

Filosofická etika 1 [FF UK]

Ladislav Hejdánek

This is a part of the original document:

[Filosofická etika \[FF UK\]](#)

jedná se o část původního dokumentu:

[Filosofická etika \[FF UK\]](#)

◆ přednáška, česky, vznik: zimní semestr 1992/1993

◆ lecture, Czech, origin: zimní semestr 1992/1993

Filosofická etika 1 [1992]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini Pro 3 preview]

...odlišit filozofickou etiku od etiky vědecké. Nebo od etik vědeckých, kterých je víc. O vědecké etice se obvykle říká – a to nebudu dokumentovat, jenom apeluji na to, že už jste se s tím asi setkali – že se zabývá normami lidského chování a jednání.

Filozoficky je tento výměr naprosto nedostačující, protože nemůže dost dobře vymezit lidské chování a jednání oproti lidskému myšlení. Pochopitelně kdybychom se pokusili etiku vymezit tak, že tam to myšlení přijde, tak by tam přišla i logika. Logika se zabývá normami lidského myšlení. Pak by bylo potřeba říci, jakými normami. Když řekneme v případě etiky, že se zabývá normami etickými, tak to je definice v kruhu.

Takže tohle je filozoficky velmi problematická věc. Myšlení je totiž na jedné straně také druh chování. Je to aktivita. A na druhé straně by logika musela být součástí etiky, kdyby se to týkalo bez omezení všeho jednání, tedy také myšlení. Vždyť myšlení je jednání. Víte, že se říká, že slovo je taky čin.

Potom ta největší potíž je, že je nejasné, co se rozumí normou. Vyjasnění tohoto pojmu se vymyká možnostem vědecké etiky, protože ji přesahuje. Vědecká etika samozřejmě může formulovat, pokoušet se formulovat různé normy, ale nedokáže říct, co to je norma. O to jde. To je stejně tak, jako fyzika pořád počítá s prostorem a časem a má ve vzorečkách t , ale co to je čas, to prostě nepatří do fyziky. Podobně co to je norma, nepatří do vědecké etiky.

Vyjasnění pojmu normy přesahuje odbornou kompetenci každé vědecké etiky. Normy totiž mohou být od přírody. To je otázka normality. Co je normální? Je normální, aby tele mělo jednu hlavu, a když se nám narodí dvouhlavé, tak je to nenormální, to je abnormální. Na tom se domluvíme. Ale je normální, aby ryby létaly? Nebo je normální, aby teplokrevná zvířata trávila celý život ve vodě? Je to normální? Čili jsou některé normy od přírody. To nestanovuje člověk.

Ale normy mohou být také lidskou konvencí. Například móda, pravidla stolování, etiketa, způsob, jak se lidé zdraví, zda si podávají nebo nepodávají ruce. Němci jsou hlavně na podávání rukou, to proniká i k nám. Ale odedávna se normy odvozovaly od vůle bohů a tak dále, tedy z vyšších instancí.

Vědecká etika toto vše nemůže kompetentně posuzovat, i když se třeba od toho distancuje. Řekne, že ne, ale nedovede říct, proč ne. To je jenom taková experimentální výmluva. Podobně jako logiku nelze založit na psychologii, nelze na psychologii, ale ani na sociologii a tak dále založit etiku. Na psychologických nebo sociologických základech nelze založit etiku. Vědecká etika je však vždycky 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 naopak. To je věc, která také přesahuje rámec toho, o čem tady hodláme mluvit, ale je potřeba to vyjasnit: pokoušet se etiku, etické normy, etické zvyklosti nebo dokonce mravní principy vykládat z psychologie, ze sociologie nebo z historie a podobně, znamená vykládat růži z buněk. Rádl o tom říká: Opustil jsem tuto metodu, ač biolog, opustil jsem tuto metodu vykládat růži z buněk, ale vždycky budu chování těch buněk vykládat z celkového plánu růže. A nikoliv člověka z opice, nýbrž opici budu vykládat podle obrazu člověka.

Dokonce ani psychologii nelze založit na fyziologii. A tak ani společenské zvyky a mravy nelze založit na zvířecí etologii. Což začíná ostatně u samotného života, který nelze založit na chemii, respektive na vlastnostech atomů. Že se tam jakési vztahy najdou, no jistě. Co může fyzika říct o psovi? Zváží ho a řekne, kolik váží. Pes se v tomto smyslu nevymyká fyzice a jejím prostředkům. Ale ovšem ten pes jako

pes padá při tom vážení pod stůl. Když je to malý pes a velká kočka, tak můžou vážit stejně. Fyzika není schopná ten rozdíl zaznamenat. Ta zaznamenaná jenom rozdíl ve váze.

Můžeme dokonce jít tak daleko, jako šel Konrád Lorenz, sledovat chování hus a zjišťovat tam pozoruhodné podobnosti s chováním lidí. Vůči cizí huse, když se přivede do hejna hus, jak se navzájem chovají a podobně. Napsal o tom poutavou knihu, která vypadá jako persifláž, jako výsměch lidskému pokolení, protože tam je tolik podobností, že si nejste jisti, jestli je pro husy významné, že se chovají jako lidé, nebo pro lidi pofidérní skutečnost, že se chovají jako husy. Ale to neznamená, že můžeme lidské chování a jednání vykládat na základě těch hus. Jsou jisté podobnosti, ale lidské jednání, kde se člověk chová opravdu jako husa, je trochu podlidské jednání. Lidské je ne tou podobností, nýbrž právě nepodobností, odlišností. Ovšem ty podobnosti musí být brány stejně ve své fakticitě vážně a musí být brány v potaz. A právě z toho důvodu tu musí být nějaká disciplína, která tuto všeobecnou souvislost různých oblastí a různých rovin má na paměti, dbá jí, aniž by se pokoušela ji redukovat na něco základního, na něco jedno, společné pro všechny, z čeho všechno ostatní by mělo být odvozováno. Tedy podobně jako nemůžeme odvozovat buňky z růže, tak nemůžeme ani růži odvozovat z buněk a obráceně. Jenom taková disciplína, která respektuje ty rozdíly a také rozdíly úrovní, si zachová smysl pro celek a bude se umět také k tomuto celku nějak vztahovat.

