

## PŘED MORÁLNÍM ZÁKONEM: ETIKA<sup>1</sup>

Paul Ricoeur

V tomto článku chci předvést *etickou intenci*, která z hlediska fundace předchází pojem morálního zákona ve formálním smyslu závazku, který vyžaduje, aby se mu subjekt podřídil, a který je motivován pouhou úctou k zákonu samému. Mluvím-li spíše o etické intenci než o etice, je to proto, protože chci zdůraznit projektivní charakter etiky a dynamický moment, který je jejím základem. Což neznamená, že by idea morálního zákona neměla své místo v etice. Má specifickou funkci, avšak je možné ukázat, že tato funkce je odvozená a že její místo je třeba hledat v rámci uskutečňování etické intence.

Navrhuji tedy rozlišovat mezi etikou a morálkou, přičemž označení etika vyhrazuje pro takové tázání, které předchází před zavedením ideje morálního zákona, a morálkou označuji všechno to, co se v řádu dobra a zla vztahuje k zákonům, normám a imperativům.

### ETICKÁ INTENCE

Základem naší úvahy bude pojmová osnova, která má formu trojúhelníku a jejímž modelem jsou tři osobní zájmena, *já*, *ty*, *ono*. Tímto způsobem budeme definovat *pól já*, *pól ty* a *pól ono* (neutrální), které dohromady tvoří základní trojúhelník etiky. Označení etická intence je pak vyhrazeno pro vzájemnou interakci těchto tří pólů. Třetí pól připravuje vystoupení ideje zákona, kterou přecházíme od etiky k morálce.

#### *Pól já*

Na *pólu já* se nachází svoboda v první osobě, která se sama *klade*. Moje svoboda chce být. Jakkoli však platí, že svoboda klade samu sebe,

---

1 P. Ricoeur, *Avant la loi morale: l'éthique. Encyclopaedia Universalis*, sv. I, Paris 1971, str. 42-45.

je rovněž pravda, že se nevidí, že nemá v moci samu sebe. Potřebujeme tedy celou řadu prostředkujících pojmů, které svobodě umožňují, aby se reflektovala, zmocňovala sebe samé. Svoboda, která není s to sebe vidět ani sebe nalézt, se v tomto ohledu může pouze *potvrzovat* – svědčit o sobě samé prostřednictvím děl, v nichž se objektivizuje. Tuto svobodu, jež klade sama sebe, nevidím, nevím o ní, a tedy v ni mohu pouze věřit; klást sebe sama svobodným znamená *věřit*, že jsem svobodný. Právě proto, že svobodě chybí názor, intuice, právě proto je odsouzena k tomu, aby se potvrzovala v dílech.

Mohu tedy vycházet pouze z důvěry, že jsem s to být ve světě původcem nových jednání; *jsem právě to, co mohu*, a mohu to, co jsem. Mezi touto vírou a dílem je zcela jednoduchá korelace.

Etika je tu zprvu proto, protože se tímto závažným aktem kladení svobody vytrhuji z běhu věcí, z přírody a jejích zákonů, ze samého života a jeho potřeb. Svoboda se klade jako jiné než příroda. Ještě dřív, než je možné, jak je tomu u Karta, klást proti sobě morální a fyzikální zákon, je třeba klást proti sobě moci být a bytí daným, *konání* a *hotový skutek*. O závažném aktu je tu možné mluvit proto, protože čistě punktuální, formální a prázdnou víru tohoto *mohu* ospravedlňuje celý průběh života, jeho cesta povoláními, společenskými rolami, institucemi, díly – právě *politika*. Protože kauzalita svobody neuchopuje sebe samu v bezprostřednosti, právě proto musí samu sebe objevit a získat sebe velkou oklikou přes svá díla, tj. prokázat sebe samu v jednání. Ono *mohu* musí být rovno celému běhu existence, aniž by o něm svědčilo nějaké jednotlivé jednání samo o sobě. Proto jsme výše mluvili o potvrzení: k *svědectví* o bytí svobodným je zapotřebí všeho dalšího běhu života, celého trvání, které se ještě nerealizovalo. V tomto smyslu má absolutní přednost tato otázka: co znamená toto potvrzování sebe samé pro svobodu, která se nekonstatuje ani nevidí? Etikou můžeme nyní nazvat tuto odyseu svobody světem děl, tuto cestu slepé důvěry (*mohu*) k reálným dějinám (*konám*).

