

Ta je - klasickým názvoslovím - jen scientia specialis. Pro orientaci svých životů potřebujeme scientia generalis, která usiluje o smysluplné poznání vši skutečnosti: nejen světa hmoty, nýbrž světa života se vši složitostí dobra a zla.

Fenomenologie, jak ji Husserl předkládá v Ideen I a znovu v Krizi evropských věd, je pokusem o takové systematické smysluplné poznávání. Jistě, v obecném užívání se slovo „fenomenologie“ stalo rouškou pro trapnou škálu povrchních povšechností i pro dogmatismus zcela impresionistických výroků. Nedostatek jasnosti, absence všeho opodstatnění, líbivá rétorika, to všechno se může kryt rouškou „fenomenologie“. Přesto to, co Husserl nabízí, má jasný smysl. Jde tu o popis smysluplného uspořádání světa našeho života: nikoli tedy, jak si svět osobně uspořádává jedinec svým výkladem, nýbrž jak se nám svět a naše bytí v něm prereflektivně předkládají - čistě díky tomu, že ve světě žijeme a svět osmyslňujeme nikoli teprve svými soudy, nýbrž již svou přítomností spolu se všemi živými tvory.

Pokus o apodiktickou jistotu, založenou na přírodovědecké představě o skutečnosti a na přírodovědecké metodě, vede k dogmatismu a skepsi. Život v pravdě je možný jen ve světě, který má vlastní pravdivost, ve světě života, ve světě dobra a zla.

Ve věku poznamenaném dogmatismem a skepsí se filosofie může vzdát pokusu o pravdu: lhostejnost je účinnou obranou proti dogmatismu, skepse záštitou obranné lhostejnosti. Filosofie se může zaštitit skepsí a oddat se lhostejnosti, ušlechtilé hře, jak to nazývá Rorty, či toulání se Evropou: nadešla doba cikánská.

Pokud chce filosofie usilovat o život v pravdě, nemůže se spokojit ani s dogmatismem, ani se skepsí. Potřebuje se obrátit od nesmyslného světa matematicko-fyzikálních objektů k smysluplnému světu života a usilovat o popis a pochopení jeho smysluplné struktury. Nebude nikdy přísnou vědou, protože své pojmy nemůže oddělit od zážitků: různí lidé v různých situacích potřebují neméně různé metafory. Avšak skutečnost, kterou filosofie popisuje, zůstává ve své podstatě jedna - skutečnost lidského bytí ve „světě života“: sdílené humanitas ve sdíleném světě dobra a zla.

### TŘETÍ PŘEDNÁŠKA: ETICKÁ SKEPSE A SKUTEČNOST DOBRA

V první přednášce tohoto cyklu jsme se zabývali námětem soudobé skepse. Všimli jsme si, že - na rozdíl od skepse předešlého století - to není skepse jen metodologická či noetická, která uvádí v pochybnost pravdivost určitých tvrzení či případně naši schopnost pravdu poznávat. Soudobá skepse popírá skutečnost pravdy samé. Pravdu nepovažuje za vlastnost bytí, nýbrž za čistě „subjektivní“ pojem, kterým člověk přidává autoritativnosti svým neméně „subjektivním“ tvrzením. Podle tohoto pojetí je tedy pravda čistě osobní, individuální záležitostí bez jakékoliv nadosobní platnosti. Etický následek takového pojetí je nasnadě. Dobro a zlo se stávají čistě otázkou osobní záliby: piknik jako pogrom - je to jen otázka vkusu.

Položili jsme si otázku, z čeho vychází toto pojetí. Poukázali jsme, že vyplývá z novodobé představy o skutečnosti jako o shluku předmětů, které nemají jinou vlastnost než prostorovost a jiný pořádek než pořádek kauzálně-matematický. Vědomí se tu jeví jako něco méně než skutečného a všechnen smysl, všechna hodnota jako čistě individuální, bez zakotvení ve skutečnosti. To ovšem není svět, jak v něm skutečně žijeme či jak jej prožíváme. Je to umělé pojetí, které odpovídá pouze požadavkům vědy - ovšem pojetí tak hluboce zakořeněné, že se nám jeví jako skutečnost sama.

Řekli jsme, že pokud máme čelit bezradnosti skepse, která z tohoto pojetí skutečnosti vyplývá, potřebujeme se obrátit k jinému světu, ke „světu života“, jak jej prožíváme. V něm je bytí subjektů neoddelitelnou částí, a řád, který je činí pochopitelným, je především smysluplným uspořádáním dobra a zla.

Ve druhé přednášce jsme se zabývali otázkou, zda takový odvrát od vědeckého pojetí světa neznamena i odvrát od jistého vědeckého k iracionalitě. Vědu v nejobecnějším smyslu jsme označili jako pokus o gnósis, totiž o pochopení vlastního, hlubšího řádu, který stabilizuje proměnlivost každodenního světa a umožňuje nám se v něm orientovat.

V různých obdobích chápal Západ tento hlubší řád či vlastní podstatu skutečnosti různě. Hledal jej v Boží vůli, v rozumu, či konečně (v přírodovědě devatenáctého století) v zákonitostech přírody - avšak vždy v jiné, „pravdivější“ skutečnosti než je zdánlivá skutečnost smyslového vnímání, tedy v určité meta-physis. Přírodověda, stejně jako filosofie a teologie před ní, zůstávala meta-fyzikou.

