

FILOZOFICKÁ REFLEXIA PLURALITY HODNÔT A SÚČASNÁ SPOLOČENSKÁ KRÍZA

Rudolf DUPKALA

Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Slovenská republika

*„Pluralizmus sa mi vidí pravdivejším
a humanistickejším ideálom, ako cieľ tých,
ktorí hľadajú vo veľkých autoritárskych štruktúrach
ideál sebariadenia tried, národov alebo celého ľudstva“.*

I. Berlin

ÚVOD

Aktuálny svet ľudí, ktorý predstavuje jednotu v rozmanitosti, nie je usporiadaný dobre. Priepastné sociálne rozdiely (osobitne extrémna chudoba)²², balansovanie na pokraji globálnej (vojnovéj i ekologickej) katastrofy... atď. sú dôvodom na to, aby sa do súčasného usporiadania i fungovania sveta zasahovalo. Svet ľudí treba usmerňovať a to jednak s cieľom jeho zachovania a jednak s cieľom jeho vylepšovania. S ohľadom na rozdielne, ba až protichodné geopolitické záujmy svetových mocností, možno konštatovať, že jedným z dôvodov tohto - spoločensky - krízového stavu je aj neschopnosť alebo neochota ľudí (národov, štátov i celých civilizácií) žiť v podmienkach plurality hodnôt, plurality kultúr... a napokon aj plurality náboženstiev.

AXIOLOGICKÝ PLURALIZMUS

Filozofickou koncepciou, ktorá skúma (analyzuje, interpretuje a vôbec teoreticky reflektuje) pluralitu hodnôt je *axiologický pluralizmus*. Hneď na úvod sa žiada konštatovať, že táto koncepcia skúma problematiku hodnôt na úrovni

²² Aspoň na okraj sa žiada poznamenať, že 1,3 miliardy ľudí, t. j. asi 22 percent všetkých obyvateľov našej planéty, žije pod hranicou chudoby, 841 miliónov ľudí trpí podvýživou (z toho 150 miliónov detí), 880 miliónov ľudí nemá prístup k štandardnej lekárskej starostlivosti, pričom 30 tisíc detí zomiera denne na choroby, ktorým sa dá predchádzať, asi 1,3 miliardy ľudí nemá bežný prístup k pitnej vode, 1. miliarda ľudí je bez vhodnej strechy nad hlavou atď. Porovnaj [4].

a v komparácii jednotlivých systémov hodnôt, ktoré zahŕňajú hodnoty morálne, právne, estetické, náboženské atď.

Uvedená koncepcia vychádza z predpokladu, že už jednotlivé systémy hodnôt môžu mať *monistický (absolutistický)*, resp. relativistický charakter. Axiologický pluralizmus by sa preto nemal stotožňovať ani s akousi „tyraniou relativizmu“, ani s tzv. „bezperspektívnosťou nihilizmu“, ako sa to žiaľ ešte stále - vedome alebo nevedome - robí. Naopak! Axiologický pluralizmus má ambíciu byť koncepciou realistickou a objektivistickou, lebo v rámci jednotlivých systémov hodnôt pripúšťa aj pozíciu axiologického monizmu, aj pozíciu axiologického relativizmu, pričom sa neredukuje na žiadnu z nich. Inak povedané: na úrovni všetkých jednotlivých systémov hodnôt rešpektuje ako *absolútnu*, tak aj *relatívnu* platnosť ich (konkrétnych) morálnych, právnych, náboženských, umeleckých... a ďalších princípov, zásad, pravidiel, noriem a pod. Axiologický pluralizmus je v istom zmysle „pravým humanizmom“ lebo nič *ľudské* mu nie je cudzie, aj keď nie so všetkým, čo je produktom činnosti človeka sa stotožňuje.

Ešte raz zdôrazňujem, že mnou prezentovaná koncepcia axiologického pluralizmu diferencuje medzi pluralitou hodnôt v rámci jedného (konkrétneho) systému hodnôt a *pluralizmom*, ktorým sa označuje jestvovanie viacerých samostatných systémov hodnôt. Uvedomenie si tohto rozdielu v uplatňovaní termínu *pluralizmus* má zásadný metodologický význam. Bez tejto konkretizácie termín *pluralizmus* nemá - podľa môjho názoru - filozoficky výpovednú hodnotu.

Na význam *pluralizmu* - ako filozofickej a axiologickej pozície - upozorňoval už I. Berlin, keď konštatoval: „pluralizmus sa mi vidí pravdivejším a humanistickejším ideálom, ako ciele tých, ktorí hľadajú vo veľkých autoritárskych štruktúrach ideál sebariadenia tried, národov alebo celého ľudstva. Je pravdivejším, pretože aspoň uznáva fakt, že ľudských cieľov je veľa, že všetky z nich nie sú súmerateľné a že sú v stálej vzájomnej rivalite. Podľa mňa, prijať predpoklad, že všetky hodnoty možno merať jedným meradlom, akoby šlo iba o záležitosť preskúmania a určenia najvyššej z nich, znamená nebrať do úvahy naše poznanie, že ľudia sú slobodné subjekty a predstavovať morálne rozhodnutie ako operáciu, ktorú možno v podstate uskutočniť logaritmickým pravítkom. Pluralizmus je ľudskejší, pretože neoberá ľudí v mene nejakého vzdialeného alebo nedokonalého ideálu o mnohé, čo považujú za nevyhnutné pre svoje životy“ [2].

