

K problémům etiky jako filosofické disciplíny

Několik poznámek do diskuse

1. *Etika a etiky*

V současné literatuře najdeme celou řadu „etik“, zaměřených na určité oblasti společenského života, ať už soukromého, veřejného nebo profesionálního. Velké mezinárodní nakladatelství (vlastně skupina nakladatelství) Ashgate Group, které si vzalo za cíl publikování špičkových odborných a vědeckých publikací nejrůznějšího druhu, se pochopitelně věnuje také problémům etiky, a to především v celé sérii svazků specializovaných na různé oblasti a aspekty způsobu života společnosti z etického hlediska. Zatím vyšlo v jedné sérii, pokud vím, 13 velkých svazků, z nichž každý zahrnuje tematicky zaměřené eseje a studie o etice např. v politice, ve vojenství a v armádě, v akademickém světě, v technologiích a inženýrství, v sociální anebo policejní práci, v nápravných zařízeních, v počítačovém světě, ve světě obchodu a podnikatelských aktivit, ve výzkumu, v ovlivňování a proměňování životního prostředí, v oblasti školství a vzdělávání, v bioetice a etice tzv. rozvoje, aj. Je to úctyhodná práce takřka neuvěřitelných rozměrů – ale má to, jak se mi zdá, jednu vadu. Sebraný empirický materiál nám může sebevíc imponovat, ale – je zpracován vskutku z jednoho hlediska a v jednom duchu? Dají se ty výsledky srovnávat? Asi nikoli; ale bylo by to vůbec možné? A je to vůbec žádoucí, aby se různí autoři řídili jedním základním, ale všem těm speciálním oborům společným a vlastním hlediskem? Asi ne; ale jak potom vůbec poznáme, že v těch různých příspěvcích jde opravdu o „etiku“? Tradičně by se dalo říci, že všechna tato pojednání náleží do tzv. aplikované etiky (a víme, že většina věd se historicky ustavila proměnou z filosofie vydělených „praktických“ disciplín v samostatné „vědy“, od filosofie odloučené). Ale jak vypadá ta „vlastní“ etika, dokud jí ještě není použito a využito k nejrůznějším takovým aplikacím?

Aristotelés kdysi rozlišil vědy (tehdy ovšem samozřejmě filosofické vědy) na teoretické a praktické; aplikované etiky nepochybně náleží mezi disciplíny praktické. Jak by to vypadalo s teoretickou etikou (kterou ovšem Aristotelés neznal a neuznával, dokonce ani jako součást „fysiky“)? Je vůbec něco takového myslitelné a možné? Cožpak aplikace v praxi není samou podstatou, samým bytostným určením etiky? V anglosaském světě se základní úvahy o etické problematice obvykle nezahrnují do etiky, ale do tzv. „morální teorie“; to by snad tedy mohla nebo měla být taková teoretická disciplína, která by se měla zabývat základními (teoretickými) problémy etiky filosofickým způsobem; mohli bychom proto také užít názvu „filosofická etika“. Velmi často se ovšem etika sama deklaruje jako filosofická disciplína; ale je potom vůbec dost jasné, co to je filosofie? A také, jak se to má s filosofickými subdisciplínami, jakou je např. právě filosofická etika? Jak vlastně může filosofická subdisciplína navzdory své soustředěnosti jedním směrem zůstávat filosofií?

Zbývá ještě dodat, že historie mravních problémů daleko předchází vzniku filosofie (a tím spíše ovšem všech vědy a tedy i „vědeckých“ etik). To však rozhodně neznamená, že před ustavením filosofických a pak i „vědeckých“ etik existovaly pouze „mravy“ (tj. zvyky, zvyklosti) a nikoli „mravnost“.

2. *Filosofie a vědy*

Filosofie je ovšem především a bytostně reflexí. To platí nutně také pro každou její subdisciplínu. Co by tedy měla filosofická etika jakožto sice *celá* filosofie, ale soustředěná na etické problémy, zejména a na prvním místě *reflektovat*, tj. podrobovat kritickým reflexím?

