhalil další, s tímto závěrem korespondující deficit: Jonasův bůh není všemohoucí, neudrzuje kosmos v existenci, prozřetelně jej neřídí (podrobně viz 3.3, i)–iii)), ani nedisponuje mocí jej eschatologicky ukončit a završit. Jediná činnost, kterou vyvíjí, je „dávání se pocítit“, jíž se „mlčenlivě“ projevuje v lidských duších (více viz 3.3.2). Vedle kritiky bych ale rád poukázal na dva aspekty, které považuji za pozoruhodné: Jonasovu myšlenku boží inkarnace a božího utrpení (více viz 5.2, 5)). I když je Jonas chápal nechristologicky, přesto podle mého úsudku prozrazují něco z jeho přirozené filosofické touhy po „přemostění propasti“ mezi Bohem a člověkem, Bohem a stvořením.

V rámci českých a slovenských zdrojů upozorňuje kromě Flosse (viz např. pozn. 127) na specifickou spekulativní teologii také Poláková a vyvozuje tento závěr: „z praktického hlediska je bezmocný [b]ůh roven [b]ohu neexistujícímu. [A] [t]ím je v lidském vědomí znicotněna jediná svět přesahující instance, před níž by se člověk měl cítit za své zlo^[1040] nějak odpovědný.“ (druhý odkaz v pozn. 197). S názorem Polákové souhlasím. Kromě absence poslední instance odpovědnosti nicméně vyplývá z Jonasovy deficitní představy o Bohu další eticky centrální závěr: v jonasovském kosmu by s největší pravděpodobností nemohl existovat obecně platný a závazný přirozený mravní zákon (srov. 5.3.1, b)). Jonas sice operoval s pojmem mravní zákon (srov. 4.1.1), jeho specificky modifikovaný obsah ovšem ústí do představy, že skrze pomíjivé věci se naší odpovědnosti dožaduje imanentizovaný bůh. Vedle monistického tak vystupuje do popředí i jistý panteistický rys Jonasova myšlení. „Přemostění propasti“ mezi Bohem a stvořením je nutné odlišovat od smazání difference mezi Bohem a stvořením. Viděno eticky a vyjádřeno terminologií aristotelsko-scholastické tradice: věčný Boží zákon nelze ztotožnit ani s přirozeným zákonem (který poznává člověk svým rozumem), ani s morálně relevantními nároky (hierarchicky uspořádaných živých a neživých) jsoucen. Z českých a slovenských autorů

¹⁰³⁹ Na volbu primárně filosofického přístupu bych v této souvislosti rád upozornil. Chtěl jsem tím naznačit, že beru vážně Jonasovo prohlášení, že filosof se v otázce Boží existence nesmí nechat určovat (jen) věroučnými, teologickými poznatky (srov. pozn. 898). Skutečně, v otázce Boží (ne)existence nejsme odkázáni jen na poznatky jmenovaného druhu. Už filosofie zde má co říci (k tomu viz pozn. 919).

¹⁰⁴⁰ V této souvislosti nutno upozornit, že Jonasův návrh řešení teodicejního problému vzniku, původu a působení zla nezohledňuje ani diferencii ante-post lapsum, ani démonický původ zla. K tomu viz také pozn. 456.

nikdo na tyto a podobné důsledky Jonasovy monizující a panteizující metafyziky explicitně nepoukázal.

V německém myšlenkovém prostoru byla naproti tomu Jonasova spekulativní metafyzika promyšlena kriticky a důkladněji už za Jonasova života, dokonce i v dialogu s ním (viz 5.2, 1)), byť ani tam žádný z německých autorů explicitně neformuloval uvedené etické důsledky. O to důkladněji však někteří poukázali a poukazují na nekoherence a slabiny, ukryté v samém centru Jonasovy spekulativní metafyziky: podle Wellmera je Jonasův hypotetický mýtus (a já si dovoluji dodat: i kosmogonická hypotéza) obrazným vyjádřením subjektivního etického sebeporozumění, které však nelze přeložit do nějakého logicky koherentního pojmového schématu (podrobně tamtéž a pozn. 196). Na asi největší centrální nekoherenci upozornil Theunissen: Jonas neradikalizoval, jak se domníval, kabalistický motiv *simsum*, ale Hegelovu ideu sebezvnějšnění (srov. podrobně pozn. 884). Fakt, že Jonasova spekulativní metafyzika je zvláštní adaptací Hegelovy metafyziky (k tomu srov. pozn. 497), dosvědčuje Bongardt, upozorňuje však také na některé zásadní rozdíly: zatímco Hegel konstruoval dějiny jako vposledku nutný proces, dialektický vývoj k sobě přicházejícího božského ducha, Jonas se proti této konstrukci bouřil, neboť se domníval, že znemožňuje svobodu. Jonas nicméně zašel ve své spekulaci do opačného extrému, dějiny jsou podle něj radikálně otevřené – bůh může sice získat, avšak také ztratit (srov. podrobně pozn. 495). Souhlasím s hodnocením Wellmera, Theunissena i Bongardta. Navíc ovšem nabízím vysvětlení: Jonasova představa naprosto intramundánního, ohroženého boha je podle mého úsudku nepromyšlenou kontrapozicí ke gnostické představě naprosto extramundánního, nedotknutelného boha (srov. 3.3, 2), b); 5.2, 2)). Tato představa však není k záchraně, příp. posílení lidské odpovědnosti nutná. Ze skutečnosti, že za dokonalé, nestvořené Bytí nemůžeme být odpovědní (neboť nemůže být námi nijak ohroženo), nutně nevyplývá, že je třeba toto Bytí nějak ontologicky degradovat, aby mohla být zachráněna či posílána odpovědnost za nedokonalá, stvořená jsoucna (k tomu srov. 3.3.3, závěr).

3. Obdobně jako do Jonasovy metafyziky a spekulativní teologie, promítají se i do Jonasovy antropologie výsledky jeho polemiky s dualismem, a to nejen gnostickým (srov. pozn. 341, 342; více 3.1.1).¹⁰⁴¹ Jonas specificky desinterpretoval tradiční židovsko-křesťanskou nauku o stvoření (viz pozn. 421) a křesťanské pojetí původu a povahy lidské duše chápal gnosticky a emanacionisticky (více viz 3.2.1; kriticky 5.2, 2)). Na tomto základě a v rámci

¹⁰⁴¹ Byť se Jonas vymezoval jen proti určitým variantám dualismu (které předpokládají, že vztahy bůh–svět, duše–tělo, jsou vztahy protikladné), některé jeho výroky vyznívají tak, že odmítal dualismus jako takový; srov. např.: „Překonání dualismu, tzn. dualistické teorie bytí a speciálně lidského bytí, se mi zdá kvůli pravdě mimořádně důležité.“ (pozn. 343). V této souvislosti vyvozují: 1) odmítnutím dualismu jako takového by se Jonas ocitl v nekoherenci k některým svým základním předpokladům (např. když řešil psychofyzický problém a mlčky vycházel z určitého dualistického modelu vztahu mezi duší a tělem (srov. 3.2.2, e)); 2) varianty dualismu, které předpokládají, že vztahy bůh–svět, duše–tělo, jsou vztahy protikladné, nejsou jediné možné, ani nejsmysluplnější, ne každý dualismus má nutně nemorální konsekvence; 3) jistou formu dualismu mezi tělem a duší musí nutně připustit každý, kdo uzná, že člověk je (v určité míře) svobodný jak navenek (v jednání), tak uvnitř (v rozhodování).

svého integrálního monismu pak koncipoval klíčové charakteristiky své antropologie, které jsem představil v části 3.2: lidský duch/duše¹⁰⁴² se vynořuje z hmoty, je aktualizací, dovršením určité tendence, která je ve hmotě¹⁰⁴³ přítomná již od počátku (srov. 3.2.1, b)); lidská duše však není pouhým epifenomémem, může určovat sebe (tj. myšlení a vůli) i tělo (tj. jednání), čímž Jonas zdařile obhájil individuální svobodu a možnost odpovědnosti proti materialistickému determinismu (srov. 3.2.2). Avšak podle Jonase je v kosmu jedině člověk projevem transcendence a lidská přirozenost není jednoznačně esenciálně určena ani zacílena (srov. 3.2.3). A navíc, existence lidské osoby je nutně vázána na existenci těla, proto osoba po smrti v existenci nepokračuje, usuzoval Jonas (srov. 3.2.4). V této souvislosti nicméně navrhl ideu nesmrtelnosti skutků: „nikoli jednající, kteří stále pomíjejí, nýbrž jejich skutky vcházejí do dějícího se božství a formují nesmazatelně jeho nehotovou tvář“ (tamtéž, pasáž pozn. 475). Mottem Jonasovy antropologie by mohla být teze, že lidská osoba představuje experiment v kosmu imanentizovaného boha (srov. pasáž pozn. 476). Ve světle dosavadních závěrů ovšem nutno dodat, že jonasovský bůh nemá vlastnosti, aby mohl účinně (a normativně) tento experiment řídit a dovést, a že osoba, která je božským experimentem, nemůže kvůli své smrtelnosti na konečném výsledku experimentu participovat. Náš filosof zrušil nejen možnost posmrtné existence osoby, ale – a to je poslední klíčová charakteristika – navrhl hypotézu dvou fází ontogeneze, podle níž je každý člověk od začátku své existence nejprve jen potenciálním nositelem ducha (první fáze), a teprve postupnou, zvnějšku realizovanou aktualizací skrze již aktualizované osoby se stává aktuálním nositelem ducha (druhá fáze), srov. podrobně, 3.2.1, závěr.

S uvedenými charakteristikami jsem se kriticky vyrovnal takto: Jonas musel nutně vycházet z určitého dualistického modelu vztahu mezi duchem/duší a tělem (k tomu viz pozn. 1041). Avšak Jonasova představa, že duch/duše je vytvářen/-a hmotou, stírá kategorický rozdíl mezi duchem/duší a hmotou (Hösle; 3.2.2, e)). To považuji za rozpor. Jonas sice nepřímým způsobem zdařile ukázal absurditu materialistického determinismu, ale právě z tohoto závěru mohl vyvodit poznatek o jmenovaném rozdílu. Dále: Jestliže je člověk jediným projevem transcendence, pak není snadné eticky zdůvodnit, proč by se měl starat o osud bezmocného a imanentizovaného boha (když navíc nemůže počítat ani s osobní nesmrtelností (Wellmer; 5.2, 1)). Proti popření osobní nesmrtelnosti však hovoří argument, s jehož pomocí jsem ukázal, že existence lidské osoby nemusí nutně končit zánikem těla (srov. 5.2, 3)). U Jonase je však třeba ocenit, že jeho polemika byla vedena proti představě posmrtné existence v trvale netělesné podobě – a tato představa je nepřijatelná i pro křesťanskou teologii. Jonas na jedné straně nepočítal s žádnou formou mesianismu, náboženské spásy ani eschatologického vzkříšení, na druhou stranu ovšem vytvořil ideu nesmrtelnosti skutků. O odstavci výše jsem naznačil, že tato idea není plausibilní, není však nutné pochybovat, že pro Jonase měla morálně-motivační význam.

¹⁰⁴² Jonas pojem „duch“ upřednostňoval jako nepřesný ekvivalent klasického pojmu „duše“; k tomu srov. 3.2.1, úvod a pozn. 418, 433.

¹⁰⁴³ Jonas pracoval se specifickým pojmem „hmoty“. V Jonasově pojetí je (obrazně vyjádřeno) hmota již od počátku spící duch. K tomu srov. více pozn. 191, pasáž pozn. 340, 370, 416, 429.

Ve smyslu vstřícné interpretace může vést k náhledu na definitivnost našich jednání, jimiž (de)formujeme sebe, druhé i svět (srov. 5.2, 5)). Stále však trvá námitka, že konečné, eschatologické odhalení výsledku (de)formace má smysl jen tehdy, když nějak existují ti, kteří se na (de)formování podíleli. Co se týká Jonasovy hypotézy o dvou fázích individuální ontogeneze, došel jsem k závěru, že je jednak teoreticky obtížně přijatelná (a nekoherentní s Jonasovým tvrzením o nemožnosti existence duše bez těla – tedy, i těla bez duše), jednak by vedla k obtížím praktického rázu, jež lze vystihnout otázkami: Je ještě duchovně neaktualizovaný člověk plnohodnotnou osobou? Kdo a jak to může s jistotou poznat, příp. na základě jakých kritérií stanovit? (podrobně viz 5.2, 4)). Na základě kritické analýzy a reflexe uvedených charakteristik považuji Jonasovu antropologii za reduktivní.

Z českých a slovenských autorů upozorňuje na Jonasovo reduktivní pojetí člověka opět jen Floss (srov. 1.7.2, závěr). Flossovo vyjádření, že *conditio humana* jonasovského člověka lze charakterizovat jako opuštěnost Bohem a zanechanost přírodě, považuji za výstižné. Floss dokonce přisuzuje Jonasovu myšlení skryté antihumanistické tendence. Ponechám na čtenáři, zda a nakolik s tímto hodnocením ve světle dosavadních závěrů může souhlasit. V každém případě však považuji Jonasovu antropologii za reduktivní. Hlavní příčinou je podle mého úsudku Jonasova deficitní metafyzika a spekulativní teologie. Z hlediska odpovědnosti implikuje Jonasova reduktivní antropologie etickou hypertrofii. Hypertrofie spočívá v nárůstu odpovědnosti, kterou má jonasovský člověk za výsledek božského experimentu. Jonas se snažil tuto hypertrofii zdůvodnit mimo jiné svou přímou etickou úměrou: čím více roste (technická) moc člověka, tím více i jeho odpovědnost. Fakticky ovšem člověk (ať už jako jednotlivec, či lidstvo) nemá dostatek moci, aby uvedený božský experiment s jistotou úspěšně završil. Nemůže jej však završit ani jonasovský bůh. Jonasův metafyzický program atrofizace Boží moci ve prospěch hypertrofizace lidské odpovědnosti tedy ústí do paradoxu: ani jonasovský bůh, ani jonasovský člověk nemohou hrát roli ontologicky dostatečně kompetentního Garanta – oba jsou však ohroženi (technickou) mocí (k tomu níže 4.).¹⁰⁴⁴

V německém myšlenkovém prostoru byly Jonasova antropologie i její etické důsledky kriticky reflektovány již za Jonasova života, v rámci kritiky jeho spekulativní metafyziky. Jak jsem zmínil o dva odstavce výše, především Jonasovo setření rozdílu mezi duší a tělem (Höslle) a absence osobní nesmrtnosti (Wellmer) vzbudily největší pozornost, byť

¹⁰⁴⁴ V závěru první kapitoly (1.7.3, III.) jsem na otázku, zda je Jonas antropocentrista anebo fyziocentrista, odpověděl, že Jonasovo etické myšlení je v základním smyslu antropocentrické, i když nikoli silně antropocentrické (ve smyslu morálního antropocentrismu), přičemž kvůli svému monismu (a kvůli absenci ontologické dignity člověka) vykazuje také fyziocentrické rysy. Ve světle dosavadních závěrů lze doplnit, že Jonas metafyzickou depotenci Boha (v tradičním židovsko-křesťanském smyslu) a hypertrofizací lidské odpovědnosti (za zdar a rozvinutí boží integrity) v konečném důsledku dospěl k jakémusi monistickému antropocentrismu, resp. antropocentrickému monismu, který však ústí do paradoxu – a je neudržitelný: Na jednu stranu to má být jonasovský bůh, kdo se v lidských osobách (jakožto svých experimentech) snaží rozvinout své skryté možnosti – avšak je na jednání těchto osob závislý, na druhou stranu jsou lidské osoby projevem božské transcendence (jakožto momenty božského uskutečnění) – avšak jako takové jsou smrtelné, nedokonalé a zranitelné (morálním) zlem, takže samy o sobě nemohou zaručit zdar a dovršení ani pro sebe, ani pro boha.

