

Filosofická etika [1992]

FF UK 1992-93 (podzim)

Předběžné poznámky

0.01

Nutnost zásadně odlišit filosofickou etiku od etiky vědecké. O té se obvykle říká, že se zabývá normami lidského chování. Filosoficky je tento výměr naprosto nedostačující, protože nemůže dost dobře vymezit lidské chování oproti lidskému myšlení. Myšlení je na jedné straně také druh chování (vždyť to je aktivita), ale na druhé straně by pak logika musela být součástí etiky. Dále je nejasné, co se rozumí „normou“; vyjasnění tohoto pojmu se vymyká možnostem vědecké etiky, protože přesahuje její odbornou kompetenci. Normy mohou být „od přírody“ (totiž právě v přírodě, u zvířat a u rostlin), ale mohou být také lidskou konvencí (např. móda, pravidla stolování, způsob, jak se lidé zdraví, apod.). Ale odedávna se normy odvozovaly od vůle bohů atd., tedy z „vyšších instancí“. Vědecká etika toto vše nemůže (kompetentně) posuzovat, i když se jako taková od toho distancuje.

0.02

Podobně jako nelze logiku založit na psychologii, nelze na psychologii, ale ani na sociologii atd. založit etiku. Vědecká etika je však vždy založena na nějakém parciálním přístupu k člověku, ať už jako k individuu nebo jako ke společenství. Souvisí to ostatně i s tím, že nelze vyšší vykládat z nižšího, nýbrž spíše naopak. (Srv. Rádl.) Ani psychologii nelze založit na fyziologii, ani společenské zvyky a mravy nelze založit na zvířecí etologii apod., což začíná u samotného života, který nelze založit na chemii a na vlastnostech atomů. Nicméně to vše musí být ve své fakticitě respektováno a v určitých souvislostech bráno v potaz. Právě z toho důvodu tu musí být nějaká disciplína, která tuto všeobecnou souvislost různých oblastí a různých rovin má na paměti a dbá jí, aniž by se pokoušela ji redukovat na něco základního, z čeho by vše ostatní mělo být odvozováno. Tedy která si zachová smysl pro celek a bude se umět také k tomuto celku nějak vztahovat.

0.03

Filosofická etika se tedy bude lišit od každé etiky vědecké tím, že to bude filosofie, a to celá filosofie, byť převážně soustředěná na určité okruhy témat a problémů. Aby bylo jasno, co takové soustředění znamená, nemá-li mít redukcionistický charakter, uvedeme několik takových témat nebo problémů jako příklad. A tím zároveň vstoupíme již na půdu filosoficky etických výkladů, neboť nic takového nemůžeme podniknout mimofilosoficky. Ukážeme si na tom, že také filosofická etika jako každá jiná filosofická disciplína musí navzdory své prioritní orientaci zůstat celou filosofií, která si vždy bude vědoma všech souvislostí s oblastmi jinými, které do svého rámce nebude pojímat, ale které jí nikdy nesmějí zůstat cizí.

0.04

Je-li filosofická etika skutečně filosofií (a to celou filosofií), nemůžeme ji chápat jako normativní disciplínu, protože ani filosofie není žádným normativním „vědění“. Filosofie je svým hlavním a rozhodujícím charakterem reflexí. Reflexe je možná jen jako vědomý, myšlenkový návrat k nějaké vlastní činnosti, k vlastním aktivitám. Filosofická etika může být tedy koncipována pouze jako systematická, kritická a principiální reflexe etického jednání a chování člověka resp. lidí, ovšem na základě reflexe vlastního etického jednání a chování. Kdo nemá pro mravní jednání dosti smyslu, ten nemůže své etické jednání

kompetentně reflektovat. To je velmi důležitá, ano základní podmínka filosofické etiky. Není to filosofie, která „klade základy“ mravnosti a etického jednání a chování, nýbrž nejprve tu je nějaká mravnost, nějaké etické jednání a chování, a filosofická etika je podrobí své kritické reflexi a důslednému zkoumání, zda principy oné mravnosti atd. existují či neexistují. Je z toho na první pohled patrné, že v dobách mravního úpadku nebo třeba jen mravní nejistoty budou nároky na filosofickou etiku docela jiné než v dobách mravně ustálených (někdy vyšší nebo nižší, ale jiné).

0.05

Veškeré jednání i myšlení lidské je bytostně spjato s dějinami. Tato spjatost není jednostranná, ale dějiny ovlivňují způsob jednání a myšlení lidí neméně, než jednání a myšlení lidí ovlivňuje dějiny. Filosofická etika nemá tedy charakter normativní disciplíny ani v tom smyslu, že by mohla stanovovat normy, jimiž by se lidé pak měli nebo dokonce museli řídit. Filosofie vůbec je sice schopna značnou měrou a někdy až v překvapujícím rozsahu ovlivňovat dějiny a v nich i lidi a společnosti a dokonce celé kultury, ale nikdy ne tímto přímým a poněkud primitivním způsobem. Hlavním smyslem filosofické etiky je vyjasňovat různé typy mravních situací (ať individuálních, soukromých nebo společenských a veřejných), kriticky přezkoumávat zvyklosti a odhalovat principy, na kterých jsou tyto zvyklosti ať už vědomě či nevědomky, nevědomě založeny, a hodnotit jejich psychologickou, společenskou, právní, mravní atd., zejména však filosofickou nosnost. Toto poslední pak v přesvědčení, že co není dost nosné z hlediska filosofického, není vposledu dost nosné ani v jakémkoli ohledu jiném.

0.06

Někteří významní myslitelé se dopouštějí bohužel toho omylu, že kritický přístup filosofické etiky a filosofie vůbec ke všemu, s čím se setkávají, zaměňují za přístup skeptický. Filosofický kriticismus se však fundamentálně liší od každého takového druhu skepse, který není míněn pouze jako metoda, tím, že na nic nerezignuje, nýbrž všechno jen přezkoumává. Filosofický kriticismus je tedy zásadně otevřen každé nové cestě myšlení, každému novému chápání skutečností, ovšem vždycky s tím, že to prostě nepolyká, nýbrž ihned začne prověřovat. Skepse je ještě před výsledkem takového prověřování předem přesvědčena, že nic nového nemůže povahu skepticky nahlédnuté a zpětně skepsi nadále posilující situaci změnit. Skeptik neočekává od budoucího postupu nebo vývoje žádné pozitivní řešení, nýbrž je již předem naladěný skepticky. Naproti tomu kriticky myslící filosof naopak stále očekává nějaké pozitivní vyústění svého úsilí, jen si ukládá povinnost každé, zejména to nejnadanější vyhlížející řešení co nejdůkladněji a pokud možno po všech stránkách a i do nejdálčenějších důsledků prověřit a přezkoumat.

0.07

Skeptický a kritický postoj se v mnohém stýkají a podobají, ale v tom nejpodstatnějším se od sebe hluboce odlišují. Podívejme se blíže na jeden příklad, na němž si můžeme onen rozdíl názorně ověřit. Před 16 lety vyšla po první „Skeptická etika“ Wilhelma Weischedela (Weischedel svou knihu dokončil dva týdny před svými 70tinami a necelých pět měsíců před svou smrtí). Weischedelův skepticismus nespočívá v odmítání etiky, nýbrž v pokusu etiku na skepsi založit. Je přesvědčen, že to je právě skepticismus, který určuje myšlení i jednání přítomnosti. Jeho základní teze proto zní: filosofickou etiku je dnes možno čestně ustavit jen jako skeptickou etiku (13). To ovšem zní na první poslech poněkud nepřesvědčivě, ano vysoce problematicky, a Weischedel si toho je dobře, byť ovšem nikoliv plně, nýbrž jen jistým způsobem vědom. V čem spočívá především

v jeho pojetí ona problematičnost?

0.08

Weischedel upozorňuje především na to, že skepse neovládla jen samotnou filosofii, ale nejrůznější oblasti lidského života. Všude se tzv. jisté poznatky, uršitá a jistá měřítká, platné a nepochybné normy staly čímsi problematickým a pochybným nebo alespoň pochybnostem vystaveným. To platí právě tak o každodenním životě jako o politice a hospodářství, o náboženství, o vědě i o umění. Téměř na každém kroku zůstáváme bez orientace, protože jsme ztratili jistotu a vůbec ponětí o čemkoliv platném. Všude se v nejlepším případě řídíme jen zvyky a návyky, o kterých víme, že by nejen mohly být také jiné, ale že jiné společnosti a jiní lidé se vskutku jimnými takovým zvyky a návyky spravují. V samotné filosofii je to snad ještě o něco horší, protože si hlubší reflexe schopní myslitelé uvědomují, že nejde jen o to, že na všech stranách čekají filosofova jen samé problémy, nýbrž že – jak se všechno zdá nasvědčovat – ty právě filosofické problémy nebyly ještě vůbec anebo alespoň ne dostatečně vážně nahlédnuty a formulovány.

