

1 Předporozumění

V běžné řeči existuje mnoho slov, jichž užíváme k vyjádření mravních skutečností. Fungují v běžném diskursu jako mravní slova.

Vezměme například dvojice slov „dobré - špatné“, „spravedlivé - nespravedlivé“, „lidské - nelidské“, „ušlechtilé - hrubé“, „nezištné - egoistické“, ale také slova „mět“, „smět“, „příkázané“, „zakázané“, „dovolené“, „povinnost“, „svědomí“, „odpovědnost“, „hřích“, „vina“, „lítost“, „pokání“, „ctnost“, „neřest“, „předsevzetí“, „věrnost“, „zrada“, „výčitka“ atd. Těchto slov ovšem užíváme také ve významu nikoli morálním. Mluvíme např. o dobrém brankáři, o ušlechtilém kovu, o tom, co se má či smí v kontextu návodů k použití nebo kuchářských receptů. Zpravidla však bez obtíží dokážeme říci, kdy tato slova mají morální význam a kdy ho nemají.

Fakt, že mravním slovům obvykle snadno rozumíme a bez problémů jich užíváme, ukazuje, že v naší běžné komunikaci uplatňujeme *předporozumění mravní skutečnosti* a že ho také předpokládáme u druhých lidí. Bez takového předporozumění by bylo nepochopitelné, že mravní diskurs je vůbec možný a že funguje.

1.1 Prvky předporozumění

Relativně neproblematické užívání mravních slov v běžném diskursu předpokládá, že máme jako předporozumění *poměrně konzistentní a shodné vědění o významu mravních skutečností*. Bez tohoto předpokladu by mravní slova nebyla komunikativní a mravní jazykové hry by nemohly fungovat. Přitom je zcela možné, že se toto předporozumění při bližší analýze ukáže jako vágní, nepřesné a chybné. Nicméně je tak konzistentní a shodné, že - ovšem v určitých mezích - v našem běžném mravním diskursu funguje. Pokusíme se (alespoň zhruba) postihnout toto předporozumění výčtem některých jeho prvků.

1.1.1 Mravní hodnocení

Především jde o prostý fakt, že *svému vlastnímu jednání a jednání druhých lidí připisujeme mravní hodnotu*. Lidské praxi se přikládá mravní význam. Hodnotíme (vlastní a cizí) jednání jako dobré nebo špatné, chválíme je nebo káráme, schvalujeme nebo odmítáme. Ale posuzujeme mravně i *osoby*. Říkáme, že jsou dobré nebo špatné, mravné nebo nemravné, svědomité nebo nesvědomité. Naše morální hodnocení se konečně týká i *sociálních útvarů*, např. poměrů v sociálHroBTasti, týká se institucí, struktur, zákonů a ustanovení, jež hodnotíme jako spravedlivé nebo nespravedlivé, lidské nebo nelidské.

Mravní hodnocení se ovšem týká *prvotně jednání a sekundárně osob a sociálních útvarů*. Osoby posuzujeme mravně na základě jejich jednání a sociální útvary hodnotíme, protože jsou výsledkem jednání a mohou být utvářeny jednáním.

Zdá se, že mravní hodnocení ve vlastním smyslu se vždycky vztahuje na něco specificky lidského. Mluví se sice také o zlém býku, o věrném psu, o lživém hadu, o zlodějské strace, a dokonce o vražedné muchomůrce hlíznaté. Při tom ovšem nejde o mravní hodnocení ve vlastním slova smyslu, ale o antropomorfní výklad jednání zvířat nebo rostlin. Mnozí etologové však zastávají názor, že se v takovém jednání ukazují fylogeneticky vzniklé struktury lidské mravní povahy.