Hösle na druhou stranu považuje Jonasovu kritiku materialistického epifenomenalismu za vynikající (pozn. 441). Nicméně důsledky, jež má Jonasova antropologie zejména v jeho pojetí odpovědnosti, konkrétně např. s ohledem na relačnost odpovědnosti (což je jeden z jejích centrálních aspektů, viz níže 5.), nejsou pro většinu autorů v německém myšlenkovém prostoru přijatelné. Prvním, kdo na tyto důsledky poukázal, byl evangelický teolog Müller (srov. např. pozn. 725). Ale ani neteologové, kteří otázku osobní nesmrtnosti netematizují jako klíčovou pro pojetí odpovědnosti, nejsou přesvědčeni o smysluplnosti Jonasovy antropologie a jejích etických důsledků. Patří mezi ně Hadornová (srov. pozn. 384), Apel (srov. 1.7.2; 4.1.3, i)), Werner (srov. pozn. 727) a další. Přínos této práce pro německou myšlenkovou oblast spočívá především v pokusu o systematicko-kritický a hlubší pohled. Nenašel jsem v této oblasti žádný srovnatelný pokus, některé aspekty Jonasovy antropologie a její etické důsledky tam zůstaly netematizovány, kupříkladu Jonasova hypotéza o dvou fázích ontogeneze a jeho pojetí lidské přirozenosti.

4. Hlavní spojnicí mezi Jonasovou antropologií a etikou představuje Jonasovo pojetí moderní techniky (3.4). Jonas nabídl zajímavý výklad rozdílů mezi předmoderní a moderní technikou (podrobně viz 3.4.1), a také interpretaci geneze a předpokladů moderní techniky (podrobně viz 3.4.2). Moderní technika podle něj implikuje dynamiku, která v konečném důsledku ohrožuje samotného člověka, jenž technicky jedná. Náš filosof se domníval, že dynamika a neúnavnost techniky pramení jednak ze specifického epistemologicko-ontologického předpokladu (více tamtéž, aa)–ab)), který se začal prosazovat od novověku na základě Baconova programu prakticky uplatnitelného vědění jakožto moci nad přírodou, jednak ze specifického, taktéž v novověku vzniklého pojetí vztahu mezi teorií a praxí. Jonas zastával tezi, že po baconovské změně paradigmatu došlo mezi přírodními vědami (dominantní oblastí teorie) a technikou (dominantní oblastí praxe) k nerozlučitelnému spojení, ba splynutí, k jakémusi feedback-efektu (více tamtéž, ac)). Z hlediska antropologie odráží na tomto základě vzešlý technologický dynamismus proměnu vztahů mezi nižšími a vyššími schopnostmi moderního člověka – řečeno s Jonase: homo faber triumfuje nad homo sapiens. Člověk se měl podle Baconova snu osvobodit s pomocí techniky od nutností přírody, avšak i když se díky technice čím dál méně fyzicky lopotí, je na technice stále více závislý, a ačkoli díky ní získal netušenou moc, je technickou mocí čím dál více spoutáván (podrobně viz tamtéž, b)). Nejzajímavějším a zároveň nejvíce kritizovatelným závěrem Jonasova pojetí techniky je představa jakési svébytné, hypostazované, nadindividuální dynamické moci techniky, která diktuje člověku, „svému domnělému držiteli, jak má být užívána“ a hrozí jej „učinit vůle zbaveným vykonavatelem svých schopností“ (pozn. 577, a také 4.2.4, 1)) – člověk však díky transcenci v něm přítomné nemusí této ohrožující moci techniky podlehnout. Z hlediska etiky se tato ohrožující svébytná dynamika techniky projevuje podle Jonase v pěti specifických vlastnostech technického jednání: ambivalenci účinků, nutnosti používání, globálním rozsahu a dosahu techniky v prostoru i čase, v prolomení antropocentrismu a ve vzbuzování metafyzických otázek (srov. podrobně 3.4.3, 1)–5)). Technické jednání je zejména díky prvním třem vlastnostem (a jejich kombinaci) provždy

zbaveno etické neutrality, vyžaduje adekvátní etický princip, jímž je princip předběžné opatrnosti (srov. pozn. 276, pasáž pozn. 593) a volá po novém pojetí prospektivní odpovědnosti. Za pozornost stojí, že podle Jonase skrývá potenciál pohromy i neválečná technika (viz 2.4 a pozn. 263), jejíž některé projevy, příp. následky považoval dokonce za tzv. časované bomby (pozn. 590). Požehnání techniky implikuje nemalé hrozby, které se mohou proměnit v prokletí natolik, nakolik je člověk na techniku odkázán.

Podrobněji jsem se zabýval Jonasovou etikou techniky v článku, z něhož jsem převzal do této práce některé pasáže (3.4; 4.3.3, ad c)). Článek je k dispozici online (odkaz viz pozn. 5). Zainteresovaného čtenáře, který chce získat základní a kritický vhled do Jonasovy etiky techniky, odkazují na tento článek, hlavně na jeho třetí část a závěr, kde se věnuji i aktuálním podnětům Jonasovy etiky techniky. Pro všechny čtenáře této práce je ovšem z tematického hlediska odpovědnosti velmi důležité vědět, že Jonasovo pojetí technického jednání lze pochopit jen ve světle analýz, které jsem provedl v části 4.2.4. Jonas totiž z hlediska odpovědnosti pracoval s koncepcí kolektivního subjektu technického jednání, jak vyplynulo již z mapování v první kapitole (srov. 1.1; 1.5; 1.7.3, I.), a bylo proto nevyhnutelné tuto jeho koncepci více prozkoumat. Už z toho důvodu, že žádný z českých a slovenských autorů tak neučinil, ačkoli se jedná s ohledem na Jonasovo pojetí odpovědnosti o naprosto centrální záležitost. Hlavní výsledky mé kritické analýzy jsou následující: Jonas pracoval v rámci své koncepce jednak s variantou homogenně jednajícího kolektivního subjektu technického jednání, jednak s variantou heterogenně jednajícího kolektivního subjektu technického jednání (srov. 4.2.4, 1)–2)). V obou případech jsem analyzovaný kolektivní subjekt interpretoval tak, že je jím celé lidstvo, což koresponduje s interpretací Bayertze, Poliwody i Wenera. Všichni tři se shodnou na tom, že uvedená koncepce ani její dvě varianty nejsou realistické, tj. uplatnitelné v reálné praxi. Lenk navíc poukazuje na to, zda snad Jonas nepodléhal trendu demonizovat techniku, resp. výše představenou svěbytnou dynamiku techniky. To v zásadě potvrzuje Werner, který uvádí, že Jonas byl pod vlivem technokratických diskuzí 60. let 20. století, a že Jonasova specifická představa této dynamiky je vposledku deterministická. S pomocí Bayertzových argumentů jsem ukázal, že představa celého lidstva jakožto technicky jednajícího kolektivního subjektu (ať už homogenního či heterogenního) je nesmyslná, protože se jedná o eticky neuchopitelný subjekt, nespĺňující nutné podmínky, které musí mít každý subjekt odpovědnosti (k tomu srov. tamtéž, c) a pozn. 676, 761, 937). K tomu je ovšem nutné dodat, že Jonasův (stále aktuální a realistický!) přínos tkví v tom, že si jednak uvědomil nutnost kolektivních, institucionálních a politických podob odpovědnosti, jednak bil na poplach před negativními (agregovanými, kumulovanými a dlouhodobými) následky a riziky technického (kolektivního) jednání, jež v současnosti stále více pociťujeme.¹⁰⁴⁵ V této souvislosti jsem s pomocí úvah Bayertze zkoumal nutné

¹⁰⁴⁵ Další Jonasův přínos spočívá v náhledu, že samotná individuální odpovědnost bez kolektivně-institucionálních a politických forem uplatnění nestačí (více viz 4.2.4, b)). To je naprosto realistické a stále více žádoucí. Méně realistická je ovšem Jonasova představa svěbytné nadindividuální dynamiky techniky, která vposledku ohrožuje výkon jak individuálních, tak kolektivních podob odpovědnosti – byť lze najít minimálně

podmínky, které musí splňovat kolektivní subjekt odpovědnosti, aby mohl být eticky uchopitelný (srov. podrobně 4.2.4, 2)), a také, s pomocí úvah Lenka, Neuhäusera a Wernera, velmi aktuální problematiku vztahů mezi individuální a kolektivní odpovědností (srov. podrobně taměž, c)). Hlavní závěr zní, že subjekty morální odpovědnosti sice mohou být kolektivní (např. instituce, organizace, korporace, firmy, apod.), vždy však musí být nutně tvořeny individuálními subjekty (tj. lidskými osobami), jejichž individuální odpovědnost je primární. Morální odpovědnost eticky uchopitelných kolektivních subjektů (technického) jednání je tedy vždy sekundární a nutně podmíněna účinností odpovědností individuálních subjektů (5.3.2, 3)).

Z českých a slovenských autorů se nikdo nezabýval Jonasovou etikou techniky, ani s ní úzce související Jonasovou koncepcí kolektivního subjektu (technického) jednání. Bez analýzy této koncepce ale nelze správně pochopit a kriticky reflektovat Jonasovo pojetí odpovědnosti. Machalová si sice všimla, že subjektem Jonasovy odpovědnosti je kolektiv, resp. politická reprezentace, a že Jonas pracoval s představou globální odpovědnosti, která předchází individuální odpovědnost (srov. 1.5), kriticky však reflektovala jen Jonasovu etiku jakožto pouhou etiku přežití člověka (srov. 1.6), ale problém kolektivního, příp. globálního subjektu odpovědnosti nechala bez povšimnutí. V této souvislosti bych rád podtrhl, že Floss, Machalová, Drozenová a Kolářský se správně shodují na Jonasově centrálním argumentu (změnila se povaha (kolektivního) jednání, a proto je třeba i změny etiky; srov. 1.1; 1.7.3, I. a pasáž pozn. 147), nikdo z nich však kriticky nezkoumal Jonasův centrální předpoklad o změně kolektivního (technického) jednání, který vyplývá z Jonasovy koncepce kolektivního subjektu (srov. pasáž pozn. 152). Můj hlavní závěr zní, že tento Jonasův předpoklad není udržitelný a realistický natolik, nakolik implikuje (technické) jednání kolektivních či globálních subjektů, které nelze jednoznačně eticky uchopit. To se pak logicky promítá i do mezí platnosti a uplatnitelnosti Jonasova centrálního argumentu v reálné lidské praxi: Jestliže nejde o relevantní změnu jednání, není třeba změny etiky (více viz 1.7.3, I.; 5.3.2, 3), závěr). Jonasovo volání po změně etiky tedy zůstalo programatické, nedotažené a v některých svých hlavních tezích podle mého úsudku dokonce i nepřijatelné (srov. podrobně pozn. 941).

V rámci německých sekundárních zdrojů jsem postřehy a poznatky, které mě vedly k právě formulovanému závěru o Jonasově centrálním argumentu, našel nejzřetelněji artikulované u Wernera, implicitně u Bayertze a Poliwody (4.2.4). Ani jeden z nich však explicitně uvedený Jonasův argument nezpochybňuje, byť Werner v principu vystihuje to samé, z čehož podle něj mimo jiné plyne, že Jonasova etika přežití nemůže být novým

jeden Jonasův výrok, kde apeloval na individuální svědomí, což onu představu zpochybňuje (srov. pozn. 284), a v jiné souvislosti zdařile obhájil individuální svobodu proti materialistickému epifenomenalismu (srov. 3.2.2), příp. apeloval na transcendentu v člověku, která uvedeně dynamice nemusí podlehnout (srov. 3.4.2). To vše by onu představu zpochybňovalo. Přesto je však, nejpozději na rovině Jonasova spekulativně-teologického monismu, třeba se ptát, kdo by měl být vposledku vlastním subjektem/Subjektem uvedené ohrožující dynamiky na jedné straně a oné osvobozující transcendentu na straně druhé. Z hlediska Jonasovy obhajoby individuální svobody by lidské osoby měly být v zásadě svobodné (a proto odpovědné), z hlediska Jonasova monismu jsou však lidské osoby jen momenty v kosmu se uskutečňujícího, imanentizovaného a potencializovaného boha.

modelem obecné etiky – jak se domnívá Kolářský, srov. 1.7.1¹⁰⁴⁶ –, ale maximálně jen doplňující koncepcí, která však obsahuje řadu nedořešených problémů. V této rovině vidím přínos této práce pro německý myšlenkový prostor jednak v tom, že jsem explicitně a v detailnějších souvislostech Jonasův centrální argument zpochybnil, jednak v tom, že jsem kromě problému kolektivního subjektu odpovědnosti analyzoval a kriticky refleктоval i další dva úzce související a hlavní aspekty Jonasovy teorie odpovědnosti: prospektivnost odpovědnosti a relačnost odpovědnosti.

5. Tím se dostáváme k vyhodnocení Jonasovy teorie¹⁰⁴⁷ odpovědnosti (4.2) a jejích etických východisek (4.1). Rád bych ze všeho nejdříve předeslal, že v Jonasově případě jsou tato etická východiska založena metafyzicky. Syntetizující náhled na Jonasovo myšlení jakožto celek ukazuje červenou nit, která se vine od Jonasovy specifické axiologické ontoteologie (1.) a spekulativní teologie (2.), přes Jonasovu antropologii (3.) a technologii (4.) k jeho specifickému pojetí odpovědnosti. Tato červená nit neznamena nutně chronologickou posloupnost v rámci Jonasova myšlenkového vývoje, ale silnou myšlenkovou a věcnou souvislost. Tuto souvislost jsem se pokusil naznačit už v závěru části 3.3.3 a pak explicitně formulovat v části 4.1.3, 1). Hlavní relevantní Jonasovy teze najde čtenář v pasážích pozn. 633 a 634 (k tomu srov. pasáž pozn. 538). Odpovědnost za pomíjivé qua pomíjivé – tak by mohlo znít motto Jonasovy teorie odpovědnosti. Metafyzický rozměr etických východisek této teorie je dán opuštěním ontologické vertikály, resp. jejím posunutím o devadesát stupňů a spojením s ontologickou horizontálou – z čehož plyne: Existují jen pomíjivé, ohrožené objekty odpovědnosti (i bůh je bezmocný a ohrožený) a jedině člověk, nejvyšší projev transcendence v kosmu, má privilegium a zároveň obrovské břemeno, že může (a má) být rovněž subjektem odpovědnosti (srov. 4.1.3, 2)). Centrálním výsledkem Jonasovy teorie odpovědnosti je pouze dvojmístný vztah odpovědnosti subjektu za objekt, kdy objekt je zároveň instancí odpovědnosti.