Filosofická etika se tedy bude lišit od každé etiky vědecké tím, že to bude filosofie, a to celá filosofie. O tom jsem tady už hovořil kdysi, opakuji zase pro ty, kteří jsou tu poprvé. Zatímco vědy mají tendenci stále se dělit do dalších a dalších úzkých specializací, filosofie si toto nemůže dovolit. Každá subdisciplína, každý filosofický podobor, musí zůstat celou filosofií. To znamená, je přípustné, že se soustředí na určitý okruh problémů, ale není přípustné, aby tento okruh izolovala od celku veškerenstva. Vždycky tam musí nechat otevřené brány, eventuálně tu a tam alespoň pár kroků vyjít jakýmsi směrem a naznačit, kam by bylo možno a v některých případech nezbytno jít dál.

Aby bylo jasno, co takové soustředění na nějaký vymezenější okruh problémů 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 nelze provést mimofilosoficky. Ukážeme si na tom, že také filosofická etika, jako každá jiná filosofická disciplína, musí navzdory své prioritní orientaci zůstat celou filosofií, jak jsem právě řekl, která si vždy bude vědoma všech souvislostí s oblastmi jinými, které do svého rámce nebude pojímat, ale které jí nesmí nikdy zůstat cizí, které bude stále považovat za potenciálně nebo virtuálně aktuální.

Je-li filosofická etika skutečně filosofií, a to celou filosofií, nemůžeme ji chápat jako normativní disciplínu, protože ani filosofie není žádným normativním věděním. 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, respektive lidí. Ovšem především a primárně na základě reflexe vlastního etického jednání a chování.

Kdo nemá pro mravní jednání dosti smyslu, ten nemůže své etické jednání kompetentně reflektovat, poněvadž filosofická etika je reflexe vlastního nebo cizího etického jednání. Kdo nemá pro etické jednání smysl, tak ten eticky nejedná nebo ne dostatečně, a potom taková reflexe může jít k šípku, to není k ničemu. Je tady jistá podobnost, na kterou bych upozornil a která nebývá obvykle brána vážně. Když se budeme domlouvat o hudbě, tak samozřejmě jsou lidé, kteří nemají hudební sluch. Jsou nekompetentní a ti do té rozmluvy nemají co vstupovat, protože o hudbě mohou mluvit pouze lidé, kteří mají hudební sluch. A nejenom hudební sluch, nýbrž kteří mají jisté hudební vzdělání, kteří

pěstují hudbu nebo aspoň ji hodně poslouchají a mají jakousi kompetenci k tomu se v hudbě vyjadřovat. Toto platí ve všech oborech.

A to platí také v etice. Bohužel právě ty vědecké etiky vždycky zkoumají, jak se lidé většinou chovají, jaké je průměrné chování lidí nebo jaké je chování většiny lidí. Ale to pro filosofickou reflexi etického jednání nemá vůbec žádný význam, protože tam jde vždycky o to, je-li to etické jednání, nebo není, přesně v čem mravní je nebo není. My potom uděláme ten rozdíl mezi mravním a etickým. Tedy nejdřív musíme mít etické jednání, nejdřív musíme mít smysl pro mravní jednání a musíme tady mít mravní čin, aby bylo co reflektovat. A pochopitelně nemůžeme to stavět na těch, kteří jsou mravně jednookí nebo slepí, nýbrž na těch, kteří jsou na úrovni. A těch na úrovni může být v některých dobách méně, menšina, a to vůbec pro filosofii není rozhodující.

Nejde o to, jak se lidé průměrně chovají, nýbrž zda jejich chování je dostatečně mravní. A hledisko, co je mravní a nebo ne, to je hledisko filosofické a o tom tady budeme mluvit. Čili nemůžeme si nechat diktovat, co je mravní, skutečností. Že v této věci platí to, co kdysi řekl Hegel a co se často cituje, aby se to zesměšnilo. Když mu někdo řekl, že jeho teorie vůbec nesouhlasí s fakty, tak Hegel na to prý odpověděl: „Tím hůře pro fakta.“ Pro etiku toto patří. Když budete uvádět konkrétní příklady, jak lidé jednají, tak tím hůře pro ně, ne pro etiku.

Tak aby bylo toto jasno. V tom jistě se mnou budete souhlasit, v tom je jednak velký zmatek a také velký problém, poněvadž žijeme v době, o které Nietzsche prohlásil, že je doba nihilistická. Mluvil ovšem o době moderní. Dneska jsme trochu na pochybách, jestli jsme ještě moderní lidé, nebo už postmoderní lidé. Pokud bychom vzali vážně to, co řekl Nietzsche, že modernost znamená nihilismus, tak doba postmoderní by byla post-nihilistická. Co to znamená, zase záleží na interpretaci – jestli je to překonání nihilismu, nebo dovedení nihilismu až do hořkého konce.