Pozdní devatenácté století se vyznačuje vzpourou proti metafyzice, jak ve filosofii, tak v přírodovědě. Pozitivismus představuje pokus o apodiktickou jistotu vědění zásadním zamítnutím všech představ o hlubší skryté skutečnosti. Věda se tu omezuje na popis zjevně daného. Vědecká teorie se už nepovažuje za obraz skryté skutečnosti, ale za popis přímo pozorovatelné hmoty v pohybu. Jistotu vědeckého poznání zaručuje přísně popisná metodologie. Avšak postupná kritika této metodologie - pozorování, indukce, verifikace - zpochybňuje tento omezený nárok na jistou pravdivost. Věda přestává být pravdivým poznáním skutečnosti, stává se návodem, jak se skutečností manipulovat v zájmu dosažení cílů, jež však věda sama nemůže ani stanovit, ani posoudit.

Je zřejmé, že filosofie nemůže budovat na výsledcích vědy. Musí se obrátit k smysluplnému světu života, kde vystávají otázky účelů a cílů, dobra a zla. To však neznamená odvrát k iracionalismu - pokud ani racionalitu nechápeme ve zúženém přírodovědeckém smyslu jako kalkulační schopnost, nýbrž ji chápeme tradičně jako schopnost pochopit smysl věcí a dějů, a pokud za své východiště nebereme teoretický obraz světa, jak jej vytváří matematická přírodověda, nýbrž smysluplný svět, jak jej skutečně prožíváme.

V jistém smyslu bychom náš přístup mohli považovat za empirický - tedy založený na bezprostřední zkušenosti prožívání světa. Filosofie zde nestaví na přírodovědecké teorii o tom, co a jaký svět je, nýbrž na tom, co se nám skutečně v žití předkládá.

Tento přístup bychom mohli označit i za pozitivistický, jak to činí Husserl v *Ideen I*, § 20. Filosofie se tu neoddává grandiózním esejistickým šlehům, nýbrž buduje na popisu zkušenostní danosti. Je tu ovšem zásadní rozdíl. Zatímco přírodovědecký empirismus a pozitivismus stanoví předem, co bude za danost světa považovat (totiž jen smyslové pozorování prostorových jednotlivin), náš přístup se obrací ke světu života bez předběžných vymezení. Za dané považujeme všechno, co se nám nabízí v prožitku - tak (a jen tak), jak se to skutečně nabízí.

To ovšem předpokládá na prvním místě daný smysl, nikoliv - či jen druhotně - faktické zvláštnosti jeho vtělení. Ve zkušenosti, jak ji skutečně

ně prožíváme, zaznamenáváme prvotně například stůl, jen druhotně si všímáme podrobností tohoto faktického stolu. Jenže máme-li zůstat věrni skutečnému prožívání, pak potřebujeme také zaznamenat, že ještě přednějším je tu prožitek dobra a zla.

Svět života není prvotně světem teoretického poznávání. Je především světem dobrého a zlého, jak poukazuje i Jan Patočka ve své "Varšavské přednášce". Když se odvrátíme od světa teorie ke světu života, odvracíme se od otázek matematicko-kauzálních k otázkám dobra a zla.

Zde je třeba upřesnit: Ve filosofické reflexi nejde na prvním místě o to, které věci či děje chceme považovat za dobré či zlé. Nejde ani o to, jak ta či ona civilizace definuje „dobro“ a „zlo“. Jde o prožitek dobrého a zlého jako takový: proč takto prožíváme skutečnost, proč má skutečnost - skutečnost jako svět života - v našem prožitku strukturu dobrého a zlého? Jde o místo dobra a zla ve struktuře bytí, o ontologické zakotvení těchto pojmů. Leibnizovu otázku, „proč je vůbec něco a ne prostě nic?“, bychom zde mohli parafrázovat otázkou: „Proč je vůbec něco dobré a nejen prostě je?“

Tato otázka však již dlouho nestojí v popředí filosofického zájmu. Od Kantovy vzpoury proti metafyzice se filosofie zabývá především etikou a v otázkách dobra a zla dochází ke skepsi. O Nietzschech bychom mohli obrazně říci, že je „post-modernistou“ Kantova modernismu.

Pozitivistické pokračování vzpoury proti metafyzice ve filosofii zasahuje nejen otázky dobra a zla, nýbrž i jejich odnož, etiku. Neklade si již otázku filosofickou, tj. otázku po zakotvení dobra a zla v podstatě bytí. Zabývá se jen otázkou vědeckou - totiž, co ta či ona společnost v tom či onom údobí považovala za „dobré“ - a otázkou lingvistickou - tj. jaký smysl mají v určitém jazyce slova „dobré“ a „zlé“.

Zde není nemístné vytvořit si minimální přehled o tom, jak se myšlení o otázkách dobra a zla vyvíjelo v západní filosofii v posledním půl století.

Pro vývoj anglosaského myšlení měla stěžejní význam tenouká knížička tehdy mladého anglického filosofa Alfreda Julesa Ayera, *Language, Truth and Logic*. Vyšla nejprve v roce 1936 a její druhé vydání z roku 1946 se rozletělo anglosaským světem. Ayerova základní teze tu byla, že filosofie je v podstatě omylem, založeným na mylné domněnce, že slova mají vlastní smysl. Ayer vychází z pozitivismu předválečného Vídeňského kroužku a tvrdí, že jediným smyslem slova je předmět, k němuž se slovo vztahuje. Kde není takového předmětu, stává se věta doslova ne-smyslounou.

Jako příklad je často uváděna věta: „Dnešní francouzský král je holohlavý.“ Protože Francie krále nemá, není tato věta nepravdivá, nýbrž doslova ne-smyslná. Nic neznamená.