V této naprosto elementární fázi našeho tázání nejde ještě o zákon, nýbrž mnohem spíše o *úkol*. A tím méně tu běží o nějaký zákaz. Nicméně alespoň náznakem se zde již rýsuje určitý *zápor*, totiž *neadekvátnost* mezi přáním a jeho naplněním, kterou každý pociťuje. Chceme-li nějak označit tuto distanci mezi přáním a uskutečněním, můžeme tu mluvit o *omylnosti*. Toto doznání neadekvátnosti, nekrytí se sebou samým zodpovídá za to, že radost z původního potvrzení provází příměš smutku. V počátcích dynamismu bytí je však prvotní radostné stvrzení onoho moci být, onoho úsilí o bytí, onoho *conatus*, jak o něm mluvil Spinoza.

### Etický *pól ty*

Kladení svobody sebou samou jsme sice nazvali východiskem etiky, avšak toto kladení ještě etikou není. Co chybí, je *dialogické* kladení svobody v druhé osobě. Naše čistě solipsistická analýza požadavku realizace svobody tedy zatím urazila jen polovinu, ba dokonce jen třetinu cesty. Do etiky totiž vpravdě vstupujeme teprve tehdy, když k sebetvrzení svobody ještě přistoupí vůle, aby byla svoboda *druhého*. Já chci, aby byla *tvá* svoboda.

Byl-li první akt aktem vytržení, je druhý aktem rozvažování. Chce prolomit pouta, která svírají druhého. Žádný z těchto aktů nemá přednost před druhým, neboť mezi oběma je naprostá vzájemnost. Vidíme proto, že toto hledání druhého se vynořuje v prvním přikázání, které se vypovídá ve druhé osobě: (*ty*) nezabiješ. V této souvislosti se připomínají pěkné analýzy filozofa Emmanuela Lévinase o tváři. Každá tvář je Sinaj, odtud vychází hlas zakazující vraždu. Avšak ještě dřív než mi tvář druhého cokoli zakazuje, obrací se na mne se žádostí; požaduje, abych ji miloval *jako* sebe sama. Tento vztah je tedy dokonale zvrtný: jsem vidět jako *já* v akuzativu tím, jemuž říkám *ty* ve vokativu a který o sobě říká *já*. Dochází tu k něčemu zcela obdobnému, co pozorují lingvisté v souvislosti s fungováním osobních zájmen: ten, kdo říká „já“, ví, že je osloven druhým jakožto nějakým „ty“ a naopak. Proto můžeme vycházet buď z *ty*, buď z *já*, neboť *ty* je *alter ego*: stejně jako *já* i *ty* říkáš „já“. Kdybych totiž nechápal, co znamená *já*, nevěděl bych, že *druhý* je pro sebe sama *já*, tedy že je stejnou svobodou jako *já*, svobodou, která rovněž klade sebe samu, věří v sebe a snaží se samu potvrdit. Kdybych přestal věřit ve svou svobodu, kdybych se cele pokládal za drceného determinismem, přestal bych rovněž věřit ve svobodu druhého a nepřál bych si jí pomáhat ani to, aby napomáhala mně: neočekával bych od bližního žádné *přispění*, stejně jako druhý by ode mne nemohl očekávat žádné *odpovědné* gesto. Zhroutila by se celá tato směna aktů vzájemného osvobozování. Na druhé straně lze vycházet jako Emmanuel Lévinas pouze z tváře bližního a pokládat tvář za původní transcendenci vzhledem k řádu věcí. Řekl bych tedy, že druhý si mne *žádá* a že následkem této žádosti jsem teprve schopen odpovědnosti; Lévinas sám říká: „Jsem rukojmí druhého.“ Chce tím zdůraznit, že *uznání* tváře bližního je skutečně výchozí bod, naprosto původní počátek na cestě etiky.

