

Vzájemné uzásadnění ontologie a etiky

Karel Říha

Arno Anzenbacher ve svém *Úvodu do etiky* nejprve ukazuje neudržitelnost empiristické etiky.

Empiristická etika není s to po mnoha stránkách rekonstruovat obecné předporozumění mravní skutečnosti. Platí to především pro aspekty dobrovolnosti praxe, univerzálního a nepodmíněného mravního nároku, jakož i distributivní spravedlnosti.¹

Zásadní obtíž, na níž ztroskotává empirismus, je ta, že veškerá zkušenost předpokládá podmínky možnosti, které nejsou obsahem zkušenosti. Anzenbacher ilustruje tento poznatek známým Wittgensteinovým příkladem: oko a jeho zorné pole;² oko je podmínkou zorného pole, ale samo není v zorném poli. Obdobně platí totéž o vztahu subjektu a objektu v rozumovém poznání: rozvažující rozum je podmínkou možnosti svých objektů, ale sám není nikdy objektem poznání, ani není dosažitelný jakoukoliv objektivizující reflexí; ta postřehuje pouze empirický subjekt, tj. subjekt jako myšlený, nikoli subjekt jako myslící: myslící Já je podmínkou možnosti všech objektů i objektivizovaného, empirického Já. Anzenbacher nazývá tuto diferenci mezi myslícím a myšleným Já – podle svého učitele E. Heintela – *transcendentální difference*.³ „Transcendentální subjekt a determinace..., v nichž je tento subjekt podmínkou a předpokladem, můžeme nazvat *transcendentalita*.“⁴ Poněvadž transcendentalita je mimo souvislost podmíněného a podmínek ve zkušenosti, je nepodmíněným základem ontologie i etiky. Anzenbacher definuje filozofii vůbec, jejímž ústředním ohniskem je metafyzická ontologie, jako „kritickou rozumovou vědu o podmínkách empirické skutečnosti jako celku“;⁵ že tyto podmínky možnosti jsou neempirické, tedy transcendentální, je patrné už z toho, že celek jako takový nemůže být předmětem zkušenosti.

Chápeme-li jako *metafyzické* to, co samo není nic empirického, ale musí být předpokládáno jako podmínka možnosti empirické objektivity, pak můžeme transcendentalitu označit jako něco metafyzického.⁶

Transcendentalita je rovněž matečnou půdou etiky; tím, že je vyňata z dosahu univerzální podmíněnosti empirického, stává se zdrojem nepodmíněných norem jednání.

¹ A. ANZENBACHER, *Úvod do etiky*, přel. Karel Šprunk, Praha: Zvon, 1994, s. 41.

² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.633, cit. tamtéž, s. 43.

³ ANZENBACHER, *Úvod do etiky*, s. 43.

⁴ Tamtéž, s. 45.

⁵ A. ANZENBACHER, *Úvod do filozofie*, přel. Karel Šprunk, Praha: SPN, 1990, s. 35.

⁶ ANZENBACHER, *Úvod do etiky*, s. 45.

1. CO JE „PRVNÍ FILOZOFIÍ“?

Transcendentalita lidského ducha se projevuje jazykově. Jakým jazykem však je to možné, když naše slova se nutně vztahují k objektům myšlení? Anzenbacher postuluje „neobjektivizovaný, transcendentálně fungující jazyk“⁷ a odkazuje na teorii „*analogického vyjadřování*, jež má mnoho společného s poznáním transcendentality, zprostředkovaným transcendentální reflexí.“⁸ Teorie analogie jsoucna a odpovídající sémantika, vypracovaná v klasické metafyzice, má však své obtíže. Proto problém jazykového výrazu transcendentality zůstává. „Problém, jak lze postihnout něco, co není nikdy dáno empiricky-objektivně, je stejně starý jako metafyzika.“⁹

Tento věčný a nikdy uspokojivě vyřešený problém vede k odmítání metafyziky vůbec; obvyklý názor vyjadřuje Miroslav Petříček jr. v rozporné definici metafyziky: objektivizace neobjektivizovatelného: „Metafyzika je tedy nauka o absolutním objektu či jsoucnu.“¹⁰ Petr Horák v „Úvodním slově“ k 3. číslu *Filosofického časopisu* (1998), věnovanému problému možnosti ontologie, cituje Kostase Axelose:

Mluvíme bez ustání po dva a půl tisíce let o bytí – v infinitivu a substantivu, o bytí stávání se nebo o stávání se bytí, pronášíme predikativní a atributivní věty. Nemůžeme jinak. Je to velice obtížné: jak mluvit jazykem, jenž vyjadřuje právě to, k čemu se nám nedostává jazyka, abychom to řekli?¹¹

