

K DVOJZNAČNOSTI POJMU ZODPOVEDNOSŤ

MARTIN MURÁNSKY, Filozofický ústav SAV, Bratislava, SR

MURÁNSKY, M.: On the Ambiguity of the Concept of Responsibility
FILOZOFIA, 74, 2019, No 3, pp. 238 – 251

This reflection on three chapters of the newly published book *The Forms of Responsibility* is based on an analysis of the key phenomenon of egalitarian autonomy in the context of Tugendhat's and Nietzsche's philosophy. In the light of Palovičová's complex examination of responsibility of handicapped people in terms of their ability to determine their own potentialities of life, the author interprets "negative freedom" not as a problem of personal choice (Berlin), but as non-interference of the will of others (Hayek), since that would place an excessive share of responsibility for one's own life conditions on disadvantaged groups. Reflecting on the Tomašovičová's chapter on the limits and the loss of "autonomy" in relation with the progress in modern neurotechnologies, the author works with Tugendhat's philosophy of freedom and proposes to extend the moral understanding of responsibility by the legal dimension, using the terms *imputatio facti* and *imputatio iuri*. In the last reflection on the Smreková's analysis of "collective responsibility", the author draws attention to the possibilities of manipulation with "collective guilt" with reference to Nietzsche's "bad conscience" and his theses about "death of God". In this context the dignity of the victims of crimes against humanity can be regained only by the elimination of the influence of other authorities in the process of self-determination of one's will and by the acceptance of the responsibility for one's own past.

Keywords: Autonomy – Choice – Personal coercion – Skills – Neurotechnologies – Collective guilt – Bad conscience – Responsibility

Žijeme časy, keď sa už aj patrí kritizovať liberalizmus za všetky hriechy tohto sveta. Právom, pokiaľ ide o neoliberalné stratégie privatizácie, financionalizácie a deregulácie politicko-ekonomického sveta. Ich synonymom sa stala rastúca nerovnosť medzi občanmi a štátmi. Neprávom, ak sa problém liberalizmu redukuje na jeho mainstreamový neoliberalný náprotivok a takto sa prekrýva to rozhodujúce: totiž že východiskovým neuralgickým bodom liberalizmu je egalitarizmus (čo neznačí to isté ako kapitalizmus). Ernst Tugendhat vo svojej eseji s príznačným názvom *Antiegalitarizmus u Hitlera a Nietzscheho*¹ poukázal na to, ako práve idea rovnosti od čias Francúzskej

¹ Slovenský preklad tejto eseje vyšiel pod názvom *Vôľa k moci. Hitler a Nietzsche* v týždenníku Slovo 14. 11. 2000. Preložil M. Muránsky.

revolúcie určuje naše chápanie morálky a legitimacy. Veď ani tí moderní myslitelia, ktorí vidia veci inak, voči nemu nie sú neutrálni. Svoju pozíciu chápu reaktívne ako boj proti egalitarizmu – sú antiegalitaristami. Deje sa to od čias, keď sloboda sebaurčenia stratila romantickú elitársku exkluzivitu. Egalitarizmus sa stal záležitosťou širokých mas a spolu s ním sa objavil aj kľúčový problém moderny – otázka zodpovednosti. V súvislosti s čerstvo uverejnenou prácou *Podoby zodpovednosti* šiestich českých a slovenských autoriek a autorov sa oplatí pripomenúť, že Nietzsche a Hitler, každý z iných dôvodov, zavrhnújú ideu rovnosti, a to s nezvyčajnou ostrosťou. Obidvom sa javí ako niečo nebezpečné, a navyše nepochopiteľné. Zajedno sú aj v tom, že táto idea neznamená egalitárny princíp materiálneho rozdeľovania, ale presvedčenie o rovnosti základných ľudských práv. To je dôležitá poznámka k celej debate o komplexnom význame liberalizmu, pretože ideu rovnosti práv nemá nahradiť iné kritérium spravodlivosti, ale moc. U Hitlera pochopená ako holé násilie, „legitimizované“ bojom o jestvovanie medzi národmi (*Kampf um Dasein*), zatiaľ čo u Nietzscheho ide o podstatne sofistikovanejší koncept vôle k moci „vznešených a silných jednotlivcov“, ktorý sa práve preto nemohol stať reálnym politickým programom.

Je to práve toto povedomie dejinne zažitého antiegalitarizmu v jeho určujúcom konflikte „práva silnejšieho“ s „mocou práva“, ktoré lemujú aktuálne civilizačno-politické úvahy kolektívnej monografie s príznačným názvom *Podoby zodpovednosti*. Kontext šiestich úvah vychádza zo základného fenoménu a problému západnej civilizácie – individuálnej zodpovednosti ako východiska spravodlivosti. Počnúc nárokom na individuálnu spásu duše až po moderné liberálne teórie spravodlivosti tento ľudský fenomén lemujú až príliš ľudský paradox: individuálna zodpovednosť (za seba a vo vzťahoch k iným) je podmienkou možnosti vstupu do intersubjektívnej „kolektívnej praxe“ (V. Hála). No eticko-právny predpoklad „moci práva“ sa opiera o egalitárny koncept obmedzovania vlastných záujmov v prospech verejného dobra a zakladania možnosti dobrého života na egalitárnom rešpektovaní záujmov iných vo vzájomnom uznaní. Takýto výklad zodpovednosti a slobody sprevádza ako negatívna fólia opačná možnosť „ideálu zodpovednosti“ – možnosť neohraničeného sledovania privátnych záujmov ako výsadný znak slobody individuálnej sebarealizácie, ktorá stojí nad verejným dobrom. Takáto maximalizácia úžitku z ego konania izolovaného jednotlivca sa uskutočňuje v zásade vždy na úkor iných – deje sa v konečnom dôsledku ako antiegalitárna vôľa k moci. Táto zásadná ambivalentnosť nároku na obmedzovanie vlastných záujmov v spore s ich maximalizáciou v ego záujme sa skrýva pod jediným pojmom „individuálna zodpovednosť“ – a je prítomná už od počiatku jej vzniku.²

² V tomto zmysle sa už Thomas Hobbes prostredníctvom návrhu, aby sa pod slobodou rozumelo len „maximálne neobmedzené uskutočňovanie vlastných účelov“, pokúšal zabrániť takým konceptom