Předznamenání této dvojmístnosti signalizovala už Jonasova kritika Kantova formalismu a Kantova pojetí mravního zákona, kdy se Jonas, snaže se vyřešit klíčový problém zdroje morální závaznosti, přiklonil k druhému ze dvou modelů, které v této souvislosti navrhl a postavil proti sobě: morální závaznost vychází z objektu odpovědnosti (srov. podrobně 4.1.1, 2)), ve smyslu výzvy (možného) dobra, které se obrací na subjekt. Mravní zákon v Jonasově podání spočívá v tom „naslouchat této výzvě“ objektu (pasáž pozn. 606). Jedná se o heteronomní morální koncept, primát má normativní autorita objektu. V rámci své specifické axiologické onto(teo)logie, v její druhé, intuicionistické strategii (3.1.2, B)), vyjádřil Jonas tento koncept tzv. ontickým paradigmatem, ztělesněným podle něj v každém novorozenci, kdy bytí objektu (novorozence) spadá v jedno s povinností vůči objektu (viz pasáž pozn. 397). Zejména tímto paradigmatem se domníval prokázat omyl humovsko-pozitivistického pojetí poznání hodnotově-neutrálních faktů, v širším rámci

¹⁰⁴⁶ K tomu srov. podrobně také 1.7.3, I.–II.

¹⁰⁴⁷ K oprávněnosti označení „teorie“ viz více 5.3.2, úvod a pozn. 654, 928.

omyl moderního hodnotového nihilismu či subjektivismu (k tomu více viz 1.3; 3.1.1). Tento Jonasův koncept jsem označil jako I. typ zdůvodnění normativity odpovědnosti (viz podrobně 4.1.3, 1)). Vedle něj pracoval Jonas také s doplňujícím konceptem, který jsem označil jako II. typ zdůvodnění normativity odpovědnosti (viz podrobně 4.1.3, 3)); II. typ znamená (v kontextu Jonasovy přímé etické úměry), že subjekt se zavazuje k odpovědnosti kvůli (technické) moci, již má nad objektem (srov. pasáž pozn. 642, 661, 662). Oba typy jsou komplementární, avšak I. typ je primární a dominantní (4.2.3, 1, d)). Tato má klíčová interpretace je nejen v souladu s interpretací Bayertze (tamtéž, iii) a Wernera (pozn. 727), ale podle mého úsudku i se samotnými centrálními výroky Jonase (viz teze o relačnosti pasáž pozn. 718 a 4.2.3, 1, c)). Na základě toho jsem došel k závěru, že i když Jonas nerozlišoval vždy přesně mezi morální závazností a morální motivací, je tato interpretace ve smyslu morální vázanosti subjektu objektem nejpřiměřenější (k tomu celkově viz také 5.3.1, a), úvod). To podle mého názoru diferencovaně ukázala i detailnější kritická analýza toho, jak Jonas prezentoval morální schopnosti člověka, tj. (praktický) rozum, vůli a emocionalitu, a hierarchické vztahy mezi nimi (srov. podrobně 4.1.2). V rámci vztahů těchto tří složek je podmínkou sine qua non lidské morality tzv. cit odpovědnosti, jenž jediný může podle Jonase „pohnout vůlí“ (srov. pasáž pozn. 626). Tolik ve zkratce k analýze etických východisek.

Co se týká samotné Jonasovy teorie odpovědnosti, strukturoval jsem analýzu podle uvedených tří hlavních aspektů (srov. 4.2.1; 4.2.3; 4.2.4), které jsou pro Jonasovo pojetí specifické, se zahrnutím jeho pojetí rodičovské a politické odpovědnosti (srov. 4.2.2), jež považoval za dva základní projevy odpovědnosti vůbec. Třetí aspekt, Jonasův koncept kolektivního subjektu technického jednání, jsem již zde v závěru vyhodnotil v příslušném kontextu (viz výše 4.), nyní tedy jen ve zkratce k analýze zbývajících dvou hlavních aspektů. Nejdříve ale velmi stručně k dvěma základním projevům odpovědnosti. Hlavní závěr s ohledem na Jonasovo pojetí rodičovské a politické odpovědnosti zní, že rodičovská odpovědnost je přece jen základnější, což koresponduje s centrálním významem ontického paradigmatu. Vztah rodiče k dítěti je podle Jonase pravzorem vší odpovědnosti. Jde o dvojmístný vztah znázorňující komplementaritu I. a II. typu, s prioritou a dominancí I. typu (srov. pozn. 686). Podrobně jsem představil tři charakteristické znaky, které mají v Jonasově podání rodičovská a politická odpovědnost společné, a v čem se liší co do počátku, způsobu výkonu, objektu a trvání (4.2.2, a)–c)). V této souvislosti jsem se pokusil některé Jonasovy teze kriticky komentovat (srov. podrobně pozn. 689, 691, 693). Jonasovy závěrečné etické principy zní: Rodič má vykonávat svou odpovědnost tak, aby se dítě jakožto objekt odpovědnosti mohlo samo jednou stát subjektem odpovědnosti. Politik tak, aby i v budoucnu zůstalo státnické umění možným. A „každá celková odpovědnost je přes všechny své dílčí úkoly vždy též odpovědná za to, že nad rámec jejího vlastního naplnění zůstane zachována možnost odpovědného jednání i do budoucna.“ (pasáž pozn. 702). Z hlediska své teorie odpovědnosti tím Jonas vyjádřil specificky budoucnostní (prospektivní) zaměření. Tím se dostáváme k prvnímu hlavnímu aspektu, jímž je prospektivní dimenze

odpovědnosti. Na tu položil velký důraz, zatímco retrospektivní považoval za nedostatečnou a prázdnu (srov. podrobně 4.2.1, 1)–2) a pasáž pozn. 664). Podle Jonasových slov nehrála prospektivní odpovědnost žádnou významnější roli v tradičních teoriích morálky. To je však s ohledem na kvalitativně novou podobu (kolektivního) technického jednání třeba změnit. Podle Lenka tak Jonas požadoval přechod od retrospektivní odpovědnosti k prospektivní. Podle Wenera Jonas dokonce považoval retrospektivní odpovědnost za morálně irrelevantní a chápal ji redukovane jako připisování kauzálně zapříčiněného jednání/následků jednání (k tomu více pozn. 676). Z deontického hlediska lze Jonasovo dvojmístné pojetí prospektivní odpovědnosti vyjádřit takto: Z faktu, že subjekt má (technickou) moc ovlivnit objekt, vyplývá, že subjekt je prospektivně odpovědný za objekt, a z tohoto vztahu také vyplývá, k čemu je subjekt objektu zavázán. Že jde skutečně o dvojmístné pojetí, v němž objekt představuje zároveň instanci odpovědnosti, jsem podrobně a kriticky analyzoval v části 4.2.3. Tím jsme u druhého hlavního aspektu, jímž je dvojmístnost odpovědnosti. Centrální pasáž ukázala, že Jonas nejen ztotožnil instanci odpovědnosti s objektem odpovědnosti, ale rovněž jasně neodlišil předmět odpovědnosti od objektu odpovědnosti (srov. 4.2.3, e)), tj. jednání/následky jednání od toho, čeho se jednání/následky jednání dotýká/-ají. Jonasovo specifické dvojmístné pojetí (subjekt – objekt=instance) explicitně potvrzují a kriticky komentují Bayertz, Müller a Werner. Tolik ve zkratce k analýze Jonasovy teorie odpovědnosti.

Nyní ke kritické reflexi etických východisek této teorie. Zaměřil jsem ji ve shodě se svou klíčovou interpretací na Jonasovu centrální představu, že objekt odpovědnosti je zdrojem normativity a morálně zavazuje subjekt odpovědnosti. Tato představa vyplývá z dominance a priority I. typu zdůvodnění normativity. S pomocí vnitřní kritiky a kritickou reflexí morální zkušenosti ilustrované Jonasovým ontickým paradigmatickým jsem došel k závěru, že uvedená jonasovská představa není smysluplná a realistická, protože (konkrétní) morální závazek neobsahuje ani nevysílá objekt vůči subjektu, ale rozpoznává jej subjekt poznáním objektu v rámci svého praktického úsudku a s ohledem na (konkrétní) situaci mezi subjektem a objektem. Jonasovské přemístění normativity do objektu by vedlo k morální depotenci subjektu (srov. podrobně 5.3.1, a), c), iii)). Tento závěr vyplývá i z mého předpokladu o vztahu mezi morální závazností a morální sankcí. Jestliže první implikuje druhou, pak by jonasovská centrální představa vedla k další neudržitelné představě: objekt generuje sankce, supluje funkci morální instance a musí mít vlastnosti, aby mohl sankci vůči subjektu (a v subjektu) účinně uplatnit (srov. podrobně 5.3.1, b), pozn. 908). Připouštím, že jsem v rámci kritické reflexe vykreslil Jonasovu centrální představu v jejích extrémnějších rysech, pokusil jsem se tím ovšem o dosažení kontrastu tak, aby vynikla centrální charakteristika, jež je nepochybná a tvoří vlastní kořen této představy: identifikace instance odpovědnosti s objektem odpovědnosti. Jonas zdařile odhalil absurdnost Kantova formalismu, tj. absurditu sebeomezení svobody z úcty před ideou sebeomezení svobody (srov. 4.1.1, pozn. 403, 602), odmítl však zároveň s tím nepromyšleně i nosnou myšlenku o principiálním významu praktického rozumu (a vůle,

resp. vztahu mezi nimi v rámci procesu uváženého chtění; viz podrobně pozn. 916). Jonas přinejmenším v rámci některých svých centrálních tezí upadl do krajnosti, když spolu s realistickou představou o morálně relevantním dobru objektů mimo kantiánskou dobrou vůli přemístil do objektů rovnou i zdroj normativity. Můj hlavní závěr zní, že dilema, před něž nás Jonas tímto postavil – tj. buď (kantiánská) subjektivistická autonomie anebo heteronomní (jonasovský) objektivismus – není ani nutné, ani smysluplné. I v této záležitosti se ukazuje, že záleží na epistemologických předpokladech. Realistický předpoklad, že objekty poznáváme tak, jak jsou, neimplikuje vstupování žádných morálních výzev či nároků objektu do subjektu (podrobně viz pozn. 909 a 5.3.1, d), závěr). V této souvislosti jsem kriticky reflektoval rovněž Jonasovu představu vůdčí role morálního citu odpovědnosti (srov. podrobně 5.3.1, c) a dospěl jsem k závěru, že cit jakožto cit může být morální jen ve spojení s rozumem, a nemůže mít proto vůdčí roli v rámci morálního vztahu odpovědnosti (k tomu srov. také kritiku Höслеho a Wenera, 4.1.2, závěr). Neplausibilitu Jonasovy centrální morálně-epistemologické představy, že preskriptivita je nějakým způsobem obsažena již v (poznávaném) objektu, a subjekt má za úkol tuto preskripci s pomocí citu odpovědnosti vnímat a uskutečnit, jsem se pokusil dokázat na základě obhajoby aristotelsko-scholastické morálně-epistemologické koncepce (srov. podrobně 5.3.1, d)), přičemž jsem dospěl k těmto souvisejícím závěrům: vůdčí roli má (v součinnosti s vůlí) praktický rozum subjektu (5.3.1, c, iv)); praktický rozum není normativně neutrální (jak se kupříkladu domnívá Werner, srov. pozn. 728 a 5.3.1, c), závěr); praktický rozum však není autonomisticko-decisionisticky nezávislý, počítáme-li s přirozeným mravním zákonem (k tomu viz pozn. 919). V tomto smyslu jsem se na širší rovině pokusil, avšak jiným způsobem než Jonas, prokázat omyl humovsko-pozitivistického pojetí poznání hodnotově-neutrálních faktů. Na základě toho mohu zde v závěru významným způsobem doplnit vůdčí myšlenku, která určovala můj celkový pracovní rámec: Určité pojetí odpovědnosti nevyplývá jen z určitého pojetí člověka a Boha/boha, ale rovněž z určitého pojetí lidského (morálního) poznání; tedy nejen z antropologie a teologie, ale rovněž z (morální) epistemologie.

Z neudržitelnosti Jonasovy centrální představy vyplynulo především hlavní klíčové zjištění, že jonasovská specifická dvojmištnost (subjekt – objekt=instance) nemůže v žádném případě představovat základ žádné smysluplné teorie odpovědnosti. Jestliže má vůdčí normativní roli praktický rozum subjektu, a tento zároveň nespádá v jedno se subjektem jako takovým, pak vyplývá minimálně trojmištné pojetí: instance – subjekt – objekt (srov. podrobně 5.3.1, c, iv)). A jestliže je zároveň realistické rozlišovat objekt odpovědnosti od předmětu odpovědnosti, pak vyplývá minimálně čtyřmištné pojetí: instance – subjekt – předmět – objekt (k tomu podrobně 5.3.2, 2), pozn. 932). V této souvislosti musím nicméně dát Jonasovi částečně za pravdu: objekt (je-li jím osoba s příslušnými vlastnostmi) samozřejmě může být rovněž instancí odpovědnosti, ale pouze sekundární instancí; primární instancí je vždy praktický rozum jednajícího subjektu (k tomu srov. 5.3.1, c, iii), pozn. 904, 917). A pokud jednání subjektu z povahy věci spadá do nějakého relevantního normativního rámce, resp. normativního standardu, je nutné

rozšířit čtyřmístné pojetí odpovědnosti na pětímístné: normativní standard – instance – subjekt – předmět – objekt. V této práci jsem vycházel z axiomu, že pro každého člověka je takovým základním a neopominutelným normativním standardem přirozený mravní zákon (srov. pozn. 919, 920, pasáž pozn. 986). Kritickou reflexi Jonasovy teorie odpovědnosti jsem nadepsal otázkou, zda tato jeho teorie představuje etické obohacení. Nejpozději ve světle právě uvedených závěrů týkajících se aspektu relačnosti jsem logicky musel odpovědět negativně. Vyplynulo to ovšem už z kritické reflexe aspektu prospektivnosti: Jonasovo specifické upřednostnění prospektivní dimenze odpovědnosti bylo ve skutečnosti zúžením, nikoli rozšířením odpovědnosti, neboť tuto dimenzi je vždy nutné chápat ve spojitosti s retrospektivní dimenzí. Bez retrospektivní dimenze nelze smysluplně realizovat prospektivní (viz podrobně 5.3.2, 1)). Jonasovou zásluhou zůstane, že obrátil pozornost k prospektivní dimenzi, avšak jeho – přinejmenším – marginalizace retrospektivní dimenze nemůže v žádném případě být základem jakékoli (nové) etiky odpovědnosti. V plné síle vyplynula negativní odpověď na danou otázku z kritické reflexe všech tří hlavních aspektů Jonasovy teorie odpovědnosti (5.3.2, 1)–3)). Celkově lze proto uzavřít, že Jonasovo volání po nové etice odpovědnosti vyznívá ve světle dosud prezentovaných hlavních závěrů velmi nepřesvědčivě. Jonas podle mého úsudku ve skutečnosti nepředložil plausibilní a realistickou teorii odpovědnosti, která by mohla být základem nějaké (nové) etiky odpovědnosti.¹⁰⁴⁸

Z tohoto mého centrálního závěru také vyplývá, že Jonasova teorie rozšířené (kolektivní) odpovědnosti je fakticky co do obecných, fundamentálních znaků koncepcí, která odpovědnost jako takovou nerozšířila, ale zúžila, tj. redukovala. Nejviditelnější je to na redukci relačnosti odpovědnosti. S ohledem na prospektivnost má naopak Jonasova koncepce silné tendence odpovědnost subjektu rozšířit, tj. zatížit subjekt odpovědností hypertrofovanou. Nejzřetelnější je to na prospektivnosti odpovědnosti jakožto odpovědnosti za (vzdálenější) následky jednání. Jonas zastával v tomto ohledu spíše maximalistickou pozici (srov. 4.3.3, G2) a některé jeho teze navozují dojem neurčitosti a neomezenosti co do předmětu odpovědnosti. Avšak jak jsem se pokusil ukázat s pomocí argumentů Spaemanna, neomezenost, neohraničenost odpovědnosti odpovědnost jako takovou ruší, neboť odpovědnost každého subjektu co do předmětu musí být z povahy věci nutně omezená, ohraničená, tj. subjekt nemůže odpovídat za všechny (vzdálenější, příp. dlouhodobé) následky svého (ne)jednání (k tomu srov. podrobně pozn. 930). Analogicky to platí i pro omezení odpovědnosti nějakého subjektu co do dotčených objektů.¹⁰⁴⁹ Upozornění na nutnost této esenciální určitosti a ohraničenosti každé lidské

¹⁰⁴⁸ Ve světle dosavadních závěrů usuzuji, že každé realistické pojetí odpovědnosti musí být založeno na nejméně trojmístném (ne-li čtyřmístném či pětímístném) modelu odpovědnosti. K tomu podrobně pozn. 935, 936.