Na této obtíži – zdá se – tradiční metafyzika ztroskotává. Vyvstává však silná potřeba nalézt nějakou „novou ontologii“, tj. univerzální nauku, jež by ucelovala poznatky speciálních věd a mohla být spolehlivým základem světového názoru a zvláště normativní etiky, jež by překonávala postmoderní relativismus. Dlouhá diskuse o tomto tématu ve *Filosofickém časopisu* (1994–1995) vedla – kromě pozitivního příspěvku Ivana Blechy o nespekulativní metafyzice metodou fenomenologie¹² – sotva dále než k postulátům, které stručně vyjádřil Tomáš Tatranský v *Perspektivách* (příloha *Katolického týdeníku*): „Heslovitě lze tuto ‚novou metafyziku‘ charakterizovat přechodem od pojmu substance k pojmu osoby, od bytí k relaci, od statických schémat k dialogickým principům.“¹³

V pojetí vztahu mezi metafyzikou a etikou je v klasické metafyzické filozofii i ve většině moderních pokusů obsažen nereflektovaný předpoklad, že metafyzika je základem etiky. Proti tomu se však staví průkazná Humeova námitka, že z toho, co jest, nelze logicky odvodit to, co má být. Naproti tomu Emmanuel Lévinas odvozuje metafyziku z etiky. Jestliže však matečnou půdou metafyziky i etiky je táž transcendentalita lidského ducha, pak souvislost této dvojí aktivity nemusí být nutně jednostrannou závislostí; je možný dohad, že tyto dva projevy transcendentality, jež Kant nazývá *teoretický* a *praktický rozum*, nejsou navzájem oddělené

⁷ Tamtéž, s. 46.

⁸ Tamtéž, s. 47.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ M. PETŘÍČEK jr., *Úvod do (současné) filosofie*, Praha: Herrmann a synové, 1992, s. 162.

¹¹ P. HORÁK, „Úvodní slovo,“ *Filosofický časopis* 46, č. 3 (1998): 354.

¹² I. BLECHA, „Konec ontologie,“ *Filosofický časopis* 42, č. 6 (1994): 1034–1036.

¹³ T. TATRANSKÝ, „O ‚smrti‘ metafyziky aneb Fuchsova hra na podivné šachovnici,“ *Perspektivy* (příloha *Katolického týdeníku*) 11, č. 10 (únor 1999): VIII.

ani samostatné akty, nýbrž dva dialekticky vzájemně se podmiňující momenty sebeuskutečňování člověka. Tím se klade nově především otázka „první filozofie“.

Klasická metafyzika nemůže být první filozofií, poněvadž se jí nepodařilo dořešit problém jednoty a mnohosti, který je základním problémem ontologie; její teorie analogie jako údajné řešení upadá totiž do aporie analogického vypovídání jsoucna a analogie jsoucna samého. Rozlišujeme analogii *proporcionální* a *atributivní*. Analogii proporcionální, jež se zakládá na nejednoznačné podobnosti vztahů mezi bytností a bytím, pomocí nichž myslíme každé jsoucno jako konečné, chybí *analogatum primarium*, tj. jsoucno absolutní, v němž bytnost a bytí jsou identické a jež tedy přesahuje každý reálný vztah. Analogie proporcionální se tedy týká pouze pojmu jsoucna a ne jsoucna samého, čili je záležitostí ryze sémantickou. Za vnitřní analogii jsoucna bývá považována analogie *atributivní*,¹⁴ jež se zakládá na vztahu závislosti sekundárních analogát na analogátu primárním, tj. v případě jsoucna na účasti jsoucen konečných, relativních na jsoucnu nekonečném, absolutním. Ale účast není jinak myslitelná než jako *účast něčeho na něčem*, tj. zde účast bytnosti na bytí; tím upadáme znovu do analogie proporcionální. Pojem jsoucna v klasické metafyzice je tedy buď nemyslitelný a nevyslovitelný nebo ryze formální, slovní, bezobsažný.

Transcendentální metafyzika, vycházející z Josepha Maréchala,¹⁵ se snaží založit metafyziku metodou transcendentální reflexe. O tomto úsilí praví Emerich Coreth v předmluvě své *Metafyziky*: „Metafyzika může proto podle své bytnosti být kriticky založena a věcně rozvinuta pouze transcendentální reflexí, jež chápe duchovní akt z apriorních podmínek jeho možnosti.“¹⁶ Toto založení metafyziky však upadá do kritiky ze strany původní transcendentální filozofie. Harald Holz odmítá možnost interpretovat transcendentální principy v pojmech metafyziky neboli je hypostatizovat.¹⁷