Kapitola Zuzany Palovičovej s názvom *Rola individuálnej zodpovednosti v liberálnych teóriách spravodlivosti*³ potvrdzuje tento východiskový problém dvojznačnosti „ideálu zodpovednosti“ v plnej miere. V svojom texte skúma rôznorodé podoby integrácie individuálnej zodpovednosti do liberálnych teórií spravodlivosti. Nosná myšlienková os textu sa opiera o analýzu zásadného príspevku, ale aj štruktúrneho deficitu teórie spravodlivosti J. Rawlsa. Východiskom je čoraz aktuálnejší prínos tejto teórie, ktorý autorka nachádza v rozšírení zdroja neslobody do „majetkovej sféry a sociálnych vzťahov“ (Palovičová 2018, 13) v opozícii k tradičnej liberálnej téze o autoritatívnej moci štátu. Naopak, potencionálny deficit tejto základnej teórie sociálneho liberalizmu autorka meria kľúčovým kritériom – kritickým vymedzením individuálnej zodpovednosti za nerovnosti ľudí v prístupe k „sociálnym, politickým a ekonomickým dobrám“ (tamže, 11). Sémantickým princípom sa jej v tom náročnom úsilí stal Rawlsov argument „prírodnej lotérie“ (tamže, 13 – 20).

Nie náhodou k tomuto princípu primárne „nezaslúženej“ distribúcie nerovného postavenia ľudí odlišuje v zásade tiež len dve pozície. Sufficientizmus, ktorý meria každé znevýhodnenie poškodzovaním alebo potvrdzovaním využitia aristotelovského potenciálu vlastných možností pre každého človeka v zmysle „... slobody dosiahnuť to, čo jednotlivec pokladá za hodnotné“ (tamže, 12). Na rozdiel od autorov „*capability approach*“ (S. Sen, M. Nussbaumová) sa ako druhý prístup k prírodnej lotérii vykryštalizoval tzv. egalitarizmus šťastnej náhody alebo rovnosti v osudoch. Na pozadí analýz autorov ako R. Dworkin (tamže, 21 – 27), G. A. Cohen (tamže, 24 – 27) a napriek rozličným predstavám o zabezpečení rovnosti v otázke zdrojov, príležitosti pre tých, ktorí sa v nerovnej situácii ocitli vďaka „nešťastnému osudu“, sa autorke darí sformulovať leitmotív a súčasne polemický terč jej úvah. Terč jej úvah: liberálne presvedčenie, že „nerovnosti, pokiaľ vplyvajú z individuálnej voľby, sú spravodlivé“ (tamže, 12). To znamená, každý si za ne musí niesť dôsledky, rozumej náklady, sám. Aj keď autorkin ďalší ťah na bránku a odohráva v kritike ideálno-hypotetickej situácie ako východiska teórie spravodlivosti⁴ a sformulovania alternatívy

slobody, ktoré by „mohli podnieť túžbu po občianskych združeniach“, ktorými sa kolektívne chránili záujmy sociálne zraniteľných ľudí (Honneth 2018, 43).

³ In: Dagmar Smreková (ed.): *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Spoluautormi sú Vlastimil Hála, Marie Hrdá, Rudolf Kolářský, Zuzana Palovičová, Dagmar Smreková, Jana Tomašovičová.

⁴ Táto kritika prostredníctvom Senovho odkazu podnieť autorku konštatovať zásadný záver, že týmto rawlsovským prístupom „*one size fits all*“ sa ignorujú reálne nespravodlivosti vždy konkrétne na sociálne inak hendikepovaných ľudí, v dôsledku čoho sa mení aj paradigma uvažovania o spravodlivosti: namiesto „transcendentálneho inštitucionalizmu“ je dnes „ochrana pred [konkrétnou] nespravodlivosť dôležitejšia ako úsilie o dokonalú spravodlivosť“ (Palovičová 2018, 28). Autorka pozná aj podmienku možnosti tejto paradigmatickej zmeny. Ide o novú epochu, v ktorej sa objavujú civilizačne zničujúce podoby robustných nespravodlivostí, viditeľné až v globálnej situácii, nie na úrovni Rawlsovho národného štátu.

implementovaním „*capability approach* do verejnej politiky“ (tamže, 34), zastavme sa pri tomto sociálne rozhodujúcom probléme moderného liberalizmu, respektíve neoliberalizmu.

So základným motívom Palovičovej textu, podľa ktorého zredukovanie otázky nerovnosti v životných situáciách na problém vlastnej zodpovednosti ako výsledku individuálnej voľby má „katastrofické dôsledky“ pre rôznorodo hendikepovaných ľudí, sa dá len súhlasiť. Na druhej strane pri stotožnení významu „individuálnej zodpovednosti“ s „osobnou voľbou“ sa stráca rozdiel medzi fundamentálnym rozlíšením zástancov egalitaristického liberalizmu (za všetkých Rawls, Sen) od „libertariánskeho liberalizmu“ (za všetkých Hayek, Berlin). Moderná myšlienka slobody (a zodpovednosti za ňu) teda v sebe spája dva navzájom si konkurujúce ideály.⁵ Prvý je ideál individuálnej slobody prejavu, vierovyznania, politickej slobody a samozrejme slobody podnikania. Druhým ideálom skrytým v pojme slobody je predstava demokratickej spoločnosti, kontrolovanej svojimi občanmi, ktorá slúži ich potrebám a v ktorej nerovnosti vyplývajúce z politickej a ekonomickej moci nemajú vzrastajúci charakter. Prostriedkami presadzovania prvého ideálu sú: požiadavka deregulácie finančných a iných trhov, privatizácia verejného sektora a krátenia daní vrátane zavádzania takzvanej rovnej dane. Prostriedkami realizácie druhého ideálu, ideálu demokratickej spoločnosti, sú: progresívne zdaňovanie, verejne financované zdravotníctvo a školstvo, zabezpečenie sociálneho minima a úsilie o zamedzenie vplyvu a presadzovania záujmov prívátnej ekonomickej moci v demokratickej politike, ktorá má zastupovať väčšinové záujmy jej občanov.⁶

Ideál typicky reprezentuje model stotožnenia „zodpovednosti“ so „slobodnou voľbou“ v enormne vplyvnej, hoci eklectickej eseji Isaiaha Berlina Dva pojmy slobody. V nej možno čítať: „Rozsah negatívnej slobody závisí od toho, či mám moc vybrať si prinajmenšom medzi dvoma alternatívami“ (Berlin 1997, 58). Ak sa pod „zodpovednosťou“ myslí výlučne „berlinovský“ princíp osobnej voľby, ako keby za každú situáciu mal niesť zodpovednosť len on sám, potom sa autorka nemýli, keď

⁵ K téme dvoch ideálov v jednom pojme slobody sémanticky ostro a dodnes silno inšpiratívne píše. E. Tugendhat v 17. prednáške s názvom *Ludské práva* (Tugendhat 1993, 336 – 363).