¹⁰⁴⁹ A omezení, resp. jasné a určité vymezení se z povahy věci musí nutně týkat i normativního standardu. Základním a neopominutelným normativním standardem je pro každého člověka přirozený mravní zákon. Kromě toho podléhá člověk zpravidla nějakému právnímu (pozitivnímu) normativnímu standardu, a také často nějakému mravnímu kodexu, pravidlům étosu apod. daným konkrétní společensko-sociální příslušností. Aby odpovědnost subjektu však mohla být konkrétní, určitá a libovolně nemanipulovatelná, musí být počet relevantních normativních standardů omezený, přičemž je zároveň nutné dané standardy také hierarchizovat co

odpovědnosti jsem našel nejzřetelněji artikulované u Spaemanna (a to překvapivě v textu z roku 1974). Bayertz, Lenk, Müller, Poliwoda a Werner samozřejmě Jonasovy nedostatky co do sledovaných aspektů odpovědnosti více či méně rozpoznávají a kriticky komentují, nikdo z nich však uvedenou esenciální vlastnost odpovědnosti nevysvětlil tak přesvědčivě. Rád bych ovšem zdůraznil, že kritickou reflexi Jonasovy teorie odpovědnosti jsem mohl provést především s pomocí všech právě jmenovaných autorů, kteří mi svými úvahami a argumenty zostřili úsudek – každý svým vlastním způsobem a s důrazem na ten či onen hlavní aspekt Jonasovy teorie. Co se týká kritické reflexe etických východisek Jonasova pojetí odpovědnosti, nutno k jmenovaným autorům přidat alespoň ještě Hösleho. V této souvislosti musím ale na druhé straně také dodat, že s některými z těchto autorů jsem nemohl ve všem souhlasit, nejvíce s Bayertzem a Wernerem – a to dokonce co do podstatných metafyzických východisek a předpokladů zkoumání odpovědnosti. Mám na mysli hlavně otázku možnosti existence Boží a (s ní související) existenci přirozeného mravního zákona, otázku Boha jakožto poslední instance odpovědnosti a normativní význam praktického rozumu (srov. podrobně 5.3.1, c), d)). Minimálně v tomto smyslu může být tato práce – ne-li snadno akceptovatelným přínosem – pak snad alespoň podnětem k subtilnějšímu promýšlení pro některé (nejen) německé morální filozofy.

V českém a slovenském myšlenkovém prostoru je situace téměř diametrálně odlišná. Co se týká specifických etických východisek Jonasovy teorie odpovědnosti, nenašel jsem žádný ekvivalentní pokus. Náznaky lze vyzorovat jen u Flosse, Machalové a Kolářského, ti však tato východiska tematizují spíše rámcově, nepouští se do větší hloubky. Co se týká Jonasovy teorie odpovědnosti, její podrobnější (kritickou) analýzu a reflexi jsem také dosud neobjevil, byť se zejména texty Drozenové,¹⁰⁵⁰ Kolářského, Sokola a Machalové více či méně Jonasovým pojetím odpovědnosti zabývají. V této souvislosti bych rád zmínil dva autory. Prvního v pozitivním smyslu, druhého v negativním. Sokol přichází s kritickými postřehy, týkajícími se dvou základních podob Jonasova pojetí odpovědnosti. Sokolovým postřehům jsem se věnoval na příslušném místě (srov. podrobně 4.2.2, 1., 2.). Sokol celkově prokazuje kritičtější přístup, i když se nikde nepouští do problémů, souvisejících s třemi hlavními aspekty Jonasovy teorie odpovědnosti; kriticky se vyjadřuje např. k Jonasovu kategorickému imperativu (více viz 1.7.2 a 2.4, závěr, pozn. 291). Kolářský naproti tomu napsal do kolektivní monografie, věnované přímo tématu morální odpovědnosti, kapitolu o Jonasově etice odpovědnosti (viz pozn. 25). Na základě toho nebylo od věci očekávat, že se mohl do problémů souvisejících s třemi hlavními aspekty Jonasovy teorie odpovědnosti pustit důkladněji. Kolářský sice správně rozpoznal, že Jonasův etický přístup nemá být k dosavadním

do normativní priority, závaznosti apod. (minimálně v případě normativní kolize mezi nimi). To je podstatnou funkcí primární instance každé osoby, jíž je praktický rozum.

¹⁰⁵⁰ Kupříkladu Drozenová se věnovala etické problematice předvídání následků technického jednání se zřetelem k Jonasovu pojetí, což věcně spadá do rámce problému prospektivnosti (první hlavní aspekt). K esenciálně nutnému ohraničení prospektivnosti odpovědnosti (tj. co do předmětu) však explicitně nedošla, jen k závěrům, že součástí etiky by mělo být uznání nevědomosti o všech (vzdálenějších), kumulativních následcích (technického) jednání, což vyžaduje, aby se obezřelost stala jádrem morálního jednání, neboť nikdy nevíme, co nevíme – a to je argument pro princip předběžné opatrnosti (viz pozn. 47).

etickým přístupům ve vztahu negace, ale ve vztahu (rozšiřující) komplementarity (srov. 1.1), avšak nerozpoznal základní deficity skryté v samotné Jonasově teorii odpovědnosti. Ve světle mých dosavadních závěrů tedy nejen že nemohu souhlasit s hlavní tezí Kolářského (Jonasova etika odpovědnosti je (novou) obecnou etickou teorií pro naši dobu; srov. podrobně 1.7.1; 1.7.3, I.; 5.3.2, úvod), ale musím konstatovat, že Jonasovy ambice rozšířit pojem odpovědnosti – podle Kolářského žádoucí kvůli jejich revizionismu (srov. pozn. 115) – nevedly k vytvoření plausibilní a realistické teorie odpovědnosti. Kolářského text vyšel před zhruba třemi lety, v roce 2013. Přínos této práce pro český (a slovenský) etický diskurs může spočívat mimo jiné v tom, že nabízí, tři roky poté, komplexnější, důkladnější a kritičtější pokus vyrovnat se nejen s Jonasovou etikou odpovědnosti, ale rovněž s jejími etickými východisky a s teorií odpovědnosti, která tvoří její základy.

6. To samé platí i pro Jonasovo pojetí odpovědnosti za budoucí generace. Jonas totiž svou etiku odpovědnosti explicitně nazval etikou budoucnosti (srov. podrobně 1.5; 2.4; 4.3, úvod; pozn. 248), Jonasovo pojetí odpovědnosti vrcholí v jeho pojetí odpovědnosti za budoucí generace. Mezi těmito pojetími však není žádný striktně úzký vztah jako mezi teorií a její aplikací, což jsem ukázal v rámci kritické analýzy na exemplárním rozdílu mezi dvojmístností na rovině Jonasovy specifické teorie odpovědnosti a trojmístností na rovině Jonasovy specifické odpovědnosti za budoucnost. Podle mého úsudku je logické, že musel dříve či později prolomit své dvojmístné pojetí (subjekt – objekt=instance), avšak jak jsem se pokusil podrobně kriticky analyzovat, žádná z jeho tří variant trojmístnosti není podle mých závěrů smysluplná ani realistická (viz podrobně 4.3.1, 3.; 4.3.2, II., 2.). Schematicky jsem tyto tři varianty trojmístnosti rekonstruoval takto: celek bytí – subjekt – objekt; ontologická idea člověka – subjekt – objekt; odpovědnost o sobě – subjekt – objekt (viz 5.3.3, 3), závěr). Na prvním místě každé trojmístné relace figuruje (poslední) instance odpovědnosti, s jejíž pomocí měl Jonas v úmyslu zdůvodnit odpovědnost za budoucí generace. Jonas pravděpodobně logicky správně nahlédl, že v případě budoucích generací (tj. osob, které ještě nevznikly) nemůže být instance identifikována s objektem odpovědnosti, protože objekt (ještě reálně) neexistuje – tudíž se zdá, že neexistuje ani instance, a odpovědnost není možná.¹⁰⁵¹ Avšak (poslední) instance, které navrhl, nemohou podle mých závěrů odpovědnost za budoucí generace smysluplně zdůvodnit ani účinně realizovat (tzn. včetně závaznosti a sankcí), neboť nemají k tomu nutné vlastnosti. V této souvislosti zní můj hlavní závěr, korespondující s mými výše prezentovanými závěry, následovně: primární instanci subjektu představuje praktický rozum (svědomí) subjektu, přičemž poslední instancí může být jen jsoucnost, které má takové vlastnosti, které připisujeme Bohu (k tomu srov. podrobně 5.3.3, 3)). Hlavní důvod a kořen neplausibility Jonasova řešení trojmístnosti spatřuji opět v jeho (morální) epistemologii a spekulativní metafyzice (k tomu viz podrobně 5.3.3, 1)). To však neznamená, že Jonasova etika budoucnosti neobsahuje mnoho plausibilních,

¹⁰⁵¹ To, že budoucí osoby ještě reálně neexistují, ovšem nutně neimplikuje, že nemohou existovat žádným způsobem a že si můžeme (technicky) počínat tak, jako bychom nebyli s ohledem na ně nikterak morálně vázáni. K tomu podrobně mé závěry viz 5.3.3, 1)–2) a 5.4.4.

inspirativních a stále aktuálních postřehů, poznatků a tezí. Už ze samotného faktu, že Jonas jako jeden z prvních začal více a explicitně zkoumat odpovědnost za budoucí generace a zkoušet řešit problémy s tím spojené, vyplývá, že tato jeho zakladatelská myšlenková činnost zasluhuje velké uznání a obdiv.¹⁰⁵² Rád bych i zde v závěru znovu zdůraznil, že můj kritický, místy až polemický přístup není projevem neúcty, ale projevem toho, že Jonasovy myšlenky mě zaujaly, podnítily k hlubšímu přemýšlení, a chtěl jsem je v této práci kriticky očistit, rozvinout a nabídnout současnému filosofickému a teologickému diskursu v oblasti etiky.

V rámci kritické analýzy Jonasova pojetí odpovědnosti za budoucí generace (4.3) jsem se nejdříve věnoval tomu, jak Jonas řešil problém epistemologického, ontologického a morálního statusu budoucích generací (4.3.1). Epistemologický status vyřešil tezí, že budoucí osoby jakožto jedince nelze předvídat; ontologický status tezí, že žádným způsobem neexistují. Morální status budoucích generací pak vyplývá z Jonasovy hlavní teze, že to, co fyzicky neexistuje, neklade žádné nároky, a nemůže proto ani být omezováno ve svých právech. V této souvislosti jsem poukázal na to, že Jonas překvapivě nevycházel ze své axiologické onto(teo)logie (podle níž by budoucí osoby mohly představovat možná dobra, která by vyzývala k uskutečnění – a disponovala tak nějakými morálně relevantními nároky), ale ze své spekulativní teologie. Přitom nutno upozornit, že Jonas zároveň vycházel z principu reciprocity, tj. koexistence práv a povinností, podle něž povinnost, resp. odpovědnost vzniká teprve jako korelát nějakého existujícího práva, přičemž přirozené, morální právo má jen to, co fyzicky existuje. Takto nastavenými východisky se ovšem Jonas o možnost zdůvodnění odpovědnosti za budoucí generace v rámci své specifické dvojmístnosti vlastně připravil. Kromě toho taková východiska kontrastují jednak s jeho snahou překonat tradiční, resp. dosavadní etické přístupy, jednak s jeho snahou založit odpovědnost za budoucnost kategoricky. Jonas se nicméně fakticky tuto odpovědnost nakonec přece jen pokusil kategoricky zdůvodnit – s pomocí ontologické ideje člověka (srov. podrobně 4.3.1, c)). Následně jsem tento Jonasův první pokus o zdůvodnění kriticky analyzoval (srov. podrobně tamtéž, 1.–3.), a dále podrobněji zkoumal Jonasova východiska a hlavní teze s ním spojené v diskuzi s aktuálními relevantními sekundárními zdroji (Hösle, Düwell, Meyer). Šlo mi především o kritické přezkoumání teze, že korelace je možná jen mezi současně existujícím právem a povinnostmi (odpovědností); prakticky o obhajobu možnosti, že současní lidé jsou morálně vázáni (přirozenými) morálními právy budoucích osob, třebaže tyto osoby (ani jejich práva) ještě neexistují (srov. podrobně tamtéž, (i)–(iii)). V další části (4.3.2) jsem se zaměřil na Jonasův druhý a třetí pokus o zdůvodnění odpovědnosti za budoucí generace. Druhý pokus Jonas koncipoval jako myšlenkový experiment, jímž chtěl dokázat, že existuje pocit odpovědnosti za budoucí generace jakožto faktum lidského bytí. Nutno zmínit, že v rámci myšlenkového experimentu opět předpokládal platnost recipročního

¹⁰⁵² Dokonce se osobně domnívám, že Jonas byl v této věci Prozřetelností vybrán za proroka – novodobého Jonáše. Oprávněnost této mé domněnky může snad podpořit i to, co Jonas sám o sobě prohlásil již ve svém mládí – viz výroky v pozn. 604.