Analogický názor vyjadril aj slovenský filozof J. Pauer, keď v jednej svojej štúdii uviedol: „vlastným zmyslom pluralizmu je umožniť slobodné sebavyjadrenie... Potreba pluralizmu vyrastá z požiadavky spravodlivosti pre

všetkých, z úcty ku kultúrnej názorovej rozmanitosti... Každý pluralizmus znamená aj pluralitu hodnotových systémov“ [14].

Skôr než poukážem na súvislosti plurality hodnôt so súčasnou spoločenskou krízou, načrtnem aspoň základné chápanie samotného pojmu „hodnota“. Určite nie náhodou sa traduje, že pojem „hodnota“ patrí - spolu s pojmami *dobro, pravda, krása a láska* - k najťažšie definovateľným pojmom, čo sa už v minulosti zdôvodňovalo aj známou ironickou poznámkou, podľa ktorej: žiadna hodnota nemá „na čele“ napísané, že je hodnotou.²³

Mnou prezentovaná interpretácia plurality hodnôt je založená na tzv. „existenciálno-kognitívnom“ chápaní hodnôt. Toto chápanie hodnôt rezultuje z uplatnenia interdisciplinárneho (psychologicko-sociologického a filozoficko-kulturologického) prístupu.

Pripomínam, že termín „hodnota“ (z gr. „time“ - *cena, pocta*, resp. „axios“ - *hodný, hoden*) začlenil do kategoriálneho aparátu filozofie Hermann Lotze. Význam tohto termínu spájal s tým, čo má pre človeka *cenu (platnosť)* a vzťahuje sa to na jeho „chcenie“ (*záujem, túžbu, potrebu*) a pod. V uvedenom sémantickom kontexte je napríklad hodnota definovaná ako: „to, čo stojí za to, aby sa stalo predmetom chcenia“ [11]. Pojem „hodnota“ sa používa v rôznych slovných spojeniach. Napríklad: *kultúrna hodnota, morálna hodnota, náboženská hodnota, absolútna hodnota, relatívna hodnota, objektívna hodnota* a podobne.

Axiologický pluralizmus zahŕňa všetky vyššie uvedené určenia pojmu hodnota a navyše umožňuje členiť hodnoty nielen na *cieľové* a *instrumentálne*, ale tiež na *poznané* a *nepoznané*, *uznávané* a *neuznávané*, *želané* a *neželané*, *sakrálné* a *sekulárne*, *transcendentné* a *imanentné*... atď. Z hľadiska témy tohto príspevku má osobitný význam členenie hodnôt na *súmerateľné* (komensurabilné) a *nesúmerateľné* (inkomensurabilné).

Nazdávam sa, že pochopiť hodnotu v jej konkrétnom určení možno iba vtedy, keď ju výskumne (a hermeneuticky) lokalizujeme do tej kultúry, v ktorej sa ako hodnota vytvorila, sformovala a potvrdila.

Pokiaľ stále platí, že „mierou všetkých vecí je človek“ (Protagoras), potom možno aj pojem „hodnota“ (a všetko, čo k nemu prináleží) považovať za *výtvor* človeka. Každá hodnota je totiž hodnotou len pre človeka, vo vzťahu k nemu a s ohľadom na neho. Ešte raz preto zdôrazňujem, že hodnotou - v jej najvšeobecnejšom vymedzení - je to, čo má pre človeka *význam, platnosť, zmysel*,

²³ Pripomínam, že na komplikácie s filozofickým definovaním a chápaním pojmu „hodnota“ sa sťažoval aj Martin Heidegger, keď analyzoval Nietzscheho projekt „prehodnotenia všetkých hodnôt“ [3] a rovnako sa vyjadroval tiež Richrd Rorty, keď spochybňoval chápanie hodnoty ako „nálepky na veciach“. [20]

cenu, aj keď spolu s I. Kantom upozorňujem, že nie každú, takto chápanú, hodnotu možno (*automaticky*) spájať s tým, čo sa označuje slovom „dôstojnosť“. Dokladajú to tiež tieto Kantove slová: „na miesto toho, čo má istú *cenu*, možno dosadiť čosi iné ako ekvivalent, čo však presahuje akúkoľvek *cenu*, a teda nepripúšťa nijaký ekvivalent, to má dôstojnosť“ [6]. Kant pritom jasne naznačuje, že „dôstojnosť“ (ako to, čo nemožno *hodnotovo* nahradiť žiadnym ekvivalentom) sa vzťahuje len na oblasť morálky.