⁶ O civilizačnej sile oboch ideálov slobody svedčí aj konkurenčný antropologický výklad ich realizácie. Tu treba explicitne rozlišovať medzi pôvodne romantickým ideálom individuálnej sebarealizácie, ale aj „maximálne neobmedzeného uskutočňovania vlastných účelov“ (Hobbes) na jednej strane, na druhej strane však túto pozíciu nemožno zamieňať s princípom sebaurčenia slobodných občanov. V prvom prípade stojí hodnota individuálnej sebarealizácie nad verejným dobrom a spája sa s konceptom sledovania vlastných záujmov v kontraktualistickom koncepte. V druhom prípade je verejné dobro najvyššou hodnotou, v mene ktorej občania musia vedieť obmedzovať vlastné prívátne záujmy. Na rozdiel od kontraktualizmu tu nie je východiskovým konceptom vlastný záujem, ale princíp svedomia (Kant) (bližšie pozri Axel Honneth 2018, 31 – 378). O tom istom na inom mieste: „Ja v kontraktualizme pozostáva zo sumy egoistických záujmov; sociálne pochopené jadro osobnosti, na ktoré odkazuje svedomie, tu nie je možné nájsť“ (Tugendhat 1992, 378).

pri takomto výklade „autonómie“ nachádza potenciálne „katastrofické dôsledky pre tých, ktorí platia za svoje zlé rozhodnutia“ (Palovičová 2018, 6), napríklad pre zdravotne znevýhodnených ľudí. No princíp individuálnej zodpovednosti môže mať aj iný význam.

Pripomeňme, že F. W. Hayek, slávny ekonóm a otec moderného libertariizmu, význam negatívnej slobody vysvetľuje zásadne inak ako I. Berlin – bez opcie na slobodnú voľbu (porov. Tugendhat 1993, 359 – 361). Hayek vychádza z definície slobody ako možnosti konania jednotlivca podľa svojich predstáv a plánov a rovnako ako Berlin definuje slobodu v negatívnom vymedzení ako „slobodu od okov“, čiže „nezávislosť od ľubovôle ostatných“ (Berlin 1997, 59). Základná (aj politická) pointa Hayekovho výkladu v jeho práci *Constitution of Liberty* však tkvie úplne inde ako v zdôraznení momentu osobnej voľby. Problém prinútenia Hayek síce tiež redukuje na „vzťah ľudí k iným ľuďom“ (Hayek 1954, 60), no výber medzi „dvoma alternatívami“ tu nehrá žiadnu rolu. V tejto súvislosti Hayek cituje recenzenta svojej inej práce (*Význam slobody*). Ten na adresu románovej postavy Robinsona Crusoa, ktorý sa na úteku z pirátskeho zajatia ocitol na opustenom ostrove, napísal, že aj keby „spadol do rokliny“ alebo „zostal uväznený v džungli“ a nemal by už na výber, stále možno hovoriť o jeho oslobodení alebo získaní slobody“ (tamže, 61). Pre libertariánsky koncept je problém slobody identický s „absenciou prinútenia“, nie však so situáciou voľby. Ak nikto iný neprinútil Crusoa ísť do džungle alebo rokliny, z ktorých sa sám nevedel dostať, je slobodným človekom. Sloboda človeka znamená jedine to, že je „nezávislý od svojoľnej moci jeho partnerov“, cituje Hayek jedného z duchovných otcov Chicagskej ekonomickej školy Ludwiga van Misesa z jeho práce s príznačným názvom *Socialisms* (Yale University Press 1951) (porov. tamže, 64).

Inými slovami, problém neslobody sa nesmie aplikovať na niečo iné, „ako je vzťah človeka k iným ľuďom“ a naopak. Všetko ostatné vrátane progresívneho zdaňovania je potom aktom neprípustného zasahovania do sféry neobmedzenej slobody sledovania vlastných záujmov. V sociálnom zmysle sa to týka tých „hore“, ale najmä tých „dolu“, napríklad na „ostrove beznádeje“, ako toto miesto života na Zemi nazval Robinson Crusoe. Ak ich nik iný do ich sociálnej situácie nedostal, môžu si za ňu sami, každý jednotlivo. Týka sa to „rovnako“ tých hore, ako aj tých dolu. Pre libertariánsky koncept platí, že aj v prípade víťazov „ekonomickej slobody“, ako aj obetí „ekonomickeho otroctva“ ide o jednu a tú istú schopnosť alebo „neschopnosť dosahovať [vlastné; pozn. MM] ciele“, nie však „nedostatok slobody“ (Berlin 1997, 50). To je presne ten libertariánsky význam slobody, ktorý oprávnene kritizuje Z. Palovičová, aj keď jeho autormi sú Hayek a Berlin (nie Rawls).⁷

⁷ Berlin akoby čítal Palovičovú, aby doslova potvrdil motív jej kritiky libertariizmu: „Ak by bola moja chudoba nejakým druhom choroby, ktorá mi bráni, aby som si kúpil kúsok chleba [...] podobne

Na tomto mieste sa oplatí pripomenúť Tugendhatovu liberálnu koncepciu slobody v nadväznosti na jeho kritiku libertarianizmu, ktorá je blízka autorom „*capability approach*“. Tugendhat sa chápe ako moderný aristotelik. Podobne ako Amartyja Sen a Martha Nussbaumová chce Aristotelovo myslenie bezpodmienečne prepojiť s Kantovou či Rawlsovou ideou dôstojnosti každého jednotlivého človeka a jeho rovnakej hodnoty, ktorú nemožno dosiahnuť individuálne, ale len cestou sociálnej kooperácie. No túto ideu kantovskej, intersubjektívne garantovanej autonómie rozširuje o aristotelovský význam praktickej spôsobilosti žiť samostatný, od životných okolností nezávislý život.⁸ Toto stanovisko k otázke spravodlivosti sa u všetkých troch mysliteľov opiera o radikálne rozšírené pochopenie ideálu rovnosti v práve na uskutočňovanie samostatného života pre každého vrátane hendikepovaného človeka. To, že v prípade zdravotne postihnutých ľudí bude táto samostatnosť života znamenať iné nároky na získanie spôsobilosti, potrebu garantovať iné príležitosti na ich uplatnenie, ale aj inú „voľbu“ ich výberu ako u ostatných neznamená, že nejde o ten istý normatívny – liberálny ideál rovnosti ako u Johna Rawlsa. Ich normatívnym konkurentom a opakom je, ako ukážeme ďalej, libertariánsky koncept „neslobody“.