principu („do ut des“; viz tamtéž, I., B)). Na základě kritické analýzy jsem dospěl k tomu, že Jonasův myšlenkový experiment je z formálně-logického hlediska neplatný (srov. podrobně tamtéž, 1.), a že jím Jonas ve skutečnosti poukázal jen na základní zkušenost, že současné generace, skládající se z několika věkových kategorií, jsou na sebe navzájem odkázány (a že tedy starší generace mají zájem na vzniku a další existenci mladších generací; srov. podrobně tamtéž, 2.). S ohledem na experiment se ale podařilo učinit klíčové rozlišení dvou typů odpovědnosti za budoucí generace: G1 a G2 (srov. podrobně tamtéž, 3.). G1: odpovědnost za bezprostřední, následující (budoucí) generace; G2: odpovědnost za vzdálenější budoucí generace. Jinými slovy: G1 je odpovědnost vzhledem k těm, kteří mohou být současníky subjektu odpovědnosti; G2 je naopak odpovědnost vzhledem k těm, kteří nemohou být současníky subjektu odpovědnosti. Jonas sice s těmito dvěma typy operoval, aniž by je však explicitně rozlišoval a aplikoval podle příslušného vztahu (ne)koexistence (k tomu srov. 4.3, úvod). Třetí pokus o zdůvodnění odpovědnosti za budoucí generace pokládal Jonas za své *confessio philosophica* a nazval jej metafyzickou dedukcí. Z lidské schopnosti odpovědnosti se pokusil dedukovat povinnost perpetualizovat schopnost odpovědnosti – a tím i budoucí existenci člověka na Zemi (podrobná analýza viz 4.3.2, II.). V závěru ovšem objektivní nárok na platnost dedukce relativizoval (srov. pasáž pozn. 833) a prohlásil, že není důkazem, ale jen základem pro volbu toho, kdo přemýšlí, a může jej přesvědčit více než biologismus a hodnotový subjektivismus. Jonas až do konce života trval na tomto svém specifickém způsobu vyvození, ale většinou příliš nezdůrazňoval relativizující závěr (srov. 4.3.2, II., 1.). V návaznosti na analýzu Jonasovy metafyzické dedukce jsem připojil kritický komentář: Jonasova dedukce není v rozporu s Humovým zákonem – avšak jen tehdy, pokud by Jonas dokázal pravdivost rekonstruovaných premis, především premisy, že lidská schopnost odpovědnosti je nejvyšším dobrem (k tomu viz tamtéž, 2.). Dále jsem naznačil dvě možné interpretační varianty a poukázal na monistické pozadí Jonasovy dedukce a problém subjektu: Kdo vlastně ve věci perpetuace lidské schopnosti odpovědnosti zavazuje koho a k čemu? (srov. podrobně tamtéž, i)–ii)). Tím jsem se dostal k problému Jonasova subjektu odpovědnosti za budoucí generace (4.3.3). Se zřetelem k Jonasovu prvnímu přikázání „aby lidstvo bylo“, resp. kategorickému imperativu „aby lidé existovali“ (srov. 4.3, úvod; pasáž pozn. 790) jsem problém subjektu kriticky analyzoval z hlediska odpovědnosti za (ne)zapříčinění existence budoucích osob tak, že jsem analýzu rozčlenil podle typů G1 a G2. V oblasti G1 logicky vyplynula klíčová otázka, zda každý subjekt má odpovědnost (povinnost) zplodit dítě (k tomu srov. také 4.2.2, 3.). Avšak Jonas na tuto otázku nedal jednoznačnou odpověď (srov. pasáž pozn. 839, 840). Proto jsem ze zkoumaného hlediska navrhl dvě základní interpretace kategorického imperativu¹⁰⁵³: každý individuální subjekt má buď pozitivní odpovědnost zplodit vlastní dítě anebo negativní odpovědnost nebránit/umožnit zplození cizího dítěte. Tím však vznikly další klíčové otázky, zda vůbec může existovat něco jako přirozená odpovědnost či povinnost zplodit, příp. vytvořit dítě, a (přirozené) právo na vznik dítěte. Těmto otázkám jsem se

¹⁰⁵³ Jonasův kategorický imperativ (ve smyslu prvního přikázání) jsem interpretoval tak, že jeho předmětem je odpovědnost jak ve smyslu G1, tak ve smyslu G2 (co do zapříčinění existence). Srov. 4.3.1, 1.

věnoval podrobně v exkursu (viz níže). Co se týká dvou uvedených základních interpretací, Jonas překvapivě na rovině kolektivní odpovědnosti plédoval pro opačné řešení, než je negativní odpovědnost nebránit plození – a sice v kontextu svých obav před přelidněním planety (k tomu viz pasáž pozn. 843).¹⁰⁵⁴ V této souvislosti jednoznačně hovořil o kolektivním politickém subjektu odpovědnosti (viz pasáž pozn. 845). Kritická analýza oblasti G1 mě nicméně dovedla k závěru, že Jonas jednoznačně nevymezil, jaký konkrétní kolektivní subjekt by měl (a mohl) nést odpovědnost v uvažovaném smyslu G1 (podrobně srov. 4.3.3, G1, a)), a neurčité u něho zůstalo i vymezení objektu odpovědnosti (podrobně tamtéž, b)). V oblasti G2 logicky vyplynulo, že současné subjekty nemohou z povahy věci nést odpovědnost co do (ne)zapříčinění existence svých nesoučasníků jakožto objektů. Vystala ovšem další klíčová otázka, zda a nakolik mohou současné subjekty nést odpovědnost za vzdálené, budoucí následky svého jednání, tj. za následky, které zasáhnou jejich nesoučasníky v době, kdy oni jakožto subjekty už budou po smrti. V této souvislosti jsem zkoumal Jonasovu pozici (k tomu srov. 4.3.3, G2, a)–c)) a dospěl jsem k tomu, že co do předmětu odpovědnosti, tj. co do vzdálenějších budoucích následků byla Jonasova pozice spíše maximalisticky konsekvencialistická. To je však v napětí k Jonasově antropologické tezi, že každý individuální subjekt končí existenci svou smrtí: Komu tedy připsat za uvedené následky odpovědnost? Paralelně s tím jsem také upozornil na problém (poslední) instance, která by mohla takovou odpovědnost objektivně posoudit a účinně realizovat. Ontologická idea člověka, odpovědnost o sobě, ani celek bytí (příp. bytí ve svém nejvyšším projevu) nemají vlastnosti, které by to umožňovaly. Nakonec jsem vyjádřil podezření, zda snad Jonasův požadavek neomezeného trvání lidstva na Zemi¹⁰⁵⁵ není (navzdory Jonasem deklarovanému antiutopismu jeho etiky budoucnosti) přece jen skrytou formou utopie.

V rámci kritické reflexe jsem dospěl k následujícímu: Co se týká epistemologického statusu budoucích generací, souhlasím s Jonasem, že nemůžeme předvídat budoucí osoby co do jejich individuality. To ale nutně neimplikuje, že se k nim nemůžeme vztahovat morálně jakožto k lidem (srov. podrobně 4.3.1, (iii); 5.3.3, 1)). Co se týká jejich ontologického statusu, nesouhlasím s Jonasem, že budoucí osoby žádným způsobem neexistují, neboť za určitých předpokladů lze smysluplně tvrdit, že nějakým způsobem přece jen existují – v této věci jsem navrhl vlastní řešení, viz podrobně tamtéž a pozn. 950, 952. Co se týká morálního statusu budoucích osob, dospěl jsem k závěru, že korelace mezi povinnostmi/morálními závazky a právy/morálními nároky nutně neimplikuje jejich koexistenci v čase, tj. je možné být morálně vázán (některými) právy či nároky budoucích osob, třebaže tyto osoby ještě nevznikly. Jestliže to platí, pak je ovšem zpochybněna jednak Jonasova hlavní teze, že to, co ještě neexistuje, nemůže být omezováno ve svých právech, jednak Jonasovo východisko v principu koexistence práv a povinností. Je

¹⁰⁵⁴ Jonas totiž vycházel z této přímé úměry: Čím více lidí, tím větší nasazení techniky. A čím větší nasazení techniky, tím větší ohrožení životního prostředí (a vposledku i větší riziko zániku člověka). K tomu srov. kriticky pozn. 973.

¹⁰⁵⁵ Viz jedna z Jonasových variant kategorického imperativu: „Neohrožuj podmínky neomezeného trvání lidstva na Zemi.“ (k tomu více srov. 4.3.3, G2, úvod a závěr).

přínejmenším zvláštní, že Jonas chtěl překonat v rámci své etiky budoucnosti tradiční, dosavadní etické přístupy, avšak zároveň vycházel z tohoto principu. Co se týká Jonasova prvního pokusu o zdůvodnění s pomocí ontologické ideje člověka, jen ve zkratce shrnu, že tento pokus podle mého úsudku paradoxně podléhá stejnému druhu kritiky, s níž Jonas zdařile odhalil absurdnost Kantova formalismu (k tomu podrobně pozn. 795). Mnohem realističtější byl ale jeho druhý pokus, myšlenkový experiment. Na jeho základě jsem se pokusil nastínit tzv. sociální argument, který ukazuje klíčový význam primátu odpovědnosti ve smyslu G1 (podrobně viz 5.3.3, 2)). Jestliže je primát G1 předpokladem (a podmínkou) úspěšné realizace G2, pak to opět dokládá, že esenciální nutnost omezení a ohraničení platí i pro každou odpovědnost za budoucí generace (k tomu výstižně pozn. 955). Tím ovšem není zpochybněno Jonasovo realistické a stále více aktuální varování, že současná (technická a kolektivní) praxe může zasáhnout a ovlivnit i vzdálenější budoucí generace, ale jen nerealistická představa, že bychom se měli starat v první řadě o to, co mohou následky našeho současného jednání způsobit za třicet či padesát let, a zároveň kvůli tomu opomíjeli morální závazky, které máme k současníkům a bezprostředně budoucím generacím.¹⁰⁵⁶ To samé v zásadě říká i nedávno vydaná encyklika *Laudato si'*, která se tématem odpovědnosti za budoucí generace stručně zabývá pod názvem mezigenerační spravedlnost (více viz 5.3.3, 2), a pozn. 967). V této souvislosti si dovoluji upozornit, že v rámci dokumentů sociální nauky katolické církve, vydaných před touto encyklikou, se téma odpovědnosti za budoucí generace sice vyskytovalo, ale stručně, nerozpracované, většinou v souvislosti s jinými otázkami a problémy, a bez důkladnějšího filosoficko-teologického zdůvodnění (viz pozn. 961). Doufám, že tato práce může být v tomto ohledu určitým přínosem a zároveň (spolu se jmenovanou encyklikou) i signálem, že také toto téma má v současnosti silně teologicky rezonovat. Co se týká Jonasova třetího pokusu o zdůvodnění, tj. metafyzické dedukce, došel jsem k závěru, že její hlavní teoretický nedostatek spočívá ve snaze vyvodit z kontingentní lidské schopnosti odpovědnosti její nutnou budoucí existenci (k tomu podrobně pozn. 949), její hlavní praktický nedostatek v tom, že neexistuje (žádný pouze lidský individuální ani kolektivní) subjekt, který by odpovědnost za perpetuální schopnosti odpovědnosti mohl reálně nést. Jinými slovy: Z kontingence existence člověka na Zemi nelze dedukovat jeho jistou budoucí nutnou existenci (v té pozemské podobě, jak ji nyní známe a prožíváme). Člověk sám nemůže zaručit pouze vlastními silami a schopnostmi jisté budoucí (a neustálé) pokračování lidského života na planetě. Vždyť žádný člověk nemá nikdy zcela ve vlastní režii ani své fyzické přežití, proto za ně nemůže ani být odpovědný. Zkuste si představit, co by vám odpověděl jakýkoli rozumně uvažující, kupříkladu třicetiletý člověk, na otázku: Můžete mi stoprocentně zaručit, že budete fyzicky žít i za třicet let? Mám za to, že realistická odpověď by zněla: Je to možné, ale nikoli nutné; stoprocentně vám to zaručit nemohu. Samozřejmě rovina přežití člověka jakožto druhu je něco jiného než rovina individuálního přežití, avšak v principu platí to samé. Jonasovi ale nešlo jen o přežití, nýbrž také o

¹⁰⁵⁶ Ve skutečnosti primát G1 vůbec nevylučuje G2. Jde o jejich správnou hierarchizaci. Samozřejmě ale platí, že některé činnosti a jednání, o jejichž dlouhodobých negativních následcích víme už nyní, není správné morálně ospravedlňovat ve jménu zdánlivých „nutností“ a „nevyhnutelností“ přítomnosti.

zachování schopnosti odpovědnosti (k tomu viz 1.7.3, II. a pozn. 164). Jak ale smysluplně dokázat pravdivost jonasovské premisy, že schopnost odpovědnosti je nejvyšším dobrem? Podle mého úsudku nemůže být z etického hlediska tato premisa pravdivá – jestliže platí Aristotelovo rozlišení mezi životem a dobrým životem¹⁰⁵⁷ a zároveň předpoklad, že zachování morální schopnosti odpovědnosti nutně neimplikuje dosažení a udržení (morálně) dobrého života. Možný je i opak. Schopnost odpovědnosti jako taková může být použita i k prosazení nějaké nelidské ideologie apod. Samotná skutečnost, že nějaký subjekt je schopen se důsledně zodpovídat za své jednání před nějakou instancí v rámci nějakého normativního standardu vůbec nezaručuje, že tento subjekt jedná morálně správně. V tomto ohledu souhlasím s Bayertzovým závěrem, že každá teorie odpovědnosti nutně předpokládá nějakou morální teorii (srov. 4.2.3, závěr). A jestliže je hlavním normativním axiomem Jonasovy morální teorie zachovat (perpetualizovat) schopnost odpovědnosti, pak je Jonasova morální teorie založena morálně neutrálně, resp. ambivalentně.¹⁰⁵⁸ To bylo vidět již na rovině Jonasovy axiologické ontologie. Jonas chtěl na jednu stranu překonat dva ideové předpoklady moderny: morální autonomii člověka a hodnotovou neutralitu přírody (k tomu srov. tamtéž, iii)), na druhou stranu ve světle právě řečeného vyplývá, že nepřekonal, resp. nepokusil se zpochybnit novověké nezohlednění podstatné difference mezi bytím a dokonalostí bytí, mezi zachováním lidské existence a zdokonalením lidské existence (k tomu srov. pozn. 360). Na základě toho se domnívám, že Jonasova etika je analogická s novověkými etikami Hobbese, Spinozy apod.¹⁰⁵⁹ V tomto smyslu tedy může být Jonasova etika budoucnosti důvodně označena za etiku minimalistickou; za etiku, která rezignovala na normativní koncept zdařilosti a dokonalosti lidského života a jednání. Co se týká problému jonasovského subjektu odpovědnosti za budoucí generace, dospěl jsem v rámci kritické reflexe k závěru, že Jonasovo pojetí odpovědnosti pro oblast G2 není smysluplné pro ty případy, kdy morální závaznost a sankce nejsou z jakýchkoli důvodů účinné. Subjekt, který nechce přijmout odpovědnost za relevantní vzdálenější následky svého jednání, i když zároveň chce a ví, že negativně zasáhnou a ovlivní budoucí osoby v době, kdy on už ale bude po smrti, nemusí počítat v rámci Jonasovy antropologie s posmrtnou individuální existencí (a s možností posmrtného skládání účtů). A v Jonasově spekulativní teologii absentuje navíc i (poslední) instance, která by měla takové vlastnosti, aby mohla relevanci takových následků objektivně vyhodnotit a účinně realizovat sankce (srov. podrobně 5.3.3, 3)). V této souvislosti jsem také zkoumal klíčovou otázku, zda budoucí generace mohou být (jak by to odpovídalo jonasovské dvojústnosti) instancemi odpovědnosti (srov. 4.3, úvod). Můj závěr zní, že v oblasti odpovědnosti ve smyslu G1 mohou být budoucí osoby pro subjekty odpovědnosti pouze sekundárními instancemi (viz tamtéž, a)), v oblasti odpovědnosti ve smyslu G2 však nikoli (viz tamtéž, b)). To však nevylučuje, spíše naopak

¹⁰⁵⁷ K tomu srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, c. d., 1098a, 5–8.

