

MIESTO HUMÁNNOSTI V ETIKE SOCIÁLNYCH DÔSLEDKOV

VASIL GLUCHMAN, Katedra filozofie FF PU, Prešov

GLUCHMAN, V.: The Place of Humanity in the Ethics of Social Consequences
FILOZOFIA 60, 2005, No 8, p. 613

In the author's view the humanity has its place in the ethics of social consequences (which is a form of non-utilitarian consequentialism): its implementation leads directly to positive social consequences, i.e. the main evaluation criteria in this conception. However, in applying the principle of humanity one has to see humanity as the protection of sustainable life according to the degree, to which an individual human life meets at least minimal qualitative standards of human life. The resulting idea is that a person living only on the biological level should be let die. This is not an expression of non-humanity, as it is not in case of helping a dying person with fatal diagnosis in his ever increasing suffering. As the problem of war is concerned, according to the author no war is human, as it always brings about dying of innocent people.

Úvod. Vo svojom predchádzajúcom príspevku zaoberajúcom sa skúmaním humánnosti v kontexte súčasnej etiky som dospel k záveru, že pod humánnosťou rozumieme všetky formy správania a konania smerujúce k ochrane a podpore, t. j. rozvoju ľudského života. Na základe toho, kto je objektom nášho správania a konania, rozlišujeme medzi humánnosťou ako prírodno-biologickou vlastnosťou a morálnou vlastnosťou. Morálna hodnota prvého konania a správania je determinovaná našimi biologickými, prípadne sociálnymi vzťahmi k ľuďom, ktorí sú nám blízki. V druhom prípade morálna hodnota nášho správania a konania voči cudzím, resp. neznámym ľuďom je čisto prejavom našej mravnosti. V prvom prípade ochrana a podpora života je výsledkom našej základnej hodnotovej orientácie vrátane morálnych hodnôt, ktoré z toho pre nás vyplývajú. V druhom prípade naše správanie a konanie v prospech cudzích alebo neznámych ľudí prináša morálnu nadhodnotu. Základná podoba humánnosti spočíva teda v ochrane a podpore čiže rozvoji vlastného života a životov svojich blízkych, príbuzných, priateľov a známych. Je to alfa a omega nášho správania a konania, čo vytvára základný prírodno-biologický rámec aj pre našu morálku. Z toho pre nás vyplývajú aj základné práva a povinnosti týkajúce sa ochrany a podpory ľudského života. Na druhej strane ochrana a podpora života cudzích a neznámych ľudí je morálnou nadhodnotou, ktorou vytvárame novú, vyššiu kvalitu v našom správaní a konaní vo vzťahu k iným ľuďom. Skutočne ide o humánnosť ako morálnu vlastnosť, resp. hodnotu. Je to čosi navyše, čosi, čo je skutočne špecificky ľudské a čo je v každom prípade hodné úcty a obdivu. Takýmto

správaním človek potvrdzuje, že dokáže aspoň do určitej miery prekročiť prírodno-biologický rámec svojej determinácie [8].

Miesto a postavenie humánosti v etike sociálnych dôsledkov. Keďže sme si predtým takto ujasnili obsahovú náplň pojmu humánosti, uvažujme ďalej o tom, akým spôsobom dokáže etika sociálnych dôsledkov ako jedna z foriem konzekvenčialistickej etiky akceptovať túto hodnotu a či ju vôbec môže zakomponovať do svojej hodnotovej štruktúry. Ako možno teda humánosť, ktorú mnohí považujú za deontologickú morálnu hodnotu, etablovať v etike sociálnych dôsledkov? Pripomeniem, že jadro etiky sociálnych dôsledkov tvoria hodnoty ľudskej dôstojnosti, humánosti a morálnych práv, ktoré sú v interakcii s hodnotou pozitívnych sociálnych dôsledkov (ďalej len PSD). Vo vzťahu k našim doterajším úvahám je podstatné, aký je vzťah medzi hodnotou humánosti a PSD. Je vôbec medzi nimi nejaký vzťah? Nejde o niečo celkom nesúrodé, nesúmerateľné, čo teda spolu v žiadnom prípade nesúvisí? Pripomeniem, že pod humánosťou rozumieme ochranu a podporu, rozvoj ľudského života. Myslím, že ochrana a podpora ľudského života obyčajne prináša PSD. Existencia ľudského života je základom všetkého nášho snaženia vrátane morálneho. Preto jeho ochrana či už v podobe ochrany vlastného života, životov svojich najbližších, príbuzných, ale aj priateľov a známych, alebo aj ako ochrana životov cudzích a neznámych ľudí je nesporne formou správania a konania prinášajúcou PSD. Ešte vo väčšej miere to platí vo vzťahu k ich podpore a rozvoju, k tomu, aby človek ako mravný subjekt dokázal pozitívne rozvíjať svoje možnosti a schopnosti nielen na svoj vlastný prospech, ale aj na prospech bližšieho či širšieho sociálneho a morálneho prostredia, ktorého je členom. Uskutočňovanie humánosti na prvej alebo druhej úrovni, teda na úrovni prírodno-biologickej, alebo výlučne morálnej, obyčajne prináša PSD jednotlivcovi, mravnému subjektu, ako aj jeho sociálnej a morálnej komunite, resp. spoločnosti, ktorej je členom. Niet teda pochyb o tom, že humánosť má svoje miesto aj v konzekvenčialistickej etike, prípadne aspoň v rámci etiky sociálnych dôsledkov.