To se ovšem vztahuje i na všechny věty o dobru a zlu. Tak věta „Nezabiješ!“ neoznačuje žádnou skutečnost, nemá předmět, který by popisovala. Něco skutečného popisují věty „Zabil.“ či „Nezabil.“. Příkázání „Nezabiješ!“ nic nepopisuje, a tudíž je doslova ne-smyslné. Ve světě není předmět, není skutečnost, která by byla smyslem tohoto slova.

Tato nesmyslná slova ovšem běžně užíváme. Úkolem filosofie je tedy zjistit, co jimi vůbec myslíme. Filosofie se tudíž nezabývá etikou, nýbrž „meta-etikou“ - tj. teorií o smyslu etických norem v řeči.

Z řady studií a dlouhých diskusí vyvstávají dvě teorie.

Podle jedné, zvané emotivistická, vyjadřuje příkázání čistě individuální emoce. Řeknu-li „Nezabiješ!“, neříkám tím nic víc, než že mně osobně se vražda nelíbí. Příkázání je možno beze zbytku přeložit větou: „Vražda - fuji!“

Podle druhé, imperativistické teorie vyjadřuje příkázání nejen emocionální stav mluvčího, nýbrž též jeho přání, aby se tímto stavem řídili i druhí. „Nezabiješ!“ pak znamená nejen to, že mně osobně se vražda nezamlouvá, nýbrž že bych si přál, aby ani druhí nezabíjeli.

Ani v jednom z těchto přístupů však věta „Nezabiješ!“, nepopisuje žádnou skutečnost. Etické soudy zůstávají čistě výrazem osobní preference bez jakékoli platnosti či závaznosti. Ve společenských vztazích je z ryze praktických důvodů záhodno, abychom se řídili zvyklostmi své společnosti - předejdeme tím konfliktu. Přičítat jim však mravní platnost je pošetilé.

Proti tomuto pojetí, běžnému v anglosaské filosofii padesátých let a vrcholícímu v absolutním relativismu pozdních let šedesátých, se staví americký filosof John Rawls, který se snaží stanovit morální zákony, na nichž - byť nevědomě - stojí naše návyky.

Jeho pojetí je v podstatě kantovské. Rawls je přesvědčen, že i zcela společensky relativní etické normy vyjadřují určité zásadní normy vztahu mezi subjektem a subjektem. Dobové návyky té či oné civilizace je sice zkreslují, vytvářejí presumpece a partikulární zájmy, ty však je možno odhalit myšlenkovým pokusem. Ptejme se, jak by jednal subjekt, kdybychom odmyslili všechny návyky, všechny zvláštní zájmy - tedy jak bychom uspořádali své vzájemné vztahy, kdybychom byli společností skutečně holých subjektů. Tu se ukazuje mravní zákon - či přesněji morální zákon, nikoliv relativní a relativistický „Sittengesetz“, nýbrž to, co Kant označuje jako „moralisches Gesetz“.

Rawlsův rozbor hluboce ovlivnil americkou filosofii. Tak jako se články a knihy v oboru etiky v šedesátých letech zabývaly skoro výlučně lingvistickým rozbohem etických pojmů, tak se v sedmdesátých letech soustředily na konstrukci a rozbor etických argumentů, které vylučují jak účelovost, tak hmotnou zainteresovanost. Studentům se předkládala dilemata, na nichž si mohli procvičit svou argumentační schopnost. Zatímco rozkladem samozřejmostí návyků a prudkou změnou americké společnosti vyvstávaly stále palčivější otázky v každodenním životě, akademická filosofie rozebírala argumenty, které se jevily čím dál tím vzdálenější životní praxi.

V této situaci došlo k dramatické změně s vydáním knihy Alisair MacIntyry, *After Virtue*. Titul je dvojnásobný (může znamenat buď „Po ctnosti“, nebo „Za ctností“), v každém případě však jde o hledání ctnosti.

MacIntyre poukazuje na neřešitelnost Rawlsových dilemat a na zoufalé nereálnou umělost celého pojetí etiky, které se soustředí na řešení dilematických situací. Ještě než dojde k takovému vyhocení, bývá buď rozhodnuto, či je na řešení pozdě. Etická problematika vyúsťá z lidského obcování. Smyslem etiky není definice pojmů ani řešení dilemat - jejím úkolem je spíše dilematickým situacím předcházet výchovou dobrých lidí.

MacIntyre tu staví na hlavu převládající pojetí. Dobrý člověk není ten, kdo správně vyřeší dilematické situace. Dobro nezačíná v dilematech. Začíná v růstu postojů, které vedou k harmonickému soužití, začíná pěstováním toho, čemu jsme říkali „ctností“. Sebeúcta, úcta k druhým, poctivost - to je důležité. Snažit se rozřešit dilema kalkulem pravděpodobných následků, jak radíval utilitarismus, či formalistickým zákony je marné. Jde o to, jednat ze zásadně mravního postoje.

V konfliktní situaci je na místě otázka, co bych byl za člověka, kdybych tak a tak jednal?

Při čtení MacIntyry mi vždy přichází na mysl Masarykův výrok o jeho motivaci v situaci ohrožení života: „Nechtěl jsem lhát.“ To není kalkul užitečnosti, ani rozbor kantovských mravních zákonů. To je prostě spontánní reakce dobrého, ryzího člověka.

S MacIntyrem dochází k dalšímu posunu v anglosaském myšlení o dobru a zlu. Ke slovu znovu přichází dlouho opomíjený přístup z přelomu století, označovaný jako *virtues ethics* - etika založená na dobrotě člověka, ne na údajné hodnotě určitých činů. Jde o postoj člověka, celkový lidský postoj ke světu bližních. Jde - obrazně řečeno - o dobro jako substantivum, ne jako přídavné jméno.