¹⁰⁵⁸ Ambivalentnost spočívá principiálně v tom, že každá schopnost člověka umožňuje jak svůj správný výkon, tak nesprávný. Hlavní normativní axiom zachovat schopnost odpovědnosti vede podle mého úsudku k záměně prostředku za cíl.

¹⁰⁵⁹ K tomu srov. v širším kontextu SPAEMANN, R., LÖW, R. *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2005. ISBN 3-608-94121-5, s. 88–92.

vyžaduje, aby se v této věci aktivovaly samotné subjekty jakožto primární instance (tj. ve svém svědomí), aby vznikaly normativní standardy, příp. právní normy, a aby budoucí osoby byly zastoupeny nějakými advokáty, kteří hájí jejich práva, resp. upozorňují současníky na s nimi korelující povinnosti. Totéž je morálně žádoucí i v oblasti odpovědnosti ve smyslu G1, zejména pokud dotčené (budoucí) osoby nemohou z jakýchkoli důvodů účinně volat jednající subjekty k odpovědnosti.

To určitě platí pro současnou praxi asistované reprodukce. V rámci exkursu do aplikované etiky, v poslední podkapitole celé práce, jsem proto zaujal pozici morálního advokáta a pokusil se diferencovaně odpovědět na klíčové otázky, zda vůbec může existovat něco jako přirozená odpovědnost či povinnost zplodit, příp. uměle vytvořit dítě, a přirozené právo na vznik dítěte (srov. 5.4, úvod). Čtenáře, který se ještě s exkursem neseznámil, si dovoluji pozvat k tomu, aby si daný text přečetl a pokusil se kriticky promyslet morální problémy, jež jsem se v exkursu snažil řešit – jedná se o navýsost aktuální etickou výzvu (k tomu více viz 5.4.1) a vděčím právě Jonasovi za to, že mě na ni upozornil. Nebudu shrnovat celý obsah exkursu, předpokládám, že čtenář jej již zná, a proto se omezím na prezentování hlavních závěrů: Jonas se domníval, že přirozené právo na vznik dítěte mají jen plodné páry (srov. podrobně 5.4.2). Na základě kritické analýzy jsem nicméně došel k závěru, že tomu tak není. Přirozené právo na vznik dítěte nemají ani plodné páry (srov. podrobně 5.4.3). Silný nárok na vznik dítěte je domnělým, fiktivním přirozeným právem. Všechny manželské páry však mají právo na úkony plození (pozn. 1034). Je však morálně žádoucí zohlednit také perspektivu práv dítěte, které má vzniknout. Magisterium (tj. učitelský úřad katolické církve) hovoří o přirozeném právu dítěte být plodem specifických úkonů (manželské lásky) svých rodičů (srov. podrobně 5.4.4). Z těchto závěrů jsem vzhledem k Jonasově etické pozici, pro niž je charakteristická povinnost, resp. odpovědnost za vznik a další trvání lidského života, vyvodil tento hlavní závěr: Jestliže platí, že lidský život má vždy nutně podobu života konkrétních lidských osob a že nikdo nemůže mít přirozené právo, aby jakákoli osoba vznikla, ani pozitivní povinnost ji zplodit či uměle vytvořit, pak může mít Jonasovo kategorické první přikázání pro současné subjekty jednání smysluplný význam jen natolik, nakolik se jedná o negativní povinnost, resp. odpovědnost ve smyslu nebránit/umožnit zplození/vznik cizích/vlastních dětí v rámci specifických úkonů (manželské lásky) jejich rodičů. Nikdo nemůže být smysluplně vázán kategorickým příkazem zplodit či uměle vytvořit osobu, nikdo si nemůže nárokovat právo, aby jakákoli osoba vznikla.

Z českých a slovenských autorů se nikdo Jonasovým pojetím odpovědnosti za budoucí generace důkladněji nezabýval, byť Drozenová, Floss, Kolářský, Machalová i Sokol správně nahlédli, že Jonasova etika odpovědnosti vrcholí v etice odpovědnosti za budoucnost (k tomu podrobně srov. 1.4, a také 1.7.2). V této oblasti je to podobné jako v oblasti Jonasova pojetí odpovědnosti: Nejvíce kritický je Sokol, nejvíce se tématem zabývá Kolářský, ale schází mu kritický a důkladnější přístup. Co se týká tří Jonasových pokusů o zdůvodnění odpovědnosti za budoucí generace, najde čtenář v českých a

slovenských sekundárních zdrojích (podle momentálního stavu mé rešerše) zmínky jen o ontologické ideji člověka, avšak nikoli o myšlenkovém experimentu a metafyzické dedukci. V rámci německých sekundárních zdrojů najde ve srovnání s tím kritičtější hlasy k ideji (Hadornová, Müller), ale nic k myšlenkovému experimentu. K metafyzické dedukci jsem objevil jen komentář od Böhlera. Na základě toho usuzuji, že v českém a slovenském myšlenkovém prostoru představuje můj příspěvek jistě přínos a výchozí podnět pro případné další filosofy a teology, kteří by se Jonasovou etikou budoucnosti chtěli zabývat. Německý myšlenkový prostor by mohl být také podněcen, přinejmenším proto, že i tam schází srovnatelný pokus o komplexnější pohled.

Závěrem velmi stručná bilance práce jakožto celku. Co se týká obsahu, mohla by tato práce být nejen přínosem k tématu Jonasova pojetí morální odpovědnosti, ale také k tématu morální odpovědnosti vůbec. O české kolektivní monografii z roku 2013, věnované přímo tématu morální odpovědnosti, o níž jsem se výše zmínil, píše její editor: „[N]emůže samozřejmě jít o systematické zmapování problematiky odpovědnosti, nýbrž spíše o zachycení a interpretaci některých jejích typických klíčových aspektů.“¹⁰⁶⁰ Doufám, že není opovázlivostí, když prohlásím, že stejná slova bych mohl říci o této své práci. Nakolik se mi podařilo – vedle Jonasova pojetí odpovědnosti a jeho pozadí – zachytit a interpretovat rovněž obecně platné a klíčové aspekty morální odpovědnosti jako takové, natolik může být tato práce obohacením pro zvolené téma i v jeho obecném rozměru. Budu rád, když to posoudí jiní. Co se týká formy, celý text je zpracován přehledně a systematicky, což umožňuje čtenáři, aby se rychle zorientoval, našel vzájemné souvislosti a to, co jej zajímá. Doufám, že čtenáře, který nemá dostatek času, neodradí větší rozsah textu. Především třetí kapitola mohla být kratší, místy i poznámkový aparát. Každému čtenáři poslouží pro rychlý přehled hlavních výsledků strukturovaný závěr práce. Najde zde i odkazy na příslušné části práce, kde je daná problematika pojednána podrobněji. Rád bych nakonec na tomto místě chtěl předem poděkovat vybraným oponentům za jejich čas, vynaloženou námahu a upozornění na slabiny i nedostatky této práce. Doufám, že s jejich pomocí se podaří text doladit tak, aby mohl být vydán knižně. Za všechny případné chyby obsažené v této práci nesu osobní odpovědnost.

* * *

¹⁰⁶⁰ HÁLA, V. a kol. *Morální odpovědnost a její aspekty*, c. d., s. 8.

Seznam použitých zdrojů

Primární

1. JONAS, H. Abituraufsatz. In BÖHLER, D., BONGARDT, M., BURCKHART, H., WIESE, CH., ZIMMERLI, W. CH. (Hrsg.) *Hans Jonas – Herausforderungen und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit*. Rombach Verlag: Freiburg i. Br., Berlin, Wien, 2013. ISBN 978-3-7930-9721-1.
2. JONAS, H. Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen. In JONAS, H., MIETH, D. *Was für morgen lebenswichtig ist: Unentdeckte Zukunftswerte*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1983. ISBN 3-451-19817-7.
3. JONAS, H. Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht. In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004. ISBN 3-8260-2816-3.
4. JONAS, H. Brief von Hans Jonas an Hans-Georg Gadamer (9. November 1985). In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung*, c. d.
5. JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1. Auflage, 1984. ISBN 3-518-37585-7.
6. JONAS, H. Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen Welt. In ENGHOLM, B., RÖHRICH, W. (Hrsg.): *Ethik und Politik heute: Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt*. Opladen: Leske Budrich, 1990. ISBN 3-8100-0871-0.
7. JONAS, H. Dem bösen Ende näher. In JONAS, H. *Dem bösen Ende näher: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1. Auflage, 1993. ISBN 3-518-38697-2.
8. JONAS, H. Der ethischen Perspektive muss eine neue Dimension hinzugefügt werden. In JONAS, H. *Dem bösen Ende näher*, c. d.
9. JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987. ISBN 3-518-38016-8.
10. JONAS, H. Entwurf eines Briefes an Eduard Spranger. In BÖHLER, D., BONGARDT, M., BURCKHART, H., WIESE, CH., ZIMMERLI, W. CH. (Hrsg.) *Hans Jonas – Herausforderungen und Profile*, c. d.

11. JONAS, H. *Erinnerungen: Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1. Auflage, 2005. ISBN 3-518-45684-9.
12. JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe Zeugen des Jahrhunderts*. Göttingen: Lamuv, 1. Auflage, 1991. ISBN 3-88977-280-3.
13. JONAS, H. Fatalismus wäre Todsünde. In BÖHLER, D., NEUBERTH, R. *Herausforderung Zukunftsverantwortung: Hans Jonas zu Ehren*. Lit. Verlag: Münster, 1993, 2. Auflage. ISBN 3-89473-550-3.
14. JONAS, H. Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1. Auflage, 1987. ISBN 3-518-38014-1.
15. JONAS, H. *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1987*. Frankfurt am Main: Buchhändler-Vereinigung GmbH, 1987. ISBN 3-7657-1402-X.
16. JONAS, H. *Gnosis: Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2000. ISBN 345816944-X.
17. JONAS, H. Gnosis, Existentialismus und Nihilismus. In JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit: Zur Lehre vom Menschen*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1963. ISBN není uvedeno.
18. JONAS, H. Heidegger und Theologie. In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung*, c. d.
19. JONAS, H. Husserl und Heidegger. In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung*, c. d.
20. JONAS, H. Hoffnung auf eine Kosmopoliteia: Vermeidung des summum malum in der globalisierten Marktwirtschaft. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Fatalismus wäre Todsünde: Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*. Lit. Verlag: Münster, 2005. ISBN 3-8258-7573-3.
21. JONAS, H. Im Dienste des medizinischen Fortschritts: Über Versuche an menschlichen Subjekten. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d.
22. JONAS, H. Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. In JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1987. ISBN 3-525-01342-6.
23. JONAS, H. Im Zweifel für die Freiheit? In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d.

24. JONAS, H. K ontologickým základům etiky budoucnosti. *Filosofický časopis*, 2011, roč. 59, č. 6. Přeložil Petr Bláha.
25. JONAS, H. Lasst uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d.
26. JONAS, H. *Leben, Wissenschaft, Verantwortung: Ausgewählte Texte*. (Hrsg. von Dietrich Böhler). Stuttgart: Philipp Reclam, 2004. ISBN 3-15-018340-5.
27. JONAS, H. Lehrbriefe an Lore Jonas (Nr. I.). In JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d.
28. JONAS, H. Lehrbriefe an Lore Jonas (Nr. IV.). In JONAS, H. *Erinnerungen*, c. d.
29. JONAS, H. Last und Segen der Sterblichkeit. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992. ISBN 3-518-38779-0.
30. JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1987. ISBN 3-51838013-3.
31. JONAS, H. Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, c. d.
32. JONAS, H. Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d.
33. JONAS, H. Naturwissenschaft versus Natur-Verantwortung. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck, 1994. ISBN 3406386555.
34. JONAS, H. *Organismus und Freiheit: Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*. Rombach Verlag: Freiburg i. Br., Berlin, Wien, 2010. ISBN 978-3-7930-9560-6.
35. JONAS, H. *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993. ISBN 3-518-40517-9.
36. JONAS, H. *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: Oikúmené, 1997. ISBN 80-86005-06-2. Přeložili Břetislav Horyna a Zdeněk Bígl.

37. JONAS, H. Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Ethik für die Zukunft*, c. d.
38. JONAS, H. Rechte, Recht und Ethik: Wie erwidern sie auf das Angebot neuester Fortpflanzungstechniken? In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, c. d.
39. JONAS, H. Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Ethik für die Zukunft*, c. d.
40. JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1. Auflage, 1987. ISBN 3-518-38014-1.
41. JONAS, H. Technologisches Zeitalter und Ethik. In BÖHLER, D. *Ethik für die Zukunft*, c. d.
42. JONAS, H. Treue zum Judentum in Spannung zur Philosophie. In BÖHLER, D., BONGARDT, M., BURCKHART, H., WIESE, CH., ZIMMERLI, W. CH. (Hrsg.) *Hans Jonas – Herausforderungen und Profile*, c. d.
43. JONAS, H. Unsterblichkeit und heutige Existenz. In JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, c. d.
44. JONAS, H. Vergangenheit und Wahrheit: Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen. In JONAS, H. *Gedanken über Gott: Drei Versuche*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1994. ISBN 3-518-22160-4.
45. JONAS, H. Vom praktischen Gebrauch der Theorie. In JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, c. d.
46. JONAS, H. Vom Profit zur Ethik und zurück. Technik-Verantwortung im Unternehmen. In BÖHLER, D. *Ethik für die Zukunft*, c. d.
47. JONAS, H. *Wandel und Bestand: Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970. ISBN neuvedeno.
48. JONAS, H. Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist. In JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, c. d.
49. JONAS, H. Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist. In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d.

50. JONAS, H. Werkzeug, Bild und Grab: Vom transanimalischen im Menschen. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, c. d.
51. JONAS, H. Wertfreie Wissenschaft und Verantwortung: Selbstzensur der Forschung? In JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik*, c. d.
52. JONAS, H. Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung*, c. d.
53. JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1987. ISBN 3-525-01342-6.
54. JONAS, H. *Wissenschaft und Verantwortung*. Bremen: Universität Bremen, WMIT-Druck, 1991. ISBN 3-88722-252-0.
55. JONAS, H. Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, c. d.