0.09

Není pak divu, že tváří v tvář přítomné myšlenkové situaci není dnešní filosofie s to poskytovat žádné pevné a jednoznačné odpovědi. Otřes, který byl důsledkem Nietzscheho nahlédnutého vstupu a přímo vše pronikající intervence nihilismu, se stal bytostným momentem obecného povědomí a dobového sebechápání zároveň pochopení doby. Všechny dosavadní jistoty se postupně staly krajně podezřelými. Podezřelou se stala dokonce sama filosofie, jakékoliv povinnosti a závaznosti rozumu a každý myšlenkový přístup a postup. Pro filosofickou etiku to podle Weischedela znamená jen jedinou možnou cestu: pokusit se o skeptickou etiku, o etiku s ducha a v duchu skepse a skepticismu. Etika už nemůže akceptovat nárok, aby byla platná naprosto a pro všechny časy. Má-li být vůbec možná, musí to být je etika přítomnosti, etika naší doby, a to znamená: etika věku, v němž vrcholí právě onen skepticismus.

0.10

V tom však je zakotvena a z toho vyplývá ona problematičnost samotného takového pokusu. Podle Weischedela je taková etika také v naší skepsi a skepticismem skrz naskrz proniknuté době nezbytná, ba ještě nezbytnější než v dobách jiných, méně skeptických. To ovšem filosofickou etiku vede nezbytně k tomu, aby se v oné skepsi, v onom skepticismu neusadila a neutvrdila, aby v nich neznamenala jako na nějaké pevné a jisté základně, neboť to by znamenalo jen novou, negativní, na hlavu postavenou formu dogmatismu. Svůj úkol může splnit jen tak, že se usídí uprostřed mezi potvrzujícím souhlasem a odmítajícím popřením. Její skepticismus musí bezpodmínečně být skepticismem otevřeným, a to otevřeným v každém ohledu a ve všech směrech. Toto východisko, tuto výchozí pozici resp. tento první, výchozí myšlenkový pohyb pak chápe jako filosofii, která se stala resp. vždy znovu musí stávat radikálním tázáním.

0.11

Rád bych tu poukázal na jednu aforistickou myšlenku Karla Čapka z jeho „Kritiky slov“. Dovolte, abych Vám přečetl trochu zkrácený citát (6673, s. 74-5): „...řekl-li jsem, že všechno je relativní, uklouzlo mi tím něco docela nerelativistického; neboť hříšné slovo „všechno“ páchne zarytým a tajným absolutismem ... Odstup, Satane! Pravý, stoprocentní relativism musí dospět k lepšímu poznání: Skoro všechno je relativní. Všechno je relativní až na jisté výjimky. ... Definitivní relativism vám praví, a hleďte oceniti dosah a rozkoš této pravdy: Jsou věci, jež

nejdou relativní. Na světě je přítomno něco absolutního ...“ Hravost Čapkovu si můžeme odmyslet a zůstane nám docela závažné filosoféma. Aplikováno na skepsi by to vedlo asi k následujícímu závěru: stoprocentní, definitivní, absolutní skepse by musela podvrátit a rozežrat sebe samotnou. Má-li skeptik trochu rozumu, nedovede svůj skepticismus až do naprostého konce. Třeba jen proto, aby mohl ještě dál ve skepsi pokračovat. Krajní skepticismus přece musí být skeptický sám k sobě a ke skepsi! A to znamená, že musí mít někde meze a že je sám musí rozpoznat.

0.12

Nakonec ještě jednu důležitou připomínku. Etika, která chce být filosofická, si nemůže klást za cíl vytvoření systému, a to ze dvou důvodů. Především není vytvoření nějakého jednolitého systému ani cílem filosofie vcelku; systematická filosofická postupů zdánlivě míří k vytváření systému, ale filosofie se na systémy dívá s velkou dávkou podezření a skepse, a pokud někdy systému jako hotové stavby užije, má a musí to mít jen podmíněnou a dočasnou a vysloveně služebnou funkci. A pak tu je druhý důvod, který se ostatně týká každé filosofické subdisciplíny: systematické ohledy, bez nichž je filosofická etika ovšem nemyslitelná, se nemohou omezovat na nějak tematicky ohraničenou problematiku, protože pro filosofii (a tedy i pro každé její podobor) je stálý ohled k celku *conditio sine qua non*. A celkem je pro filosofii veškerenstvo, a jednotlivými celky jsou vnitřně sjednocené skutečnosti, mající nejen místo v onom celku veškerenstva, ale bytostně se také k tomuto celku vztahující (nebo také a někdy spíše: k nimž se tento celek bytostně vztahuje). Proto se na četných místech budeme opětovně dostávat do situace, kdy budeme muset alespoň naznačovat důležité souvislosti, ukazující ven z filosofického podoboru etiky. Z těchto dvou důvodů nelze žádný filosofický podobor a tedy ani filosofickou etiku zvládnout vyčerpávajícím způsobem, tj. v podobě nějakého systému.

0.13

Nám ovšem tady vůbec nepůjde ani o nějaký zjednodušený a zestručněný systém etiky, nýbrž o filosoficko-antropologické předpoklady a jakési první základy etiky (a později politiky), především pak základy pojmové a vůbec myšlenkové výbavy, bez níž filosofická etika prostě není možná. Nepůjde nám o žádné systematické vyčerpání etické problematiky, ba ani o pouhý pokus o takové vyčerpávání celého oboru resp. filosofického pod-oboru, nýbrž o základní orientaci ve filosoficko-etické problematice (a později v problematice filosoficko-politické). Jistá nesnáze, spočívající v tom, že tuto přednášku musím zakončit před vánocemi, protože od ledna do května budu v Berlíně, mi ostatně ani nedovolí, abych tu rozvinul téma do nějakého imponantního systému. Ale chtěl jsem podtrhnout, že i kdyby tomu tak nebylo, postupoval bych stejně.

Struktura mravní situace

1.01

Filosofický postup požaduje, aby myslící věděl co dělá, když myslí, tj. aby sám sobě i jiným myslitelům „vydal počet“ ze svých myšlenkových prostředků. Takovými základními prostředky jsou především pojmy a pojmové konstrukce. Pojmy nám nejsou dány, ale jsou to malé či velké, staré nebo nové vynálezy. Nemá smysl se přit o pojmy; ty je třeba především pochopit a osvojit si způsob práce s nimi. Teprve v důsledcích jejich užití (a to znamená v jejich zapojenosti do širších logických souvislostí) se může ukázat, jsou-li užitečné nebo nikoliv. Jsou to prostě nástroje zvláštního druhu. Proto je třeba, abychom si také my nejdříve vyjasnili alespoň v nezbytném rozsahu povahu pojmů a pojmových konstrukcí, kterých budeme používat. Jenom výjimečně můžeme někdy odmítnout samotné

pojmy, a to jenom tehdy, když jsou špatně ustaveny a když tedy mají takové vady, že to vlastně ani pořádné pojmy nejsou.

1.02

Pojmy jsou ustavovány nasouzením; soudy tedy předcházejí pojmům, které mají být ustaveny. Zároveň si však nedovedeme představit řádné soudy bez nějakých již dříve ustavených pojmů. Tato otázka náleží ovšem do filosofické logiky. Na tomto místě si povšimneme pouze toho, že „výměrem“ (definicí) mohou být pojmy pouze vyměřovány (definovány), tj. upřesňovány a vyjasňovány, nikoliv ustavovány. Pro nás je v tuto chvíli nezbytností ukázat na něco, co unikalo a uniká běžné pozornosti, nebo co je přinejmenším zatlačováno do ústraní a do stínu, ovšem na škodu věci. Musíme tedy vypracovat nejprve nezbytný schematický kontext, v němž bude možno některé běžné pojmy zaměnit za jiné a některé vůbec nové pojmy zavést.

