

SVOBODA A VZTAH Východiska fenomenologické etiky^a

Klaus Bort

Horizont etiky

Podtitul našeho zamyšlení nad fenomenologickou etikou upozorňuje na to, že zde nepůjde o vypracování této etiky samé a že o to v rámci této přednášky ani jít nemůže. To, o co usilujeme, je však dostatečně náročné: jde o první kroky k fenomenologické etice učiněné s ohledem na horizont, v němž se taková etika pohybuje a za který nelze sestoupit. Chceme zde podat důkaz možnosti a nutnosti fenomenologické etiky, a to tak, že se pokusíme přivést na světlo základní rysy „fenomenologického poznání dobra“. Horizont této etiky, za který nelze sestoupit, chápeme jako *jednotný základ vztahu myšlení a bytí*. Tento horizont se člení – řečeno předem – do *vztahu tří původních vztahů: ontologické difference bytí a jsoucího, hermeneutické difference vnímajícího promlouvání o něčem jakožto něčem a intencionální difference vztahu k cizímu a k sobě*. K terminologickému osvětlení těchto tří diferencí chceme hned na začátku říci: pojem *ontologie* zde chápeme ve velmi širokém smyslu, jsou v něm tedy zahrnuty jak dějinnost a dějiny způsobů bytí, tak oblast privativních nebo nevlastních způsobů bytí. Způsoby jak věc není svou bytností patří k bytnosti věci, mají svou vlastní pozitivnost.¹ Důrazem na *hermeneutiku* klademe akcent na vztah k porozumění, na to, že za něj nelze sestoupit. Mohli bychom tedy mluvit i o fenomenologicko-*hermeneutické* etice. Tím jsme již naznačili, že se v našich úvahách o fenomenologické etice nejedná o navázání na Maxe Schelera či Nicolaie Hartmanna, jak by se zprvu mohl někdo domnívat, nýbrž že se zde vrací-

^a K. Bort, *Freiheit und Bezug. Ansätze zu einer phänomenologischen Ethik*, in: *Phänomene*, 2, Tübingen 1993.

¹ K objasnění tohoto pojetí ontologie srv. D. Koch, *Zur hermeneutischen Phänomenologie*, Tübingen 1992, str. 31 nn. a 21 n.

me k hermeneutické fenomenologii Martina Heideggera. A nakonec, pod *intencionalitou* nechápeme její konkrétní ztvárnění, ke kterému dospěla u Franze Brentana a Edmunda Husserla, nýbrž fakt, že člověk je vztažen k sobě rovným, k jsoucnu jiného druhu a k sobě samému. To, že tento vztah není jednostranný, nýbrž že si na člověka vždy již činí nárok nějaká možnost světa, na kterou ve svém vztahu může odpovídat, je opět základní myšlenka Heideggerova, kterou je třeba vzít vážně také v rámci etiky.

Avšak ještě dříve, než se budeme moci věcně věnovat *fenomenologické* etice, musíme se vypořádat s otázkou po určení *etiky vůbec*. Pojem určení je přitom třeba rozvinout ve dvojím ohledu: za prvé ve směru otázky po tom, *co* je etika, neboli po *bytošném určení jejího bytí*, a za druhé v rámci otázky po tom, *k čemu* je etika, či co je tím zvláštním, tím, *kvůli čemu* je.

1.

Obraťme se nejprve k nadřazené otázce, co je vůbec etika. Je nasnadě začít s pokusem o odpověď u dvou distinkcí, které měly v dějinách filosofie velký vliv. S poukazem k Aristotelovi je etika – zda právem necháme nyní otevřeno – řazena vedle politiky k praktické filosofii a tím odlišována od *theoria* jakožto duchovního vnímání podstatných pravd.² Na základě toho se myšlení a jednání jeví jako přísně odlišné a jsou proto zařazeny do různých disciplín. Druhé běžné rozlišení se týká dichotomie být a být povinen. Avšak teprve tehdy, když se otázka po bytí nějakého jsoucího redukuje na otázku po jeho faktickém bytí, a když se to, co máme činit, zúží na stav, kterého máme fakticky dosáhnout, vzniká tento protiklad ontologie a etiky. *Jedním* podstatným cílem naší úvahy je postavit se proti samozřejmosti, s níž se dodnes traduje toto oddělení jednání od myšlení a povinování od bytí. Metodicky nám tedy jde o vzájemné vykázaní jak toho, že chápací myšlení je již určitým jednáním, a že tedy ontologie v sobě již skrývá *telos*, tak také, že s každým jednáním se již uplatňuje nějaké porozumění světu, a etika je tak již v sobě ustavena ontologicky. Ne-rozdělitelnost filosofie na různé odborné oblasti, kterou zde zastáváme, se obrací proti ideálu specializace jednotlivých věd, která se stále více požaduje i po filosofii, a poukazuje na úvodem zmíněnou jednotnou

² Aristotelés, *Topiky*, VI, 6, 145a15 nn.; *Metafyzika*, 993b21, 1064a pass.; *Etika Nikomachova* (= EN), 1139a26 nn.

dimenzi, kterou nemůžeme disponovat a z které přichází filosofické tázání a ke které se svými výklady a otázkami obrací zpět.

2.

Při tázání po bytošném určení etiky se musíme držet toho, co je jí nejvlastnější. To, o co etice nutně jde, je lidské jednání, u něhož se v tom kterém konkrétním případě ptáme na jeho principiální *přiměřenost*. Ihned se zde klade otázka, na čem se má jednání poměřovat. Tuto otázku budeme muset sledovat. Pod jednáním obecně rozumíme určitý způsob vztahování se, činný vztah člověka ke jsoucímu rozličných regionů bytí (jako je život, výskytovost nebo existence v podobě bytí sebou samým či bytí s druhým atd.). Tento vztah se odehrává vždy již ve světle porozumění světu, které zakládá jednotu, a implikuje nejen příslušný, ve své dějinné podobě ozvláštněný výklad světa, ale v nedělitelné jednotě s tím i určitý výklad sebe sama.

