

# OTÁZKA MOŽNOSTI MRAVNÍ VÝCHOVY

Jan Payne

## 1. Lze vůbec etiku učit?

Filosofii od samého počátku zaměstnávalo, zda je „mathematická“ v původním významu toho slova, či nikoli, totiž zda ji lze po způsobu jiných „mathematických“ poznatků učit. Vůbec něco učit je poněkud svízelné a tím spíše bývalo vždy přímo kontroverzním úkolem učit filosofii samu, zahrnující původně i řadu jiných humanitních oborů, čili obor s trochu širším záběrem, než je záběr filosofie nyní.

V současnosti dala filosofie určitou koncesi tomuto požadavku a více či méně se proměnila v soubor algoritmů nabývající podoby metodického návodu – s nímž se může seznámit pokud možno každý, ba i prostý jedinec –, který lze aplikovat na rozmanité rébusy či hádanky; takto ovšem filosofie ztrácí své privilegované místo arbitra ve sporných otázkách a začíná se nápadně podobat oboru mezi obory s přesně vymezeným polem působnosti. Avšak to samo o sobě by příliš vadit nemuselo; potíží je v tom, že ony rébusy jsou prostému jedinci vcelku lhostejné, kdežto naopak tam, kde by tento jedinec radu potřeboval, totiž když se ptá: „Co mám dělat?“, je tato užší filosofie obvykle v koncích.

Naopak dříve se filosofie honosila tím, že je s to nabídnout nejen radu v kritických chvílích, ale přímo i styl života vůbec: takový styl ovšem vždy zahrnuje též poslání služby vznešené moudrosti, provázené ochotou trpět i obětovat vlastní kariéru spravedlivému řádu, čehož předpokladem je až emfatické odhodlání dotyčného. Avšak v pozadí emfatických pohnutek je vždy určitý *pathos* a „pathetickým“ se filosofie ve své racionální pýše zabývala odedávna spíše zdráhavě;<sup>1</sup> zkou-

---

<sup>1</sup> Určitý posun afektivity směrem do centra filosofického zájmu lze sledovat například u Heideggera (M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, Praha 1993, str. 40–51, 106–113).

mání vášní, nálad či citovosti vůbec vymykající se každému algoritmu totiž odsouvala na *svůj* okraj a naopak se snažila podříditi algoritmu i etiku samu.<sup>2</sup>

Setkáváme se tu s napětím, jež se týká osobní angažovanosti a jež provází etiku a potažmo i filosofii napříč celými dějinami: jednak je zde tendence podříditi každou zkušenost abstraktním zákonitostem a tak dospět k učení sice snadnému, avšak bez relevance pro skutečné, určitou citovostí vždy provázené bytostně lidské otázky; jednak je zde tendence soustředit se na jedinečnou citovost člověka v konkrétní podobě i za cenu toho, že učit takovou moudrost vymykající se formálnímu vyjádření se již nepodaří a že takové počínání dokonce vzbudí v řadách filosofie odpor.

Někde na rozhraní těchto dvou protikladných sklonů, totiž sklonu k ryzí *subjektivitě* osobního vzepětí a sklonu k odtažené *objektivitě* obecného poznání, se filosofie a zejména etika vždy pohybovaly.<sup>3</sup> V dalším se pokusíme ukázat, zda a nakolik se můžeme vyhnout napětí mezi tím, co svou povahou k něčemu je, aniž by se to ovšem dalo učením předávat, a tím, co sice předmětem učení učinit lze, avšak je to zároveň k ničemu.

## 2. Význam hermeneutiky pro výchovu

Je to koneckonců praxe sama, jež vyžaduje, abychom etice věnovali své úsilí a abychom se ptali, zda a kterými cestami lze k ní druhé vést. Ovšem právě tuto otázku, otázku po povaze ryzí *paideia* či po didaktice předávání hodnot jiným lidem, lze pokládat v první řadě za hermeneutický problém, problém interpretace chování; ona interpretace je totiž nutně předpokladem výchovy vůbec: dříve než se odvážíme někoho v jeho pohnutkách ovlivnit, musíme jeho pohnutkám co možno nej přesněji porozumět.

Porozumění je poznáním jiného druhu než poznání na základě mechanického výkladu: dala by se uvést řada rozdílů mezi nimi, avšak pro naše potřeby je žádoucí zdůraznit jeden z nich, totiž ten, že zatímco *mechanické* poznání se opírá o jisté pravidelnosti v přírodním dění,

<sup>2</sup> Příkladem je „metaetika“ v podání Moora (G. E. Moore, *Ethics*, Oxford 1966, srv. zejm. kap. 3–4).

<sup>3</sup> Jde o normativní či preskriptivní a deskriptivní rovinu; takto například R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1952, srv. kap. I, 4–5.

a tudíž vyžaduje opakování mnoha případů podobných, drží se *hermeneutický* výklad jednoho případu a snaží se v „krouživém pohybu“ proniknout do hloubky, aby se přiblížil pohnutkám dotyčného.<sup>4</sup> Takové „pronikání pod povrch“ využijeme při didaktickém působení ve dvou směrech: předně se pochopitelně budeme snažit, aby druhý člověk porozuměl nám, avšak ještě dříve potřebujeme, abychom my porozuměli jemu a abychom tak zjistili, na které důrazy je citlivý.<sup>5</sup>

Při zevrubnější reflexi zkušenosti s porozuměním se ukazuje, že zjištění oněch citlivých ohnisek je vlastně tím nejtěžším úkolem: bez těchto ohnisek citlivosti je porozumění vposled vyloučené. Žádné sdělení nelze pochopit, je-li zcela idiomatičké, a nedá-li se tudíž očekávat, že někdo další nebude mít alespoň v jednom detailu na mysli totéž. S určitými výhradami lze koneckonců tvrdit, že ona citlivá ohniska jsou pro hermeneutiku tím, čím je *arché* čili základní princip a nejzazší počátek veškerého jsoucna pro filosofii obecně: právě o tato ohniska se totiž opírá každý výklad. A pokud chceme někomu něco sdělit, to první, co musíme učinit, je ona ohniska citlivosti postihnout.