V klasické i novodobé transcendentální metafyzice zůstává problém *obecné objektivní sdělitelnosti* neobjektivní skutečnosti nerozřešený. Proto nemůže být taková metafyzika považována za první filozofii. Emmanuel Lévinas řeší problém první filozofie originálním způsobem, zpochybňujícím celou dosavadní filozofickou tradici. Odvolává se na epifanii nekonečna v tváři Druhého a v ní se setkává s transcendencí jako tím, co je absolutně Jiné.¹⁸ „Metafyzika je myšlení nekonečna, které se v „silném slova smyslu“ *zjevuje*“ (s. 46). Toto „zjevení“ jako „záblesk exteriority“ (nepřevoditelné na podmínky subjektivní konstituce – s. 12) není vidění (srov. s. 272) ani „intuice“ (s. 265) ani „nevede k evidenci“ (s. 218). „Metafyzický vztah k Druhému se neodehrává v rovině reprezentace.“ Je „vztahem bytostně etickým, vztahem v řádu Touhy a Dobra“.¹⁹ Tento vztah jako bezprostřední výraz transcendence nemůže být tematizován, aniž by se transcendence zrušila. Vyjadřuje se jako apel, výzva, předvolání,

¹⁴ Např. A. MOLINARO, *Certezza e verità: Breve trattato di filosofia della conoscenza*, Roma: EUROMA, 1987, s. 25–28. Tž, *Metafisica*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1994, s. 147–151.

¹⁵ J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier 5, *Le Thomisme devant la Philosophie critique*, Paris: Félix Alcan; Louvain: Museum Lessianum, 1926.

¹⁶ E. CORETH, *Metaphysik*, 2. vyd., Innsbruck: Tyrolia, 1964, s. 11.

¹⁷ H. HOLZ, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, sv. 3, Mainz: Walberberger Studien, 1966.

¹⁸ E. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, přel. Miroslav Petříček jr. a Jan Sokol, Praha: OIKOYMENH, 1997. Odkazy na místa citátů uvádím v textu pojednání.

¹⁹ T. TATRAŇSKÝ, *Lévinas a metafyzika*, Svítavy: Trinitas, 2004, s. 26n.

„příkázání“ (s. 272). Odpověď na ně je „pohostinnost, a ne tematizace“ (s. 267). Etika „přesahující vidění i jistotu“ je „první filozofie“ (tamtéž). K tomuto založení etiky a metafyziky se naskytují dvě otázky: 1. Může tato etika, jež se vyjadřuje jen jako apel nebo příkázání, klást vůbec nárok nepodmíněné závaznosti, jenž je v etických normách nepominutelný? Tatranský připomíná:

Ve vztahu subjektu k nekonečnu (...) dochází k „afekci konečného nekonečnem“, jež je právě oním vložením – či „inspirací“ (vdechnutím) – ideje nekonečna (kterou pozdní Lévinas nazývá též idejí Boha) do subjektu, který ji přijímá v naprosté pasivitě.²⁰

Nebylo by však přirozenější a pro filozofii přístupnější zprostředkovat tento bezprostřední vztah k Bohu v rámci lidské aktivity? 2. Je-li idea nekonečna ideou v řádu etickém a nemůže být tematizována, jak může být převedena do řádu reprezentace, který je vlastní metafyzice jako teorii? Lévinas zdůrazňuje: „Vědomí závazku již není vědomím, protože závazek vytrhuje vědomí z jeho středu tím, že je podřizuje Druhému“ (s. 183).

Můžeme snad – v návaznosti na Kanta a Fichta – dávat primát praktickému rozumu před rozumem teoretickým a takto učinit etiku první filozofií? Dostáváme se však do podobné obtíže jako u metafyziky považované za první filozofii: v ní šlo o *objektivní platnost*, u etiky jde o *univerzální závaznost*. Kant podává – podle různé formulace svého kategorického imperativu – dvojí řešení: 1. „Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství.“²¹ Jinak by maxima popírala své vlastní předpoklady, tedy by nepřímou upadala do rozporu sama se sebou. (Podle příkladu Kantova: kdyby bylo možno zapřít depositum, na jehož navrácení není možno doložit právní nárok, nikdo by nedával depositum.)²² Toto odůvodnění převádí praktický problém závaznosti na formálně-logický problém nerozpornosti, ta však závaznost jako takovou nezakládá. 2. Závaznost se – podle jiné formulace kategorického imperativu – zakládá na důstojnosti lidské osoby, kterou musím respektovat vždy jako cíl svého jednání a nesmím ji učinit pouze prostředkem: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy jako prostředek.“²³ Je možno tuto normativní větu racionálně odůvodnit? Důvod by musel vycházet z nějakého základnějšího normativního principu, ten však není dán. Kant se odvolává na „jediný fakt čistého rozumu“, „který se takto ohlašuje jako původně zákonodárný“.²⁴ Fakt však vyžaduje důvod. Není-li důvod dán, spoléháme na bezprostřední zřejmost intuice, ale tím upadáme do stejné obtíže jako při Lévinasově „epifanii nekonečna“. Tedy ani etika nemůže být první, samu sebe uzasadňující filozofií.

Prokázáním aporií, k nimž vede jak pojetí metafyziky, tak i etiky jako první filozofie, jsme došli k závěru, že ani metafyzika ani etika samy o sobě nemohou být první filozofií. Náš postup byl nepřímý – usuzoval z bezvyslednosti pokusů o řešení

²⁰ Tamtéž, s. 33.

²¹ I. KANT, *Kritika praktického rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Praha: Svoboda, 1996, s. 50.