V následujícím výkladu bude třeba ukázat, že *telos* etiky tkví ve význačném typu *jednajícího vztahu*, který se pokusíme vyložit jako *vztah svobodný*.³ Základní otázku a základní problém, na němž se prokazuje možnost a nutnost etiky, lze ozřejmit i na různých určeních vztahu svobody (ve smyslu uvolnění) a vztahu k porozumění: Je principiální vztaženost, za níž nelze sestoupit, vztaženost toho, kdo rozumí a jedná, ke jsoucímu v jeho bytí již jako taková překroucením a přeformováním bytí? Je tento vztah pro jsoucí v jeho bytí samém lhostejný? Anebo je možné ukázat, že lze to, co je vždy vztaženo, uchovat v jeho *vlastní určitosti* právě pouze v tomto vztahu, který je třeba zcela určitým způsobem konkretizovat? Není tomu ani tak, že by bytí vznikalo teprve jako projekce člověka v jeho faktickém vztahu ke jsoucímu, ani není pro vždy již umožňující bytí lhostejné, *jak a jako čemu* je mu porozuměno. Naše základní otázka proto zní: jak je třeba myslet svobodu a vztah v nutné jednotě? Pojem svobody se přitom diferencuje do dvou aspektů: jedním je aspekt regionálního umožnění a druhým aspekt teleologického uskutečnění. Obecně chápeme svobodu jako schopnost určitého jsoucího: člověk je svobodný, tj. disponuje prostorem jednání, stojí před nutností volit a tím i před nutností odpovídat za své rozhodnutí. Zásadněji však znamená svoboda *uchování* věci, tzn. *nechat* druhé, jiné věci i sebe sama *být* tak, jak to odpovídá jejich

³ Pojem *svobodného vztahu* přejímáme od Martina Heideggera. Srv. M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1991, str. 25.

příslušné svébytnosti. Můžeme též říci: ve zcela určitém vztahu je věc „zachována“ či „osvobozena“, v jiných vztazích „pochybena“ a „překroucena“. Ptáme-li se po instanci, před níž se legitimuje lidská odpovědnost, pak jsme odkázáni na tuto teleologickou, a tedy k věci vztahenou svobodu – jak bude ještě třeba ukázat.

3.

Stanovisko etiky je již předem reflexivní, neboť má původ v ethosu, v příslušné životní formě jakožto „místě přebývání“ určité společnosti, která se jako taková netáže po bytnosti principu, jenž vede její způsoby jednání. Je reflexivní ve dvojnásobném smyslu: za prvé tím, že s tímto stanoviskem dospívají životní samy do horizontu otázky po zdůvodnění a tím do horizontu filosofie; za druhé jde v etice o niterný vztah mezi tím, jak člověk rozumí cizímu a jak rozumí sobě samému ve všem svém konání. Porozumění cizímu přitom míníme vykládající vztah ke druhým lidem a k ostatním věcem. Reflexivita se zde tedy objevuje jednou jako zamyšlení nad důvodem našeho jednání, který je třeba vykázat, a po druhé jako vždy již vykonaný sebevýklad jednajícího ve vztahu k druhým a k ostatnímu jsoucnu. Souvislost obou způsobů reflexe zůstává zprvu ještě nejasná.

4.

Možnost etiky se zakládá na rozmanitých předpokladech. V první řadě předpokládá etika přinejmenším *abstraktní* pojem *svobody*, podle něhož disponujeme v určité situaci, v určitém prostoru jednání rozdílnými možnostmi a v této situaci můžeme a musíme dojít k určitému rozhodnutí. Jak jsme již naznačili, poukazuje však tento obvyklý minimální pojem svobody k teleologickému pojmu svobody. Etika tak nutně zahrnuje *možnost zdůvodnění* určitého způsobu jednání. Každá etika vyzvedá určité způsoby jednání před jinými. Předpokládá tak, že není každé jednání rovno-cenné, nýbrž že může dojít k posuzování jednání podle nějakého *měřítko*. Existuje však mnoho možných měřítek k takovému posuzování, jako např. faktický „úspěch“ nějakého jednání, „universalizovatelnost“ maxim jednání a určitých způsobů jednání či „boží trojice“ jako vůdčí hledisko celého života. Etika se proto nezabývá pouze posouzením jednání podle tradičně převzatých nebo jednoduše postulovaných měřítek, nýbrž míří skrze posouzení měřítek samých k oprávněnému základu všeho zdůvodňování. Pokud jde v etice o filosofické zamyšlení směřující k vyzvednutí určitých způsobů jednání, stává se v ní problémem i sám pojem

zdůvodnění. Základ, k němuž se jakékoli vyzdvižení vrací, je jednota principiálního vztahu myšlení a bytí. Proto se etika neobejde bez rekursu k nějakému *pojmu bytnosti*, ať už to přiznává či nikoli. Stejně jako veškeré naše jednání, zdržuje se i etika sama v horizontu bytostných vztahů, pouze s tím rozdílem, že usiluje o tematické odkrytí těchto bytostných vztahů. Pokus vyzvednout určité způsoby jednání jako takové na rozdíl od jiných však zároveň vyžaduje bytostné určení jednání i posuzování samého.

Také toto na úvod přednesené zamyšlení nad určením etiky si samo klade nárok být – i když jen hrubým a předběžným – bytostným určením: jednání ve své *svobodě*, kterou je třeba ještě blíže určit, tvoří ve své *zdůvodnitelnosti* a ve svém *bytostném vztahu* bod, k němuž se fenomenologická etika vztahuje a který máme mít v průběhu našich úvah stále na mysli.

5.

Vydejme se nyní ve směru druhé ze dvou úvodních otázek, ve směru otázky po tom, *kvůli čemu* je etika. Zdá se, že úkol, cíl či účel etiky je právě v naší době přímo hmatatelný, technický vývoj na nás přece dotírá se stále novými otázkami a problémy souvisejícími s tím, co vše je pro techniku možné. Volání po etických směrnicích lze stěží přeslechnout. Může etika vést jednání takto požadovaným způsobem? Nepřichází etika vždy již příliš pozdě – tak zní naše kritická námitka proti „tržnímu volání po uspokojení aktuální potřeby“ – když má pouze instrumentálně zaujímat stanovisko k akutním otázkám? Podobná redukce etiky jde ruku v ruce s paradoxním nárokem na domnělou přísnost. Na etiku je z mnoha stran kladen požadavek, aby měla donucující povahu, jako kdyby mohl někdo někoho k určitému způsobu jednání jakoby zvenku *nutit*. Obě funkcionalizace etiky – vztah k aktuální potřebě a vnějšně pochopený aspekt prinucování – je třeba již od počátku odmítnout. Tak, jako nelze v určitém ohledu vytvořit vědění, tak nemůže být také nikdo na základě argumentů donucen k určitému jednání. Etické jednání se děje vždy jen ve světle dobrovolnosti.

6.