Na tomto pozadí došlo v roce 1989 na konferenci Metaphysical Society of America k dialogu dvou filosofů na námět ontologického zakotvení dobra a zla ve světě života (byl publikován v The Journal of Speculative Philosophy).

Jedním z diskutujících byl filosof John Lachs, který svůj postoj označil jako relationism. Podle jeho vývodů vzniká dobro (potažmo zlo) ve vztazích mezi bytostmi. Bytí samo o sobě prostě je, není ještě dobré či zlé. Pouze je. Dobrým se stává teprve ve vztahu. Dobro je tudíž vztahová skutečnost, či slovy Johna Lachse, „value is a relational reality”.

John Lachs svoje stanovisko důrazně obhajuje proti nařčení z relativismu. Uznání vztahové reality hodnot by bylo relativistické jen tehdy, kdyby se jednalo o vztahy arbitrární. Takové vztahy se mezi lidmi i jsoucný ovšem také vyskytují - proto není možné přičítat normativní platnost všem soudům o dobru a zlu. Mnohé z nich jsou otázkou osobního vkusu, mnohé další otázkou společenských zvyklostí. Avšak ne všechny. Řada dalších soudů o dobru a zlu se opírá o vztahy, na nichž není nic libovolného.

Názorný příklad tu poskytuje hodnota důvěryhodnosti a důvěry. O těch můžeme mluvit jen ve vztahu dvou lidí. V Lachsově smyslu je to skutečně vlastnost vztahová. Nejedná se však o vztah libovolný.

Člověk je především bytostí společenskou. Tím mu nechceme přičítat jakousi metafyzickou vlastnost společnosti. Zaznamenáváme tu jen zkušenosť společnosti ze svého žití. Lidské mládě vyspívá jen pozvolna. Jeho výchova si vyžaduje relativně stabilní společenskou jednotku, aby vůbec dorostlo. Stabilita společenské jednotky dále spočívá na verbálním dorozumívání. Jazyk je pro člověka nezbytnou součástí jeho lidství - je společenskou záležitostí.

A do třetice, člověk je živočich, který není obdařen spolehlivým instinktem. Ve svém bytí ve světě se spoléhá na návyk a vědomost, které opět nepředstavují individuální, nýbrž společenské výplody. Tedy člověk je živočich společenský nikoli náhodou či libovolnou volbou, nýbrž podstatou svého bytí.

K tomu je však člověk bytostí, která je čtvrtinu každého svého dne zcela bezbranná. Spí hlubokým spánkem, pozvolna se ze spánku probírá. Ve spánku je lehce zranitelný. Jeho život je možný jen potud, pokud může svým bližním - bez soužití s nimiž se neobejde - důvěřovat natolik, aby mohl klidně spát. To opět není otázka volby - tak tomu prostě je. Možnost důvěry a její protějšek, důvěryhodnost, vystávají sice jen ve vztahu, v relatio, avšak na jejich dobru

není nic „relativistického”. Vyplyvají ze samé podstaty lidského žití a soužití.

Lachsový relationalismem se americké myšlení vrací po dlouhém relativistickém exkursu k postoji, který by snadno pochopil Aristotelés. Dobro je součástí lidské přirozenosti - a stejně tak i součástí světa života. Je něčím přirozeným, odvozeným z lidského bytí ve smyslu způsobu, jak člověk je.

Lachsovo pojetí má své předchůdce i ve starším americkém myšlení, např. v naturalismu Johna Deweyho. A Lachsový směr jdou i další, např. Hans Jonas v knize The Imperative of Responsibility, která nabízí snad nejlepší rozbor toho, jak mezi lidmi - a též mezi lidmi a světem - vzniká dobro ve vzájemném vztahování.

Americká filosofie je ovšem mnohoznačná. Na více než dvou tisících různých vyšších škol nejrůznější úrovně působí učitelé filosofie různých schopností, často v izolaci, bez styku s kolegy na jiných učilištích. Mnozí dále přednášejí, co bylo středem zájmu za jejich studia, a publikují o tom články ve stovkách malých časopisů i knihy v malých nakladatelstvích. Přežívá tu tedy řada nejrůznějších filosofických proudů. Přesto však lze říci, že mezi filosofy, kteří ve vzájemné diskusi v předních časopisech a konferencích představují směrodatné centrum americké filosofie, představuje Lachsovo rozvedení MacIntyreových námětů střed zájmu.

Na zmíněné konferenci byl však přednesen i další referát, který proti Lachsově postoji vznáší jednu prostou námitku: Jak může dobro vzniknout ve vztahu dvou jsoucn, která jsou sama o sobě prostá vší hodnoty? „Ex nihilo nihil fit” - jak může vzniknout dobro tam, kde dobro není?

Zcela názorným příkladem: Mezi sto carskými rublovými bankovkami a sto rublovou akcií carských železnic existuje vztah, adequatio. Sto rublových bankovek má cenu jedné akcie a opačně. Jenže jestliže obě jsoucná jsou bezcenná, nemožnou nabytí ceny ani vzájemným vztahem. Jak může dobro vzniknout ve vztahu jsoucn, která jen jsou - jsou prostá všeho dobra?

Tato námitka zpochybňuje Lachsovu argumentaci. Zpochybňuje samu možnost pochopení dobra argumentací a vrací nás k východisku našich úvah - k otázce po tom, jak dobro skutečně prožíváme, jak se s ním střetáváme v zážitku coby se součástí světa života.