Sekundární

1. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-111-3.
2. ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-804-X.
3. APEL, K. O. Verantwortung heute – nur noch Prinzip Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität? In MEYER, T., MILLER, S. (Hrsg.) *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*. München: J. Schweitzer Verlag, 1986. ISBN 3-88709-139-6.
4. AKVINSKÝ, T. *Otázky o duši*. Praha: Krystal OP, 2009. ISBN 978-80-87183-13-7.
5. AKVINSKÝ, T. *O zákonech v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP, 2009. ISBN 80-85929-59-7.
6. ARISTOTELÉS, *Etika Níkomachova*. Příbram: Petr Rezek, 2009. ISBN 80-86027-29-5.
7. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*. Praha: Jan Laichter, 1946. ISBN neuvedeno.
8. ARISTOTELÉS, *O duši*. Praha: Petr Rezek, 1995. ISBN: 80-901796-9-X.
9. BACON, F. *Nové organon*. Praha: Svoboda, 1974. ISBN neuvedeno.
10. BAYERTZ, K. Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung. In BAYERTZ, K. (Hrsg.) *Verantwortung: Prinzip oder Problem?* Darmstadt: WBD, 1995. ISBN 3-534-11388-8.
11. BECK, U. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. ISBN 3-518-13326-8.
12. BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate: Encyklika o integrálním lidském rozvoji v lásce a pravdě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. ISBN 978-80-7195-414-9.
13. BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, Praha: Paulínky, 2008, 1. vydání. ISBN: 978-80-86949-41-3.
14. BÖHLER, D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren und Verantworten. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Ethik für die Zukunft*, c. d.

15. BÖHLER, D. *Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive: Zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik*. Bad Homburg: VAS, 2009. ISBN 978-3-88864-461-0.
16. BONGARDT, M. Immanente Religion oder idealistische Spekulation? Zum Verhältnis von Gott und Mensch im ‚Gottesbegriff nach Auschwitz‘ von Hans Jonas. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*. Rombach Verlag: Freiburg i. Br., Berlin, Wien, 2008. ISBN 978-37930-9528-6.
17. BOURETZ, P. Hans Jonas: zkušenost myšlení a odpovědnost vůči světu. In BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času III. L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*. Praha: Oikúmené, 2009. ISBN 978-80-7298-299-8. s. 182-267.
18. BRÁZDA, R. *Ethicum*. Zlín: Verbum, 2010. ISBN 978-80-904273-9-6.
19. BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*. Praha: Oikúmené, 1995. ISBN 80-2380468-5.
20. DONNELLEY, S. Hans Jonas und Ernst Mayer. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt*, c. d.
21. DROZENOVÁ, W. Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase. In LIŠKA, V., LOUDÍN, J. (eds.) *Člověk a rozhodování - rizika a nejistoty*. Praha: ČVUT, 2005.
22. DÜWELL, M., HÜBENTHAL, CH., WERNER, M. H. (Hrsg.) *Handbuch Ethik*, 3. aktualisierte Auflage. Stuttgart–Weimar: J. B. Metzler, 2011. ISBN 978-3-476-02388-9.
23. DÜWELL, M. Arterhalt, Umweltverschmutzung und Naturverbrauch. In STOECKER, R., NEUHÄUSER CH., RATERS, M. L. (Hrsg.) *Handbuch Angewandte Ethik*, c. d.
24. FINNIS, J. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011. ISBN 9-7801-9959-914-1.
25. FLOSS, P. Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení. In *Od počátku novověku ke konci milénia*. Brno: Vetus Via, 1998. ISBN 80-902024-6-2. Text vyšel poprvé ve Filosofickém časopise, 1993, roč. 41, č. 6.
26. FRANTIŠEK, *Laudato si´: Encyklika o péči o společný domov*. Praha: Paulínky, 2015. ISBN 978-80-7450-187-6.
27. GADAMER, H. G. Brief von Hans-Georg Gadamer na Hans Jonas (21. April 1986). In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung*, c. d.

28. GEORGE, R. P., TOLLEFSEN, CH. *Embryo: Obrana lidského života*. Unhošť: Lepanto, 2011. ISBN 978-80-904934-0-7.
29. GOTTSCHALK-MAZOUS, N. Risiko. In DÜWELL, M., HÜBENTHAL, CH., WERNER, M. H. (Hrsg.) *Handbuch Ethik*, c. d.
30. GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*. Praha: Krystal OP, 2009. ISBN 978-80-87183-09-0.
31. GRONKE, H. Epoché der Utopie. Verteidigung des ‚Prinzips Verantwortung‘ gegen seine liberalen Kritiker, seine konservativen Bewunderer und gegen Hans Jonas selbst. In BÖHLER, D. *Ethik für die Zukunft*, c. d.
32. GRONKE, H. Phänomenologie und Ontologie – Wie philosophiert Hans Jonas? In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt*, c. d.
33. HADORN, G. H. Prinzip Verantwortung oder intergenerationelle Gerechtigkeit? Zur Position von Hans Jonas in der zukunftsethischen Debatte. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwöhnlichkeit der Welt: Zur Aktualität von Hans Jonas*. Berlin: Philo, 2003. ISBN 3-8257-0337-1.
34. HADORN, G. H. Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas. In MÜLLER, W. E. (Hrsg.) *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2003. ISBN 3-17-017178-X.
35. HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikúmené, 1996. ISBN 80-86-005-12-7.
36. HILLEBRAND, I. Zum Zusammenhang von Natur- und Moralphilosophie bei Hans Jonas. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt*, c. d.
37. HOERSTER, N. *Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie*. München: Beck, 2006. ISBN 9-7834-0664-014-8.
38. HÖFFE, O. *Moral als Preis der Moderne: Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, 2. Auflage. ISBN 3-518-28646-3.
39. HÖSLE, V. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. München: C. H. Beck, 3. Auflage, 1997. ISBN 3-406-39274-1.

40. HÖSLE, V. Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwöhnlichkeit der Welt*, c. d.
41. HÖSLE, V. Ontologie und Ethik bei Hans Jonas. In BÖHLER, D. *Ethik für die Zukunft*, c. d.
42. CHALIEROVÁ, C. Strach, odpovědnost, zrození. In *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1995. ISBN 80-901625-6-8. s. 5–13.
43. CHIZZOLA, V. Hans Jonas' Teleologiebegriff. Zwischen Immanenz und Transzendenz. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt*, c. d.
44. ILLIES, CH. Technik, Mensch, Natur. Eine metaphysische Ortsbestimmung im Anschluss an Hans Jonas. In SEIDEL, R., ENDRUWEIT, M. (Hrsg.) *Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas*. Paderborn: Mentis, 2007. ISBN 3-89785-233-0.
45. JACOB, E. *Martin Heidegger und Hans Jonas: Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*. Tübingen: Francke, 1996. ISBN 3-7720-2076-3.
46. JAN PAVEL II., *Evangelium vitae*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-139-3.
47. KANT, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0507-5.
48. KANT, I. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975. ISBN nevedeno.
49. KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0310-2.
50. KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976. ISBN nevedeno.
51. KNOEPFFLER, N. *Angewandte Ethik: Ein systematischer Leitfaden*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2010. ISBN 978-3-412-20381-8.
52. *Kodex kanonického práva*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-082-6.
53. KOLÁŘ, P., SVOBODA, V. *Logika a etika: Úvod do metaetiky*. Praha: Filosofia, 1997. ISBN 80-7007-100-1.
54. KOLÁŘSKÝ, R. *Filosofický význam současné ekologické krize*. Praha: Filosofia, 2011. ISBN 978-80-7007-361-2.

55. KOLÁŘSKÝ, R. Odpovědnost a devastace Země: Hans Jonas a etika životního prostředí. In HÁLA, V. a kol. *Morální odpovědnost a její aspekty*. Praha: Filosofía, 2013. ISBN 978-80-7007-412-1.
56. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Dignitas personae*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. ISBN 978-80-7195-352-4.
57. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Instrukce Donum vitae*. Olomouc: UP, 1. vydání, 2006. ISBN 80-244-1554-2.
58. KREBS, A. Naturethik im Überblick. In KREBS, A. (Hrsg.) *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1. Auflage, 1997. ISBN 3-5182-8862-8.
59. KÜNG, H. *Das Judentum: Die religiöse Situation der Zeit*. München, Zürich: Piper, 2004, 3. Auflage. ISBN 3-492-22827-5.
60. KÜNG, H. *Světový étos: Projekt*. Zlín: Archa, 1992. ISBN 80-900249-4-7.
61. LENK, H. Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik. In LENK, H. – ROPOHL, G. *Technik und Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1987. ISBN 3-15-008395-8.
62. LENK, H. Wer soll Verantwortung tragen? In BAYERTZ, K. (Hrsg.) *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, c. d.
63. LENZIG, U. *Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2006. ISBN 3-17-019550-6.
64. LÖW, R. *Die neuen Gottesbeweise*. München: Pattloch Verlag, 1997. ISBN 3629006515. Citováno podle SCHIEDER, T. Hans Jonas´ ‚Gottesbeweise‘. In MÜLLER, W. E. (Hrsg.) *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, c. d.
65. MACHALOVÁ, T. Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K.-O. Apel. *Filosofický časopis*, 1997, roč. 45, č. 3.
66. MACHALOVÁ, T. Hans Jonas (1903-1993). In REMIŠOVÁ, A. (ed.). *Dejiny etického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2008. ISBN 978-80-8101-103-0.
67. MACHALOVÁ, T. Karl-Otto Apel (1922). In REMIŠOVÁ, A. (ed.). *Dejiny etického myslenia*, c. d.

68. MACHLEIDT, P. *Etika (vědo)techniky v českém myšlení 20. století*. In DROZENOVÁ, W. a kol. *Etika vědy v České republice: Od historických kořenů k současné bioetice*. Praha: Filosofia, 2010. ISBN 978-80-7007-348-3.
69. MACHULA, T. Pojetí lidské osoby u Tomáše Akvinského. *Studia theologica*, 2013, roč. 15, č. 4. ISSN 1212-8570.
70. MACHULA, T. Trojjediný Bůh. In MACHULA, T. (ed.) *Boží Trojice, víra, rozum a věda: Výklad Boethiova spisu O Trojici Tomáše Akvinského*. Praha: Academia, 2014. ISBN 978-80-200-2470-1.
71. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon. *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-468-2.
72. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-9271-971-9.
73. MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Stuttgart: Philipp Reclam, Erweirterte Ausgabe, 1996. ISBN 3-15-008375-3.
74. MÜLLER, W. E. *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988. ISBN 3-610-09114-2.
75. MÜLLER, W. E. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*. Darmstadt: WBG, 2008. ISBN 978-3-534-17534-5.
76. NEUHÄUSER CH. Verantwortung. In STOECKER, R., NEUHÄUSER CH., RATERS, M. L. (Hrsg.) *Handbuch Angewandte Ethik*, c. d.
77. NOVÁK, L. Můžeme mluvit o tom, co není? Aktualismus a possibilismus v analytické filosofii a scholastice. *Studia Neoaristotelica*, 2014, roč. 11, č. 3.
78. NOVÁK, L., VOHÁNKA, V. *Kapitoly z epistemologie a noetiky*. Praha: Krystal OP, 2015. ISBN 978-80-87183-71-7.
79. NOVÁK, L., DVOŘÁK, P. *Úvod do logiky aristotelské tradice*. Praha: Krystal OP, 2011, 2. vydání. ISBN 978-80-87183-33-5.
80. NOVOTNÝ, F. *O Platonovi, díl třetí*. Praha: Jan Laichter, 1949, ISBN neuvedeno.

81. ONDOK, J. P. *Člověk a příroda: Hledání etického vztahu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. ISBN 80-7192-239-0.
82. ORTEGA Y GASSET *Úvaha o technice*. Přel. M. Špína. Praha: Oikúmené, 2011. ISBN 978-80-7298-455-8.
83. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. ISBN 978-80-7195-014-1.
84. PEROUTKA, D. *Tomistická filosofická antropologie*. Praha: Krystal OP, 2012. ISBN 978-80-87183-42-7.
85. PIPER, A. *Einführung in die Ethik*. Tübingen: A. Francke, 5. Auflage, 2003. ISBN 3-8252-1637-3.
86. PLATÓN, *Ústava*. Praha: Oikúmené, 1996. ISBN 80-86005-28-3.
87. POLIWODA, S. *Versorgung von Sein. Die philosophischen Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2005. ISBN 3-487-12993-0.
88. POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství; Praha: Krystal OP, 2010, 2. vydání. ISBN 978-80-87183-14-4; ISBN 978-80-7195-465-1.
89. ROHLS, J. *Geschichte der Ethik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2. Auflage, 1999. ISBN 3-16-146706-X.
90. ROPOHL, G. Neue Wege, die Technik zu verantworten. In LENK, H., ROPOHL, G. *Technik und Ethik*, c. d.
91. RUDOLPH, K. *Hans Jonas und die Gnosisforschung aus heutiger Sicht*. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwohnlichkeit der Welt*, c. d.
92. SCHOCKENHOFF, E. *Ethik des Lebens: Grundlagen und neue Herausforderungen*. Freiburg: Herder, 1. Auflage, 2009. ISBN 978-3451302176.
93. SÉVE, B. Etika odpovědnosti. *Listy*, 1991, roč. 21, č. 5.
94. SKÝBOVÁ, M. *Etika a příroda: Proč brát morální ohledy na přírodu?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011. ISBN 978-80-87378-80-9.

95. SOUSEDÍK, S. *Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení*. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-433-4.
96. SOUSEDÍK, S. *Jsoucnost a bytí: Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. Praha: Křesťanská akademie, 1992. ISBN 80-900615-8-3.
97. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva: Jejich přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-036-7.
98. SPAEMANN, R. *Moralische Grundbegriffe*. München: C. H. Beck, 8. Auflage, 2009. ISBN 978-3-406-59460-1.
99. SPAEMANN, R. *Nach uns die Kernschmelze: Hybris im atomaren Zeitalter*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2011. ISBN 978-3-608-94754-0.
100. SPAEMANN, R., LÖW, R. *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2005. ISBN 3-608-94121-5.
101. SPAEMANN, R. Nebenwirkungen als moralisches Problem. In SPAEMANN, R. *Zur Kritik der politischen Utopie*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1977. ISBN 3-12-910110-1.
102. SPAEMANN, R. *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen etwas und jemand*. Stuttgart: Klett-Cotta, 3. Auflage, 2006. ISBN 978-3-608-91813-7.
103. SPAEMANN, R. *Šťěstí a vůle k dobru: Pokus o etiku*. Praha: Oikúmené, 1998. ISBN 80-86005-01-0.
104. SPAEMANN, R. Verantwortung als ethischer Grundbegriff. In SPAEMANN, R. *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2. Auflage, 2002. ISBN 3-608-91027-1.
105. SPAEMANN, R. Wer hat wofür Verantwortung? Kritische Überlegungen zur Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik. In SPAEMANN, R. *Grenzen*, c. d.
106. SOKOL, J. *Etika, život, instituce: Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-223-1.
107. STEPANIANS, M. Menschenrechte und Grundrechte. In STOECKER, R., NEUHÄUSER CH., RATERS, M. L. (Hrsg.) *Handbuch Angewandte Ethik*, c. d.