Ptáme-li se tedy znovu po tom, *kvůli čemu* je etika, lze uvést dva stupňovitě na sebe navazující aspekty odpovědi. Za prvé by v etice měly být proti sobě *vykázane* a *zdůvodněně* postaveny rozdílné způsoby jednání. To, co zde stojí v centru, je otázka po *dobřem jednání*. Další cíl etiky

vyplývá z takového vykázání a etika má pak tu funkci, že *vede jednání*. Na základě zdůvodněného postavení různých způsobů jednání proti sobě se etika dožaduje zcela určitých způsobů jednání. Budeme muset ještě uvažovat o tom, nakolik může být tento návod k jednání konkrétní. Jde nám přitom tedy o otázku po tom, *jaké jednání je naší povinností*. Tím opět naznačujeme, že rozlišení etiky na etiku teleologickou a deontologickou, jež jsou tradičně spojovány s Aristotelem a Kantem, nesmí být jakožto přísná alternativa separující, nýbrž může a také musí být v jednotném základu jednání zprostředkující.

7.

Zůstaňme zprvu u objasňující tendence etiky jakožto filosofického přemýšlení o základech našeho jednání. Je toto objasnění třeba chápat pouze jako odkrytí toho, co bylo vždy již skutečností? Zamýšlíme se v etice pouze nad naším praktickým jednáním v jeho fakticitě? Pokud by etika viděla svou úlohu pouze v tom, že by činila naši vždy již vykonanou praxi transparentní, neznamenalo by to redukci světa našeho života? V analytické filosofii jazyka se tato redukce dokonce ještě zúžila na analýzu faktického použití jazykových výrazů „dobrý“ a „být povinován“ jakožto na poslední vykazovací instanci etiky. Je však třeba již předem vidět, že takovou deskripci naší fakticity jsme se dimenze filosofického přemýšlení ještě vůbec ani nedotkli. Tím však není řečeno, že jednání, které je třeba eticky ospravedlnit, nemůže být také již fakticky vykonáno. Etika je však potřebná nejen jako prostý návrat k této žité praxi, nýbrž spíše jako reflexivně-zakládající návrat k *bytnosti* této praxe. Etiku nelze chápat jako dodatečnou příkrasu praxe, na niž bychom mohli v případě úspěšné praxe také rezignovat. Teprve v etice, v jejím zakládajícím slovu, dospívá praxe do své pravdy. Takovým návratem k bytnosti jednání je svět novým způsobem založen. Svět se sice ukazuje v našem jednání vždy již určitým způsobem, avšak vzhled do toho, jak se zakládající bytnost stává patrnou, představuje již první krok proměny světa ve vztahu člověka k cizímu a ve vztahu k sobě samému.

8.

Hlavní námitka a předběžná skepse vůči fenomenologické etice ze stanoviska tradičních úvah, se týká již zmíněného nedostatečného donucujícího charakteru a obecněji pak způsobu zdůvodnění pouze na základě vykazující metody. Kritická otázka zní: neoslavujeme zde již předem nárok etiky a neodsuzujeme ji tím k bezmoci? Na druhou

stranu se dnes zdá, že je vůbec problematické, zda je etika možná, a tak se z této strany klade otázka zcela opačně: nemá fenomenologická etika se svým nárokem vyzvednout přiměřené způsoby jednání příliš velké oči? Jednak zde jde o to ukázat, že fenomenologické etice nejen nemůže chybět přísnost zdůvodnění, které je třeba vyžadovat, nýbrž že naopak si jiné koncepce etiky musí položit otázku, zda se neodávají chybnému ideálu zdůvodnění po vzoru technického zacházení. Za druhé se otázka po možnosti fenomenologické etiky nerozhodne předem, nýbrž může se prokázat teprve v provedení. Potud si fenomenologický, stejně jako každý jiný vážně míněný rozvrh etiky činí nárok nebýt pouze jednou etikou mezi mnohými. Tematická přiměřenost různých způsobů jednání, o niž v etice jde, se sama nutně reflexivně vztahuje i na tuto etiku, kterou zde představujeme, co do její věcné stránky i co do její cesty. Tento nárok se může na první pohled jevit nanejvýš hybridně a tváří v tvář vládnoucí skepsi naprosto anachronicky. Přesto se etika – jak se domníváme – nemůže tomuto nároku vyhnout bez toho, že by zrušila samu sebe.

Imanentní základ zdůvodnění

9.

Odkud však etika bere svou míru pro posuzování? Poukažme zde na Hölderlinovu básnicky položenou otázku, na niž vzápětí záporně odpověděl: existuje na zemi nějaká míra?⁴ Tato otázka teprve razí cestu fenomenologické etice i s horizontem možných zdůvodnění, který k ní náleží, neboť otázka po míře otevírá přístup k nezbytnému jednotnému základu každého zdůvodnění a tedy i k filosofii samé.

10.

Možnost a potřeba fenomenologické etiky vyrůstá ze zásadního náhledu, podle něhož je měřítko zdůvodňující způsoby lidského jednání viděno ve vztahu jednajícího k tomu, k čemu se v té které chvíli vztahuje, a k jednotu zakládajícímu vztaznému horizontu světa. Rozhodující otázka fenomenologické etiky proto zní: jak je možné určit *svobodný vztah* člověka ke jsoucímu, které je třeba regionálně diferencovat, k ji-

⁴ Hölderlinovy řádky pocházejí z pozdní básně „In lieblicher Bläue blühet...“ a znějí: „Existuje na zemi nějaká míra? Neexistuje / žádná.“ (SW, II, Stuttgart 1951, str. 274).

nému (výskytovému jsoucnu, živému jsoucnu) a k druhým (bližním)? Pouze v takto vyznačené souvztažnosti, tak zní naše základní teze, může být člověk teprve skutečně *svobodný* ve smyslu uvedeného teleologického zaměření našeho jednání na *uchování bytí*. Svobodu tedy právě nelze redukovat na abstraktní pojem disponování rozdílnými alternativami jednání, z nichž určité volíme, jiným se vyhýbáme a jiné zase teprve v průběhu času rozpoznáme jako takové. Svobodu je třeba spíše určit zároveň jako *relační* a *reflexivní*. Svoboda je člověku bytostně náležející možností a cílem, osvobodit sebe sama v otevírajícím vztahu k jinému, popř. prokázat se jako svobodný. Toto uchování právě tak svého vlastního, jako jiného bytí znamená zároveň odpoutat se *od* běžných pokřivení a převládajících klasifikací i odpoutat se *k* sobě ve vztahu ke konkrétnímu uzpůsobení dotyčné věci, jež na nás vždy již určitým způsobem klade nárok. Tak, jako svoboda (Freiheit) člověka odkazuje k obnažení (Freilegung) sebe sama v osvobozujícím vztahu k věci, tak se každá řeč, která si klade nárok na pravdu (Wahrheit), zakládá v tom, že hledá, jak by věc *uchovala* (*wahren*) v jejím bytí. Pravdu a svobodu je tedy třeba rovněž pochopit z jednotného základu vzájemného vztahu myšlení a bytí: uchovávající (*wahrende*) vztah je zároveň vztahem osvobozujícím.

