Antická a moderní etika (ke Gadamerovým osmdesátinám)

ANTIKE UND MODERNE ETHIK

ERNST TUGENDHAT

přeložil Petr Adámek

POZNÁMKA PŘEKLADATELE

Přednáška „Antická a moderní etika“ (v orig. „Antike und moderne Ethik“) byla přednesena na univerzitě v Heidelbergu v rámci kolokvia konaného dne 10. a 11. 2. 1980 na počest osmdesátin H.-G. Gadamera a vytištěna ve sborníku: *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart* (hrsg. R. Wiehl). Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1981, s. 55–73. Veškeré Tugendhatovy odkazy k zahraniční literatuře jsou ponechány beze změny. Přeloženy jsou pouze názvy zahraničních titulů v hlavním textu, a to pokud možno dle již existujících českých překladů. Přeložil Petr Adámek.

Narozeniny jsou jen nahodilé časové údaje. Spočívají v tom, že dávají příležitost, abychom nějaké vážené či milované osobě, je-li ještě mladší, popřáli štěstí, je-li už starší, abychom ji oslavovali jako *eudaímona*. Jsou-li ti, kdo se scházejí k takovému dni, filosofující, mají ovšem sklon hovořit o tom, co druzí prostě dělají, a tak také já bych se chtěl pustit do staré, ale také opomíjené otázky: Co vlastně je štěstí neboli *eudaimonía*?

Sledovat tuto otázku právě v den narození filosofa dává člověku – dává mně – šanci stáhnout obvyklou objektivizující masku filosofující řeči, která jako by řečnila kýmsi ke komusi o nějakém tématu sama o sobě. Chtěl bych se tudíž chopit této šance a navrátit se explicitně do 1. osoby, tj. nadhodit otázku právě tak, jak se mi klade z této o sobě nahodilé perspektivy, v níž se právě nacházím, a toto učinit zároveň ve 2. osobě, tedy v rozhovoru s Hansem-Georgem Gadamerem.

Každý smysluplný filosofický rozhovor by měl vést ke zlepšení vlastního názoru na věc tím, že se člověk pokusí porozumět tomu, co mu ten druhý chce říci, tedy k hermeneutice v Gadamerově smyslu. Filosofický rozhovor, který tudíž již je jako takový vždy hermeneutický, se však stává, chce-li být rozhovorem právě s Gadamerem, také svým tématem hermeneutický a to v tuto chvíli znamená, že musí být chápán historicky. Dosud jsem si sice nezvykl začínat filosofické tázání v hermeneutickém obratu, avšak domnívám se, že jsem

dospěl k bodu, kde se ukazují hranice mého dosavadního nehistorického přístupu, a poznávám, že potřebuji hovořit s hermeneutikem, který mě navede k hovoru s dějinami. Otázka, kterou zde chci předložit k diskuzi, totiž otázka týkající se nutnosti vzájemné konfrontace moderní a antické etiky, je *jedním* příkladem, na němž se mi to ozřejmilo. Ještě než vstoupím do této hermeneutické tematiky, je nezbytné domluvit se na tom, co vůbec může ve filosofii hermeneutika znamenat. Čili abych to opět formuloval z perspektivy 2. osoby: když se chce člověk podělit s Gadamerem o filosofickou otázku, musí tuto otázku vidět nejen v hermeneutické dimenzi, nýbrž musí se s ním vždy podělit i o smysl hermeneutiky, tedy přibližně o smysl toho, co činí nebo co by měl činit, když přistupuje k řešení filosofické otázky v hermeneutické dimenzi.

Do této podotázky se mohu pustit jen ve vší stručnosti, a tudíž pouze dogmaticky uvedu, jak se zhruba liší má představa od Gadamerovy koncepce. Mohli byste se tázat, zda není takové dogmatické zaujetí stanoviska právě opakem rozhovoru, o který mi jde. Teď však zde pronáším tak jako tak poprvé *makròs lógos* a v něčem takovém lze řečené nechat odkryto pro diskuzi právě tím, že jej člověk označí jen dogmaticky (neboť tím jej ukazuje jako pouhé subjektivní mínění), zatímco argumentativní zajištění, či dokonce inscenování fiktivního rozhovoru v přednášce mohou sloužit leda k obrnění se před skutečným rozhovorem.

Na Gadamerově koncepci filosofické hermeneutiky mě stále nepřesvědčuje,[1] že ji chápe podle modelu setkání s uměleckými díly. S tím v prvé řadě souvisí, že pro Gadamera je výchozí hermeneutická situace setkání s druhým, které by ovšem mohlo být produktivní jen tehdy, pokud člověk zároveň reflektuje na sebe, zatímco já bych rád pohlížel na reflexi na sebe, na vlastní rozumění, jako na výchozí situaci a nutnost historického zahloubání (Vertiefung) vyplývá teprve z této situace. Tento první rozdíl by se mohl zdát jako pouhé přenesení váhy, s ním ovšem souvisí rozdíl druhý, který se týká pojmu pravdy. Pravda různých uměleckých děl – pro jednou připusťme, že se zde dá mluvit o pravdě – se vzájemně nerelativizuje. Naproti tomu ve smyslu pravdivosti výpovědi je zakotveno, že rozdílné filosofické koncepce o nějaké věci se vzájemně relativizují, a podle mého mínění můžeme koncipovat filosofickou hermeneutiku přiměřeně jen tehdy, podaří-li se někomu spojit toto zrelativizování s pravdivostí výpovědi, a tzn. udělit nerelativistický smysl. Naprosté zrelativizování takovým způsobem, že se pravda rozptýlí v nějakém hvězdném nebi možností, takže člověk může vždy říci, můžu to vidět tak, jak říká A, a můžu to vidět i tak, jak říká B, atd., odporuje vlastnímu pravdivostnímu nároku A, B atd. a mně se zdá, že Gadamerovo pojetí má tendenci směřovat k relativismu tohoto druhu. Jiná forma relativismu, která rovněž odporuje nároku pravdivosti