Tedy v této věci by mohlo být vyvoláno jisté nedorozumění. Když jsem tady říkal, že uvádět konkrétní příklady, jak lidé jednají a jak se chovají a eventuálně jak většina lidí se chová a jak jedná, že to nemá význam pro filozofickou logiku nebo elementární význam, že to nemá základní význam, že to je jenom druhořadá záležitost, by mohlo znamenat, že filozofie přece jenom je normativní. Já jsem ale předeslal, že není normativní. Znovu zdůrazňuji, že filozofie tady není od toho, aby stanovovala etické normy. Ale rozhodně tady není od toho, aby zjišťovala, jak se průměrně lidé chovají. Tak co jí zbývá?

Zbývá jí to, co platí pro každou filozofii – reflexe. Tedy bude reflektovat etické chování, mravní chování. A záleží na tom filozofovi, jestli má mravní vnímavost, nebo nemá. To mu nikdo nemůže zaručit a on sám si to nemůže zaručit. Ovšem jako filozof by to měl reflektovat a pokud u sebe zjistí jistý nedostatek, jako například lékař může u sebe zjistit barvoslepost, tak filozof může zjistit, že nemá dostatek mravní vnímavosti. Od toho je filozof, aby měl schopnost sám sebe posoudit, neboť už před filozofií, na vstupu do chrámu do Delf, byl filozofický nápis, výzva: *Gnóthi seauton*, poznej sebe sama. To platí pro všechny, ale zejména pro filozofy.

Tedy filozof, který u sebe zjistí nějakou tu slepou skvrnu, by neměl potom mluvit do etických otázek, neplést se do nich jako pes do kuželek. Měl by zůstat u toho, čemu rozumí a pro co vnímavost má. Čili to, že nějaký filozof píše etiku, neznamená, že má etickou nebo mravní vnímavost. To musíme posoudit. A většinou se to dá také posoudit z jeho osobního života. Tady jsme v situaci, která neplatí třeba pro umění – umělec může být vynikající a přitom jako člověk může být dost podezřelý a pochybný. To neplatí pro filozofii. Filozofie, která mluví o mravnosti, a přitom je to výtvar filozofa, který sám se zachoval nemravně; filozofie, která rozvíjí teorii státu, práva a politiky, a přitom se ten člověk zachová politicky problematicky, politicky selže, to je vada také filozofie.

Konkrétně je to třeba velická diskuse po této válce, co s Heideggerem. Po některých stránkách zcela nepochybně jeden z nejvýznamnějších evropských a vůbec světových myslitelů dvacátého století. A zároveň člověk, který hrubě selhal v době nejtěžší pro Němce. Nejtěžší v tom smyslu, že se ve svých dějinách dostali snad nejnižší od těch pragermánských dob. A když selže filozof v takovýchhle dobách, tak je to chyba nejen pouze osobní, nýbrž je to chyba filozofická.

To nás neopravňuje, musím hned říct z druhé strany, usnadňovat si práci se čtením Heideggerových textů, protože se tak blbě zachoval. Jak někteří mí přátelé, když jsem chtěl, aby mi dovezli nějaké Heideggerovy spisy, tak říkali: „Ale vždyť on se tak blbě zachoval.“ To je bohužel situace třeba ve Francii, kdy ta velká diskuse, která začala tím, že vyšlo to Fariasovo známé dílo (nebyl první, před ním už byl další, který sbíral ty hříchy Heideggerovy), ale teď vznikla nová diskuse. Je to asi takových osm let po knize Fariasově, což je chilský emigrant, který žil v Německu a napsal knihu, kterou mu v Německu nejdříve nechtěli vydat, tak ji vydal ve Francii. Potom ovšem samozřejmě v překladu musela být také vydána a byla vydána v Německu. A ve Francii se rozvinula diskuse o Heideggera, která zcela jasně naznačovala, že fronty se rozdělily takovým zvláštním způsobem, že kritikové Heideggera, ti, kteří zdůrazňovali to selhání Heideggerovo, tak vesměs Heideggera a jeho spisy neznali. A že pro ně ten poukaz na morální a politický poklesek Heideggerův byl zároveň záminkou, proč Heideggera nečíst. To ale neplatí.

I když jsme, a právě proto, že jsme přesvědčeni, že vztah mezi osobním charakterem, osobním jednáním a filozofií je základní, tak si nesmíme nechat ujít, nesmíme se zbavit té námahy prokázat, že v těch filozofických spisech jsou základy toho selhání. To se musí prokázat. To, že filozof selhal, samo o sobě není interpretačním momentem. My musíme to jeho selhání vyložit z jeho filozofie. Pokud to neučiníme, tak zůstává otevřeno, zda to není náhodné selhání a nikoliv filozofické. To náhodné selhání bychom museli pak vyložit, co to je, ale takhle vypadá ta souvislost a my si jí musíme být dobře vědomi.

Není to jednoduché. Dneska už nikoho nenapadne třeba nečíst Aristotela, protože to byl kolaborant. A Aristoteles byl kolaborant. A opustil Athény, utekl z Athén se slovy, aby předešel tomu, aby se Athény podruhé provinily proti filozofii, totiž poprvé proti Sokratovi, když ho Athénané odsoudili k smrti, a teď hrozilo, že podruhé Athény odsoudí Aristotela k smrti. Nikdo o tom dneska už nemluví. Ale v Athénách byl tehdy Aristoteles považován za kolaboranta. Za náhončího cizí nadvlády makedonské. A když zemřel ten velký dobyvatel, jehož vychovatelem byl v mládí Aristoteles, tak Aristoteles musel zdrhnout z Athén, aby se vyhnul soudu, ke kterému by nepochybně bývalo došlo.