Etika se tedy cele rodí tímto zdvojením úkolu, o němž jsme mluvili: svoboda druhého se musí stát podobnou *mojí*. Druhý je ten, kdo je *mně roven*. Je mi roven v jinakosti, jiný je ve stejnosti.

V této fázi našeho zkoumání musíme učinit dvě poznámky podobné těm, které bylo třeba uvést na konci jeho první fáze. Za prvé: žádost druhého je veskrze *afirmativní*. Všechna negativita záporu vychází teprve z tohoto kladu *uznání*, jímž se svobody chtějí v zodpovědném jednání stát navzájem analogickými; tato analogizující praxe svobody, lze-li to tak říci, je bez negace. Nicméně, a to je už naše druhá poznámka, právě zde se rýsuje nový *negativní* moment: nikoli neadekvace mého já ke mně samému, nýbrž opozice jedné svobody vůči druhé, konflikt ve sféře jednání. Nepochybně právě to měl na mysli Hegel, když v dialektice pána a raba tvrdil, že první přání, totiž přání po přání druhého vědomí prochází zvláštními dějinami, dějinami porobení, nerovnosti a války. Tímto negativním momentem se zde dotýkáme něčeho naprosto prvotního ve zkušenosti zla, totiž vraždy, jak o tom též svědčí biblické vyprávění o Kainu a Abelovi. Úkolu stát se svobodným odporuje původně prvotní vražda jiné svobody.

#### *Pól ono*

Přicházíme teď k *pólu ono*, který bychom mohli charakterizovat prostředkováním *pravidla*. V této poslední třetině naší cesty tedy vykračujeme na cestu *třetího*. Stejně jako v rovině jazyka vyžaduje každý dialogický vztah mezi jedním a druhým mluvčím nějakou společnou referenci, věc umístěnou mezi dvěma subjekty, stejně tak se i etická intence precizuje a materializuje tímto momentem ne-osoby, který v naší řeči představují neutrální termíny, jako je *věc*, kterou třeba hájit, *ideál*, který třeba uskutečňovat, *dílo*, které třeba vytvořit, nebo *hodnoty*, jímž dáváme abstraktní jména: spravedlnost, bratrství, rovnost. Za těmito abstraktními substantivy lze ovšem objevit velice konkrétní adjektiva: spravedlivý, bratrský, rovný apod. Nicméně je pravda, že tyto etické predikáty tvoří pól odlišný od pólu *já* i od pólu *ty*. Proto se ptáme: proč je třeba, aby v tomto protínání volních směřování, ve směně afirmativních kladení svobody prostředkoval nějaký neutrální termín? Odpověď na tuto otázku třeba hledat následujícím způsobem: musíme se ptát, jaká úloha připadá tomuto neutrálnímu pojmu v intersubjektivním vztahu mezi dvěma kladeními svobody. Touto úlohou je úloha *pravidla*. Pravda je ono zprostředkování mezi dvěma svobodami, která v etickém řádu zaujímá stejné místo jako předmět mezi dvěma subjekty.

Proč je třeba, aby tomu bylo tak? Zde musíme poznamenat, že každý rozvrh etiky, rozvrh svobody každého z nás, vzhází v situaci, která je

již nějak *eticky* vyznačena; vždy už jí předcházely jisté volby, jisté preference a jistá hodnocení, což vše zkrystalizovalo do *hodnot*, s nimiž se setkáváme, jakmile se probouzíme k vědomému životu. Každá nová praxe se včleňuje do kolektivní praxe, kterou charakterizují sedimenty předchozích děl, ukládaných sem jednáním našich předchůdců.

Rovněž tato situace má svůj protějšek v řeči. Každá nová promluva předpokládá již existenci kodifikovaného jazyka a sdílení již vyřešených věcí, jež zanechaly své stopy v řeči, zvláště pak v řeči psané formou textů, knih apod. Vstupuji tedy do rozhovoru, který se již odvíjel přede mnou, k němuž po určitou dobu přispívám a který bude po mně pokračovat. Stejně jako nikdo z nás není začátkem řeči, není ani nikdo z nás počátkem instituce. Pozoruhodnou známkou této situace je skutečnost, že ani v historii, ani v sociologii nikdy nejsme svědky počátku pravidla; lze se pouze vracet od jedné instituce k druhé. Všechno počátek, např. i v Rousseauově *Společenské smlouvě*, je literární či filosofická fikce typu „jako by...“. Tato fikce dále spočívá na bludném kruhu: předpokládáme totiž, že lidé docházejí shody, aby mohli postulovat společné pravidlo této shody. Tento paradox je nadměru poučný; znamená, že jednat může pouze skrze struktury interakce, které jsou již zde a mají tendenci rozvíjet vlastní dějiny, tvořené inovacemi, setrvačnostmi a sedimentacemi.