1 Srov. mou recenzi v *Times Literary Supplement* 1978, s. 565. Zde také blíže rozvádím, co je řečeno v následující větě.

výpovědi, je Gadamerovi vzdálena. Sem patří ono historické zrelativizování, kdy člověk říká, za jakých kauzálních podmínek x, y, z se ukazuje pravdivé to, co říká A, za jakých podmínek u, v, w to, co říká B. Toto druhé pojetí by už vůbec nebylo hermeneutické, nýbrž vykládající. Podle něj by už nebyl, na čemž Gadamer vždy trvá, pravdivostní nárok A, B atd. brán vážně a už bychom nemohli hovořit s A, B atd., nýbrž hovořili bychom o nich ve 3. osobě. Nicméně to, co je na tomto vykládajícím, nehermeneutickém relativismu významné, spočívá, zdá se mi, v tom, že se dá integrovat v perspektivě 1. osoby. Jakmile si totiž dotyčný sám uvědomí, že jeho dosavadní pojetí věci bylo závislé na určitých podmínkách, nezůstane vězet u tohoto zjištění jako pozorovatel ve 3. osobě, ale naopak v důsledku toho, že je i nadále zaměřen na poznání věci, nemůže jinak než vytvořit nové pojetí věci, které je od této relativity osvobozeno. Tím se naskýtá možnost progresivního zrelativizování, což ovšem předpokládá, že se bude trvat na absolutním pravdivostním nároku. Pouze z perspektivy absolutního pravdivostního nároku vede vhled do podmíněnosti pojetí namísto do relativismu k jeho odrelativizování.

Nyní mohu vyložit, jak bych si přibližně představoval hermeneutickou metodu ve filosofii. Východiskem (takříkajíc tezí) je vždy naivní předhermeneutický věcný vztah v 1. osobě nesený absolutním pravdivostním nárokem. To, co se tvrdí z této perspektivy, podrobím otázce, jakmile zpozoruji podmíněnost svého pojetí, popř. setkám-li se s jiným pojetím téže věci. To je do jisté míry antiteze. A syntéza spočívá v novém jednotném pojetí věci, do něhož je integrováno druhé pojetí; ta připouští oba hraniční případy, takže se domníváme, že můžeme poznat, že ono druhé či také to vlastní pojetí je prostě chybné, popř. že ono prvé pojetí je již překonáno skrze druhé pojetí. Normálnější případ je, že člověk musí rozvinout třetí pojetí, proti kterému se nyní jak to původní vlastní, tak to, které potkal ve své hermeneutické zkušenosti, ukazuje jako jednostranné. Koncepce, kterou zde zastupuji, by se mohla jevit jako hegelizování hermeneutiky. Avšak postupuje-li hermeneutický proces krok za krokem vpřed, jak ho vidím já, žádná hermeneutická zkušenost se nedá předem anticipovat a krom toho je tím vždy platným východiskem ono kontingentní vlastní východisko. Na čem oproti Gadamerovi trvám, je pouze to, že hermeneutická zkušenost se buduje na předhermeneutické, naivní zkušenosti. Domnívám se, že jen tehdy je možné vystříhat se relativismu, když absolutní nárok naivní zkušenosti zůstává v platnosti.

Tímto úvodem jsem chtěl pouze ozřejmit perspektivu, z níž bych rád přistoupil k řešení hermeneutického problému jako problému antické a moderní etiky. Z výše řečeného je už předem jasné, že titul by vlastně musel znít „Moderní a antická etika“. Východiskem je naivní věcný vztah v rámci vlastní, moderní tradice. Nemohu se tvářit jako historik srovnávající nějak obě tradice, neboť pro filosofujícího neexistuje žádné třetí místo. Jakožto v moderní tradici stojící se setkávám s tradicí jinou – antickou. Ta už teď není

jednoduše cizí tradicí, nýbrž tradicí, od níž se moderní tradice vědomě odlišila. Budu tedy zpočátku muset přezkoumat odůvodnění pro tento krok. Přesvědčí-li nás, pak z toho plyne, že na to, co snad antická tradice vždy obsahuje, co z moderní tradice vypadává a vůči čemu se ukazuje moderní tradice jako jednostranná, na to si zkrátka nemůžeme do antické tradice sáhnout zpět, ale můžeme to, co zde v antice nalézáme, zhodnotit jen jako náznak jistého u nás otevřeně zůstávajícího problému, jehož řešení však nemůžeme uskutečnit jinak než na naší půdě a s našimi metodami odůvodňování. To jsou přirozeně dodatečně silná subjektivní mínění, která nebudu moci, podobně jako mnoho dalšího, dostatečně zdůvodnit. O co však touto svou řečí usiluji, není, abyste ji pokládali za pravdivou, nýbrž pouze abyste ji pokládali alespoň za smysluplnou, a tudíž za diskutabilní.

Nejprve si přirozeně kladu otázku, zda lze vůbec s globálními tituly „antická“ a „moderní etika“ vymezit něco totožného. Vyhnu se této otázce tím, že na obou polích etiky (antické i moderní) zarazím pokaždé na jednom místě kůl, totiž u Aristotela a Kanta, a řeknu: míněno je také okolo ležící pole, přitom nechám otevřené, jak daleko toto pole sahá. Pochopitelně že takové rozhodnutí, totiž vybrat si za východisko zrovna Kanta, je možné jen díky tomu, že mé vlastní naivní sebepochopení, od něhož jsem dokonce kdysi vycházel, je zakotveno v kantovské tradici. Abych podpořil přijatelnost tvrzení, že kantovskou etiku lze nahlížet jako reprezentanta moderní etiky, poznamenal bych jen následující. Zdá se mi, že jediná druhá na Kantovi nezávislá etická tradice je tradice utilitarismu. V onom konfrontačním bodě s antickou etikou, na kterém mi koneckonců bude záležet, jsou však Kant a utilitarismus na stejné lodi. Naproti tomu ostatní etické tradice, které se v moderní době rozvinuly, jako hegelovská či materiální hodnotová etika, jsou svým způsobem reakcemi na kantovskou etiku, a navíc opět opouštějí Kantem dosaženou úroveň odůvodnění, jíž se podle mého mínění už nelze vzdát. K tomu se ještě vrátím. A nadto tyto etické tradice sahají v reakci na Kanta jistou svou interpretací také zpět do antiky, takže jejím zahrnutím do nynějších souvislostí vznikly přečetné komplikace. Druhé rozhodnutí, totiž zaměřit se v antické etice paradigmaticky na Aristotela, je jistě méně problematické, obzvláště však pro nastávající myšlenkový pochod bez následků, neboť pokud s ní nejste obeznámeni, můžete řeč o „antické etice“ nahradit jednoduše „aristotelskou etikou“.