²² Srov. tamtéž, s. 45n.

²³ I. KANT, *Základy metafyziky mravů*, BA 66n., in ANZENBACHER, *Úvod do etiky*, s. 57.

²⁴ KANT, *Kritika praktického rozumu*, s. 52.

na nevhodnost východiska. Pokusme se nyní o přímé pozitivní uzásadnění nejprve metafyziky, a potom obdobně i etiky.

2. PROBLÉM UZÁSADNĚNÍ PRVNÍ FILOZOFIE

V poznání je subjekt určován objektem; ve chtění naopak subjekt určuje objekt (jako hodnotný, žádoucí). Jde-li o poznání nepodmíněného nebo o určení nepodmíněné, jsme v oblasti metafyziky nebo etiky. Poznání je uvádění vědomých obsahů do souvislosti. Předpokladem poznání je zaujetí stanoviska. Z různých stanovisek se souvislost našich vědomých obsahů jeví různě. Všechno naše poznání je perspektivní a představuje nám pouze, jak se nám obsahy vědomí *jeví* z našeho stanoviska. Tím však, že si to uvědomuji, přesahuji perspektivní stanovisko, podmiňující jevy jako relativní k mým poznávacím schopnostem a k mému stanovisku. Tím dostává mé poznání nepodmíněnou platnost a v jevech vědomí myslí věci o sobě. Nepodmíněná platnost poznání a charakter věcí o sobě se může zakládat jen v univerzální souvislosti, jež už nemůže být relativizována. Univerzální souvislost není dána v horizontu určitého hlediska, jež může být vždy překročeno a relativizováno; je možná pouze v horizontu bytí, jenž je neomezený a donekonečna otevřený. Tvrzení bytí se aktualizuje v každém výroku, v němž říkáme „jest“. Tento výkon je metafyzika v aktu neboli aktualizace metafyziky jako přirozené vlohy. Reflexní uvědomění si této nutnosti našeho myšlení je metafyzika jako věda.

V tomto zavedení metafyziky se hlásí *aporie*: stanovisko povýšené nad každé stanovisko není žádné stanovisko; horizont bytí, jenž je neomezený a do nekonečna otevřený, nezakládá žádnou nutnost, neboť v něm můžeme pokračovat stále dále a tím dávat datům vědomí další a další významy, případně jejich významnost rušit v prázdnotě. Zatímco speciální vědy se konstituují svobodným projektováním svých horizontů, je „síla filozofie, v níž teprve se může člověk zjevit jako člověk, silou k osvobození ode všech speciálních projektů a uvolnění se k tomu největšímu, nejobsáhlejšímu, k bytí nebo nicotě.“²⁵

Tato *ambivalence bytí* zřejmě neodpovídá předreflexivní jistotě, pro niž je bytí *čirá pozitivita*. Ale jak se můžeme výslovně a objektivně ujistit o legitimitě tohoto pojetí? Není snad ono říkání „jest“ v soudu, jímž si implicitně činíme nárok na objektivní pravdu v univerzální souvislosti bytí, pouze subjektivní nutnost?

Objektivní řád reality a jemu odpovídající objektivní pravda se prokazují tím, že pokus o jejich popření sám sebe vyvrací. „Qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse (Sth I,2,1.3 et ad 3). „Scepticismus non potest sine contradictione defendi.“²⁶ Když skeptik popírá existenci pravdy vůbec, činí si nárok na pravdu tohoto svého popírání. To je známý nepřímý důkaz, důkaz *ad hominem*, *redargutio* neboli *retorsio*. Záleží však na interpretaci tohoto nepřímého důkazu.

Jestliže prostě podle logického čtverce označíme výrok skeptika jako univerzální negativní a jeho nárok jako partikulární pozitivní a dovoláváme se pravidla, že v této extrémní opozici, zvané *kontradikce*, platí, že jeden výrok je nutně pravdivý a druhý

²⁵ M. MÜLLER, *Philosophische Anthropologie*, Freiburg: Alber, 1974, s. 24.

²⁶ C. BOYER, *Cursus philosophiae*, sv. 1, Brugges: Desclée de Brower, 1965, s. 198.

nutně nepravdivý, a z fakta, že skeptik si činí nárok na pravdivost svého vypovídání, uzavíráme, že obsah jeho výroku je nutně nepravdivý, tedy že platí jeho kontradiktorní opak: nějaká pravda existuje – pak je takový úsudek neplatný: Předně v něm *předpokládáme platnost principu sporu* neboli *ne-kontradikce*. (Boyer na uvedeném místě poznamenává, že argument platí „*supposita veritate principii contradictionis*“.) Tento princip však není dosud ospravedlněn a ve filozofii jako základní vědě jej nemůžeme předpokládat. Dále je kontradikce mezi výrokem skeptika a jeho nárokem pouze *implicitní* a bylo by třeba ji explicitovat reflexí, jejíž platnost skeptik neuzná a právem žádá její zdůvodnění; to však není možné bez nekonečného regresu, neboť explicitace nároku se děje reflexí, jejíž platnost je v otázce a může se prokazovat jen další reflexí stejně otaznou, atd. donekonečna.