11.

Jak se to má s naznačenou imanencí základu všech zdůvodnění? Poté, co jsme oddělili zdůvodnění od toho, co k němu nepatří, zdá se, že nám zbyla jen alternativa, hledat základ v lidském jednání samém. Jak je to však možné? Nelze-li vidět instanci pro posouzení mimo vztah, nelze-li se dovolávat žádné teze o transcendentní náhradě,⁵ nemusí se pak přitakat Hölderlinově odmítavé odpovědi na básnický položenou otázku, zda na zemi existuje nějaká míra? Máme-li vůbec hledat filosofický základ našeho způsobu jednání, nemusí to být přece jen pozemský život, kde jej máme nalézt? Hledáme-li však základ v nás samých a nikoli v transcendentním měřítku, nevracíme se tím přece jen znovu k novověkem ražené filosofii s reflexivním zdůvodněním v transcendentální subjektivitě – ať už je určena jako sebevztážený duch či sebevztážený život?⁶

⁵ Kant zastával – vzdor své základní myšlence o „autonomii rozumu“ – takovou tezi o náhradě jakožto zasněžení odměně za uposlechnutí povinnosti na tomto světě, a sice tím, že chtěl garantovat blaženost postulátem existence Boha. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 1996, str. 212 nn. (A 223 nn.).

12.

U všech těchto otázek musíme mít stále na paměti, že principiálně světu otevřený vztah člověka, do něhož je postaven, není výtvořem člověka samého. Máme jej jako takový teprve uchovávat, osvobodit se v něm a k němu. Tento vztah, do něhož je rozumějící člověk vždy již *zapuštěn*, a fakt, že za něj nelze sestoupit a nelze jím disponovat, podstatně vyznačuje člověka. Zde jsoucí člověk *jest* tento vztah a má jej jako takový vykonat. Proto je třeba příslušnou míru zdůvodnění jednání nehledat nikde jinde než právě v dimenzi souvztažnosti myšlení a bytí. Tu je třeba vykládat z jejího interního členění. To můžeme v následujících úvahách provést jen předběžným způsobem.

13.

Zamysleme-li se nad filosofickým faktem, který nelze obejít, že totiž jsoucno ve svém bytí nikdy nemůže být dáno mimo vztah k rozumějící osobě – neboť sama myšlenka bezvztázná „věci o sobě“ by byla již vztážena – pak je třeba bytostná určení fenomenologické etiky hledat v *dimenzi vztahu samého*.

Mluvíme-li o tom, že věc je vztážena k rozumějící osobě, přivádíme tím ke slovu úvodem zmíněný fundamentální vztah tří vztahů. *Ontologickou diferencí* rozumíme fakt, že jakkoli určené jsoucno vždy již stojí v horizontu bytostných vztahů. Teprve na základě této principiální odkázanosti je jsoucno jako takové kategoriálně uchopitelné. Určení bytí nejsou sama něčím jsoucím, nýbrž teprve umožňují jsoucno jako takové v regionální diferencovanosti (jako kámen a pluh, rostlina a zvíře, člověk a Bůh).⁷ Jsoucí ve svém bytí je dáno však opět pouze ve vztážení k rozumějící osobě. Vztah rozumějícího a pochopené věci se určuje v dvojím ohledu. V *hermeneutické diferencii něčeho jako něčeho* vychází najevo, že jsoucí ve svém bytí je nám přístupné jako ono samo vždy jen v určitém pohledu či způsobu danosti. V *intencionální diferencii vztahu k cizímu a k sobě* se konečně uplatňuje náhled, že se

⁶ Přes extrémní vzdálenost se zdá, že Hegelova a Nietzscheho koncepce spolu v tomto bodě souvisí.

⁷ Je-li řeč o Bohu, pak nejen v omezeném křesťanském smyslu skrytého, absolutního Boha, nýbrž jako o filosofickém fenoménu, při němž reflektujeme na vlastní určení „Boží bytosti“ jako způsobu vztahu odehrávajícího se v blízkosti dělící bytí a pobyty. K filosofickému tématu Boha v Heideggerově filosofii viz G. Pöltner (vyd.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wien-Köln 1991.

ve všech našich tematických vztazích k druhým a k jinému netematicky vztahujeme k sobě samým a zároveň v těchto vztazích vždy spolu-vykládáme sebe sama.

Tímto *vztahem tří vztahů*, ontologické, hermeneutické a intencionální diference, chceme vyzvednout fundamentální strukturní skladbu. Každá z diferencí pojmenovává zároveň nutnou sounáležitost: jsoucí je dáno jen vzhledem k bytí, které je zakládá, něco daného existuje jen vzhledem k něčemu, co se jeví v určitém způsobu danosti a určité porozumění světu jest pouze v porozumění sobě samému, které se v něm spoluvyslovuje. Tyto trojnásobně sjednocené diference opět poukazují na jediný jednotný základ vztahu myšlení a bytí. Teprve ten tvoří základ pro vyzvednutí diferencí, které jsou skrze něj umožněny a u kterých se vždy již nacházíme.

14.

Vztaženost v jejím trojnásobném výkladu tak tvoří další vodítko pro rozvíjení rámcových určení fenomenologické etiky. Proto se budeme spolu s otázkou po *vztahu ontologie a etiky* nejprve věnovat *ontologické diferenci*, pak vezmeme v úvahu *hermeneutickou diferenci* v otázce po nezbytné *míře zdůvodnění* a náš příspěvek uzavřeme výkladem myšlenky *intencionální diference* v podobě *svobodného vztahu*, myšlenky, která je pro fenomenologickou etiku centrální.

Ontologie a etika

15.