Hodnota je teda konštituovaná človekom, jeho „videním“ aj „vedením“, jeho prežívaním aj očakávaním, jeho duchovnou i predmetno-praktickou aktivitou. Základným zdrojom hodnôt je samotný život, ktorý núti človeka, aby uspokojoval svoje bytostné potreby a zároveň s tým aj vytváral alebo objavoval hodnoty. Z určitého hľadiska možno konštatovať, že hodnoty patria k existenciálnym podmienkam ľudského života, sú najsilnejším „stimulátorom“ jeho duchovných i predmetno-praktických aktivít.

Takto chápaná hodnota sa začala už v minulosti spájať s tým, čo bolo považované za *dobré, pravdivé, krásne* a pod. Ani takáto konkretizácia hodnoty, však problém jej *definovania* nevyriešila a to aj preto, lebo už to, čím mala byť hodnota *definovaná* (napríklad to, čo je považované za *dobré*) je - ako konštatuje aj G. E. Moore - samo o sebe „nedefinovateľné“ [12].

Svet hodnôt je vertikálne i horizontálne zložito štruktúrovaný a vyznať sa v ňom predpokladá najmä reflexiu vzťahu *prostriedku* a *cieľov* úsilia človeka. „Hodnoty v tomto vzťahu na jednej strane vyjadrujú želané stavy bytia, na druhej poukazujú na spôsoby konania, ktoré sú prostriedkom na ich dosiahnutie... existujú veci, ktoré na základe nejakej kvality sú hodnotami osebe, a veci, ktorých hodnota je v tom, že sú prostriedkom na dosiahnutie niečoho, čo je želateľné osebe“ [21].

PLURALITA HODNÔT

S problematikou chápania hodnôt, ich platnosti, charakteru a funkcií, je už od obdobia klasickej gréckej filozofie spätý spor tzv. *axiologického monizmu* s *axiologickým relativizmom*. Zatiaľ čo *monisti* zdôvodňovali absolútnosť, t. j. večnosť a nemennosť hodnôt, *relativisti* poukazovali na skutočnosť, že hodnoty nemajú univerzálne platný charakter, že vždy jestvujú len vo svojej významovej rozmanitosti, jedinečnosti... atď.

Takto vymedzený *axiologický monizmus* sa pokúsim exemplifikovať na Platónovom chápaní *krásy*, resp. toho, čo je *krásno*. V dialógu *Symposion* Platón - ústami mantinejskej ženy Diotymi - konštatuje: „kto sa na ceste k láske dá priviesť až sem a postupne a správne pozoruje javy krásna, ten... odrazu prirodzene uvidí čosi obdivuhodne krásne, to krásno... ktoré je, po prvé, večné

a ani nevzniká, ani nezaniká, ani sa nezväčšuje, ani ho neubúda, ďalej krásno, ktoré nie je z jednej strany krásne, z druhej však škaredé, ani raz krásne, raz zasa nie, ani v jednom vzťahu krásne, v druhom však škaredé, ani tu krásne, tam zasa škaredé, jedným ľuďom krásne, druhým škaredé. Krásno sa mu neukáže ani ako... čosi telesné, ani ako nejaká reč alebo veda... ale ako niečo, čo je veľké, jednotné samo osebe a so sebou, a všetky ostatné krásne veci sa na ňom zúčastňujú tým, že keď ostatné vznikajú a zanikajú, jeho ani nepribúda, ani neubúda a ani sa s ním nič nedeje“ [18].

Podobne ako pozíciu *axiologického monizmu*, tak aj pozíciu *axiologického relativizmu* možno exemplifikovať už na tvorbe Platóna. Dokladá to najmä jeho dialóg *Teaitetos*, v ktorom - analyzujúc Protagorov výrok „mierou všetkých vecí je človek, jestvujúcich, že sú a nejestvujúcich, že nie sú“ - konštatuje: „človek je mierou všetkých vecí... bielych, ťažkých, ľahkých a všetkých bez výnimky, lebo, keď má v sebe pre ne kritérium, pokladá ich za také, aké má o nich dojmy, a preto ich pokladá pre seba za pravdivé a za skutočné“ [15]. Na inom mieste citovaného dialógu je táto argumentácia umocnená slovami: „ako sa mne jednotlivé veci javia, také aj pre mňa sú, a ako sa javia tebe, také sú zasa pre teba, ale ja som takisto človek ako ty“ [16]. Podľa Platóna to platí aj v širšom spoločenskom kontexte, lebo: „presne tak je to aj v politike: spravodlivé a nespravodlivé, zbožné a bezbožné je v pravde pre každé mesto (*polis* - pozn. R.D.) to, čo za také pokladá a ako to potom pre seba stanoví zákonom“. [17]

Axiologickí relativisti hľadali (a hľadajú) argumenty proti monistom už v samotnom vymedzení *hodnoty* ako toho, čo je späté s uspokojovaním potrieb človeka. Keďže proces uspokojovania potrieb človeka je spravidla *jedinečný*, potom aj to, čo je späté s týmto procesom je - *sui generis* - *jedinečným* a takto *jedinečným* je aj každý konkrétny súbor hodnôt viažuci sa na daný proces uspokojovania potrieb. Uvedený proces sa navyše vždy realizuje v konkrétnom čase, v konkrétnom prírodnom i sociálnom prostredí, v spoločnosti s konkrétnou kultúrnou i náboženskou tradíciou... atď.