Zde je žádoucí zdůraznit, že běžná komunikace se o taková citlivá ohniska tak či tak opírá, a sice díky tomu, že každý člověk je již přirozeně schopen tato ohniska u druhých lidí více či méně přesně vytušit: vlastní děj interpretace totiž není třeba teprve vytvořit, nýbrž on od počátku, co je vůbec člověk člověkem, tkví v samotném základu jeho sociability (sociabilita je vlastně vůbec možná právě díky ní) a vlastně i bytí vůbec.<sup>6</sup> Člověk je tudíž vybaven určitou dovedností

<sup>4</sup> Ono rozlišení mezi „erklären“ uplatňovaným v přírodních vědách a humanitními vědami požadované „auslegen“ pochází již od Diltheye (W. Dilthey, *Gesammelte Werke I*, Leipzig 1914, srv. str. 14–21), avšak některými pozdějšími filosofy hermeneutiky je toto rozlišení odmítáno, neboť předsudek i hermeneutický kruh na něm zbudovaný by měl být universálním předpokladem poznání vůbec a tudíž i poznání přírodních věd by mu mělo být podřízeno; mezi takové kritiky lze počítat zejména Gadamera (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, srv. str. 205–217, 267, 429).

<sup>5</sup> Jde vlastně o fúzi či roztavení (*Verschmelzung*) obou horizontů a tento proces je určitou aplikací základního hermeneutického kruhu na mezilidské setkání; podrobně rozvedeno zejména Gadamerem (H.-G. Gadamer, cit. d., str. 284–290).

<sup>6</sup> Posun chápání hermeneutiky od pouhé metody porozumění k porozumění jakožto strukturu lidského bytí (Dasein) je dílem Martina Heideggera (M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 1996, str. 169–181). Podobně pak uvažuje též H.-G. Gadamer, cit. d., str. 250–256.

rázu *skill* a je s to ji bezděčně ještě před každou reflexí využívat či dokonce zneužívat: k tomu dochází zejména v politické oblasti; zvláště tyrani, despotičtí svůdci a vůdci davů bývali takto obdařeni, z čehož dokázali obratně těžit při manipulaci s davem a šlo jim o to, aby uchvátili moc ve společnosti.

Je jistě žádoucí osobám s despotickými choutkami v uchvácení moci zabránit, avšak hlavně je třeba obohatit nástroje didaktického působení. Z těchto důvodů by pro filosofii bylo příliš skrovným ziskem spokojit se s pouhou akcidentální dovedností, pramenící z živelného pochopení konkrétních okolností; je třeba reflektovat tuto poněkud enigmatickou schopnost a pokusit se najít v ní některé zákonitosti bez toho, že by se ona afektivní stránka lidské bytosti zcela vytratila.

### 3. Poměr teologie ke vzdělávání.

Zdá se tudíž mimořádně žádoucí vyšetřit ona ohniska citlivosti co do jejich povahy i cesty, kterými se k nim lze přiblížit. Jistou oporou i inspirací zde může být teologie, odedávna blízce spřízněná s hermeneutikou; z ní si následující úvaha vypůjčí některé termíny a pokusí se najít s jejich pomocí řešení naznačených otázek.

V rámci dialektického směru teologie se vedl spor o to, jestli na dně lidského srdce jsou „návazné body“ pro sdělení evangelia či nikoli;<sup>7</sup> proti sobě se kladly argumenty podporující buď teologii zjevných pravd anebo teologii přirozené zbožnosti, přičemž ani jedna z variant neposkytuje uspokojivé řešení: přirozená dispozice k poznání Boha sama o sobě by učinila historicky zjevené pravdy zcela zbytečnými, kdežto naopak zase absolutní jinakost zjevené moudrosti sama o sobě by bránila tomu, aby ji konečný člověk vůbec pochopil.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Onu otázku „návazných bodů“ pro evangelium na dně lidského srdce převzala dialektická teologie z dřívější liberální teologie a předmětem vážného sporu ji učinil Brunner (E. Brunner, *Die Frage nach dem Anknüpfungspunkt als Problem der Theologie*, in: *Zw. d. Z.*, 10, 1930, str. 505–532; též, *Natur und Gnade*, Tübingen 1934). V reakci na něj tuto koncepci ostře odmítl Barth (K. Barth, *Nein! Antwort auf Emil Brunner*, Tübingen 1934). Avšak otázka „návazných bodů“ tím pro teologii nebyla zdaleka uzavřena (E. Brunner, *Gott und sein Rebell, eine theologische Anthropologie*, Hamburg 1958, str. 21–26). Podrobně o tom též například Souček (J. B. Souček, *Problém „navazování“ v exegesi*, in: *Slovo, člověk, svět*, Praha 1982).

<sup>8</sup> O vztahu mezi přirozenou a zjevenou teologií pojednává podrobně napří-

Avšak s touto dichotomií se setkáváme dále například v jazyce<sup>9</sup> a hlavně pak v politice i v etice; etika totiž dospívá ke zjištění, že například lidská práva nejsou ani zcela dána schválenými zákony určité doby a ani nejsou zcela vyryta do srdce každého člověka.<sup>10</sup>

Je tudíž žádoucí přísně zkoumat povahu návazných bodů a bez přecenění či podcenění výsledky těchto zkoumání využít; v etice pro *didaktické* působení a v teologii pro kázání čili pro *homiletické* setkání s nevěřícími i věřícími. Ukazuje se tak, že teologie může být pro řešení posledních otázek výchovy k etice hlubokou inspirací i poučením; v obou disciplínách je otázkou zcela klíčové povahy, jestli lze najít návazné body pro zprostředkování určitého tématu, čili zda je třeba, a zde zavedeme další příbuzný výraz, zvláštního „předporozumění“ pro správné porozumění jistému sdělení a případně kterými kroky lze k němu dospět.<sup>11</sup>

Některé návazné body lze zjistit *prima facie* bez hlubšího bádání a v tomto směru se lze obrátit na psychoterapii; psychoterapie totiž přichází do styku s lidským srdcem a potřebuje, aby se porozumění podařilo, tyto návazné body spíše než cokoli jiného. Již klasické směry psychoanalýzy objevily význam sexuality a smrti jakožto universálního jmenovatele každé pohnutky, přičemž ty modernější k těmto dvěma přidaly dále ještě například určité místo ve společnosti, přátelství, bezpečí, rodinu, práci i celou řadu podobných jmenovatelů,<sup>12</sup> jež mohou sloužit jakožto návazné body. Tyto zkušenosti mají více či méně

klad H. G. Frietzche, *Lehrbuch der Dogmatik I: Prinzipienlehre*, Berlin 1982, str. 342–386, § 6.

