

Etické „normy“ a „hodnoty“ jako vědecký a filosofický problém

Mravnost jako kvalita života

Slovo „etika“ je odvozeno od řeckého slova ETHOS (= co je obvyklé: zvyk, návyk, obyčej, mrav), podobně jako české „mravnost“ je odvozeno od slova „mrav“. Odtud pochází nejedna myšlenková konfuze, neboť tu chybí přesné a přísné rozlišení toho, co je nejčastější a tedy nejobvyklejší, od toho, čím se lidské chování a jednání spravuje resp. má spravovat, co je tedy „správné“ či „pravé“. Jde o rozdíl, který je daleko zřetelnější v případě nějaké náročnější hry: kdo nezná pravidla oné hry a jejich funkci a smysl, nemůže náležitě pochopit chování hráčů (ani chování soudce), a to ani kdyby je sebelépe pozoroval a statisticky hodnotil. Samo stanovení pravidel však zdaleka nemůže být libovolné, protože na pravidlech je závislá kvalita hry. Změnou pravidel můžete hru vylepšit, ale také značně poškodit. To platí pochopitelně také pro lidský život: i kdyby to byla jenom hra, muselo by nám záležet na jejích pravidlech. Proto nám musí tím víc záležet na povaze pravidel celých lidských společností, neboť v životě nejde jenom o společenskou hru, resp. jde o „hru doopravdy“. Bylo by absurdní, kdybychom zachovávali pravidla v různých hrách, ale v životě jako celku chtěli zavedená pravidla porušovat, aniž bychom se starali o lepší. Kvalita našeho života záleží jednak na povaze pravidel, jimiž se v životě máme řídit, ale také na tom, zda se jimi opravdu řídíme, a ovšem i na tom, zda se jimi řídí nebo alespoň mohou řídit také ostatní.

Dvojí pojetí normality

Důležitost pravidel a „pravidelnosti“ ovšem daleko předchází všechny naše úvahy, jak je zřejmé z velmi širokého užívání slova „normální“. Řekneme-li o nějakém jevu nebo skutečnosti, že v rámci jisté množiny jevů nebo skutečností je „normální“, znamená to velmi často, že onen jev nebo skutečnost náleží k těm nejfrekventovanějším svého druhu. Tak např. trojčetný list jetele považujeme za normální, kdežto čtyřlístek naopak za mimořádnost. Pustoryl má „normálně“ čtyři okvětní lístky, ale i na jediném keři najdeme někde květy o pěti lístcích. Obvykle však nejde o rozdílnosti takto ostře od sebe oddělené, nýbrž o mnohem méně nápadné a téměř souvislé, navzájem na sebe navazující přechody a změny. Pokud lze nějaký jev nebo nějakou vlastnost v určitém rozsahu kvantifikovat, můžeme rozložení jednotlivých variant uspořádat podle tzv. Gaussovy křivky, jejíž vrchol zaznamenává právě ony nejfrekventovanější varianty, zatímco málo časté až výjimečné představují jen obě úpatí křivky. Všude tam, kde jde o projevy života, platí, že vrchol křivky nezůstává bez pohybu, ale posouvá se v některém směru (nebo i více směrech). Pokud se naše kvantifikace týká celých organismů (a nikoli pouhých jejich částí) a je zaměřena dlouhodobě, můžeme mluvit o jistém vývojovém směřování, které lze velmi často hodnotit jako funkční vylepšení nebo naopak zhoršení a úpadek (krátkodobé „úpadky“ musí být hodnoceny jinak než kvantitativně: epidemické ani pandemické onemocnění nepovažujeme za „normální“, i když frekvence výskytu nemocných je obrovská). Na doklad toho, že tomu tak ovšem nemusí být vždycky, můžeme pro názornost uvést příklady. Savci sice představují jen jednu větev živočichů, ale funkčně v mnohém předčili ostatní živočichy. V rámci této skupiny se dodatečná, ale trvalá adaptace na život ve vodě (např. u kytovců) jeví jako „nenormální“, ostatně podobně jako výhradní adaptace na létání (např. u netopýrů). V takových případech musíme především připustit, že tu jde o založení jakési vlastní „normality“, přiměřené podmínkám života ve vodě nebo ve vzduchu. Tato nová „normalita“ však neznamená odlišení od savčích způsobů života ve všech směrech. Na druhé straně není nesmyslná otázka, zda v rámci skupiny savců bylo tou či onou adaptací dosaženo nejen relativně krátkodobých funkčních výhod (což bylo jistě podmínkou individuálního resp. úzce druhového nebo jen odrůdového přežití), ale také lepších strategických perspektiv nejen co do přežití určitého druhu, ale také a zejména co do možností zkvalitnění a zvýšení úrovně samotného způsobu života (tedy také co do perspektiv druhu, rodu atd.). Musíme proto rozlišovat „normalitu“ jako nejčastější nebo průměrný stav a „skutečnou normalitu“, tj. formu odpovídající nějaké tendenci, trendu, úsilí, směřujícímu k nějakým dalším zlepšením a zkvalitněním. Jinými slovy, musíme se tázat, kterým směrem se asi pohne vrchol příslušné křivky, a to nejenom v nejbližší době, ale také ve vzdálené budoucnosti (pochopitelně jen pokud dohlédneme či spíše pokud dovedeme tušit a odhadovat).

Orientovaný svět

Průměr jako statistická veličina je tedy něco jen dočasně platného, v časové perspektivě však pohyblivého resp. proměnného. Pro posouzení této proměnlivosti a jejího směřování je nezbytné zakalkulovat širší kontexty, od nichž statistika musí zprvu odhlížet. Redukcionismus zejména přírodních (ale i mnoha jiných) věd spočívá nikoliv v pouhém metodickém odhlížení od některých širších souvislostí, ale od ničím nedoloženého předpokladu, že čím širší a dalekosáhlejší jsou tyto souvislosti, tím oprávněnější je ona redukce. „Pravidla“ a „normy“ životních projevů a aktivit platí jen pro svět živých bytostí, zatímco nižší a zejména velmi nízké složky jejich těl (tzv. materiál, např. molekuly a atomy) jsou prý vůči těmto pravidlům a normám zcela neutrální, ba přímo lhostejné a netečné. Pak ovšem musí nutně zůstat bez řešení otázka, jaké místo má v našem Vesmíru život a jaké místo má člověk, lidstvo. Předpoklad, že pro atomy a molekuly je život čímsi cizím, nevlastním, může být v omezené míře

metodicky přípustný, ale pokud je generalizován a absolutizován, je (filosoficky) hluboce mylný.

Proti běžným redukcionistickým pojetím a představám je třeba položit důraz na to, že svět, do něhož jsme se narodili a v němž hledáme své místo, není bez „vnitřní“ orientovanosti, na což od předminulého století poukazuje jednak II. věta termodynamická, především však v závěru minulého století problematika tzv. samoorganizace chaosu (ať už pojmenování byla jakákoliv). Rozšířená idea všeobecné entropie, tj. tendence všech soustav a souborů jsoucna a také jejich okolností (ale odvozeně také „systémů“ jiného druhu) přecházet od stavů méně pravděpodobných k pravděpodobnějším, musela být doplněna rozpoznáním, že některé systémy dovedou na účet této všeobecné - vlastně úpadkové, dekadentní - tendence svou organizovanost naopak zvyšovat tím, že soustavně a dlouhodobě přecházejí od stavů pravděpodobnějších k méně pravděpodobným. To platí nejenom o světě hvězdných soustav a snad i vesmíru vůbec, ale je to ještě mnohem zřetelnější a přesvědčivější ve světě živých bytostí. Doba setrvávání naší rodné planety v rámci sluneční soustavy je souměřitelná s dobou trvání pozemského života, i když tato druhá doba je nutně asi o jednu pětinu (až čtvrtinu) kratší vzhledem k prvotním podmínkám, které byly pro život naprosto nepříznivé. Po celou dobu trvání života na Zemi - odhadem přibližně 3,5 miliardy let, odhady se však různí - trvá na ní život nepřetržitě a stejně nepřetržitě směřuje mnoha cestami k organismům stále složitějším. To znamená, že život není žádná nahodilá odchylka, která by zase musela rychle vymizet, nýbrž je to odchylka perspektivní a dlouhodobě progresivní, tj. schopná pokroků. (Regres má smysl jen ve vztahu k progresivním tendencím, což neplatí obráceně.)

„Subjektivnost“ norem

Začali jsme pohledem na situaci v přírodě obecně v novodobém smyslu) a zejména ve světě živých bytostí, abychom vrhli ostřejší světlo na některé omyly tzv. moderního myšlení. Existují dvě základní překážky věcného, tj. „věci“, o kterou jde, přiměřeného přístupu k otázce norem a normality: obě tyto překážky mají hluboké kořeny historické a jsou v rozsáhlé míře součástí jistých před-pojetí a před-soudů, tj. předsudků, které jsme si zvykli jak ve vědách, tak v běžném životě považovat za samozřejmosti. Jedním takovým „moderním“ předsudkem je předpoklad, že hodnoty a hodnocení mají „subjektivní“ charakter. Důsledkem je, že otázka norem a hodnot je právě pro jejich subjektivitu (a také rozrůzněnost) ze samotné o objektivitu usilující vědy a z jejich postupů systematicky vylučována, a pokud se má stát (a někdy se opravdu stává a dokonce musí stát) pro některou vědu (např. pro psychologii nebo sociologii apod.) předmětem zájmu, je zapotřebí tuto subjektivitu nejprve nějak objektivovat, zpředmětnit (např. kvantifikací aj.).

V záležitosti norem či hodnot je pak důsledkem dvojí možný postup: buď a) je hodnocení z vědy vůbec vylučováno tak, že je vyloučeno také z jejího předmětu, takže hodnoty či normy jsou prostě vykázány do oblasti ne-vědy a ne-vědeckosti, anebo b) jsou „hodnoty“ či „normy“ konstruovány na základě velkého množství objektivních zjištění, tj. takového množství údajů, které nám dovoluje jejich následné statistické (tj. kvantifikující) zpracování. Statistika nám pak umožňuje požadovanou objektivaci i tam, kde jde o jakýsi původně nepřehledný rozptýl individuálních, totiž „subjektivních“ (eventuelně - a správněji - subjektivních) skutečností či spíše výkonů. Obojí redukcionistický přístup je, jak už bylo řečeno, pro některé cíle metodicky přípustný, pokud si nedělá nárok na plné objasnění všech stránek jevů. Zásadně však zasahuje jenom zlomek problematiky.

Otázka „norem“ a „hodnot“ přesahuje možnosti „objektivace“

Nechovám, jak vidět, ani v nejmenším úmysl zpochybňovat a vyvracet tyto přístupy, už také proto nikoliv, že se v nejrůznějších vědách již relativně dlouho uplatňují, a vůbec ne bez zajímavých výsledků. Můj důraz je zaměřen jinam: oba zmíněné postupy se týkají každý něčeho jiného, představují zkrátka „jiný příběh“, jinou pohádku. Tím, že na místo norem či hodnot skutečných staví jakési surogáty, konstruované náhražky, neposkytují pro oblast hodnot či norem náležitou orientaci, nýbrž chtějíce si zachovat svůj způsob myšlení a vypovídání, redukují skutečnost na pouhé modely (resp. ji s těmito modely zaměňují). To je sice jako pomocná metoda (pokud o ní víme, že to je metoda jen pomocná) přípustné, ale stává se to postupem okamžitě nepřipustným, pokud se z toho vyvozují nejen generalizující závěry teoretické, ale zejména také praktické závěry programové, např. politické, právní, ale tím spíše etické. Pokusy o redukci společenských norem na legalitu (docela jinak než v případě pokusů o redukci vývojových trendů organických na „zákonitost“ - to je ovšem právě kuriózní) vedou k naprosto pochybným závěrům, že co není nějakým zákonem zakázáno, je bezchybné a přípustné (chybným a nepřipustným se to pak stává teprve z ustanovení příslušného zákona), nebo zase že zákon může reglementovat jen menšiny, a to tím, že se opírá o chování (a tedy o zákonem nepředešpanou „normalitu“) většiny: „správné“ je pak údajně to, co dělá většina, tedy ti, co představují vrchol Gaussovy křivky. Praktické ohledy pak nutí společnost resp. zákonodárce, aby posun tohoto vrcholu ovlivňovali v tom smyslu, že přímo nebo nepřímo postihují „abnormity“ a pokoušejí se je maximálně omezovat až k „ideálnímu“, tj. naprostému potlačení (tak tomu je ostatně i tam, kde nejde o práci zákonodárců: dobře si pamatujeme, jak ideálem vychovatelů na školách byly - a leckdy ještě dodnes jsou - průměrné děti, zatímco podprůměrné i nadprůměrné byly - a jsou - chápány jako problémové).