Takto jsme tedy postihli první příznak charakterizující pravidlo, to, že nemůže být zplozeno, který jsme nazvali institucí. Tento první příznak je čistě historický potud; že nikdy nejsem u početí a že si teprve dodatečně uvědomuji *předchůdnost* pravidla vzhledem ke každé nové volbě. Druhým příznakem této negenerovatelnosti pravidla je nezdar každého pokusu (fenomenologického anebo jiného) učinit takovým neutrálním termínem ekonomii. Je pravda, že sníme o takovém dialogu, který by se ustavičně vedl tváří v tvář. Avšak i nejmimnější vztah vystupuje na pozadí institucí, na pozadí mírového stavu řádu, na pozadí pokoje, chránícího soukromý život. Můžeme se mýlit, ale nemůžeme způsobit, aby *oni* bylo rovno *my*. Personalizována může být pouze malá část lidských vztahů; zbytek (třetí osoba plurálu) zůstává anonymní a redukuje se na řízenou hru rolí (od pošťáka očekávám, že dodá poštu, aniž bych doufal, že se někdy stane mým přítelem).

Cesta, kterou jsme vykonali je ta, kterou prošel Hegel ve své filosofii *objektivního ducha*, vtěleného do předmětů praxe a institucí v běžném slova smyslu, jako jsou rodinné, ekonomické, společenské, politické vztahy. Je zajisté možné snažit se tyto vztahy zvnitřňovat, intimizovat je, avšak není možné na základu tohoto rozvrhu niterností vytvořit

jejich objektivitu. Je zapotřebí něčeho, jako je „substance mravů“ (*Sittlichkeit* ve smyslu *Fenomenologie ducha*), díky níž smluvně postoupená věc prostředkuje dvě vůle a díky níž jedna vůle prostředkuje vztak mezi jinou vůlí a přenechanou věcí; je třeba toho, co Hegel nazval „vnějším stavem“, identickým se *systémem potřeb*, jehož zákon se vymyká každému individuu; a konečně je třeba něčeho, jako je *konstituce* na politické rovině, která podle Hegela vyznačuje bod, v němž je koordinace jednání všech zvnitřněna všemi účastníky tohoto jednání, kteří se navzájem respektují. Individuum se tak stává občanem a protože zákon všech se stal zákonem každého, dochází k souladu mezi vědomím sebe sama a duchem lidu. Tento soulad představuje utopii úspěšné politické existence. Ať je tomu však jakkoli, vždy je třeba vycházet v *vnějším* vztahu, který je pak *zvnitřňován*.

Na konci této třetí analýzy se znovu ukazují nutnost vyslovit několik poznámek obdodných těm, které jsme uvedli v souvislosti s *pólem já* a *pólem ty* etické intence. Za prvé: máme-li definovat oba tyto póly, je možné vyjít i z pólu *třetího*. Např. někteří sociologové definovali lidské jednání jako chování podřízené pravidlům. Etika se tak ztotožňuje se *socializací* individua. I takto je možné postupovat, avšak za dvou podmínek: tuto *socializaci* je za prvé třeba myslet tak, aby nepotlačovala *stejně* právo vycházet právě tak z *pólu já* a *pólu ty* svobody; a za druhé je nezbytné zahrnout do samého společenského pravidla a do distribuce rolí, kterou toto pravidlo implikuje, možnost *zvnitřnění* pravidla. Tato druhá podmínka se neliší od první: poukazuje k tomu, že každý je schopen uznat nadřazenost pravidla, přijmout je anebo odmítnout, což znamená, že do pojetí pravidla musí být zahrnut odkaz ke kladení svobody v první či druhé osobě.