<sup>9</sup> Spor o to, jestli jazykové útvary jsou výsledkem dohody (*nomó*) mezi lidmi či jestli jsou imitací (*fysei*) skutečnosti, řeší již Platón, *Kratylos*, 383–388.

<sup>10</sup> Ve filosofii práva se vede dávný spor o to, zda je východiskem právo pozitivní či přirozené; jedním z hlavních protagonistů *ius naturale* byl brněnský myslitel Weyr (F. Weyr, *Základy filosofie právní*, Brno 1920, str. 83–91), avšak v téže době proti němu získával popularitu jiný, o *lex positiva* se opírající berlínský myslitel Kelsen (H. Kelsen, *Základy obecné teorie právní*, Brno 1926, přel. F. Weyr).

<sup>11</sup> S výrazem „předporozumění“ čili „Vorverständnis“ pracoval zejména Bultmann a takto navázal na Heideggerovy úvahy i hermeneutický odkaz vůbec; podrobně například R. Schäfer, *Die hermeneutische Frage in der gegenwärtigen evangelischen Theologie*, in: O. Loretz a W. Strolz (vyd.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Freiburg 1968, str. 42.

<sup>12</sup> Roztřídění lidské motivace provedl například psycholog A. H. Maslow, *Religions, Values and Peak Experiences*, Ohio State University Press 1964.

všichni lidé, a tudíž lze na ně při komunikaci s druhým člověkem odkázat: s tím musí počítat theologie a ovšem i etika při svém působení na společnost.

#### 4. Vzepětí za horizont zkušenosti

Žádný takový výčet hodnot ovšem není svou povahou zdaleka vyčerpávající, a tudíž etika či theologie se s ním nemůže spokojit: jde totiž vždy o relativní zkušenost čili o poznání *aposteriorní* povahy, což znamená, že se jistě najdou jedinci, pro které smrt je po dlouhou výšeč života téměř prázdným výrazem a kteří mají určitou sexuální úchylku. Avšak homiletické a tím spíše didaktické působení musí najít, byť jinak se zmíněným předporozuměním při své snaze o porozumění pracuje, něco, co je *apriorní* povahy, a co se tudíž vyskytuje u každé lidské bytosti v podobě absolutní závaznosti. Takové absolutní měřítko je pochopitelně relevantní zejména pro etiku: etika bez absolutního zakotvení by prostě přestala být etikou a stala by se leda etiketou společenského chování ve stylu podávání čaje o páté; v tomto smyslu je příbuzná s theologií a náboženstvím vůbec, od nichž leccos i přebírá.

Ono měřítko absolutní povahy pak bude mít obrovský význam v pluralitní společnosti jakožto východisko případného konsensu různých tradic či skupin; jeho dosažení je vpravdě hermeneutickým úkolem a s hermeneutickým úsilím bude mít leccos společného: zejména co se překonání *distance* mezi promlouvajícím a naslouchajícím týče.<sup>13</sup> Zatímco v theologii jde o překonání *distance* napříč dějinami mezi různými věky, obvykle v rámci téže tradice pramenící z jediného kulturního zdroje, v etice jde o distanci určitých současných diskursů daných různými kulturními zdroji. V této souvislosti je pak třeba se ptát, jestli lze některý, totiž ten vlastní diskurs pokládat za správnější než ostatní a jestli tudíž má kdokoli oprávnění vyučováním, výchovou či jakkoli jinak ovlivňovat druhé osoby: neměli bychom spíše prostě tolerovat jejich odlišnosti a etické výchovy se vzdát?<sup>14</sup>

<sup>13</sup> O významu *distance* pro porozumění viz např. H.-G. Gadamer, cit. d., str. 279–283.

<sup>14</sup> Právě takový skepticismus je postmoderním důrazem; upřednostnění jednoho *diskursu* odmítá mezi prvními například J. F. Lyotard, *O postmodernismu*, Praha 1993, str. 97–99.

Překlenutí tohoto rozporu vůbec není snadné a vyžaduje vždy přísně kritické ocenění sebe sama; ovšem ani kritičnost bez dalších úvah není s to poskytnout v této otázce jistotu. Ba ani pochopení, že pouze splynutí horizontů obou stran je východiskem,<sup>15</sup> nevede ke kýženému výsledku: vždy lze totiž nalézt některá kontradiktorní tvrzení, a potom je třeba jedno z nich vybrat. Řešení zmíněné otázky je opět toliko v tom, že se podaří najít absolutní, *návazný* bod transcendující veškerou zkušenost; takový návazný bod pak lze učinit kritériem a od něj se dají odvíjet další souvislosti daného předmětu vzdělání či kázání.

Najít takový návazný bod s přesahem k věčnosti bylo urgentní zejména v pietistické zbožnosti na počátku moderních dějin a theologie tehdejší doby nabídla cosi, co označila „zálibou pro nekonečno“ a co předpokládala u každého člověka.<sup>16</sup> Podobný úkol má nyní v postmoderní pluralistické společnosti rovněž etika: etika potřebuje něco absolutního v lidské duši k tomu, aby vůbec od společnosti získala licenci k výchově a aby tak tuto společnost mohla výchovou ovlivňovat; za předpokladu bezbřehého relativismu by etika musela na každý takový pokus rezignovat předem. Z těchto důvodů je třeba se s oním relativismem utkat, přičemž rozmanitou odbornou literaturu poslední doby, zabývající se otázkou etiky či spravedlnosti vůbec, lze pochopit právě jakožto vzepětí k takovému absolutnímu úběžníku.<sup>17</sup>

Ovšem to, co lze získat, je vždy právě jen určitá dispozice vztahování se k absolutnímu počátku, nacházející se na dně srdce každého člověka, jež potřebuje další kultivaci či pěstění, a to je již v rukou dotyčné osoby: oním návazným bodem je vždy pouze formální kadlub

<sup>15</sup> O roztavení horizontů srv. pozn. 6.

