

třeba si vážit – vždyť ji přece redukoval na indiferentnost nutnosti a náhody a zbavil ji vší důstojnosti účelů. A přece se zdá, že z ohroženého bohatství přirozeného světa vychází nevyslovený apel na ochranu její integrity. Máme tomuto apelu naslouchat, máme uznat jeho nárok za závazný, protože je potvrzený přirozeností věcí, anebo v něm máme vidět pouze sentiment nás samotných, jemuž můžeme podlehnout, chceme-li a pokud si to můžeme dovolit? První alternativa, pokud bereme vážně její teoretické implikace, by nás nutila rozšířit zmiňovanou změnu smýšlení a proniknout nad nauku o jednání, to znamená etiku, do nauky o bytí, to znamená metafyziky, v níž nakonec musí být založena každá etika. O tomto spekulativním předmětu zde nechci říci víc, než že bychom měli být přístupni myšlence, že přírodověda neříká o přírodě celou pravdu.

IV TECHNOLOGIE JAKO „POSLÁNÍ“ LIDSTVA

1. Homo faber po homo sapiens

Vrátíme-li se k úvahám přísně omezeným na lidskou oblast, je tu ještě jeden širší etický aspekt přerůstání *techné* jako lidského úsilí nad pragmaticky omezené cíle dřívějších dob. Tehdy, jak jsme shledali, byla technika přiměřenou daní splácenou nutností, nikoli cestou za vyvoleným cílem lidstva – byla prostředkem s omezeným stupněm přiměřenosti vůči správně vymezeným blízkým cílům. Dnes, v podobě moderní techniky, se *techné* proměnila v neomezený expanzivní postup 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 součástí kdysi býval. Jinými slovy, i když odhlédneme také od jejích objektivních výsledků, nabývá technologie etického významu díky ústřednímu postavení, jež nyní zaujímá v životě subjektivních lidských cílů. Její kumulativní výtvar, totiž rozšiřující se umělé životní prostředí, posiluje soustavným zpětným působením zvláštní síly, které jej zplodily: to, co již bylo vytvořeno, si vynucuje pro své zachování a další rozvoj své stále nové, vynalézavé uplatňování a odměňuje je zvětšováním úspěchu – který je dalším příspěvkem k lidskému nároku ovládat. Tento pozitivní feed-back funkční nutnosti a odměny – v jehož dynamice nelze opomenout pýchu na výkon – podporuje rostoucí převahu jedné stránky lidské přirozenosti nad všemi ostatními, a to nezbytně na jejich úkor. Nedaří-li se nic tak dobře, jako úspěch, pak nic nezaujme jako úspěch. Vše co ještě náleží k plnosti člověka, ztrácí význam před rozšiřováním jeho moci, takže toto rozšiřování moci, které na sebe váže stále víc a víc

sil člověka, doprovází menší míra pochopení sebe sama a svého bytí. Na obrazu, který si o sobě uchovává – v té programové představě, která určuje jeho aktuální bytí úměrně tomu, jak je odráží – je nyní člověk stále víc 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: svou roli zde hraje 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. To vyžaduje imperativ nového druhu. Jestliže oblast technického zhotovování pronikla do prostoru bytostného jednání, pak musí moralita proniknout do sféry technického zhotovování, od níž si dříve udržovala odstup, a musí tak činit v podobě veřejné politiky. S otázkami takového rozsahu a takového trvání zamýšlených anticipací se veřejná politika nikdy předtím nesetkala. Ve skutečnosti mění změněná podstata lidského jednání i podstatu politiky.

2. Universální město jako druhá příroda a povinnost člověka být na světě

Protože hranice mezi „státem“ (polis) a přírodou byla zrušena, město obývané člověkem, kdysi enkláva v mimolidském světě, se šíří po celé pozemské přírodě a uzurpuje si její místo. Zmizel rozdíl mezi umělým a přirozeným, přirozené bylo pohlceno sférou umělého a současně byl vytvořen totální artefakt, tedy dílo člověka, jež se stalo světem a jež působí na člověka a skrze něj a vytváří nový druh „přírody“, to znamená, že produkuje vlastní dynamickou nutnost, s níž je lidská svoboda konfrontována ve zcela novém smyslu.

Znamená-li „svět“ obnovitelnou enklávu v nikdy nezanikajícím celku, mohlo se kdysi přirozeně říci *fiat iustitia, pereat mundus*, „spravedlnosti budiž učiněno zadost, i kdyby měl svět zaniknout“ – tato slova již nemohou být vyslovena ani jako vhodný řečnický obrat, stal-li se díky lidskému jednání, ať již je oprávněné nebo neoprávněné, zánik celku reálnou možností. Otázky, které nikdy předtím nebyly předmětem zákonodárství, vstupují do oblasti zákonů, jež si musí stanovit globální „město“, aby i pro budoucí pokolení lidstva existoval nějaký svět.