## OD ETIKY K MORÁLCE

V dalším postupu tímto novým směrem se bude postupně vytrácet poukaz k etické intenci, neboť sám neutrální termín bude nabývat nových významů, u nichž je třeba vzít v úvahu to, že je nelze ponechat stranou, ba že je ani není možné obejít.

### Konstituce pojmu hodnoty

Vyjděme z onoho termínu našeho etického či morálního slovníku (rozdíl mezi obojím není na této rovině ještě vyznačen), který má ještě blízko k primární konstituci etické intence, z termínu *hodnota*. Použí-

váme jej ve spojitosti s entitami, jako je spravedlnost, rovnost, uměření, přátelství atd. Starověcí myslitelé se jako první pokusili uspořádat tyto entity do škály *vertus*. Tak je tomu v sókratovských dialogích o odvaze (*Lachés*), zbožnosti (*Euthyfrón*), spravedlnosti (*Ústava*). Toto zkoumání se pak rozvíjí především ve velké *Etice* Aristotelově, v níž tyto ctnosti či zdatnosti nabývají silného smyslu vynikání v řádu jednání.

V konstituci pojmu hodnoty se znovu setkáváme s triadickým vztahem, na němž spočívá etická intence. Ve slově „hodnota“ je slyšet především sloveso *hodnotit*, které poukazuje k *preferování*: toto je více hodnotné než ono; „toto více anebo méně“ předchází hodnotě. Nuže, preference je údělem volního a svobodného bytí; proto také před pojednáním o ctnostech Aristotelés napřed analyzuje svobodné jednání: pouze ten, kdo je s to klást sebe sama jako původce svých činů, jako *mravního* činitele, pouze ten je s to hierarchicky uspořádat to, čemu dává přednost. Tento nejpůvodnější poukaz ke kladení svobody v *první* osobě má pro hodnocení bytostný význam. Otevírá mravní *soud*, neoddělitelný od vůle každého konat v souladu s vlastní svobodou a obrážet tuto svobodu svým jednáním i svým dílem, které budou moci soudit druzí. Tento poukaz k hodnocení *bližním* – jakožto pomoc, kterou moje svoboda napomáhá tvé svobodě a požadavku, aby se tvá svoboda obracela k mé – na druhé straně povznáší to, co je hodnotné, nad to, co je předmětem pouhého přání. Moment uznání práva druhého se tímto způsobem připojuje k subjektivnímu momentu hodnocení, tedy k subjektivní a vnitřní schopnosti dávat jednomu přednost před druhým. Takto pak objevujeme cosi *neutrálního*, co nelze odvodit ani z hodnocení, ani z intersubjektivního uznání, co se naopak ukazuje jakožto *třetí* termín prostředkování mezi hodnocením v první osobě a uznáním v druhé osobě.

Tento poukaz k pravidlu, jež je vždy již zde, stejně jako integrace hodnoty v kulturních dějinách mravů pak hodnotě dávají onu zvláštní kvazi-objektivitu, která je odedávna tíživým filosofickým problémem. Idea hodnoty totiž představuje vskutku provokativní epistemologický problém. Na jedné straně bychom byli rádi, kdyby pojem hodnoty bylo možno po způsobu jakési etické geometrie připodobnit pojmu věčné podstaty. Jako první se o to pokusil Platón a po něm všichni autoři spisů o „zdatnostech“ až k Schelerovi a jeho *etice*, jež nechce být formální. Do jisté míry je tato snaha legitimní; není pochyb o tom, že hodnoty se ukazují jako vzorová měřítka, transcendingící individuální hodnocení; mluvíme-li o tvoření hodnot, je v tomto způsobu vyjadřování vždy cosi domýšlivého. Je možné ponechat stranou takové velké zakladatele

etického života, jako byli Sókratés, Ježíš či Buddha, kteří nepochybně vynášeli určitou hodnotu? Hodnoty tedy nejsou věčné podstaty. Jsou spojeny s preferencemi, s hodnoceními individuálních osob a konečně s dějinami mravů. Jak ale potom neupadnout do etického nihilismu, pro který je dovoleno cokoli?