Do jaké míry nás tedy může, pokud nahlížíme etické otázky z kantovské perspektivy, upozornit setkání s Aristotelem na manko v naší vlastní pozici? Na tomto místě bych se chtěl ještě jednou pustit do přímého rozhovoru s Gadamerem, poněvadž konfrontaci aristotelské a kantovské etiky nacházíme i u něj, především ve walberberské přednášce „O možnosti filosofické etiky“ z roku 1961 (Kl. Schriften I, s. 179–191). Přitom jak zde, tak i na jiných místech jeho díla vystupuje pro Gadamera do popředí to, co je vlastní aristotelskému pojmu *frónesis* (srov. také „Pravda a metoda“,

s. 295 ff). Zatímco v „zákonné etice" Kanta to vypadá tak, jako by mohlo být to, co je v dané situaci správné, odvozeno ze všeobecného morálního principu, Aristotelés má pojem mravního vědění, podle kterého to vždy správné musí být v situaci poznáno intuitivně (unableitbar) tím, kdo se nachází v přiměřeném, a tzn. podle principu usměrněném rozpoložení. Gadamer, což odpovídá jeho pojetí hermeneutiky, staví aristotelskou pozici globálně proti kantovské. Jsou-li filosofické koncepce jako umělecká díla, musí se ve skutečnosti jevit nedovolené provádět transplantace. Jde-li však o pravdu, museli bychom umět přesvědčit kantovce samého o větší přiměřenosti aristotelské koncepce v tomto bodě, to by však znamenalo: buď ho přimět k tomu, aby se vzdal své pozice, anebo ukázat, že aristotelský problém aplikace vzniká právě i tehdy, když člověk vychází z nějakého nestranného principu, jakým je kategorický imperativ. Vždyť to, co je v situaci správné, jak bychom se mohli pokusit ukázat, se nedá odvodit jednoduše z principu, nýbrž vyžaduje situační nededuktivní soudnost. Tím bych chtěl nyní naznačit směr, ve kterém bych se pokusil integrovat do kantovské pozice tuto Gadamerem tak přesvědčivě uplatněnou myšlenku *frónesis*.

Ve walberberské přednášce se ovšem ve srovnání Kant–Aristotelés připojuje k tomuto prvému bodu bod druhý. Způsobilost k správnému konkrétnímu morálnímu souzení – k *frónesis* – není podle Aristotela jak známo volně se vznášející schopností rozumu, nýbrž závisí na přiměřeném afektivním rozpoložení člověka, které poukazuje na správné vychování. Gadamer popisuje tuto souvislost jako cosi „mezi subjektivitou vědění a substancialitou bytí" (s. 187) a hovoří také o „substancialitě nesoucí právo a mrav" (s. 186). Pokud trochu vyhrotíme toto – byť poměrně volné – navázání na Hegelovu kritiku Kanta, dalo by se z toho vyvodit přibližně následující posouzení diference Kanta a Aristotela v tomto bodě: Kant trvá neprávem takřka výlučně na otázce odůvodnitelnosti prakticky správného. Prakticky správné je možné poznat, jen pokud se zároveň vrátíme zpět k předcházející danosti práva a mravu, a právě to mínil Aristotelés. Nedomnívám se, že tím přesně reprodukuji Gadamerovo pojetí. Možná si jen stavím strašáka. Toho ale na tomto místě potřebuji, abych mohl zřetelně oddělit to, co o tom soudím. Žel zase se musím spokojit s dogmatickou konfrontací.

Domnívám se tedy: 1. Ze závislosti schopnosti mravního souzení na správném afektivním rozpoložení, a tzn. na správném vychování, neplyne, že to, co je správné vychování, se nedá zdůvodnit, a tudíž z toho neplyne, že morálka musí být převedena na nějakou předem danou mravnost, kterou již netřeba zdůvodňovat. 2. To, že někdo něco přijímá jako správné či dobré, protože takto je to předem mravy stanoveno, aniž on sám může dosvědčit, že je to správné či dobré, shledávám nepřijatelné. To by odporovalo nejen moderní ideji filosofie, nýbrž i tomu, co se už od časů Sókrata ve filosofii nazývá radikálním složením účtu. 3. Někdo sice může tvrdit, že kritérium mravně správného,

které udává Aristotelés – vyváženost, zůstává natolik neurčité, že fakticky svou určitost získává až skrze to, co už je předem dané dobovými mravy, avšak domnívám se, že musíme rozlišovat, k čemu směřuje aristotelská pozice jaksi za svými zády a v čem spočívá její vlastní záměr. Aristotelés nikdy neoznačil samu předcházející danost za rozhodující. Činil si veskrze nárok na odůvodnění, avšak takový, kterého nakonec nemohl dosáhnout. 4. Současnost se liší od antiky radikalizací kritérií vykazatelnosti, a to jak v praktických, tak teoretických soudech. Pro Kanta už nesmí zůstat neurčité, jak jistou třídu soudů zdůvodnit. V úzkém a oprávněném smyslu tak dochází k odlišení empirického zdůvodnění od apriorního a naproti tomu od metafyzického, neoprávněného zdůvodnění, pro které se nedají stanovit žádná objektivní, všeobecně platná kritéria. To volá po podrobné revizi. Radikalizace myšlenky odůvodnění je však pokrokem ve smyslu oné autonomie a skládání účtu zamýšlených Sókratem.