S tím, že takový svět *má* být i v budoucnosti – svět vhodný pro život člověka – a že má být v budoucnosti obýván lidstvem hodným toho jména, ochotně souhlasíme jako s obecným axiómem nebo jako s přesvědčivým přáním spekulativní obrazotvornosti (tak přesvědčivým a tak nedokazatelným, jako je věta, že existence vůbec nějakého světa je lepší než neexistence žádného): ale jako *morální* propozice, totiž jako praktický *závazek* vůči světu vzdálené budoucnosti a jako princip rozhodování v současném jednání, je tato věta velice odlišná od imperativů dřívější etiky omezené na Zde a Nyní; na mravní scénu vstoupila teprve s našimi novými silami a s novým dosahem našeho předvídaní. *Přítomnost člověka ve světě* byla primární a neproblematicky daná skutečnost, z níž vycházela každá idea povinnosti lidského jednání, nyní se sama stala *předmětem* povinnosti – totiž povinnosti zajistit pro budoucnost první premisu všech povinností, to znamená právě ve fyzickém světě existenci pouhých kandidátů morálního universa; a to mezi jiným znamená zachovat tento fyzický svět tak, aby podmínky pro takovou existenci zůstaly neporušeny a chránit jeho zranitelnost před ohrožením těchto podmínek. Rozdíl, který z toho pro etiku vyplývá, se pokusím ilustrovat na jednom příkladu.

V STARÉ A NOVÉ IMPERATIVY

1. V Kantově kategorickém imperativu se říká: „Jednej tak, abys také mohl chtít, aby maxima tvé vůle platila jako obecný zákon.“ Ono „moci“, o němž je zde řeč, náleží rozumu a jeho souladu se sebou samým: existence společnosti *předpokládá* spoluúčast ze strany člověka (jednající rozumové bytosti), jednání musí být takové, aby je bylo možné bez rozporu se sebou samým představit jako všeobecné chování této pospolitosti. Povšimněme si, že zde základní úvaha morálky sama není morální, nýbrž logická: ono „moci“ či „nemoci chtít“ vyjadřuje logickou únosnost nebo neúnosnost, nikoli mravní souhlas nebo zavržení. V představě, že lidstvo jednou přestane existovat, však nespočívá žádný *vnitřní rozpor*, a proto není vnitřní rozpor ani v představě, že štěstí současných a nejbližších následujících generací je zapláceno neštěstím či dokonce neexistencí pozdějších generací – je v ní obsažen právě tak málo, jako nakonec v opačném tvrzení, že existence a štěstí pozdějších generací jsou zapláceny neštěstím a zčásti dokonce zničením současných. Oběť budoucnosti pro přítomnost není *logicky* napadnutelnější než oběť přítomnosti pro budoucnost. Rozdíl je pouze v tom, že v prvním případě posloupnost generací pokračuje, v druhém nikoli. Že však *pokračovat má*, a to i bez ohledu na to, jaký v ní bude podíl štěstí a neštěstí, tedy dokonce i tehdy, jestliže by neštěstí mělo převažovat nad štěstím a nemorální nad morálním,⁵ to nelze odvodit z pravidla souladu *uvnitř* této posloupnosti, ať již je její trvání jakkoli krátké či dlouhé: je to příkaz zcela jiného druhu, který leží mimo tuto posloupnost, předchází jí a je nakonec zdůvodnitelný jen metafyzicky.

2. Imperativ, přiměřený novému typu lidského jednání a obrácený k novému typu jednajícího subjektu, by tedy zněl asi takto:

⁵ V této věci změnil po potopě biblický Bůh své stanovisko na všeobjímající Ano.

„Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s trváním skutečně lidského života na Zemi,“ nebo vyjádřeno negativně: „Jednej tak, aby účinky tvého jednání nezničily budoucí možnost takového života,“ nebo jednoduše: „Neohrožuj podmínky neomezeného trvání lidstva na Zemi,“ nebo opět pozitivně: „Vezmi v úvahu do své současné volby rovněž budoucí integritu člověka jako součást svého chtění.“

3. Bez dalšího je zřejmé, že v porušování tohoto druhu imperativu není obsažen žádný racionální rozpor. Vskutku *mohu* chtít přítomné dobro a obětovat přítomné dobro budoucí. Stejně jako si mohu přát svůj vlastní konec, mohu si přát též i konec lidstva. Pokud jde o mne, ale stejně tak i o celé lidstvo, mohu, aniž bych se dostal do rozporu sám se sebou, dát přednost krátkému a intenzivnímu prožitku nejvyššího sebenaplnění před nudou nekonečného pokračování v průměrnosti.