To však vůbec neznamená, že otázka norem a hodnot by měla být považována za přípustnou a snad dokonce legitimní jen v oblasti morálky a politiky a navíc ještě jen z ohledů praktických, zatímco z

hlediska přísně vědeckého by měla zůstat zásadně vyloučena ze striktně teoretických úvah. Pravý opak je pravdou. Věda sama je totiž do veliké míry vázána celou řadou norem a hodnotových stupnic („žebříků“), bez jejichž respektování a dodržování nemůže být - a také není - žádný vědecký výkon uznán za platný, tj. za vědecký. Sama otázka hodnot a norem moderní vědy by zasluhovala naši rozsáhlejší pozornost, ale my se jí nyní jen tu a tam dotkneme, protože nám jde o otázku širší a obecnější, totiž o otázku hodnot a norem vůbec, zejména však společenských. Důraz tedy bude převážně orientován na společnost, nikoliv na jednotlivce; tak tomu je ostatně i u vnitrovědeckých norem a hodnot, neboť věda už dávno není a nemůže být individuálním koníčkem. Nejdůležitější však, co musí být o normách a hodnotách věd samotných řečeno, je toto: žádná odborná věda se nemůže legitimně zabývat otázkou svých vlastních hodnot a norem, protože k tomu není patřičně vybavena, chybí jí k tomu náležité myšlenkové prostředky a zejména odborná kompetence. Ve chvíli, kdy nějaký vědec-specialista začne uvažovat o hodnotách a normách svého vědeckého počínání, okamžitě se ocitá za hranicemi své odborné kompetence a začne si vést diletantsky, pokud ovšem není vybaven ještě nějakou další, jinou kompetencí (zejména filosofickou, jak hned uvidíme). tak tomu je hned v případě požadavku tzv. vědecké objektivity. To však nemůže znamenat, že jde o záležitosti pouhé subjektivity, neboť pak by také veškerá vědeckost spočívala na „pouze subjektivních“ předpokladech a normách.

Otázka kompetence

Musíme se proto tázat, o jakou další kompetenci může jít, jestliže to, co jsme tu řekli, platí o každé speciální vědecké disciplíně. Jedna věc je snad zřejmá na první pohled: kompetentní tu může být jen taková disciplína, která nejenom dodržuje nějaké „své“ normy a řídí se nějakými „svými“ hodnotami, platnými právě pro ni, ale která disponuje také nezbytnými myšlenkovými prostředky, jež jí dovolují se těmito „vlastními“ hodnotami a normami (jakož i hodnotami a normami jiných disciplín) kompetentně zabývat, tj. aniž by musela opouštět základní rámec své kompetence (a ovšem aniž by musela opouštět sám základní rámec svých oprávněných nároků na takovou kompetenci). Takovou disciplínou je (nebo by alespoň mohla a měla být) filosofie, neboť jen pro ni platí, že se může zásadně zabývat čímkoliv, protože není žádná oblast, z níž by mohla a směla být principiálně vykázána. Pro některé tematické okruhy mohou být ovšem v tom směru stanoveny určité (další) podmínky, ale i tyto podmínky musí být zdůvodněny způsobem, který alespoň některé typy filosofie mohou akceptovat jako filosoficky a nikoli pouze mimofilosoficky relevantní a platné. Takovou podmínkou může být zejména nezbytný rozsah obeznámenosti filosofa s tou vědeckou disciplínou, která k daným problémovým okruhům má co říci, nebo dokonce k jejímuž vlastnímu oboru projednávaná otázka převážně náleží.

Celý problém můžeme kvůli jistému zjednodušení soustředit na otázku základní. Dovolte, abych tuto otázku znovu formuloval co nejjednodušším, ale zároveň co nejpregnantnějším způsobem. Vědeckost každé vědecké práce záleží především a na prvním místě na kvalitě myšlení příslušného vědce. Zároveň však se právě kvalita a vůbec povaha vlastního myšlení odborné kompetenci každého specialisty vymyká. Kvalita a úroveň vědeckosti je tedy vždycky limitována a do značné míry podmíněna mírou filosofické kvalifikovanosti nebo naopak nekvalifikovanosti vědeckého pracovníka (a protože poznávání je vždycky záležitostí spolupráce, tedy také mírou filosofické kvalifikovanosti účastníků vědecké diskuse). Otázka hodnot a norem, bezpodmínečně platných pro vědeckou práci, náleží nesporně právě do sféry těch problémů, pro něž žádná speciální věda nemá vlastní odbornou kompetenci a jež proto musí být řešeny za nezastupitelné asistence filosofie (pochopitelně pouze takové filosofie, která pro to splňuje nezbytné předpoklady, ale to už je záležitostí filosofické diskuse a kritiky).

Filosofie a vědy

Možná, že tato teze bude někomu připomínat tradiční řešení, které kdysi filosofii pasovalo na disciplínu, jež nutně zakládá každou vědu a bez níž žádná věda nemůže být založena. Prosím, aby mi tato stará myšlenka nebyla ani záměrně ani neúmyslně podkládána. Filosofie po mém soudu nemá žádnou kompetenci toho druhu, že by snad mohla „zvnějšku“ ukládat speciálním vědám nějaké jim nevlastní normy vědecké práce nebo že by z pozice „vyšší instance“ stanovovala pro tuto práci její poslední, nejvyšší hodnoty. Filosofie při stanovování takových norem může v nejlepším případě pomáhat (právě svou kritičností), ale nemůže to dělat bez co možná nejužší spolupráce s příslušnou odbornou disciplínou. Hlavním jejím posláním v této věci je však něco jiného: filosofie je ve vztazích k odborným vědám povolána prověřovat jejich principy, tedy také jejich hodnoty a normy, z vlastního, tj. filosofického hlediska a filosofickými postupy. Důležitost tohoto úkolu vyplývá z toho, že žádná věda se na jedné straně bez takových norem a hodnot nemůže obejít, a přitom si je na druhé straně musí sama (ovšem ne zcela odborně) stanovovat, neboť neexistuje jiná instance, která by to mohla dělat za ni. Zároveň to však nemůže dělat jinak než formou zkoušek a omylů. Význam vědeckých diskusí spočívá v tom, že v každé vědě musí dojít k jakémusi základnímu konsenzu, pokud jde o tyto normy a hodnoty, takže určitá, byť nedostatečná kontrola v rámci disciplíny tu přece jenom je. Konsenzus určité doby je pak korigován v průběhu vývoje dané disciplíny (a někdy v diskusi s jinými disciplínami), zejména však jsou takové rozsáhlejší korektury a revize čas od času samotným pokračováním v poznávání vynuceným opatřením, vyplývajícím z některých nových poznatků, z uplatnění nových metod, formulováním nových hypotéz a teorií apod.

V takových případech je mimořádně důležité, aby byli vědci, kteří takovou představbu vlastní disciplíny podnikají a kteří tedy nutně ustavují některé nové normy a formulují některé nové hodnoty, které bude nadále třeba v rámci příslušné odborné práce respektovat, co možná dobře filosoficky připraveni. Vždycky je však dobré najít pro něco takového vhodného filosofy (kteří jsou zase na druhé straně v příslušné relevantní odborné problematice aspoň v nezbytném rozsahu „doma“). To však hned přináší další problémy, které se mohou vědcům-specialistům jako při nejmenším pro ně a pro jejich odbornou disciplínu bez významu. Filosofie, která může svým kritickým způsobem napomáhat objasnit v jednom takovém vymezeném „oboru“ oprávněnost a odůvodněnost existujícího konsenzu ve věci zmíněných „norem“ a „hodnot“, sama rozhodně nemůže zapomínat na „celek“, tedy ani na problematiku analogických „norem“ a „hodnot“ v jiných „oborech“. Zejména však se nemůže a nesmí omezovat na „kritiku“, zaměřenou na myšlenkovou (vědeckou) práci vědců, pokud jde o takové výslovně či nevýslovně uvažované „normy“ a „hodnoty“, ale musí rozšířit svá kritická zkoumání především na ony předpokládané „normy“ a „hodnoty“ samé, tj. na jejich skutečnou povahu, tj. na jejich povahu jakožto „skutečnosti“, nikoli jen na povahu myšlenkových „modelů“, s nimiž odborní vědci pracují. Lze dokonce říci, že filosofické zkoumání oněch „norem“ a „hodnot“ jako „skutečností“ je jedním ze stěžejních úkolů filosofie a filosofů, zatímco zkoumání myšlenkové práce vědců různých oborů náleží pouze do rámce kritiky věd a způsobů vědecké práce. Podívejme se tedy, jak problematika takových „norem“ či „hodnot“ vypadá, když se soustředíme na obojí jako na „skutečnosti“.

x x x

Každý biologický druh, každá rasa či varieta je charakterizována jistou svou proměnlivostí, pokud jde o jednotlivce. Právě tato proměnlivost může být vyjádřena tzv. Gaussovou křivkou. Z té lze vyčíst normalitu ve smyslu průměrnosti, ale nelze z ní vyčíst, kterým směrem se vrchol bude pohybovat a do jaké míry může tento posun být (třeba pro druh) perspektivní. Variabilita jednotlivců je pouze předpokladem vývoje, ale sám vývoj a jeho směřování nejsou založeny na této variabilitě - a tím méně na okolnostech, i když bez variability a ovšem i bez nějakých okolností ani respektu k nim to samozřejmě nikdy možné není. Předpoklad, že rozhodujícím nebo dokonce jediným skutečným faktorem vývoje jsou okolnosti a podmínky, je naivní a primitivní; okolnosti, tj. proměňující se podmínky mohou fungovat jen jako jeden ze stimulů a nepochybně vždycky fungují jako meze, „mantinely“, ale nemohou být ničím opravdu významným a směrodatným, neboť vývoj nespočívá jen v přizpůsobení měnícím se okolnostem. Přizpůsobení je pouze pomocnou formou přežití, vskutku rozhodující jsou nové vynálezy (jako je např. teplokrevnost a termoregulace, placenta nebo relativní osamostatnění rozvoje mozku apod.). Předpoklad původní náhodnosti takových vynálezů sám o sobě neobstojí, uvážíme-li neobyčejně dlouhodobé vývojové trendy. Ještě méně však obstojí teorie tzv. zákonitostí. Potřebujeme teorii, která by dovedla postihnout souhru setrvačností (tzv. kauzálních řetězců), kontingencí (tzv. náhodností) a tentativních, avšak dlouhodobě „tvorivých“ vývojových trendů, které nelze redukovat ani na kauzalitu, ani na náhodnosti, ale ani na jejich kombinaci.

Do jisté míry analytická je situace ve společnosti a v dějinách, ale vyznačuje se něčím navíc: dominantní úlohu tu stále víc přebírá - díky rozvoji mozku - vědomí a s ním přechytlivé informace nového typu, totiž informace předávané sociálně (tj. učením a zprostředkovaným věděním), nikoliv pouze biologicky (geneticky). To má zároveň epochální důsledky pro vytváření okrajů či „krajností“ zcela nového typu: „okraje“ gaussovy křivky už nejsou jen umělým a nadto okrajovým výrazem („objektem“) nějakého „objektivně“ sledovatelného přesunu jejího vrcholu, přestávají být jen lidskou formulí, matematickým modelem, ale jako „skutečnost“ dovedou samy sebe (jakožto „menšiny“, ale někdy atraktivností svého počínání i větší nebo menší část širších vrstev nějaké society) organizovat v nové, samostatné společnosti. Vzniká nový jev, totiž fenomén více nebo méně zorganizovaných elit a subelit (protože téměř vždy nějak spjatých se širší základnou), které dovedou za jistých podmínek aktivně posouvat ne-li vrchol křivky, tedy přinejmenším produktivitu a celkovou efektivitu konkrétního společenství v soutěži s jinými společenstvími, jejichž genetická báze není odlišná (tedy: založit start jakési nové „křivky“ či „subkřivky“). Vznikají tak kulturní a civilizační super-organismy či spíše pseudo-organismy s rychle narůstající vnitřní strukturovaností a komplikovaností, která se často dosti brzy začíná emancipovat a vymkne se (dočasně nebo trvale) z kontroly a dokonce i plného uvědomění příslušných elit. První základní obranou proti rozvojovým nerovnovážnostem a anomáliím je na jedné straně vypracování podrobnějších a promyšlenějších pravidel, na druhé straně nejrůznější formy administrativní evidence a kontroly, založené na shromažďování nezbytných informací a pak na vydávání různých příkazů a nařízení, jež nastupují na místě starších, nyní již oslabených nebo málo účinných „zvyklostí“. Změny tu pak již nejsou jen samovolné a jejich výsledky se neupevňují jenom experimentálně, tj. praktickým - a ostatně i málo nebo špatně kontrolovaným - fungováním (takové experimenty často ani nejsou možné), nýbrž na základě mýtů nebo později ideologií, s postupem času se stále více opírajících o více méně rozsáhlé zkušenosti a vědomosti „odborné“. Samo „odbornictví“ představuje společensky opět jakousi stále znovu se utvářející a obnovující elitu, kdysi dávno kněžskou a královskou, dnes politickou a vědeckou.

Systémovost a systematičnost je ve filosofii jednou z nejvýznamnějších metod, ale není to - přesně a

do posledních důsledků vzato - žádný nejvyšší a svrchovaný zákon. Bez náležitého zkoumání systémových souvislostí nemůže filosof najít některé omyly a chyby. Je třeba si pouze dobře uvědomovat, že chyba nemusí být nutně v jednom ze dvou tvrzení resp. dvou pojetí, jež si navzájem odporují, ale také v nesprávném chápání oné sledované systémovosti. To je sice obecně vzato velmi vzácný případ, ale od jisté doby se vyskytuje mnohem méně často, než bychom očekávali. Souvisí to s tradičním způsobem myšlení, které se stále častěji dostává právě do systémových potíží.