Rád bych tudíž oddělil tyto dva body, které se v Gadamerově srovnání Aristotela a Kanta zdají splývat. Přičemž vzhledem k druhému bodu bych se od Gadamera lišil především v hodnocení. Nemůžeme zpátky za moderní nároky na odůvodnění. Ovšemže i já vidím mezi druhým a prvním bodem souvislost, avšak popsal bych ji jinak. Morální věta, ve které není řečeno, co chceme (konat), nýbrž co máme (konat), nemůže být empirickou větou, neboť by jinak byla větou teoretickou, a nikoli větou o tom, co máme (konat), a dopustili bychom se toho, co se anglicky nazývá *naturalistic fallacy*. Ta věta tedy může být buď jen redukována na rozhodnutí (Dezision), tedy nemůže být vůbec odůvodnitelná, anebo musí být odůvodnitelná *a priori* a přitom přirozeně přichází v potaz jen formální, nikoli metafyzické *a priori*. Byl to tedy radikalizovaný nárok na odůvodnění, který vedl Kanta k formálně apriornímu morálnímu principu. Tento nárok bylo možno co nejjednodušeji realizovat tak, že nejen princip sám platí *a priori*, nýbrž že i konkrétní z něj odvoditelné normy tvoří apriorní korpus, který poté jednou provždy trvá, a to pak právě znamená: Situační soudnosti není přenechán prostor k rozhodnutí o tom, co je v daném konkrétním případě správné.

To, co tedy konstatuje Gadamer při srovnání s Aristotelem v prvním bodě jako Kantovu slabost, je rovněž dle mého popisu druhého bodu důsledkem, i když nikoli nutným, tohoto druhého bodu. Z mého pohledu ztělesňuje ale nyní tento bod ve srovnání s Aristotelem Kantovu sílu a ukazuje se jako nepostradatelný. Potom se ovšem naskýtá úkol promyslet opětovně tento Gadamerem nám přiblížený Aristotelův náhled ohledně situačního mravního soudu na rovině radikalizovaného kantovského nároku na odůvodnění a integrovat ho do kantovské morální koncepce. Otázka musí znít takto: Když konkrétní morální soudy nejsou, jak se domníval Kant, odvoditelné jednoduše z morálního principu, když zkrátka nejsou po této stránce apriorně zdůvodnitelné, co je potom tím, na čem se

mimo tento princip zakládají? Zde se zdá, že existují dvě vzájemně se nevylučující možnosti. Jedna možnost je, že konkrétní morální soud není vůbec definitivně zdůvodnitelný, že obsahuje decizionistický rest. Morálně usuzující směřuje sice k nestrannosti, avšak nemůže již zdůvodnit konkrétní výsledek svého situačního soudu. Popřípadě bychom museli ukázat, že (a jak) se stávají součástí zdůvodnění situačního soudu vedle apriorního principu také empirické poznatky, a museli bychom tedy objasnit strukturu takové specificky morální zkušenosti včetně zdůvodnění. Mohli bychom se domnívat, že ústupek decizionistické komponentě odporuje radikalizovanému nároku na odůvodnění. Ale to by bylo nedorozumění. Radikalizovaný nárok na odůvodnění vyžaduje pouze, abychom nenechali status odůvodnění v neurčitosti. Přitom ono pojetí, že nějaký soud není vůbec odůvodnitelný anebo je odůvodnitelný jen částečně, je legitimním hraničním případem. Decizionismus stojí právě tak na půdě autonomie jako racionalismus.

Avšak chtěl jsem jen naznačit směr, v němž, jak se domnívám, by se někdo jakožto moderní, Kantem prostoupený morální filosof musel pokusit o přivlastnění Aristotelovy myšlenky *frónesis*. Tím jsem chtěl připravit toliko metodickou perspektivu, s níž bych se nyní rád pustil do druhého aspektu aristotelské a vůbec antické morální filosofie, aspektu vhodného k tomu, aby nás upozornil na druhý schodek moderní etiky. Týká se otázky, co je vlastně předmětem etiky. Je známo, že pod stejným slovem „dobro“ se v antické a moderní etice ukrývají různá témata. Antická otázka po *agathón*, po *bonum* se týkala toho, co je vcelku pro jednotlivce dobré, jeho blaha, toho, v čem se jeho chtění může skutečně naplnit, *eudaimonía*. Oproti tomu předmět kantovské, případně utilitaristické etiky se týká intersubjektivních norem. Otázka antické etiky zněla: Co je tím, co pro sebe skutečně chci? Otázka moderní etiky zní: Co je to, co mám konat s ohledem na druhé? To přirozeně neznamená, že by Řekové neznali tuto tematiku moderní etiky, měli však pro ni jiné označení: nikoli *tó agathón*, nýbrž *tó kalón*. Tato morální tematika, tematika *kalón*, se ovšem v antické etice vyskytuje také, ale tak, že je zahrnuta do otázky po skutečném štěstí. Je známo, jak k tomu došlo. Nárazové hnutí sofistického osvícení minulo, tradiční předem daná morálka stáhla svou heteronomní masku a proti ní se postavila autonomní praxe zaměřená na vlastní zájem. Platón tento přístup potud převzal, pokud i jemu nemohla dosavadní tradice jako taková poskytnout žádný nárok na odůvodnění k následování, a rovněž u Platóna lze pochopit autonomní praxi jen jako takovou praxi, která je zaměřena na správně pochopený vlastní zájem, přičemž známá a pro veškerou antickou etiku určující teze nyní zněla, že právě *kalón* je skutečné *agathón*, že člověk jen tehdy, když se chová morálně, dosáhne svého správně pochopeného vlastního zájmu, teze, která přirozeně požadovala ostré rozlišení mezi zdánlivým a správně pochopeným vlastním zájmem, mezi zdánlivým a skutečným štěstím. Avšak nikoli

teprve morální problematika, nýbrž očividný fakt toho, že si nejsme jisti tím, co opravdu chceme, a druhých se můžeme ptát na radu, učinil zřejmým, že člověk musí rozlišovat mezi – jak praví Aristotelés – *phainómenom bouletón* a *bouletón alethés*, mezi tím, v čem se vůle fakticky naplní a v čem se původně naplní, a to se zase zdá vyžadovat na faktickém chtění nezávislou míru. K tomu se přidružovala řeč o psychickém zdraví a také pojmy *télos* a *érgon*, tedy – jak bychom si to snad mohli přeložit – idea dokonalého seberůstu, a teze tudíž zněla: Jen ten, kdo ho dosáhl, jen ten, kdo je psychicky zdráv, může být skutečně šťasten.