1.03

Schematický kontext, z něhož vyjdeme, bude následovný. Mravní jednání nelze kvalifikovat bez náležitého ohledu ke kontextu, v němž k onomu jednání dochází. Tímto nezbytným kontextem je mravní situace. Zatím nemusíme objasňovat, co rozumíme slovem „mravní“, protože toto slovo můžeme také zcela vynechat: ke každému jednání (ostatně i chování) dochází v určitém kontextu, v určité situaci. A nám nyní půjde o abstraktní, schematický rozbor struktury situace vůbec, a teprve potom se budeme pokoušet vymezit vztah mezi situací obecně a situací mravní. Tak si alespoň ve vsí všeobecnosti a univerzalitě zpřítomníme onen nezbytný kontext, bez něhož jakékoli upřesnění a objasnění nějakého pojmu – a nezbytně s ním spjatého myšlenkového modelu, tzv. intencionálního předmětu – není možné.

1.04

Máme-li oprávněně mluvit o situaci, musíme mezi jejími složkami a náležitostmi rozpoznávat několik členů, z nichž žádný nemůže být odvozen z druhých. Tak tu máme především jakýsi střed, centrum situace, jímž je nějaký subjekt. Bez něho nelze o situaci mluvit jako o situaci, protože právě jen subjekt je v oné situaci situován, resp. stává se centrem, kolem něhož se situace nějak strukturuje. Zde musíme pozorně rozlišovat mezi okolím, prostředím a situací takového subjektu. Najdeme-li v poli jednu minci, může to být náhoda; najdeme-li takových mincí několik blízko sebe, vypovídá to o pravděpodobnosti, že najdeme další, eventuelně nějakou nádobu nebo truhlu, kde bylo větší množství mincí ukryto. Jednotlivá mince má své okolí, k němuž se však sama nijak nevztahuje, a ani okolí se nijak nevztahuje k ní. Jsme to naopak my, kdo uvažuje o tom, že lokalita, kde jsme minci našli, nemusí být náhodná, ale že může jít o zbytky nějakého bývalého prostředí, které již zaniklo a bylo překryto pouhým okolím, tj. okolními kameny, hroudami, pískem, nánosy apod.

1.05

Ukáže-li se, že naše domněnka byla správná, nejsme to už jenom my, kdo stanovil minci jako střed jejího okolí, nýbrž byl to nějaký dávný člověk, který větší množství mincí soustředil do nějaké nádoby nebo truhly a uložil vše na jednom místě. Budeme-li mluvit o prostředí, bude to okolí zvolené a jaksi „garantované“ někým dalším, třetím. O situaci mince nebo většího počtu mincí můžeme mluvit jen přeneseně, metaforicky, a tudíž nepřesně. Mince sama nejen nemůže ustavit ani organizovat svou situovanost, ona se k oné „své situaci“ vůbec nijak nevztahuje. Naznačuje-li několik mincí něco o možnosti většího nálezů apod., nejde o poukaz k jejich vlastní „situaci“, nýbrž k situaci nějakého dávného

člověka nebo dávných lidí, kteří v tom případě jsou již nežijícími, neexistujícími subjekty situace nebo situací, z nichž dnes zbyly už jenom relikty. Skutečnou situaci, která už dávno pominula, se můžeme pokoušet pouze rekonstruovat a interpretovat, a to právě jen jako situaci nějakého člověka nebo více lidí, kteří byli jako subjekty v oné situaci vskutku situováni.

1.06

Okolí tedy samo o sobě nevytváří žádnou situaci, situace se nerodí ani z prostředí, ale jak okolí, tak prostředí musí být v situaci transformováno nějakým subjektem. Subjekt se vyznačuje tím, že nemusí být soustředován, integrován zvnějška, ale že jeho sjednocenost je vnitřní povahy. V daném okolí může být více subjektů. Potom můžeme říci, že jejich okolí je totéž, tj. je to stejné okolí pro ně pro všechny. Naproti tomu už jejich prostředí se může lišit; odlišnosti jejich prostředí, která jsou založena na témž okolí, dáváme název „osvětí“. Jako první zavedl tento termín s největší pravděpodobností mladý Patočka v jedné recenzi o škole von Uexküllově (konkrétně o jedné knížce jeho žáka Petersena). Původní von Uexküllův termín je „Umwelt“, což znamená okolní svět, okolí. Petersen navrhl termín „Eigenwelt“, který Patočka v recenzi překládá jako „osvětí (v Jungmannovi např. se tento termín vůbec nevyskytuje) ve smyslu „osvojeného světa“. V češtině ovšem jdou kořeny tohoto novotvaru ještě jinam a dál, totiž stejným směrem jako kořeny slova „svět“: obojí poukazuje k tomu, co je osvětleno.

1.07

Von Uexküllova škola zdůrazňovala dějový charakter osvětí: osvětí si nesmíme představovat jako kouli, v které zůstává subjekt (např. nějaký živočich) uzavřen, ale spíše jako životní tunel, kterým subjekt prochází. Je to velmi užitečný model, který může pomoci také nám. Kdybychom chtěli užít tradičních resp. již zavedených termínů, mohli bychom říci, že okolí subjektu má charakter „objektivní“, kdežto jeho osvětí je čímsi „subjektivním“, tj. zvláštním, odlišným pro každý subjekt. To však mohlo vést ke značnému zkreslení a vůbec nepochopení celého problému. Subjektivitu totiž v tomto smyslu nesmím chápat jako cosi soukromého, vnitřního, nýbrž jako fenomén také „zvenčí“ pozorovatelný a konstatovatelný. (Odtud také blízkost jmenované školy k Husserlově fenomenologii). Živočichům jakožto subjektům nikdy není „dáno“ jejich „objektivní“ okolí či prostředí, nýbrž „dáno“ jim je pouze jejich osvětí a pouze některé složky „objektivního“ okolí, které jsou do tohoto osvětí zařazeny, pojaty, tj. které v něm dostaly nějaké své místo, nějaký význam, smysl. A tedy které se pro příslušné subjekty staly fenoménem, které se jim „ukázaly“ na světle nebo – v případě člověka – také „vyjevily“.

1.08

Skutečnost se ani nám, „lidem rozumným“, nikdy „nedává“ jako objektivní, nýbrž vždycky v rámci a na základě „osvětí“ jakožto „osvojeného světa“. Problém tzv. „přirozeného světa“ (natürliche Welt, Naturwelt), jak jej tematizoval Husserl, nebo „světa našeho života“, jak překládal Patočka Husserlův později užívaný termín „Lebenswelt“, jemuž dal tento filosof posléze přednost, je nerozlučně spjat s rozpoznáním, že se nejenom člověk, ale vůbec žádná živá bytost „nesetkává“ přímo a bezprostředně s nějakou „objektivní realitou“, jak se o tom obvykle hovoří, nýbrž že každá „objektivita“ musí být nejprve ustavena zvláštním myšlenkovým výkonem, jemuž říkáme „objektivace“. Objektivace neboli zpředmětnění má v některých směrech přednosti, jichž využívá věda a technika, ale nikdy pravdivě nevystihuje skutečnost, nýbrž redukuje ji na pouhé objekty. A to právě znamená, že v jiných směrech má tato metoda přístupu a výkladu nejen

závažné nevýhody, ale – jak jsme už více méně jasně rozpoznali, představuje nebezpečné scestí, nezachováme-li si vůči ní potřebný odstup jako vůči jen relativně a omezeně platné metodě, která nemůže a nesmí být považována za hlavní a už vůbec ne za jedinou). Toto rozpoznání vede filosofii k jistým významným kritickým hodnocením odborných věd, zejména přírodních, ale i společenských a tzv. duchovních, které jsou stále ještě příliš ovlivňovány a ergo korumpovány zpředmětňujícími myšlenkovými postupy, jež pro ně mají ještě mnohem zhoubnější a fatálnější důsledky než pro vědy přírodní.

1.09

Když tedy – už bez odvolávání na von Uexküllu i na Husserla – budeme mluvit o osvětí nějakého živočicha nebo nějaké rostliny, pokud jde o úroveň počínajíc od jednobuněčné měňavky až po člověka s obrovsky složitým nervovým systémem a s mozkiem, který zatím využívá jen z menší části, musíme se vyhnout dvojímu nesprávnému pochopení: toto osvětí není ani jen nějakým subjektivním dojmem a zdáním, ani jen objektivním statem quo oné spleti a hromady předmětů a dějů, mezi nimiž je živá bytost umístěna, lokalizována a také „temporalizována“, tj. „umístěna“ v čase. Když se pokusíme ono osvětí objektivovat, dopouštíme se na něm jistého násilí a zejména je chceme chápat prostřednictvím jakési své konstrukce, jakéhosi svého modelu. My to zatím jinak nedovedeme, ale musíme si být dobře vědomi toho, že tento postup má své těžké vady. Některé z nich si ukážeme v dalším výkladu, ovšem jen jako příklad, protože nám tu nejde o kritiku předmětného resp. zpředmětňujícího, objektivujícího myšlení, nýbrž o myšlenkové, filosofické předpoklady a základy etiky. Zmiňujeme se o problémech se zpředmětňováním jen proto, že etické výklady bývají plné nedopatření, omylů a falešných pojetí, zaviněných právě nekritickým zaváděním objektivací tam, kde nejsou přípustné. To popochopitelně nemá znamenat zpochybňování myšlenkových konstrukcí vůbec, nýbrž jde jen o upozornění, že způsob těchto konstrukcí budeme muset zrevidovat a zreformovat.