Na pozadí tohto konfliktu Tugendhat bližšie vymedzuje problém praktickej autonómie a z nej vyplývajúcej „neslobody“ vo svojej práci *Sebavedomie a sebaurčenie*. „Slobodu sebaurčenia“ definuje ako realizáciu a zabezpečenie jej troch zložiek – „schopnosti“ (vykonávať činnosť), „príležitosti“ ju uplatniť, a nakoniec aj „osobnej voľby“ v otázke výberu možnej činnosti (porov. Tugendhat 1979, 216). V závislosti od toho sa mení aj význam „neslobody“ v ľudskom živote, ktorá v sebe zahŕňa aj neosobný vzťah. Tugendhat ju charakterizuje dvoma spôsobmi, cez chýbajúcu

ako mi invalidita bráni, aby som behal, [...] potom by táto nemožnosť, prirodzene, nemohla byť označovaná za nedostatok slobody, najmenej zo všetkého politickej slobody,“ tvrdí Berlin a zopakuje pri tom libertariánske kritérium slobody, pod ktorou treba rozumieť len to „že nie som ovplyvňovaný zo strany iných ľudí“ (Berlin 1997, 51). Na tomto mieste je opäť vidno diametrálnu odlišnosť Rawlsovej teórie od libertarianizmu. Rawls viaže vznik ekonomickej nerovnosti nielen na jej potenciálny prospech najslabšieho člena (existujú predseda zásadne iné nerovnosti v jeho neprospech). Ale tiež, čo sa zriedkavejšie spomína, na jeho právo (slobodu) obsadzovať politické funkcie a úrady – čiže na možnosť presadzovať záujmy slabého cestou politiky a verejnej správy v asymetrickom svete ekonomickej moci. Takáto politická garancia vyrovnávania záujmov tých „dole“ pomocou progresívneho zdanenia alebo dane z dedičstva pre tých „hore“ sa v parlamentnej demokracii v posledných tridsiatich rokoch značne oslabilá v dôsledku nárastu nevolenej–oligarchizovanej moci globálnych trhov. Tento konflikt globálnej ekonomickej moci s lokálnou politickou komunitou Rawls pochopiteľne ešte neriešil. Otázkou ekonomickej nerovnosti tematizoval v rámci národného štátu. Ku globalizačnému vplyvu na jednotlivca a jeho postavenia v spoločnosti pozri Mačkinová (2015).

⁸ Vo svojom dôležitom článku k ľudským právam Tugendhat odlišuje význam „autonómie“ od jej tradičného Kantovho vymedzenia „len“ ako „rozumnosti“, pričom uvádza, že „kritérium osoby“ netreba zužovať „na racionalitu“, ale chápať ho širšie, ako praktickú „autonómiu, schopnosť určovať sám ako vlastného života“ (Tugendhat 1992, 373). K Habermasovmu vymedzeniu tohto problému bližšie pozri Sedová (2012, 143 – 151).

prizmu nadobúdania „schopnosti“ a cez nedostatok „príležitosti“ uplatniť ich. Pre obe opcie platí, že o neslobodnom konaní možno hovoriť nielen v prípade jeho nanútenia inými, ale aj keď „nemáme na výber“. To je však opačný význam „voľby“ ako liberariánsky „ideál zodpovednosti“. „Nemať na výber“ znamená nemať sociálne dostupné príležitosti ani sociálne nadobudnuté zručnosti a v súvislosti s tým ani autonómny nárok na určovanie života podľa vlastných predstáv.

Vo všeobecnosti sa takáto nerovnosť v dostupnosti životných alternatív týka väčšiny pracovných zmlúv „slobodného sveta“, ktoré sú síce podpísané dobrovoľne, ale v asymetrickej situácii tých, ktorí musia žiť z dohodnutej práce, a tých, ktorí majú moc kontrolovať ekonomickou mocou politické podmienky jej produkcie. Osobitne sa táto situácia, ako znova upozorňuje Tugendhat, týka zdravotne znevýhodnených ľudí. Neslobodnými sa táto skupina stáva nielen pre nedostatok príležitostí, ale aj pre nedostatok „schopností konať“ a možností, ktoré by si zdravotne postihnutí zvolili, keby im v tom nebránila napríklad ich imobilita. Prečo by malo byť povinnosťou vlády a spoločnosti zabezpečiť extra servis a benefity pre menšinu občanov? Pre filozofov typu Tugendhat, Sen alebo Rawls je odpoveďou kantovská „dôstojnosť každého člena spoločnosti, založená nie na kontraktualistickom sledovaní vlastných záujmov, ale na princípe svedomia. No na rozdiel od Rawlsa, takáto autonómia sa netýka ideálneho nastavenia inštitúcií, ale rozšírenia „autonómie“ o rešpektovanie životných preferencií tých, ktorým vďaka odlišnej životnej situácii, a preto chýbajúcim spôsobnosťiam, treba podľa možnosti zabezpečiť podmienky na to, aby mohli žiť svoj, iba im vlastný život v „sebaúcte“. Diskriminácia ako opak „sebaúcty“ nepopiera abstraktné práva, ale životnú kapacitu využívať potenciál vlastných možností.