Když však pozorně čteme Aristotelovo ospravedlnění principu sporu (*Met.* IV, 3–6), všimneme si, že vyvracení univerzálního skepticismu se děje v dialogu.²⁷ Tento dialog bychom mohli rozvést v této dialogické hře:

Proponent

Žádná pravda neexistuje.

Můj výrok je pravdivý.

Oponent

Tvůj výrok není pravdivý?

Tedy připouštíš existenci nějaké pravdy, a v tom se shodujeme.

Cílem dialogu je zprostředkování shody protikladných stanovisek. V extrémním protikladu, v němž jde o existenci či neexistenci pravdy vůbec, docházíme ke shodnému uznání existence pravdy nutně. Existence pravdy je *apodikticky nutná*, tj. klade se vždy znovu v každém pokusu o její popření. Poněvadž se existence pravdy prokazuje v dialogu, ukazuje se základní shoda *apodiktické* a *dialogicko-konsensuální* teorie pravdy.

Dialogickou hrou, v níž univerzální skeptik byl proponentem, se prokázala nutnost pravdy vůbec, pravdy jako takové. Pravda jako taková je však pouhá abstrakce, idea mysli, vlastně jen *forma* pravdy, jež nemá žádný bezprostředně daný obsah. Je plodem umělé reflexe mysli. Naše přímé poznávací akty však jsou vždy uvědoměním nějaké pravdy obsahově určené. Přestože jsme prokázali objektivní řád, umožňující existenci pravdy, mohli bychom se ve všech svých konkrétních, obsahově určených výrociích vždy znovu, donekonečna mýlit. Proto se hledá nějaká nepochybná pravda obsahově určená, o níž bychom se mohli opírat a z ní vycházet jako ze základu veškeré evidence. Princip sporu (ne-kontradikce) a s ním spjatá idea pravdy je „jako vzduch, bez něhož nelze žít, ale pouze z něho také ne“.²⁸ UVědomíme-li si tuto základní potřebu našeho ducha, jeví se nám požadavek pozitivního a přímého prokázání existence pravdy jako oprávněný. Přistoupíme-li na tento požadavek (jak učinil Descartes, a tím nasměroval celou moderní filozofii), dostaneme se do dialogu, v němž obhájce existence pravdy vystupuje jako proponent, skeptik jako oponent:

²⁷ Předpoklady, průběh a výsledek tohoto dialogu probírá Štěpán HOLUB v přednášce „Aristotelův princip sporu ve čtvrté knize *Metafyziky*“ na VII. konferenci *Sdružení učitelů filosofie na teologických fakultách ČR a SR ve Spiši*, 2003, uveřejněno v: *Reflexe*, č. 25 (2004): 69–78. V jeho kritických poznámkách a v závěru se však od něho odchyliji.

²⁸ J. SPLETT, recenze, Richard Schaeffler: *Fähigkeit zur Erfahrung, Theologie und Philosophie* 58 (1983): 129n.

Proponent

Nějaká pravda existuje.

Cogito – sum.

Oponent

? (žádá jako důkaz alespoň jeden případ objektivní pravdy)

? (žádá vyjasnění tohoto vztahu)

Postřehují-li v aktu myšlení („cogito“) aktualizaci své existence („sum“), je to intuice, jež jako taková je nezpochybnitelná, poněvadž je v ní bezprostřední identita poznání a bytí. Ale tato intuice, sebevědomí, není samostatný akt, nýbrž pouze implicitně daný, doprovodný akt poznání nějakého objektu. Abychom se o ní objektivně ujistili (jak to vyžaduje vědecké, zvláště filozofické poznání), museli bychom ji reflexí vybavit k výslovnému, explicitnímu vědomí, tj. učinit ji objektem následujícího aktu poznání. Ale i tento (výslovně vědomý) akt je závislý na sebevědomí, jež by bylo třeba znovu vybavit k výslovnému vědomí, atd. donekonečna. Takto se vědomí donekonečna předpokládá a samo v sebe uzavírá (je na každém dalším stupni více pro sebe, neukazuje se o sobě). Mé sebevědomí je propast, jejíž dno nedohlédnu; snad by mohlo být beze dna vůbec. Nekonečný regres vede k anihilaci. Mystikové nalézali v sobě jen prázdnotu a varovali před hroužením se v sebe.

Metafyziku tedy nelze uzásadnit metodou *dialogických her*. Skutečný *dialog* je však více než nezávazný teoretický logický postup: je *jednání*. Vstup do dialogu, setrvání v něm, reflektování nad jeho výsledky jsou úkony, k nimž se rozhodujeme svobodně a v nichž se angažujeme. V dialogu je tedy kromě momentu poznání i moment chtění; dialog je aktualizací teoretického i praktického rozumu.