1.10

O živé bytosti – a v našem případě o člověku – jako středu příslušného osvětí budeme mluvit jako o subjektu. Nebudu se už zdržovat tím, co jsem několikrát vykládal loni a předloni, a nebudu nyní ani obhajovat myšlenku subjektu proti jejím např. strukturalistickým kritikům. To vše necháme stranou. Připomenu jen to, že živou bytost resp. člověka jako subjekt nesmíme ztotožňovat ani s jeho tělem, ani s jeho FYSIS, jak jsme si to vyjasňovali předloni ve filosofické antropologii. Tělo i FYSIS jsou pro subjekt svým způsobem jen kusem osvětí, i když ovšem víme, že na ně nemohou být vskutku redukovány. U dítěte můžeme dobře pozorovat, jak teprve postupně a někdy s obtížemi začíná vydělovat své tělo z okolního světa – či snad naopak okolní svět oddělovat od svého těla. A daleko dříve je schopno chápat „něco jiného“ jako druhou bytost než jako pouhý mrtvý předmět (uhodí se např. a pohrozí židli, která je prý udeřila, apod.)

1.11

Myslím, že teď snad jsme připraveni bez velkých omylů a nepochopení formulovat několik myšlenek, týkajících se struktury mravní situace. Omezíme se na základní čtyři „prvky“, „složky“ či snad „členy“ mravní situace (ani jeden z uvedených termínů není dostatečně vhodný, ale co máme dělat?): základním, i když nikoliv časově nejstarším prvkem je vždy subjekt oné situace. Bez subjektu se žádná „sestava“ okolností nestane skutečnou situací. A tady musíme při popisu a analýze fenoménu vždycky dbát toho, zda rozhodujícím faktorem pro ustavení situace je situovaný „subjekt“ nebo naopak nějaký subjekt, který stojí mimo situaci (pochopitelně nikoliv mimo vlastní situaci). Jinými slovy, musíme přísně

rolišovat mezi situací skutečnou a situací pozorovanou zvenčí. S tím je úzce spojen problém chápání samotného subjektu.

1.12

Skutečný subjekt je schopen se aktivně vztahovat nejenom ke svému okolí, tedy k jiným subjektům a jejich situacím (a přes ně k tzv. neutrálním „předmětům“, jak o nich ovšem mluvíme a myslíme teprve my), ale také a zejména k sobě. Dokonce je možno říci, že skutečný vztah k něčemu jinému je založen na schopnosti vztáhnout se k sobě. Zároveň však platí, že k sobě se subjekt může skutečně a efektivně vztáhnout pouze přes vztah k jiným skutečnostem. Jestliže se vám snad zdá, že tu příliš hromadím termíny poukazující ke skutečnosti, pak bych chtěl potvrdit, že to je můj záměr. České slovo skutečnost je významově (etymologicky) spjata se slovem „skutek“, tedy čin, akce, aktivita. Proto ani nemůžeme dost zdůrazňovat, že to je právě skutečný subjekt, který se svými uskutečněnými skutky skutečně vztahuje k jiným skutečnostem, a to ať už jiným skutečným subjektům nebo k pseudoskutečnostem, jakými jsou hromady a slepence skutečných subjektů (malou výhradu tu nechám stranou, protože je na tomto místě irelevantní, i když filosoficky má značnou důležitost).

1.13

Subjekt (rozumí se skutečný subjekt, nikoliv pseudosubjekt) je tedy vždy základní „složkou“ či přesněji „faktorem“, totiž ustavujícím faktorem pro vznik, tj. ustavení situace. A protože nejde jen o nějaké subjektivní konstrukce, nýbrž o skutečnou situaci, je nezbytným předpokladem ustavení jakékoliv situace nějaké „reálné“ okolí, tedy o nějaké jiné skutečnosti, které jsou onomu subjektu nějak nablízku, tj. které pro tento subjekt jakožto střed situace, představují jeho okolí (jsou okolo něho), a protože on je uprostřed tohoto okolí, představují i jeho prostředí. Okolí je něco, co může dobře a snadno pozorovat i vnější pozorovatel, zatímco prostředí zdaleka není vnějšímu pozorovateli tak zřejmé, neboť k jeho pochopení je zapotřebí vstoupit v úvahu též povahu samotného subjektu jako středu situace. Ještě daleko obtížnější je respektovat rozdíl mezi prostředím a situací, ale to nyní necháme stranou, protože nejprve musíme vypracovat některé další přístupy, na jejich základě odhalit nové fenomény a pak se je teprve pokoušet pojmově zpracovat.

1.14

A pak je tu třetí „složka“ každé situace, která kupodivu nejčastěji uniká pozornosti, ačkoliv je – jak si později ukážeme – alespoň v jistém ohledu, v jistém smyslu ještě základnější, fundamentálnější než sám subjekt. Proto jsme také oním nadměrně početným užíváním slova skutečnost a slov příbuzných dávali takový důraz na skutky subjektu, na jeho aktivitu. Tou další složkou, a to právě nikoliv pasívní, nýbrž „aktivní“ či přesněji „hybnou“, ustavující, konstituující složkou situace je právě aktivita, jsou jí jednotlivé akce subjektu. Jakmile jsem vyslovil tato poslední dvě slova, dostávám se resp. dostávám vás do nebezpečí omylu: jde-li o akce subjektu, jak jsem mohl mluvit o tom, že akce je ještě fundamentálnější složkou či faktorem při ustavení a také při stavbě situace a při udržování této stavby? Je-li to akce samotného subjektu, pak je přece nutně subjekt sám předpokladem a základem, zdrojem akcí a vůbec aktivit. Na tomto místě mi nezbyvá, než vás požádat o přijetí této zatím heuristické teze, kterou si budeme ověřovat, jakmile se dostaneme k rozhodujícím otázkám etiky.

(14.10.1992)

1.15

Jen pro předběžné přiblížení bych chtěl poukázat na celkem všední, každodenní

zkušenost, že výhra v tenisovém turnaji není prostě důsledkem toho, že vítěz „je“ lepším hráčem. Vždyť také on se narodil a neuměl ještě chodit, natož běhat po dvorci; také on vstoupil na kurt někdy poprvé a tenisovou raketu ještě vůbec neuměl držet v ruce. Tento budoucí vítěz se stal tenistou a později dobrým, ano výtečným tenistou tím, že hodně trénoval, tj. že hrál, tedy díky své aktivitě, díky akcí nejprve nehrače a pak slabého, později stále silnějšího a lepšího hráče. Je-li vítězství v turnaji výsledkem momentálního výkonu vynikajícího hráče, je sám vynikající hráč výsledkem dlouhodobé hráčské aktivity, v jejímž průběhu se vynikajícím hráčem teprve stával. Věc je tedy jasná: subjekt se stává sám sebou a zvyšuje svou úroveň a kvalifikaci svými aktivitami, takže je vlastně svým vlastním výtvozem. Co je na počátku, to je zatím neřešená otázka, ale má pro etiku eminentní význam. Proto se jí budeme na pravé místě důkladně zabývat. Jen zcela předběžně naznačím, že tato otázka je v nejužším vztahu k pojetí víry a že je – alespoň po mém soudu – neřešitelná, leč právě na základě jistého upřesněného pojetí onoho „fenoménu“, který byl v hebrejské tradici označován a míněn termíny, překládanými někdy jako pravda, jindy jako víra.