Môže vzniknúť otázka, či sa ľudia, prípadne mravné subjekty, usilujú o humánosť preto, že produkuje PSD, alebo v snahe o dosiahnutie pozitívnych dôsledkov uskutočňujú humánosť. Nemyslím, že táto otázka je primárne dôležitá z hľadiska etiky sociálnych dôsledkov, pretože v tomto prípade vôbec nie je podstatná motivácia takéhoto konania. Oveľa dôležitejšie je to, že konanie a správanie ochraňujúce alebo podporujúce ľudský život produkuje PSD. Ak by som predsa mal odpovedať na túto otázku, tak oveľa pravdepodobnejšia je asi prvá alternatíva, najmä v rámci prvého chápania humánosti, t. j. ako prírodno-biologickej vlastnosti. Ľudia prirodzene ochraňujú a podporujú život, čo prináša PSD. V prípade druhého chápania humánosti, t. j. ako morálnej vlastnosti, sú pravdepodobné asi obidve možnosti, teda ľudia môžu ochraňovať a podporovať život cudzích a neznámych ľudí pre samotnú ochranu a podporu života, čo prináša PSD. No možno akceptovať aj takú predstavu, že chcú produkovať PSD a ochrana, resp. podpora života cudzích a neznámych ľudí je spôsob, ako to možno dosiahnuť. Táto alternatíva sa viac zakladá na správaní a konaní

vychádzajúcom z vedomia povinnosti konať tak, aby sme produkovali PSD, čo sa mi zdá formalisticky kantovská predstava. Skôr sa preto prikláňam k tomu, že ochrana a podpora života cudzích a neznámych ľudí sa veľmi často zakladá najprv na morálnych citoch viažucich sa na súcit s trpiacimi ľuďmi, ktorí sa dostali do nešťastia a potrebujú pomoc. Preto aj konanie smerujúce k ich ochrane a podpore sa asi viac zakladá na potrebe ochraňovať a podporovať život týchto ľudí, čo v konečnom dôsledku vedie k produkcii PSD.

Môžeme ešte uvažovať aj o tom, aká je miera pozitívnych dôsledkov pri realizácii humánosti v jej prvej, prípadne druhej forme, t. j. na jednej strane humánosti ako prírodno-biologickej vlastnosti a formy správania a konania a na druhej strane humánosti ako morálnej vlastnosti a formy správania a konania. V prvom prípade ide o vzťah k nám samotným a nám blízkym ľuďom, v druhom prípade ide o vzťah k cudzím a neznámym ľuďom. Už predtým som konštatoval, že uskutočňovanie humánosti na prvej úrovni je základom našej existencie vrátane morálnej existencie napriek tomu, že je to prírodno-biologická vlastnosť. Uskutočňovanie humánosti na druhej úrovni som charakterizoval ako morálnu nadhodnotu. Z hľadiska uvažovania o PSD vyplývajúcich z uskutočňovania humánosti to potom znamená, že základnú hodnotu PSD môžeme pripísať starostlivosti o ochranu a rozvoj svojho vlastného života. Môžeme ju matematicky vyjadriť napríklad ako hodnotu 1. Čím ďalej sa vzdiaľujeme na biologickej, resp. genetickej línii od seba ako východiska pri uskutočňovaní humánosti, t. j. starostlivosti o ochranu a podporu života, tým viac stúpa aj hodnota PSD vyplývajúca z nášho správania a konania. Starostlivosť o život vlastného potomstva by sme mohli vymedziť napríklad hodnotou 1,25, o rodičov 1,5, v prípade príbuzenstva v závislosti od príbuzenského vzťahu od 1,75 až po 2,5, v prípade priateľov a známych od 3,0 až po 5,0 a v prípade uskutočňovania humánosti vo vzťahu k cudzím a neznámym ľuďom by sme to mohli vymedziť v hodnotovej škále od 7,5 vyššie v závislosti od toho, či ide napríklad o ľudí z rovnakého miesta bydliska, rovnakého regiónu, krajiny atď., alebo o úplne neznámych ľudí niekde na druhom konci sveta. Hodnota PSD v tomto prípade však ešte viac závisí od toho, koľko úsilia treba vynaložiť na ochranu, podporu a pomoc týmto ľuďom. Určite je to dôležitejšie kritérium na určenie množstva PSD vyplývajúca z nášho konania než v prípade geografického aspektu.