Etika v antickém smyslu se tedy vztahuje primárně k otázce po skutečném štěstí, a přece sekundárně v sobě zahrnuje morální problematiku. Naproti tomu moderní etika, pokud se orientujeme na Kanta a utilitarismus, nejen že se primárně nevztahuje na morálku, tedy na to, co Řekové nazývali *tó kalón kai tó dikaîon*, nýbrž spíše onu otázku, která byla pro Řeky primární, otázku po *agathón*, po skutečném štěstí, už vůbec neobsahuje. Proč ne? Důvody je možno u Kanta jasně pochopit. K řešení otázky po skutečném či opravdovém štěstí můžeme přistoupit buď více ze subjektivní strany tím, že zvýznamníme určitý druh pociťování jako druh skutečného štěstí, anebo více z objektivní strany tím, že udáme kritérium, které samo není citovým stavem, nýbrž určitým rozpoložením osoby, tedy přibližně onen právě už zmíněný dokonalý seberůst. Obě možnosti, jak objektivní, tak subjektivní, Kant zavrhuje. V prvé řadě v etice zavrhuje každé odvolání se na pojem dokonalosti, protože takové pojmy bývají „prázdné a neurčité“ a člověk se s nimi pouze pohybuje „v kruhu“ (Zákl. metaf. mravů, Akad. Ausg., Bd. IV, s. 443). Jen se tím pak vnáší do teoretického obrazu člověka to, co se již prakticky normativně předpokládá. Neboli abychom vztáhli Kantova slova na můj problém výstižněji – nikdo nemůže diktovat vůli prostřednictvím jakékoli deskriptivní koncepce správného lidského bytí to, v čem by se jedině mohla skutečně naplnit. V čem se vůle skutečně naplňuje, se může ukázat jen na tomto naplnění samém, v odpovídajícím pociťování. Tak jako neexistuje žádný legitimní přechod od bytí k tomu, co má být, tak také neexistuje žádný legitimní přechod od bytí ke chtění. Aneb abychom totéž vyjádřili ještě jinak – o skutečném štěstí může rozhodovat jen štěstí samo.

Vidíme tedy, že jsme nuceni vrátit se zpět k subjektivní variantě, avšak tu Kant rovněž zavrhuje. Kant a Bentham jsou zajedno v tom, že bychom nemohli rozlišit vyšší a skutečnější radosti od nižších. Kantův rozhodující argument zní: Zatímco v morálce existují objektivní, všeobecně platná pravidla vzhledem k tomu, co máme konat, neexistují žádná objektivní, všeobecně platná pravidla chování pro dosahování štěstí. Které jednání je přímo dobré, tj. morálně dobré, se dá objektivně zdůvodnit, naproti tomu se nedá objektivně, s všeobecnou platností zdůvodnit, které jednání je dobré pro mě, které přispívá k mému blahu. Určitý obsahový pojem štěstí se nedá zdůvodnit a to se ukazuje do té míry zřejmé, jak dalece se

spatřujeme odkázáni buď na subjektivní fakt toho, v čem se naše chtění a přání naplňuje, což by pak nebylo žádné objektivní zdůvodnění, anebo na nutnost odvolat se na měřítko, které nezávisí na subjektivně pociťovaném stavu. Poté se ovšem vystavujeme Kantově kritice pojmu dokonalosti. Tudíž se ukazuje: Důvod, proč v moderní etice otázka po tom, co původně chceme, nejen ustupuje otázce po tom, co máme konat, nýbrž vůbec z ní vypadává, je opět zvýšený nárok na odůvodnění. Vedle toho však rovněž nesmíme přehlížet emancipační politický náboj této koncepce: přesvědčení, které je základní pro liberální koncepci práva, totiž že každému má zůstat ponecháno, jak si utváří svůj život. To je tvrzení o tom, co máme konat, které se téměř dá odvodit z kategorického imperativu. Ovšem tento zákaz zasahovat do autonomie jedinců nepředpokládá, že by neexistovaly žádné objektivní odůvodnitelné principy pro utváření života, avšak kde se na takové principy věří, je přece krok k mravní diktatuře velmi zřejmý.

Znamená to, že se dnes můžeme zříci toho, co bylo pro staré myslitele základní otázkou? Myslím, že nikoli. Nechci zde rozvádět tento z povahy věci základní argument, totiž že my jakožto bytosti nadané schopností uvažovat nemůžeme vůbec jinak než položit si otázku po našem opravdovém dobru, že tedy vždy už pro sebe sama stojíme v napětí mezi faktickými a skutečnými zájmy, mezi domnělým a skutečným štěstím. Místo toho bych chtěl poukázat jen na to, že otázka po morálním dobru je svým smyslem vícerozměrná otázka, která už sama odkazuje k otázce po tom, co je pro někoho dobré, a to podle dvou hledisek.