Položme si zde otázku: jak dobro skutečně prožíváme, jak se s ním střetáváme? Odzavorkujme všechno, co je nám známé - a třeba i samozřejmé - z filosofických rozborů. Soustředme se na bezprostřednost

prožitku: jak se střetáváme s dobrem? Kde, jak, čím nabýváme přesvědčení, že bytí nejen jest, nýbrž že je dobré?

Nejběžnější, nejbezprostřednější příklady se nabízejí ve vztahu k našemu aktivnímu bytí. Bytí člověkem není cosi nehybného, statického. Nehybné, staticky je ve světě jen vosková socha v muzeu Madame Toussaudové. Život člověka je něčím jiným. Je to vždy nedokončené konání. Je to činnost, v níž zapisují svou přítomnost do světa druhých. O něco mi vždycky jde i na té nejprostší úrovni, jakou je třeba dýchání. Svět mých bližních - lidský či přírodní - proto rovněž nevystupuje v mém životě jako něco, co prostě jest. Je něčím, co mi v mém konání, v mém úsilí o žití buď napomáhá, nebo mi stojí v cestě.

Tu se střetáváme s prvním prožitkem bytí jako dobrého či zlého, bytí, které má od počátku svou hodnotu. Tvrzení, že něco prostě jest, že však nemá samo o sobě žádnou hodnotu či smysl, vždy představuje abstrakci. Svět, jak jej prožíváme, nikdy není prostě „neutrální“. Vždy slouží či překáží. Z řady dobrých důvodů samozřejmě můžeme z prožívaného světa abstrakcí vyčlenit určitou dimenzi, například dimenzi hmotného a prostorového bytí. Je to oprávněné a často i účelné. Nedo- stáváme se tím však k bytí, jak „skutečně“ je, jen k určité abstrakci. Bytí, jak je skutečně prožíváme, je bytím ab initio prolnutým smyslem a hodnotou ve vztahu k životu - a to nejen k lidskému, nýbrž ke všemu živo- tu, jemuž slouží či jemuž stojí v cestě.

Zde tedy nacházíme jednu, snad nejbezprostřednější dimenzi zku- šenosti, která nás přesvědčuje, že bytí je prvotně dobré, a nikoli že prostě jen jest. Tato dimenze prožitku dobra dává za pravdu Lachsovu relacionistickému rozboru. Dobro se tu jeví skutečně jako vztahová skutečnost, která vzniká ve vztahu života ke světu.

Tento prožitek hodnoty jako vztahu účelnosti je i podkladem bezprostřední přesvědčivosti, kterou se vyznačuje utilitarismus. Když John Stuart Mill formuloval svou zásadu užitečnosti, totiž že dobré je to, co vede k co největšímu blahu co největšího počtu lidí, nepřesvěd- čil svou dobu důmyslnou argumentací. Po pravdě, jeho argumentace je spíš problematická než přesvědčivá. Hedonistický předpoklad, že užitečnost znamená užitečnost ve službě blahu, neodpovídá sku- tečnosti bytostí, které v životě usilují o celou řadu zcela odlišných cílů. Blaho jako cíl úsilí je těžko dosažitelné. Dostavuje se - jak pouka- zoval již Aristotelés - častěji jako nezamýšlený následek úspěšné čin- nosti zaměřené k něčemu jinému. „Jsem rád,“ říkáváme, „že se mi to povedlo.“ Těžko si jistě představovat situaci, v níž by člověk tvrdil,

že pro něj není žádné „to“, že nic nechce, jen chce být rád, přeje si jen blaho. Mill svůj argument ještě komplikuje rozlišením „vyššího“ a „nižšího“ blaha.

Vzdor tomu se zásada užitečnosti jevila Millovým současníkům přesvědčivá - a jeví se přesvědčivou většině lidí dodnes, zcela spontán- ně, prereflektivně. Vyjadřuje totiž základní prožitek dobra jako vztahu bytí k našemu konání.

Prožitek dobra jako užitečnosti je zkušenostně nejen prvotní, nýbrž v mnohém i základní. Na relativní užitečnosti zakládáme i celý systém rozlišování mezi méně a více dobrým, a tudíž i schopnost vol- by, která v lidském životě jen zřídka stojí mezi dobrým a zlým. Většina našeho volení je mezi více či méně dobrým, méně či více zlým, a kal- kulus užitečnosti zde poskytuje základ pro rozlišování.

Platí konečně i to, na čem Lachsovi tolik záleží: že dobro, jak se s ním v tomto prožitku setkáváme, je sice vztahové, avšak nikoli sub- jektivně relativistické. Jak už jsme si všimli, většina vztahů užitečnosti se netýká individuální, „subjektivní“ preference, nýbrž struktury našeho bytí. Relacionismus se zde skutečně opírá ne o složitý argument, nýbrž o přímý zážitek dobra.

Jenže jedna věc je tvrdit, že se s dobrem tak a tak setkáváme, a zcela jiná, říkáme-li, že dobro tak a tak vzniká, že tak a tak vstupuje do skutečnosti. Zde se opět uplatňuje otázka, již jsme začali - totiž jak může vzniknout hodnota ze vztahu dvou jsoucen, která jsou sama o so- bě hodnoty prostá, „bezpečná“? Položertovně jsme uvedli porovnání sta carských rublových bankovek a stórublové akcie carských železnic. Takových příkladů bychom mohli jmenovat mnoho. Krumpáč a lopata jsou velmi dobré ke kopání jam, avšak tento vztah nevytváří hodnotu, pokud pro nás jáma není něčím záhodným. Ostatně implicitně to do- znává i J. St. Mill, když do své zásady užitečnosti vsouvá absolutní hod- notu blaha. Ve vztahu užitečnosti vzniká dobro jen díky tomu, že je samo o sobě dobré. Vztahová hodnota užitečnosti se tu váže na nepří- znaný předpoklad, že bytí - či alespoň určité bytí - je dobré samo o so- bě, a priori. Pokud se tážeme po ontologickém zakotvení dobra, nenajdeme je v prožitku, v užitečnosti.