Ontologická diference, v níž vždy již stojí jsoucno rozlišitelné podle oblastí, vyzvedá apriorní vztaženost člověka ke jsoucímu v jeho určení. Ve vztahu k individuálnímu jsoucnu se vždy spoluuplatňuje bytostná struktura, která je vždy již spolupřítomna, spoluchápána. Proto má etika vždy co činit i s apriorními určeními. Pojem apriorního určení přitom však nechápeme ve smyslu novověkých teorií subjektivity, nýbrž ve smyslu toho, co vždy již svým způsobem trvá a co má být v jednajícím vztahu uchováno.⁸ Potud je nejen mluvení speci-

⁸ K fenomenologickému pojmu a priori viz Heideggerův instruktivní referát k Husserlově pojetí a priori: M. Heidegger, *Prolegomena zu einer Geschichte des Zeitbegriffs*, in: *GA*, XX, marburská přednáška z letního semestru 1925, vyd. Petra Jäger, Frankfurt am Main 1979, str. 99–109. V obměněné podobě byly momenty

fickou formou jednání, ale i jazykově uzpůsobené myšlení, řečovost sama, je jednáním ve význačném smyslu. Znamená-li totiž jednání primárně „být v uskutečňujícím vztahu vztažen k něčemu určitému“ – a to znamená „otevírat či zahrazovat jsoucí v jeho bytí“ –, pak je třeba i myšlení přednostně pochopit jako jednání.

16.

Tak, jako lidská osoba jako taková nevytváří sebe samu ve svém sebevědomém vztahu k bytí, není ani to, co jen nedostatečně nazýváme etickými „hodnotami“, kladeno teprve člověkem. Spíše je třeba činit zadost bytnosti jakožto autentickému určení jsoucna – i našeho vlastního bytí – ve vždy určitém vztahu k ní. Proto také nelze etiku omezit jen na jednu z disciplín filosofie, nýbrž fenomenologická etika je rubem fenomenologické ontologie. Etika bez ontologie jsoucna, které je třeba podle oblastí diferencovat, je právě tak nemyslitelná, jako ontologie bez etických implikací, které se v ní nutně uplatňují. Bytí samo jakožto umožňující bytostné určení každého jsoucího je proto třeba chápat teleologicky. Na otázku, jak je možné, že z ontologického bytí věci o sobě má plynout něco etického, lze odpovědět, že právě toto bytí o sobě je třeba poznat, abychom mu v našem činném vztahu činili zadost. Fenomenologická etika tak předpokládá jak porozumění bytnosti myšlení a jednání a tím i bytnosti jazykového člověka, tak také porozumění bytnosti toho vždy vztaženého popř. chápaného v jeho regionálním určení. V tomto zakládajícím porozumění bytnosti je fenomenologická etika zároveň ontologická.⁹ Povinování je založeno v bytí – třebaže bytí nesmí být zaměněno s faktickým stavem. Jen tehdy, zamýšlí-li někdo získat etické normy z fakticity, např. jazykově analyticky z příslušných způsobů užití výrazů „dobrý“ a „být povinován“ či na základě teorie konsenzu z příslušného souhlasu, jen tehdy je výtka z naturalistického chybného úsudku oprávněná.¹⁰

tohoto pojetí a priori – universální dosah, danost, indiference vůči subjektivitě a přímé uchopení ve způsobu kategoriálního názoru – určující pro Heideggerův pojem bytí.

⁹ Srv. M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1991, str. 40; týž, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1967, str. 149 nn.

¹⁰ Quaestio juris nesmíme zaměnit s quaestio facti. Viz I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 84 n. /B 116 n., a K. Hartmann, *Was ist und was will Ethik*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 93,1 (1986), str. 3.

17.

Naše jednání předpokládá *prostor jednání*. V čem se však drží tento prostor sám? Čím se tento prostor otevře? Jak jsme již zdůraznili, svoboda by zůstala nedostatečně určena a tedy abstraktní, kdybychom pod ní chtěli rozumět pouze tento prostor jednání. Jednání v odkrývajícím smyslu znamená: nechat zde být (da-sein-lassen) určitý vhléd či zřetel, vykonat jej a tím *držet* ve výkonu. Tomuto jednání se nikdy nemůžeme vyhnout. To však neznamená, že bychom již měli pojem o tomto vykonaném zřeteli, že bychom již tematicky dostatečně porozuměli nevyhnutelnému výkladu světa v našem jednání. Takovému porozumění v principu nikdo nikdy nebrání, přece však je tu stálá možnost pokřivit a překroutit právě tak zřetel uskutečněný v jednání, jako pojem, který je tímto zřetelem určen. Řeč o pokřivujících a překrucujících způsobech vztahu na rozdíl od uchovávacích a osvobozujících předpokládá již měřítko kritiky, které nelze ani identifikovat s jednáním samým, ani je hledat mimo ně. Protože k jednání patří vždy vztažená „pojednáváná“ věc, je měřítko – v ontologicky význačném určení jednání jakožto odkrývání – založeno teprve skrze vztažení k věci samé v horizontu jejího světa. To vždy „pojednáváné“ vyžaduje určitý *způsob* pojednání. Odkrýt tento způsob je filosofickým úkolem fenomenologické etiky, která je zároveň ontologií, a fenomenologické ontologie, která je zároveň etikou.

18.

Taková koncepce bezprostředně vybízí k námitce z naivity. Nemít žádné externí kritérium pro eticky význačné jednání a nadto dokonce ani pro ontologická určení – není to nanejvýš neuspokojiví? Cožpak může být věc sama mírou výkladu? Nerezignujeme ve fenomenologii předem na argumentaci a zdůvodnění?

Protože ve filosofii má bytostně jít o pátrání po založení jsoučna v jeho bytí, může fenomenologická odpověď, že by prubiřským kamenem výkladu mohla být jen věc sama, znít v uších ne-fenomenologa zprvu prázdně a neuspokojivě. Je přece teprve úkolem filosofie vynést věc samu na světlo a poznat ji, a nikoli ji jako poznanou předpokládat. Chceme však připomenout, že věc, pokud je *známá*, ještě zdaleka nemusí být *poznána*.¹¹ Navíc je třeba vzít v úvahu, co by mohlo být

¹¹ W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. Jan Patočka, Praha 1960, str. 68; *Wissenschaft der Logik I*, sv. 1, Hamburg 1975, str. 11 n.; *Malá logika*, přel. J. Loužil, Praha 1992, §§ 1 a 19.

míněno požadavkem po kritériu stojícím mimo věc, kterou je třeba vyložit. Je to takové kritérium, které ke svému zdůvodnění opět vyžaduje další kritérium a tak odkazuje na nekonečné pokračování zdůvodňování? Pouze tehdy, kdyby kritérium věc nahradilo, mohli bychom použít věc samu jako míru, popř. věc by se proměnila v kritérium. Držíme-li se však pevně vlastních určení věci a odmítáme-li míru, která věc přesahuje, má to pak za následek, že si pak nikdy nemůžeme být jisti úplností výkladu. A přece – a na tom musíme trvat, nechceme-li upadnout do pouhých hrátek s filosofickými názory – i sám spor o rozdílné výklady předpokládá vztah k téže věci.