Zaprvé, co se týče obsahu. Morálně dobré je leda to, co je v nestranném zájmu všech (také Kantův kategorický imperativ má nakonec tento smysl). To však implikuje: abychom poznali, co je morálně přikázáno, musíme vědět, co je v zájmu jednoho každého, a tady nejde vposled o faktičnost, nýbrž o správně pochopený zájem jednoho každého. Ten sice nesmí být anticipován, protože jinak by se narušila autonomie dotčených, nicméně existuje morální zájem na tom, aby se dotčení pokusili poznat, co skutečně chtějí. Ještě zřetelněji než v individuální morálce se to ukazuje v oblasti sociální morálky na spravedlnosti. Sociální spravedlnost znamená stejné rozdělování, avšak stejné rozdělování čeho? Počínaje Kantem jsme, jak se domnívám, učinili zkušenost, že formální rovnost práva nedostačuje, a mezitím, domnívám se, činíme další zkušenost, že také ekonomická rovnost či rovnost šancí nedostačuje, protože předpokládá ekonomickou definici dobra u jedince. Tato minimální definice dobra budila zdání, že utváření života přenechává autonomii jedince. Ve skutečnosti tato koncepce spravedlnosti implikuje předem určité rozhodnutí o tom, jak si má jedinec utvářet život, a kromě toho se toto jeho utváření života ukazuje být stále více závislé a zapletené do celospolečenských rozhodnutí, která si činí nárok na spravedlnost, což ovšem potom znamená, že této spravedlnosti už není možno rozumět jako nějaké ekonomické rovnosti šancí,

musí být chápána šířeji než jako šance na život, popř. na štěstí, to ale předpokládá, že se v její koncepci musíme zaměřit na to, co je štěstí. Říkám záměrně „štěstí“ a nepoužívám takové výrazy jako „život důstojný člověka“, protože vůči nim by hned směřovala kantovská kritika pojmu dokonalosti. Jakkoli obtížné se zdá být kladení otázky po opravdovém štěstí na úrovni nároků na odůvodnění dosažených Kantem, přesto už ji dnes nemůžeme pokládat – jako Kant – při řešení otázky po morálním dobru za irelevantní. Spíše nám právě doposud učiněná zkušenost s tímto dle mého soudu ve svém základu neodbytným kantovským morálním pojmem v jeho účinku na pojetí sociální spravedlnosti ukázala, že zpředmětnění tohoto morálního pojmu musí být nejen zcela vztaženo k situaci, nýbrž musí být viděno jako odkaz na problematiku štěstí.

Nyní se však zdá, že ta proniká i do druhého stanoviska, které se týká *motivace* k morálnímu jednání, tedy otázky: Proč chtít být morální? Byla to tato otázka, o které se staří myslitelé domnívali, že může být zodpovězena jen s odvoláním se na skutečné štěstí, a mně se zdá, že jiná odpověď není v zásadě vůbec možná. Kant se jak známo pokusil zkoncipovat rozumnost morálního přikázání samého jako možný motiv jednání, který si však mohl myslet jen jako poukazující do nadsmyslové vrstvy osobnosti, takže tato se rozpadá do dvou vrstev. Kdo ho v tom není s to následovat, bude se buď muset vzdát myšlenky morálního jednání od původu, anebo si od otázky po skutečném štěstí musí vytoužit odpověď, která zahrnuje moralitu. Nechápe-li člověk mylně pojem štěstí, je to dokonce naléhavé. Bylo by nedorozuměním pokládat usilování o štěstí za sobectví a potud za již předem nemorální. U Kanta se dokonce nachází jedna definice, podle níž je „blaženost … stav rozumné bytosti, které se daří v celku své existence všechno podle přání a vůle“ (Kr. pr. rozumu, s. 124). Vůle se však nezaměřuje výlučně na prospěch vlastní osoby, spíše se musí říct obráceně: daří se mi poté dobře, když to, k čemu má vůle směřuje, dojde naplnění; a ať už jakékoli rčení volíme pro moralitu – např. kantovské: nepokládat nikoho jen za prostředek, nýbrž vždy zároveň za účel –, znamená to, že toto, tedy přibližně blaho druhých, pakliže je něčím mnou kvůli sobě samému chtěným, je součástí mé koncepce štěstí. Tato věta se mi zdá přesvědčivá, avšak je přirozeně jen větou když–pak: *Když* někdo autonomně morálně jedná, *pak* jen proto, že to sám chce, a tzn. proto, že to patří k jeho štěstí. Oproti tomu se právě klade otázka: Zaprvé, jak musí být uzpůsobena naše koncepce štěstí, má-li v sobě obsáhnout moralitu? A zadruhé, zda *jen* taková moralita, která obsahuje koncepci štěstí, je tou skutečnou, tedy zda jsme (Kantovým výsměchem zahrnovaná myšlenka) jen tehdy – jak staří tvrdili – opravdu šťastní, když jsme morální.

Je to tedy morálka sama – a míním moderní Kantem prostoupenou morální koncepci –, která se týká jak obsahu morálního přikázání, tak také morální motivace, a tím umožňuje, aby se ze znovunastolení antické otázky po tom,

co skutečně chceme, po správně pochopených zájmech, po opravdovém štěstí, stala filosofická potřeba. Avšak nyní se domnívám, že právě tak jako problematiku *frónesis*, také problematiku *eudaimonía* dnes můžeme znovu přijmout jen tak, že ji doženeme v problematice moderního vědomí, tzn. jen tak, že při tom neupadneme zpět za mezitím dosažené nároky na odůvodnění. To neznamená nějaký neokartezianismus, jako by se smělo hovořit jen o tom, co lze s jistotou odůvodnit, a jinak by se mlčelo. Nejde o jistotu odůvodnění, nýbrž o jasnost ve způsobu možnosti odůvodnění.

Jak tedy můžeme – což je otázka, kterou bych Vám chtěl předložit – znovu přijmout problematiku štěstí na úroveň dnešního metodického vědomí? Přitom bychom měli ponechat stranou onen aspekt, který má sice prakticky velkou relevanci a v jednotlivostech není nijak triviální, avšak v zásadě je přesto neproblematický, totiž otázku, kterými cestami se nejlépe vydat, abychom realizovali určitou koncepci štěstí. Můj problém se netýká možných omylů v prostředcích, nýbrž omylů v cílech našeho chtění. Dotýká se otázky, co to vlastně může znamenat, když se mýlíme ve svých skutečných zájmech či potřebách.