<sup>16</sup> Výraz „Geschmack fürs Unendliche“ jakožto náboženské *a priori* zavedl zakladatel liberální theologie Schleiermacher a tím navázal na Kanta postulujícího mravní *a priori* v lidském srdci; toto rozvádí například R. Schäfer, cit. d., str. 433 nn.

<sup>17</sup> Tuto diskusi o normativním pochopení spravedlnosti v rámci liberalismu zahájil vydáním svého stěžejního díla J. Rawls, *Teorie spravedlnosti*, Praha 1995, str. 260–263, zejména úvahy o „archimédovském bodu“, a výrazně ji pak ještě roznil svým kritickým výkladem jeho kolega R. Nozick, *Anarchy, State and Utopie*, New York 1974, str. 26–30, 326–334, zejména úvahy o *ultraminimálním a minimálním* státě. Podobně se vyjadřuje též například M. Walzer, *Moralischer Minimalismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1994, str. 3–13, či E. Tugendhat, *Pojem morálky a její založení*, in: *Reflexe*, 10, 1993, str. 2. 1–14, a další. K podobným závěrům směřuje z opačného konce například M. Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt am Main 1976, str. 186–208.

vyžadující faktické naplnění; z těchto úvah pak vzápětí vyplývá, že ona schopnost, vydaná panování vůle napospas, se kdykoli může zvrhnout a nabývat až i značně bizarní podoby. Tudíž se lze ptát, jestli v lidském srdci dimenze s takovými rysy vůbec je a případně pod kterým jménem se skrývá. Jde prostě o to, jestli každý návazný bod je pouze součástí horizontu veškeré zkušenosti či jestli se najde alespoň jeden případ vymykající se zkušenosti zcela a beze zbytku: jen to, co onen nejzazší horizont určitým způsobem přesahuje, poskytuje šanci k absolutnímu zakotvení.

### 5. Zavedení obecné kategorie svědomí

Další zkoumání kýženého návazného bodu s universální platností je poněkud obtížnější. Východiskem musí být to, co se nachází kdesi za horizontem veškeré zkušenosti, a s čím tudíž žádnou přímou zkušenost nelze mít: jen takové transcendování je s to universální základ porozumění druhé osobě poskytnout. Dospět k universálnímu zakotvení ovšem vyžaduje určit, kudy horizont probíhá, totiž pokusit se vymezit souhrn veškeré zkušenosti a pak zjišťovat, co se do něj nedá zahrnout, ačkoli se k tomu člověk přece ve svých pohnutkách upíná. Takový úkol lze nejspíš řešit tak, že to, k čemu se upínat vůbec lze, se porovná se zkušeností vcelku či přesněji, se společným jmenovatelem každé potenciální zkušenosti zvlášť. Tedy, co je obecným rysem lidské zkušenosti vůbec?

Úvaha o vlastní povaze zkušenosti je ovšem úkolem filosofie odevdávna, přičemž různé filosofické směry se až překvapivě shodují v tom, že oním obecným rysem každé zkušenosti je skutečnost samotná; jinak vyjádřeno: jedině se skutečností čili tím, co je, ať již jde o skutečnost jakoukoli, třeba i vlastního srdce, lze vůbec mít zkušenost,<sup>18</sup> kdežto naopak předmětem zkušenosti se nikdy nemůže stát to, co není, čili to, co je jen prázdnota. Prázdnota ovšem nabývá dvojitý povahy: kromě pouze formálně zachycené *nicoty* zahrnuje též to příští

<sup>18</sup> Za skutečnost svého druhu je třeba pokládat každý intencionální předmět, a to i v případě, že jde pouze o subjektivní zážitek (*Erlebnis*) bez korelátu v podobě objektivní danosti; toto je základním východiskem zejména fenomenologie v podání E. Husserla, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, vyd. W. Biemel, Den Haag 1950, srv. §§ 19–26.

a budoucí; budoucí přece bude, a *budoucnost* tudíž *není* v pravém a původním smyslu slova.<sup>19</sup>

Mezi věcmi příštími pak má prioritní význam to, co má být, přičemž se nabízí právě sem požadovaný návazný bod promítnout: onen návazný bod je prostě tím, co má být, byť by šlo o cokoli; toto je jeho první vymezení. Avšak je až triviální opakovat, že to, co má být, znamená pro každého něco trochu jiného a leckdy, ve srovnání s druhými, dokonce i přímo protikladného, přičemž každý má zároveň sklon své, pohříchu i deviantní východisko pokládat za jediné správné. Je tudíž třeba rezignovat na to, že by se našla všem lidem společná etika dávající faktickou náplň onomu návaznému bodu; pouze jeho formální stránka je s to poskytnout obecnou závaznost.

Oním zcela formálním rámcem pro návazný bod pak je, že člověk se k tomu, co má být, tak či onak vždy vztahuje. Jde totiž o to, že žádný lidský tvor se této dimenze nemůže i navzdory případnému překroucení zbavit a zbaven jí nemůže být ani jinými: pokud by člověk ztratil bytostný poměr k tomu, co má být, již by lidským jedincem vůbec ani nebyl.<sup>20</sup> I za zcela krajních okolností člověk vytváří své normy a tyto normy se snaží dodržovat; to platí dokonce též o deviantních či kriminálních osobách, které ctí alespoň hodnoty loajality ke svému mafiánskému či gangsterskému společenství, opovržení pederastií či strachu tváří v tvář sakrálním osobám, úkonům a místům.