Široce rozšířené nedorozumění spočívá i v představě, že ve fenomenologické etice musíme *eo ipso* ve prospěch evidentní sebedanosti rezignovat na argumentaci a zdůvodnění. Afirmativně zdůvodňující výklad struktur odkazů nějaké věci jde spíše ruku v ruce se zamítající kritikou privativních výkladů. Příkladem jsou již naše dosavadní úvahy k základním rysům fenomenologické etiky.

Měřítko zdůvodnění

19.

Hermeneutická diference zdůrazňuje takovou vztaženost člověka ke jsoučnu v jeho bytí, která má podobu právě možného promlouvání o něčem (bytí či jsoučno) *jakožto* něčem (něco určitého ve vymezení k jinému určitému). Avšak v tomto neredukovatelném hermeneutickém vztahu také vždy již předjímáme pravdu či celost věci, o níž vždy určitým způsobem promlouváme. Pro fenomenologickou etiku to znamená, že sice vždy jednáme ve světle určitého pohledu na svět, ale že z toho nelze odvodit žádnou skeptickou relativnost našich způsobů jednání.

Etika není ustavovaná v prostoru zbaveném světa, nýbrž vychází z určité podoby světa a sice ze zamyšlení nad ní. Nakolik tím zůstáváme zajatci své doby? A nakolik můžeme právem uplatnit nezvratnost etických požadavků? Historická relativizace etických určení by představovala imanentní protimluv k nároku filosofické etiky, který je nutně třeba pozvednout. Přesto je tomu tak, že vždy jednáme ve světle často netematicky přítomného porozumění celku, ať už např. v antice ve znamení *fysis* a *kosmos*, ve středověku ve znamení theologicky ustaveného *ordo* či v novověkém výkladu světa ve znamení zajišťujícího ovládnutí jsoučího jakožto před námi stojícího *stavu*.

Ať už se etické požadavky na člověka historicky mění a ať se od sebe určení etiky historicky a kulturně jakkoli odlišují, tak přece základy etických určení, základy, kterých se filosoficky máme dožadovat, principiální změně nepodléhají. Označení určitého způsobu jednání za přiměřený se nedá relativizovat a musí stále argumentovat pro svůj náhled.¹² Náhled u ostatních však nelze zjednat, nýbrž vyžaduje sprovázení na cestě k přiměřenému způsobu jednání. Přesvědčující síla takové etiky spočívá pouze ve vykazujícím prokázání. Nezbytnost změny jednání nelze nikomu vnutit, právě tak málo, jako nelze u druhého bezprostředně zjednat porozumění něčemu.¹³ Trvá-li například někdo na čistě egoistickém uvažování o vlastním užitku či na jiném privativním způsobu pohledu, pak již etika – nikoli však právo, které je třeba eticky zdůvodnit – dosáhla svých hranic. Zda fenomenologická etika něco zmůže, závisí podstatně na tom, zda je tu „připravenost naslouchat“ tomu, co bylo řečeno.¹⁴ Pokus zdůraznit ve fenomenologické etice *svobodný vztah*, se tak nezbytně reflexivně týká i samého vztahu k této etice. Pouze tomu úhlu pohledu, který určitými očekávanými zdůvodněními zahrazuje jiná, se to jeví jako nedostatek. Otázka po dosahu etiky se proto dotýká nejen té které situace, pro niž etika nikdy nemůže dát konkrétní návody k jednání, nýbrž i schopnosti prosadit se, za niž nikdy etika sama není s to ručit. K nenucenému prosazení toho, že někdo bude následovat určité způsoby jednání, může dojít pouze na základě svobodného náhledu. Fenomenologická etika je s to v úspěšném případě připravit skrze vykazání afirmativních, uchovávacích a osvobozujících vztahů půdu pro smýšlení nakloněné těmto způsobům jednání. Proto také etika nenahrazuje instituce státu, které mají chránit práva jednotlivce v případě jejich ohrožení, jež nelze nikdy zažehnat. Avšak stát samotný s jeho pozitivním právem je třeba posuzovat opět podle měřítká etiky. Proti danému právu se odvoláváme na bytostné právo ve smyslu přiměřeného vztahu, který určitá věc vyžaduje, ve smyslu uchovávacího či osvobozujícího vztahu. Pojem „přirozeného práva“ má svůj základ v tomto *bytostném právu*. Neomezuje se na člověka, nýbrž rozprostírá se na všechny regiony

¹² Srv. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1962, str. 20 nn.

¹³ Srv. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, in: *GA*, XXI, Frankfurt am Main 1976, str. 222.

¹⁴ Považujeme za nepřiměřené vidět v tom nedostatek. Moment naladěné otevřenosti pro „působení“ etické teorie je neredukovatelný.

bytí, pokud je člověk bytostně vztahem k regionálnímu jsoucnu. Fenomenologická etika se tak neomezuje na oblast spolubytí s druhými lidmi. Existují přiměřené způsoby vztahu k vyskytujícímu se jsoucnu, k živému a existujícímu ve všech jeho odlišnostech.¹⁵

Svobodný vztah

20.

S *intencionální diferencí* se dostáváme konečně k tomu, že promluvíme o sounáležitosti vztahu k cizímu a vztahu k sobě ve všech našich vztazích. Pro bytostné porozumění člověku je základní náhled, že člověk je určen tím, že stojí ve vztahu myšlení a bytí, a že ve všech svých vztazích stále sebe sama spoluurčuje. Náhled, který je třeba v rámci fenomenologické etiky vykazat, se týká faktu, že se člověk ve svém vztahu k jinému bytostně stane sebou právě tehdy, když *učíní zadost věcem v jejich bytnosti*. Pouze tehdy je s to učinit zadost také sobě samému. Nedeformující věrnost věcem a sobě se navzájem podporují a uchovávají. Pouze v *uchovávacím a svobodném vztahu* k jinému se uchovává též jednající a ukazuje se v něm jako svobodný. Z metodického hlediska je přitom zřejmé, že pojem svobody poukazuje jak na ontologickou a hermeneutickou diferencí, tak také na strukturu intencionální difference, na sebevztážnost ve všech našich vztazích.

21.