Jednoduchá matematická kalkulácia by však mohla viesť k záveru, že oveľa hodnotnejšie je starať sa o ochranu a podporu cudzích a neznámych ľudí než o seba samého, vlastného potomstva alebo rodičov, pretože to prináša oveľa viac PSD. Ak by to platilo, potom by to asi vyzeralo podobne, ako to svojho času opísal Charles Dickens v románe *Pochmúrny dom (Bleak House)*. Matka rodiny, pani Jellybyová, vzbudzovala dojem, že sa usilovne stará o osud a výchovu domorodých rodín pestujúcich kávu vo vzdialenej africkej osade Borriboola-Gha na brehu rieky Niger, zatiaľ čo jej vlastné deti boli špinavé, hladné, bosé a trpeli zimou. Africký plán jej zaberá všetok čas a nemohla sa potom dostatočne postarať o svoju vlastnú rodinu ([4], 42 – 52). Takéto ponímanie humánosti je v konečnom dôsledku kontraproduktívne a je skôr paródiou na humánosť.

Riešením tohto zdanlivého paradoxu je morálna povinnosť, resp. špeciálny morálny záväzok vznikajúci vo vzťahu k najbližším ľuďom, pre život s ktorými sme sa obyčajne rozhodli dobrovoľne. Mám na mysli najmä životného partnera a naše potomstvo. Podobne to platí aj vo vzťahu k rodičom, hoci tých sme si nevybrali, ale predsa je tu jednak významná biologická a genetická príbuznosť, jednak je tu aj dlh za ich ochranu a starostlivosť v čase, keď sme boli odkázaní na ochranu a pomoc zo strany iných ľudí. Z hľadiska produkcie PSD sú tieto dve oblasti uskutočňovania humánosti nesúmerateľné, resp. nekompatibilné. Znamená to, že nemôžeme uskutočňovať humánosť na druhej úrovni na úkor uskutočňovania humánosti na prvej úrovni, pretože to prinesie viac PSD. Dokonca to môžeme formulovať tak, že z morálneho hľadiska má prioritu uskutočňovanie humánosti na prvej úrovni a až po naplnení aspoň minimálnej miery humánosti a produkcie PSD na tejto úrovni možno sa zaoberať uvažovaním o spôsoboch produkovania PSD pri uskutočňovaní humánosti na druhej úrovni. Napriek tomu, že sme uskutočňovanie humánosti na prvej úrovni charakterizovali ako prírodno-biologickú vlastnosť, z morálneho hľadiska jej realizácia má prednosť pred druhou podobou uskutočňovania humánosti. Dôvodom tejto preferencie je jednak skutočnosť, že samotná morálka má prírodno-biologické základy, ale najmä fakt, že táto úroveň a jej naplnenie je vo všeobecnosti základným predpokladom uskutočňovania humánosti na druhej úrovni, teda ako výlučne morálnej vlastnosti.

Ideálna situácia je taká, že najprv dokážeme naplniť aspoň minimálnu úroveň produkcie PSD, a teda uskutočňovania humánosti na prvej úrovni, a až potom budeme pomáhať cudzím a neznámym ľuďom. Život však prináša situácie, keď sa musíme rozhodovať pre ochranu, podporu a pomoc cudzím a neznámym okamžite bez toho, aby sme mohli vyčkat' až na okamih, keď môžeme povedať, že sme už naplnili aspoň minimálnu úroveň produkcie PSD na prvej úrovni. Nič nebráni tomu, aby sme aj v takýchto situáciách ochranu, podporu a pomoc poskytli, ale za predpokladu, že to neohrozí naplnenie našej povinnosti aspoň minimálnej produkcie PSD na prvej úrovni. Nesmie to ohroziť našu schopnosť naplniť svoje morálne záväzky k našim najbližším.

Niektoré súčasné etické a morálne podoby problému humánosti, resp. nehumánosti. Po vymedzení miesta humánosti v etike sociálnych dôsledkov ako forme neutilitaristického konzekvenčializmu môžeme sa venovať konkrétnym problémom a prejavom humánosti, prípadne nehumánosti, s ktorými sa stretávame a o ktorých Münz písal nielen v súvislosti s etikou sociálnych dôsledkov ([10], 281), ale ešte viac vo svojej knihe *Listy filozofom*. Münz vyzýva akceptovať aj smrť a zabíjanie ako pozitívnu životnú hodnotu a zakalkulovať ju do úcty k životu. Aj zabíjaním môžeme pomôcť ([11], 59). Smrť je podľa neho odovzdanie štafety života, smrť je forma existencie života ([11], 60). Skutočne je dobrom predĺžovanie fyzického veku človeka napriek senilité, ktorá často sprevádza starobu? Podobne je dobrom, ak záchranou narušených plodov, ktoré by inak príroda zavrhlá, znižujeme kvalitu ľudského genofondu? Je odmietnutie vykonať eutanáziu dobrom, ak títo nevyliciteľ-

ne chorí ľudia musia trpieť? Podľa neho to je mravnosť a úcta k životu naruby ([11], 64 – 65). Okrem iného môžeme uvažovať o humánnosti vo vzťahu k vojne, napríklad v Iraku alebo k vojne proti terorizmu vôbec, prípadne pri interrupcii, eutanázii či treste smrti. Všetko sú to problémy, kde sa do popredia dostáva práve otázka humánnosti.