Osobitná situácia zdravotne znevýhodnených však zostáva u Tugendhata zásadným prípadom všeobecnej nespravodlivosti. Sú to zdravotne znevýhodnení ľudia, chorí a slabí, ktorí potrebujú pomoc spoločnosti. Tí ekonomicky slobodní si aj vo svojich znevýhodnených situáciách poradia sami. Práve v tomto paradigmatickom bode je Palovičovej stanovisko podstatne bližšie politickému realizmu Tugendhata. Spája ich humanisticky založený odpor voči tým teóriám spravodlivosti, v ktorých je „deficit reálnych možností... výsledkom individuálnej voľby... výlučne vecou individuálne zodpovednosti..., a preto nezakladá nárok na kompenzáciu z verejných zdrojov“ – ani pre tých, ktorí klesli „pod životné minimum“ (Palovičová 2018, 13).

Ďalší inšpiratívny text citovanej publikácie so všetkými rizikami objavovania doteraz doma, ale aj inde málo prebádaných filozofických terénov, predstavuje kapitola Jany Tomašovičovej s názvom *Problém autonómie a zodpovednosti v kontexte moderných neurotechnológií*. Jej cieľom je „sproblematizovanie pojmu zodpovednosti v dôsledku neurotechnologických zásahov do mozgu“ (Tomašovičová 2018, 138). Na rozdiel od technokratických utilitaristov si autorka vybrala náročný koncept

moderne pochopenej autonómie ako individuálnej zodpovednosti za svoj vlastný koncept života. Autorka rozumie svojmu kľúčovému problému dobre: nechceným dôsledkom „hĺbkovej mozgovej simulácie“ pomocou „mikroelektronických implan-tátov“ môžu byť poruchy ohrozujúce „autonómne správanie osoby“ (tamže, 142). Pri vymedzovaní mnohoznačného termínu „autonómia“ sa autorka rozhodla pre liber-álly koncept J. S. Milla, podľa ktorého kým vo vzťahu k iným človek sa zodpovedá spoločnosti, zostáva „jednotlivec suverénom, pokiaľ ide oňho samého, o jeho vlastné telo a myseľ“ (tamže, 146). Na rozdiel od Kantových absolútnych povinností vo vzťahu k sebe (zákaz samovraždy, povinnosť rozvíjať svoj talent), ktoré predurčujú sféru súkromného života, tento liberálny koncept autonómie zohľadňuje to, čo je pre túto biotickú rozpravu rozhodujúce, teda „právo dospelaj osoby viesť vlastný život, ... pokiaľ neškodí iným“ (tamže). Pointa autorkinho prístupu tkvie práve v eticko-autentickom vymedzovaní autonómie na základe sebakontroly a sebaovládania, teda „nezávisle od práva“. Krajnou podobou tohto morálneho vymedzenia určovania ži-vota podľa vlastných predstáv je problém „autenticity“ u osôb, ktoré sa po mozgovej stimulácii „necítia viac sami sebou“ (tamže, 155).

Filozoficky relevantnou otázkou ostáva, či želania, ktoré sú motívmi ľudského konania, sú chcenými / kontrolovanými, alebo pasívne prijímanými impulzami nášho vôľového života. V oboch prípadoch ide o konanie z vlastnej vôle. Musíme však chcieť všetko, čo chceme? Na toto – pre esej metodicky rozhodujúce oddelenie slo-body vôle od slobody konať – upozorňuje autorka odkazom na teóriu vôle Harryho Frankfurta, ktorý pri určovaní autenticity prenikol najďalej. Práve jeho dvojaké vy-medzenie vôle ako chápaného postoja k vlastným možnostiam konania umožňujú tematizovať základný rámec problematiky slobody vôle, ktorá sa odohráva v rámci vzťahu seba k sebe samému. Tomašovičová vie, že predpokladom Frankfurtovej teórie je zároveň kontinuita môjho vlastného života. Zásahom do mozgu sa môže zmeniť na nevypočítateľnú diskontinuitu. Zároveň platí, že dôvodom rozlíšenia týchto dvoch rovín vôľového života je určiteľnosť ľudského chovania rozumom

Termín „rozum“ v sebe nesie dvojznačný význam sebaurčenia vôle v morálnom a právnom vymedzení. Nielen pre Heglovo slávne vymedzenie slobody vôle v pred-slov k *Rechtsphilosophie*, no pre iný pohľad na tú istú problematiku sebaurčenia je metodicky určujúce Kantovo oddelenie morálnej od právnej autonómie („mohol som konať inak“). Základný rozdiel medzi právnym a morálnym sebaurčením je vo ob-medzení práva na „vonkajšiu slobodu“, pričom z agendy „vonkajšej slobody“ vypa-dáva sféra morálneho „zmýšľania“ (*Gesinnung*), v dôsledku čoho samovražda v Kan-tovej právnej náuke nie je trestným činom. Zásadným problémom etického „čítania“ autonómie je, že sa primárne odohráva na ihrisku vzťahu seba k sebe samému, teda v prvej osobe singuláru, zatiaľ čo v právnom systéme sa posúdenie zodpovednosti

človeka dá vymôcť nezávisle od zmýšľania človeka o sebe, z pozície tretej osoby plurálu.

Tento právny aspekt autonómie môže inspirovať pri autorkinej tematizácii kľúčového vzťahu medzi „vykonaným činom a jeho pôvodcom“ (*Zuschreibungsproblem*) a principiálnou odlišiteľnosťou tohto vzťahu od otázky, „či subjektu zodpovednosti môže byť kladená morálna výčitka, teda či mu môže byť pričítané morálne, prípadne trestnoprávne konanie (*Zurechnungsproblem*). Za možnú inšpiráciu k adekvátnemu prekladu pojmov „pripísanie konania“ / „prisúdenie zodpovednosti“ možno pokladať právne vymedzenie problematiky, ktoré vychádza z dvoch vymedzení latinského výrazu *imputatio* pre termín „zodpovednosť“. V prvom vymedzení ide o zodpovednosť za „slobodu konat“ – *imputatio facti* alebo *imputatio physica*. Tu ide o pripísanie (*attribution*) určitého skutku, ktorý „kauzálne a dobrovoľne uvedie reťaz udalostí do pohybu“ (Ambos 2013, 83). Inými slovami, na uznanie právnej viny / zodpovednosti nestačí identifikácia osoby, ktorá je pôvodcom skutku, ako to dokumentuje práve Tomašovičovej trvanie na pojme „sebakontroly“. Na druhej úrovni (vo filozofii ide o slobodu vôle), na rozdiel od konania v právnej náuke používajú termíny *imputatio iuris* alebo *imputatio moralis*. Tu už nie je otázkou, kto je pôvodcom konania, ale „do akej miery mu možno prisúdiť zodpovednosť za porušenie [...] právnej normy. Konal zámerne (*intentionally*) alebo nedbalo, a teda by sa mohol vyhnuť porušeniu právnej normy, za ktorú je obvinený?“ (tamže, 83) V tejto druhej rovine už nejde len o pripísanie skutku jeho autorovi, ale o prisúdenie zodpovednosti za porušenie práva, čiže o otázku, či mal možnosť rozhodnúť sa inak.