Ačkoli je tudíž to, co má být, u každého poněkud odlišné, platí, že takovým vzepětím je člověk nutně obdařen vždy; z toho důvodu je lidská vůle rázu rozevřených nůžek s jednou dimenzí směřující k tomu, co má být, a druhou dimenzí směřující k tomu, co je, totiž ke

<sup>19</sup> Toto rozlišení prázdnoty zhruba koresponduje s tradičním rozlišením možnosti; možnosti *de fide* týkající se tolika našeho *subjektivního* poznání věcí a možnosti *de re* spjaté s *objektivními* věcmi samými. V rámci „předmětné“ možnosti pak filosofie již záhy po Aristotelovi začala rozlišovat *endechomenon* a *dynaton* podle struktury očekávání, totiž jestli jde o pouhé naplnění toho, co je určeno předem, či jestli jde o možnost výběru mezi alternativami dalšího vývoje. Takovýto poněkud „scholastický“ úvahám se ovšem moderní racionalismus vůbec a filosofie povytce raději vyhýbá, díky čemuž je i pojmová výbava pro pochopení těchto i dalších jemných nuancí struktury možnosti skrovná a samotné poznání možnosti povrchní: postrádá přísné rozlišení rozmanitých významů a významy zcela odlišné tak splývají. Srv. např.: M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 266–267.

<sup>20</sup> Tím, co má být, je jistě hlavně povinnost; povinnost pak je zdrojem lidské dignity například u Kanta (I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. A. Papírník, Praha 1944, str. 96–117).

zkušenosti se skutečností kterékoli podoby. Tyto rozevřené nůžky spočívající v povaze vůle samé lze pokládat za *arché* čili absolutní počátky, poněvadž není nikoho, komu by se nedostávaly; právě sem pak lze promítnout onen návazný bod každého sdělení. Zbývá již jen najít pro tuto dispozici vhodné pojmenování; pojmenování se ovšem nabízí samo: odedávna taková dispozice nesla označení – svědomí. Svědomí je přece rozepjaté mezi to, co je a to, co má být, přičemž ani jeden z obou jeho pólů nelze vynechat.<sup>21</sup> Ono svědomí lze tudíž pokládat za hlavní pohnutku a díky tomu i návazný bod každé komunikace s druhými lidmi.

## 6. Důkaz svobody a jeho důsledky

Když svědomí samotné podrobíme střízlivému rozboru, ukáže se, že jeho vztahování se k tomu, co má být, je naprosto jiné povahy než k tomu, co je, přičemž ovšem je člověk náchylný tento rozdíl stírat: má sklon své pochopení toho, co je, promítnout do toho, co má být, a důsledkem je, že to, co má být, prostě bere za předmět poznání. Poznávat lze ovšem leda skutečnost, a tudíž tomu, co má být, je přisouzena skutečná povaha: zdá se, že vedle sféry hmatatelných věcí je zde i sféra ryzích hodnot a že k těmto hodnotám se lze vztahovat právě poznáním.<sup>22</sup> Avšak oblast toho, co má být, je radikálně jiná než oblast toho, co je, přičemž ji z toho, co je, nelze ani odvodit.<sup>23</sup> Platí totiž, že to, co má být, je původně *subjektivní* a nikoli *objektivní* povahy: ony hodnoty totiž jsou nehotové entity předem dané, ale jsou vždy až plodem určitého hodnocení událostí kolem; jde pouze o *vědění* a nikoli o *vědění* něčeho.

Spočívá tudíž výkon svědomí kromě vědění o tom co je, též ve vědomí toho co má být, přičemž k tomuto vědomí dospívá díky hodno-

<sup>21</sup> Podobně polární je i existence podle M. Heideggera, *Bytí a čas*, § 58; v této souvislosti tím, co má být, je *Entwurf* a *Geworfenheit* je zase tím, co je, čili předem danou daností.

<sup>22</sup> Od svého počátku a zejména od Platóna byla filosofie v pokušení pokládat to, co lze spatřit či nahlédnout intuitivním zrakem, za skutečnost skutečnější než cokoli jiného; tato světelná metafora vyjádřená též v etymologii výrazů „*theoreia*“ a „*eidos*“ se vrací například v etice Schelerově (M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Bern – Berlin 1966, str. 65–99).

<sup>23</sup> Tuto tezi pregnantně vyjádřil již D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, vyd. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1978/1738, str. 455–470, kap. III/1/I.

cení; hodnocení pak je důsledkem schopnosti vůle člověka určovat, co je dobré a co je zlé na vlastním chování i na událostech kolem, přičemž pevné je na tom jen to, že dotyčný pak musí nést důsledky takového výběru.<sup>24</sup> Tímto svým výkonem ovšem svědomí prozrazuje, že podle něj mohly mít události i jiný průběh: to, co podle jeho hodnocení dopadlo šťastně, mohlo za týchž okolností dopadnout i špatně a naopak, pokládat něco za špatné znamená mýnit, že někdy před tím dospěl běh událostí k rozcestí a že z tohoto rozcestí byla cesta též ke zdárnějšímu konci. Z těchto úvah pak vyplývá, že *ten, kdo hodnotí události kolem sebe, předpokládá nutně alespoň jednu bytost obdařenou svobodou a schopnou běh událostí změnit*: tudíž někdy někde musela alespoň jedna svobodou obdařená bytost být.<sup>25</sup> Jinak vyjádřeno, důsledně popřít svobodu znamená zcela se vzdát každého hodnocení a *sine ira et studio* vylíčit věci co do jejich vlastností či události co do jejich průběhu. Tento „ontologický“ důkaz svobody čili schopnosti rozhodovat se, jenž naprostý determinismus vyvrací, vychází právě z výkonu svědomí samého či ze zkušeností s ním.