Nestačí prokázat chtění – nutný komplementární moment dialogu – pouze *aposteriorně*, ze zkušenosti. Zkušenost nezakládá nutnost. Je tedy třeba prokázat, že chtění je *apriorní* podmínkou možnosti zkušenosti. V první dialogické hře (v níž skeptik byl proponentem) jsme prokázali pouze pravdu jako takovou, tj. pravdu abstraktně vzatou, bez konkrétního obsahu, pouhou ideu pravdy, která však znamená možnost konkrétní pravdy. Možnost se však zakládá ve skutečnosti. Tedy nějaká konkrétní pravda nutně existuje. Jestliže je nemožné prokázat pozitivně existenci nějaké nezpochybnitelné pravdy v druhé dialogické hře (v níž obhájce pravdy je proponentem), jež jako taková (tj. jako formálně-logická hra) je v řádu pouhé teorie, musí existovat ještě nějaký jiný důvod založení reálného řádu objektivní pravdy. Poněvadž pravda jako taková je vztah shody subjektu a objektu, může být tento důvod pouze v lidské aktivitě, jež je *intencionální*, tj. vztahuje se k objektu. Zatímco v poznání je subjekt určován objektem, ve chtění naopak je objekt určován subjektem (jako dobrý, žádoucí, smysluplný cíl). V úvahu tedy přicházejí pouze tyto dva projevy lidského ducha, jež musíme chápat nikoli jako samostatné akty, nýbrž jako dva momenty téhož jediného *actus humanus*, jenž je *actus deliberatus* (svobodně volený) *cum cognitione finis* (poznáním orientovaný). Jednota konkrétního lidského aktu transcenduje podvojnost svých momentů a jako jejich transcendentální podmínka možnosti nepodléhá nahodilosti zkušenosti: tím tedy zakládá nepodmíněnou nutnost pravdy. Není to ovšem pravda pouze teoretická – „*adaequatio speculativa rei et intellectus*“ (spekulativní shoda věci a intelektu), nýbrž pravda života, „*adaequatio realis mentis et vitae*“ (skutečná shoda mysli a života).²⁹

²⁹ M. BLONDEL, „Poznání a jeho východisko,“ in *Pravda poznání a činu: Studie z let 1896–1906*, přel. J. Kohout, H. Uhlířová, J. Sokol, Praha: Vyšehrad, 1971, s. 56.

V konkrétním jednání jsou oba momenty, poznání a chtění, obsaženy, ovšem v různém poměru a v rozdílné tematičnosti; udržují se vzájemně v jakési vznášivé rovnováze nad propastí nicoty, ohrožující právě tak prázdné seberefektování jako i titánské sebekladení subjektivity. Nenalzáme-li svou identitu za sebou, jako *předloženou* našemu reflektování, musíme ji projektovat před sebou, jako úkol k uskutečnění, *uložený* našemu chtění. Ale oba tyto směry se podmiňují navzájem. Tato vznášivá rovnováha je však labilní – může se vychýlit různým směrem, poněvadž má jediný střed – náš vlastní subjekt. Aby byla základem nepodmíněné pravdy, potřebuje být zakotvena ještě v druhém ohnisku.

3. BYTÍ A VÝZNAM – IDENTITA A RELEVANCE

Filozofické pravdy se vyznačují tím, že jsou velmi jednoduché. Nepřinášejí vlastně žádné nové informace – vybavují pouze k výslovnému vědomí to, co jsme vždycky už věděli a co žije v povědomí prostých lidí. U vzdělaných je větší nebezpečí, že si tyto pravdy mohou zastírat nějakým -ismem. V umění filozofování musíme mít především v patrnosti, abychom při „vyjasňování existence, orientaci ve světě a transcendování“ (Jaspers) skutečnost co nejméně zkrátili. Obecná lidská zkušenost nám dosvědčuje, že stále reflektování nad sebou, hroužení se v sebe vede k postupné ztrátě smyslu pro realitu, k prázdnotě a znicotnění. Tuto tendenci je třeba na některém stupni překonat opačným pohybem, který směřuje od sebe k jinému. Toto jiné nemůže být pouze objekt, který by sloužil jako prozatímní cíl a prostředek k totalizaci subjektu; musí to být tedy samostatná neobjektivizovatelná *osoba*, jež radikálně prolamuje imanenci subjektivity. Vztah k ní jako syntéza a posteriori předpokládá principiálně (podle Kanta) *syntézu a priori*, jež zakládá obecnou nutnost tohoto vztahu; není to však apriorita transcendentálního subjektu vůči empirii (jak je tomu u Kanta): transcendence Druhého totiž prolamuje transcendentální podmínky možnosti objektivní zkušenosti, založené v subjektu jako subjektu. Vztah k druhému je apriorní *vstřícnost* bez návratu k sobě.³⁰ Pro tento apriorní duchovní impuls jsem volil termín *relevance*. Tento pojem je abstraktní a korelativní: podobně jako konkrétní pojem „relevantní“ značí vlastnost nějaké informace ve vztahu k nějakému problému, jenž má být vyřešen nějakým soudem vypovídajícím identitu subjektu a predikátu, tak je abstraktní „relevance“ korelativní k *identitě* samé. „Identita“ a „relevance“ nemají žádný nadřazený rod, který by jim dával logickou jednotu; jsou to tedy dále neodvoditelné transcendentální relace.