Jeden z problémov nastolených Münzom sa viaže na starostlivosť a záchranu postihnutých plodov, ktoré by inak príroda odvrhla. Myslím si, že pri tejto otázke treba pripomenúť to, čo som formuloval už predtým, t. j. aby sme v úsilí o ochranu a udržanie ľudského života neskĺzli až do nehumánnosti čiže do snahy zachovať tento život za každú cenu. Ak sa ľudský život aspoň v minimálnej miere nepodobá svojim obsahom ľudskému životu, ale je to len biologické prežívanie ľudského organizmu, potom si myslím, že ochrana, resp. starostlivosť o udržanie tohto ľudského života nie je morálnou hodnotou, pretože tento život existuje viac menej už len v prírodno-biologickej podobe a takýmto spôsobom musíme aj k nemu pristupovať. Zvieratá nepredlžujú život svojich blízkych a nechávajú ich zomrieť. Možno to akceptovať aj v rámci ľudského druhu ako prírodno-biologickú formu prejavu humánnosti. Neznamená to však, že ho ponecháme bez akejkoľvek starostlivosti, pretože ako forma ľudského života si zaslúži aspoň minimálnu zdravotnícku starostlivosť. Neposkytujeme mu však ďalšiu medicínsku starostlivosť brániacu prirodzenému procesu existencie tohto organizmu, teda predlžujúcu jeho prežívanie. Vonkoncom nie je nehumánne a nemorálne nechať zomrieť ľudský život existujúci len na úrovni biologického prežívania ľudského organizmu. Dôležité je uvedomiť si širší rozmer vnímania obsahu pojmu humánnosť a neredukovať humánnosť len na ochranu života alebo udržiavanie akéhokoľvek života a za každú cenu.

Jedným z rozmerov humánnosti, o ktorej sme uvažovali už predtým, je aj pomoc v utrpení či nešťastí iného človeka. V prípade, že toto utrpenie je fatálne, t. j. bez akejkoľvek nádeje na zmenu a zlepšenie, čiže ak jeho výsledkom je smrť po dlhom a bolestivom umieraní, potom pomoc v utrpení môže znamenať aj pomoc pri ukončení tohto utrpenia. Na základe stanovených kritérií to možno dokonca považovať za prejav humánnosti vo vzťahu k trpiacemu človeku, ktorého dlhodobé utrpenie sa aj tak skončí smrťou. Edward Tivnan vo vzťahu k eutanázii napísal, že keby pomohol trpiacemu človeku zomrieť, tak by ho nezabil, pretože to bola otázka stavu, keďže jeho choroba ho už zabila. Nanajvýš by mu pomohol vykonať posledný krok. Podal by jeho vrahovi (chorobe) ruku. Boli by komplici. Urobil by humánný čin, pomohol by mu zomrieť a môže s tým žiť, že mu pomohol, že ho nenechal trápiť sa ([13], 140). Podobne aj Göran Collste upozorňuje, že s modernou medicínskou technológiou možno dlho udržiavať pri živote pacienta so smrteľnou chorobou, čo môže znamenať predlžovanie jeho utrpenia, keďže za normálnych okolností by zomrel ([3], 200 – 201).

Rovnako si môžeme položiť otázku či matka, ktorá v roku 2003 vo Francúzsku vyplnila prosby takmer úplne ochrnutého syna a podala mu smrtiacu injekciu s barbiturátmi, konala humánne, alebo nehumánne. Podobne to platí aj v prípade lekára, ktorý ho následne po upadnutí do kómy odpojil od prístrojov udržiavajúcich

ho pri živote Na základe toho, k čomu sme dospeli pri doterajšom uvažovaní, môžem konštatovať, že obidvaja mu pomohli ukončiť fatálne utrpenie, keď mu už nemohli pomôcť žiadnym iným spôsobom pri ochrane a podpore, resp. rozvoji jeho života. Konali teda humánne. Nemyslím si, že pod pojmom humánnosť by sme mali chápať len a len ochranu života, snahu o jeho udržanie za každú cenu, prípadne jeho podporu a rozvoj. Život ako morálnu hodnotu musíme ochraňovať a podporovať, pokiaľ ide o život aspoň v minimálnej miere zodpovedajúci kvalitatívnym kritériám ľudského života.¹ Zodpovedá to v plnej miere humánnosti ako morálnej vlastnosti, ktorá je výlučne ľudským prejavom správania a konania. Iná situácia nastáva v prípade ľudského života nespĺňajúceho ani v minimálnej miere kvalitatívne kritériá týkajúce sa ľudského života (buď už od svojho začiatku, alebo v priebehu svojej existencie) a nie je ani žiadna nádej, že by sa to v budúcnosti mohlo zmeniť, teda aby táto podoba ľudského života prekročila úroveň len biologického prežívania organizmu. Vtedy k takejto forme života treba pristupovať ako k prírodno-biologickej hodnote a možno ju nechať zomrieť. Nepredlžujeme tým trápenie ľudskej bytosti a ani trápenie jeho blízkych.² Samozrejme, pri zachovaní aspoň minimálnej úrovne zdravotníckej starostlivosti, čo sme spomínali už vyššie.