Když si takto položíme otázku, ukáže se nám snad lépe základní chyba, která již od řeckých dob provázela naprostou většinu úvah o etice a etických problémech (tedy také o mravech a mravnosti, o mravném a nemravném jednání, o mravní odpovědnosti atd.). Zpředměťující myšlení se pokoušelo nějak uchopit tzv. základní mravní (či etické) „principy“, jimiž se mravní jednání i myšlení má nebo musí řídit a spravovat. A tyto principy měly být vždycky formulovány jako povinnosti nebo zákazy, zkrátka požadavky a postuláty, které by se svou přesností co nejvíce přiblížily přesnosti, jakou známe v matematice nebo v geometrii. Vyvrcholením tohoto způsobu myšlení posléze byla nepochybně věhlasná *Etika* Benedikta (Barucha) de Spinozy, napsaná (a zejména předvedená) v duchu karteziánské racionality po vzoru geometrie (*modo geometrico demonstrata*). Ale rozhodující byla přetrvávající představa neměnných božích (božských) pořádků, vtělených do jedinou provždy formulovaných zásad; tato představa není vlastně původu

řeckého, nýbrž mnohem staršího, pro nás ovšem zejména židovského (křesťanským prostřednictvím), a je např. v tehdejší době podle svědectví evangelií představována a přímo spjata s dvojí velkou židovskou tradicí, zákonickou a farizejskou. Teprve v jakési synkrezí určitého typu platonismu s určitým typem vykladačství Tóry vznikla evropská metafyzická etická tradice, která je vlastně nepřímou odpovědnou za „úpadek“ mravnosti i morálky, jaký lze jednak pozorovat v evropských společnostech přinejmenším od počátku nové doby, a také za znovu a znovu vznikající neúspěšné pokusy o zabránění tomuto regresi a dalšímu „úpadku“ (i skutečnému úpadku) přísnými zákony a nařízeními, jejichž plnění by mělo být vynucováno mocí a silou. Úpadek mravního citění, vůbec vnímavosti vůči mravním principům, byl stále více nebo méně úspěšně zdoláván důrazem na dodržování „pozitivních“ zákonů a předpisů, kterých ovšem muselo stále přibývat, jak ubývalo smyslu pro opravdovost, pravdivost, spravedlnost a dokonce pouhou slušnost. Smutným jedním vrcholem této deviace myšlení o základních problémech etiky byla tzv. pozitivní právní nauka, která vposledu ze soudců udělala pouhé vysoké úředníky a z advokátů bravurní sofisty. Ale tuto právníckou „deviaci“ teď necháme stranou. Naším hlavním zájmem se musí stát základní rozdíl mezi etikou vskutku filosofickou a mezi etikami „vědeckými“ (jakož i neméně závažný rozdíl mezi ní a etikami „aplikovanými“, ale nadále chápanými jako „filosofické“, jak už zmíněno). Vědecké etiky jsou odkázány na používání metod sociologických, psychologických, etnografických, religionistických apod., anebo přecházejí vlastně do jakési lidské „etologie“. I když si to takové „vědecké etiky“ nepřipouštějí, zůstávají nadále odkázány na jakési (nejčastěji zastaralé) reliktu či spíše úlomky starých filosofii, zatímco tzv. „filosofické etiky“ se k jakési „filosofičnosti“ neváhají přiznávat, ale jejich „filosofičnost“ bývá skrz naskrz problematická a pohříchu velmi nedomyšlená (jak se to musí jevit pohledu etiky vskutku filosofické). Ale co lze opravdu uznat za takovou etiku, která zůstává i jako filosofická subdisciplína přece jen celou filosofii?

3. *Vlastní témata filosofické etiky*

Etika vskutku filosofická nemůže už být po mém soudu nadále interpretována jako (filosofická) disciplína, zabývající se především problémy mravních *hodnot*, ale ani jako disciplína, zabývající se problémy mravních *norem* či *kritérií*. Tzv. „hodnoty“, podobně jako „kritéria“ nebo „normy“ jsou konstrukce, které odhlízejí od skutečné (tj. událostné) povahy mravních situací; jsou hledány a formulovány tak, aby na konkrétních situacích nebyly závislé, aby s nimi vlastně neměly co dělat, a pak už jen mají být uváděny v platnost. Právě naopak je však zapotřebí vyjít z povahy situací, v nichž teprve dostávají nejen taková pravidla či normy atd., ale také („nepředmětné“) mravní výzvy a „niterné“ požadavky (požadavky „svědomí“) své místo; těm situacím je něco společné, a to nikoli jen z pohledu vnějšího pozorovatele (který právě to „vnitřní“ či „nepředmětné“ přehlíží, protože to nikdy nemá a nemůže mít „před sebou jako předmět, nýbrž jen jako něco, čím je právě v tu chvíli oslovován také on), a právě to musíme nejprve vyhledávat a vidět, či spíše tomu porozumět, pochopit to, naslouchat tomu a nepokoušet se to „subjektivizovat“. Aby bylo zřejmější, oč tu jde, je třeba zatím nechat stranou konkrétní formulace mravních norem a závazků, jak k nim dochází v různých lidských společenstvích (a společnostech), ale pokusit se vzít náležitě na vědomí, že mravní (etický) apel či závazek nemůže nebýt situační, ale nemůže nebýt ani událostný, dějový. Co je tedy obecně platné a charakteristické pro tzv. mravní situace, k nimž dochází v čase, které tudíž nastávají a pomíjejí?