Nový imperativ ale říká, že se sice *smíme* odvážit dát všanc vlastní život, nikoli však život lidstva, a že Achilles měl sice právo volit krátký život plný slavných činů před dlouhým neslavným životem v bezpečí (totiž za nevysloveného předpokladu, že bude existovat nějaký budoucí svět, který si bude moci vyprávět o jeho činech); že však 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. Náš imperativ to nejdříve přijímá bez zdůvodnění jako axióm.

4. Dále je zřejmé, že tento nový imperativ se mnohem více zaměřuje na veřejnou politiku než na soukromé chování, které nepředstavuje poslední kauzální dimenzi, na níž je aplikovatelný. Kantův kategorický imperativ byl zaměřen na individuum a jeho kritérium se vztahovalo k současnosti. Vyzýval každého z nás, aby uvažil, co by nastalo, *kdyby maxima* jeho nynějšího jednání byla učiněna principem obecného zákonodárství, nebo by jím v tomto okamžiku již byla: jednomyslnost či nejednomyslnost takového *hypotetického* zobecnění se stává zkouškou mé *soukromé* volby. Součástí této rozumové úvahy však nebylo zvažování pravděpodobnosti toho, že se má soukromá volba skutečně stane obecným zákonem

nebo k takovému zobecnění jen přispěje. O *reálných* důsledcích se neuvažuje a princip není principem objektivní odpovědnosti, nýbrž principem subjektivní povahy mého sebeurčení. Nový imperativ volá po jiné shodě: ne činu se sebou samým, nýbrž jeho konečných *účinků* se zachováním budoucího lidského jednání. A „universalizace“, kterou sleduje, není v žádném případě hypotetická – to znamená, že není pouze logickým přenesením individuálního „Já“ na imaginární, kauzálně s ním nespojené „Všichni“ („kdyby tak činil každý“): naopak, jednání podřízená novému imperativu, totiž jednání kolektivního celku, berou obecný ohled na skutečný rozsah svého působení: „totalizují“ sama sebe s pokrokem svého impulzu a nemohou než vyústit v utváření univerzálního stavu věcí. K morálnímu záměru se nyní připojuje *časový* horizont, který v logických operacích Kantova imperativu vztahujících se k dané chvíli zcela chybí: jestliže Kantův imperativ extrapoluje do stále přítomného řádu abstraktní kompatibility, pak náš imperativ extrapoluje do vypočitatelné skutečné *budoucnosti* jako otevřeného rozměru naší odpovědnosti.

VI DŘÍVĚJŠÍ FORMY „ETIKY BUDOUCNOSTI“

Lze ovšem namítnout, že jsme volbou Kanta zvolili extrémní příklad etiky smýšlení a že naše tvrzení o přítomnostním charakteru vši dřívější etiky jakožto etiky současného může být vyvráceno různými etickými formami v minulosti. Můžeme uvažovat o těchto třech příkladech: vedení pozemského života až po obětování vlastního štěstí s ohledem na věčnou spásu duše; prozíravou starost zákonodárce a státníka o budoucí obecné blaho; a politiku utopie vyznačující se odhodláním používat ty, kteří nyní žijí, jako pouhý prostředek pro cíl, jenž přijde po nich, nebo je jako překážku jeho dosažení likvidovat – čehož vynikajícím příkladem je revoluční marxismus.

1. Etika zásvětného naplnění

Z těchto tří příkladů mají první a třetí společné to, že budoucnost jako možné místo absolutních hodnot nadřazují přítomnosti a že přítomnost snižují na pouhou přípravu budoucnosti. Důležitým rozdílem je, že v případě náboženství nemá nynější jednání kauzálně navodit budoucí stav, nýbrž má pro něj pouze kvalifikovat osobu a to v očích Boha, kterému také víra přenechává, aby tento budoucí stav nastolil. Kvalifikace však spočívá v bohulibém životě, o němž lze v obecných rysech usuzovat, že je již o sobě tím nejlepším, nejhodnotnějším životem, a že tedy vůbec není nutné jej teprve volit kvůli věčné blaženosti – dokonce s touto motivací volby jako s hlavní by jen ztrácel na své hodnotě, a tím dokonce svou schopnost kvalifikace. To znamená, že bohulibý život je tím lepší, čím je nezáměrnější. Zeptáme-li se však, v čem ona kvalifikace spočívá obsahově, je třeba podívat se na příslušné předpisy týkající se života, a pak lze zjistit, že jsou to právě předpisy spravedlnosti, lásky k bližnímu, bezúhonnosti atd., jež by předepisovala nebo mohla