Čili je otázka, jak interpretujeme tu jeho kolaboraci. Tam je to poměrně jednoduché, to byla osobní oddanost Aristotela jako učitele tomu mladému Alexandrovi, kterého měl jako svého žáka. A potom, když ten žák se stal tak velkým panovníkem, tak pozval ke dvoru Aristotela. No a Aristoteles... bylo by potřeba konkrétně posoudit, zda to byl poklesek, že se k tomu dvoru nechal pozvat, že tam přišel. To je vždycky problém, filozof, který je u dvora, je jen na malinký krok vzdálen od toho stát se dvorním šaškem. Politicky etablovaný filozof je vždycky velký problém. To neznamená, že se má vyhýbat politice, ale má říct své slovo v určitých dobách a u dvora být není dobré. Řekněme, že bychom to v každém případě mohli interpretovat. Teď se můžeme ptát, jestli v Metafyzice nebo Etice Nikomachově a tak dále, jestli tam najdeme teoretické pozice, které vedly k tomu, že Aristoteles měl blízko ke kolaboraci se státním režimem, byť neřeckým a chápaným jako protiřecký. Třeba u Platóna je to úplně jinak. Tam Platón nejdříve vymyslel ideální stát a pak ho šel realizovat v Syrakusách. Tam je to naprosto jasné, tam se to dá ukazovat. U Aristotela je to trochu jinak a nikdo se o to nepokoušel. Možná také proto, že už dnes nikoho netrápí, že určitá forma kolaborace tam je zřejmá. My se staráme dnes o dnešní kolaboraci a ne o kolaboraci Aristotela. I to je filozoficky na pováženou, ale je to jiná záležitost.

Veškeré jednání i myšlení lidské je bytostně spjato s dějinami. To je cosi nového, co si dřívější filozofové málo uvědomovali a co teprve Hegel v posledních dvou třech stoletích stále nabývá na váze. Že člověk je dějinná bytost, že všechno, co se týká lidského života, má dějinnou povahu. Že to není tak, že bychom mohli vyklouznout z doby, v které jsme, a dívat se na to jakoby svrchu. Že to není možné, že každé posuzování dějin je také zasazeno do dějin a že není jiného než právě dějinně podmíněného posuzování dějin. A to znamená všeho toho, co v dějinách je, tedy také etiky, mravních příkazů. To je něco, co dříve vypadalo až podezřele. Bylo to spojováno se skepsí. My o té skepsi si něco řekneme.

To, že všechno, co se týká lidí, že se děje v dějinách, to platí jenom od jisté doby. Od té doby, kdy dějiny vznikly. Já se tím teď nebudu zabývat, pokud by se o to někdo zajímal, tak doporučuji třeba jednu kapitolu z Kacířských esejů Patočkových, kde v druhé kapitole mluví o počátku dějin. Tam je docela jasně exponováno, že byla doba, kdy dějiny nebyly a lidé byli. A v zásadě by mohla být doba, kdy lidé stále ještě budou, ale dějiny už nebudou. To je důležité proto, abychom si uvědomili, že to, že se něco děje, ještě nemusejí být dějiny. Od vzniku tohoto vesmíru, jehož konce nedohlédáme, někdy při tom velkém třesku, se pořád něco děje, ale nebyly to dějiny. Dějiny začínají až teprve s člověkem. Možná, že jsou někde nějaké bytosti, my nevíme, které už dosáhly té úrovně, že se tam také dějí dějiny, ale my o tom nic nevíme. Jediné, co víme s jistotou, že dějiny vznikly někdy tady na Zemi, někdy dávno, nevíme kdy, ale vznikly a dřív nebyly. A nevznikly s člověkem. Dějinnost člověka není jeho přirozenou vlastností. Dějiny nevznikají od přírody.

Ale jak říkám, tomu problému se vyhneme, to není cílem těchto přednášek. Jenom si musíme být vědomi, že to platí také pro etiku a pro etické normy. Veškeré etické normy, veškeré principy jsou svázány s určitou dobou, s určitými typy společností a představa, že existují nějaké nad-dějinné, nad-světelné normy, je představa metafyzická. Byla kdysi všeobecně rozšířená, ale dnes žijeme v takové zvláštní době, o které se říká, že to je konec metafyziky, někteří dokonce říkají konec filozofie. Každopádně žijeme v době krize tohoto metafyzického pojetí, které chtělo orientovat filozofii na to, co se nemění, co trvá uprostřed všech proměn, co je nepostiženo těmi proměnami a tedy nepostiženo dějinami. Tedy to je neudržitelná věc, domnívám se já a domnívají se ti, kteří mluví o konci metafyziky a pokoušejí se o jinou metafyziku, jiného typu. Nikoliv tu metafyziku, která to „meta“ hledá v tom, co se nemění.

Čili důraz na dějiny je strašně významný. A tato spjatost všeho jednání i myšlení lidského s dějinami není jednostranná. Není to tak, že všechno naše myšlení a konání je plodem dějin. Nejsme my výrazem, nebo naše jednání není výrazem doby. My jsme dětmi doby, ale to, co děláme, nemusí být nutně pokračování toho našeho dětství. My z té doby můžeme vyrůst. Jsme dětmi doby, ale nemusíme jimi zůstat. A teď otázka je, kterým směrem vlastně se stává člověk dospělým. To jest, kterým vyrůstá ze své doby. To je směrem do budoucnosti, do které je vržen, jak říkali existencialisté, nebo do které se narodí, jak říkáme raději takovým jednodušším a přesnějším způsobem.