Vzápětí je ovšem třeba udělat krok či přesněji dva další kroky: ono svědomí zabudované do vlastní vůle jednak přisoudí svobodu též sobě samému a jednak přisoudí každé jiné bytosti s předpokladem svobody jistou vůli alespoň v rudimentární podobě; platí přece, že vůle a svoboda jsou spolu těsně spjaté. Předně by svoboda bez vůle, řízená svědomím, byla bludná a vlastně i vyloučená; vždyť každý, kdo si může dělat zcela to co chce, se nutně ptá, leckdy i zvrhlých rádců, co je jeho úkolem, přičemž to, co má být, je vposled přece zase výkonem jeho svědomí. Zároveň by svědomí panující nad vůlí a přitom bez svobody bylo klamně, a tudíž i pošetilé: trápit se vlastními přehmaty i navzdory tomu, že nebylo možné se jim žádným způsobem vyhnout, by bylo matoucí; koneckonců každý požadavek na to, co má být, již předpokládá, že dotyčný je s to ovlivnit běh událostí čili je obdařen svobodou se schopností rozhodovat se.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Rozvrh etiky zdůrazňující odpovědnost provedl zevrubně H. Jonas, *Princip odpovědnosti*, Praha 1979, a dále například J. Fletcher, *Moral Responsibility*, Philadelphia (Penn.) 1952, či též Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Mass.) 1991.

<sup>25</sup> Zevrubněji J. Payne, *Hermeneutická etika*, Praha 1995, srv. zejm. kap. III, 1.

<sup>26</sup> Závislost svobodné vůle na svědomí či přesněji na praktickém rozumu je jinak vyjádřena též apodiktickým tvrzením „du kannst, denn du sollst!“ shrnujícím

Předchozí úvahy lze shrnout takto: naše vlastní svědomí se vztahuje předně k tomu, co má být, což je v daném případě předpokladem svobody u druhých osob, a dále pak i k tomu, co je, což je v této souvislosti vyjádřeno odhadem povahy a síly vůle u téže osoby. Ovšem zatímco vůle je u každého člověka různě silná a má jedinečně svébytnou povahu, je svoboda přisuzována v naprosté rovnosti všem lidským bytostem včetně jí samé; vždyť svoboda v elementární podobě je schopností rozhodovat se a tato schopnost spočívá ve výběru jedné ze dvou alternativ nabízených okolnostmi: buď přitakání, anebo odmítnutí. Jde o alternativu povahy „ano/ne“ a taková alternativa je jen jedna a vždy stejná, z čehož ona rovnost přímo vyplývá. Přitom nikdy nelze u určitého jedince dospět k jistotě o tom, jestli se v oné alternativě vymezující svobodu právě ocitnul, či nikoli; zbývá tak jen odhad a další zkoumání reálné povahy vůle různě silné a skrývající se „za“ daným chováním či jinými projevy. Svoboda je tudíž *kvalitativní* a vůle *kvantitativní* povahy.

Pokud mají být dosavadní úvahy dotaženy do důsledku, znamená to, že při zkoumání reálné povahy různě silné vůle narazíme u druhé osoby nutně na svědomí; svědomí ji přece řídí a přitom o něm platí to, co platí o našem svědomí. Očekáváme tudíž, že ono svědomí zabudované do vůle druhé osoby jednak přisoudí svobodu též sobě samému a jednak přisoudí každé jiné bytosti s předpokladem svobody jistou vůli alespoň v rudimentární podobě. Takto se cyklus uzavírá, když spolu s jinými lidmi u každého druhého člověka ještě dříve, než o jeho vůli cokoli faktického zjistíme, očekáváme co do svobody naprostou rovnost všech se všemi: výsledkem je rovnost uznávaná všemi lidmi. Avšak tato rovnost má jen aproximativní a relativní povahu: k absolutní rovnosti se totiž reálně pouze přibližuje, poněvadž každý člověk je více či méně strháván svým přirozeným lidským sklonem zapomenout, že svoboda se každému poznání i porozumění vymyká; zdůrazňuje tudíž jen své porozumění vůli ukazující hluboké rozdíly co se týče reálného nadání.

Takto je ona naprostá rovnost tím, co má být, avšak vždy jen v limitní podobě: každý jednotlivec i společnost vcelku se k rovnosti pouze přibližuje a v tomto směru je rovnost transcendentní povahy. Ona více či méně transcendentní rovnost je tudíž oním návazným bodem při

etiku Kantovu (I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, vyd. R. Malter, Stuttgart 1987, srv. např. str. 64, 77).

porozumění druhému člověku a takto i základním principem čili *arché* každé komunikace mezi lidmi v kterékoli společnosti. Odtud se budou odvozovat i další normy jejich morálního chování.<sup>27</sup>

Dospěli jsme k formálnímu vyjádření návazného bodu každého porozumění spočívajícím na určitém, vlastně povinném konsensu o limitní povaze rovnosti mezi lidmi co se týče jejich svobody. Avšak ona svoboda je předpokládána pouze v odhadu, a je tudíž třeba udělat ještě poslední krok sledující pevně zakotvení v reálném životě; tento reálný krok navazující na předchozí úvahy povede dvěma opačnými cestami a v obou případech půjde o morální vymezení normy chování čili o imperativ vybízející k určitému jednání tváří v tvář lidem kolem. Předně a) půjde o imperativ vybízející k hlubšímu porozumění tomu, nakolik je vůle druhé osoby rozvinuta, přičemž míra tohoto rozvinutí se bude měřit kritériem návazného bodu již navrženého; avšak b) kromě toho půjde též o imperativ vybízející k intervenci do života druhé osoby: taková intervence bude dána etickou povahou svobody samotné, jež je podle předchozích úvah nutně nejen tím, co je, totiž prostředkem k cílům dalším, ale právě též i tím, co má být, čili cílem samotným a úkolem. Je tudíž třeba pokládat svobodu za nejzazší úběžník etické výchovy a toto etické působení směřovat ke svobodě.