Ešte raz zdôrazňujem, že *axiologický pluralizmus* rešpektuje aj pozíciu *axiologického monizmu*, aj pozíciu *axiologického relativizmu*, pričom sa neredukuje ani na jednu z nich. Z tohto dôvodu by sa ani reflexia *plurality hodnôt* z pozícií *axiologického pluralizmu* nemala stotožňovať s reflexiami tejto problematiky, ktoré sú rozvíjané z pozícií *axiologického monizmu* alebo z pozícií *axiologického relativizmu*. V plnom rozsahu sa to vzťahuje aj na chápanie problematiky tzv. „*hodnotovej inakosti*“, ktorá sa často chápe jednak ako príčina xenofóbie a v širších súvislostiach tiež ako jedna z príčin *možnej spoločenskej krízy*.

Na ilustráciu tejto skutočnosti uvediem názor Mariana Mráza, podľa ktorého „odmietnutie inakosti“ ako hodnoty, môže byť nielen zdrojom strachu a frustrácie, ale tiež príčinou eventuálnej agresivity a xenofóbie. Konkrétne si dovoľím namietť voči tomuto jeho stanovisku: „odmietnutie - *alienum* vedie k *alienácii*, k strate seba samého. Namiesto afirmácie osoby a obohatenia vlastnej existencie o komplementárny rozmer hodnoty druhého človeka, dochádza k ochudobneniu základného rozmeru bytia o hodnoty, ktoré prináša pozitívny vzťah ako výmena dobra v sociálnej komunikácii a darovanie seba samého v láske. Uzatvorenie možnosti milovať otvára cestu negatívnym emóciám. Druhý človek sa v procese odmietnutia stáva zdrojom strachu, frustrácie a pocitu ohrozenia. Namiesto asertivity sa objavuje agresivita, namiesto prosociálnosti - antisociálnosť“ [13].

Nenamietam tu voči úprimnej ambícii autora „spájať“, resp. „integrovať“ ľudí v láske. (Táto ambícia mi je sympatická). Namietam tu voči absencii diferencovania medzi hodnotami, osobitne medzi hodnotami súmerateľnými (porovnateľnými, fúzovateľnými) a hodnotami nesúmerateľnými (inkomensurabilnými, resp. nezlučiteľnými).

Z hľadiska axiologického pluralizmu - ako ho chápem ja - je odmietnutie nesúmerateľnej hodnoty nielenže možnou, ale aj opodstatnenou pozíciou a reakciou. Ak sa totiž „stretnú“ dve hodnoty, ktoré sa vzájomne vylučujú, tak hodnota, ktorá je vo vlastnom systéme hodnôt „ohrozená“ expandujúcou hodnotou z iného systému hodnôt, má neodhateľné právo na zaujatie „obranného postoja“ a expandujúcu hodnotu odmietnuť. Na rozdiel od vyššie citovaného stanoviska sa nazdávam, že odmietnutie *odlišnosti* či *inakosti*, ak je táto v zásadnom rozpore s mojím presvedčením alebo s mojím systémom hodnôt, nevedie ani ku *alienácii*, ani ku *xenofóbii*. Naopak: vedie k *afirmácii* vlastnej hodnotovej a kultúrnej identity a tým aj k určitému existenciálnemu *sebapotvrdeniu* sa ako bytosti slobodnej, t. j. schopnej nasledovať svoj rozum a svoju vôľu.

Zdá sa, že uvedený postoj možno aplikovať aj na oblasť „stretávania sa“ rôznorodých (hodnotovo súmerateľných aj nesúmerateľných) kultúr. Je známe, že niektoré kultúry, implikujúce *rozličné* a *odlišné* systémy hodnôt, môžu koexistovať tolerantným spôsobom a iné nie. Napríklad, viaceré hodnoty čínskej (taoistickej a konfuciánskej) alebo indickej (budhistickej a džinistickej) proveniencie sú s hodnotami kresťanskej kultúry súmerateľné aj napriek svojej zjavnej odlišnosti. Výsledkom tejto skutočnosti je relatívne tolerantná koexistencia uvedených hodnôt aj v rámci jedného (spoločného) politického a právneho systému v Európe aj v USA.