Právě zde je na místě zamyšlení nad ideou hodnoty, které naváže na předchozí úvahu o ideji pravidla; řekli jsme, že spravedlnost není podstata, kterou čtu v nějakém bezčasém nebi, nýbrž že je to cosi zakládajícího a založeného, co umožňuje koexistenci více svobod. Toto *prostředkování v zájmu koexistence* je možná klíčem k celému problému: spravedlnost je schéma jednání, které je třeba vykonat, aby byla institucionálně možná komunikace či ještě lépe: obecnství, obecná shoda svobod. Lze říci, že přání hledat „analogon“ jedné svobody v druhé je podepřeno celou řadou instituovaných jednání, jejichž smyslem je spravedlnost. Spravedlnost tedy odpovídá tomuto: chci, aby tvoje svoboda platila stejně jako moje. Hodnota je to, čím se vyznačují taková jednání, která jsou v souladu s tímto požadavkem.

Předložená interpretace rovněž dovoluje posoudit oprávněnost myšlenky *socializace* individua. Platí, že výkon mé svobody a moje uznání svobody bližního se odehrává v etické situaci, jejímž počátkem nejsem já ani ty. *Instituovaný řád hodnotného* je tu odevždy. Ve svém *Úvodu do etiky* konstatuje Jean Nabert velice přesně *smíšenou* povahu pojmu hodnoty: je to pojem kompromisu mezi přáním svobody jednotlivých vědomí v jejich pohybu vzájemného uznávání a situacemi, které jsou již eticky kvalifikovány. Právě proto existují dějiny hodnot, soudů a hodnocení, které překračují dějiny izolovaných individuí. Výchova z větší části záleží v tom, že rozvrh svobody každého integruje do těchto obecných dějin hodnot. Přednost socializace před individuací je však oprávněna pouze tehdy, lze-li říci i opak. Společenské dějiny hodnot se musí moci integrovat do rozvrhu svobody každého a vyznačovat směr jejího vykonávání. V opačném případě se v samém pojetí osoby morální esencialismus nahrazuje nebezpečnou socializací. Chceme-li respektovat smíšený ráz ideje hodnoty, můžeme říci, že hodnota spravedlnost je socializované pravidlo, které je vždy v napětí s morálním soudem každého. Tato dialektika socializace a privatního morálního soudu vytváří z hodnoty cosi, co je na rozhraní mezi schopností *preferencí* a *hodnocení* spjatou s požadavkem svobody (a pokračující pak ve *schopnosti uznání*, která mne vede k požadavku, aby tvá svoboda měla stejnou cenu jako moje) na jedné straně a sociálním *řádem*, který je již vyznačen eticky, na straně druhé. Toto zvláštní a obtížné postavení pak vysvětluje, proč se nám idea hodnoty

jeví jako kvazi-objekt nadaný specifickou transcendencí. Kdybychom s ideou spravedlnosti mohli pracovat stejně jako s čísly a tvary, bylo by racionálně zabezpečeno to, že můžeme na etický řád přenést požadavky řádu matematického. Tímto způsobem bychom „výbornosti“, neoddělitelné od dobrodružství svobody, zaměnili věčnou entitou. Hodnoty jsou však spíše sedimenty ukládané individuálními preferencemi a vzájemným uznáváním. Tyto sedimenty pak fungují jako objektivovaná relé nových hodnocení, za něž zodpovídá každé individuum. Morální esencialismus nakonec ztrácí ze zřetele vazbu hodnot s morálním soudem, jenž je zakotven ve vůli k vzájemnému rozvíjení svobod; naopak morální nihilismus pomíjí úlohu hodnot jako prostředníka mezi osobami a mezi svobodami.