108. STOECKER, R., NEUHÄUSER CH., RATERS, M. L. (Hrsg.) *Handbuch Angewandte Ethik*. Stuttgart–Weimar: J. B. Metzler, 2011. ISBN 978-3-476-02303-2.
109. ŠIMEK, V. Má neplodný pár přirozené právo na dítě? Etická hlediska Hanse Jonase a magisteria. *Studia theologica*, 2014, roč. 16, č. 3. ISSN 1212-8570.
110. ŠIMEK, V. Proměna tradičního pojetí Boha a člověka ve filosofii a spekulativní teologii Hanse Jonase. *Teologické texty*, 2015, roč. 26, č. 1. ISSN 0862-6944.
111. ŠIMEK, V. recenze knihy: Filosofický význam současné ekologické krize. *Filosofický časopis*, 2012, roč. 60, č. 6, s. 923–930.
112. ŠIMEK, V. recenze knihy: Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive: Zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik. *Filosofický časopis*, 2013, roč. 61, č. 3.
113. ŠRAJER, J. Asistovaná reprodukce a pohled katolické církve. *Studia theologica*, 2010, roč. 12, č. 2.
114. ŠTĚPINOVÁ, M. Úvodní studie. In AKVINSKÝ, T. *Otázky o svědomí* (překl. M. Štěpinová). Praha: Krystal OP, 2010. ISBN 978-80-87183-19-9.
115. UHTES, R. Metaphysik des Organischen: Hans Jonas' Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Alfred North Whiteheads. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt*, c. d.
116. UNNERSTALL, H. *Rechte zukünftiger Generationen*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999. ISBN 3-8260-1624-6.
117. VÁCHA, M. O. *Místo, na němž stojíš, je posvátná země: O kruhu úcty k člověku, přírodě a celému vesmíru*. Brno: Cesta, druhý dotisk, 2012. ISBN 978-80-7295-104-8.
118. WALLENFELS, I. Neplodné manželstvo ako problém medicínsky a etický. *Dialog Evropa XXI.*, 2013, roč. 23, č. 2–3.
119. WEIGL, A., *Der preisgegebene Mensch: Überlegungen zum biotechnischen Umgang mit menschlichen Embryonen*. Gräfelfing: Resch GmbH, 2007. ISBN 978-3-935197-53-3.
120. WERNER, M. H. Die Unmittelbarkeit der Begegnung und die Gefahren der Dichotomie: Buber, Lévinas und Jonas über Verantwortung. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERRMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt*, c. d.

121. WERNER, M. H. Dimensionen der Verantwortung: Ein Werkstattbericht zur Zukunftsethik von Hans Jonas. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Ethik für die Zukunft*, c. d.
122. WERNER, M., H. Erfasst das Prinzip Verantwortung die Probleme moderner Technologie? In MÜLLER, W. E. (Hrsg.) *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, c. d.
123. WERNER, M. H. Verantwortung. In DÜWELL, M., HÜBENTHAL, CH., WERNER, M. H. (Hrsg.) *Handbuch Ethik*, c. d.
124. WETZ, F. J. *Hans Jonas: Eine Einführung*. Wiesbaden: Panorama, 1994. ISBN 3-926642-69-6.
125. WILDFEUER, A. G. Freiheit. In DÜWELL, M., HÜBENTHAL, CH., WERNER, M. H. (Hrsg.) *Handbuch Ethik*, c. d.
126. WILLE, B. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*. Dettelbach: Röhl, 1996. ISBN 3-927522-54-6.
127. rozhovor s Václavem Pačesem: Smíme měnit člověka? *příloha AD a Universa*, 2002, roč. XIII.

Elektronické

1. AKVINSKÝ, T. *Summa Theologiae* [online], dostupné na WWW: <<http://summa.op.cz/sth.php?&A=2>>.
2. CLAVIER, P. Hans Jonas Feeble Theodicy [online]. Dostupné na WWW: <http://www.academia.edu/1324620/Hans_Jonas_Feeble_Theodicy_How_on_earth_could_God_retire>
3. DEUTSCHER BUNDESTAG, návrh zákona, který měl změnit německou ústavu (Grundgesetz) tak, aby zohledňovala i mezigenerační spravedlnost [online]. Dostupné na WWW: <<http://dipbt.bundestag.de/extrakt/ba/WP16/84/8463.html>>
4. HANS JONAS ZENTRUM [online]. Dostupné na WWW: <<http://www.hans-jonas-zentrum.de/>>
5. HUME, D. *Treatise of Human Nature* [online]. London, 1817. ISBN neuvedeno. Dostupné na WWW: <<https://books.google.cz>>
6. JONAS, H. Evoluce a svoboda [online]. *Lidé města*, 2005, č. 2, přeložil Jan Sokol. Dostupné na WWW: <<http://lidemesta.cz/archiv/cisla/7-2005-2/evoluce-a-svoboda.html>>
7. JONAS, H. *Pojem Boha po Osvětlení: Židovský hlas* [online]. *Souvislosti: Revue pro literaturu a kulturu*, 1994, č. 1, přeložila Lenka Karfíková. Dostupné na WWW: <<http://www.souvislosti.cz/archiv/jonas1-94.htm>>
8. MEYER, L. Intergenerational Justice [online]. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné na WWW: <<http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational>>
9. POLÁKOVÁ, J. Bezmocný Bůh? [online] *Teologické texty*, 2006, č. 4. Dostupné na WWW: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-4/Bezmocny-Buh.html>>.
10. REUTERS, ČTK, Nobelovu cenu za lékařství dostal ‚otec‘ umělého oplodnění Edwards [online]. Dostupné na WWW: <http://zpravy.idnes.cz/nobelovu-cenu-za-lekarstvi-dostal-otec-umeleho-oplodneni-edwards-p90-/zahranicni.aspx?c=A101004_113814_zahranicni_stf>
11. SAUGSTAD, J. Moral Responsibility towards Future Generations of People: Utilitarian and Kantian Ethics compared [online]. Dostupné na WWW: <<http://folk.uio.no/jenssa/Future%20Generations.htm>>

12. SOKOL, J. Život a transcendence podle Hanse Jonase [online]. *Lidé města*, 2005, č. 2. Dostupné na WWW: <<http://lidemesta.cz/archiv/cisla/7-2005-2/zivot-a-transcendence-podle-hanse-jonase.html>>
13. STIFTUNG FÜR DIE RECHTE ZUKÜNFTIGER GENERATIONEN (Nadace za práva budoucích generací) [online]. Dostupné na WWW: <<http://intergenerationaljustice.net/>>
14. ŠIMEK, V. *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* [online]. Rigorózní práce obhájená na CMTF UP v Olomouci, v březnu 2013. Dostupné na WWW: <<http://theses.cz/id/xkfi9w/00183764-438469832.pdf>>
15. ŠIMEK, V. Etika techniky podle Hanse Jonase [online]. *Filosofie dnes* (internetový časopis), 2014, roč. 6, č. 1. ISSN 1804-0969. Dostupné na WWW: <<http://filosofiednes.ff.uhk.cz/index.php?journal=hen>>
16. ŠIMEK, V. Jednoletý doktorandský projekt *Aktuální podněty v etice techniky a bioetice Hanse Jonase* (Grantová agentura Jihočeské univerzity) [online]. Dostupné na WWW: <<https://gaju.jcu.cz/grantova-agentura-ju-pro-rok-2013/Projects/aktualni-podnety-v-etice-techniky-a-bioetice-hanse-jonase>>
17. ŠIMEK, V. Kritika epifenomenalismu a její etický význam podle Hanse Jonase [online]. Abstrakt příspěvku předneseného na XVII. konferenci Společnosti pro křesťansky orientovanou filosofii, v Nitře, v září 2013. Dostupné na WWW: <<http://krestanskafilozofia.eu/files/Simek-epifenomenalismus.pdf>>
18. THE HASTINGS CENTER [online]. Dostupné na WWW: <<http://www.thehastingscenter.org/>>
19. ZÁKON O SPECIFICKÝCH ZDRAVOTNÍCH SLUŽBÁCH, předpis č. 373/2011 Sb. [online]. Dostupné na WWW: <<http://www.zakonyprolidi.cz/cs/2011-373#hlava2>>

Seznam zkratek

Kromě běžných zkratek jako jsou „aj.“ (a jiné), „apod.“ (a podobně), „atd.“ (a tak dále), „etc.“ (et cetera – a další), „ČR“ (Česká republika), „NSR“ (Německá spolková republika), „OSN“ (Organizace spojených národů), „např.“ (například), „tj.“ (to jest) používám v textu i méně obvyklé zkratky „příp.“ (případně) a „resp.“ (respektive – popřípadě, vlastně, lépe řečeno).

Zkratky, které nejsou běžné a týkají se speciální etické problematiky, se vyskytují až v poslední podkapitole (5.4):

„AR“ – asistovaná reprodukce

„PPD“ – přirozené právo na vznik dítěte

„PPP“ – přirozené právo na (úkony) plození

„ICSI“ – intracytoplazmatická injekce spermie

„IUI“ – intrauterinní inseminace

„IVF“ – in vitro fertilizace (oplození ve skle, mimo tělo ženy)

„DPPD“ – domnělé přirozené právo na vznik dítěte

Abstrakt

ŠIMEK, V. *Morální odpovědnost a její filosofické a spekulativně-teologické pozadí v díle Hanse Jonase. Kritická analýza a reflexe*. České Budějovice 2016. Disertační práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce T. Machula.

Klíčová slova: Hans Jonas; morální odpovědnost; odpovědnost za budoucí generace; aplikovaná etika, etika

Cílem práce je systematicky představit, analyzovat a kriticky reflektovat pojetí morální odpovědnosti Hanse Jonase (1903–1993) se zřetelem k jeho axiologické ontologii, antropologii, spekulativní teologii a pojetí moderní techniky při zohlednění nejdůležitějších tematicky relevantních německých sekundárních zdrojů, včetně těch nejnovějších.

První kapitola mapuje relevantní české a slovenské sekundární zdroje, přičemž vyhodnocuje, nakolik Jonasova etika odpovědnosti představovala obecný či aplikovaný přístup, zda byla pouze etikou přežití a jestli lze v této souvislosti označit Jonasovo myšlení za antropocentrické. Druhá kapitola nabízí vhléd především do Jonasova etického myšlení v chronologickém kontextu jeho života. Třetí kapitola analyzuje Jonasovu axiologickou ontologii, antropologii, spekulativní teologii a pojetí moderní techniky. Na tomto filosofickém a spekulativně-teologickém pozadí je pak ve čtvrté kapitole kriticky zkoumáno samotné Jonasovo pojetí morální odpovědnosti. Pátá kapitola kriticky reflektuje jak filosofické a spekulativně-teologické pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti, tak samotné toto pojetí. V rámci exkursu do aplikované etiky, jenž uzavírá pátou kapitolu i celou práci, je nakonec řešena aktuální etická výzva z oblasti asistované reprodukce, která souvisí s kategorickým příkazem Jonasovy odpovědnosti za budoucí generace.

Hlavní výsledky kritické analýzy a reflexe: Jonasova etika odpovědnosti je doplňující aplikovanou koncepcí, etikou přežití, jejíž normativní axiom přikazuje zachování (perpetualizaci) lidské schopnosti odpovědnosti. Jonasovo myšlení je monisticky antropocentrické. To vyplývá z Jonasova integrálního monismu, v němž je nivelizována diference mezi bohem a světem, duchem a hmotou, skutečností a možností. Tyto monistické konfúze se více či méně promítají rovněž do etických východisek Jonasova pojetí odpovědnosti, zejména do Jonasovy specifické axiologické onto(teo)logie, v níž je nivelizována diference mezi ontologií a axiologií. Hlavní charakteristika samotného Jonasova pojetí odpovědnosti spočívá v konfúzi (identifikaci) objektu odpovědnosti s instancí odpovědnosti – z níž vyplývá na rovině teorie odpovědnosti Jonasův specificky dvojímístný vztah odpovědnosti (subjekt – objekt=instance). Jonas sice v rámci své etiky budoucnosti, aby zdůvodnil odpovědnost za budoucí generace, rozšířil svou specifickou dvojímístnost na trojmístnost, avšak ani jedna ze tří variant Jonasovy trojmístnosti není podle autora této práce plausibilní – byť autor souhlasí s tím, že minimálně trojmístné pojetí odpovědnosti je nutné (instance – subjekt – objekt). Pro diferencovanější analýzu odpovědnosti je nicméně vhodné pětímístné (normativní standard – instance – subjekt – předmět – objekt), s ohledem na možnost řešit některé problémy Jonasovy odpovědnosti za budoucí generace šestímístné pojetí (poslední instance – normativní standard – instance – subjekt – předmět – objekt).

Abstract

Dissertation thesis title: *Moral Responsibility and its Philosophical and Speculative-Theological Background in the Work of Hans Jonas. Critical Analysis and Reflection*

Keywords: Hans Jonas; moral responsibility; responsibility for future generations; applied ethics; ethics

The aim of the thesis is to systematically present, analyse and critically reflect Hans Jonas's (1903–1993) conception of moral responsibility with respect to his axiological ontology, anthropology, speculative theology and conception of modern technology with account of the most important topically relevant German secondary sources, including the latest ones.

The first chapter maps the relevant Czech and Slovak secondary sources, whereby it evaluates to what extent Jonas's ethics of responsibility represented a general or applied approach, whether it was only an ethics of survival and whether in this context Jonas's thinking can be labelled anthropocentric. The second chapter offers insight primarily into Jonas's ethical thought in the chronological context of his life. The third chapter analyses Jonas's axiological ontology, anthropology, speculative theology and conception of modern technology. Against this philosophical and speculative-theological background the fourth chapter critically examines Jonas's conception of moral responsibility proper. The fifth chapter critically reflects on both the philosophical and speculative-theological background of Jonas's conceptions of responsibility and the conception itself. An excursus into applied ethics, which concludes the fifth chapter and the work as a whole, finally solves a topical ethical challenge in the sphere of assisted reproduction having to do with the categorical imperative of Jonas's responsibility for future generations.

The main results of critical analysis and reflection: Jonas's ethics of responsibility is a supplementary applied conception, an ethics of survival, whose normative axiom commands the preservation (perpetuation) of the human capacity to responsibility. Jonas's thought is monistically anthropocentric. That follows from Jonas's integral monism, in which the difference between god and world, spirit and matter, reality and possibility is levelled out. These monistic confusions are more or less also projected into the ethical points of departure of Jonas's conception of responsibility, especially his specific axiological onto(theo)logy, in which the difference between ontology and axiology is levelled out. The main characteristic of Jonas's proper conception of responsibility consists in confusion (identification) of the object of responsibility with the instance of responsibility – from which at the level of theory of responsibility Jonas's specific two-place relationship of responsibility (subject – object=instance) follows. Although Jonas within his ethics of responsibility, in order to justify responsibility for future generations, broadened his specific two-place relationship to a three-place one, the author of this thesis finds none of the versions of Jonas's three-place relationship plausible – though the author agrees that an at least three-place conception of responsibility is necessary (instance – subject – object). However, for a more differentiated analysis of responsibility a five-place conception is suitable (normative standard – instance – subject – action – object affected by the action), with respect to the possibility of solving some of the problems of Jonas's responsibility for future generations a six-place conception (last instance – normative standard – instance – subject – action – object affected by the action).