Niektro by v tomto kontexte mohol namietat', že novorodenec rovnako nespĺňa ani v minimálnej miere kvalitatívne kritériá ľudského života, a predsa ho nenecháme zomrieť. Podstatný rozdiel v starostlivosti a ochrane, prípadne podpore a rozvoji takéhoto života v porovnaní s biologicky prežívajúcim organizmom je ten, že zatiaľ čo v prvom prípade je reálna nádej, že za normálnych okolností vývoja sa z geneticky a mentálne zdravého novorodenca vyvinie plnohodnotný človek spĺňajúci tieto kritériá, v druhom prípade takáto nádej obyčajne absentuje. Aj v prípade väčšiny menších genetických alebo mentálnych porúch je reálna šanca, že takýto jedinec bude spĺňať aspoň v minimálnej miere tieto kvalitatívne parametre ľudského života. Preto starostlivosť o nich treba považovať za prejav humánnosti, a to dokonca ani nie ako prírodno-biologickej vlastnosti človeka, ktorá sa vyskytuje aj u niektorých príslušníkov zvieracej ríše, ale ako morálnu vlastnosť vyskytujúcu sa len v rámci ľudského druhu.

Rovnaké kritérium možno uplatniť aj v prípadoch fatálnych ochorení, kde nie je žiadna reálna šanca na zmenu v nezvratnom priebehu choroby smerujúcej k stále väčšiemu utrpeniu, takže v konečnej fáze svojho ochorenia takýto jedinec klesá tiež až na úroveň biologicky prežívajúceho organizmu. Život tohto jednotlivca prestáva byť kvalitatívne ľudským životom, stráca svoju morálnu hodnotu a je len prírodno-biologickým procesom. Rovnako aj tento život možno nechať zomrieť bez toho, aby sme to považovali za nehumánne. Ak treba alebo ak existuje prosba zo strany takého človeka, ktorý si je vedomý svojej situácie a stavu, kam sa dostane pri pokračujúcom

¹ O kvalitatívnych kritériách ľudského života som uvažoval v predchádzajúcom príspevku zaoberajúcom sa skúmaním humánnosti v kontextoch súčasnej etiky [8].

² Simone de Beauvoirová veľmi dobre opísala utrpenie umierajúceho človeka, ale aj jeho najbližších príbuzných vo svojej eseji *Veľmi ľahká smrť* (*Une mort très douce*), kde napísala, že „... okamihy zbytočného utrpenia nemôže ospravedlniť nič na svete.“ ([1], 55)

ochoreni tohto charakteru, potom možno dokonca poskytnúť aj pomoc v utrpení tohto človeka a možno primeraným spôsobom ukončiť toto jeho trápenie. Samozrejmosťou je primeraná zdravotnícka starostlivosť až do konca jeho života. Aj pomoc v utrpení iného človeka je podľa výsledkov nášho doterajšieho uvažovania prejavom humánosti. Doterajšie uvažovanie nás privádza k záveru, že život prináša mnohé zložité situácie, pri ktorých deontologické a rigorózne uplatňovanie kritérií humánneho a nehumánneho zlyháva predovšetkým v otázke, ktorý ľudský život treba ešte udržiavať a zachraňovať.

Iným druhom problému týkajúceho sa humánosti sú napríklad vojny. Veľmi často sa v súčasnosti hovorí najmä o vedení globálnej vojny proti terorizmu, ktorá je v záujme budúcnosti ľudstva a do ktorej zapadla aj vojna proti Iraku z roku 2003. Čím ďalej, tým viac sa však ukazuje, že táto vojna, ktorá mala byť humánnym činom v záujme budúcnosti celého ľudstva, mala byť oslobodzovacia vo vzťahu k Iračanom a Kurdom, a najmä spravodlivá z hľadiska medzinárodného práva, postupne stráca všetky tieto atribúty. Wolfgang Huber ešte vo vzťahu k vojne v Perzskom zálive v roku 1991 napísal, že táto vojna naplnila len dve zo siedmich kritérií spravodlivej vojny ([9], 80 – 81). Podľa jeho názoru použitie zbraní obyčajne neprináša mier, ale skôr tvorí nové násilie ([9], 85).