1.16

Nakonec je třeba jmenovat ještě poslední, čtvrtou „složku“ či „faktor“ každé situace. Je to „složka“, která vlastně ani za složku v pravém smyslu nemůže být pokládána, protože se z ní situace „neskládá“ (to ovšem platí i pro subjekt a pro akci, v jisté omezené platnosti to lze říci pouze o okolí, a pro tuto omezenost pouze s výhradami). Právě pro etické úvahy je toto „čtvrté“ čímsi obtížným, ba nejobtížnějším, ale zároveň nejdůležitějším, protože etické teorie, které nepočítají s tímto „čtvrtým“, jsou a prostě musí být vadné, deficientní. Abychom si alespoň trochu a zase jen předběžně ukázali význam tohoto „čtvrtého“, musíme si nejprve poukázat na to, nač nás upozornil již von Uexküll, když „Umwelt“ či „Eigenwelt“ (tedy Patočkovy „osvětí“) nechápal jako sféru, jako kouli, nýbrž jako cosi v pohybu, tedy jako ne sám tunel, nýbrž spíše cestu tunelem. Situace totiž není nikdy interpretovatelná jako okamžitý průřez nějakým děním, nějakými navzájem nějak propojenými událostmi, nýbrž je čímsi „dynamickým“, odněkud někam směřujícím, ba spíše ještě odněkud někam se pod tlakem aktivit pohybujícím a proměňujícím, odněkud někam tlačným – a také odněkud někam taženým, tj. z budoucnosti a do budoucnosti taženým.

(20.10.92)

1.17

Zde musíme zařadit alespoň stručnou poznámku, týkající se času a časovosti, neboť dynamika a tedy časovost ve vzájemném vztahu mezi subjektem a jeho situací (a tím i časovost situace samotné) je v důsledku starých filosofických („metafyzických“) předsudků chápána obvykle mylně, ba přímo hrubě pomýleně. Proto si musíme na tomto místě připomenout něco z povahy minulosti a budoucnosti, mezi nimiž neplatí žádná symetrie. Minulost je to, co už není, budoucnost je to, co ještě není. Relevance minulosti pro přítomnost je založena na dvou důležitých skutečnostech. Především platí, že minulost obvykle nepomíjí tak, že prostě zmizí v nenávratnu, ale že z ní téměř vždycky něco zůstane. Tyto relikty minulosti ovšem nejsou ustaveny pouhou „setrvačností“ některých momentů bývalé přítomnosti, ale jsou na základě reaktibility subjektů různé úrovně (tedy zdaleka nikoliv pouze člověka) aktivně ustavovány a udržovány tím, že jsou v nějaké podobě uchovávány a přenášeny, vnášeny do nových přítomností, jak postupně přicházejí, tj. jak se postupně vynořují z přicházející budoucnosti.

1.18

Budoucnost sice také „není“, ale „je“ tím, co „ještě není“ (už v tom je vidět, jak se této myšlence vzpírá sám jazyk, v němž je uloženo kus myšlenkové minulosti – naší a vůbec lidstva). Rozdíl mezi tím, co „už není“, a tím, co „ještě není“, je základně důležitý: to, co už není, se nikdy nevrací, ale může být zachyceno a udrženo pouze aktivním uchováváním (na různých úrovních). A takové aktivní uchovávání, které můžeme nazvat „navazováním“ na minulost, je samo podmíněno dostatkem přicházejícího času, který má k dispozici, tedy onou přicházející budoucností. Naproti tomu budoucnost sice také není, ale přichází, tj. nachyluje se k tomu, aby „nastala“, tedy aby se stala aktuální přítomností. Přítomnost totiž nesmíme chápat jako následek či dokonce produkt minulosti, nýbrž jako něco docela nového, z budoucnosti přicházejícího, co si aktivně osvojuje a přisvojuje něco z toho, co již pomíjí anebo co dokonce už pominulo a co zůstává jen v paměti nebo různých památkách, pozůstatcích (ty však jsou samozřejmě „přítomné“, jinak by to nebyly pozůstatky – nejsou tedy minulé, nezůstaly a nezůstávají součástí již „nejsoucí“ minulosti).

1.19

Máme-li se v etické problematice spolehlivě orientovat, musíme se radikálně rozloučit s tzv. kauzálním myšlením, které je předsudečným omylem starých Řeků. Minulost je to, co je jednou provždy a definitivně pryč. Pokud má váhu – a my ovšem dobře víme, že má velkou váhu, že je někdy dokonce obrovským závažím, olověnou koulí na nohou aktivních lidí, břemenem, které nás a vůbec všechny lidi někdy až hrozným způsobem tíží – je to váha, která s bytostnou nezbytností parazituje na aktuálních aktivitách a tedy na přicházející budoucnosti. A druhou základní podmínkou správné etické (tj. myšlenkové) orientace je něco snad ještě překvapivějšího: ona přicházející budoucnost není pouhým vakuem, není jen prázdnotou, i když její „neprázdnost“ vůbec není „jsoucí“. Mluvíme proto o „strukturované“ budoucnosti, i když ovšem její strukturovanost nesmíme chápat objektivně, tj. nesmíme ji zpředmětňovat, objektifikovat.

1.20

Neschopnost mnohých (a snad většiny) etiků osvojit si tyto dva základní předpoklady a principy myšlenkového přístupu k mravní situaci a vůbec k celé škále mravních problémů, které vyrůstají z pokusu o lepší chápání mravní situace a mravnosti, způsobuje, že nesmírně četná etická pojednání upadají do marasmu konfuzí a do nanicované sterility. A tam, kde přece jenom najdeme živé porozumění pro etickou problematiku, shledáme se obvykle s tím, že myslitelé upadají do subjektivistického chápání mravnosti, jemuž se brání novým způsobem objektivizace, totiž převáděním problémů mravních na problémy morálky, zpracovávané a řešené psychologicky nebo sociologicky. Etika se za takových podmínek v nejlepším případě mění v humánní (lidskou) etologii a ztrácí poslední rysy filosofičnosti, zejména pokud jde o ustavičný vztah k celku. Pro filosofickou etiku znamená onen nezbytný vztah k celku neustálý ohled na přicházející budoucnost, která k celku každé situace a zejména každé mravní situace bytostně náleží.

problém myšlenkového přístupu ke skutečnostem, které „nejsou“ (tedy např. k oné strukturované budoucnosti) situace je v pohybu: otázka zní: odkud kam (v časovém smyslu)? Otázka, co je dříve a co později. Naše chybná orientace (něco jako pravolevá záměna) – problém svobody – viz dále:

pozn.: (Pha, 4.10.1992) Heller upozorňuje na dvojí etymologii slova „religio“, jednak Ciceronovou, pravděpodobně mylnou, a potom Lactantiovu. První odvozuje od re-lego (= znovu sebrat a shrnout, sjednotit, také znovu projít), druhý zase od re-ligo (znovu svazuji). Oba výkladu nám dovolují ukázat na to, že

prorocký příspěvek, který vrcholí v Ježíšovi, znamená orientaci protireligiозní. Mythos se orientuje na opakování a návraty, napodobování a identifikace, tedy na to, co už tu bylo a je a oč se člověk opírá v obavě a někdy hrůze z budoucnosti. Otevřenost do budoucnosti a vůči tomu, co z budoucnosti (a ne z minulosti) přichází se musí postavit polemicky proti návratům a identifikacím s božskými pravzory. A stejně tak vazba na bohy i na Boha je odmítána a překonávána důrazem na lidskou svobodu, která není „svázána“, ale která se má ze svobodného rozhodnutí dávat k dispozici právě tomu, co „není“, co nemá povahu daného jsoucna, nýbrž co přichází. Vazba na to, co přichází, není z podstaty věci možná (bereme-li slovo „vazba“ v jeho původním a plném významu), neboť tu přichází k slovu právě naopak otevřenost (= opak vazby a svázanosti). (Pha, 4.10.1992)

Autentičnost a identita

15. 12. 1992

2.00a

Po delší době máme navázat a zároveň skončit. Budete s tím mít potíže nejen vy (ty se pokusíme spolu vyřešit v červnu), ale také já. Nemohl jsem vyložit ani to, co jsem měl v úmyslu, a to bylo jenom uvedení do etické problematiky, přesněji jak předběžné nahlédnutí samotného terénu, tak předběžné vypracování myšlenkových rozvrhů k jeho interpretaci. Chtěl jsem v podzimním semestru podniknout něco podobného s filosofickou politikou jako přímé pokračování. Teď je zřejmé, že naopak budu muset s etikou pokračovat.