Tvrdenie Maxa Webera, že „rozličné hodnotové poriadky sveta stoja proti sebe v nezmieriteľnom boji“ [22], platí - podľa môjho názoru - iba v prípade, keď sú tieto „hodnotové poriadky“ nesúmerateľné, inkompatibilné, či dokonca antagonistické. V prípadoch hodnotovo-súmerateľných „poriadkov sveta“, tzv. „nezmieriteľný boj“ medzi nimi, určite nie je nevyhnutným.

O koexistencii odlišných hodnôt alebo o „nezmieriteľnom boji“ medzi nimi možno zmysluplne hovoriť až vtedy, keď sa stanoví (určí a vymedzí) hranica medzi ich súmerateľnosťou a nesúmerateľnosťou. Nazdávam sa, že táto hranica spočíva v *bode*, resp. v *stave*, v ktorom sa dané hodnoty navzájom vylučujú. Ide o *stav*, v ktorom je súbežná platnosť oboch (odlišných) systémov hodnôt - v jednom „spoločnom poriadku sveta“ - prakticky nemožná.

Za istých okolností sa to vzťahuje aj na systémy hodnôt, ktoré sa opierajú o kultúrne tradície kresťanstva a islamu, pričom jeden systém hodnôt rešpektuje Deklaráciu ľudských práv (OSN) z roku 1948 (a následné ľudsko-právne dokumenty) a druhý - nekompromisne zotrvávajúc na platnosti právnych aj morálnych noriem *šarie* - vyššie uvedený systém hodnôt odmieta. Inak povedané: „stretávanie sa“ hodnotovo-nesúmerateľných kultúr, z ktorých jedna je založená na slobode prejavu, slobode svedomia a vyznania, na rovnosti pohlaví, resp. na rovnakých právach mužov a žien... atď. a druhá tieto slobody a práva nerešpektuje, nemôže byť nekonfliktné. Naopak: nevyhnutne vedie k eskalovaniu napätia a napokon aj k spoločenským krízam. Jedným z dôsledkov „stretávania sa“ hodnotovo-nesúmerateľných kultúr je aj súčasná migračná kríza.

Tu sa však žiada poznamenať, že nie každá migrácia vyvoláva socio-kultúrne napätie a podnecuje spoločenskú krízu. Takéto negatívne dôsledky sa historicky spájajú len s tzv. „nelegálnou migráciou“ a osobitne s migráciou z teritória hodnotovo-nesúmerateľnej kultúry a civilizácie. V súčasnej Európe vyvoláva najvýraznejšie socio-kultúrne napätie tá migrácia a imigrácia z teritória islamskej civilizácie, ktorá tu presadzuje viaceré nesúmerateľné - náboženské, mravné a právne - hodnoty. V predkladanom príspevku poukážem aspoň na nesúmerateľnosť uvedených hodnôt v oblasti *zákonodarnej* (právnej), lebo práve tá sa môže podieľať aj na podnecovaní jednotlivých prejavov spoločenskej krízy.

Konštatoval som už, že súčasný európsky a islamský systém hodnôt sa opiera o rozdielne kultúrne tradície, čo sa odráža aj v aktuálnej podobe európskeho a islamského zákonodarstva. Zatiaľ čo základným pilierom európskeho zákonodarstva sú medzinárodné *ľudsko-právne* dokumenty - odvodené od Deklarácie ľudských práv OSN (z roku 1948) - tradičné islamské zákonodarstvo má podobu *šarie*, ktorá predstavuje: „Bohom daný“ súbor

právných a mravných noriem (predpisov, príkazov, zákazov), ktoré upravujú nielen povinnosti človeka voči Bohu, ale tiež vzťahy medzi ľuďmi navzájom (vrátane vzťahov v rodine, postavenie muža a ženy, otca a matky, dedičské konanie, obliekanie sa...), taktiež „právo na odplatu“, či dokonca „právo pri zabíjaní“... atď. [19].

V islamských interpretáciách je *šaría* najčastejšie prezentovaná ako „súhrn právnych noriem zakotvených v Koráne, vo výrokoch Proroka a v tradíciách islamských právnych smerov... ide o kodifikovaný komplex predpisov, ktoré určujú presvedčenie, formujú mravné hodnoty, náboženské vedomie moslimov a slúžia ako zdroje konkrétnych noriem regulujúcich ľudské správanie sa... Aš-šaría *al-islámíja* sa prekladá ako islamská šaría alebo voľne ako islamský právny poriadok“ [1].²⁴

Niektorí moslimskí učitelia hovoria o troch druhoch *šarie*. Sú to: 1. *šaría* zoslaná Bohom, 2. *šaría* vytvorená pomocou (prostredníctvom) *idžtihádu*, t. j. výkladu Koránu jeho znalcami, 3. *šaría* zakázaná, opierajúca sa o výmysly a podvrhy. Prvý a druhý druh *šarie* zahŕňa všetko, čo moslim môže alebo nemôže robiť tak v záležitostiach *ľudských* (spoločenských), ako aj *božských* (náboženských).