Zvláštnost oné skutečnosti, které od doby německých romantiků a pod jejich vlivem říkáme subjekt (na rozdíl od dob dřívějších, kdy původně latinské slovo „subjekt“ znamenalo vlastně „objekt“, necháme-li stranou význam gramatický), spočívá v jisté principiální nesnázi: subjekt, pokud „jest“, je nehotový a tedy „předmětně“ neuchopitelný, tj. nelze jej pojmut jako „předmět“, jako „objekt“. Odtud vždy znovu podnikané pokusy, problém subjektu jakožto subjektu vůbec odmítnout, považovat jej za nelegitimní, neplatný, falešně postavený. Tak kupř. Sartre má za to, že subjekt je ex definitione tím, zač se sám má, jak (a jako co) se sám myslí (totiž jako myslící subjekt). Tak to interpretuje Merleau-Ponty a kriticky tento „subjektivismus“ odmítá. Chyba tu nesporně spočívá v tom, že sebepochopení se může dopouštět omylu: mezi tím, kým a čím jsem, a tím, za koho a zač se považuji, je rozdíl. Tento rozdíl však má jiný charakter, než jak je tomu tam, kde přede mnou - a tedy vně, mimo mne - je skutečnost, kterou mám poznat, pochopit, interpretovat. To, jak sám sebe chápu, má nepochybně také vliv na to, jaký jsem, především pak na to, jaký budu. Sebepochopení totiž nespočívá jen v tom, že se mé představy o mně a mé sebezpoznaní jenom nějak přimyká k tomu, čím a kým jsem. Sebepochopení a sebezpoznaní je vždycky také kusem seberealizace a tedy proměny sebe sama v někoho trochu jiného, trochu odlišného (a někdy dokonce hodně odlišného). Proto lze Sartrovi přiznat kousek pravdy: to, zač se subjekt sám má, má vliv na to, čím je resp. čím se stává, v co se mění. Jestliže přijmeme to pojetí skutečnosti (určitého typu), která ví o proměnách a proměnlivosti všeho, pak subjekt (aspoň lidský subjekt) je tou zvláštní skutečností, která má vliv na své proměny. Ten vliv je dvojí: jednak musí subjekt zadržovat onu pomíjivost všeho, musí ovlivňovat své proměny tak, aby v nich a navzdory jim všem zůstával „týž“ (ona „identita“, o kterou subjektu jde, nemůže alespoň zčásti nepřipomínat identitu, známou z „geometrického“ myšlení: také subjekt, nejenom trojúhelník a kruh atd., je něčím víc než jen tím, co je myšleno a míněno, tedy i víc, než za koho či za co se sám subjekt má). Ale subjekt má neutuchající potřebu či spíše vnitřní tendenci se stávat něčím víc a někým novým, trochu jiným, než čím a kým „právě jest“. Subjekt je tedy vždycky do jisté míry „svobodný“, tj. není pouhým následkem sebe sama a okolností, nýbrž je subjektem proměny sebe sama a ovšem také proměny okolností. Subjekt tedy nejenom zadržuje změny, které jej vzdalují jemu samému, nýbrž stejně tak aktivně uskutečňuje změny, jimiž se stává víc a lépe sebou samým.

Chceme-li se ovšem zabývat otázkou subjektu, nestačí zůstávat u subjektu myslícího sebe sama, u jeho „já“ jakožto ego cogitans; musíme si hned od počátku dát pozor na nepřipustnou redukci pojetí subjektu na pouhý lidský subjekt. Subjekt musíme chápat „ontologicky“, přesněji řečeno „mé-ontologicky“, neboť přísně vzato subjekt nelze chápat v tradičním smyslu jako „to on“. Za druhé nestačí zůstávat u subjektu pouze ve smyslu „já“, neboť přinejmenším stejně důležitý a možná dokonce důležitější je subjekt ve smyslu „ty“, tedy jako subjekt „toho druhého“. Když jde o subjekt ve smyslu „já“, máme silnou, byť nevyslovenou a ne zcela uvědoměnou tendenci to ihned chápat v „subjektivním“ smyslu, ale když jde o subjekt toho druhého, jsme ihned nakloněni jej „objektivovat“ (a pouze připustit, že „ten druhý“ má také jakousi „subjektivitu“).

ad: Římský klub 1.12.1993
(Lad.Hejdánek)

- a) Rozdíl mezi přístupem vědeckým (sociologickým, psychologickým atd.) a filosofickým
- b) Problém norem, normality a normativnosti
- c) Patočkův instruktivní výklad příslušníkům StB: význam Gaussovy křivky
- d) Teilhardovo pojetí orthogeneze a možnost transpozice na úroveň společnosti; otázka metody a její přípustnosti
- e) Norma jako danost a norma jako ne-danost (ale pro danosti); obdoba pro hodnoty: hodnota jako složka zhodnoceného x hodnota jako to, co „zhodnocuje“ (pojem Whiteheadův, též: co hodnocení umožňuje a zakládá)
- f) Dvojí proud degenerace (degradace) hodnotové orientace naší společnosti: jeden je specificky český (resp. s přihlédnutím k středo- a východo- evropskému kontextu), druhý celoevropský (a do toho zahrnuji i ty části světa, které byly a jsou Evropou a jejími tradicemi hlouběji poznamenány, tedy ne pouze technikou a vědou resp. technovědou)
- g) Orientace na Evropu (= západní Evropu) a její perspektivy: 1) dodržují se tam pravidla (jaká?), ale 2) i tam jsou skandály (politické a jiné) - takže to je „normální“, když se objevují i u nás; je tedy pro nás Evropa normou? V jakém smyslu, v jakém rozsahu?
- h) Také Evropa je v krizi: krize norem, krize hodnot. Nietzsche: znehodnocení hodnot, také nejvyšších hodnot - evropský „nihilismus“ - to není jen situace naší společnosti
- i) Kdo a která disciplína je kompetentní k posuzování „hodnoty“ hodnot či „normativnosti“ norem?
- j) Rádlovo rozlišování toho, co jest, a toho, co „má být“ (které je skutečnější, než to, co je); Patočkova nerozvinutá koncepce tzv. negativního platonismu jako řešení českého platonismu
- k) Závěr: mravní krize naší společnosti nemůže být vyřešena jen mravní výchovou, tím méně moralizováním, ale musí být nejen provázena, ale naopak založena na revizi osvícenského humanismu, ale zejména na revizi tradiční metafyziky - a to je úkol především filosofický
- l) Transformace společenská nemůže být provedena pouhým nastavením parametrů (a tím méně pouze ekonomických), nýbrž musí být založena na promyšlené koncepci. Myšlenková čistota a jasnost je předpokladem správné praxe. Hodnotová orientace nemůže být „transformována“ leč na základech nového myšlení, tj. také nových myšlenek.
- m) Problém hodnotového konzervatismu: 1) není toho v současné situaci „hodnotové“ mnoho, co je „hodno“ (jazyková souvislost: hodnota je to, co je hodno našeho respektu a ocenění) konzervování, zachování, udržování. Zdá se proto, že konzervativní orientace, které chybí právě hodnoty, se musí rychle dostat (hodnotově) na scenář. Filosof, který si je této situace vědom, nemůže zůstat při ničem starém, nemůže se orientovat na návraty, a to ani na návraty „k Evropě“, pokud se tím nemyslí Evropa, která nezůstává stát, ani se nevrací k minulosti a do minulosti, nýbrž chce jít kupředu, do budoucnosti. A to se nikdy nemůže obejít bez nových kroků, a to kroků směrem k novému, v našem případě k nové hodnotové orientaci.
- n) Zde se otvírá otázka specificky české tradice pojetí „norem“ či „hodnot“ jako „toho pravého“.

Pha, 25.11.1993

--- --- ---

K problematice tzv. „hodnot“ a „norem“

Dvě základní překážky věcného, tj. „věci“, o kterou jde, přiměřeného přístupu: obě tyto překážky mají hluboké kořeny historické a jsou v rozsáhlé míře součástí jistých před-pojetí a před-soudů, tj. předsudků, které jsme si zvykli považovat za samozřejmosti. Jedním takovým „moderním“ předsudkem je předpoklad, že hodnoty a hodnocení mají „subjektivní“ charakter. Subjektivita je však ze samotné vědy a jejích postupů systematicky vylučována, a pokud se má stát (a někdy se opravdu stává) pro vědu předmětem zájmu, musí být nejprve objektivována, zpředmětněna.

02

Výsledkem je - v záležitosti norem či hodnot - dvojí možný postup: buď je hodnocení z vědy vylučováno tak, že je vyloučeno také z jejího předmětu, takže hodnoty či normy jsou prostě vykázány do oblasti nevědy a nevědeckosti, anebo jsou „hodnoty“ či „normy“ konstruovány na základě velkého množství objektivních zjištění, tj. takového množství údajů, které nám dovoluje jejich následné statistické zpracování. Statistika nám pak umožňuje požadovanou objektivaci i tam, kde jde o jakýsi původně nepřehledný rozptýl individuálních, totiž subjektivních (eventuelně subjektivních) skutečností.

03

Nechovám ani v nejmenším úmysl zpochybňovat a vyvracet tyto přístupy, už také proto, že se v nejrůznějších vědách již relativně dlouho uplatňují a nikoliv bez docela zajímavých výsledků. Můj důraz je zaměřen jinam: oba zmíněné postupy se týkají něčeho jiného, představují zkrátka „jiný příběh“, jinou pohádku. Tím, že na místo norem či hodnot skutečných staví jakési surogáty, konstruované náhražky, neposkytují pro oblast hodnot či norem náležitou orientaci, nýbrž chtějíce si zachovat svůj způsob myšlení a vypovídání, redukují skutečnost na pouhé modely (resp. ji s těmito modely zaměňují). To je sice jako pomocná metoda (o které víme, že to je jen pomocná metoda) přípustné, ale stává se to okamžitě nepřijatelným, pokud se z toho vyvozují nejen generalizující závěry teoretické, ale zejména také praktické závěry programové, např. politické, ale tím spíše etické.

04

To však vůbec neznamená, že otázka norem a hodnot by měla být považována za přípustnou a snad dokonce legitimní v oblasti morálky a politiky jen z ohledů praktických, zatímco z hlediska přísně vědeckého by měla zůstat zásadně vyloučena ze striktně teoretických úvah. Pravý opak je pravdou. Věda sama je totiž do veliké míry vázána celou řadou norem a hodnotových stupnic, bez jejichž dodržování nemůže být a není žádný vědecký výkon uznán za platný, tj. za vědecký. Sama otázka hodnot a norem moderní vědy by zasluhovala naši rozsáhlejší pozornost, ale my se jí dnes jen tu a tam dotkneme, protože nám jde o otázku širší a obecnější, totiž o otázku hodnot a norem vůbec, zejména však společenských (důraz tedy bude převážně orientován na společnost, nikoliv na jednotlivce). Nejdůležitější, co musí být o normách a hodnotách věd samotných řečeno, je toto: žádná odborná věda se nemůže legitimně zabývat otázkou svých vlastních hodnot a norem, protože k tomu není patřičně vybavena, chybí jí k tomu náležitě myšlenkové prostředky a zejména odborná kompetence. Ve chvíli, kdy nějaký vědec-specialista začne uvažovat o hodnotách a normách svého vědeckého počínání, okamžitě se ocitá za hranicemi své odborné kompetence a začne si vést diletantsky, pokud ovšem není vybaven ještě nějakou další, jinou kompetencí.

05

Musíme se proto tázat, o jakou další kompetenci může jít, jestliže to, co jsme tu řekli, platí o každé speciální vědecké disciplíně. Jedna věc je snad zřejmá na první pohled: kompetentní tu může být jen taková disciplína, která nejenom dodržuje nějaké své normy a řídí se nějakými svými hodnotami, platnými právě pro ni, ale která disponuje nezbytnými myšlenkovými prostředky, jež jí dovolují se těmito „vlastními“ hodnotami a normami kompetentně zabývat, tj. aniž by musela opouštět základní rámec své kompetence (a ovšem ani základní rámec svých nároků na takovou kompetenci). Takovou disciplínou je (nebo by alespoň mohla a měla být) filosofie, neboť jen pro ni platí, že se může zásadně zabývat čímkoliv, protože není žádná oblast, z níž by mohla a směla být principiálně vykázána. Pro některé tématické okruhy mohou být ovšem stanoveny určité podmínky, ale i tyto podmínky musí být zdůvodněny způsobem, který alespoň některé typy filosofie mohou akceptovat jako filosoficky a nikoliv pouze mimofilosoficky relevantní a platné. Takovou podmínkou může být zejména nezbytný rozsah obeznámenosti filosofa s tou vědeckou disciplínou, která k daným problémovým okruhům má co říci, nebo dokonce k jejímuž vlastnímu oboru projednávaná otázka převážně náleží.

06

Celý problém můžeme kvůli jistému zjednodušení soustředit na otázku základní. Dovolte, abych tuto otázku formuloval co nejjednodušším, ale zároveň co nejpřesvědčivějším způsobem. Vědeckost každé vědecké práce záleží především a na prvním místě na kvalitě myšlení příslušného vědce. Zároveň však se právě kvalita a vůbec povaha vlastního myšlení odborné kompetenci každého specialisty vymyká. Kvalita a úroveň vědeckosti je tedy vždycky limitována a do značné míry podmíněna mírou filosofické kvalifikovanosti nebo naopak nekvalifikovanosti vědeckého pracovníka. Otázka hodnot a norem, bezpodmínečně platných pro vědeckou práci, náleží nesporně právě do sféry těch problémů, pro něž žádná speciální věda nemá vlastní odbornou kompetenci a jež proto musí být řešeny za nezastupitelné asistence filosofie (pochopitelně takové filosofie, která pro to splňuje nezbytné předpoklady, ale to už je záležitostí filosofické kritiky a diskuse).