Rozlišování mezi skutečnými a falešnými potřebami či zájmy není dnes nijak neznámé, nýbrž naopak velice rozšířené, avšak dosud jsem nenašel žádného autora (což patrně vězí v mé malé sečtělosti), který by toto rozlišování zkoumal s plným vědomím metodických těžkostí a udal nějaké kritérium pro pravdu zájmů, které by čelilo kantovské kritice. Obzvláště rozšířena je řeč o falešných potřebách ve společensko-kritických pojednáních, jako např. v Marcusově *Jednorozměrném člověku*. Jakkoli je pravděpodobné, či dokonce nepopiratelné, že to, co pokládáme za vlastní zájmy, je závislé na právě platných strukturách společnosti, přesto se mi zdá, že sociologický či sociálně-filosofický způsob přístupu nemůže poskytnout žádné kritérium skutečných zájmů, neboť jak chce někdo zdůvodnit, že se jen ve společnosti toho a toho druhu, např. participační, nehierarchické společnosti, mohou rozvinout skutečné zájmy? Každá taková teze vychází očividně z určité představy člověka a může se, podobně jako u Aristotela, zakládat jen na určité koncepci správného rozpoložení jednotlivce, který je ovšem chápán jako bytostně společenský. Vidíme tedy, že jsme odkázáni zpět ze sociologické na psychologickou rovinu. Avšak i zde se pak klade otázka, jakým právem můžeme vyzdvihnout určité psychické rozpoložení jako správné či přirozené. Otázkou je, zda existuje nějaké kritérium pro to, že se nějaké osobě daří dobře nebo špatně, které je nezávislé na těchto faktických přítomných a budoucích stavech dobrého zdraví a které není vystaveno kantovské kritice pojmu dokonalosti.

Bezpochyby existuje *jedna* dimenze lidského bytí, pro kterou máme takové objektivní kritérium, totiž dimenze tělesného zdraví a nemoci. Pro větu „daří se mu dobře“ máme jednak subjektivní měřítka podle oné výše citované kantovské definice štěstí: daří se mu dobře, pakliže jeho situace odpovídá

jeho přání a vůli. Ale stejným právem používáme tu větu také tak, jak ji můžeme použít i při tělesném prospívání: daří se mu dobře, když je zdráv. Toto objektivní kritérium se nedá redukovat na subjektivní, neboť někdo může být nemocen, aniž to ví. Spíše se mi ale zdá, že platí obrácený vztah: bylo by iracionální nechtít být zdráv, týmž způsobem iracionální, jako kdyby chtěl člověk bezdůvodně trpět bolestí. Ovšemže mi z této věty není zcela dobře, byla by tu ještě skulina k zalátání. Avšak zdá se být zřejmé, že ve zdraví máme objektivní, na vůli nezávislé, a přece z její vlastní perspektivy pro ni platné kritérium dobra. Proto bylo oprávněné, že se Řekové u otázky po štěstí orientovali na pojem zdraví a také na pojem funkce, *érgon*, neboť být nemocen znamená mít omezenou schopnost fungovat.

Velkou otázkou nyní je, zda a jak bychom mohli ještě dnes následovat Řeky v rozšíření tohoto pojmu zdraví, popř. schopnosti fungovat, na duševní rozpoložení. Je řeč o duševním zdraví a nemoci jen metaforou, či je možno jí dát jasný smysl? Tato otázka se stala poslední dobou zvlášť naléhavou, neboť dnes existuje lékařská věda, která je odkázána na pojem duševního zdraví, tj. psychoanalýza. Ovšem psychoanalytická literatura je v této otázce stále více vystavena nebezpečí, že každé obsahové fixování toho, co se má rozumět pod duševním zdravím, by mohlo záviset na určité normativní ideji, na určité představě člověka, a to by nás vzápětí znovu zapletlo v onen kruh, na který poukázal Kant v kritice pojmu dokonalosti.

Potřebujeme tedy nějaký formální pojem psychického zdraví. Co tím míním, mohu objasnit tím, že ještě jednou přihlédnu k řecké koncepci. Pro řeckou medicínu spočívalo zdraví v harmonii, vyváženosti, správném smíšení protikladných tělesných sil, a tudíž Platónovi a Aristotelovi bylo blízké chápání i duševního zdraví jako vyváženosti. Můžeme na to dnes navázat? Pokusili jsme se o to. Erich Fromm rozvíjí v knize *Člověk a psychoanalýza* ve vědomé návaznosti na aristotelskou tradici jistou koncepci na psychoanalytické bázi, podle níž psychické zdraví – velmi krátce řečeno – spočívá ve vyváženosti mezi samostatností v sobě a odkázaností na druhé. Moderní orientace na vztah subjektu–objektu, popř. na intersubjektivitu, tu Frommovi umožňuje (jako už i Hegelovi a Kierkegaardovi) dát pojmu vyváženosti či syntézy protikladů určitější smysl než Aristotelovi, u něhož se může lehce jevit jako prázdné rčení. Jakkoli Frommovu koncepci shledávám přijatelnou, přesto je také – tak jak tu stojí – vystavena kantovské kritice.[2] Fromm zde zmeškal, stejně jako Řekové, pojmové rozlišení. Říká-li totiž někdo, že zdraví – ať tělesné, či duševní – spočívá ve vyváženosti, pak zůstává nejasné, zda to má být definice zdraví, či zda se míní empirická věta, že zdraví je *způsobováno* skrze tak a tak uzpůsobenou vyváženost. Domnívám se, že je jasné, že může nastat pouze poslední možnost, že tedy věta má status kauzální hypotézy. To ale předpokládá, že máme k dispozici

2 Zde a v následujícím jsem zavázán Gertrud Nunner-Winklerové. Jí také vděčím za odkaz na článek Kubieho.

kritérium pro zdraví a nemoc, které je na tomto určení nezávislé. To je při fyzické nemoci také dáno. Nemoc je omezením schopnosti fungovat. Nyní se vyjasňuje, co chybí jak u Řeků, tak u Fromma: potřebujeme nějaký formální pojem pro psychické zdraví, a sice takový, aby se dalo tvrdit stejně tak evidentně jako při fyzickém zdraví, že by bylo iracionální nechtít být zdráv, a takový pojem by již nebyl vystaven kantovské kritice. U této vyváženosti, jakkoli ráda chce být vždy blíže určována, právě tak jako u každé jiné obsahové koncepce, není přirozeně nijak evidentní, že je bezprostředně nutným předmětem naší vůle, avšak měla by být *per consequentiam* nutným předmětem naší vůle, je-li empiricky správné, že je kauzálně nutnou podmínkou psychického zdraví.