4. *Mravní situace a jejich dějová, událostná struktura*

Velkou důležitost má, abychom si ujasnili strukturní povahu každé tzv. mravní situace (která, jak musíme stále pamatovat, má „svůj“ čas, není tedy jen momentální, okamžitou a v podstatě nahodilou sestavou okolností). Každá situace je spjata se svým „centrem“, ve vztahu k němuž je teprve „něčí“ situací: je to situace nějakého „subjektu“, který je takto vždy „situován“, tj. je uprostřed dané, ale své vlastní (přivlastněné) situace. Vztah mezi takovým subjektem a jeho vlastní situací spočívá nikoli pouze v tom, že ten subjekt je do oné situace jen nějak zasazen, zaklesnut (dokonce snad „vhozen“, „vržen“), ba dokonce není svým „okolím“ či „prostředím“ jen obklopen (zde měl Jaspers ovšem na mysli něco jiného, když se pokoušel obnovit a prohloubit význam řeckého *períchein*), ale zároveň tuto situaci k sobě vždycky také aktivně vztahuje, přitahuje, přisvojuje si ji, tj. činí ji svou vlastní situací (což nikterak nevyklučuje, že se vůči ní třeba také brání a vzpouzí). V tom smyslu je třeba od sebe důsledně odlišovat okolí (event. „prostředí“) subjektu, jak se jeví jiným subjektům (a také pozorovateli, třeba i „vědeckému“), a tuto situaci, která se

utváří a formuje pouze za aktivní spolupráce subjektu samého. Můžeme také říci, že situace subjektu nemůže být redukována na pouhou objektivitu, ale že si subjekt z něčeho, co ho („fakticky“) obklopuje a do čeho je zasazen, vytváří něco svého, něco, co si osvojil (pozitivně i negativně) ze světa kolem sebe. V němčině tomu dal Hans Petersen (žák von Uexküllův) výraz rozdílem mezi „Umwelt“ a „Eigenwelt“, česky „okolí“ a „osvětí“. Ustavení osvětí je přísně vázáno na aktivitu subjektu (nikoli tedy pouze subjektivní!) povahy, a to na aktivitu, aktivně reagující na to, co má subjekt nějak kolem sebe, ale vždycky také na příslušnou minulost, a ovšem vždycky také směřující do nejbližší a i méně blízké budoucnosti. Osvětí je tedy zakládáno reaktivitou, tedy jakousi „odpovídatostí“ subjektu. Pro morální situaci (mravní situaci), jak ji známe ze svých zkušeností, je tato odpovídatost trojí až čtveré povahy, a my se musíme naučit ty jednotlivé druhy či typy od sebe odlišovat. Právě proto je dobré vyjít z lidských zkušeností, a teprve z nich pak eventuelně rozšiřovat platnost některých závěrů i na roviny jiné, nižší. (Právě to je závazkem zvláště pro filosofickou etiku, která z principiálních důvodů a zásadně nemůže akceptovat výklad vyššího z nižšího.) Můžeme tudíž přejít od „odpovídatosti“ na „odpovědnost“.