Ak sa ukáže, že v dôsledku uznanej „psychickej poruchy, alebo na základe choroby bola jeho sloboda rozhodovania za seba hendikepovaná, môže byť zbavený viny. S istou nadsádzkou možno na tomto mieste použiť priliehavý Tugendhatov príklad konania pod vplyvom alkoholu so zníženou pričetnosťou (svojprávnosťou) konania a človekom, ktorý vie zvažovať dôsledky v ich základných možnostiach (porov. Tugendhat 1979, 218 – 219.) V oboch prípadoch človek koná bez cudzieho prinútenia, z vlastnej vôle. Základný rozdiel medzi zníženou pričetnosťou konania v dôsledku použitia alkoholických nápojov a následkami zásahu do mozgu je v tom, či si ju človek privodil sám, alebo ju spôsobil niekto iný, v dôsledku čoho sa jeho konanie uzná ako stav právnej „neviny“. V týchto intenciách je napísané aj záverečné odporúčanie autorky tohto mimoriadne inšpiratívneho textu, kde hovorí o zásadnom porušení etického kódexu v prípade straty sebakontroly, teda kontroly rozhodovania pacienta v dôsledku „hlbkovej mozgovej simulácie“ – ak je výsledkom zásahu do mozgu. Takto fungujúca súdna prax je postavená na antropologickom predpoklade

sebakontroly vôľového života, zvažovania cieľov a účelov vlastného konania, ktoré iné živočíchy nemajú.⁹

V záverečnom texte publikácie¹⁰ s názvom *K otázke kolektívnej viny a kolektívnej zodpovednosti vo vzťahu k minulosti* sa Dagmar Smreková venuje téme kolektívnej viny Nemcov za zlá napáchané nacistickým Nemeckom. Autorka nemoralizuje, no nepíše ani teoretickú rozpravu o zle. A predsa sa v plnom ľudskom zaujatí témou nestráca v emóciách a pokúša sa vymedziť základný filozofický význam fenoménu kolektívnej viny. Počnúc popieraním princípu kolektívnej viny ako nemeckého vynálezu na zakrytie osobnej viny (H. Arendt) podľa motta „všetci za jedného“ (Smreková 2018, 169) cez realistické vyhodnotenie tejto „terapie šokom“, ktorá skôr viedla k ďalšej traume ako k očisteniu, sa autorka dostáva k „svojim“ dvom zásadným, no navzájom sa popierajúcim postojom. Na jednej strane ide o postoje francúzskeho morálneho filozofa V. Jankélévitcha a rakúskeho filozofa J. Améryho, židovského vážna nacistických vyhladzovacích táborov, ktorí protestujú proti tendencii odpustiť zločiny holokaustu. Na druhej strane ide o postoj K. Jaspersa, nemeckého filozofa, ktorý osobne prežíva poníženie a hrôzu z nacistickej ničoty. No zároveň ich berie ako výzvu a memento pre budúcnosť Nemcov a budovanie ich nového štátu. Podľa radikálneho stanoviska Jankélévitcha sa nacistické zlo nedá odpustiť, a preto si nemožno predstaviť ani „nijaký mysliteľný trest, ktorý by ho mohol odčiniť“ (Smreková 2018, 175), lebo zlo v hitlerovských táboroch smrti sa už odčiniť nedá. Podobne J. Améry chce radšej „vlastnú zničenú minulosť“ (tamže, 173) ako jej integrovanie do vlastného života, čím by sa *de facto* stal „komplicom svojich trýzniteľov“ (tamže). Obaja trvajú na pojme kolektívnej viny – raz „každého Nemca“, inokedy až v podobe „prekliatia všetkého nemeckého“ (tamže, 176). V každom prípade tak, aby zločiny proti ľudskosti nezanikli v masovo anonymnom mlčaní a aby sa ich nepremľateľnosť stala „mravnou skutočnosťou“ – pre páchatel'ov, ale aj pre pasívnych svedkov ich zločinov.

⁹ Tento rozmer súdnej praxe znova nastoľuje otázku rozdielu človeka a zvierat'a nie ako kognitívny problém, ale ako predpoklad civilizačnej formy, založenej na exkluzívite ľudskej zodpovednosti. Z tohto uhla pohľadu sú mimoriadne atraktívne dve ďalšie štúdie, ktoré poukazujú na novú výzvu a neriešiteľný limit „etiky úcty“ – na ochranu *práv* všetkých živých bytostí a *povinnosti* voči celej prírode. Ide o texty *Odpovednosť za ztrátu biodiverzity autorky* Marie Hrděj (fokus: práva zvierat) (Hrdá 2018) a *Odpovednosť a udržiteľný rozvoj* Rudolfa Kolářského (fokus: zodpovednosť za prírodu) (Kolářský 2018). Oba texty sprevádza etos rešpektu voči životu (nielen ľudskému) s neriešiteľnou kontroverziou so špecificky ľudskými právami (a povinnosťami), ktoré sú založené na *reciprocne vymáhateľných* právach a záväzkoch. To je to, čo zvieratá, príroda, ale aj mnohí ťažko postihnutí ľudia nevedia.

¹⁰ Dagmar Smreková (ed.): *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Spoluautormi sú Vlastimil Hála, Marie Hrdá, Rudolf Kolářský, Zuzana Palovičová, Dagmar Smreková, Jana Tomašovičová.