Niet pochybností o tom, že *šaría* plní kľúčovú úlohu tiež z hľadiska integrácie, resp. neintegrácie moslimských imigrantov v podmienkach európskej civilizácie. Najväčšie socio-kultúrne napätie pritom *šaría* vyvoláva tými právnymi a morálnymi normami, ktoré sú hodnotovo doslova nesúmerateľné s normami európskej legislatívy. Vzťahuje sa to najmä na oblasť *šarie*, ktorá zahŕňa (obsahuje) skupinu špecifických trestov označovaných výrazom *hudúd*. Uvedené tresty sa definujú ako *Bohom stanovené hranice ľudskej slobody* a majú sa vykonávať verejne. Napríklad: kameňovanie alebo sto rán bičom za nedovolený sexuálny pomer, amputácia ruky za krádež a pod. Spolu s C. Hillenbrandovou, ktorá je uznávanou odborníčkou na islamské právo, sa však žiada poznamenať, že „v Koráne nie je ani jedna zmienka o kameňovaní ako treste za spáchanie cudzoložstva, hoci asi desať hadísov sa zmieňuje aj o kameňovaní ako treste, ktorý Prorok Mohamed prikázal vykonať nad mužmi i ženami pristihnutými pri cudzoložstve. Napriek tomu, že sa jedná o veľmi nedôveryhodné hadísy, v právnej vede sa kameňovanie - ako trest za cudzoložstvo - uchovalo, pričom požiadavka štyroch očitých svedkov penetrácie

²⁴ Aspoň na okraj sa žiada poznamenať, že výraz „šaría“ nie je synonymom arabského slova „fiqh“, ktorým sa označuje islamská právna veda. Zatiaľ čo „šaría“ sa obracia k všetkým ľuďom, na každom mieste a v každej dobe, tak „fiqh“ rieši „len“ konkrétne problémy na danom mieste a v danom čase.

je považovaná za dostatočnú záruku toho, že sa tento trest nebude vykonávať príliš často“ [5].

Je jasné, že uplatňovanie takéhoto „práva“ (a trestov *hudud*) v Európe neprichádza do úvahy. Rovnako tu neprichádza do úvahy ani uplatňovanie tzv. „práva pri zabíjaní“, resp. „práva na odplatu“.

Za všetky verše z Koránu, ktoré sa týkajú „šariátskej“ problematiky „práva na odplatu“ alebo „práva pri zabíjaní“, uvediem aspoň jeden, konkrétne verš 33 z kapitoly 17. Pre objektívne posúdenie tejto problematiky predstavím „inkriminovaný“ verš v plnom znení, podľa obidvoch oficiálne dostupných slovenských prekladov Koránu a tiež podľa jeho prekladu do češtiny a znenia v arabčine i v angličtine.

V preklade Koránu do slovenčiny, bez uvedenia prekladateľa, ktorý vydalo Knižné centrum v Žiline (r. 2001) sa uvedený verš prekladá takto: „Nezabíjajte takých, ktorých Boh nedovolí zabiť, iba ak zo spravodlivej príčiny“. (Nasleduje poznámka pod čiarou: „Smrť za smrť pri cudzoložstve a pri odpadnutí od viery“). „Ak tak urobíte, dávame právo najbližším príbuzným moc, pomstiť nespravodlivú smrť. Neprekračujte svoje právo pri zabíjaní, lebo aj previnilec má isté práva“ [7].

V preklade, ktorý vydala ALJA, s.r.o. v Bratislave r. 2008 (autor prekladu: Mgr. Abdulwahab Al – Sbenaty) je analyzovaný verš 33 z kapitoly 17 uvádzaný aj s vysvetlivkami, resp. s výkladom v zátvorkách za citovaným textom z Koránu. Pre lepšiu orientáciu vysvetlivky, resp. výklad v zátvorkách prepisujeme v kurzíve.

Podľa tohto prekladu a vydania Koránu má verš 33 takúto podobu: „A nezabíjajte dušu, ktorú Boh zakázal zabíjať, jedine ak právom (*nezabíjajte ľudí jedine ak právom za zločin, ktorý spáchali*). Kto by bol zabitý neprávom, tak jeho zástupcovi sme dali moc (*nad životom vraha, on buď požiadá preňho trest smrti, alebo príjme finančné odškodné, alebo mu čin odpustí*), preto nech (*takýto zástupca, ktorému bola daná moc práva*) sa nedopustí nestriedmosti v zabíjaní (*nech nezabije nikoho iného než páchatel'a*), keďže mu je podpora (*a moc*) daná (*na základe ktorej môže svoje právo na odplatu uplatniť, nech ho táto moc ale neodvedie od striedmosti a nezatemní jeho myseľ*)“.