5. *Dějová struktura odpovědnosti*

Když mluvíme o odpovědnosti subjektu (tedy nyní už člověka), máme nebo můžeme mít na mysli buď odpovědnost a) v nějaké záležitosti (v takovém případě se musíme soustředit hlavně na onu situovanost, a ta může být velice komplikovaná, takže prostě zapomeneme na to, co v situaci ani v situovanosti není a co z ní nelze odvodit), dále odpovědnost b) za něco zcela konkrétního (kdy musíme brát v úvahu eventuelní situovanost onoho „konkrétního“, která je vždy více nebo méně odlišná od odpovědnosti subjektu samého), pak c) odpovědnost před někým (tím může být jiný subjekt, ale také „nepředmětný apel“), a posléze odpovědnost za sebe (za svou integritu, vlastně za to, čím se má stát a snad tím „pravým“ jednáním a chováním stane). Žádná z těchto odpovědností nemůže být převedena na některou z ostatních, a žádná také nesmí chybět. Žádná z těchto „odpovědností“ nemůže být chápána izolovaně od ostatních, ale zároveň nemůže být odvozována ze žádné druhé ani na tu druhou převáděna (a tím zjednodušována, redukována). Právě proto, aby mohl člověk krok za krokem dosahovat integrity své odolnosti, musí se znovu a znovu pokoušet o vyvažování a sjednocování při naplňování oné několikeré (v našem zjednodušení čtveré) odpovědnosti vůči skutečnosti (tj. tváří v tvář danostem přetrvávajícím z minulosti, právě přítomným i zřejmě nastávajícím), za uskutečňování toho, co je třeba (vzhledem k povaze základního napětí mezi tím, co „jest“ a co „má být“), ale také odpovědnosti před konkrétními druhými subjekty a vůči nim, a to vše v celkové a nerozdělitelné odpovědnosti za sebe a vůči sobě, zejména pak vůči své budoucnosti a za sebe budoucího, za naplnění resp. naplňování své povolnosti a poslanosti.

6. „Zákonictví“ a „metafyzika“

Sám principiální problém filosofické etiky byl odedávna ze strany mnoha filosofů buď naprosto odmítán a popírán, nebo aspoň nějak převáděn na něco bytostně odlišného, jiného, dokonce svým způsobem etice v pravém smyslu (jejímu mravnímu charakteru) cizího. Co je tedy tímto tak dlouho a vždy znovu popíraným a zapíraným „ústředním problémem“ etiky, chápáné jako „celá filosofie“? Je to její snaha dojít k jakýmsi nadčasovým a mimočasovým, a tudíž neměnným „principům“, které už svou neměnností jsou zcela vyvázány z každé situačnosti a událostnosti. Ježíš odmítal „zákoníky“ a jejich zásadní přístup právě proto, že nejen neměli pro skutečnou, aktuální situačnost smysl, ale že trvali na doslovném znění určitých formulací, jako kdyby právě ty formulace byly samy o sobě tím cílem, jehož bylo třeba dosáhnout tím, že jsou přesně v onom definitivně fixovaném znění naplněny. Ale právě tento „zákonický“ přístup skvěle rezonoval s řeckou zpředmětňující pojmovostí a usnadnil srůstání (synkrezi) zákonictví se „substační metafyzikou“ na rozdíl od „ježíšovství“, v něm vlastně žádné navazovací body pro pojmovost a teorii nebyly; tím právě byly dějiny křesťanského myšlení nadlouho zatíženy. (To se ovšem nákazou přeneslo i do profánní sféry, jak třeba dnes vidíme ve stále se větvcím narůstání druhů lidských práv nebo v už zmíněném množování „oborových etik“. - Je jenom jediný způsob, jak tento zakořeněný pazvyk překonat, a to jak v etice, tak v justici, kde straší neméně nebezpečně. Je třeba vyjít z porozumění celkové povaze a dějící se, tj. událostné struktury každé skutečné (na konstruované schema neredukované) mravní situace.