Otázka tedy zní: Existuje nějaký pojem omezené psychické schopnosti fungovat, který odpovídá pojmu fyzické nemoci? Domnívám se, že takový pojem lze v psychoanalytické literatuře nalézt, byť povětšinou smíchaný s jinými obsahovými určeními, avšak ostře pro sebe vypracovaný je v jednom článku od Lawrence Kubieho, který si klade přesně tento úkol, totiž nalézt jednoznačné a všeobecné kritérium pro chorobné chování. Podle Kubieho je všeobecným charakterem chorobného chování to, že je nutkavé, automaticky opakované „bez ohledu na situaci, užitek či následky jednání“, naopak normální či zdravé chování je flexibilní, volně kontrolované.[3] Také nutkavé chování je přirozeně v jistém smyslu chtěné, avšak pro takové chování je charakteristické, že osoba tak jednat musí, ať chce, či nechce. Takové jednání je nepřístupné úvaze, úvahou neovlivnitelné a potud nesvobodné, mnou samým nevolené, neautonomní. Tento pojem autonomie je přirozeně formálnější a slabší než kantovský. Netýká se autonomie rozumu, nýbrž autonomie celé osoby, tzn. autonomie chtění určeného zcela smyslově, které je rozumné jen ve smyslu schopnosti uvažovat. Tím by byl získán formální pojem psychické nemoci, který platí nejen všeobecně pro omezenou schopnost psychického fungování, nýbrž přesněji pro omezenou schopnost fungování vůle. Tím bychom dosáhli přesně toho, co jsme hledali, hlediska, které je nezávislé na aktuálních subjektivních cílech našeho chtění, a přece z perspektivy chtění samého směrodatné. Jakožto ti, kteří chtějí ve smyslu svobodně volících, chceme být pokaždé ve svých svobodných volbách neomezeni. Výměr nutkavosti našeho chtění si normálně neuvědomujeme, avšak v míře, ve které si začínáme nutkavost uvědomovat, by bylo iracionální ji chtít, stejně jako je iracionální chtít být fyzicky nemocen, ba souvislost je tu mnohem užší, neboť chtění být nemocen je nežádoucí jen samo o sobě; můžeme mít přece dobré důvody chtít být nemocní jako prostředek pro jiné účely, naproti tomu ne pro to, abychom nemohli svobodně volit.[4]

3 Kubie, L. S. (1954). „The Fundamental Nature of the Distinction between Normality and Neurosis“. *The psychoanalytic Quarterly* 23, s. 167–204. Otištěno znovu v Kubie, L. *Symbol and Neurosis. Selected Papers*. Srov. tamt. zvl. s. 142 a 161.

4 Bylo by proto také vhodnější, abychom mysleli jednotný pojem lidské nemoci

Pro otázku po skutečném štěstí z toho plyne, že (jak nás už poučila existenciální filosofie) něčím skutečně chtěným je jen to, co opravdu chci v tom smyslu, že to svobodně volím. Řeč o skutečných potřebách či správně pochopených zájmech se ukazuje jako zavádějící, protože vzbuzuje dojem, že by tyto skutečné objekty našeho chtění byly někde samy o sobě a stačilo by je jen odkrýt. Otázka po skutečně chtěném se netýká cílů našeho chtění, nýbrž toho, „JAK“ chtít. Slovo „skutečně“ (wahrhaft) je zde adverbium, nikoli adjektivum „skutečný“. Ovšem nyní by zbývalo empiricky vyjasnit, zda se vůbec ještě může, pakliže někdo chce nenutkavým způsobem (nicht-zwanghafte Weise), takto chápaná vůle řídit na určité cíle, a teprve na této cestě by bylo možné zdůvodnit obsahový způsob uvažování jako onen Frommův a rovněž i řeč o skutečných potřebách.

Otázku po skutečném štěstí ze sebe nemůžeme, a tzn. vždy z našeho chtění, delegovat na nějakou objektivní instanci, i kdyby byla něčím v nás samých. Domnívám se tedy, že antická otázka po pravém štěstí dnes nezastarala, avšak můžeme najít jen formální odpověď, v podobném smyslu formální jako odpověď, kterou našla otázka po morálce u Kanta. Tak jako bychom nyní museli s ohledem na kantovsky pochopenou morálku ukázat, že a jak formalita principu nevylučuje podmíněnost zkušeností a situačnost v tomto principu zdůvodněných norem,[5] připadá mi, že také formální odpověď na otázku po skutečném štěstí představuje jen nutné východisko, a nyní by se zbývalo tázat: Zaprvé, jaké jsou psychické podmínky a možný obsah cílů takového chtění? A zadruhé, jaké jsou společenské podmínky pro tyto psychické podmínky? A přitom by bylo lákavé zkoumat, na které z obsahových představ aristotelské odpovědi na otázku po dobrém životě bychom mohli z hlediska této formální argumentace uplatňovat nárok.

z hlediska psychična, a nikoli fyzična. Také fyzická nemoc je jistým omezením, byť periferním, moci volně se sebou nakládat. Moci volně se sebou nakládat by bylo jen základním pojmem, nikoli schopností fungovat.

5 K tomu srov. mou přednášku „Der Absolutheitsanspruch der Moral und die historische Erfahrung“.