Dospel k jednoznačnému záveru, že vojna v Perzskom zálive v roku 1991 znamená, že: 1. nový svetový poriadok začína dominanciou bohatých priemyselných krajín; 2. nový svetový poriadok treba podporovať vojenskou silou a zabezpečenie takých surovín, ako je ropa pre priemyselné krajiny, je dostatočným motívom na vojenskú intervenciu; 3. ak sa regionálne konflikty dotknú ekonomických záujmov západných priemyselných krajín, dáva to USA dôvod na to, aby zohrali úlohu svetovej policajnej sily; 4. vojny, ktoré sa vedú modernými technológiami deštrukcie, sú tiež „spravodlivé vojny“ ([9], 99).

Na základe týchto úvah sformuloval nasledovné závery vo vzťahu k vojnám všeobecne: 1. spravodlivosť, vyhnutie sa násilium a ochrana prírody sú základné prvky mieru; 2. pri riešení politických konfliktov musíme najprv používať a preferovať nevojenské prostriedky na ukončenie konfliktov; 3. najnebezpečnejším dôsledkom použitia vojenských prostriedkov je to, že tieto prostriedky treba logicky považovať za exkluzívne a ich použitie deklaruje, že mier možno nastoliť len proti iným, nie s inými; 4. mier možno založiť len na základe vzťahov vzájomného rešpektu a uskutočnenia vzájomnej alebo kolektívnej bezpečnosti. Vzájomný rešpekt nevyučuje, skôr naopak zahŕňa možnosť kritiky nedemokratických praktík a porušovania ľudských práv ([9], 101 – 102). Participácia na systéme kolektívnej bezpečnosti nemá podľa neho zmysel v prípade, že jej účelom je umožniť, aby sa opäť mohla „viesť vojna“, teda aby sa vojna stala „normálnym“ nástrojom politiky ([9], 104). Vojna proti Iraku z roku 2003 možno ešte dôraznejšie potvrdzuje Huberove slová o tom, že to nebola spravodlivá vojna, pretože nespĺňala kritériá tohto druhu vojny. Aj v nadväznosti na Huberovo vyjadrenie sa zdá, že USA stále chápu vojnu ako normálny prostriedok, resp. súčasť svojej zahraničnej politiky.

V kontexte našich doterajších úvah o humánosti nemožno akceptovať predsta-

vu zabíjania ľudí len preto, že realizujú kvalitatívne (kultúrne, politicky, ideologicky, nábožensky, sociálne alebo ekonomicky) inú predstavu o živote, než je naša vlastná. Vôbec sa nedá ospravedlniť ako humánne také konanie, ktorého výsledkom je smrť nevinných ľudí, ktorí sa „previnili“ len tým, že majú iný („nesprávny“) názor, resp. žijú v inej („nesprávnej“) krajine atď. Týka sa to všetkých tých, ktorí sa dopúšťajú zabíjania nevinných ľudí, hoci často v mene ušľachtilých ideálov – či je to v Oklahome, New Yorku a Washingtone, v Izraeli a Palestíne, v Bali, Istanbule, Madride alebo Beslane, prípadne v rozličných irackých mestách. Humánnosť nemožno uskutočňovať nikdy prostredníctvom zabíjania nevinných ľudských životov spĺňajúcich aspoň minimálne kvalitatívne kritériá vzťahujúce sa na morálnu hodnotu ľudského života. Plne súhlasím s Olegom Semakom, že humanizmus bez humanity je hlúposť, prípadne absurdnosť ([12], 13).

V žiadnom prípade nemožno takéto konanie charakterizovať ako pomoc v utrpení, teda ako humánne, ak spôsobuje ešte väčšie utrpenie, než bolo to pôvodné, ktoré bolo dôvodom vojenskej akcie, prípadne samotnej vojny. Oslobodzovanie Iráčanov a Kurdov od diktatúry prerástlo do chaosu, dezorganizácie a celkovej anarchie v irackej spoločnosti. Výsledkom toho je ešte väčšie utrpenie a ohrozenie životov jednoduchých ľudí, než to bolo v čase diktatúry. Vrcholom pokrytectva celého tohto podujatia, akým je vojna v Iraku, je mučenie, týranie a ponižovanie zajatých Iráčanov vo väzení v Abú Ghrajb. Správanie amerických vojakov nemožno ospravedlniť tým, že potrebovali získať spravodajské informácie, pretože zverejnené fotografie hovoria o čomsi inom. Ponižovanie Iráčanov bolo pre amerických vojakov dobrou zábavou, dokonca si to zvečnili na pamiatku a posielali domov svojim známym. Do značnej miery to dokumentuje pohľadanie niektorých Američanov životmi, zvykmi, hodnotami a vôbec kultúrou Iráčanov. Potvrďuje to pohľadanie Iráčanmi ako vôbec ľudskými bytosťami hodnými úcty a rešpektu preto, že sú príslušníkmi rovnakého živočíšneho druhu, homo sapiens, schopného kvalitatívne plnohodnotného ľudského života. Takéto správanie možno považovať jedine za vrcholný prejav nehumánosti. Určite ho možno prirovnať k Franklovým opisom vlastných skúseností z nacistických koncentračných táborov, kde dozorcovia nútili väzňov jesť vlastné výkaly, zaobchádzali s nimi tak, ako keby boli nikým ([5], 93), a urobili si z nich pokusných králikov ([6], 63). Samozrejme, že je určitý inštitucionálny rozdiel medzi nacistickými koncentračnými tábormi a väznicou v irackom Abú Ghrajb. Mučenie a ponižovanie v nemeckých koncentračných táboroch bolo systémovým prvkom nacistickej mašinérie vo vzťahu k ostatným, resp. „iným“. V prípade mučenia a ponižovania v Abú Ghrajb môžeme dúfať, že nie je systémovým prvkom americkej zahraničnej politiky napriek tomu, že ho schválili vysokí štátni úradníci.