Filosofická etika nemůže a nesmí vycházet z nějakých předem daných, ať už tradovaných nebo jinak ustanovených norem či principů, nýbrž musí vyjít z co nejuplněnějšího „vidění“, tj. chápání mravního fenoménu, tj. porozumění fenoménu mravní situace, v níž subjekt jedná /nebo nejedná), myslí (nebo nemyslí), které nějak rozumí (nebo nerozumí). Zde platí přesně to, co požadoval Teilhard de Chardin, když šlo o „fenomén člověka“: je třeba zatím nechat stranou jednotlivá tzv. mravní kritéria, normy, povinnosti a zákazy atd., ale vidět (chápat) strukturu mravní situace jakožto jevu, jakožto fenoménu – zatím sice zůstávat jen u hlavních rysů fenoménu, ale nic z nich (ani z těch méně hlavních) předem neubírat a neodvysvětlovat: vidět jenom fenomén, ale celý fenomén, byť zatím jenom v tom, co je všem mravním situacím společné. – To pochopitelně v sobě zahrnuje i rozpoznávání toho, co k celku a celkovosti nejen náleží, ale co je pro ně základní, ustavující, konstituující. A proto je třeba se zabývat jako jednou z prvních otázek tématem celku a celkovosti: co je tím, co umožňuje, ale také zakládá celkovost, tj. integritu, sjednocenost, jednotu „konkrétní“ mravní situace? Proč vůbec můžeme mluvit o mravní situaci jako o něčem „konkrétním“ (tj. „konkrescentním“, jako o „srostlici“)? Na čem vůbec záleží, zda chápeme mravní situaci jako jednotnou, jako něco, co má jednotný (totiž právě „konkrétní“) smysl? A to samozřejmě předpokládá správné porozumění tomu, co znamená situace a situovanost (event. situačnost) vůbec, obecně. Jak se vlastně liší situace, viděná pouze zvenčí (tj. jako okolí), od situace „viděné“ (spíše ovšem „osvojené“) zevnitř (tj. jako osvětí)?

07 Mravnost (a ne-mravnost) jako „skutečnost“

Etičnost (mravnost) sama o sobě nemusí nutně mít s filosofií nic společného; etičnost a etické problémy do jisté míry obstojí jako „skutečné“ a mohou být také řešeny i nefilosoficky a bez filosofie. (To je třeba případ starých mravních naučení orientálních.) A to ovšem platí i pro každou „vědeckou etiku“; taková se může sebe víc tvářit nefilosoficky a protifilosoficky, ale je v každém případě nějak závislá na nějaké filosofii nebo pseudofilosofii. Pokud má být etika pěstována jako věda, měla by si zachovat smysl a vnímavost pro onu „etičnost“ jako skutečnost a pro skutečné mravní problémy; může se zajisté omezit jen na některé jejich aspekty, ale musí si být vědoma toho, že toto omezení je legitimní pouze jako metodické, ale že si nemůže osobovat nárok pro jejich celkové postižení. A v tom právě jako věda nutně zůstává závislá na nějaké filosofii a musí (má) si toho být vědoma. Pokud se vědecká etika chce vyhnout výtkám, že je redukcionistická, nesmí se nechat příliš ovlivňovat předsudečným zařazováním veškeré mravní problematiky (etičnost v plném rozsahu) do sféry subjektivity. Jinak řečeno: to, co je mravně správné nebo nesprávné, není jen záležitostí subjektivního (nebo i subjektivního) přístupu, i když se jinak k oné správnosti nebo nesprávnosti jinak než subjektivně a subjektivně nelze dostat.

08 Mravní situace a její „dimenze“

To by měl být náš „výchozí bod“: co to je „mravní situace“ a jaké jsou její základní „dimenze“? Nebudeme tedy vycházet ani od žádných (historických ani nadčasových, event. apriorních apod.) kodexů, norem, imperativů atd., ale nebudeme vycházet ani od různých druhů chování lidí (a jejich popisů srovnávání atd.; to zůstává leda tématikou „lidské etologie“). Dojde-li už v samých začátcích k předčasné a nezdůvodněné „redukci“ v chápání „mravní situace“, jsou všechny další poznatky, úvahy a závěry fatálně poškozeny, narušeny a mylně předznamenány. Právě v tomto bodě musíme metodologicky zdůraznit fenomenologický přístup: mravní situovanost subjektu musíme brát jako komplexní jev, jako „celý“ či „celkový“ fenomén, bez intervence jakýchkoli zjednodušujících předpojetí, byť nějak zdůvodňovaných (třeba zdánlivě docela racionálně). A tak musíme v takové „mravní situaci“ rozpoznávat a od sebe odlišovat přinejmenším čtyři „prvky“ či „aspekty“. Především je každá (nejen tedy mravní) situace podmíněna nějakým centrem, kolem kterého se ona situace (a situovanost) vytváří; budeme mluvit o „subjektu“ situace (a situovanosti). Dále tu je nějaké okolí tohoto subjektu (ani o okolí nelze mluvit tam, kde není žádného subjektu, „okolo“ něhož by byly „rozloženy“ nebo by se spíše „odehrávaly“ nějaké skutečnosti). Toto okolí může být pozorováno a poznáváno i odjinud, tj. jinými subjekty, byť ve více nebo méně pozměněných perspektivách; a může být také pozorováno a poznáváno tzv. „vnějším pozorovatelem“ (právě na to je třeba dávat pozor a přísně kontrolovat, jaký je přesně vztah pozorovatele k tomu „pozorovanému“, neboť tam dochází ke zmíněným chybám a předsudkům). Dále je třeba pečlivě rozlišovat mezi okolím subjektu, jak je vidí a rozpoznává, eventuálně jak se v něm chová nějaký jiný subjekt, a zejména jak to vše pozoruje a rozpoznává (chápe či nechápe) pozorovatel, a mezi „okolím“ osvojeným hlavním (centrálním) subjektem, přivlastněným na základě vlastní reaktibility, tedy ne už prostě tím, co by mohlo být nějak konstatováno bez ohledu