2.00b

Máme před sebou dvě hlavní témata, která velmi úzce souvisí, ale metodicky je můžeme probírat v relativní samostatnosti. Obě vyplynula s našich dosavadních úvah o struktuře mravní situace a obě představují – při nejmenším pro nás – cosi překvapivého a podivného, co se vymyká většině dosavadních přístupů. Tím prvním je problém etického „subjektu“, tím druhým je problém etických „norem“. Nezvyklost cesty, po níž jsme se vydali, není ze samotných slov „subjekt“ ani „norma“ nikterak patrná, protože vyvstane ve své zřetelnost teprve tomu, kdo vezme vážně, že subjekt znamená non-objekt a že eventuální normy v našem pojetí rovněž nesmí být nejen objektivovány, nýbrž dokonce ani chápány jako „jsoucí“. Ani etický subjekt, ani etická norma nemohou být interpretovány jako cosi daného, jako daná jsoucna. Dnes se pokusíme poněkud se přiblížit onomu nesnadnému úkolu přes otázku „autentičnosti“ a tzv. „odcizení“.

2.01

Fenomén lidské odcizenosti byl filosoficky vyjasněn poměrně nově (vlastně se tím vážněji zabýval teprve Hegel), a zážitek odcizenosti byl umělecky uchopen („pojeden“) a ztvárněn teprve poměrně nedávno (Kafka, Camus). Sám problém odcizení dává smysl jen za předpokladu a na pozadí povědomí o neodcizenosti, tj. autentičnosti. (HO AYTOŠ=sám.) Dnes stále ještě značně frekventované slovo „autentičnost“ sugeruje v rámci tradičního způsobu myšlení, že člověk je ve svém „svébytí“, ve své „svébytnosti“ nějak původně „dán“, a odcizení že spočívá v tom, že z nejrůznějších motivů a příčin nezůstává sám sobě věrný, ale vzdaluje se od sebe, stává se sám sobě cizím. Přestože jde o rozšířený sice, ale hrubý omyl v interpretaci, je třeba sám fenomén vzít vážně a důkladně jej vidět (popsán ovšem už mnohokrát byl) a zejména analyzovat.

2.02

Věnujme nejdříve pozornost samotné skutečnosti, že se člověk může sám sobě vzdálit, tj. být sám sobě nevěrný a sám sobě se odcizit. Toto sebeodcizení musíme pečlivě odlišovat od jakéhokoliv renegátství, tj. od popření nějakého původního zakotvení nebo zaměření, ať už daného narozením nebo výchovou, starším rozhodnutím spojeným s výslovným nebo nevysloveným slibem apod. Takové renegátství může být přinejmenším v některých případech naopak interpretováno jako sebenalezení, sebeobjevení, jako vůle k sobě, k vlastní autentičnosti, protože ono původní zakotvení, zaměření nebo určení bylo rozpoznáno jako tomu nejvlastnějšímu, tomu vskutku autentickému „já“ de facto cizí. V tom je už zase přítomna ona falešná složka interpretace, ale zatím při tom zůstaňme. (Příklady tzv. konverze – např. apoštol Pavel.)

2.03

Je-li člověk bytostí, která se může sobě samé odcizit (a tedy ne pouze být sobě

odcizena někým nebo něčím jiným), znamená to, že alespoň v jistém smyslu není bytostí neměnně danou, že není předem jednoznačně determinován svou minulostí a přítomností v tom, co se s ním a co se z něho může stát. Jinak řečeno, že člověk pak vlastně není jednoznačně tím, kým právě teď je, protože se může této své danosti vymknout, může se stát někým jiným a něčím jiným, tj. může se právě „sám sobě“ odcizit. Němci mají pro onu danost, spočívající na tom, co bylo a co stále ještě jest, termín „Wesen“, tj. was gewesen und auch jetzt noch immer wesentlich ist. Překlad „podstata“ je filosoficky i jazykově vadný, mylný; ve staré češtině se užívalo slova „bytnost“, a někteří se i dnes pokoušejí je znovu oživit. Bude to asi nezbytné, ale musíme si stále připomínat, že přinejmenším ke konotacím tohoto německého slova náleží něco, co bychom mohli česky vyslovit jako „bylost“. Užijeme-li tohoto termínu, můžeme říci, že člověk je bytost, která není jednoznačně dána ani určena, determinována svou bylostí.

2.04

Když jsme si připomněli onu trojí stránku člověka jako bytostné jednoty a když jsme od těla (SOMA) a od FYSIS odlišili „subjekt“ ve smyslu, který začala razit klasická německá filosofie, naznačili jsme onu zvláštnost dnešního sebeporozumění člověka, která ostatně v jakýchsi předběžných a přípravných podobách vyznačovala už tradiční (původně řeckou) dualistickou antropologii, jež mluvila o tom, že člověk „má“ duši a že „má“ tělo, jako by tedy byl někým (něčím) třetím (kromě těla a duše). Naše rozlišení tedy v jistém smyslu tomuto tušení „třetího“ vychází vstříc: člověk tedy je subjektem, který jako by měl k dispozici jednak tělo (spolu s duší), jednak sice ne dost přesně termínovaný, ale nepochybně konečný, omezený život, avšak aniž by s nimi byl ztotožnitelný či dokonce opravdu totožný. A když jsme dávali důraz na to, že je třeba se vyvarovat objektivace, zpředmětnění lidského subjektu, chtěli jsme tak zdůraznit, že subjekt není a nemůže být žádným daným jsoucím, tj. že člověk nemůže být chápán jako daný minulostí, ať už vlastní nebo minulostí něčeho jiného. „Subjekt“ v pravém smyslu nemá žádnou „bylost“, žádné „Wesen“.

2.05

Až sem jsme se mohli opírat o obecnou zkušenost přinejmenším dnešního člověka, pokud ovšem v jeho sebepochopení příliš neintervenovala tradiční filosofie, to znamená filosofie ustavená jako předmětné resp. vše zpředměťující myšlení. Stačí si povšimnout, jak se vyjadřujeme, jak o sobě nebo o jiných mluvíme, když se nechceme vědomě omezit na tradované doktríny, které zatím v teorii nechceme opouštět. Když třeba sportovec, např. horolezec mluví o svých pocitech při zdolání nějakého nesnadného výkonu, např. výstupu na skálu krajně obtížnou cestou, nehovoří jen o zdolání předmětné překážky, nehovoří jen o skále jako vnější realitě, která mu kladla odpor, nýbrž mluví také o sobě: sám sobě se člověk jeví jako překážka, kterou je třeba překonat. Sportovec pak říká, že „překonal sám sebe“, že „zvítězil sám nad sebou“. Nepokoušejme se vyhnout problému tím, že to označíme za pouhou metaforu, za poetizující formulaci, za nadsazený, emocionální výrok. Všichni přece víme, že to vskutku něco podstatného vystihuje. Pokusme se tedy se o tyto výroky opřít a najít jejich věcné oprávnění rozbořením samotného fenoménu a pokusem o jeho racionální uchopení.

2.06

V tradičním chápání se stalo už od starých Řeků dobrým zvykem mluvit o lidské přirozenosti. Přirozenost je to, čeho se člověku při narození dostává od přírody, čili podle Řeků FYSEI. Zase nechme pro tuto chvíli stranou onen předsudečný omyl, na nějž – jak je vidět – stále narážíme, a prozatím onen falešný předpoklad nechme bez kritiky jakoby v platnosti. Co pak znamená, že člověk překonal sám

sebe, že zvítězil nad sebou? Znamená to zřejmě, že se mu zdařilo vymknout své přirozenosti, překonat ji, zvítězit nad tím, co mu bylo dáno údělem, v tomto případě tedy údělem „od přírody“. V tom případě bychom mohli říci, že člověk je bytost, která je schopna překonat, překročit svou přirozenost. Ale jaká to je bytost, která překročí svou přirozenost? Je to bytost, která už není tak docela přirozená, protože se alespoň zčásti vymkla své přirozenosti; je to bytost alespoň do nějaké míry ne-přirozená. Právě v tomto smyslu mluvil o člověku Vercors, autor známé knížky „Nepřirozená zvířata“. A samozřejmě hned vzniká otázka, které se nesmíme vyhybat, zda ono překročení vlastní přirozenosti onu přirozenost ponechává beze změny trvat dál a pouze k ní cosi přidává, anebo zda ono překročení přirozenosti – třeba jen částečné – neznamená jakousi podstatnou, bytostnou proměnu přirozenosti samé, tedy i té složky, která „zbyla“ z přirozenosti „původní“. (Snad není ani zapotřebí poukázat na to, že pokus chápat zmíněnou ne-přirozenost člověka jako jeho zvláštní přirozenost je pouhým sofismatem, které ve skutečnosti nic neřeší.)