Identita je ve vlastním smyslu *bytí-sebou* (německy „Selbstsein“); nedovedeme ji však myslit jinak než jako vztah: *vztah shody se sebou samým*. Naproti tomu je relevance *bytí-jiným* (bytí od jiného, skrze jiného, „já, jež existuje pouze v akusativu“, já nazírané z perspektivy jiného); nemůžeme ji však myslit jinak než jako vztah shody s jiným.

Termíny „identita“ a „relevance“ se nekryjí přesně s českými výrazy „bytí“ a „význam“. Bytí je vždy významné pro jiného a význam je vždy významem nějakého reálného jsoucna (význam ideje je druhotný a odvozený, jak objasňuje K. Rahner

³⁰ Srov. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 173.

ve svém pojetí „reálného symbolu“).³¹ O identitě a relevanci však můžeme pojednávat abstraktně, v abstrakci nejen od jejich obsahu, ale i od jejich korelativních termínů. Zároveň upozorňuje abstraktní pojetí identity na pouhou formálnost metafyziky založené pouze na tomto principu identity a na nedostatečnost etiky založené v bezvztahné přirozenosti; z druhé strany vynětí relevance ze vztahu k identitě (vedoucí k absolutizaci Druhého u Lévinase) odnímá etice uvědomění, vyžadující sebereflexi subjektivity, a metafyzice možnost racionálního vyjádření.

Princip identity neklade princip relevance *logicky* nutně; ten je vyžadován úkonem vůle, jež nemůže chtít nicotu a s přirozenou nutností se obrací k smyslu činnosti jako k dobru. Smysl vlastní identity však nemůže být dán jinak než svobodným obratem k druhé osobě. Syntéza svobody a nutnosti tohoto obratu je *povinnost*. Povinnost je nutnost uložená svobodě, jež by bez jejího přijetí popírala samu sebe. – Z druhé strany je hledání vztahu shody s jiným podle principu relevance reálně možné jen za předpokladu zachování vlastní identity. (Láska k sobě je – podle Tomáše Akvinského – ne sice příčinou, ale přece jen podmínkou lásky k bližnímu.)

Princip identity se zakládá v sebevědomí, v němž se předpokládá (ve skutečnosti objektivně nedosažitelná) totožnost poznání a bytí, a vyjadřuje se např. takto: „Já jsem já.“ Odpovídající princip relevance říká: „Já mám být jiný.“ – „Já jsem já“ – absolutní sebekladení – je pouhé formální vztahování se k sobě, bezobsažné, a tedy nicotné. (Absolutizace sebekladení vede k nihilismu.) Naproti tomu „Já mám být jiný“ je nerealizovatelný úkol. Pouze sebekladení kvůli jinému a pouze přijetí jinobytí za podmínky zachování vlastní identity jsou reálné a autentické aktivity. Princip identity a princip relevance se tedy navzájem podmiňují; nevyžadují se však navzájem logicky nutně; uznání jejich vzájemnosti se klade jako apel naší svobodě, ba více ještě, jako povinnost.

4. ZÁKLADNÍ OTÁZKY METAFYZIKY A ETIKY

Bytnostním problémem etiky je: *co je zdrojem povinování?* Tento problém nelze řešit podle principu identity, jenž se aplikuje na to, co *je*, nikoli na to, co *má být*: deontická logika má jiná pravidla nežli logika ontická. Abychom objasnili vzájemný vztah těchto dvou logik, musíme sestoupit k nejzákladnějším otázkám ontologie a etiky:

1. Proč je vůbec něco spíše nežli nic?
2. Proč má být vůbec něco spíše nežli nemá být nic?

Ad 1. Tomismus a vůbec každý intelektualismus (stanovící primát intelektu před vůlí) nemůže jinak než popírat legitimitu této otázky. Podle principu identity platí: „Jsoucno je jsoucno“ = „Jsoucno je jsoucí“ = „Jsoucno je (nutně)“. Výrok „Jsoucno je jsoucno“, od něhož vycházíme, vyjadřuje identitu bytí a myšlení, podle adagia:

³¹ K. RAHNER, „Zur Theologie des Symbols,“ in *Schriften zur Theologie*, sv. 4, Einsiedeln: Benzinger, 1960, s. 275–311.