Možná, že tato teze bude některým z Vás připomínat tradiční řešení, které kdysi filosofii pasovalo na disciplínu, jež nutně zakládá každou vědu a bez níž žádná věda nemůže být založena. Prosím, aby mi tato stará myšlenka nebyla ani záměrně ani neúmyslně podkládána. Filosofie po mém soudu nemá žádnou kompetenci toho druhu, že by snad mohla ukládat speciálním vědám jejich vlastní normy vědecké práce nebo že by stanovovala pro tuto práci její poslední, nejvyšší hodnoty. Filosofie při stanovování takových norem může v nejlepším případě pomáhat, ale nemůže to dělat bez co možná nejužší spolupráce s příslušnou odbornou disciplínou. Hlavním posláním filosofie v této věci je však něco jiného: filosofie je ve vztazích k odborných vědám povolána prověřovat jejich principy, tedy také jejich hodnoty a normy, z vlastního, tj. filosofického hlediska. Důležitost tohoto úkolu vyplývá z toho, že žádná věda se na jedné straně bez takových norem a hodnot nemůže obejít, a přitom si je na druhé straně musí sama stanovovat, neboť neexistuje jiná instance, která by to mohla dělat za ni. Zároveň však to nemůže dělat jinak než formou zkoušek a omylů. Význam vědeckých diskusí spočívá v tom, že v každé vědě musí dojít k jakémusi základnímu konsenzu, pokud jde o tyto normy a hodnoty, takže určitá, byť nedostatečná kontrola v rámci disciplíny tu přece jenom je. Konsenzus určité doby je korigován v průběhu vývoje dané disciplíny, zejména však jsou takové rozsáhlejší korektury a revize čas od času nutným opatřením, vyplývajícím z některých nových poznatků, z uplatnění nových metod apod.

V takových případech je mimořádně důležité, aby byli vědci, kteří takovou přestavbu vlastní disciplíny podnikají a kteří tedy nutně ustavují některé nové normy a formulují některé nové hodnoty, které bude nadále třeba v rámci příslušné odborné práce respektovat, co možná dobře filosoficky připraveni. Vždycky je však dobré najít pro něco takového vhodného filosofy (kteří se zase naopak v potřebné míře vyznají v zásadní, byť nikoliv detailní problematice oné odborné disciplíny), kteří budou nejspíš lépe orientováni v množství nejrůznějších myšlenkových metod a způsobů ustavování základních norem a hodnot, které již byly z filosofického hlediska rozpoznány jako vadné a mylné. Hlavní úlohou filosofů není tedy stanovovat nějaké nové, lepší normy a hodnoty pro příslušnou vědu, nýbrž na základě dosavadních znalostí a na základě do hloubky jdoucí analýzy rozpoznávat (filosofické) vady těch hodnot a norem, které si příslušná disciplína po rekonstrukci ustavuje sama. Úloha filosofie je tu především kritická, jen výjimečně může mít také inspirující nebo dokonce iniciační povahu.

Chtěl bych uvést příklad, který demonstruje toto hledisko. Patočka při jenom z výsledků odpověděl na výtky, jakým právem si tak malá skupinka lidí, jako je Charta 77, osobuje nárok na legitimitu, poukazem na Gaussovu křivku, kterou vyslychajícím estébákům (na jejich námitku, že nikoho nezastupuje) nakreslil na papír. Většina populace se zajisté soustřeďuje kolem vrcholu křivky, směrem k okrajům četnosti ubývá. Jenže to je, zdůraznil Patočka, jen pohled na momentální stav. Přihlédneme-li však k času, vrchol křivky a tudíž i celá křivka jsou v pohybu. Rozhodující je potom, kterým směrem k tomuto pohybu dochází. To, co bylo ještě nedávno vrcholem, se stává okrajem, a jeden z okrajů, považovaný donedávna za nedůležitý, se stává průměrem a je představován vrcholem křivky. - V dalším bych chtěl ukázat, že tento příklad v sobě skrývá mnohem hlubší poučení než to, které byli tenkrát možná schopni pochopit estébáci, které se Patočka pokusil připovzdělat.

Každý biologický druh, každá rasa či varieta je charakterizována jistou svou proměnlivostí, pokud jde o jednotlivce. Právě tato proměnlivost může být vyjádřena zmíněnou Gaussovou křivkou. Z té lze vyčíst normalitu ve smyslu průměrnosti, ale nelze z ní vyčíst, kterým směrem se vrchol bude pohybovat a do jaké míry může tento posun být perspektivní. Variabilita jednotlivců je pouze předpokladem vývoje, ale sám vývoj a jeho směřování nejsou založeny na této variabilitě. Předpoklad, že rozhodujícím nebo dokonce jediným skutečným faktorem vývoje jsou okolnosti a podmínky, je naivní a primitivní; okolnosti, tj. proměňující se podmínky mohou fungovat jako jeden ze stimulů, ale nemohou být ničím opravdu významným, neboť vývoj nespočívá jen v přizpůsobení měnícím se okolnostem. Přizpůsobení je pouze pomocnou formou přežití, vskutku rozhodující jsou nové vynálezy (jako je např. teplokrevnost a termoregulace, placenta nebo relativní osamostatnění rozvoje mozku apod.). Předpoklad původní náhodnosti takových vynálezů sám o sobě neobstojí, uvážíme-li neobyčejně dlouhodobé vývojové trendy. Ještě méně však obstojí teorie tzv. zákonitostí. Potřebujeme teorii, která by dovedla postihnout souhru setrvačností (tzv. kauzálních řetězců), kontingencí (tzv. náhodností) a tentativních, avšak dlouhodobě tvořivých vývojových trendů, které nelze redukovat ani na kauzalitu, ani na náhodnost, ale ani na jejich kombinaci.

Do jisté míry analogická je situace ve společnosti a v dějinách, ale vyznačuje se něčím navíc: dominantní úlohu tu stále víc přebírá - díky rozvoji mozku - vědomí a s ním přechetné informace nového typu, totiž informace předávané sociálně (tj. učením), nikoliv pouze biologicky (geneticky). To má zároveň epochální důsledky pro vytváření okrajů či krajností zcela nového typu: okraje Gaussovy křivky už nejsou jen objektem nějakého celkového přesunu jejího vrcholu, nýbrž dovedou se organizovat a pak

také organizovat jednotlivé společenství. Vzniká nový jev, totiž fenomén více nebo méně zorganizovaných elit, které dovedou za jistých podmínek aktivně posouvat ne-li vrchol křivky, tedy přinejmenším produktivitu a celkovou efektivitu konkrétního společenství v soutěži s jinými společenstvími, jejichž genetická báze není odlišná. Vznikají kulturní a civilizační super-ogamismy či spíše pseudo-organizmy s rychle narůstající vnitřní strukturovaností a komplikovaností, která se často dosti brzy začíná emancipovat a vymkne se z kontroly a dokonce i plného uvědomění příslušných elit. První základní obranou proti rozvojovým nerovnováham a anomáliím je na jedné straně vypracování podrobnějších a promyšlenějších pravidel, na druhé straně nejrůznější formy administrativní evidence a kontroly, založené na shromažďování nezbytných informací a pak na vydávání různých příkazů a nařízení.

12

Na tomto místě se zastavil Pierre Teilhard de Chardin, aby formuloval svou teorii orthogeneze. Když přihlídneme k příkladu, na němž svou teorii demonstroval, vidíme právě ony obě strany: na jedné straně se v Austrálii, která se vzdálila od ostatních kontinentů, vyvíjely živé bytosti po milióny let velmi podobně jako v ostatním (kontinentálním) světě, a to by mohlo být poměrně dobrým argumentem pro velmi dlouhodobé vývojové trendy, které nemohou být příliš ovlivňovány proměnami prostředí. Na druhé straně však v Austrálii postrádáme např. vyšší živočichy s placentou, zatímco tam došlo k rozvoji některých vačnatců, jejichž placentální analogii z ostatních kontinentů neznáme. Placenta, tento mimořádně významný přírodní „vynález“, tedy zřejmě nebyl založen na nějakém dlouhodobém vývojovém trendu, nebyl založen na žádném „plánu správného vývoje“, zřejmě tedy nemá orthogenetický původ (který Teilhard chápe stále ještě aristotelsky). Pokud vůbec mohu jako ne-biolog a ne-paleontolog rozumět argumentu australského zvláštního vývoje, zdá se mi vyvracet jak jednostrannou teorii nahodilostní, tak jednostrannou teorii rozhodující úlohy životního prostředí, a ovšem i teorii nějakého předem rozvrženého vývojového plánu či projektu, a jak bych řekl, i nějakou jejich kombinaci (kterou sledovat by ovšem bylo obzvláště obtížné, na což se asi leckdo bude chtít spolehat).

13

Když dosavad zmíněné koncepce podrobíme rozboru, musí nám padnout do oka něco, co je jim všem společné: všechny tři počítají s rozhodujícím vlivem minulosti resp. toho, co tu už bylo a je: náhoda je „dána“ na počátku, a pak se uplatní nebo neuplatní podle toho, jaké podmínky se vyskytnou v opět „daném“ prostředí. Výsledek je produktem toho, co bylo a je „dáno“. Tím spíš tomu tak je v případě předem rozvrženého plánu: vše se vyvíjí podle plánu, který tu je dříve než sám vývoj. V pozadí všech tří teorií je tedy řecká koncepce kauzality, podle níž minulost rozhodla o přítomnosti a přítomnost spolu s minulostí rozhoduje o budoucnosti. Aristotelismus sice počítá s finalitou, ale také TĚLOS = finis je vlastně „dán“ předem, je o něm předem rozhodnuto, jediná možná odchylka vede k deformaci. Zatím neexistuje teorie, která by počítala s dlouhodobými vývojovými trendy, které by nebyly dány celé předem, nýbrž které by se samy nějak „vyvíjely“, byť podstatně odlišným způsobem než sám vývoj biologický, genetický. Což je opravdu nemožné vypracovat hypotézu, že ve vývoji je něco tentativního, co má charakter odlišující se od pouhé náhody (např. náhodné chyby v přepisu RNA-DNA), zároveň však nemá rysy od věků dané MORFÉ (což je jenom přejmenovaná Platónova „idea“)? Což je opravdu nemožné si představit, že něco jako MORFÉ má na vývoj vliv, ovšem MORFÉ, která je sama v pohybu a ve vývoji, a to nikoliv ve vývoji autochthonním či autonomním, nýbrž vždycky nějak ve vazbě na vývoj realizovaný v těle, nicméně proti této realizaci vždycky o nějaký dlouhý krok napřed?

14

Naším hlavním zájmem, jak už bylo řečeno, není vývoj biologický, nýbrž život a fungování společnosti, zejména pak růst, komplikace a zkvalitňování určité kultury či civilizace. Hodnotová orientace společnosti není jistě ničím neproměnným a není zejména dána nějak napřed. Jen trochu pozornější pohled na dlouhodobý dějinný „vývoj“ nám třeba ukáže takové proměny mravních norem, jaké můžeme vidět od krevní msty k Chamurabbiho zákoníku, jehož ohlas nacházíme třeba v mojžíšských příkazech, proti nimž formuluje zase Ježíš své „ale já pravím vám“. Dějinné proměny nejsou tak nevratné jako proměny biologické, ale značí spíš právě tak dočasná období rozvoje a rozkvětu, jako zase dobu úpadku a rozkladu. Nejde tu už jenom o jednotlivé morální vynálezy, nýbrž o bytostné srozumění s určitými „ideálními principy“, které nejsou formulovány, ale kterým lze rozumět jakýmsi hlubším než běžným způsobem a které dovolují jednat podle nich tak, že se vytvářejí vlastně zcela nová pravidla, zprvu nabývající určitějších forem v našich myšlenkách, v našem vědomí, ale pak postupně přecházející do praxe, kde se stávají zvykem či zvyklostmi, „mravy“ a tedy východiskem nových vynálezů, založených na pochopení lepších, vyšších (resp. hlubších) principů či norem.

15

Specifickou výhodou a předností, zároveň však nevýhodou a obtíží je na úrovni společenské právě ona značná úloha lidského vědomí. Proto jsme si ukázali nejprve na problematiku v rámci jednotlivých odborných věd, neboť tam lze počítat s něčím, co do velké míry a někdy naprosto postrádáme v běžném, každodenním životě společnosti. Ačkoliv vědci-specialisté ve své většině nereflktují, tj. nepodrobují náležitě reflexi právě myšlenkové předpoklady své vědecké práce, nejvýznamnější odborníci jsou k tomu

nejen nuceni, ale v mnoha případech je k tomu vede sama povaha jejich cesty na špičce daného oboru. To je velkou pomocí i pro filosofa, který ve své kritické analýze má dostatečné předpoklady jak v precizních pracovních postupech, běžných v dané vědě, tak v teoretických formulacích špičkových vědců, kteří se základní problematice nemohou a ani nechtějí vyhýbat. Odhalovat, analyzovat a precizovat hodnoty a normy, platné ve vědách, je proto pro filosofa nesrovnatelně snadnější, pokud se ovšem v příslušných disciplínách opravdu orientuje (což zase tak snadné není), než když má zjišťovat a kriticky posuzovat například už jenom rozdíl mezi tím, co lidé o normách a hodnotách říkají, od toho, co si o nich upřímně myslí, a to oboje od toho, jakými pravidly, kritérii a hodnotovými žebříčky se v konkrétních životních situacích skutečně spravují.