Jak jinak tedy prožíváme zkušenost dobra?

Říkáme-li, že je něco dobré, máme tím obvykle na mysli, že je to užitečné. Jsou však i jiné příklady. Když o někom řekneme, že je to „dobrý člověk“, nemíváme tím na mysli jen to, že je nám užitečný. Naopak, takový výklad nám připadá jako zkrácení lidských vztahů. Dobrý člověk, dobrý skutek, dobrý pes, dobrý strom - v těchto

výrazech ustupuje užitečnost čemusi základnějšímu. Hodnotu, dobro, tu prožíváme jako relativní dokonalost určité bytosti či jsoucna.

Zatímco zážitek dobra jako užitečnosti se váže k aktivitě našeho bytí, zážitek dobra jako dokonalosti má co dělat s tím, že naše bytí a jeho aktivita jsou vědomé. Nežijeme jen v kontextu „faktů“, v kontextu bezprostředně daného. Přistupujeme k žití s předvídaním, představujeme si to, s čím se pak skutečně setkáváme. Ve všem svém bytí porovnáváme skutečně s možným, a skutečnost nejen vědomě posuzujeme, nýbrž i prožíváme jako více či méně dokonalé naplnění našich představ a očekávání.

Zde je druhá, zcela odlišná, avšak neméně prvotní forma prožívání dobra: dobro je dokonalost jsoucna. I v tomto prožitku se dobro jeví jako vztahová vlastnost. Tentokrát však nejde o vztah jsoucna k nám, nýbrž o vztah jsoucna k jeho možností - tedy jak si je představujeme.

Tento vztah můžeme vyložit podle Platóna jako vztah ideje a jejího ztělesnění, či s Aristotelem jako vztah skutečného s jeho možností, či subjektivisticky jako vztah skutečnosti k našim očekáváním. Bez ohledu na výklad i zde však platí to, na čem trvá Lachs: že vztahová podstata dobra neznámá nutně relativitu a naše představy nejsou nutně arbitrární.

Na to odpovídá již Aristotelés svou teorií přirozených druhů: představa a norma dobrého člověka, dobrého psa či dobrého dubu je obsažena v jejich potenci. Můžeme to však zdůvodnit i jinak, například odvozením z harmonie života a světa. Co je vhodné, adekvátní, je to, co nevytváří konflikt s celkem života, nýbrž do něj harmonicky zapadá.

Zážitek dobra jako relativní dokonalosti toho či onoho činu či jsoucna je základem etického formalismu, podobně jako je prožitek dobra jako užitečnosti základem utilitarismu. Na úrovni reflektovaného pojmového vyjádření prvotních zkušeností dobra pak dochází k debatě o tom, zda je možné zahrnout užitečnost jako subkategorii dokonalosti či naopak. Nám však nejde o teorii, nýbrž o prvotní prožitek, o to, jak se s dobrem setkáváme - a zde zážitek relativní dokonalosti představuje neredukovatelnou skutečnost.

Něco jiného je otázka, zda vztah relativní dokonalosti je původem dobra, jeho ontologickým zakotvením - tedy zda bytí, které prostě je, se stává dobrým proto, že adekvátně naplňuje ideu či představu.

Zde zase příklady naznačují, že tomu tak není. Kde je idea sama o sobě bezcenná, tam ani její naplnění - byť sebedokonalejší - nevytváří hodnotu. Naše nedávná zkušenost přímo oplývá příklady. Splnili jsme na sto procent plán výroby parních lokomotiv, jenže v době, kdy se

parní lokomotivy už dávno přestaly užívat. Plán byl nesmyslný a jeho naplnění nevytvořilo hodnotu, i když prémie se vyplácely... Být třeba i dokonalým příkladem bezcenného ideálu neznámá být cenným, dobrým.

I v případě zkušenosti dobra jako relativní dokonalosti tak platí to, na co jsme poukázali v případě zkušenosti dobra jako užitečnosti: dobro vyvstává ve vztahu jen tehdy, když alespoň jeden pól vztahu je dobrý sám o sobě. Relationismus sice přesně popisuje to, jak se s dobrem skutečně střetáváme ve zkušenosti vztahů, avšak přechází bez povšimnutí předpokladem dobra jako vztahové skutečnosti - totiž předchozí dobro bytí, které do vztahů vstupuje. Ve vztahu se střetáváme s dobrem jako se vztahovou skutečností jen proto, že to, co se vztahuje, se nám již předreflektivně nabízí jako dobré.

To je něco, co tradiční filosofie považovala za samozřejmé - tak samozřejmé, že se obvykle spokojila s konstatováním a nepokoušela se o důkaz. *Esse qua esse bonum est* - bytí je dobré prostě jako bytí, tím, že je. Augustin to oznamuje jako něco tak zjevného, že to každý zná a ví, že není třeba to dokazovat. Stačí se obrátit ke zkušenosti.