„*Subiectum supponit pro re, ut est in se; praedicatum supponit pro re, ut est intellectualiter apprehensa.*“ Tato identita není prokazatelná ani reflexí nad poznávaným objektem (bytí je světlem našeho intelektu, ale nelze prokázat, že by se aktualizovalo *pouze* úkonem intelektu), ani reflexí nad poznávajícím subjektem (která – jak jsme viděli – vede k nekonečnému regresi). Tedy princip „Jsoucno je (nutně a nepřipouští otázku „proč“)“ se nedá racionálně ospravedlnit. Tím se ukazuje otázka „Proč je spíše něco nežli nic“ jako legitimní. Nejen fenomenologové, poukazující na to, že bytí je nám dáno pouze jako faktické, konečné (Heidegger), ale i metafyzik Leibniz kladou tuto otázku. Jen ta metafyzika, jež se uzasadňuje refutací univerzálního skepticismu, popírá legitimitu této otázky. Ale viděli jsme, že tento způsob dialogické hry, v níž skeptik je proponentem a je snadno refutován, vede pouze k formální nutnosti objektu myšlení, ne k nutnosti reálného řádu.

Ad 2. Má však obhájce reálného řádu *jednat jako proponent* (ujmout se iniciativy) v dialogické hře? Nemůže nejednat, neboť jednání je nevyhnutelné a i odmítnutí jednání je jednání; jednání pak stále předpokládá nebo klade existenci reálného řádu. Jedná-li však, nemůže v dialogické hře, zaměřené k čisté teorii, oponenta přesvědčit o existenci reálného řádu, poněvadž reflexe nad sebevědomím jako základem reálné identity vede k nekonečnému regresi. Kromě toho se může vždy ptát: Proč musím jednat, když jsem si tento život nezvolil, když se mě nikdo neptal, zdali chci vůbec žít?³² Blondel však prokazuje, že svou existenci chceme, že ji schvalujeme a milujeme. V síle této lásky mohu tuto nutnost jednání svobodně přijmout jako nutnost uloženou mé svobodě, tj. jako povinnost. Povinnost se tak stává důvodem faktického bytí, tj. mého jednání. Potom odpověď na otázku: „Proč je vůbec něco spíše nežli nic?“ je platná odpověď: „Protože něco *má být*.“ Svoboda přijetí nutnosti však nemůže být libovůlí. Tedy se klade zpětná otázka: „Proč *má být* vůbec něco (mé jednání a co s ním souvisí jako jeho podmínka a prostředek) spíše nežli nemá být nic?“ Jediný důvod svobodného přijetí je nutnost bytí: „Protože jsoucno *je* (nutně).“ Za toto vzájemné uzasadnění už nemůžeme jít dále zpět; nemůžeme je redukovat na nějaký ještě prvotnější princip.

Tyto dva principy se však *neuzavírají v kruhu*, neboť logická nutnost myšlení a praktická nutnost (povinnost) jednání jsou v různém řádu. Jejich teoreticko-praktická dialektika však odkazuje k absolutní Nutnosti, jež je zároveň absolutní Svobodou – tj. k Bohu, jenž je imanentně přítomen naší lidské aktivitě a zároveň ji – právě v této imanenci – absolutně transcenduje. Tím se i otázka Boží existence klade jinak než v klasické metafyzice – jako otázka po posledním důvodu dvouohniskové lidské aktivity, projevující se v žité metafyzice a v racionálně odůvodněné etice. Tak bude etika nejen mít vnitřní účast v možném důkazu Boží existence, ale bude – spolu s metafyzikou – *otevřena k náboženskému vztahu k Bohu*. Je-li tvář Druhého „epifanií“ a v této tváři se „zprítomňuje nekonečno“,³³ jsme vlastně už v náboženství.

³² Srov. M. BLONDEL, *L'Action: Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 2. vyd., Paris: PUF, 1950 [= 1893], s. VII.

³³ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 170 a 176.

The Mutual Foundation of Metaphysics and Ethics

Keywords: Metaphysics; Metaethics; Ethics; Philosophy

Abstract: Metaphysics and Ethics as natural dispositions of the human being are – in a mutually opposite way – the expression of the transcendental of human spirit. The transcendental is, as such, not comprehensible by our conceptions. It can be demonstrated as unavoidable only by an indirect and negative argument, in that it is necessarily presupposed in each attempt of contesting it. But from this argument cannot be deducted any content of Metaphysics and Ethics. When we attempt a positive argument by the reflection of self-awareness or by the necessity of self-assertion, we fall in an endless regress. According to Kant, Ethics is grounded in the „pure fact of reason“. But any fact itself requires a ground. Metaphysics cannot yield this ground, according to Hume's „razor“. On the other hand, Metaphysics cannot be founded in Ethics, as Lévinas thinks, for the relation to the „face“ of an Other has no theoretical evidence. Ethics as universally obligatory is nevertheless bounded on the principle of non-contradiction of thinking, and the principle of non-contradiction can be justified only by the ethical duty to participate in the dialogue concerning the existence of truth. This mutual necessity refers to the mutual foundation of Metaphysics and Ethics. In this mutual foundation of the unconditioned principles there is the „utopian place“ of the absolute truth of Metaphysics and the absolute validity of Ethics.