16

Proto prvním předpokladem je vyjasnění pojmů a pojmových souvislostí tam, kde panují asi největší nejasnosti. Předběžně můžeme v té věci udělat jen to nejnútnejší, ke skutečnému vyjasnění v širokých kontextech může docházet jen na základě analýz konkrétních souvislostí. Navrhuji proto jako první krok ono již zmíněné rozlišení mezi normalitou, odvozovanou ze statistického průměru (tj. z vrcholu Gaussovy křivky), a mezi normou jako laťkou, kterou překonávají jen ti nejlepší v dané disciplíně (nebo v jiné dané souvislosti). Tak, jako musíme při otázce vědecké či umělecké úrovně nebo vzdělanosti dané společnosti rozlišovat mezi úrovní společenského průměru a úrovní špiček, tak musíme metodicky odlišovat otázku po normách, fakticky zachovávaných nebo pouze ve vědomí a v představách uznávaných většinou, která se rozkládá kolem společenského průměru (zachytitelného a vyjadřitelného statisticky), od otázky po normách, jaké jsou ve své platnosti respektovány (ať už jen v teorii koncipovány a formulovány nebo také fakticky v životě uplatňovány) v kruhu elity. Tady jde prostě o dvě od sebe se lišící hlediska: něco jiného je posuzovat hudebnost dané společnosti a něco jiného je orientovat se na vrcholy hudební tvorby v dané společnosti. V každém případě jde o normy jiného druhu, ale v případě norem a hodnot se ne už v rámci průměru, nýbrž v rámci elity dostáváme k problému zcela nového typu: nejde už o nějaký nový průměr v rámci oné elity, nýbrž o normy, jichž s největším úsilím dosahuje i špičkový umělec vždy jen částečně, tj. tak, že si je nějak vědom onoho napětí mezi tím, čeho dosáhnout měl a chtěl, a tím, čeho skutečně a obvykle ke své nespokojenosti dosáhl. Onen problém nového druhu se týká norem, k nimž tihne, po nichž se pachtí, jež si sám pro sebe co nejvýš ukládá právě špičkový umělec, jehož výkon se pak stává jakousi laťkou pro posuzování tvorby těch dalších, ne tak špičkových umělců. Nejde už jenom o rozdíl mezi normami a hodnotami pro určitou společnost průměrnými a mezi normami a hodnotami, zjistitelnými a odvoditelnými z toho, co vyprodukovala elita, nýbrž o rozdíl mezi hodnotami jakkoliv danými, již vytvořenými, realizovanými, třeba nejvyššími, a hodnotami, po nichž bychom marně pátrali mezi tím, co už bylo vytvořeno nebo třeba jen jako program formulováno, protože nejsou dány, nejsou žádným způsobem uskutečněny, dokonce ani jen programově, myšlenkově, ale jaké představují zpočátku spíše jen tušené výzvy, nejasné ideální, teprve se formující a strukturující předobrazy bez pevných kontur, které jakoby čekají na mimořádně vnímavou mysl a na její zvláštní, hluboké porozumění, spjaté mnohem víc s recepcí než s tvůrčím aktem, např. mnohem víc s nasloucháním než s vlastní hudební produkcí.

17

Stručně můžeme problém shrnout asi tak, že si musíme připustit něco dost nezvyklého, co je odedávna stavěno do ústraní a do stínu nebo zcela vytěšňováno z našeho (a vůbec z lidského) povědomí, protože se to dostává do rozporu s tradičním filosofickým, přesněji metafyzickým myšlením, které je dědictvím po starých řeckých myslitelích: vedle hodnot a norem nějak „jsoucích“ nebo alespoň podstatným způsobem s tím, co „jest“, pevně spjatých (a tím také nejrozmanitějšími vědeckými, sociologickými, psychologickými, statistickými atd. metodami postižitelných), musíme uvažovat také normy, které takto „jsoucí“ nejsou a nejsou ani s ničím „jsoucím“ bytostně a nerozlučně spjaty. Musíme tedy rozlišovat normy a hodnoty nedané od daných, aniž bychom je odkázali do říše neskutečností nebo třeba jen bezvýznamností. Problém norem a hodnot tím nabývá na mimořádné filosofické relevanci, protože vyžaduje změnu ne nějakého druhotného a jen metodického přístupu, nýbrž změnu nejzákladnější filosofické strategie, ba změnu samotného stylu filosofování.

18

Řím. klub - 18.1.1994

01

Minule jsem po svém výkladu a po krátké diskusi musel rychle odejít. Proto jsem se pokusil své teze vyložit tak, aby vytvořily spíše předpoklad pro diskusi, než abych diskusi a možná polemiku sám zahájil. Dnes je situace jiná, nebudu utíkat, a tak se pustím na led mnohem tenčí resp. do otázek mnohem ožehavějších, protože méně teoretických, méně abstraktních.

02

Nečekejte však, prosím, že tu předestřu nějaký seznam norem nebo nějaký žebříček nových hodnot, které budou padnout naší době resp. naší společnosti jako ulité. Filosofie tu - alespoň v mém pojetí - není proto, aby stanovovala nějaké normy, nýbrž aby podrobovala záměrně stanovené nebo nevědomky jen

existující „normy“ důkladné kritice. Filosofie je radikální resp. principiální reflexe, tj. myšlenková kritika jdoucí do takové hloubky, do jaké je třeba či kam až to dokáže. Masaryk takovou reflexi, která jde až ke kořenům, charakterizoval jako „donikání k principům“ (v Rukověti sociologie). Filosofie tedy odhaluje kořeny a ukazuje je na plném světle, ale nestanovuje je. Filosof ovšem na nějakých základech stát musí, musí mít vlastní stanovisko a tedy také své vlastní kořeny, svou zakotvenost v určitých principech. Ale jednak svá východiska a své principy nemůže vnucovat druhým, jednak ve filosofii postrádá vůbec smysl se o principy hádat. Ve filosofii platí „de principiis non est disputandum“. Filosofie musí ukázat, co umí, na konkrétních problémech a v konkrétních situacích, a její úkol je především kritický a analytický. Konkrétně z toho zejména vyplývá, že se filosof musí vyvarovat každého moralizování. Uvedu vcelku známý příklad.

03

Asi od poloviny r. 1990 se všeobecně opakují stížnosti na to, že si někteří lidé a skupiny lidí, spjatých s minulým režimem, nějakým způsobem ulily velké peníze a že v nové situaci mohli tito lidé startovat se značným náskokem ve srovnání s ostatními, kteří kapitál neměli a musili si na velké úroky vypůjčovat v bankách nebo se finančně spojovat se zahraničními firmami. Velmi oficiální odpověď na tyto kritiky a námitky byla, jak víme, tato: nemělo by smysl pátrat po původu peněz, důležité je, aby se tyto peníze dostaly do správných rukou. Pak budou plnit svou funkci. A pokud se do rukou správných lidí nedostanou, tito lidé o ně brzo přijdou. - Co k tomu může říci filosof, který nehodlá moralizovat, ale analyzovat?

04

Na první pohled to vypadá tak, že se tu nechává volné pole podvodníkům, tedy přinejmenším potenciálně kriminálním delikventům, nota bene notně zatíženým nejen politickými, ale možná i morálními vinami. Ve skutečnosti nejde o pole docela volné, ale podrobené rovněž nějakým normám, ovšem odlišným od těch, na které se odvolávali a odvolávají kritici. Ty nevyslovené, neformulované „normy“ či přesněji mechanismy jsou skryty jednak za poukazem na to, že peníze budou plnit funkci jen ve správných rukou, jednak na to, že situace a její vývoj se bez zvláštních intervencí postará o to, aby byly peníze z nesprávných rukou dříve nebo později převedeny do správných. Někaká regulace shora je tu zbytečná, nápravu chyb a přehmatů či dokonce neodhalených kriminálních deliktů zajistí sám tržní mechanismus, nebo řečeno okřídleným slovem, „neviditelná ruka trhu“. V pozadí tohoto přístupu se mohou skrývat ještě další nevyslovené úvahy a předpoklady, např. že kontrola původu financí by byla příliš náročná finančně i administrativně a že by velmi zpomalila celou transformaci. Nebyla také pohotově nezbytná legislativa - i dnes ještě víme o jejích četných a vážných nedostatcích a mezerách. Dále se snad mohlo počítat i s tím, že nejkřiklavější případy bude možno řešit i dodatečně, pokud se zřetelně provalí. Snad jsem takto namátkou ani zpoloviny nevypočetl „normy“ či spíše mechanismy, na které je údajně spolehnouti i v této situaci, která se jen na první pohled zdá být takřka volným ringem.

05

Zeptejme se tedy ještě obráceně na to, co tu je - v tomto „oficiálním“ přístupu - chápáno jako „pozitivní“ hodnota - tedy nikoliv jako pouhý mechanismus se zpětnou vazbou. Hodnotou tu je především to, že podnik, který je ve správných rukou, přežije a obstojí v konkurenci. To ovšem není hodnota celospolečenská, nýbrž vnitropodniková. V pozadí je důvěra, že tržní mechanismus zajistí, že firma, která přežije, a tím spíše která vyhraje před konkurenty, je pozitivem pro společnost, je tedy hodnotou. Legislativně se může časem leccos upravit, přičemž hlediska takových úprav zatím zůstávají neobjasněna (budou však zřejmě zcela věcná, pragmatická, nebudou se odvolávat na žádné zásady, nýbrž budou podporovat sám tržní mechanismus a chránit jej proti těm, kdo by jej chtěli narušit). Zda trh vcelku funguje nebo ne, se bude měřit v konkurenci mezinárodní. Mezinárodní obchodní zásady tedy mají mít funkci jakýchsi ne vždy zřetelně formulovaných, ale dost přísně dodržovaných norem, o jiných normách se zatím neuvažuje. Politická rozhodnutí, pokud se mají týkat funkce trhu, musí trh respektovat. Mravní normy se trhu zásadně netýkají, proto se také ani o žádných nemluví. Bude-li se časem o nějakých mravních zásadách a normách mluvit, lze očekávat, že také mravní normy budou chápány tak, aby vyhovovaly tržním mechanismům. Právně stíhány však postupně budou všechny prohřešky proti zákonům. Vládní návrhy takových zákonů, jakož i kritické úvahy a hlasování poslanců by se však napořád měly držet pragmatických hledisek, tj. měly by mít na zřeteli především hladké fungování trhu. Jen opozice se asi pokusí („demagogicky“) zamlžovat situaci „moralistními“ frázemi, ale to opije jen ty nejnaivnější. Rozumný člověk nebude morálku zatahovat do ekonomie, ba ani do politiky.

06

Jestliže tedy byla otázka formulována tak, jaké normy a jaká etická kritéria „potřebuje“ naše společnost ve stadiu své ekonomické transformace, můžeme na to odpovědět tak, že se od občana žádá jen disciplinovanost, od podnikatelů pak podnikání. Politické vedení, vláda a stát se starají o to, aby všechno fungovalo, a proto se také vybírají daně. Pokud se vůbec o mravní stránce mluví nebo dokonce uvažuje, pak jen jako o něčem, co může nebo má tržnímu procesu napomoci (a tedy co de facto představuje jen jakousi tržní ideologii). Mravnost má svou vlastní doménu pouze tam, kde nevládne trh. To na jedné straně znamená, že stát se neplete do mravních záležitostí a nechává je stranou stejně a možná ještě

radikálněji, než jak se neplete do tržního procesu. Zasahuje eventuelně pouze tam, kde nějaké porušení uznávaných morálních nebo zvykových norem ústí ve větší excesy nebo pohoršení, a to ještě pouze z politických ohledů na voliče, jejichž přízně se každý politik hodlá dovolávat zejména v příštích volbách. Pokud se tedy transformace společnosti omezí na záležitosti hospodářství, tedy ekonomiky, nemá hovor o mravní problematice valného smyslu, pochopitelně z hlediska ekonomické transformace samotné. K tomu je však třeba poznamenat, že společnost jako celek se ovšem ekonomikou nevyčerpává, jak víme.

07

Uvedme ještě druhý příklad, podstatně novější, popravdě zcela nedávný. Týká se toho, jak je z nejvyšších míst interpretována sílicí nespokojenost četných občanů a obyvatelů.

08

09

--- --- --- ---

01

Poněkud nešťastné okolnosti, jež doprovázely můj výklad i diskusi mu předcházející i po něm následující, při nichž jsem stejně jako při výkladu prof. Tondla nemohl být přítomen, nutně poznamenají také oněch několik málo slov, určených jako navázání na minulé diskuse a pokračování v nich. Mým cílem bylo ukázat, že mravní krize, uprostřed které žijeme (a ta se týká nejenom nás, ale všech evropských společností), je nejenom praktická, ale také a dokonce především takříkajíc teoretická, že to je krize filosofické orientace v mravních problémech a krize samotných myšlenkových prostředků současné filosofie.