1.1.2 Svědomí

Když mravně hodnotíme lidské jednání, vždycky předpokládáme, že jednající osoby *dospěly k užívání rozumu* a že *poznávají rozdíl mezi dobrem a zlem*. To znamená dvě věci:

- Předpokládáme, že každý nějak ví, *co je dobré a co je špatné*, alespoň ve všeobecném smyslu. To nevyklučuje, že v jednotlivém případě lidé mohou mít o dobru a zlu zcela rozdílné názory.
- Předpokládáme také, že *každý rozhodně ví, že dobro je nutno konat a zlo nekonat*. Jde tu o vědomí, že mravní nárok dobra má povahu nepodmíněné závaznosti.

Toto všeobecné poznání dobra a zla, které spontánně a samozřejmě předpokládáme ve styku s lidmi, označujeme běžně jako *svědomí*. Pojem svědomí běžného diskursu se při bližší analýze snad jeví jako nediferencovaný a víceznačný. Ale jádro jeho významu zřejmě záleží v tomto dvojím poznání.

1.1.3 Dobrovolnost

Když mravně posuzujeme lidské jednání, vždycky předpokládáme, že jednající je v určitém smyslu *pánem svého jednání*. Sám se rozhodl, že bude jednat, a to tímto způsobem. Byl by mohl jednat i jinak nebo se jednání zdržet. Může za své jednání. Proto jednání přičítáme osobám, ale to předpokládá, že jsou „příčetné“. Vycházíme tedy z toho, že zpravidla záleží na nás, jak jednáme. Jen tak můžeme sami sebe a druhé pokládat za vinné, činit pro určité jednání výčitky, chválit a kárat. Když některá osoba za své jednání nemůže, pak se mravní hodnocení tohoto jednání zřejmě dostává do krize. *Mravní hodnocení činů předpokládá hledisko dobrovolnosti*, „V našem běžném předporozumění pokládáme sami sebe a druhé v mravně významném smyslu za *svobodné*, tj. za schopné samostatně se rozhodovat.

Ve svém předporozumění tedy vycházíme z toho, že lidské jednání nevyplývá jako jiné přírodní dění nutně z přirozeně předem daných determinant, že tedy nenásleduje přírodovědecky vysvětlitelným, event. prediktabilním způsobem jako output po určitém inputu. Lidské jednání naopak přičítáme jednající osobě, protože se takto svobodně rozhodla, ačkoli se mohla rozhodnout i jinak. Na druhé straně zpravidla mravně vůbec nehodnotíme přírodní události, protože v nich není tato osobně přičitatelná dobrovolnost.

1.1.4 Odpovědnost

„Odpovědnost“ implikuje „odpověď“. Považujeme-li někoho za odpovědného za jeho jednání, pak to znamená (kromě hlediska svědomí a dobrovolnosti), že od něho *očekáváme, že může rozumně odpovědět na otázku, proč jednal takto a ne jinak*. Činy schvalujeme tehdy, vidíme-li, že mohou být rozumně ospravedlněny, tj. je-li odůvodnění, jež jednající podává, zřejmé a pochopitelné. Tento aspekt odpovědnosti obsahuje dvě hlediska:

- Ukazuje naše přesvědčení, že *otázka, co je dobré a co je zlé, může být předmětem diskursu*. O této otázce spolu můžeme rozumně hovořit. Předpokládáme tedy, že určování dobra a zla se ani nemá dít zcela iracionálně, ani není prostě věcí libovolného, pouze soukromého názoru, nýbrž odkazuje na racionální argumentaci,
- *^foioi^sejikazuje, že to^co je špatné, nemorální, má vždycky nějaký charakter něčeho, co je proti rozumu*. Nedá se to rozumně ospravedlnit. Konáme to „proti lepšímu vědomí a svědomí“, a proto to

nemůžeme zodpovědět. Jednáme-li špatně, ustupujeme sklonu či vášni, o níž víme, že její uspokojení (alespoň teď a za těchto okolností) nelze zodpovědět. Pak děláme něco, *co si přejeme, ale co dělat nemáme*.