Nič podstatné sa nezmenilo na správaní niektorých ľudí vo vojne, na ich schopnosti produkovať nehumánnosť. Nanajvýš sa vymenili osoby, miesto, čas a pozícia tých, ktorí sa správajú takýmto spôsobom. Zatiaľ čo v druhej svetovej vojne sa väčšinou správali takýmto spôsobom nacistickí dobyvatelia, v súčasnosti sa takto správajú poniektorí americkí „osloboditelia“. Aký to paradox humánosti, či skôr nehumánosti! Aj jedni, aj druhí vraj chceli lepší, spravodlivejší a humánnejší svet. V prvom

případe sa ukázalo, že len pre vyvolených. A čo v druhom prípade? Zdá sa, že minimálne niektorí z tých v Abú Ghrajb, prípadne aj niektorí ich nadriadení vo Washingtone nie sú d'aleko od takejto predstavy o uskutočňovaní humánosti a spravodlivosti vo svete.

Aj s prihliadnutím na tieto okolnosti možno konštatovať, že žiadna vojna, či už spravodlivá, alebo nespravodlivá, nie je humánna. V každej hynú nevinné ľudské obeť len preto, že sú v nesprávnu chvíľu na nesprávnom mieste. Žiadne vysoko ušľachtilé ciele a ideály vrátane cieľov humanizmu, resp. humánosti, ktoré treba obraňovať, nemôžu ospravedlniť zabíjanie nevinných ľudí.

Napriek takýmto prejavom nehumánosti, s ktorými sa môžeme stretnúť, a žiaľ sa aj stretávame, vo vojnách, si spolu so Semakom myslím, že človek potrebuje neustále podnety z vonkajšieho prostredia, aby nezakrpatel vo svojom vývoji, nezlenivel a nespohodnel. Potrebuje prekonávať vonkajšie (ale aj vnútorné) prekážky, potrebuje večne riešiť permanentný konflikt dobra a zla. Len toto je cesta, po ktorej človek musí kráčať na ceste za svojim mravným, duchovným a intelektuálnym zdokonaľovaním. Vojny, genocídy, terorizmus nie sú teda v žiadnom prípade súmrakom humanizmu či humánosti človeka a ľudstva, ale prekážkami pri prekonávaní našej cesty dejinami, cesty, na ktorej znova a znova potvrdzujeme a rozvíjame svoju humanitu ([12], 18 – 19).³ Čo k tomu dodať? Hádám len to, čo som už viackrát vyjadril vo svojej práci *Človek a morálka*. Ďalšia budúcnosť ľudstva je možná len cez uskutočňovanie humánosti. Inej cesty jednoducho niet ([7], 166, 177, 187).

Záver. Môžem zhrnúť, že humánosť v rámci etiky sociálnych dôsledkov vnímam v dvoch rovinách: jednak ako prírodno-biologickú vlastnosť s morálnym rozmerom a dopadom a jednak ako morálnu vlastnosť, ktorá je špecificky ľudským produktom a výsledkom kultúrnej evolúcie, resp. morálneho vývoja človeka. Na základe foriem uskutočňovania humánosti hovorím o aktívnej a pasívnej humánosti, aktívnu d'alej môžeme deliť na pozitívnu a negatívnu. Myslím, že som dosť jasne dokázal, že humánosť má svoje miesto v rámci etiky sociálnych dôsledkov ako formy neutilitaristického konzekvenčializmu, pretože jej uskutočňovanie priamo produkuje PSD, ktoré sú hlavným kritériom hodnotenia v tejto etickej koncepcii. Okrem toho som dospel k záveru, že treba robiť rozdiely v uskutočňovaní humánosti ako ochrane a udržiavaní života v závislosti od toho, do akej miery konkrétny ľudský život spĺňa