Jaspers nevidí inú možnosť ako prevziať kolektívnu vinu za spôsob, „ako bol riadený tento štát“ (Jaspers 1945, 128), ktorá je vinou všetkých Nemcov, každého jednotlivého občana Tretej ríše, pretože každý občan je spoluúčastný na tom, čo robí jeho vlastný štát, a teda je za to spoluzodpovedný. Smreková chce vrátiť aktu kolektívneho priznania k vlastným činom uchopiteľný zmysel. Vie, že Jaspers odmieta klasický princíp viny a preklatia všetkých podľa princípu „zločinného“ národa. Autorka dobre rozumie aj tomu, že väčšinová nemecká nálada viny sa po vojne netýkala prevzatia zodpovednosti, ale skôr traumatizujúceho spracovania vlastného poníženia a hanby za porážku vo vojne. K presnému vymedzeniu motívu prevzatia kolektívnej viny, ktorý je blízky aj Jaspersovmu postoju, sa autorka dopracuje v úplnom závere textu, keď tento princíp chápe „ako nápravu narušeného poriadku“ a „obnovenie vedomia solidarity s obetami“ (Smreková 2018, 199). Bezpochyby aj Jaspers, znalec Nietzscheovej filozofie gréckej drámy a z nej plynúcej kolektívnej katarzie, tento fenomén vníma podobne. To, čo spája Smrekovej výklad s Jaspersovým problémom politickej zodpovednosti, je teda apel na zmenu verejného seba pochopenia z autoritatívne skupinového, vylučujúceho iné či iných, na univerzálne solidarizujúce spoločenstvo všetkých ľudí. „Bez takto pochopeného zmyslu zodpovednosti niet sociálnej súdržnosti“ (tamže). Étos Smrekovej textu plynie z varovania pred dnešným zabúdaním a rizikom zmeny seba pochopenia k autoritatívne skupinovému opaku.¹¹

Tento liberalizujúci princíp chápania „kolektívnej viny“ u Jaspersa však možno filozoficky zvýznamniť jej vymedzením v negatívnom význame. Jaspers varuje pred „kolektívnym myslením vo fikciách“. Jasne poukazuje na to, že „každá skutočná zmena sa deje prostredníctvom jednotlivcov, jednotlivito a v početných jednotlivcoch“ (Jaspers 1945, 91). No zároveň explicitne varuje pred mocensko-manipulatívnym používaním „kolektívnej viny“. V jasnom odkaze na Nietzscheho toto riziko manipulovateľnosti nazýva „otravou z moralizovania“ a charakterizuje ho ako fenomén „vôle k moci“, keď „svedomie“ nielen oslobodzuje, ale v pocite sugescie kolektívnej viny sa nechá dobrovoľne manipulovať. Jaspers sa doslova obáva uniku od perspektívy vlastnej zodpovednosti k inému extrému – ku kolektívnemu seba popieraniu vlastnej viny. Je to práve Nietzsche, ktorý v diele *Mimo dobra a zla* tento typ autoritatívne založeného svedomia nazýva „zlým svedomím“. „Zlé“ svedomie sa zakladá na

¹¹ Jaspers ako zásadný protivník znovuzjednotenia Nemecka svojimi tézami o uznaní kolektívnej viny ako podmienky *zmeny verejného seba pochopenia* v prospech princípu demokratického sebaurčenia politicky anticipuje ľudskoprávny rozmer budúcej Spolkovej republiky Nemecko. Smrekovej zmienka o Havlovi a implicitne o jeho „nepolitickú politiku“ nesie v sebe podobne primárne morálne, ale konečnom dôsledku politický odkaz budovania nového štátu (por. Smreková 2018, 194).

zabudnutí vlastnej zodpovednosti za svoj život a odľahčení sa od nej na základe prijatia kolektívnej viny, tzv. dedičného hriechu. Nietzsche rieši podobný problém ako Jaspers, neschopnosť priamo sa vyrovnat' s dejinnou porážkou a postavením ponížených a urazených. To sa deje prekrytím v „slabosti vlastnej vôle“ v prehratom dejinnom zápase a rezignovaním na vlastnú vôľu, sebaurčenie. Túto porážku, a vlastne zlyhanie, si potom „otrok“ uvedomuje prevráteným spôsobom ako morálnu hodnotu, ako priznanie viny za kolektívny hriech, ktorý súčasne znamená sebaopretie vlastnej vôle s rozhodujúcou potrebou vykúpiť vinu lojalitou k „vyššej“ autorite. Práve tohto cynického „nutkania priznávania si viny“ (Jaspers 1947, 93) s potrebou rezignácie na vlastné určovanie života a následne „vykúpenia „nemeckej viny“ lojalitou k cudzej autorite sa Jaspers silne obával. Veď táto vedomá servilita kolektívne „slabých“, ktorí popierajú moc nad vlastným životom, a teda aj vlastnú zodpovednosť zaň, je opakom verejne emancipujúceho priznania vlastnej viny za občianske slabosti tridsiatych rokov. Zároveň sa Jaspers, opäť odôvodnene, zamýšľal nad iným Nietzscheho varovaním: premeny kolektívneho sebaoponíženia na „vyššiu“ morálnu hodnotu, nadradovanie a súčasne opovrhovanie „vít'azmi“, ktorí nepoznajú „pokoru“ porážky každého života na zemi a necítia tak „hĺbku viny“. Tento paradox, ktorý je pre Nietzscheho výklad kresťanstva kľúčový, sa však týkal povojnového „mlčania“ Nemcov a ich latentného odporu voči „vít'azom“.

Smrekovej a Jaspersov apel na priznanie kolektívnej viny je teda výzvou k zmene verejného sebaepochopenia prostredníctvom uznania viny každého budúceho občana slobodného štátu za jeho otrockú minulosť. Tento apel ešte raz upozorňuje na Nietzscheho. Tentokrát ide paradoxne o tú stránku jeho filozofie, ktorá vnikla hlboko do základov nemeckého povojnového liberalizmu. Ohlasovanou „smrťou boha“ sa totiž končí dvaapoltisícročná epocha dejín „zbožného človeka“, pre ktorého – ako píše Nietzsche v *Radostnej vede* – „ešte neexistuje osamelosť“. A s iróniou, ktorá je mu vlastná, dodáva: „Tento vynález sme urobili až my bezbožníci“ (Nietzsche 1985, 139). Pointa tejto filozofickej metafory tkvie v presnejšom vymedzení pojmu osamelosť, ktorú Nietzsche kladie do opozície k nezištnosti. Nemecký termín *Selbstlosigkeit* však možno v prípade Nietzscheho pochopiť aj v ďalšom význame – ako opozíciu k pojmu „samostatnosť“ vo vedení života. „Nesamostatný“ človek potrebuje k životu nadradeného „svedka“ z iného sveta. To, čo toto autoritatívne svedomie vierou v „nadľudskú silu vonkajšej autority“ vyraduje, je práve tá osvietenská dospelosť človeka, ktorý z „každého áno či nie robí vec svedomia“ (Nietzsche 1965, 140). Jeho negáciou je závislosť sebaepochopenia od želaní / očakávaní ostatných, alebo od externej autority. Nietzsche chce ohlasovanou „smrťou boha“ vyradiť manipulované a manipulujúce autoritatívne svedomie z dejinnej hry. Za jeho „smrť“ robí zodpovedným „intelektuálne svedomie“, ktoré sa nezľakne pôvodne