na tento subjekt, nýbrž v čem „skutečně“ tento subjekt „žije“, jak je v něm resp. uprostřed něho „adaptován“, co pro tento subjekt je důležité a co nikoli atd. – a tomu budeme říkat „osvětí“ (formálně podle Patočky, původně podle koncepcí von Uexküllovy školy, tzv. „Umwelt“ a podle Petersenova návrhu „Eigenwelt“). Při pečlivém a pozorném sledování, jak se v určitém „okolí“ či „prostředí“ subjekt „chová“, lze přinejmenším zčásti porozumět, jakým způsobem na toto „okolí“ reaguje a tedy také, jak a do jaké míry je v něm „doma“, zdomácněn, jak a do jaké míry si něco (co je pro něj důležité) osvojil, přivlastnil. A v takovém případě rozpoznáváme (nebo aspoň začneme rozpoznávat) rozdíl mezi tím, co si vynutila povaha okolí, jak je třeba vidí vnější pozorovatel, a tím, co je naopak charakteristické pro sám přístup onoho subjektu k té či oné stránce „okolí“. A tam potom zjišťujeme, že některé aspekty tohoto přístupu jsou nevysvětlitelné ze samotného okolí (a na ně nepřevoditelné), nýbrž že mají jak rozsáhlé kořeny v minulosti (nejen individuální minulosti určitého subjektu, ale minulosti daleko starší a hlubší), ale i jakési způsoby „zakotvení“ v budoucnosti, do které aktivně míří jak individuální subjekt, tak celé generace a desítky generací, někdy tisíce generací subjektů, jak na sebe „geneticky“ navazují. A právě pro náš problém se ukazuje jako naprosto základní a nejdůležitější rozpoznávat a studovat toto dvojí zakotvení chování subjektu nejen v tom, co tu už bylo a jest, ale také v tom, co tu ještě není a nikdy nebylo. Můžeme o tom pak předběžně hovořit jako o „tom čtvrtém“ aspektu mravní situace, který nesmíme předčasně chtít odbourávat nějakým převáděním na některé z ostatních aspektů či složek mravní situace.