02

Chtěl jsem především poukázat na to, že je třeba se definitivně vyhnout pokračování v diskusích o tom, zda mravní normy jsou objektivní nebo „jen“ subjektivní. Takto postavená otázka je zatížena určitým metafyzickým předsudkem, a to ať už s vyzněním pozitivním nebo negativním. Po mém soudu je dnes už zcela nedržitelná představa (resp. pojetí), které hypostazuje nějaké věčně platné, absolutní a „objektivně“ závazné normy, které by lidé měli jen podle okolností a situace nějak aplikovat. Takto chápané normy a hodnoty se skutečně v rámci „modernity“ odhodnotily a znehodnotily; žádný návrat tu není možný. S metafyzikou tohoto typu je konec a bez perspektivy jsou veškeré pokusy o její oživení.

03

Cílem mých výkladů či spíše jen několika předběžných náznaků možnosti takového hlubšího výkladu bylo poukázat na mylnou interpretaci této evropské situace, kterou Nietzsche jako první diagnostikoval jako specificky evropský typ nihilismu. S tím ovšem souvisí ještě druhý, vedlejší cíl, totiž poukázat na to, že v evropských podmínkách a tedy s dlouhou evropskou tradicí v pozadí je velmi nepravděpodobné, že by se nějaká mravní obroda, která je mimo veškerou pochybnost nezbytná, mohla obejít bez etické argumentace a vůbec etické teorie. Mým cílem naproti tomu nebylo a ani nemohlo být takovou teorii předložit, nýbrž jen na ukázkou naznačit něco z jejích principů. Dovolte mi tedy, abych opět jenom v několika slovech trochu rozvedl zmíněné dva body, ony dva cíle svého příspěvku.

04

Už Friedrich Nietzsche se pokusil onen evropský nihilismus pochopit pozitivně, tj. tak, aby byly zřejmé důvody, proč se ho neobávat, nýbrž proč jej naopak vítat. V jeho případě to sice bylo úsilí nezdařené, ale v nejednom směru pro nás poučné. Nietzsche s velkým elánem a pro mne dost přesvědčivě ukazuje, že onen nihilismus není možno chápat jako nějaký marasmus, vyvolaný úpadkem křesťanství, tedy jako důsledek nějaké všeobecné nouze (trvá na tom, že „duševní, tělesná, intelektuální nouze je sama o sobě naprosto neschopná vyvolat nihilismus... Naproti tomu však nihilismus spočívá v jedné docela určité interpretaci, totiž křesťansko-morální“). Máme-li pochopit nejhlubší význam Nietzscheho poněkud křiklavě provokujícího pojetí, musíme si uvědomit, že zdroj specificky evropského nihilismu vidí v interpretaci (totiž interpretaci „křesťansko-morální“, jak ji nazývá). Mám za to, že právě v tomto bodě má Nietzsche pravdu. Nesprávnost nějaké interpretace může být ovšem napravena jenom tak, že proti ní postavíme interpretaci správnější (resp. méně nesprávnou - těžko bychom si mohli dělat nárok na úplnou a definitivní správnost). Řešením tu nemůže být pouhý morální apel, tím méně moralizování. Potřebujeme novou, přesvědčivou interpretaci: interpretaci doby, do které jsme se narodili, světa, v němž žijeme, zejména pak samotného života a jeho smyslu.

05

To snad může překvapovat a může to vyvolávat pochybnosti, ale chci na tom trvat: mravní krize naší společnosti a vůbec evropských společností nespočívá nejhluběji na úpadku mravů, a proto nemůže být překonána jejich napravováním. To by byl pouhý optický klam a přelud. Její skutečné, nejhlubší kořeny jsou takříkajíc hermeneutické povahy. Moderní (a postmoderní) člověk nerozumí dost sám sobě a svému životu - a ještě něco horšího: on na každé takové porozumění předem rezignuje. Také to vystihl Nietzsche téměř geniálně, když poukázal na hluboký, ano nepřekonatelný vnitřní rozpor v křesťanské interpretaci, totiž na protiklad mezi pojetím Boha a mocnou výzvou k pravdivosti (Wahrhaftigkeit):

„Smysl pravdivosti, křesťanstvím tak vysoce vyzdvižený, se otrásá hnusem nad falešností a proľhaností veškeré křesťanské interpretace světa a dějin.“

06

Základní chybou Nietzscheho však bylo, že své vlastní rozpoznání podcenil a posléze mylně interpretoval. Volá po skepsi vůči morálce, zatímco měl volat po skepsi vůči metafyzice. A ještě větší jeho chybou bylo toto jednostranné zdůrazňování skepse: sama skepse je vždycky problematická a většinou i falešná, pokud není spjata s novým pokusem o cosi pozitivního, tj. pokud nemá nějaké své „ve jménu“. A pokud takové „ve jménu“ má, přestává být pouhou skepsí a stává se kritikou, které nechybí základ. Danou morálku lze legitimně kritizovat jen ve jménu morálky lepší, vyšší; tradiční metafyziku lze právem kritizovat jen ve jménu metafyziky nové (které eventuelně můžeme dát jiné jméno, ale to je věc terminologická).

07

Rádl zmiňuje v Útěse nějakého muže, kterého ve společnosti žádali, aby jim zahrál na housle. A on prý řekl: Sice jsem tento nástroj ještě nikdy neměl v ruce, ale rád splním vaše přání. A zahrál. Rádl připodobňuje tomuto muži většinu moderních filosofů, kteří také na společenskou objednávku píší své „Etiky“. To bývá obvykle vykládáno tak, že píší o něčem, co jim je cizí a čím se sami v životě nesprávají. Je to výklad po mém soudu nesprávný. Mravnost, etika tu je hudební skladbou, hudbou; umění hrát na housle je správné myšlení. Oněm podivným etickým teoriím nemá smysl vytýkat nemravnost jejich autorů, nýbrž nekompetentnost jejich teoretické, filosofické výbavy. (23.2.1994)

08

09

--- --- ---

ETIKA.RZH

Co to je etika ?

Svět se člověku neotvírá jako nějaký soubor daností, ale jako dějství v čase. To znamená, že na jedné straně nemůžeme dost dobře pochopit lidské jednání, když neznáme minulost, na kterou se jednající člověk nějak odvolává a k níž se nějak vztahuje, ale na druhé straně nemůžeme lidské chování ani jednání chápat, nemáme-li nezbytné porozumění pro to, jak se člověk vztahuje ke své budoucnosti. Nejen promluvě, ale ani jednání člověka neporozumíme bez pochopení, na co je ono promlouvání či jednání odpovědí. A člověk nikdy neodpovídá jen na to, co je aktuálně před ním a kolem něho, nýbrž reaguje také na to, co už minulo a tedy není, ale co si pamatuje a s čím má jisté zkušenosti, a zejména na to, co očekává, co tuší, co třeba jen matně zahlédá jako přicházející budoucnost. A to vše má svou důležitost pro jeho chování a jednání, pro celý způsob, postup a strukturovanost jeho života.

Filosofická disciplína, která se zabývá kořeny či principy a zásadami lidského chování a jednání, bývá nazývána etikou. Na rozdíl od různých věd, které se rovněž zabývají lidským chováním a jednáním, jako je např. antropologická etologie, psychologie a sociologie mravnosti, případně hraniční disciplína sociální psychologie, atd., a také na rozdíl od morální filosofie a morální theologie, které představují spíše dogmatické soustavy a určitou kodifikaci přijatých a ustálených principů mezilidských vztahů a také vztahů člověka k sobě a eventuelně k Bohu či k božství, filosofická etika je především reflexí specifických lidských aktivit v mravní situaci, na kterou odpovídají. Nejde jí tedy ani jenom, ani především o popis fenoménů mravního jednání, nýbrž o pochopení povahy mravních soudů, jejich zdůvodnění a pak praktické aplikace tváří v tvář výzvam, bez nichž fenomén mravní situovanosti nemůže být v plnosti pochopen. V tom smyslu se filosofická etika zajímá jen zcela okrajově o morálku a o místní nebo dobové zvyklosti v té či oné společnosti nebo společenské vrstvě, a přenechává tuto záležitost příslušným odborným vědám.

Jako filosofická disciplína je povinna i ty nejdetailnější problémy ustavičně vztahovat k celku lidského života a k celku světa vůbec, ale zejména filosof, který se jí věnuje, musí zároveň vstupovat jako arbiter doprostřed etické problematiky a sám odpovídat na otázky a výzvy dokonce i situací jen myšlených. Není tomu tak proto, aby demonstroval své vlastní mravní postoje, ale aby ve svém myšlenkovém přístupu k etickým problémům nezůstal stát mimo pole svého zájmu. Tím by si totiž právě filosoficky zadal, ba filosoficky by se deklamoval. To souvisí s tím, že k celku světa nutně náleží ten, kdo se k němu filosoficky vztahuje. Proto tento filosofický vztah ke světu musí nutně zahrnovat v sebe i filosofický vztah k sobě. Abstrahovat od vlastního mravního přístupu je proto filosoficky nepřijatelné, neboť to znamená dělat ze sebe invalidu, ba dokonce přímo si amputovat jednu z nejpodstatnějších stránek lidského pobývání na světě.

Základní otázkou filosofické etiky je povaha mravních norem. V souladu s jedním z nejzatvrzelejších předsudků chápali filosofové tyto normy buď jako objektivní nebo jako subjektivní. Obojí řešení je však nedostatečné a vadné. Mravní normy nejsou předmětně dány, ale lidé se podílejí nejen na jejich aplikaci, ale také na jejich konstituci. Na druhé straně nejsou záležitost lidské libovůle a svévole, neboť pak by nebylo vůbec možno mluvit o nějakých závazných normách. Mravní normy

nemůžeme považovat za univerzální záltní a neměnné, ale za situační a tedy v jejich adresnosti za osobité a jedinečné. Všechno se zdá nasvědčovat, že k uspokojivě šímu uchopení a interpretaci jejich povahy bude třeba vypracovat docela novou pojmovost a tím nový typ filosofického myšlení. Naléhavost tohoto úkolu je tím větší, že pro moderního člověka ztratila jeho mravní situace a jeho situovanost ve světě vůbec celou jednu dimenzi, totiž přicházející strukturovanou budoucnost, kterou ve své perspektivě a přístupu redukoval na otevřené prázdno, do něhož může svou vůlí svobodně zasahovat. Také tuto otázku je nutno nově promyšlet; tak se stává zřejmým, že další základní otázkou filosofické etiky je lidská mravní svoboda. Toto téma i celá řada témat dalších jen potvrzují to, že každá filosofická disciplína musí představovat filosofii celou, nikoliv pouhou její její část nebo složku.

4.

3.1991

ETIKA.RZH

Co to je etika?

Člověk není jenom to, čím nebo kým jest, ale také se nějak chová a nějak jedná, takže se mění. Tak např. tenistou nebo šachistou se člověk nerodí, ale stává určitou aktivitou a tréninkem. Kdo se neučí a nestuduje, zůstane nevzdělaný nebo málo vzdělaný. A kdo nebyl vychováván, bude nevychovaný. Každý člověk se rodí jako nevychované a nevzdělané malé dítě, které se zprvu vůbec nedoveďe o sobe postarat, které nic neumí a nic neví. To všechno musí teprve nějak získat, musí si to osvojit, naučit se všemu, přizpůsobit se úrovni své společnosti. Když se budeme chtít odborně zabývat tím, jak se lidé chovají, zjistíme, že pouhé pozorování nám samo o sobě mnoho neřekne a neodhalí. Rozhodující je, abychom porozuměli, proč se lidé tak nebo jinak chovají a proč jednají tak, jak jednají. Nestačí znát okolnosti a příčiny, ale musíme se tázat po motivech a důvodech. Zvláště naléhavé to je v případě jednání mravního. Zatímco chováním a zvyklostmi se zabývá etologie, etika musí nejen rozpoznávat, ale také posuzovat motivy a důvody toho, jak se lidé chovají a jak jednají. Filosofická etika je orientována zejména na principy a zásady lidského jednání, chce nahlédnout jejich oprávněnost či nesprávnost a pak jimi měřit určité jednotlivé lidské činy v souvislosti s integritou osobnosti toho, kdo je vykonal. Na rozdíl od vědy, kde usiluje o objektivitu, filosof-etik musí konkrétní činy ustavičně vztahovat k celku konkrétního lidského života, k němuž tyto činy náležejí, ale také k celku určité společnosti, ať už v užším záběru nebo snad v záběru velmi širokém až nejširším, tedy k celku lidské společnosti vůbec, k celku dané doby, dané civilizace, dané kulturní epochy atd. Zatímco vědec, např. sociolog nebo psycholog si bude udržovat od zkoumaných jevů nezbytný odstup, filosof musí vstupovat doprostřed etické problematiky a vždy také sám ve svém hodnocení a ve své kritice odpovídat na otázky a výzvy situace, kterou se zabývá a kterou posuzuje. Není tomu tak proto, že by snad měl nebo chtěl demonstrovat své vlastní mravní postoje, ale protože právě jako filosof nesmí ve svém myšlenkovém přístupu k etickým problémům zůstat mimo pole svého zájmu. Tím by totiž kompromitoval nejen sebe osobně, ale i svou filosofii. Jakožto etik musí zase jen dělat to, co musí dělat jako filosof vůbec: musí podrobovat reflexi akce, aktivity a jednání, ať už svoje nebo jiných. Po mnoho let byl u nás šířen falešný předsudek, že filosofie se zabývá jen tím nejobecnějším. Opak je pravdou; abstraktní jsou vědy, protože si vybírají vždycky jen nějakou část nebo aspekt skutečnosti a od ostatního abstrahují. Filosofie však musí v každé situaci zachovat svůj vztah k celku, a každý celek je ně- čím konkrétním a dokonce jedinečným. A protože k celku světa náležejí i sám filosof, nesmí se svými postoji a se svými hodnotícími měřítky zůstat stranou. Filosof nesmí ve svém zkoumání a posuzování mravních problémů amputovat svá vlastní mravní kritéria, tj. nesmí se ve svém filosofování nikdy stát mravním invalidou.