Podobně pozdější filosofové zaznamenávají jako zjevné a samozřejmé poznání, že základní kvality jednoznačnosti, dobroty a pravdivosti nejsou něčím, čím by vědomí skutečnost okrášlovalo, nýbrž rýsy skutečnosti samé. *Esse est unum, bonum, verum* - bytí je jednoznačné, dobré, pravdivé. To se těmto filosofům opět nejeví jako něco, co je třeba dokazovat, nýbrž jako něco, s čím se v zážitku světa zcela samozřejmě setkáváme.

Soudobé filosofii se to jako zjevné a samozřejmé nejeví. Můžeme dokázat (jak jsme se o to snažili v předešlém rozboru), že dobro bytí je skutečně předpokladem všeho vztahového dobra. Dobro, s nímž se střetáváme ve vztazích užitečnosti a dokonalosti, předpokládá dobro nevztahové, dobro jako vlastnost bytí samého. Jenže ať je tu argument sebedokonalejší, závěr dnes vyzní jako teoretická poučka, která zůstává nepřesvědčivá, pokud ji nemůžeme ověřit v zážitku, ve zkušenosti. To je nevyhnutelný následek vzpoury proti metafyzice. Byť nám zkušenost s pozitivistickými přístupy dokazuje, že se bez metafyzických závěrů neobejdeme, že zpochybnění metafyziky zde zůstává přítomný požadavek, abychom tyto závěry ověřili přímou zkušeností.

Jak už jsme poukázali v první přednášce, zážitek absolutní dobroty bytí připadá pochopitelně cizí člověku, který ve své každodennosti obcuje s lidskými výrobky, jejichž bytí se odvozuje z lidské potřeby. Návyk vztahování se ke světu jako k nástroji, který si osvojujeme v obcování se

jsoucný (které nástroji a jen nástroji skutečně jsou), pak pochopitelně přenášíme i do obcování s bytostmi, které mají svůj vlastní smysl.

A přece nás tento návyk neohlušuje úplně. Když třeba jdeme po lesní cestě a pod nohy se nám připele ještěrka, nešlápneme na ni. Zcela samozřejmě se jí vyhneme. Proč? Jisté ne proto, že je užitečná či dokonalá: ve svém zaneprázdnění o užitečnosti či dokonalosti ještěrky většinou ani neuvažujeme. Náš krok tu zastaví bezprostřední, třeba nereflektované vědomí, snad dokonce pocit, že tato ještěrka si zaslouhuje žít prostě proto, že je - že je dobré, dobré samo o sobě, že ještěrka je, a že by bylo zlé ji svévolně zničit. Květina v nás vyvolá stejný pocit. Podobně, ač jsme zvyklí zcela bezmyšlenkovitě konzumovat ztýraná, rozsekaná těla svých bližních z jiných živočišných druhů, přece nás přepadne hrůza, odpor a lítost, když musíme na vlastní oči spatřit barbarské týrání zvířat v tom, čemu říkáme „živočišná výroba“. Třeba se ani nezamýšlíme nad tím, že kráva je bytost, která stejně jako my sami pociťuje radost a bolest, zná strach i lásku, má svou osobnost. Třeba na to ani nemyslíme, a přesto nás zavalí hrůza a odpor nad nesmyslným týráním.

Opět zde narážíme na bezprostřední zážitek dobra bytí sama o sobě. Není lhotejné, jak zacházíme s dobytčím, protože - nezávisle na užitečnosti či dokonalosti - to, co je, je dobré, zatímco svévolné ničení a týrání je zlé, nehodné člověka.

Dovolávat se ovšem pocitu, bytí sebejednoznačnějšího a sebebezprostřednějšího, nemůže nikdy být silným filosofickým argumentem. Na to potřebujeme tento pocit rozebrat, vyjasnit si, jak a proč dochází k tomu, že svébytnost světa, dožadující se naší úcty, proráží krůněm našeho sebezaneprázdnění.

Řada filosofů poukázala na tento hluboce zakořeněný egoismus, kdy svět vnímáme především jako svět pro nás, pro mě, či Heideggerovým pojmem, „zuhande“ - k ruce či po ruce. Jak se učíme vnímat svět i jako svébytnou přítomnost druhého?

Zde je dobře připomenout Husserlův rozbor našeho zážitku, dotýkáme-li se jednou svojí rukou ruky druhé. Pro moji pravou ruku je moje levá ruka prostě předmět jako každý jiný - předmět v prostoru, jímž mohu manipulovat. Sám jsem si však vědom své levé ruky nejen tak, jak se mi jeví prostřednictvím mé pravé ruky, nýbrž i tím, jak jsem si jí bezprostředně vědom. I moje levá ruka jsem já. Moje pravá ruka moji levou ruku poznává nejen jako předmět, nýbrž zároveň jako přítomnost autonomního, svébytného já. S levou rukou se zde tedy střetávám jako se ztělesněnou přítomností svého já.

Toto vědomí se pak přenáší i do zážitku druhého člověka. Teplé, živé tělo, které reaguje na můj dotek, má svůj vlastní pohyb - nejví se jako předmět, nýbrž jako přítomnost ztělesněného druhého já. Není snadné zacházet s tělem druhého tak, jak bych zacházel s loutkou, která by byla vyrobena v životní velikosti. Prožívaná přítomnost druhého já mě vede k ohleduplnosti, k úctě.

Toto vědomí přítomnosti druhého, který si zaslouhuje úctu, pak přenášíme i na jiné formy života. Je to snadné u vyšších obratlovců: pod psí srstí či kravskou kůží cítíme teplo života, bijící srdce, v jejich očích vidíme, jak se na nás obracejí bližní, kteří svým autonomním pohybem signalizují své autonomní bytí. Těžší je to u živočichů studenokrevných, kde nikoli již teplo, nýbrž jen pohyb nám naznačuje přítomnost druhého. Ještě obtížnější je to samozřejmě u rostlin či balvanů, které svou svébytnost signalizují jen svojí nehybností. Přesto je tu cosi skutečného: ve všem bytí jsme schopni spatřovat druhou přítomnost, která si vyžaduje úcty - je svou svébytností dobrá.