Určíme-li afirmativní spolubytí s druhými lidmi jako vzdání se sebe sama, znamená to již na počátku kategoriální neporozumění. Oproti tomu je třeba nahlédnout, že přiměřené spolubytí se může zakládat pouze na věrnosti jednotlivce sobě samému. Pod *věrností sobě* rozumíme přijímání a uchovávání sebe sama, postoj k sobě pohližejší na fakta, která se pro jednotlivce stala významná, podle míry a uvážení příslušné situace. Zdůrazňují-li Platón ve *Faidónu*¹⁶ a Heidegger v *Bytí a čase*¹⁷ vzájemnost vztahu k cizímu a k sobě z hlediska věr-

¹⁵ Srv. E. Kettering, *NÄHE, Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, str. 380.

¹⁶ Srv. Platón, *Faidón*, 115b-c.

¹⁷ Srv. M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec, Praha 1996, str. 328.

ností sobě jakožto podmínky možnosti pravého spolubytí, pak Aristotelés zkoumá tuto myšlenku v *Etice Nikomachově*¹⁸ z druhé strany tak, že věrnost cizímu chápe jako výraz uchovávacího bytí sebou. Rozhodujícím se nám zdá být to, že jde o věcnou sounáležitost věrnosti cizímu a věrnosti sobě. Budiž zde pouze poukázáno na z této pozice možnou fenomenologickou rekonstrukci křesťanského přikázání: „Miluj svého bližního jako sebe sama.“ Afirmace sebe i cizího stejně jako negace sebe a cizího se v podstatě navzájem podmiňují. U této zvrtné adekvace nejde však o vyzvednutí idylicko-harmonické skladby. V následujících úvahách musíme tuto adekvaci upřesnit a prokázat přitom, že a jakým způsobem k tomuto vzájemnému vztahu patří *také* rozepře.

22.

Úloha fenomenologické etiky spočívá v tom, jednotlivě ukázat nako-lik platí, že ten, který nenechá jiné v jeho vlastním stavu bytovat a trvat, nemůže činit zadost ani sobě samému, kdo však oproti tomu činí sobě ve vlastním smyslu zadost, otevírá také volný prostor pro jiné a pro opravdové spolubytí. Jde zde tedy také o dobře pochopený vlastní zájem, který nelze identifikovat s tím, že by dostávaly přednost úvahy o vlastním užitku, či se zajištěním a stupňováním moci.¹⁹ Jak však může takové vykázaní uspět? Nezůstává tento základní předpoklad pouze zbožným přáním, které si získává přívržence nikoli tím, že by bylo zdůvodněno, nýbrž tím, že je uplácí svou sotva překonatelnou naivitou? Posouzení určitých způsobů jednání má vykázat, nakolik je v nich přiměřeně či nepřiměřeně určena bytnost člověka. Destrukce zahrazujících způsobů jednání a vykázaní přiměřených do sebe metodicky zapadají. Cestu možného zdůvodňování začínáme exemplárně vymezením vůči privativním způsobům jednání. Lze ukázat, že jednající ve zcela určitých způsobech jednání nenachází své uspokojení v té které „pojednávání“ věci, nýbrž sleduje tyto způsoby jednání kvůli nim samým. Zde se ozřejmuje blízkost i distance k jedné základní Kantově myšlence. Kant sice svým universalizujícím pravidlem kategorického imperativu důležitým způso-

¹⁸ Srv. Aristotelés, *EN*, IX; Viz M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, in: *GA*, XXXI, Frankfurt am Main, str. 86.

¹⁹ Viz Hölderlinovo určení nezištnosti v textu *Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes*, který začíná slovy: „Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist...“, in: *SW*, IV, Stuttgart 1951, str. 241 nn.

bem poukazuje na možnost, moci prosadit etické normy, přesto se však u něj přesouvá celý důraz na *formu* jednání. Zde není místo na to, abychom se tu podrobně vypořádávali s Kantovou praktickou filosofii. Budiž však poznamenáno, že pro nás i myšlenka, že člověk je „účelem o sobě“, znamená v souvislosti bytostného určení lidského jednání příliš málo. Kant ve své transcendentálně antropologické základní pozici neproniká k ontologii člověka v jeho *mnohotvarých a mnohonásobných vztazích k bytí* a tím ani k *bytnosti základního vztahu* lidského pobytu a bytí samého.²⁰

23.

„Akumulace moci“ u Hobbese a Nietzscheho jsou příklady způsobů jednání, které jsou v sobě pervertované, které v sobě nesou zárodek vlastní zkázy. Jejich základní struktura žádostivosti, jak ji popsal Hegel,²¹ žene tyto způsoby jednání stále ven z nich samých a tím přesto pouze zpět k nim samým. Žádostivost se v uspokojení plodí stále znovu. U Hobbese a Nietzscheho se ostatně tato struktura touhy ukazuje v ještě intenzivnější podobě. Hobbes ze zorného úhlu novověké tendence k zajištění vidí přirozený stav člověka v nevyhléditelné iteraci moci ve smyslu „špatné nekonečnosti“ touhy. Jiné je sesazeno ze svého bytí, dáno k dispozici jednajícím, aby jej uspokojilo. Touha však ve svém uspokojování nenachází pokoj, nýbrž v něm pouze reprodukuje sebe samu.²² Nepřátelský postoj lidí k sobě navzájem je podle Hobbese nutí ke smlouvě o podřízení, v níž jednotlivec motivován jistotou rezignuje na svou moc ve prospěch státní nadvlády.²³ U Nietzscheho najdeme na pozadí myšlenky životního principu, z něžž vše povstává, obdobně uzpůsobenou tendenci moci k sebepřesahování. Protože Nietzsche redukuje bytí na dění a myšlení samo chápe jen jako sublimaci monisticky ustaveného organického základu, dere se podle jeho koncepce čistě sebezvtažný život ke stále novým útvarům a uchovává se paradoxně pouze v ničení daného a vytváření nového. Je-li u Hegelova principu ducha zárukou pohybu možnost nalezení cíle v absolutnu, pak u Nietzscheho už není žádný cíl pohybu. Život se vykonává v každém okamžiku v přesahování

²⁰ Srv. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1967, str. 151.

²¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 151 n.

²² T. Hobbes, *Leviathan*, Stuttgart 1980, str. 90 n.