11.

3.1991

(2.ver

ze)

--- --- ---

N á v r a t e t i k y (příspěvek na sympozium v Bechyni)

Zur Frage der Struktur der moralischen Situation

Wenn wir über Rückkehr zur Ethik nachdenken wollen, müssen wir uns auch dessen bewußt werden, daß es sich in keinem Falle um einen bloßen Rückgang zu dem handeln kann, was es nicht mehr gibt oder in der letzten Zeit gab. Solch eine Rückkehr ist nur so möglich, daß sie auf einem neuen Anfang beruht, der die Anknüpfung an ein schon Gewesenes möglich macht. In der Kultur- und Geistesgeschichte ist es jedoch nicht möglich zum Gewesenen zurückzukehren, um es nur in dessen Identität neu zu beleben und wieder aktuell zu machen, ohne es irgendwie zu verändern. Meine Hauptfrage will sich also gerade auf dieses möglicherweise Neues konzentrieren, daß imstande wäre,

neue theoretische Entwürfe vorzulegen, die nicht nur die heutige Welle ethischer Einfühlung und ethischen Interesses berücksichtigen möchten, sondern auch und gar vor allem mit einer neuen begrifflichen Ausrüstung zur Grundlegung neuer ethischer Zutritte beitragen könnten.

Als eine der wichtigsten Vorbedingungen neuer begrifflicher Entwürfe in ethischer Hinsicht ist eine bessere, gründlichere Einsicht zu beurteilen in die bisherige Struktur der so verstandenen oder vermeinten moralischen Phänomene und deren sorgfältige, tiefgreifende Analysis. Das ist natürlich etwas, was hier nicht durchgeführt, sondern nur angedeutet werden kann. Es hängt am engsten zusammen mit den Grundphänomenen des menschlichen Daseins und damit mit den Grundfragen der philosophischen Anthropologie. Der sg. moderne Mensch hat eine ganze Dimension seines Lebens und der Welt überhaupt verloren, was auch noch anders ausgesprochen werden kann: in der Ideologie der Moderne wurde der Mensch einer ganzen Dimension seines Lebens beraubt; diese wichtige, ja eigentlich wichtigste Dimension seines Lebens wurde ihm amputiert. Der moderne Mensch wurde dadurch zu einem Teilwesen, zu einem beschädigten Wesen, zu einem lebensbehinderten Wesen. Man muß dieses das ganze Menschenleben und die ganze Menschenwelt betreffendes Ereignis vor allem ernstnehmen und aus einem relativ weiten geschichtlichen Zusammenhang besinnen. Friedrich Nietzsche begann darüber als über den europäischen Nihilismus zu sprechen. Aber dieser Nihilismus hat viel ältere und tiefere Wurzeln als die europäische Moderne: er ist schon in der alten griechischen Denkweise verankert, er gehört schon zu der alten "Metaphysik". Er ist kein neuer Gast, sondern ein alter Einsiedler. Es fragt sich deswegen: warum soll er erst in der Zeit der Moderne als ein erst kommender und vor der Tür stehender unheimlicher Gast erkannt worden sein, ja gar als der unheimlichste aller Gäste, wenn er in Europa seit je zuhause war?

Um das ein bißchen zu klären, müssen wir noch die außergriechische Quelle der europäischen Traditionen berücksichtigen, bzw. die prophetische Tradition des alten Israels mit ihrer schroffen Ablehnung von allem Gegenständlichen, Handgreiflichen, Gegebenen, das für den Menschen maßgebend sein sollte, ja von allem Seienden überhaupt, und mit der ganz neuen Lebensorientierung in die Zukunft hin oder vielleicht besser: aus der Zukunft her. Nietzsche protestierte dagegen, die Ursache des Nihilismus in Notständen verschiedener Art zu sehen. Er sagt: "Not, seelische, leibliche, intellektuelle Not ist an sich durchaus nicht vermögend, Nihilismus (d.h. die radikale Ablehnung von Wert, Sinn, Wünschbarkeit) hervorzubringen. Diese Nöte erlauben immer noch ganz verschiedene Ausdeutungen. Sondern: in einer ganz bestimmten Ausdeutung, in der christlich-moralischen, steckt der Nihilismus." Das schließt jedoch nicht aus, daß es sich doch wieder um eine bestimmte Auslegung einer Not handelt. So könnten wir eine Frage stellen: falls es sich doch wieder um eine Not handelt, so muß es eine solche Not sein, die anders ist als jene Nöte, die ganz verschiedene Ausdeutungen erlauben. Solch eine Not darf nur eine einzige, ganz bestimmte Ausdeutung erlauben, nämlich die christlich-moralische. Gibt es jedoch überhaupt so etwas wie eine solche christlich-moralisch ausgedeutete Not, die keine andere Ausdeutung erlaubt? Wenn nicht, wenn es nur eine Illusion ist, ein durch diese Ausdeutung eingebildetes Gespinnst, dann ist auch der ganze Nihilismus notwendigerweise nur ein Gespinnst, den man überhaupt nicht ernst nehmen muß. Wenn man jedoch den Nihilismus nicht ernst nehmen muß, dann muß man auch nicht ernst nehmen, daß die obersten Werte sich entwerten. Ja, aber das geht doch nicht. Also muß es so eine absonderliche Not geben.

Nietzsche zeigt uns wirklich den Weg noch ein Paar Schritte weiter. Wie wir sehen konnten, spricht er über die christlich-moralische Ausdeutung. Aber Christentum und Moral, obzwar unablösbar voneinander, stehen in einem endgültigen Widerspruch; Nietzsche schreibt über den Untergang des Christentums an seiner Moral, welche sich gegen den christlichen Gott wendet. Er macht es folgenderweise klar: "der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hoch entwickelt, bekommt Ekel vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Welt- und Geschichtsdeutung". Diese Wahrhaftigkeit ist jedoch nicht mit der Moral identisch, ja nicht einmal zu eng verbunden, sondern "sie wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt ihre Teleologie, ihre interessierte Betrachtung" und kommt zur "Einsicht in diese lange eingefleischte Verlogenheit, die man verzweifelt, von sich abzutun". Deswegen gilt nach Nietzsche: "Skepsis an der Moral ist das Entscheidende."

Also, was können wir sehen? Das Christentum wird durch seine eigene Moral bedroht und geht unter; "unter den Kräften, die die Moral großzog, war die Wahrhaftigkeit" und die wendet sich wieder gegen die Verlogenheit der Moral. Das Einzige, was übrig bleibt, ist also die Wahrhaftigkeit. Die Wahrhaftigkeit bedarf jedoch der Wahrheit; ohne Wahrheit hat die Wahrhaftigkeit keinen Sinn. Was ist aber eine sinnlose Wahrhaftigkeit? Ist es nicht eine Not? Ist es nicht gerade die Not, die wir suchen? Wahrhaftigkeit ohne Wahrheit wird zur Wahrheitssucht, zum sinnlosen Streben nach der Wahrheit, zur Wahrheitsbedürftigkeit. Also zu einer Not. Nun müssen wir jedoch eine wichtige Frage stellen: ist es wirklich eine Not, die keine andere Ausdeutung erlaubt als die christlich-moralische (im Sinne von Nietzsche)?

Mit dieser Frage können wir uns von Nietzsche verabschieden und weiter unseren eigenen Weg aufsuchen. Für ihn ist die nihilistische Konsequenz nur ein umgekehrter Glaube: statt des Glaubens an einen Sinn, an eine sittliche Weltordnung, an eine metaphysische Welt - der Glaube an die Wertlosigkeit,

an die Sinnlosigkeit. Aber schon diese Verknüpfung der Worte "der Glaube an etwas" zeigt ganz deutlich, daß es sich hier nicht mehr um den Glauben im Sinne der altisraelitischen Überlieferung handelt, wo der Glaube mit der Wahrheit sehr knapp verbunden war, sondern nur um eine hellenisierte christliche Auffassung des Glaubens, also nur um eine Reflexion des Glaubens, die jedoch mit dem echten ursprünglichen Phänomen sehr wenig zu tun hat. Wir wissen nach gewissen Untersuchungen der bultmannschen Schule (bzw. von Ebeling und Marxsen), daß noch Jesus das Wort "Glaube" absolut benutzt haben sollte, also ohne jeden Hinweis an einen den Glaubensakt gründenden hochwertigen Gegenstand (z.B. Gott). Gerade das ist außerordentlich wichtig für unseren Gedankengang. Gegen den unechten, eigentlich falschen "Glauben" an etwas Gegebenes, an einen gegebenen Sinn, an eine gegebene sittliche Weltordnung, an eine gegebene metaphysische Welt sollen wir in keinem Falle einen noch viel mehr unechten und falschen, ja sogar absurden "Glauben" an die Wertlosigkeit oder Sinnlosigkeit stellen, sondern einen echten Glauben ohne Gegenstand, dh. einen gegenstandslosen oder noch genauer: einen nichtgegenständlichen Glauben. Ganz einfach gesagt: es ist nicht dasselbe, wenn wir über einen nichtgegenständlichen Glauben sprechen und dagegen über einen Glauben an Nichts (an Wertlosigkeit, an Sinnlosigkeit usw.). Um eine bessere Einsicht zu ermöglichen, werden wir scharf unterscheiden zwischen Wirklichkeit und Realität. Nicht jede Wirklichkeit ist reel, ist "res", Ding, realer Gegenstand, sondern es gibt auch nichtgegenständliche Wirklichkeiten. Obwohl nicht dinglich, nicht gegenständlich, "wirken" sie - also sind es Wirklichkeiten. Natürlich müssen wir dann auch das sg. "Wirken" anders deuten als üblich. Es handelt sich eigentlich nicht um eine Auswirkung im kausalen Sinne. Aber dazu werden wir gleich näher kommen.

Laß uns jetzt uns wieder zur Frage der Struktur der moralischen Situation zurückziehen. Es gibt drei Hauptkomponenten oder Hauptfaktoren einer menschlichen (und nicht nur menschlichen) Situation überhaupt. An erster Stelle müssen wir das Subjekt nennen, um dessen Situation es sich handelt. Ohne Subjekt gibt es keine Bezogenheit der Umgebung an das Subjekt und des Subjektes an seine Umgebung. Erst wo sich das Subjekt die es umgebenden Wirklichkeiten aneignet, wird die bloße Umgebung zu seiner Umwelt oder Eigenwelt. Also stellen diese das Subjekt umgebenden Wirklichkeiten die andere Hauptkomponente vor, ohne die es zu keiner Situationsgestaltung kommen kann. Das alles ist bisher einfach und klar (wir sehen von dem Problem des Subjektverlustes in der zeitgenössischen Philosophie an dieser Stelle vollkommen ab). Nichtmehr so einfach ist es mit der dritten Komponente oder mit dem dritten Hauptfaktor, nämlich mit der Aktivität oder mit den Aktivitäten des Subjektes. Wir dürfen die Aktivitäten des Subjektes nicht auf das Subjekt überführen oder sie vom Subjekt ableiten. Gerade umgekehrt können wir das Subjekt selbst mindestens zum Teil als Ergebnis oder Produkt seiner Aktivitäten sehen und verstehen. Wir wissen, daß das Subjekt sich selbst verändert, indem es seine Umgebung verändert. Durch seine Aktivitäten rekonstituiert das Subjekt sich selbst. Damit sind große Probleme verbunden, die wir jedoch in diesem Moment nicht erörtern werden. Dagegen widmen wir unsere volle Aufmerksamkeit der vierten "Komponente" oder vielleicht dem vierten "Faktor"; wir müssen jedoch zugeben, daß eigentlich keiner dieser zwei Termine als passend beurteilt werden darf. Das werden wir gleich erkennen.

Jede Situation ist eine sich verändernde Situation. Dazu braucht die Situation genug Zeit zu haben. Woher kommt die notwendige Zeit? Wir sind geneigt vorauszusetzen, daß die Gegenwart durch die Vergangenheit verursacht worden ist, sowie die künftigen Tage durch die vorausgehenden. Wir denken immer noch kausal; das gehört auch zum Erbe aus der Zeit der alten griechischen Denker. In der Wirklichkeit ist es jedoch ganz umgekehrt. Nicht kausale Einwirkung auf das Zukünftige, sondern Reagieren des später Kommenden auf das Vorausgehende, das ist die wirkliche und effektive Basis des sg. kausalen Zusammenhanges. Eine Ursache, auf die keine Folge reagiert, ist eigentlich keine wirkliche (d.h. wirkende) Ursache. Die Wirkung der Ursache ist also durch die Reaktion der Folgen bedingt. So ist es eigentlich nicht die Ursache, die die Folgen bewirkt, sondern es sind die Folgen, die ein vorangehendes Ereignis zur Ursache machen. Und dazu braucht man immer genug Zeit. So müssen wir fragen, von woher die Zeit, und das heißt die Zukunft, ankommt. Auch diese Frage müssen wir beiseite lassen, hauptsächlich deswegen, weil wir überhaupt nicht wissen, von woher die Zeit immer weiter ankommt. Es ist eigentlich das größte Wunder dieser Welt, daß nach jeder Sekunde immer eine weitere kommt, na einer jeden Stunde eine weitere Stunde, nach jedem Jahr ein weiteres Jahr usw.