³ V tomto duchu sa vyjadrila aj Viera Bilasová, podľa ktorej „zánik a zrod nových civilizácií a epoch, revolúcií a vojnových požiarov vždy predstavoval riziko, že zlo už definitívne zvíťazilo nad dobrom, egoizmus nad solidaritou, despotizmus nad slobodou, neľudské nad ľudským a podobne. V konečnom dôsledku, často za cenu obrovských ľudských obetí z radov najšľachtnejších ľudí, akoby historicky nevyhnutne preda víťazí humanita...“ ([2], 15). S tým možno súhlasiť, ale diskutabilným zostáva jej ďalšie tvrdenie, podľa ktorého „v narastaní sily humanity... sa vynára jeden z nosných cieľov a zmysel ľudských dejín“ ([2], 15). Žiaľ, proces narastania humánosti, resp. humanity nie je taký evidentný a jednoznačný. Samotný tento priebeh je veľmi protirečivý a nie som si istý, či možno v ňom vidieť nejaký zmysel ľudských dejín.

aspoň v minimálnej miere kvalitatívne kritériá ľudského života. Na základe toho som prišiel k záveru, že nechať zomrieť ľudský život prežívajúci len na biologickej úrovni nie je prejavom nehumánosti, rovnako, ako nie je prejavom nehumánosti pomoc človeku v jeho stále rastúcom utrpení, končiacom v dôsledku fatálnej diagnózy aj tak smrťou. Vo vzťahu k problematike vojny som dospel k záveru, že žiadna vojna nemôže byť humánna, pretože vždy pri nej hynú nevinní ľudia. To sú závery, ku ktorým som dospel v rámci svojho doterajšieho uvažovania o otázkach humánosti v etike sociálnych dôsledkov. Nenárokujem si na ich plnú akceptovateľnosť z hľadiska rozličných iných etických koncepcií alebo morálnych uhlov pohľadu, ale myslím, že z hľadiska teoretických východísk a hodnotovej štruktúry mojej etickej koncepcie sú tieto závery kompatibilné a koherentné s etikou sociálnych dôsledkov.

V minulosti som pri formulovaní etiky sociálnych dôsledkov stále spájal pojmy humánosť, ľudská dôstojnosť a morálne práva. Dokonca som v práci *Človek a morálka* formuloval myšlienku, že ony jednoducho musia fungovať spolu, a aj som ich vymedzoval na základe ich vzájomnej podmienenosti. V konečnom dôsledku je to aj pravda, že môžu fungovať len spoločne, predovšetkým v praktickej rovine. Na druhej strane je však zaujímavé, že v teoretickej podobe, pri formulovaní teórie správneho a aj pri uvažovaní o podstate a prejavoch ľudskej dôstojnosti som sa humánosti takmer nevenoval, až na prípady, keď som ju uviedol, pri pripomínaní celkových kontextov mojej etickej koncepcie. Z toho vyplýva záver, že napriek ich vzájomnej komplementarite možno o nich uvažovať aj nezávisle.⁴

LITERATÚRA

- [1] BEAUVOIROVÁ, S. de: *Vel'mi ľahká smrť*. Bratislava, Q111 2000.
- [2] BILASOVÁ, V.: „Etické hodnoty a humanita.“ In: Gluchman, V. (ed.): *Reflexie o humánosti a etike*. Prešov, LIM 1999, s. 15 – 19.
- [3] COLLSTE, G.: *Is Human Life Special? Religious and Philosophical Perspectives on the Principle of Human Dignity*. Bern – Berlin, Peter Lang 2002.
- [4] DICKENS, Ch.: *Pochmúrny dom*. Bratislava, Smena 1973.
- [5] FRANKL, V. E.: *Napriek všetkému povedať životu áno*. Bratislava, Slovenský spisovateľ 1998.
- [6] FRANKL, V. E.: *Vúle ke smyslu*. Brno, Cesta 1997.
- [7] GLUCHMAN, V.: *Človek a morálka*. Brno, Doplněk 1997.
- [8] GLUCHMAN, V.: „Idea humánosti v kontextoch súčasnej etiky“. In: *Filozofia* 2005, č. 7, s. 512 – 531.
- [9] HUBER, W.: *Violence. The Unrelenting Assault on Human Dignity*. Minneapolis, Fortress Press 1996.

⁴ Ďakujem Petrovi Jemelkovi, Jane Soškovej, Tiborovi Halečkovi a mnohým ďalším, ktorí boli ochotní prečítať si pracovnú verziu môjho textu a sformulovali k nemu mnohé cenné pripomienky. Konečná podoba textu je však výsledkom môjho uvažovania o danom probléme. Preto sa ospravedlňujem spomínaným kolegom, ak som v plnej miere nezohľadnil ich pripomienky.

- [10] MÜNZ, T.: „Etika sociálnych dôsledkov Vasila Gluchmana“. In: *Filozofia* 2002, roč. 57, č. 4, s. 275 – 284.
- [11] MÜNZ, T.: *Listy filozofom*. Bratislava, Kalligram 2002.
- [12] SEMAK, O.: *Cesta z labyrintu. Filozofické úvahy o súčasnosti humanizmu*. Bratislava, IRIS 1997.
- [13] TIVNAN, E.: *The Moral Imagination: Confronting the Ethical Issues of Our Days*. New York-London, Simon & Schuster 1995.

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