VIII

„UTOPICKÁ“ DYNAMIKA
TECHNICKÉHO POKROKU
A PŘEMÍRA ODPOVĚDNOSTI

Důležitým společným znakem z hlediska etiky ve všech uvedených příkladech je to, co bychom mohli nazývat „utopickým“ rysem nebo tendencí utopického zaměření (*drift*), jež jsou vlastní našemu jednání v podmínkách moderní techniky – ať už působí na mimo-lidskou či lidskou přírodu a ať je „utopie“ nakonec plánovaná nebo neplánovaná. Způsobem i pouhou velikostí svého efektu sněhové koule nás technologická moc žene kupředu k cílům takového druhu, jež dříve byly vyhrazeny utopiím. Jinak řečeno, technologická moc proměnila v konkurující rozvrhy uskutečnitelných projektů to, co dříve bylo zkusmou a snad i objasňující hrou spekulativního rozumu, a při volbě mezi nimi musíme volit mezi krajnostmi vzdálených a z větší části neznámých účinků. To jediné, co o nich skutečně můžeme vědět, je jejich extrémní podoba jako taková: že se týkají celkového stavu přírody na naší planetě a druhů stvoření, jež ji mají či nemají obývat. Nezbytně „utopický“ rozměr moderní technologie vede k tomu, že se stále zmenšuje zdravý rozdíl mezi každodenními a nejzazšími potřebami, mezi tím, co vyžaduje běžnou rozumnost, a tím, co může dávat pouze osvícená moudrost. Protože dnes trvale žijeme ve stínu nechtěného, v nás působícího, bezděčného utopismu, jsme trvale konfrontováni s konečnými perspektivami, jejichž pozitivní volba vyžaduje nejvyšší moudrost – což je nevládnutelná situace pro člověka vůbec, protože takovou moudrost nemá, a zvláště pro současného člověka, který dokonce popírá existenci jejího předmětu, totiž existenci absolutní hodnoty a objektivní pravdy. Nejnaléhavěji potřebujeme pravdu právě tehdy, když v ni nejmeně věříme.

Jestliže si tedy nová povaha našeho jednání žádá novou etiku dalekosáhlé odpovědnosti, jež by byla souměřitelná s dosahem naší moci, pak ve jménu právě této odpovědnosti žádá též nový druh

pokory – pokory nikoli jako dříve kvůli malosti, nýbrž kvůli přílišné velikosti naší moci, u níž naše schopnost jednat neúměrně přesahuje naši schopnost předvídat, hodnotit a posuzovat tuto naši moc. Vzhledem ke quasi-eschatologickému potenciálu našich technických procesů se nevědění o konečných důsledcích samo stává důvodem pro odpovědnou zdrženlivost – jako druhá nejlepší možnost, nemáme-li moudrost samu.

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 těmito tezemi a postupy jsou tak vyslyšeny jen *přítomné* zájmy. Pouze ty se pokládají za závažné a vyžaduje se, aby byly respektovány. Těmto zájmům musí veřejné orgány skládat účty, a to je způsob, jak se konkretizuje respektování práv (na rozdíl od jejich abstraktního uznávání). Avšak „budoucnost“ není zastoupena v žádném grémiu; není silou, která by mohla položit svou závažnost na misku vah. Co neexistuje, to nemá žádnou lobby, a nenarození jsou bezmocní. Proto také skládání účtů, k čemuž jsme povinni, nemá v přítomném procesu rozhodování za sebou zatím žádnou politickou realitu a až nás budou volat k odpovědnosti, my tu již nebudeme.

To v maximální míře vyostřuje klasickou otázku po moci moudrých či po síle idejí v politice samotné bez spojení se sobectvím. Která *síla* má zastupovat budoucnost v přítomnosti? To je otázka pro politickou filosofii, k níž chci sdělit své vlastní, pravděpodobně chimérické a jistě nepopulární myšlenky. Prozatím je ještě necháme stranou. Neboť předtím než otázka prosazování může získat praktickou závažnost, musí nová etika nalézt svou *teorii*, na níž by mohly být založeny příkazy a zákazy, systém toho, co „máš“ a co „nemáš“ dělat. To znamená, že před otázkou výkonné moci nebo síly vlivu předchází otázka, jaký *názor* či jaké *hodnotové poznání* má zastupovat budoucnost v přítomnosti.