Für unsere Frage heißt es also, daß eine jede Situation sich in die Zukunft hin immer neu öffnet, oder wieder vielleicht besser gesagt, daß die Situation sich für das Subjekt in die Zukunft hin öffnet. Weil aber die Situation sich nur deshalb öffnen kann, wenn die Zukunft wirklich ankommt, ist es eigentlich so, daß sich die Zukunft für das Subjekt öffnet, oder daß die ankommende Zukunft die Situation für das Subjekt aufmacht. Wenn wir in solcher Weise darüber sprechen, scheint es, als ob die Zukunft selbst aktiv sein könnte. Das ist jedoch nicht möglich, weil die Zukunft nicht-seiend ist. Das widerspricht allen unseren Denkgewohnheiten, daß ein Noch-nicht-seiendes etwas Bewegliches, dh. etwas Ankommendes sein könnte, nichts zu sagen darüber, daß wir immer paradoxal und paralogisch sprechen müssen, z.B. wenn wir über das Noch-nicht-seiende und also über ein gewisses Nichtseiendes sagen müssen, daß es "ist". Aber gehen wir weiter.

Zur Struktur jeder menschlichen (und nicht nur menschlichen) Situation gehört also auch etwas Nicht-seiendes, nämlich etwas Noch-nicht-seiendes, was aber ankommt. Dieses Nicht-seiende ist im Sinne der europäischen Überlieferung ein "Nichts", weil es - nach Parmenides - nur einen Weg der Wahrheit gibt, nämlich daß das Seiende ist und das Nicht-seiende nicht ist. Wenn die Theologie der jungen Kirche für ihre eigene Zwecke sich der griechischen Begrifflichkeit benutzte und wenn sie die Christen vor den Vorwürfen verteidigte, daß sie sicher Atheisten sind, weil sie keinen wirklichen Gott in den römischen Pantheon stellen konnten, versuchte sie den Gott des Abraham, Isaak und Jakob, sowie den Vater Jesu Christi als summum ens oder infinitum ens u.ä. zu begreifen. Das war aber in tiefem Widerspruch mit dem dauerndem Kampf der Propheten gegen jede Verdinglichung und Vergegenständlichung Gottes des Herrn. Für die tiefste Überlieferungslinie im alten Israel gab es keinen Unterschied zwischen den mit Händen gemachten Bildern Gottes und zwischen den Gedankenbildern und Vorstellungen Gottes. So kam es dazu, daß in der ganzen christlichen Tradition diese ursprüngliche kritische Haltung gegenüber allen Vergegenständlichungen und gegenüber allen Identifizierungen Gottes mit irgendwelchem Seienden geschwächt wurde. Die Theologie und mit ihr die ganze Christenheit ist in ihrem Denken unter Unterdrückung der vergegenständlichenden griechischen Metaphysik gefallen. Als Relikte und Überbleibsel dieser problematischen Entwicklung darf man später verschiedene philosophische Auffassungen der objektiven und allgemein gültigen obersten Werte beurteilen. Wenn also letzten Endes diese Objektivierungen als etwas Nicht-seiendes und gar Nichtiges erkannt worden sind, ist es eigentlich nicht als Untergang des Christentums oder Untergang der Moral zu deuten, sondern vielmehr als etwas grundsätzlich Positives. Wir können darin gar Zeichen des siegreichen Ergebnisses der mehr als zwei Jahrtausende dauernden Kampfes sehen, in dem der wirkliche Glaube (im ursprünglichen Sinn) sich gegen die griechische Metaphysik durchsetzte.

So bleibt es jetzt nur offen daraus notwendige philosophische Folgen zu ziehen. Durch das Christentum vermittelt hat sich die Grundorientierung des Glaubens in die Zukunft hin im Leben der europäischen Gesellschaften durchgesetzt, aber diese Zukunft wurde in einer metaphysischen Umdeutung zum Königreich toter Gegenstände außer Raum und Zeit. Früher oder später mußte erkannt werden, daß solche überzeitliche Gegenstände gar nicht wirklich sind und daß sie gar nicht existieren. So blieb den europäischen Menschen die Zukunftsorientierung im Leben, aber diese Zukunft zeigte sich nach solcher Enthüllung als vollkommen leer. Die Zukunft als vollkommenes Vakuum ist jedoch ein wirklicher Unsinn. Es ist überhaupt nicht notwendig an diesen Unsinn, dh. an die Sinnlosigkeit und Wertlosigkeit der Welt, zu glauben. Etwas ganz anderes jedoch ist der Unglaube an eine solche metaphysische Welt, und etwas anderes wieder, wenn man sich den "Glauben" an eine wahre Welt verbietet, ja wenn man sogar mit dem Begriff "Wahrheit" endgültig Schluß machen will.

Wir haben vor uns eine Möglichkeit und auch eine Pflicht, die Zukunft wieder als strukturiert und durch nichtgegenständliche Herausforderungen zu uns ankommend zu verstehen. Ohne einen solchen Versuch unsere moralische Aktivitäten als Antworten auf solche Herausforderungen zu deuten werden wir nicht imstande aus der übergehenden Welle einer gewissen Neubelebung der ethischen Problematik ein tiefgreifendes Ereignis im philosophischen Denken herauszuziehen. Ich sehe da keine andere Möglichkeit, als die einmal amputierte Dimension in unser Leben wider hineinzuintegrieren, jedoch nicht in der alten Weise. Wir müssen neuerdings im klaren sein, daß es nichtgegenständliche Wirklichkeiten gibt, die nicht nur gar nicht weniger wichtig, sondern gerade umgekehrt wichtiger und gar "wirklicher" sind als alle gegebene Tatsachen und Gegenständlichkeiten. Wir müssen erfahren, wie problematisch die menschliche Lebenshaltung ist gegenüber der Zukunft, wo wir in die Zukunft mit unserem "freien" Willen und unseren nicht gebremsten Aktivitäten eingreifen wollen, ohne aufmerksam und geduldig auf die wahren Herausforderungen zu warten und dann sie zu unseren Orientierungspunkten auszuwählen. Das gilt für alle menschlichen Situationen im Allgemeinen, aber für unsere moralischen Entscheidungen im Besonderen.

1.5

.91

Symposium "Návrat etiky", Bechyně 1.-5.5.1991

--- --- ---

Federální výbor pro životní prostředí
Ing. Josef Vavroušek, CSc.
ministr - předseda

V Praze, 7. 4.1991.

Vážený pane ministře,

pro naléhavé úkoly jsem se dostal k připomínce k zaslanému podkladu "Hledání lidských hodnot pro XXI. století", připravovanému pro červnovou konferenci evropských ministrů na Dobříši, teprve nyní. Je mi proto známo, že mé připomínky přicházejí pozdě a nemohou být dost dobře využity. Kromě toho chovám obavu, že nejsou příliš přiměřené tématu a záměrům konference zejména pro důraz na ryze filosofickou stránku problematiky. Připomínky přesto posílám s nadějí, že snad nebudou zcela zbytečné.

Se srdečným pozdravem

Příloha: připomínky, x str.

Dr. Ladislav Hejdánek
Radhošťská 15
130 00 Praha 3
(Filosof. fakulta UK v Praze)

- - -

K otázce "krize hodnot". Několik připomínek

k podkladu "**Hledání lidských hodnot pro XXI. století**"

01

"Rozvoj", který "ohrožuje a ničí své předpoklady", není rozvojem, nýbrž úpadkem (byť třeba jen začínajícím a zatím málo nápadným). Rozpor tedy nelze interpretovat jako rozpor mezi potřebami dnes žijících a příštích generací, nýbrž jako rozpor mezi našimi nároky, které vznášíme a dokonce snad považujeme za "samozřejmé" a "oprávněné", a mezi nároky vskutku oprávněnými, protože založenými na odpovědích na skutečné (pravé) dějinné i osobní výzvy, nám adresované. (Lze ostatně poukázat na to, že sám dokument mluví o nároku - 3.)

02

Proto by bylo věcnější mluvit o krizi našich nároků, spíše než o krizi hodnot. To úzce souvisí se samotným pojetím "hodnot". Hodnoty nejsou nic daného; to lze interpretovat dvojím způsobem. Buď je subjektivizujeme - a tak převádíme na iluze (falešné vědomí) nebo na svou (ničím leč danostmi) neomezovanou vůli. Anebo je budeme chápat jako platné a závazné, aniž bychom je však objektivovali, zpředměťovali, tj. považovali za nějaká daná jsoucna. Abychom se vyhnuli této víceznačnosti, bude lépe hovořit o nárocích.

03

Pak přestává mít smysl mluvit o krizi hodnot, neboť jde ve skutečnosti o krizi hodnocení. Neselhávají hodnoty, ale selháváme my sami ve svém hodnocení. Nejde o problematičnost či omezenost hodnot, ale o problematičnost či omezenost našeho hodnocení. Skutečným problémem není znehodnocení resp. odhodnocení hodnot, ale problematičnost našeho způsobu hodnocení.

04

Podklad je v řadě bodů rozporný. Např. na jedné straně mluví o tom, že naše hodnoty (správně by bylo: naše hodnocení) selhávají v rovině instrumentálních vztahů k přírodě (3), na druhé straně se konzumnímu způsobu života vytýká, že je ve smrtelném rozporu s řádem přírody. Ve skutečnosti je konzumní způsob života právě přírodním a přirozeným způsobem, pro člověka (jakožto "nepřirozené zvíře") ovšem nepřirozeným, ale umožněným právě instrumentálním využíváním a zneužíváním přírody.

05

Vidět perspektivu v přizpůsobování společnosti a její kultury přírodě (6) je ovšem velmi zpozdilé, neboť kultura svou podstatou, svým bytostným charakterem znamená emancipaci, osvobození z pout přírody a přírodnosti. Odvozovat kulturu z přírody nelze, byl by to absurdní krok zpět, kdyby to vůbec bylo možné (a možné to není). Jedinou opravdovou a perspektivní možností je promyšlenější kultivace přírody.

06

Člověk se stával až i stal člověkem tím, že postupně kultivoval tu část přírody, již je on sám resp. jeho

tělo (a především jeho FYSIS, což by ovšem vyžadovalo podrobnější výklad). Toho dosahoval tak, že zároveň musel kultivovat své osvětí, kus světa kolem sebe, neboť člověk nemůže měnit sebe, aniž mění svět kolem sebe. Jakmile by se začal připodobňovat přírodě, začal by se odcizovat svému lidství. To ovšem by neznamenal návrat k přírodě, neboť takový návrat by neumožnil člověku, aby se stal opět přírodním tvorem, zvířetem, ale musel by se stát něčím mnohem horším než jakékoliv zvíře.

07

Proto nelze lidskou kulturu chápat jako především závislou na přírodě (pokud pod "závislostí" nemáme na mysli, že přírodu nelze ani v rámci kultivace jen "konstruovat"), nýbrž i jako kultivovanou přírodu. Naším lidským programem musí být proto kultivace přírody podle lidských, tj. rozumných, promyšlených a odpovědných měřítek a hledisek, ale v žádném případě renaturace kultury resp. člověka.

08

Chybou podkladu je redukováná a redukcionistická interpretace dosavadní kultury jako "zatlačování a likvidace přírody". Od nejdávnějších dob můžeme sledovat, jak člověk denaturuje přírodu šlechtěním rostlin a zvířat i jejich zkulturněním a domestikací. V tomto trendu může člověk jenom pokračovat, ale zpátky už nemůže, nemá-li rezignovat na své lidství, na své lidské poslání. Jeho odpovědnost může spočívat jenom v tom, že postupně bude opatrně, ale cílevědomě a promyšleně měnit tuto planetu v zahradu - někde v anglickou, někde ve francouzskou, někde v japonskou. A může si dokonce dopřát ponechat na Zemi jakési rezervace, blížící se "původní" přírodě. Ale i tuto "původní" přírodu musí uměle pěstovat a ochraňovat.

09

Vypočtení několika hodnot, významných pro příští chování lidí (jednotlivců i společností) je krajně chudé a zejména nereprezentativní svou skladbou (8: lidské zdraví, lidská důstojnost, stabilita a rozmanitost pozemské přírody). Mluvit za těchto okolností o "mravní dimenzi" ekologické politiky je poněkud nadnesené. Problém musí být postaven lépe a především podstatněji.

10

To musí mít své důsledky i pro pojetí lidských práv na životní prostředí (11). Samo pojetí lidských práv se musí podstatně proměnit. Tak jako Rádl řekl o pravdě, že my nemáme ji, ale ona nás, platí, že ne člověk má práva, ale práva mají člověka, tj. vládnu člověku a jsou tu dříve než on, takže člověk se do nich rodí. Jinak nemůžeme objasnit odpovědnost za práva generací, které se ještě nenarodily.

7. 4.1991

Ladislav Hejdánek

--- --- ---