09 Správnost a nesprávnost jako „dluh“

Lze také vyjít z toho, co říká Patočka (1965) o „dluhu člověka vůči situaci“, ale s příslušnými opravami tam, kde je hlavní problém zamlčen nebo zamlouván. Aby člověk - resp. obecně: aby subjekt - mohl vykonávat své „bytí“, musí mu to být umožněno – viděno zvnějšku – určitými okolnostmi, jichž může využít (a které jej např. neničí). Tyto okolnosti jsou různého druhu a není možno je všechny zahrnovat pod jednu střechu, do jedné výpovědi (zejména nikoli pouze „zpředměňující“). Proto také tzv. „dluh“ vůči situaci může mít různou povahu. Patočka si věc zjednodušuje omezením na poukaz k tomu, že „duševní obsah je nám vždy zprostředkován společností, v níž žijeme a jež sama je určena situací v soudobém světě a dědictvím své minulosti“ (Češi I., 601; to by byl zřejmý redukcionismus, pokud by to znamenalo „veškerý duševní obsah“). Rozsah celkového „dluhu“ je ovšem mnohem širší: „základní dluh jedince situaci, v níž žije“, se netýká jen „duševních obsahů“, ale také materiálního vybavení „domova“ (např. rodiny, ale také kmene, společnosti, kultury atd.), a týká se také „přírodních podmínek“ (a jak vůbec k nim mohlo dojít ve vesmíru, který se nezdá být zrovna vhodným prostředím vůbec pro vznik života, zvláště pak pro jeho růst a dokonce rozvoj). Už z toho je patrné, že naprosto jinou povahu má „dluh“ člověka-jedince vůči rodičům a rodině, jinou zase dluh vůči společnosti resp. společenské sféře, jiný vůči kulturní atd. tradici (která je sice „zprostředkována společností“, ale v takové pluralitě, že si člověk může a dokonce musí vybírat), a že také je něco jiného „dluh“ vůči konkrétním osobám, např. vůči učiteli (tomu či onomu, a pokaždé jinak), něco jiného „dluh“ vůči dávno již mrtvým vynikajícím osobnostem, bez nichž bychom nikdy nebyli těmi, kým jsme, atd. Někdy můžeme (nebo dokonce musíme) dluh splácet těm, od nichž jsme si „vypůjčili“, jindy – a to je naprostá většina případů – můžeme svůj dluh „splácet“ jen tak, že sami půjčujeme nebo zprostředkujeme a umožňujeme vypůjčování jiným, opět třeba mladším, teprve začínajícím, aby mohli „samostatně hospodařit“. A to ještě větší měrou platí pro celé generace, které splácejí resp. měly by splácet svůj „dluh“ tím, že poskytují možnost příštím generacím, aby mohly zase samy hospodařit. Právě zde se ukazuje jako hrozné, když nějaká generace zatíží další generace dluhem, aniž by jim tím umožnila ono tak důležité samostatné hospodaření.

10 K „prostředí“ náleží také budoucnost

Všude tam, kde dochází (resp. může docházet) k aktivitě, k činům, k jednání, musíme přihlížet k příslušným souvislostem, kontextům, k prostředí, v němž jediné k takovým „výkonům“ může docházet. Zároveň však si musíme v takových výkonech všimnout toho, co z oněch souvislostí, z „daného“ prostředí, vůbec z „daných“ okolností nevyplývá, nýbrž co je nanejvýš reakcí na ně. (A reakce není pouhým „následkem“ toho, nač reaguje!) Ovšem máme-li opravdu ono „prostředí“ vzít vážně, musíme vůči němu být mnohem pozornější, než jak to bývá zvykem. To prostředí si totiž vůbec nepřiblížíme a neumožníme si je „nahlédnout“, pokud je nepřipustně redukuje na to, co jako vnější, „nezaujatí“ pozorovatelé můžeme „konstatovat“, přímo popsat anebo je eventuelně

doložit nějakými dokumenty (tj. relikty, jež jsou přístupné „zvenčí“). Je sice nesnadné, ale nikoli nemožné se pokoušet „nahlédnout“ do konkrétní aktuální (přítomné nebo minulé) mravní situace toho či onoho subjektu, ale vždycky se o to musíme znovu a znovu pokoušet, aniž bychom své pokusy považovali za jednu provždy vyjasněnou. Když jde o minulé děje, vždycky se musíme pokoušet se jakoby postavit do té mravní situace (a samozřejmě vždy určitého subjektu, nikoli situace „zpředměťované“), které chceme porozumět; musíme se jakoby vmýšlet do té situace sami, musíme se vždycky do jisté míry vzdát své neutrality „vnějšího pozorovatele“, aniž bychom přitom ztráceli sami sebe jako subjekt: porozumění pro situaci druhého ještě zdaleka neznámá, že se s ním ztotožníme a sami sebe se vzdáme. (To je právě to, co vylučuje možnost, aby se filosofická etika stala vědou.) Pokud si náležitě uvědomíme tuto nutnost, vzdát se diváckého přístupu k jakékoli mravní situaci kteréhokoli mravního subjektu, jsme na stopě toho nejdůležitějšího: tzv. „okolnosti“ nikdy nesmíme redukovat na to, co se právě děje a co je právě „dáno“, ani jen na to, co se už stalo a „dáno“ u bylo, ale musíme vždy počítat i s budoucností, s tím, co do dané resp. aktuální mravní situace přichází z budoucnosti a čím je vnímavý mravní subjekt oslovován zcela jiným způsobem, než je nebo může být oslovován čímkoli z minulosti.

Ladislav Hejránek