Tedy ta spjatost není jednostranná. Dějiny sice ovlivňují nepochybně způsob jednání a myšlení lidí, ale také jednání a myšlení lidí ovlivňuje dějiny. A nemůžeme to vyložit tak, bylo by to redukcionistické, kdybychom řekli, že i lidé ovlivňují dějiny jenom v tom smyslu, jak ty dějiny samy jdou. Jak, kam směřují, to kolo dějin. Ne, to kolo dějin člověk může představovat. Jde o to, že dějiny mají jakousi setrvačnost, a když se dá něco do pohybu, tak se to nedá hned zastavit. Ale my také můžeme rozvažovat, co do pohybu dáme a můžeme rozvažovat, co budeme brzdit místo, abychom to postrkovali ještě stále k rychlejšímu pohybu. To člověk dělat může. Ty dějiny jsou velké a jednotlivec málo může, ale pracovat na dějinách je dějinným posláním, dějinnou povinností člověka. Tedy člověk není produktem dějin jednostranně. Právě tak dějiny jsou produktem člověka, jako člověk je produktem dějin. To je něco jako vejce a slepice. Jedno bez druhého není možné. Pořád se to nějak

vrací, je tam jakási vzájemná vazba. A s tím musíme také počítat. Všechno ostatní je zjednodušení, nepřípustné zjednodušení, simplifikace a redukcionismus.

Tedy filosofická etika nemá charakter normativní disciplíny ani v tom smyslu, že by mohla stanovovat normy, jimiž by se lidé měli nebo museli řídit, ale ani v tom smyslu, jimiž se prostě řídí jako nějakými zákonitostmi.

Filosofie vůbec je sice schopna značnou měrou a někdy až překvapujícím rozsahem ovlivňovat dějiny, dokonce nejenom naše jednání, ale i myšlení. A zejména myšlení filosofické. Někdy dokonce celé kultury, ale nikdy nemůže ovlivňovat společnost a lidi tímto přímým a poněkud primitivním způsobem, že by prostě aplikováním nějaké myšlenky došlo k dějinným změnám.

Hlavním smyslem filosofické etiky je vyjasňovat různé typy mravních situací, ať individuálních, soukromých anebo společenských a veřejných. Kriticky přezkoumávat zvyklosti, návyky lidí, běžné chování. Samozřejmě se tím musí zabývat, ale kriticky přezkoumávat a odhalovat principy, na kterých tyto zvyklosti ať už vědomě, nebo z větší části nevědomky, neuvědoměle jsou založeny. I když lidé nemají rádi formulaci principů, přesto se většinou chovají tak, že jakési principy z toho můžeme vyčíst nebo vyinterpretovat, vyčíst mezi řádky.

Protože to je taková zvláštní kvalita člověka, lidského života, že lidé cítí úkorně, zejména ovšem u druhých, ne u sebe, když lidský život, různé jednotlivé činy ukazují různými směry. Když člověku chybí jakási životní, ale to znamená také myšlenková integrita. Člověk má být jeden člověk. Chápeme jako újmu na lidství, když se někdo chová v různých prostředích různě. Je to předmětem zesměšňování, různých karikatur a tak dále, ale prostě jsou lidé, kteří jsou strašní psi třeba v zaměstnání jako šéfové a doma jsou poslušní jako ovečky. Poněvadž mají přísnou ženu. A vynahrazují si to, co nemůžou dělat doma, si vynahrazují potom ze své funkce v práci. Nebo jsou lidé, kteří v hospodě nebo mezi svými známými kritizovali kde co, ale v práci měli funkce v odborech nebo stranické a podobně a nevadilo jim to. Prostě žili dvojím způsobem.

Víme, že někdy to docházelo až k takovým přímo hororovým případům, kdy lidé, kteří v koncentráku se zabývali likvidací jiných lidí, tak byli vzornými manžely a otci rodin. Monsieur Verdoux – nevím, jestli to znáte, to je slavný film Chaplinův, který obešel celý svět po válce – ukazuje právě takového mordýře, který zároveň je znamenitým manželem a otcem. Který by nezabil housenku, který ji takhle opatrně přenesl z cesty na keř, aby ji někdo náhodou nezašlápl. A jinak vraždí staré ženy, s nimiž se nejdříve podvodně ožení, aby mohl vyinkasovat pozůstalost.

Tohle cítíme všichni, ať chceme nebo nechceme, pokud si nechceme zakecávat věci. Cítíme to jako něco nemravného. Člověk má být týž ve všech situacích a nemá jednou jednat tak a podruhé tak. Nemá mít dvě nebo více tváří. To je jedna z těch věcí a to zároveň vede k tomu, že ve filosofii vzniká požadavek, že když určitým způsobem myslím, tak podle toho musím také jednat. Život a myšlení ve filosofii patří k sobě. To není odborná záležitost, že někdo je vynikající matematik a jinak je to strašný svinčík. To je možné v matematice. To není možné ve filosofii. Tam prostě je svin i v té filosofii pak. Samozřejmě je na nás to pak prokazovat z té jeho filosofie. Ale já jsem hluboce přesvědčen, že tomu tak je.

No a když už tedy filosofie kriticky přezkoumává ty zvyklosti a odhaluje principy, na kterých tyto zvyklosti jsou ať už vědomě nebo nevědomky založeny, tak také musí hodnotit jejich psychologickou, společenskou, právní, politickou, mravní, zejména však filosofickou nosnost. Prostě neexistují principy, které by filosof mohl uznat za platné v jednom oboru a za neplatné v jiném. To je pak pochybný princip. To pak je jenom jakási pragmatická metoda, vymyšlená jenom k té životní technologii. Třeba mám určitý cíl – výroba kyseliny sírové je určena pro výrobu kyseliny sírové. To je

technologie jednosměrná. Nemůžete podobně vyrábět třeba voňavky. Ty se musejí zase vyrábět jinou technologií. Tohle filosofie nemůže nikdy připustit.