## 7. Podmínky didaktického ovlivnění vůle

Pokud připustíme, že výchova musí vposled směřovat ke svobodě, vynoří se vzápětí skepse o tom, zda je něco takového vůbec možné: vždyť jde o ryzí dilema vyplývající z toho, že přimět někoho ke svobodě se tak či onak přičí jeho svobodě a potažmo i jeho vůli, a naopak že ponechat každého jeho vůli napospas se zase nutně přičí výchovnému požadavku. Lze se tomuto dilematu vůbec vyhnout? Aby při výchově ke znásilňování vůle nedocházelo, je třeba najít pro vůli podmínky možnosti její svobody a teprve tento fundament kultivovat u druhých osob a ovšem i u sebe sama. To se podaří nejspíše tak, že se bude kultivovat nejzazší pozadí duševního života vůbec; avšak co lze za takové pozadí pokládat? Ačkoli se filosofie touto otázkou zabývala odedávna, to hlavní nechávala poněkud překvapivě stranou.

<sup>27</sup> Na základě obecných principů pak lze odvodit systém mravních pravidel, o což se etika obvykle snaží a co důsledně provádí například R. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford 1979.

Takovému trendu se ovšem vymyká hermeneutika. Hermeneutický důraz lze vyjádřit tak, že úsudek je vždy více či méně ovládnán předsudkem:<sup>28</sup> předsudku se nelze zbavit a ani to není žádoucí, poněvadž jde ne toliko o negativní jev, ale do značné míry též o pozitivní oporu při porozumění druhé osobě, přičemž účelem je, aby jeho pozitivní podoba byla pěstována výchovou či jiným působením.<sup>29</sup> Kromě hermeneutiky se duševním pozadím zabývala též hlubinná psychologie i psychoterapie a psychoterapie tohoto ražení dala oněm silám ovládajícím myšlení jméno *komplex* s tím, že úkolem léčby je tento komplex u každého pacienta zjistiť a zkrotit;<sup>30</sup> některé z těchto empirických postřehů původně nikoli filosofických byly podrobeny též filosofickému rozboru.<sup>31</sup>

Když se pak pokusíme najít u obou zmíněných filosofických důrazů společného jmenovatele oné moci ovládající veškeré uvažování, ukáže se, že afektivita je tím nevhodnějším výrazem; pro to lze uvést hned několik důvodů. Předně platí, že afektivita je *spontánním* zdrojem asociace vážící ke konkrétnímu zážitku buď jiný zážitek dřívější, anebo abstraktní pravidlo; afektivita pak vždy slouží k výběru vhodných slov i k slovnímu vyjádření vůbec,<sup>32</sup> a tudíž je nutně v pozadí jazyka samého, přičemž skrze jazyk jakožto médium musí každý duševní výkon projít.<sup>33</sup> Zdá se tak, že duševní děje nacházejí svůj horizont

<sup>28</sup> Hlavním protagonistou takto pochopené hermeneutiky a důrazu na *praejudicium* je H.-G. Gadamer, cit. d., str. 250–269.

<sup>29</sup> Předsudek ovlivňuje úsudek skrze nápad a nápady usměrnit je právě úkolem výchovy; podrobněji J. Payne, cit. d., kap. II, 2.

<sup>30</sup> Ekvivalentem komplexu je archetyp v učení Jungově (C. G. Jung, *Analytická psychologie*, Praha 1992, str. 49–54).

<sup>31</sup> Rozbor Freudova učení provedl P. Ricoeur, *Hermeneutik und Psychoanalyse*, něm. překl. J. Rüttsche, München 1974.

<sup>32</sup> Současná medicína odhalila poruchu pojmenovanou „alexithymie“ vedoucí až k psychosomatickým chorobám, jež spočívá v omezení schopnosti vlastní zážitky sdělit jiným či dokonce afektivitu vůbec i jen pojmenovat vhodným výrazem; hlavním protagonistou tohoto směru je P. E. Sifneos, *Problems of Psychotherapy of Patients with Alexithymic Characteristics and Physical Disease*, in: *Psychother. Psychosom.*, 16, 1975, str. 65–70. Pojmenování vlastní afektivity pak předpokládá soukromý jazyk; jazyk soukromé povahy lze ovšem z řady důvodů odmítnout; takto například L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, Praha 1998<sup>2</sup>, srv. §§ 269–393.

<sup>33</sup> K tomu, že jazyk lze pokládat za nejzazší horizont veškeré zkušenosti, dospívá filosofie z různých východisek; kromě filosofie analytické od samotného L. Wittgensteina, cit. d., např.: §§ 50, 90, 96, 97, 412, 656, hájí podobný předpoklad též hermeneutika v podání H.-G. Gadamera, cit. d., str. 361–382.

právě v afektivitě tkvící v pozadí každé asociace a nesoucí pro ni i energetický náboj: toto energetické pole bude určovat způsob asociace toho kterého označení pro afektivitu právě zakoušenou. Je tudíž afektivita pozadím každého duševního děje a je přitom zdánlivě bez „barvy“; „barvu“ získává v reflexi s tím, že reflexe samotná je opět duševním, byť tentokrát již zcela  *kreativním*  výkonem, přičemž tato reflexe samotná je opět ponořena do média širšího; ono médium je ovšem vlastním horizontem každého duševního výkonu včetně reflexe a reflexí vztahující se k němu ho lze pouze posunout, avšak nikoli zrušit.

Schopnost reflektovat vlastní „vnitřní“ zážitek provázající „vnější“ zkušenost ovšem tuto zkušenost mimořádně obohacuje; propůjčuje jí další dimenzi, dimenzi svým způsobem kolmou k rovině sensuálních podnětů. Výsledkem je, že určitá opakující se a vždy stejná sensuální zkušenost se diferencuje a obohacuje: pestré rozmanitosti nabývá to, co by bez afektivity bylo nudně shodné. Samotná afektivita totiž vykazuje širokou škálu od primitivní bolesti až po ušlechtilé pohnutky včetně uchvácení krásou či oběti z lásky a kterákoli její podoba se může v souvislosti s určitým podnětem probudit. Avšak afektivita není pouze jevem provázajícím a svým způsobem zkaluujícím jinak čisté poznání; dochází přece k rozdílení původní afektivity i bez podnětů z okolí.