V následných poznámkach prekladateľa k vyššie citovanému veršu sa uvádza: „Zástupcom bývala osoba mužského pohlavia z najbližšieho príbuzenstva zavraždeného. V predislamskej spoločnosti a sčasti aj v počiatkoch islamskej doby však nebolo ničím neobvyklým, ak takýto zástupca svojpomocne zabil vraha, pokiaľ by bol vrah pristihnutý na mieste činu. Vtedy neexistovali vymoženosti, ktoré dnešné štáty majú na dolapenie zločincov a teda, ak by bol vrah ušiel, nebolo ľahké ho chytiť. Preto sa stávalo, že zástupca zavraždeného

a jeho rodina sa vrahovi pomstili zabitím niektorého z jeho príbuzných. Verš preto v odôvodnených prípadoch svojpomoc pripúšťa a dáva právny titul na jej vykonanie, ale upozorňuje, aby sa zástupca zavraždeného v žiadnom prípade neodchýlil od striedmosti“ [8].

Znameníť prekladateľ Koránu do češtiny - Ivan Hrbek uvádza verš 33 z kapitoly 17 v tomto znení: „A nezabíjajte osoby, jež Bůh zakázal zabíjet, leda podle práva. A byl-li někdo zabit nespravedlivě, dali jsme jeho nejbližšímu pravomoc jej pomstít, nechť však při zabití nepřehání, vždyť zajisté mu bude pomoženo“ (17:33). V poznámkach a vysvetlivkách k tomuto veršu Ivan Hrbek poznamenáva: „podle islamského práva je trest smrti předepsán za odpadlictví, cizoložství a vraždu“ [9].

Arabská a anglická verzia tohto verša má nasledovnú podobu:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ ۚ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا

And do not kill the soul which God has made sacred, except in the course of justice. If someone is killed unjustly, we have given his next of kin certain authority. But he should not be excessive in killing, for he will be supported (Quran, 17:33).

Z uvedeného vyplýva, že máme tu do činenia, síce len s parciálnym – no nad slnko jasným – *konfliktom* dvoch právnych a mravných hodnotových orientácií, ktoré predstavujú kultúry založené na kresťanstve a islame. Na jednej strane kresťanstvo, usilujúce sa „doviesť“ biblické prikázanie *NEZABIJEŠ* až do legislatívnej normy zakazujúcej „trest smrti“ a na strane druhej islam, ktorý prostredníctvom *šarie* „právo pri zabíjaní“, resp. uplatňovaní „oprávnenej pomsty“ *legitimizuje*. Jedným z dôsledkov tejto inkomensurability právnych a mravných hodnôt v kresťanstve a v islame je skutočnosť, že „žiadny moslimský štát nepodpísal II. opčný protokol k Medzinárodnej dohode o občianskych a politických právach, ktorý vyjadruje vôľu pracovať na zrušení absolútneho trestu. Prielom v tom učinilo Turecko v roku 2002, keď v rámci rokovania o jeho vstupe do Európskej únie prijalo zákon o zrušení trestu smrti mimo vojnového obdobia“ [10].

Všetko to svedčí o tom, že aspoň niektoré prejavy súčasnej spoločenskej krízy môže vyvolávať aj nedostatočne zvládnutý život v atmosfére plurality hodnôt a osobitne paralelné pôsobenie nesúmerateľných právnych a mravných hodnôt.

ZÁVER

Jedno z teoretických riešení vzniknutej situácie ponúka medzi-kultúrny a medzi-náboženský dialóg zameraný na hľadanie tzv. „spoločného étosu“. Antropologickým východiskom hľadania „spoločného étosu“ by mohla byť *duchovnosť*, ktorou disponuje každý človek ako *homo sapiens sapiens*.

Žiaľ aj táto spoločná črta ľudí vykazuje rôznu úroveň a prejavuje sa rôznym spôsobom. *Duchovnosť* kresťanov sa prejavuje inak ako duchovnosť čínskych konfuciánov, indických budhistov, jednotlivých moslimov, či judaistov. Predsa len aj v tejto odlišnosti je možné nájsť nejaké spoločné alebo aspoň súmerateľné (komensurabilné) črty, stránky, dispozície, ambície a tendencie. Som presvedčený, že tieto súmerateľné črty... a dispozície možno nájsť v spoločnom rešpektovaní ľudskej dôstojnosti, slobody, sociálnej spravodlivosti, tolerantnej koexistencie, ekologickej bezpečnosti... atď. To všetko je reálne a dosiahnuteľné aj v atmosfére *plurality hodnôt*, avšak (len) za predpokladu, že táto pluralita bude - aspoň v prevládajúcej miere - súmerateľná.