Tam prostě etika, normy etické, musejí mít takovou povahu, že dovolují integrovaný život a integrující jednání. Tedy integrující nejenom ten život sám, ale integrující i život kolem. Čili to je ta filosofická nosnost. Nemůže to být nosnost jenom v omezeném oboru, například v etice. Musí to být také filosofická nosnost. Ty etické normy, mravní principy, musí být také filosoficky nosné. Jinak je filosofie neuzná. To nesmí být jenom nějaké pravidlo. To pravidlo se musí podrobit kritice, analýze, aby se zjistilo, na čem je ta platnost založena.

No a tedy to znamená, že filosof nebo filosofie a také filosofická etika je založena na přesvědčení, že co není dost nosné z hlediska filosofického, není vposledu dost nosné ani v žádném ohledu jiném. Prostě to, co neplatí filosoficky, neplatí nijak. To vypadá strašně drze, nafoukaně, vypadá to jako nějaký přehnaný nárok, ale my to musíme chápat tak, že jestliže se filosof mylí v tomto odhadu, jestliže se mu zdá, že něco není filosoficky platné, nosné, a pak se ukáže, že je, tak pro filosofa to je velká výzva, aby revidoval svou filosofii. Ale to nemůže dělat při každém případě, kdy se setká s něčím, co se vymyká jeho pojetí nosnosti filosofické. To musí dělat jenom v těch případech nejvážnějších. Ale musí být k tomu ochoten.

--- další strana kazety ---

Což nesmí znamenat, že ho opravujeme při každé příležitosti a podle toho, jak vítr vane.

Někteří významní myslitelé se dopouštějí bohužel toho omylu, že kritický přístup filozofické etiky a filozofie vůbec ke všemu, s čím se setkávají, zaměňují za přístup skeptický. Filozofický kriticismus se však fundamentálně liší od každého takového druhu skepse, který není míněn pouze jako metoda. Jinak skepse jako metoda je vždycky dobrá. Ale je možná skepse, která není míněna jen jako metoda. Pak je to tedy cosi fundamentálního.

Tedy filozofický kriticismus se od takovéto fundamentální skepse liší tím, že na nic nerezignuje. K ničemu se nevztahuje tak, že to prostě nechá být a nevšímá si toho. Ovšem když si toho všímá, vždycky to přezkoumává. Takže přezkoumává všechno. Není zas nic, co by se ve filozofii vymykalo přezkoumávání. Víte, že v odborných vědách vždycky jsou věci, které se nesmějí zpochybňovat. Ve filozofii tomu tak není. Filozofie má hlavní poslání, aby zpochybňovala sebe samu, své vlastní teze.

Patočka to vyjádřil tak, že zatímco v odborných vědách pokrok se děje tím, že k dosavadním poznatkům se přidávají další, občas se nějaký starší poznatek odhalí jako falešný, ten se tedy odstraní, a občas se stane, že je potřeba celkový výklad, to jest teorii, přeformovat, protože jsme zjistili něco nového, co je v rozporu s tou dosavadní teorií. Ale to, že ta dosavadní teorie se musí revidovat, neznamená, že revidujeme celou tu zásobu dosavadních poznatků. Naopak, ta zůstává. Čili k ní se pořád přidávají další a další poznatky.

Ve filozofii je tomu úplně jinak. Filozofie, jak Patočka prohlásil, jde kupředu, když couvá. To znamená, když udělá krok, tak pak setrvá nějaký čas u zkoumání, odkud kam ten krok udělala, zda ten krok je nějak odůvodněn, na čem záleží, co se tím krokem vlastně stalo a tak dále. Čili to znamená, že zkoumá také každé své východisko, každou svou pozici, a dalo by se říct, že je snad největším posláním každé skutečné filozofie, aby zkoumala, na čem sama stojí.

A zkoumat, na čem stojí, to znamená hrát si s tím tak, až se na tom nedá stát. Stojím na pevné půdě a teď se musím podívat, na čem to vlastně stojím. To je vidět jenom z vnějšku. Já to musím provrtávat a

koukat, kam až to jde a jestli tam pod pěti metry písku je skála. A samozřejmě celou tu dobu nemůžu na tom stát, protože tam mám výkop. Čili toto musí dělat filozofie. Nebo jinak řečeno, ještě absurdněji, že filozofie musí z povinnosti, z profesionální povinnosti podřezávat každou větev, na kterou si sedne. Čili nikde se nesmí cítit úplně doma.

Filozofický kriticismus je tedy zásadně otevřen každé nové cestě myšlení, každému novému chápání skutečnosti. Když někdo přijde s něčím novým a teď najednou vznikne poprask a všichni to odmítají, tak se prostě každý usvědčí tím, že to odmítá jenom proto, že to je něco nezvyklého, něco proti tradici, tak se usvědčuje z toho, že je dost pochybný filozof. To neznamena, že to máme všechno polykat. Ale musíme se tím zabývat do té míry, abychom ukázali ty vady, a ne prostě to zkreslili, aby to odmítnutí bylo jednoduché. To je prostě nepoctivost a nefilozofičnost.

Filozofický kriticismus je tedy otevřen každé nové cestě myšlení, každému novému pochopení skutečnosti, ale 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. To je skepse. Předem vím, jak to dopadne. Ví, co je jistota, že z toho nic nebude. Takže si to usnadní, proč by se zbytečně namáhala? Prostě ukáže na to, zesměšní nebo zjednoduší, ukáže, jaká je to blbost. A ne důkladně. To je skepse. Předem vím.