Tato živelná afektivita spolu s onou odvozenou ovšem určuje veškeré chování, a lze tudíž očekávat, že z afektivity je vlastně utkána vůle lidské bytosti.<sup>34</sup> Poněvadž pak osou a středem lidské vůle je svoboda, musí mít v afektivitě svůj základ také svoboda či přesněji svobodné rozhodnutí. Tento obecný předpoklad je opakovaně potvrzován řadou klinických případů, které ukazují, že afektivita a schopnost rozhodovat se jsou spolu těsně spjaté.<sup>35</sup> Z toho ovšem vyplývá, že vždy, když odhadujeme, že někdo svobodu má, musíme počítat s tím, že se tak

<sup>34</sup> Předpoklad, že pouze afektivita je hybným momentem lidské vůle a že rozum má roli leda služebnou, byl rozpracován empirickou ostrovní filosofií vycházející zejména z Huma (D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, vyd. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1978, srv. zejm. str. 413–418).

<sup>35</sup> Je masivní zkušeností, že ztrátu schopnosti rozhodnout se provází zploštění afektivity při poškození naprosto jedinečné části mozku pojmenované frontální laloky; na tento fenomén poukázal již Luria a v současnosti se jeho zkoumání věnuje řada dalších myslitelů, mezi nimi zejména A. R. Damasio, *Descartes' Error*, New York 1995, str. 127–131, 170–173, 187–195, 200–201, 245–247.



děje na afektivním pozadí.<sup>36</sup> Z těchto závěrů pak vyplývá i morálně přípustná norma pro způsob našeho zásahu do života druhé osoby: věčným úkolem je jakýmkoli prostředky rozvíjet u druhých osob již od útlého dětství jejich afektivitu s tím, že tato afektivita je klíčovou podmínkou rozvoje jejich vůle a potažmo i svobody samotné spočívající v rozhodování se.<sup>37</sup> Důvodem přípustnosti takového zasahování do života jiného je ovšem právě ona svoboda jakožto nejzazší a pro všechny platný úběžník toho, co má být, když vůle klíčící z afektivity je již jejím provedením.

Vylíčit všechny způsoby ovlivnění afektivity by již přesahovalo rámec této práce a spadá spíše do jiných oborů; zde budiž zdůrazněno jen tolik, že působit na afektivitu a potažmo vůli lze ze dvou opačných směrů, totiž jednak ze strany *subjektivní*, rozvíjením reflexe vlastních prožitků i oněch prožitků samých, a jednak i ze strany *objektivní* čili právě přes frontální laloky, když přece biologický zdroj veškeré citovosti je mimo pochybnost (platí ovšem i opačně, že citovost pěstovaná kulturou rozvíjí organické předpoklady).<sup>38</sup> Oba předpoklady lze tudíž pěstovat a jsou dobré důvody domnívat se, že se tím vytváří prostor svobody; svoboda tak sice zaručena není a být ani nemůže, avšak bez oněch předpokladů k ní nelze nikoho přivést.

Z uvedeného vyplývá, že etická výchova možná je a že má svůj úběžník čili návazný bod ve svobodě s tím, že ji lze rozvíjet působením na vůli dotyčného podporou afektivity, a to všemi prostředky. Zdá se, že působení na afektivitu pak překonává též ono původně zmíněné

<sup>36</sup> Sepětí svědomí s citem ovšem není převratný objev; tato tradice sahá až k již zmíněným skotským moralistům počínaje Humeem (D. Hume, cit. d., srv. zejm. str. 574–591) a po něm například též Smith (A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford 1976). Ovšem na etiku vůbec mělo toto empirické myšlení obrovský vliv: například Kant (I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 96–107) se přiznává, že za mnohé vděčí právě jemu; koneckonců i v této konstrukci morálky lze postřehnout, že nejzazší „vzpruhou“ mravního jednání je zase cit, cit pro vznešenost mravního zákona. Kromě toho též fenomenologie našla v citu zdroj mravního konání, zejména v provedení Schelerově (M. Scheler, cit. d., srv. např. str. 331–354).

<sup>37</sup> Z povahy svobody ovšem vyplývá, že samotná afektivita ji zaručit nemůže.

<sup>38</sup> Otázce biologického původu afektivity byla v poslední době věnována řada syntetických prací (T. D. Kemper, *A Social Interaction*, New York 1977; N. H. Frijda, *The Emotions*, Cambridge – New York 1980; N. Bull, *The Attitude Theory of Emotion; Monographs*, New York 1981; N. D. Denzin, *On Understanding Emotion*, San Francisco – London 1984).

napětí mezi tím, co je k něčemu a co přitom učit nelze, a tím, co učit lze a co přitom není k ničemu: vždyť rozvíjení citovosti je ve svém dopadu navzdory svému obecně formálnímu a abstraktnímu východisku čímsi zcela konkrétním.

### Zusammenfassung

Der Aufsatz untersucht die Möglichkeit, Ethik zu unterrichten. Dabei kommt der Hermeneutik eine zentrale Rolle zu, denn um einen Mitmenschen zu verstehen und zu beeinflussen, sind Anknüpfungspunkte in der Kommunikation zu finden, die transzendentaler Natur sein müssen, um eine Gemeinsamkeit unterschiedlicher Diskurse zu gewährleisten. Bei dieser transzendentalen Verankerung spielt das Gewissen eine wichtige Rolle. Der einzige feste Punkt ist dabei die Möglichkeit der Freiheit, wobei Freiheit als etwas verstanden wird, was allen Menschen in gleicher Weise zukommt und sie insofern gleich macht. Die Freiheit zu fördern lässt sich durch Züchten von Affektivität als ihr Hintergrund, was die formale Bedingung für die Anleitung zum moralischen Verhalten ist.

### Summary

The purpose of this article is to inquire into the possibility of teaching ethics. Hermeneutics appears to be central to this task. In order to both comprehend and influence one's neighbor, it is necessary to determine the „joint points“ of any communication and these points ought to be of a transcendental nature, since separate discourses would otherwise have nothing in common; conscience plays an important role in such transcendental anchoring. The sole firm point is the possibility of freedom being equal in all persons. The way to promote freedom is to enhance affectivity as its background, which is the formal condition of guiding somebody towards a moral conduct.