Podrobněji můžeme poukázat, že se tu jedná o dvojí zážitek.

Na jedné straně je to zážitek druhého jako bližního - mně blízkého (francouzština to pěkně vyjadřuje obratem mon semblable, můj bližní, mně podobný, jako já). Jde o zážitek druhého mého spolu-tvora. František z Assisi tak i měsíc zažívá jako sestru Lunu, slunce jako bratra Slunce. Všichni jsme ten pocit zažili ve vztahu k nejrůznějším bytostem a jsoucnům od hadrové panenky po lkajícího psa: pocit soucitu. Obvykle: jej přecházíme ve velkém zaneprázdnění, avšak tento zážitek nám zprostředkovává něco důležitého - totiž příbuznost všeho bytí.

Druhou stranou tohoto zážitku je vědomí odlišnosti - tedy, že tento můj bližní, se mnou spřízněný, je přesto jiný, má svou vlastní neredukovatelnou totožnost. Je mým bližním, avšak je nejen můj, je zároveň svůj vlastní.

Pocit úcty k druhému - ať už se jedná o člověka, o živočicha, o rostlinu či balvan - vyvstává z tohoto dvojího vědomí: jak jeho blízkosti, tak jeho svébytnosti. Kde chybí vědomí sblíženosti, tam vědomí odlišnosti vytváří pouhý pocit cizoty, případně ohrožení a obrany. A naopak, kde chybí vědomí odlišnosti, tam sblíženost nevede k úctě, nýbrž k přezírání a panskému postoji. Můj se pak jeví jako jen můj. Tento postoj, k němuž dochází opět ve vztahu mezi lidmi, je většinou provázen bolestnými následky; neboť zraňuje právě tam, kde jsou lidé nejzranitelnější: ve vědomí sounáležitosti, kde právě se lidé jeden druhému otevírají. Platí to však i v jiných vztazích. Co vnímám jako jen moje, bez uznání jeho vlastní svébytnosti, to přehlížím a volně tím disponuji.

Pocit úcty vyvstává jen z propojení tohoto dvojího vědomí: vědomí sblížení a vědomí odlišnosti. Jen tento zdvojený vztah představuje adekvátní postoj člověka k druhému - ať již je druhým kdokoliv a cokoliv.

V úctě, která z takového dvojího vztahu vyvstává, se projevuje onen zážitek, který hledáme jako základ všeho dalšího etického myšlení. Zážitek dobra, esse qua esse bonum est, se nám opět jeví jako zjevný, jako samozřejmý, pokud svůj vztah ke světu zakládáme na dvojitým uznání: na uznání sblíženosti a svébytnosti.

Tento závěr ovšem vede dále k celé řadě poznání ve všech aspektech praktické filosofie. Vytváří například krajní mez utilitarismu. V praktickém rozhodování, v němž musíme preferovat jedno jsoucno před druhým (např. kácíme strom, abychom postavili obydlí) se nutně uchylujeme k utilitárním ohledům. Avšak protože bytí - všechno bytí - je samo o sobě dobré, nemůžeme ani v zájmu užitekosti jednat bezohledně. Účel může zdůvodnit prostředky, nemůže je však světit. Svět můžeme užívat jen s úctou k jeho svébytnosti - tedy jako dar, jehož si vážíme. Při tomto přístupu nutně nastávají situace, kdy je třeba podřít účelnost úctě.

Podobně bychom mohli odvodit i jiný důležitý důsledek v oblasti sociální filosofie. Protože můj bližní není jen můj, nýbrž i svůj, je svébytný a je hoden úcty, nemohu ho prostě přehlížet, „organizovat mu blaho“ bez ohledu na jeho vlastní vůli a svébytnost - ani když si modrou košili ozdobím rudou hvězdou. Podobné úvahy se vztahují na manželské vztahy, na výchovu dětí i na zacházení s přírodou: dobro bytí tu tvoří krajní mez, která si vyžaduje uznání jak sblíženosti, tak svébytnosti.

V rámci těchto přednášek potřebujeme ovšem postupovat jiným směrem: v čisté, ne ještě praktické filosofii. Naším celkovým námětem je vztah života v pravdě ke skepsi - a postoj k životu, vyznačený dvojitým uznáním sblíženosti a svébytnosti, je skepsí zranitelný. Jde totiž o základní postoj víry: té víry, kterou v teoretické reflexi označujeme jako náboženskou.

Svět života, svět, jak jej skutečně prožíváme, není jen světem dobra a zla. Je zároveň světem víry. Můžeme se zabývat relativní adekvátností odlišných vyjádření tohoto přístupu, od víry v „pokrok“ po víru v Boha. Ve skepsi dokonce můžeme popřít platnost víry vůbec. Nemůžeme však popřít její skutečnost. Ať již oprávněně či neoprávněně, lidé věří. Nikoli nutně v Boha (mohou věřit i v „zářné zítřky“, v lidskou dokonalost či v posvátnost svého národa), avšak pokud mají žít smysluplně, neobejdou se bez víry, jejíž platnost skepse popírá.

Než tedy budeme moci uzavřít tyto přednášky a obrátit se k otázkám praktické filosofie, musíme se ještě jednou zamyslet, tentokrát nad otázkou skepse a víry. Těmto postojům věnujeme následující přednášku.