Kdežto kriticismus, ten vždycky čeká, že nakonec tam třeba kus zlata bude. Rýžování zlata je maximálně kritické. Tam se musí naprostá většina hlušiny odstranit, ale pořád se čeká to zlato. Kdo to zlato vůbec nečeká, tak je jako ten, co rýžuje tak, že to prostě postupně všechno vyhazuje a vůbec ani nekouká, jestli tam nějaké je, protože ví předem, že tam žádné není a být nemůže.

Naproti tomu kriticky myslící filozof stále očekává nějaké pozitivní vyústění svého úsilí, jen si ukládá povinnost každé, zejména to nejnadějnější vyhlížející řešení, co nejdůkladněji a pokud možno po všech stránkách i do nejvzdálenějších důsledků prověřit a přezkoumat. To je zásada, kterou nesmí opustit. Ale stále čeká, že něco dobrého se může najít a ukázat. To je rozdíl kritičnosti od skeptičnosti.

Mimochodem, to mohu vsunout, do kolika máme? Až to bude mít skončit, tak řekněte mi, já vždycky přetahuju, poněvadž zapomenu na hodinky. Nejstarší tradice filozofického sebepochopení, která se připisuje Pýthagorovi a která je ovšem literárně doložena nejdříve u Platóna – ta tradice, že to Pýthagoras tak udělal, je poměrně pozdní, až u Diogena Laertského – ta tradice je spjata s tím výkladem, že Pýthagoras odmítl pro sebe název sofos, protože moudří, sofoi, jsou jenom boží. A protože boží jsou moudří, to zas víme z Platóna, z toho výkladu Sókratova, boží nemohou filozofovat. Protože filozofie je láska a touha po moudrosti.

Než to české „láska“, my můžeme milovat jako například Harpagon, můžeme milovat i to, co máme, ale *philia* je láska k tomu, co nemáme. A podobně *erós*, *erós* je šplhání k tomu, co nemáme, co je vyšší a k čemu se chceme přimknout.

Tedy Pýthagorás prý první odmítl ten název *sofos*, že on není moudrý, nýbrž že moudrost nanejdvš miluje a po ní touží. Podobný výklad podala ta údajná Diotima, o které vypráví Sókratés v *Symposiu*, a Sókratés to podobně takhle interpretuje.

Filosofie tedy není jediná tradice, ale je nejstarší a hodně rozšířená. Je dobře si uvědomit, že k filosofii patří dvojí. Jednak že ví, že pravdu nemá, a jednak že ví, že nic není důležitějšího v životě a v myšlení než pravda. A že tedy všechny život stojí za to dát, aby se člověk mohl přiblížit k pravdě, nebo aby se jí otevíral, aby čekal, že se pravda ukáže. Toto patří k filosofii. To znamená, filosofie se od samého začátku musela bránit vůči nefilosofii. Patočka třeba v té knížce o Evropě teď tam má, anebo má to i v

Kacířských esejích, že filosofie se od samého počátku musela bránit proti nefilosofii. Ovšem nefilosofii rozumí obecné mínění, takzvaný zdravý rozum. To je dost tradiční pojetí. Ale když se podíváme, proti čemu se ti filosofové a zejména pak Sókratés tak ostře a vehementně bránili, tak to nebylo jenom a ani ne hlavně obecné mínění. Nýbrž bylo to jednak odborničení. To dělal Sókratés napořád, že když se někdo začal honit, vychloubat, že je odborníkem přes něco, například přes koně, tak Sókratés mu kladl otázky tak dlouho, až se ukázal jako naprostý imbecil. Zejména to dělal tím oblíbeným způsobem, že se zeptal: „Co to je koňovitost? Co dělá koně koněm?“ Když to nevěděl, tak jaký je to odborník přes koně? Dneska by odborníci špatně dopadli většinou, ptát se o něčem takovém. A to se musí vysvětlit a to tady nebudeme dělat.

Ale pak je ta druhá věc, to odborničení, které má různé formy moderní a Němci tomu říkají fachidiotství. Když je někdo odborníkem v úzkém oboru a jinak je to úplný vůl. Čili to je fachidiot. Ten nepatří do vědy, to je takový pahounek vědecký. A potom je tady druhá věc, tito odborníci, to jsou nebezpečí hlavně čím? Oni tomu říkali tehdy mnohovědění. První kritik mnohovědění Hérakleitos už... Vědět spoustu věcí, ale nemít to srovnané, by se dalo říct. Aby to nedalo jeden obraz. Ví spoustu blbostí, některé jsou užitečné, některé nejsou užitečné, některé jsou pravdivé, některé nejsou pravdivé, je to pomíchané jedno vedle druhého, prostě taková hromada všelijakých blbostí, které si pamatuje a neví, co s tím. To je jedna z forem toho mnohovědění.