2.07

Rád bych sem zařadil poukaz na jinou lidskou zkušenost, která našla rovněž svůj výraz v jazyce, v tomto případě v latině. Obecně je přijímáno, že člověk je tvor zušlechtitelný, tj. kultivovatelný, vychovatelný. A nejen to: výchovu, kultivaci, vzdělání považujeme za nezbytný předpoklad k tomu, aby se narozené dítě vůbec člověkem stalo. Starší filosofie to nepovažovala za nějaký zvláštní problém a nevěnovala tomu specificky filosofickou pozornost. Dnes to však považujeme za vážnou chybu. Aristotelés např. podává mj. známý pojmový výměr člověka, že to je zvíře (živočich, animal, ZŌON), které mluví (přesně: které má či drží slovo, které „drží řeč“). A docela jistě to nejsme teprve my, moderní a zčásti snad už postmoderní lidé, kdo vědí, že se každé malé dítě rodí jako nemluvně. I Aristotelés jistě věděl, že každé dítě se mluvit musí teprve naučit, a naučí se mluvit tím jazykem, kterým se mluví ve společnosti, v níž vyrůstá. Když vyrůstá dítě jinde než v rodině vlastních rodičů a když se v této nové, jiné společnosti mluví jinak, naučí se dítě mluvit jiným jazykem, než kterým mluvili nebo by mluvili jeho biologičtí, tělesní rodiče. A totéž platí nejenom o jazyce, ale o zvycích a způsobech chování i jednání, kterým se dítě také musí učit a naučit. V čem vlastně spočívá toto učení, a zejména v čem spočívá ono poučování a vyučování, ona kultivace, ono vychovávání dítěte a mladého člověka?

2.08

Jaký výraz tedy našla tato stará lidská zkušenost v latině? Výchova se řekne latinsky *educatio*, a toto podstatné jméno je odvozeno od slovesa *educare*, což ovšem je zase dále založeno na slovese *ducere* a předponě *ex-*, tedy *ex-ducere*, což znamená vésti (odkudsi) ven, vyváděti. Někoho vychovávat znamená tedy odněkud jej vyváděti. To je něco, na co se obvykle zcela zapomíná, protože výchovou se dnes nejčastěji rozumí formování, tj. opracovávání toho, co tu je v surové podobě dáno jako „materiál“. Pokusme se rozvinout a propracovat onen obraz „vyvádění“, který nám je jakoby jen náznakem napovídán latinským slovesem *educare*, odvozeným ze slov *ex* a *ducere*. Odkud má být bytost, která vlastně ještě není tak docela lidská, vyvedena k oné žádoucí lidskosti? Pochopitelně z ne-lidskosti resp. ještě-ne-lidskosti. Ještě-ne-člověk, jenž se narodil jako nemluvně, které nedokáže ani chodit (srv. termín *Pithecanthropus erectus*, opočlověk vzpřímený – čerstvě narozené dítě není ještě ani na této úrovni!), má být vyveden z této své původní danosti. Odkud se vzala tato jeho původní danost? Ta je, dalo by se říci, „od přírody“, tj. je dána *FYSEI*. Výchova tedy znamená vyvádění dítěte z oné přírodou dané ještě-ne-lidskosti do života vsutku lidského, tj. života, který už není prostě dán přírodou, do života nikoliv pouze

přírodního a přirozeného. Přibližně tímto směrem nás svou náповědí orientuje ono latinské slovo *educatio*, které dodnes žije v románských jazycích a také v angličtině.

2.09

Přísně vzato se tedy každý člověk rodí jako ještě-ne-člověk, a musí být z této své původní přirozenosti vyveden. V tomto smyslu slovo kultivace je velice nedostatečné, protože poukazuje jen k tomu, že musí být pěstován (slovo *cultura* je odvozeno od *colere*, tj. chovati, pěstovati). „Kultivace“ člověka má ovšem bytostně odlišný charakter od kultivace tzv. kulturních plodin, které rovněž vyžadují pěstování, nemají-li zplanět a vrátit se k původní přirozenosti. Na to poukázaly výzkumy německého biologa Adolfa Portmanna, o kterých jsme mluvili v přednáškách z filosofické antropologie, a potvrzují to i poznatky psychologů o deprivaci dětí, které jsou v prvních měsících svého života pouze pěstovány, tj. opečovávány, aniž by však byly vskutku vyváděny ze svého původního habitu přírodní, přirozené bytosti. V každém případě však může ona kultivace jít různými směry a po různých cestách: říkáme, že to je záležitost kulturní a nikoliv přírodní, a jako kulturní je to pro nás zároveň vždy záležitost dějinná. (Pochopitelně teprve od té doby, kdy se dějiny a jejich dějinnost vskutku ustavily resp. kdy byly ustaveny dějinně myslícími a dějinně jednajícími lidmi.) Přírodní, přirozený člověk, tj. ve zmíněném smyslu ještě-ne-člověk, myslí a žije nedějinně. Kdysi dávno nebyl nikým „vyváděn“ do dějin (a také do jazyka a skrze jazyk do řeči, do LOGU v širším než řeckém smyslu), kdežto dnes je většina lidí alespoň v Evropě a v Evropou bytostně poznamenaných částech ostatního světa z přírodního stavu výchovou vyváděna do lidského způsobu života, tj. pobývání na světě.

2.10

Co to znamená pro náš problém autentičnosti a odcizení? Jaké to má důsledky pro naše chápání člověka jako mravní bytosti? Člověk se z přírodní bytosti stává člověkem vlastně tím, že se odcizuje své původní přirozenosti: stává se něčím, čím nebyl a není, ale čím se má stát překročením, překonáním své přirozenosti a přirozenosti. Právě tak ovšem můžeme naopak říci, že člověk se ze své původní odcizenosti za pomoci výchovy jakožto vyvádění z pouhé přirodnosti stává sám sebou, tj. dostává se se k sobě. Tady je ovšem důležité, že se ze svého odcizení dostává k sobě nikoliv cestou nazpět, nýbrž kupředu: nevrací se k sobě, jaký původně byl, nýbrž směřuje k sobě, jak ještě není a nikdy nebyl. Tradičně se mluví o určení, povolání a poslání: lidské určení spočívá právě v tom, aby ještě-ne-člověk prošel radikální proměnou a sám sebou se teprve stal. Jako jediná živá bytost – alespoň pokud víme – je povolán k tomu, aby se stal nepřirodní bytostí, „nepřirozeným zvířetem“ (Vercors). A to znamená, že jeho posláním je polidštit nejprve sám sebe – a podle některých myslitelů také polidštit svět kolem sebe. Neboť člověk nemůže polidštit sebe, aniž by polidštoval svět kolem sebe, a ani naopak nemůže polidštit svět, aniž by se sám stále víc a stále bytostněji stával člověkem.

2.11

Nebudeme dnes tuto myšlenku rozvádět příliš daleko a příliš do hloubky, ale vyvodíme z ní jede významný závěr. Autentičnost člověka nespočívá v něm samotném, v jeho danosti, jsoucnosti, ale v jeho bytostném vztahu k budoucnosti jako tomu, co ještě není. Ale to je stále málo: nejde totiž o vztah k budoucnosti vůbec, nýbrž především a na prvním místě k vlastní budoucnosti (jsem nakloněn terminologicky odlišovat tuto vlastní budoucnost jako „budost“, podobně jako vlastní minulosti chci říkat „bylost“). Také tato formulace však může být zavádějící, protože pro mnohé bude znít příliš autisticky, autocentricky. To ovšem

jen pro ty, kteří nevězali dost vážně, že ono „centrum“, k němuž je budoucnost jakožto „budost“ vztahována, není ničím daným, tj. není to nikdy člověk, jak jest, nýbrž vždy, jak „má být“. Autentický je proto člověk pouze tehdy, když se aktivně, vším svým nejoprávněnějším úsilím vztahuje k tomu „pravému“ já, když tedy na tomto pravém a tedy budoucím „já“ usilovně pracuje tím, že napravuje (= činí pravým) všechno kolem sebe. Tak se konečně dostáváme k tématizaci onoho druhého pólu, bez něhož nelze mluvit o autentičnosti člověka jakožto subjektu, vykloněného do budoucnosti a tak vždy znovu ustavujícího svou „budost“, tj. sám sebe: tím druhým pólem je právě „to pravé“.