zneisťujúcej otvorenosti („prieptasti“) vôle k smrteľnému životu, lebo si „zakazuje klamať“ a hľadať „nadľudsky dané“ a „navždy“ pevné istoty vo veciach len ľudského života a jeho zmyslu.

Práve takémuto aktu „intelektuálnej poctivosti“ ako nekompromisnému postojú k sebe vo veciach bývalej nacistickej viery v novú tisícročnú ríšu vyzývajú Smreková a Jaspers. Ich cieľ je rovnaký ako u Nietzscheho (ale aj u Maxa Webera a dnes aj u Ernsta Tugendhata) – nezľaknúť sa vlastnej, a preto často zabúdanej temnoty, v ktorej sa stráca vlastná zodpovednosť za život. Tá sa dá prijať len s prvotným prebudením k „vôli k pravde“, vyjasnením mienky, ktorú má každý o sebe samom, doslovne urobenním si "jasno o sebe samom" (*Klarheit über sich selbst*¹²) (Jaspers 1945, 79). Jeho opakom je falošná istota a želanie zakázať si spochybňovať seba a iných.

Smreková používa v texte aj moderný termín „zločiny proti ľudskosti“, podobne ako Jaspers hovorí na jednom mieste o „porušovaní ľudských práv“ (tamtiež, 89). Zjavne vďaka naliehavej evidencii neodpustiteľnosti nacistických zločinov, ktorú majstrovsky vyjadruje táto po slovensky napísaná esej, sa rozvoj agendy ľudských práv stal povojnovým fenoménom a apelom na lepší svet. Presadil sa aj nový právny koncept „zločinov proti ľudskosti“. Žiaľ, zločiny proti ľudskosti sa páchajú aj dnes. S hitlerovským komplexným zlom „morálneho a fyzického odstránenia druhu“ (Zimmerman) ich nemá zmysel porovnávať. Čo dáva zmysel, je odkaz na kolektívnu zodpovednosť nezabudnúť a neprehliadať viny za zločiny proti ľudskosti, kdekoľvek sa prihodili a kdekoľvek sa ešte prihodia. Aj o tom sú individuálne napísané a kolektívne zvládnuté *Podoby zodpovednosti*. Takto vie byť aj to „neodpustiteľné“ s nami.

Literatúra

- AMBOS, K (2013): *Treatise on International Criminal Law*, Vol. 1, Oxford: Oxford University Press.
- BERLIN, I. (1997): Dva pojmy slobody. In: Kiss, J. (ed.): *Současná politická filozofie*. Praha: Oikoy-menh, 47 – 101.
- HÁLA, V. (2018): Problém (spolu)odpovědnosti a ideová východiska ekologické filosofie. In: Smreková, D. (ed.): *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Bratislava: Iris.
- HAYEK, F. W. (2011): *The Constitution of Liberty*. The Collected Works of F. A. Hayek, Vol. XVII. Chicago: The University of Chicago Press.
- HONNETH, A. (2018): *Právo svobody. Nárys demokratické mravnosti*. Přel. B. Horyna. Praha: Filozofia.
- HRDÁ, M. (2018): Odpovědnost za ztrátu biodiverzity. In: Smreková, D. (ed.): *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Bratislava: Iris.
- JASPERS, K. (1946): *Die Schuldfrage*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- KOLÁŘSKÝ, R. (2018): Odpovědnost a udržitelný rozvoj. In: Smreková, D. (ed.): *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Bratislava: Iris.

¹² Pôvodne termín Maxa Webera, ktorý používa aj Tugendhat na s. 88 (Tugendhat 2010, 85 – 113).

- MAČKINOVÁ, M. (2015): Globalizačný vplyv na jedinca a jeho fungovanie v spoločnosti. *Eniologie člověka*, (2), 11 – 19.
- NIETZSCHE, F. (1985): *Die fröhliche Wissenschaft*. Band IV. Salzburg: Verlag das Bergland-Buch, 7 – 153.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2018): Rola individuálnej zodpovednosti v liberálnych teóriách spravodlivosti. In: Smreková, D. (ed.): *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Bratislava: Iris.
- SEDOVÁ, T. (2012): Poznámky k Habermasovým východiskám komunikačnej teórie konania. *Filozofia*, 67 (9), 143 – 151.
- SMREKOVÁ, D. (2018): K otázke kolektívnej viny a kolektívnej zodpovednosti vo vzťahu k minulosti. In: Smreková, D. (ed.): *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Bratislava: Iris.
- SMREKOVÁ, D. (ed.) (2018): *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Bratislava: Iris.
- SŤAHEL, R. (2016): Filozofia enviromentálnej krízy globálnej priemyselnej civilizácie. In: Suša, O., Sťahel, R.: *Enviromentální devastace a sociální destrukce*. Praha: Filosofía, 147 – 165.
- TOMAŠOVIČOVÁ, J. (2018): Problém autonómie a zodpovednosti v kontexte moderných neurotechnológií. In: Smreková, D. (ed.): *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Bratislava: Iris.
- TUGENDHAT, E. (1989): Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten vo heute. In: Tugendhat, E. (1992) (ed.): *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 371 – 385.
- TUGENDHAT, E. (1979): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- TUGENDHAT, E. (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- TUGENDHAT, E. (2007): *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Verlag C. H. Beck.

Príspevok vychádza v rámci projektu VEGA č. 2/0110/18 Genealógia svedomia, fenomenalita konania a existencia v dialógu s inými.

Martin Muránsky
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: muransky.ma@gmail.com