Ale pak je ještě... tito odborníci takzvaní nebo ti mnohovědi, ti mají dojem, že tu pravdu znají. Že ji mají, že ji vlastní, že ji ovládají. Tam nezbyvá filosofovi nic, než jim ukázat, že to tak není. A pak je druhá věc, druhá taková nefilosofie a antifilosofie, a to je sofistika. Víte asi, že se sofistika také velmi často obhajuje. A někdy právem, protože třeba mnoho moderních filosofických systémů *in nuce*, v jakémisi zárodku, jsou obsaženy u těch starověkých sofistů. To byli nesmírně inteligentní lidé a také dnes máme v Evropě vynikající inteligenty mezi filosofy, kteří ovšem nejsou filosofové, ale sofisté. Není jednoduché to rozpoznat. Asi tak je to málo jednoduché jako rozpoznat geniální kýč od skutečného umění. Rozpoznat trpaslíka sádrového na zahradě jako kýč, na to nepotřebuju být nijak zvlášť inteligentní ani vzdělaný. Ale rozpoznat geniální kýč, jak se o tom vyjadřuje třeba Broch, geniální kýč od velkého umění. Oboje je velké, oboje je geniální a jedno je kýč. Broch se o tom vyjadřuje takovým způsobem, kterým bychom to mohli aplikovat také na filosofii a na sofistiku, i když je to spíš taková polemika až drastická. Říká: „Co se dá říct o takovém umělci, který vysoce kultivovaně dělá kýče, velké, geniální kýče?“ Tam kunsthistorie těžko něco může k tomu dodat, tam zbývá jenom říct, že to je prasák. Tady vidíte, jak to nabývá najednou takové polemické až vysloveně bojovné povahy. Tam už jakási objektivita nestačí. Tam je potřeba zaujmout osobní stanovisko.

A něco podobného je v případě sofistiky. Víte, co sofisté... sofisté jednak jsou maximální skeptici. Taková vrcholná skepse je třeba v tom, když se říká: „Nic není. A kdyby něco bylo, tak to nemůžeme poznat. A kdybychom to mohli poznat, tak to nemůžeme s druhým sdělit,“ to jest nemůžeme to srovnat s tím, jak to poznal on. A taková druhá věc, skepse daleko pragmatičtější, utilitárnější, politicky použitelnější či zneužitelnější je, že sofistika je velká dovednost, umění ve smyslu dovednosti, dělat slabší důvody silnějšími a silnější důvody slabšími. To znamená, to je cesta advokátů anebo politických demagogů.

Tak v čem je vada tohoto druhého scestí? Že se pravda vůbec nebere v úvahu. Na jedné straně si někdo přivlastňuje pravdu a říká, že ji má. Na druhé straně ji nemá, ale říká, že žádná není. A teď filosof stojí mezi tím a říká, že pravda je a že nestojí za to nic myslet, nic dělat, filosofovat, ale ani žít, leč ve vztahu k pravdě a v touze po pravdě. A zároveň ví, že on sám ji nemá, že může být šťasten jenom, když zavádí cípečkem porozumění o jeho mysl, a musí být kdykoli připraven revidovat to, co považoval dosud za platné. Ale nikdy nesmí pochybovat o tom, že rozdíl mezi pravdou a nepravdou je něco, co vůbec nezáleží na něm, co musí prostě přijmout. Toto je tradice filozofická. Který filozof

tomu nevyhovuje, tak prostě nepatří do filozofie. I když samozřejmě patří do dějin myšlení, protože do dějin myšlení patří také vraždy a patří otcovrahové, mezi králi třeba, a tak dál. To všechno do historie patří, ale musí to tam být po pravdě.

Skeptický a kritický postoj, jak jsem říkal, 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 šestnácti lety vyšla poprvé skeptická etika, *Die skeptische Ethik*, Wilhelma Weischedela. Weischedel svou knihu dokončil dva týdny před svými sedmdesátinami – patří také mezi filozofy, kteří etiku píšou na poslední chvíli, takřka na smrtelné posteli – 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: filozofickou etiku je dnes možno čestně ustavit jen jako skeptickou etiku. Zároveň trvá na tom, že bez etiky to nejde. Musí být nějaká etika. Ale jako skeptická.

Na první pohled to jistě zní poněkud nepřesvědčivě, ano vysoce problematicky. A Weischedel sám si toho je dobře vědom, byť nikoliv snad plně, jen jistým způsobem. V čem spočívá především ona problematičnost jeho pojetí? Weischedel upozorňuje především na to, že skepse neovládla jen samotnou filozofii, ale že nejrůznější oblasti lidského života jsou skepsí poznamenány, proniknuty, dalo by se říci rozežrány také. Všude se takzvané jisté poznatky, určitá a jistá měřítko, 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, o umění a tak dál.

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 mohly být také jiné, ale že jiné společnosti a jiní lidé se vskutku jinými takovými zvyky a návyky spravují – nebo spravovali v minulosti.

V samotné filozofii je to snad ještě o něco horší, protože si hlubší reflexe schopní myslitelé uvědomují, že nejde jen o to, že na všech stranách čekají filozofy jen samé problémy, nýbrž že, jak se všechno zdá nasvědčovat, ty pravé filozofické problémy nebyly ještě vůbec nebo alespoň ne dostatečně vážně nahlédnuty a formulovány.

Není pak divu, že tváří v tvář přítomné myšlenkové situaci není dnešní filozofie s to poskytovat žádné pevné a jednoznačné odpovědi. Otřes, který byl důsledkem ničím nahlédnutého vstupu a přímo vše pronikající intervence nihilismu, se stal bytostným momentem obecného povědomí a dobového sebepochopení a zároveň pochopení doby. Podezřelou se stala dokonce sama filozofie, jakékoli povinnosti a závaznosti rozumu a každý myšlenkový přístup a postup.

Pro filozofickou etiku to podle Weischedela znamená jen jedinou možnou cestu: pokusit se o skeptickou etiku, o etiku ducha skepticismu nebo v duchu skepticismu a skepsí proniknutou. Etika už nemůže akceptovat nárok, aby byla platná naprosto a pro všechny časy. Má-li být vůbec možná, musí to být jen etika přítomnosti, etika naší doby. A to znamená etika věku, v němž vrcholí právě onen skepticismus. A problematičnost tohoto východiska si ukážeme příště.