2.12

Už jsme si řekli, že budoucnost nemůžeme a nesmíme chápat jako vakuum, jako prázdný „prostor“, který je jednak postupně zaplňován přetrvávajícími relikty minulosti, setrvačnostmi a trendy, které je nutno brát na vědomí, a potom našimi činy, našimi produkty a výtvoři. Jak budost“, tak budoucnost všeobecně jsou strukturovány ještě jinak, nikoliv pouze z minulosti a přítomnosti, nýbrž z hlubší budoucnosti. Hlavní nesnází tu je přetrvávající způsob řeckého myšlení, které racionalizovalo mýty, ale nezbavilo je jejich předsudku, že lidská svoboda je vposledu jen zdáním, protože nade vším vládne osud, fatum, NIKÉ. Tento předsudek nedovolil Aristotelovi, vrcholnému řeckému mysliteli, který víc a hlouběji než jiní přemýšlel o pohybu, aby se vymanil z chápání konce, cíle jako daného již od počátku. Právě tento předsudek potom v dalších evropských myšlenkových dějinách viděl svobodu jen tam, kde zůstává v pletivu nutností tu a tam nějaká mezera. Ve skutečnosti je tomu právě naopak: tam, kde není svoboda uplatněna na základě a za předpokladu loajality vůči nějakému vyššímu řádu, k nějakým novým, vyšším pravidlům, jež nevyplývají z minulosti ani z daností, propadá se do nahodilosti a je přehlušeno záplavou nutností a setrvačností. A naopak teprve tam se otvírá cesta ke skutečné svobodě, kde je jí využito v duchu vyšších „zákon“ či „principů“, které však musí být nejprve vynalézány a nejrůznějšími způsoby zkoušeny, než se na ně člověk může opravdu „spoléhat“. To spolehnutí je však vždy jen dočasné a jen praktické, protože v nových situacích je třeba vymýšlet a zkoušet nová pravidla a nové principy. A to vše proto, že ta „pravá“ pravidla a ty „pravé principy nám nejsou jednoduše „dány“, neboť ony vůbec nejsou „dány“, nejsou to žádná „daná jsočina“.

2.13

Když pochopíme tyto dvě základní myšlenky, totiž že člověk (jako subjekt) není žádné dané jsočina a že ony „normy“ jednání, bez nichž pochopitelně nemá smyslu mluvit o etice a o člověku jako mravní bytosti, rovněž nejsou žádnými danými jsočina, pak máme otevřenou cestu jak k pochopení etických problémů a problémů etiky (což není totéž), tak k nalezení pozic, z nichž se jasně a zřetelně ukáží chyby a omyly většiny filosofických etik a filosofů-etiků, jejich autorů.

(11.12.1992)

[v souborech nalezeny ještě tyto poznámky; není jisté, že jde o poznámky připravené pro tentýž cyklus, anebo pro úplně jinou příležitost; soubor A-etika [12863].doc.docx v adresáři s textovými soubory pro cyklus přednášek má datum 7. 5. 2004]

Etika jako filosofická disciplína

01

Zopakuji nejprve několik tezí, které někteří z Vás už znáte. Etiku jako filosofickou disciplínu musíme přísně odlišovat od etiky vědecké, tj. etiky jakožto vědy. Rozdíl tkví především v tom, že vědecká etika je speciální disciplína s vymezenou odbornou kompetencí, zatímco filosofická etika je vždy celou filosofií, jen zvláště zaměřenou k jistým problémovým okruhům, jež zahrnujeme do etiky, ale zachovávající si otevřené cesty a pozitivní vztahy k problémovým okruhům jiným.

02

Do filosofické etiky tedy náleží především celá řada základních problémů samotného ustavení etické problematiky a přímo etiky jako oboru, jako disciplíny, tedy témat a problémů, které se vymykají možnostem etiky vědecké. Pokud se vědecky orientovaný etik chce vůbec takovými problémy zabývat, musí tak činit buď diletantsky, anebo se musí – náležitě teoreticky připraven – pustit do jejich řešení cestou filosofickou. Tak je tomu ostatně ve všech odborných vědách. Základní otázka, co to je vlastně etika a na co se soustřeďuje, může být kompetentně řešena pouze filosoficky a tedy v rámci filosofické etiky: jen filosofie může ustavit etiku a zároveň stanovit původně nevyslovené předpoklady, bez nichž takové ustavení vůbec není možné.

03

Nemůžeme také začít nějakou definicí, neboť definice je možná jen tam, kde základní pojmy jsou vyjasněny a k dispozici. Bez takového vyjasnění není přece žádná definice možná. Proto na počátku musíme zpřítomnit určitý fenomén, který je nám ze zkušenost dobře znám a na němž můžeme ony základní pojmy a způsob jejich použití ozřejmit.

04

Fenoménem, od něhož vyjdeme, bude obecná situovanost člověka. Člověk je vždycky nějak situován, tj. vždycky je jako subjekt středem, k němuž se jeho okolí nějak vztahuje. Bez subjektu není žádné situace. Totéž rozložení věcí a událostí se soustřeďuje jinak kolem mouchy jako subjektu, psa jako subjektu a člověka jako subjektu, a ovšem také vždy jinak (i když rovněž do jisté míry podobně) kolem různých subjektů. Jsou skutečnosti, které do takového soustředění nejsou pojaty, a naopak zase skutečnosti, které do něho pojaty jsou. Myšlenka „přirozeného světa“ (Naturwelt) resp. „světa našeho života“ (Lebenswelt) navazuje právě na onen základní rozdíl mezi okolím nějakého subjektu (Umwelt) a mezi jeho osvětím (Eigenwelt).

05

Okolí je to, co je okolo něčeho, k čemu ono okolí vztahujeme. Tak má své okolí třeba skála nebo kámen. Ani skála, ani kámen se však ke svému okolí nevztahují resp. ani nejsou schopny vztáhnout. Jiné to je u stromu nebo nějaké menší rostliny. Rostlina už není uprostřed svého okolí jen umístěna, nýbrž aktivně se k němu vztahuje jednak svými kořeny, jednak svými listy. Jak kořeny, tak listy jsou s to si vybírat z bezprostředního okolí ty látky, které potřebují, a jsou tedy schopny rozeznávat ve svém těsném okolí mezi látkami, které jsou vhodné a potřebné pro její růst a vůbec život, a naproti tomu nechávat být nebo se dokonce zbavovat látek nepotřebných nebo škodlivých. Něco takového nedovedl kámen ani v dávných dobách, kdy byl ještě žhavý a tekl a potom při chladnutí tuhnul a krystalizoval.

06

Ještě efektivnější je ve svém aktivním vztahu k okolí živočichů, zvíře. Umí se aktivně pohybovat, vhodnou potravu aktivně vyhledávat, jako potravu využívat těl jiných živých bytostí (to ovšem některé parazitické rostliny, zejména houby, dovedou také) a někdy dokáže svou kořist dokonce pronásledovat. Ale nejen to: u takových živočichů můžeme pozorovat, zkoumat a popisovat způsoby jejich chování, které se od sebe dost liší a které jsou stále složitější, čím vyšší vývojové úrovně takový druh a rod atd. dosáhl. V některých vývojových liniích je takové chování dost striktně řízeno tím, čemu říkáme instinkty, a můžeme tam zjistit nejruznější přesně vykonávané úkony, o nichž příslušný živočich nic neví a které vykonává jakoby automaticky; jindy jsou instinkty částečně potlačeny nebo spíše odsunuty poněkud stranou a zvláštní úloha je svěřena schopnosti se něčemu naučit a něco napodobovat, eventuelně si v určitých situacích (a v jistých mezích) poradit jakousi invencí.

07

Byla to zejména škola v Estonsku narozeného teoretického biologa a průkopníka nových metod výzkumu chování zvířat, Jakoba Johanna barona von Uexküllla (1864 až 1944). (Hlavní spisy: Umwelt und Innenwelt der Tiere, Berlin 1909; Theoretische Biologie, Berlin 1920; Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Berlin 1934.) Von Uexkülllova škola ukazovala velmi přesvědčivě, že zvířata nežijí přímo v daném, tzv. „objektivním“ okolí, nýbrž v jakémsi svém vlastním světě, v němž se některým okolním skutečnostem dostává více nebo méně náležité pozornosti a tím i významu, zatímco jiné skutečnosti jsou vytlačovány na okraj pozornosti nebo nejsou registrovány vůbec.

08

(Außenwelt, Umwelt, Innenwelt – Innenwelt začíná už na předlidské úrovni.)

09

(Helmut Plessner)

10

11

Všechny tyto momenty najdeme zastoupeny v lidském chování a jednání. Proto takový výměr etiky, jaký najdeme třeba u ... (s výhradou: Kluxena) , že to je obor, zabývající se normami lidského jednání, nevyhovuje, a to především pro nevyjasněnost pojmu a pojetí „normy“.