²³ Tamt., str. 114 n.

sebe sama a běží ve věčném návratu pouze zpět do sebe sama.²⁴ I Sartre je následníkem Nietzscheho, když možné sociální vztahy – chápané pod jediným vůdčím hlediskem čistě panovnických a vlastnických vztahů – vidí v principu odsouzeny ke ztroskotání. Podle něj je buď jeden člověk tím, kdo pohlíží, činně objektivuje, a druhý objektem jeho pohlížení, nebo je člověk sám tím, kdo je druhým zahlédnut a je tak degradován na pouhý objekt. Sartre prohlašuje privativní způsoby spolubytí za fundamentální ontologická určení.²⁵ Hegel právem vidí bezprostřednost vztahu já a druhý tak, jak nám ji předvedl Sartre, jako podobu spolubytí, kterou je třeba vždy již překonat. Zprostředkovanost v jednotném základu ducha nepřivádí Hegela do problému asymetrie Husserlovy koncepce z *Karteziánských meditací*. U Hegela je pojmově podpořeno vzájemné uznání ve spolubytí. Tím se dialekticky dostává ke slovu vzhled do nedělitelné struktury intencionální diference vztahu k cizímu a k sobě, náhled který je třeba fenomenologicky zdůvodnit. Ostatně i Hegelova dialektika vzájemného uznání tyje z vypočítavého kalkulu v pozadí, který dostává na zřetel spolubytí pouze privativním způsobem. Jeden uznává druhého pouze proto, že sám chce být od něj uznán. Vzájemné uznání u Hegela tak sice na jedné straně právem tvoří zprostředkující podmínku svobody, avšak na druhé straně se afirmativně vyložitelný sociální vztah jeví též ve světle směny zboží.²⁶ Oproti tomu se ještě jednou vracíme zpět ke koncepci nepodmíněného uznání. Důvod uznání může spočívat jen v tom, že jeden v uznání druhého uznává sebe sama či v tom, že ponechá-li druhého být, nechá být sebe sama tak, jak je a naopak v neuznání druhého neuznává *eo ipso* i sebe sama. Jak se však setkáme s někým, kdo neuznává druhé a jiné ve svém bytí? Není zde jediným ospravedlnitelným způsobem setkání odpovídající neuznání druhého? Tento druh „neuznání“ se však pohybuje na jiné úrovni. Nejedná se zde o nic jiného než o *zohlednění principiální vztaženosti*. Právem vyplývající potrestání se tak děje na základě zohlednění druhého jakožto druhého. I toto Hegel ve svém výkladu trestu jasně rozeznal. Přesto však platí: uznání druhého se má dít kvůli němu samému, nikoli však z nějakého myšlenkového kalkulu.

²⁴ Viz Karl-Heinz Volkman-Schluck, *Die Philosophie Nietzsches*, Würzburg 1991, str. 108 nn.

²⁵ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, str. 413 nn.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 147 nn.

To také znamená, že pojem uznání nikdy nesmíme chápat jednostranně, nýbrž již v sobě skrývá nárok na vzájemnost. Je třeba pochopit, nakolik druhé osobě přísluší uznání přiměřeným způsobem. To se děje skrze vykázání, že neuznání druhého je *v sobě* – a nikoli teprve následkem – rovno neuznání vlastní osoby.

I argumentace o následcích, které má zničení přírody pro člověka, je odvozená a v každém případě jde o strategické ospravedlnění.²⁷ Vlastní, fenomenologická argumentace ozřejmuje, že člověk ve svém ničení a ztročení přírody neuznává sebe sama a že není postižen až teprve následky tohoto neuznání. Tím, že mu ve všech jeho způsobech jednání reduktivním způsobem jde pouze o něj samého, ocitá se v krajním nebezpečí, že se mine sám se sebou. Proč? Protože se ve svém disponujícím vztahu k jinému nezastavuje ani sám před sebou. Tak, jako dobývá suroviny přírody, tak dobývá také své vlastní tělo, tak jako zkoumáním přírodních zákonů ovládá zemi, tak usiluje rozluštěním genetického kódu o manipulaci života směřující až k úpravě sebe sama.

Ani Hegel ani Nietzsche a Sartre nebyli s to myslet bytnost základní vztaženosti myšlení a bytí. Teprve Heidegger ukázal cestu k tomuto *vztahu všech vztahů* a v prvních nárysech na tuto cestu výkladu již vykročil.²⁸

24.

Fenomenologická etika, vycházejíc ze zamyšlení nad myšlenkou vztahu, si klade za úkol vyzvednout určitý postoj v jednání jakožto odkrývání, postoj, v němž je jsoucí uchováno ve svém bytí. Teprve v jednajícím vztahu, který nelze obejít, může být bytí jsoucího ponecháno tak, jak je.²⁹

25.

Platónovo pojetí, že člověk činí špatné či zlé pouze proto, že nezná dobro, neboť nikdo, zná-li dobro, nemůže chtít zlo bez toho, že by popřel sám sebe, je třeba vzít v úvahu ve více ohledech: je třeba vzít

²⁷ I Kettering mluví vypočítavě o tom, „že každá změna našeho prostředí se odráží zpět ke člověku a naopak“ (cit. d., str. 380).

²⁸ Srv. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1986, str. 68 nn.; *Der Satz der Identität*, in: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, str. 18.

²⁹ Srv. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1971, str. 18.

v úvahu uvedený náhled, že vztahy k cizímu, které jiné v jeho bytí neuznávají, nýbrž je disponujícím způsobem znetvořují, v sobě již znamenají, že se rozumějící mívá sám se sebou, i tehdy, když ten, kdo neuznává, své fakticky vykonané znetvoření nenahlíží a pokračuje ve své činnosti s dobrým svědomím a domněle dobrými důvody. Kdo toto vezme v úvahu, nezůstane ušetřen chybných kroků, avšak může se vydat na cestu, aby učinil zadosť regionálně diferencovatelnému jsoucnu (i sobě samému) v jemu příslušném určení. Tento průlom však opět nedává ještě žádnou záruku, že na základě upřednostnění úvah o vlastním užítku a v rozporu s vlastním možná teprve jen tušeným náhledem přece jen nebudeme konat znetvoření cizího a sebe samého.

*

Koncept fenomenologické etiky se tak stal patrný jen v obrysech. Základní otázka, to budiž na závěr ještě jednou vyzvednuto, se týká otázky po možnosti vykazání *svobodného vztahu* člověka k druhým, k jinému a k sobě samému. Pouze náhled principiálního faktu, že s každým znetvořujícím vztahem k cizímu je spjata popření sebe sama, ještě nezaručuje trvalé *uskutečnění* tohoto náhledu v příslušných způsobech jednání. Vědění o tomto faktu teprve otevírá prostor *možnosti* rozhodnout se následovat to, co bylo nahlédnuto, avšak i prostor pro jeho výslovné neuznání. Jednotlivec se však poté již nemůže vyhnout takovému rozhodnutí.

Přeložil Jakub Čapek