#### Zákaz jako obrat

Pojmy *imperativu* a *zákona*, což jsou dva pojmy stejné roviny a nejsou přesně synonymické, přecházíme teď přímo od etiky k morálce. Je velice důležité vidět, kde dochází k obratu od ideje hodnoty, jak jsme ji právě zkoumali, k dvojici imperativu a zákona: tento přelom se konstituuje úlohou *zákazu*. Jak již bylo poznamenáno, jsou základní příkazy vyjádřeny negativně: „nezabiješ“. Proč tento obrat, který nutí vyjmenovat napřed ta jednání, která se nesmí dělat? Na tomto místě je zapotřebí úvahy o rozštěpenosti, vyplývající z kvazi-transcendence hodnot ve vztahu k našim non-konformním, a proto deviantním přáním. Tomu, čemu nepřísluší dávat přednost, je připsána negativní hodnota a je tímto způsobem odsunuto stranou. Tento obrat analýzy je nesmírně pozoruhodný. V průběhu individuálního výkonu svobody a vzájemného uznávání svobod jsme nuceni obrátit pravidlo proti něčemu v nás, co bychom mohli nazvat našim přáním. Zde se dotýkáme negativního faktoru, který je naprosté novum ve srovnání s tím, co jsme výše nazvali pocitem non-adekvace se sebou samým, i ve srovnání s pocitem neuznání, konfliktu, vraždy: běží tu vskutku o fenomén *rozštěpení*. Pro rozštěpené bytí, které je rozděleno mezi objektivovaným systémem preferencí a tím, co si lze přát a co je spjato s určitým egoistickým zájmem, má pravidlo podobu normy, tj. oddělení normálního od „patologického“ v morálním smyslu slova, kterého používá i Kant. Tímto způsobem se začíná ustalovat ono „*sluší se*“, kterým je jakožto pravidlem vnějším k mému rozvrhu svobody i k mému úmyslu uznávat svobodu bližních završen onen neutrální termín. Původ etiky ve svobodě v první osobě, ve svobodě v druhé osobě a v pravidlech prostředku-

jících tyto svobody ve druhé osobě je jednoduše zapomenut; zde začíná strohost *morálky*.

Tento pohyb je bezpochyby nevyhnutelný potud, že oblast rozštěpení je úděl založený v prvotní trhlině, díky níž je člověk oddělen od svého nejhlubšího chtění, a že prostředkování instituuovaným pravidlem, hodnotou se nemůže jevit jinak než jako prostředkování zákazem. Ať už je klíč k tajemství této prvotní trhliny jakýkoli, je počátkem rozštěpení zákaz, obrážející nesoulad mezi *mým* přáním a tím, čemu je podle mne třeba dávat přednost.

Důležité je však vidět i užitečnost zákazu: v mnoha ohledech je to pomoc, opora, která ve střetu přání zabezpečuje kontinuitu osoby. Zde by bylo možné poukázat k první části Nietzscheovy *Genealogie morálky*: člověk je zvíře schopné slibu, tedy schopné předem spoléhat na sebe i druhé; v temporálním chaosu přání nabývá pevnosti normované vůle. Funkcí zákazu je chránit hodnoty před libovольností jednotlivců. Z mého libovolného chtění vytvářím racionálně rozumnou vůli. Dodejme ještě, že negativní příkaz je liberálnější, tedy že dává více svobody než vyčerpávající a uzavřený výčet povinností. Zákaz „nezabíješ“ mně dává svobodu objevovat pozitivní jednání, jejichž pole je otevřeno právě zákazem: co dělat, abychom nezabíjeli?

#### Poslední moment zákona

Obrat vyznačený zákazem je to, co vede od hodnoty k imperativu a zákonu. Řekli jsme již, že tyto dva pojmy spolu souvisejí, třebaže se nekryjí. V tomto ohledu je velice zajímavá gramatika *imperativu* i *příkazu*. Odhaluje rozštěpenost, která patří k samé ideji morálního vědomí. Pouze rozštěpené bytí je schopno morálního vědomí: jedna část mne sama přikazuje jiné. Rozumná, normovaná vůle přikazuje arbitrární vůli. Němčina rozlišuje *Wille* a *Willkühr* (Kant). Jinak řečeno: k sobě samému se já sám vztahuji vztahem příkazu a poslušnosti; oslovuje mne hlas uvnitř mne samého. Poznamenejme mimochodem, že zde jsme na důležitém průsečíku etiky a politiky, neboť vztah příkazu a poslušnosti má své místo v obou těchto oblastech. Řekněme pouze, že tento vztah má morální a nepolitický ráz tehdy, jakmile je cele zvnitřněn, kdy jsem jak tím, kdo přikazuje, tak tím, kdo poslouchá. Běží tu ovšem o rozštěpení téže vůle mezi pánem a, ne-li rabem, tedy žákem, což nám zde přirozeně dovoluje připomenout skvělé pojednání svatého Augustina o „vnitřním pánu“. Morálka by se takto jevila jako zvnitřnělé panství. Ať už je však velice složitý vztah mezi etikou a politikou