SUMMARY

One of the theoretical solutions to the emerging situation of a plurality of society's values offers an intercultural and inter-religious dialogue aimed at finding the so-called "Common ethos". Spirituality could be the anthropological starting point for the search for a "common ethos", because it is available to everyone as *homo sapiens sapiens*. Unfortunately, this common feature of people also shows different levels and manifests itself in different ways. The spirituality of Christians manifests itself differently from the spirituality of Chinese Confucians, Indian Buddhists, individual Muslims, or Judaists. Nevertheless, even in this difference, it is possible to find some common or at least comparable (commensurable) features, aspects, dispositions, ambitions, and tendencies. I am convinced that these comparable features... and dispositions can be found in a common respect for human dignity, freedom, social justice, tolerant coexistence, environmental security etc. All this is realistic and achievable even in an atmosphere of plurality of values, but (only) provided that this plurality will be - at least to a predominant extent - comparable.

REFERENCES

1. BAHBOUCH, Ch. - FLEISSIG, J. - RACZYŃSKI, R. 2008. *Encyklopedie islámu*. Praha: Nakladatelství Dar Ibn Rushd (roku 1429 hidžry), 280-281 s.
2. BERLIN, I. 1993. Dva pojmy slobody. In: *O slobode a spravodlivosti*. Bratislava: Archa, 68-69 s.

3. HEIDEGGER, M. 1997. Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł“. In: M. Heidegger, *Drogy ľasu*. Warszawa: Aletheia, 185 s.
4. HELD, D. 2000. *Globalizing World?* London: Routledge, 7-17 s.
5. HILLENBRANDOVÁ, C. 2017. *Islám. Historie, současnost a perspektívy*. Praha: Paseka, 110-111 s.
6. KANT, I. 2004. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 63 s.
7. KORÁN. 2001. (Bez uvedenia prekladateľa). Žilina: Knižné centrum, (17:33).
8. KORÁN. 2008. Preklad do slovenčiny: Abdulwahab Al-Sbenaty. Bratislava: ALJA, s.r.o. 345 s.
9. KORÁN. 2006. Preklad do češtiny: Ivan Hrbek. Brno: LEVNÉ KNIHY KM, s.r.o., 688 s.
10. KROPÁČEK, L. 2002. *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad, 98-99 s.
11. KŘIVOHLAVÝ, J. 2006. *Psychologie smysluplnosti existence*. Praha: Grada Publishing, 35 s.
12. MOORE, G.E. 1993. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Pres, 67. s.
13. MRÁZ, M. 1999. Problém utrpenia a jeho riešenie v medicínskej etike. Trnava: Dobrá kniha, 103 s.
14. PAUER, J. 2000. Kultúra pluralizmu. (Medzi stratou centra, polycentrizmom a univerzalizmom). In: *FILOZOFIA*, roč. 55, 2000, č. 4, 320 s.
15. PLATÓN. 1990. Teaitetos. In: Platón, *Dialógy*, zv. II. Bratislava: Tatran, 473 s.
16. PLATÓN. 1990. Teaitetos. In: Platón, *Dialógy*, zv. II. Bratislava: Tatran, 442 s.
17. PLATÓN. 1990. Teaitetos. In: Platón, *Dialógy*, zv. II. Bratislava: Tatran, 466 s.
18. PLATÓN. 1990. Symposion. In: Platón, *Dialógy*, zv. I. Bratislava: Tatran, 707-708 s.
19. POTMĚŠIL, J. 2012. *Šaría. Úvod do islámského práva*. Praha: Grada, 17-24 s.
20. RORTY, R. 2006. Objektivita hodnôt. In: R. Rorty, *Filozofické orchidey*. Bratislava: Kalligram, 153 s.
21. SISÁKOVÁ, O. 2001. *Filozofia hodnôt medzi modernou a postmodernou*. Prešov: FF PU v Prešove, 172 s.
22. WEBER, M. 1983. *K metodológii sociálnych vied*. Bratislava: Pravda, 244 s.

PHILOSOPHICAL REFLECTION ON THE PLURALITY OF VALUES AND THE CURRENT SOCIAL CRISIS

Rudolf DUPKALA, professor, Faculty of Arts, University of Presov, Ul. 17. novembra 1, 080 01 Presov, Slovakia, dupkala@centrum.sk, 00421907993560

Abstract

The leitmotif of the paper is the analysis and interpretation of the plurality of values in the contexts of the current social crisis. This issue is philosophically reflected from the position of axiological pluralism. The author states that the reasons for the escalation of socio-cultural tensions in today's Europe can also include the inability, or reluctance, to live in an atmosphere of plurality of values or the parallel activity of incommensurable systems of values. He presents the current migration crisis and the incommensurability of some legal and moral values of European and Islamic civilization as an example of this issue. The author sees the solution in the dialogue of cultures and in the complementary search for the so-called "common ethos". In this context, he emphasizes respect for the value of human dignity, freedom, social justice, tolerant coexistence, environmental security, etc.

Keywords

Plurality of Values, Europe, Christianity, Islam, Dialogue