jakýkoli, můžeme říci, že bytost, které by byl zcela cizí pojem morálního vědomí, by nemohla aktivně participovat na zdravém politickém vztahu, stručně řečeno: na vztahu občanství.

Problém ve vlastním smyslu *etický* je totiž nově situovat *morálku* s jejími imperativy a zákazy s ohledem na původní etickou intenci: moje svoboda, tvoje svoboda, pravidlo. Kdyby byl zákaz absolutně první a kdyby byl pro nás imperativ zcela vnější, jak bychom pak kdy mohli dešifrovat cestu naší svobody a cestu vzájemného uznání? *Zákon* tvoří závěrečný moment této konstituce smyslu; předpokládá vše to, co mu předchází. Pojem zákona není tedy prvotní, nýbrž je to pojem poslední. Co přidává k imperativu (negativní formou zákazu)? Imperativ se ještě obrací na mne jako na nějaké „ty“: „nezabíješ“. Mluví jako hlas, jako hlas svědomí. Je to ještě adresná mluva. Se zákonem však přichází absolutně anonymní faktor požadavku univerzalizace. Zde se znovu setkáváme s Kantem: je třeba chtít, aby maxima mého jednání byla univerzálním zákonem. Důležitá myšlenka je tedy v tom, že morálka má vystoupit na právě tak racionální rovinu, na níž je věda, a že s ní má sdílet společnou myšlenku zákonodárství. Neexistují dva rozumu. Rozum je praktický. Pouze pokud dovedeme naše přání, naše hodnoty a naše normy završit pečeti univerzality, pouze tehdy se mezi historickým bytím a bytím přírody ukáže jistá rodinná podobnost, jistá příbuznost. Idea zákona působí, že převládá myšlenka řádu. Uznávali jsme však legitimnost tohoto pravidla univerzalizace, nebrání to tomu, abychom se nemohli obracet proti každé snaze povyšovat *zákonodárství* na první krok etiky. Poslední slabinou kantovského myšlení je patrně právě to, že chtělo druhou *Kritiku*, *Kritiku praktického rozumu* konstruovat podle modelu první *Kritiky*, tj. že jí chtělo vytvořit na základě racionality *vědění*. Tím se vysvětluje, proč se celá jeho analýza problému etiky soustřeďuje na tento závěrečný moment. Veškerý etický dynamismus jakož i celá ona geneze smyslu, kterou jsme tu sledovali, jsou tu prostě a jednoduše ztotožněny s tímto závěrečným stadiem; jinak řečeno: neúspěch kantovství tkví v tom, že povýšilo na *základ* to, co je pouhým *kritériem*. Z této příčiny je idea zákona nenahraditelná. Mohu chtít, aby takto konali všichni? Tímto tázáním vystavuji své vlastní přání zkoušce: může platit jako zákon pro všechny? Je to otázka, z níž nevyplývá žádný obsah. V jistém smyslu je to dobře: převedeme-li kantovský formalismus na jeho velice uměřený rozsah, ukazuje se jeho osvobozující moc. Neříká: „konej toto“, „konej ono“. Neříká dokonce ani „nekonej...“, nýbrž: „zkoumej, jaké univerzalizace je tvá maxima schopná“. V tom tkví velikost formalismu v etice. Formalismus ponechává otevřené celé pole jednání, která

jsou s to dostát tomuto kritériu. Pokud jde o obsah našich maxim, ty naplňuje životní praxe, etická zkušenost uchopená ve všech svých rozměrech.

Závěrem můžeme říci, že formalismus v etice definuje morálku. Etika usiluje o mnohem víc, chce rekonstruovat všechny prostředkující momenty mezi svobodou, jež je východiskem, a zákonem, který je na konci.

Přeložil Miroslav Petříček