1.1.5 Sociální zřetel

V našem běžném předporozumění má mravní hodnocení činů, osob a poměrů většinou *mezilidský, event. sociální aspekt*. Morální soud se často týká vztahu vlastních potřeb a zájmů k potřebám a zájmům druhých lidí. Potud souvisí se základními podmínkami pokojného a humanárního spoluzití lidí, a tím s otázkami *spravedlnosti*. Je to vyjádřeno ve *zlatém pravidle* (rozšířeném ve všech kulturách), jež se jeví v běžném předporozumění jako přijatelné. Přísloví zní: „Co sám nechceš, nečiň jinému.“ Tím se vyjadřuje požadavek,

* aby se lidé navzájem uznávali jako rovnocenné bytosti a vážili si sebe navzájem a

aby každý ve svém jednání bral v úvahu, že druzí lidé mají potřeby a zájmy jako on sám.

Obecně uznávané mravní normy jsou najř. také „Nekrad!“⁴⁴, „Necizolož!“⁴⁴, „Nelži!“⁴⁴, „Cti otce a matku!“⁴⁴. Osvětlují zmíněný základní požadavek se zřetelem na základní témata vztahů mezi lidmi.

Tím nechceme říci, že mravní hodnocení se týká výlučně tohoto mezilidského, event. sociálního aspektu. Existuje nepochybně také *mravně relevantní vztah člověka k sobě samému*. Mimoto se dnes právem zdůrazňuje, že máme mravní povinnosti vůči *ostatním živočichům*, jakož i k *neživé přírodě*. Ve společnostech náboženského charakteru mají velkou úlohu povinnosti vůči *božství*. Naše běžné předporozumění mravním skutečností je nicméně určeno především mezilidským a sociálním zřetelem. S tím také souvisí zvláštní afinita, jež zjevně existuje mezi oblastí mravní a právní. V našem předporozumění mravní a právní význam slov často splývá, např. „právo a bezpráví“, „spravedlnost“, „norma“, „povinnost“, „zločin“, „přečin“, „vina“ atd.

1.1.6 Vlastní hodnota

Právnická kvalifikace člověka (dobrý nebo špatný, čestný nebo podlý) má zvláštní hodnotu, jež se zásadně liší od jiných kvalifikací (inteligentní, obratný, vzdělaný, roztomilý, zámožný). Úzce to souvisí s po-

vahou bezpodmínečné závaznosti svědomí (1.1.2). Mravní kvalifikace se jedinečným způsobem týká *hodnoty a důstojnosti člověka jakožto člověka*. Na jedné straně při tom jde o vědomí vlastní hodnoty, tedy o sebeúctu, na druhé straně o hodnotu osoby a respekt k ní v očích druhých lidí.

Když jsme se svým jednáním mravně diskvalifikovali, úcta, již máme sami k sobě, se dostává do krize. Naše „špatné svědomí“ ví, že jsme vlastní vinou ztratili hodnotu. Na základě této mravní diskvalifikace ztrácíme tvář a úctu u druhých. Máme vědomí, že jsme se kompromitovali a máme důvod, abychom se styděli.

Tím jsme poukázali na některé prvky běžného předporozumění mravním skutečností. Zdá se, že v běžném diskursu můžeme užívat mravních slov jedině tehdy, když předpokládáme významové souvislosti, jež tyto prvky zahrnují. Je ovšem třeba říci, že toto předporozumění je konzistentní jen podmíněně a sotva obstojí při bližší analýze. Úkolem základní filosofické etiky je kriticky osvětlit předpoklady obsažené v tomto předporozumění, upřesnit je a event. korigovat. V tomto smyslu jde o filosofickou rekonstrukci běžného předporozumění.

1.2 Etymologické poznámky

Téma naší disciplíny označujeme jako jevy *etické, morální, event. mravní*. Etymologicky tedy jde o tři jazykové aspekty.

Řecké slovo *éthos* se v prvé řadě týká zvířat a označuje místo jejich pastvy nebo stáj, jakož i způsob jejich života a chování. Přeneseno na člověka znamená *éthos* místo bydlení, určené společenstvím nebo původem, a potud také všechno, co je obyčejem a mravem v rámci společného bydlení. Odtud toto slovo nabývá významu charakteru jednotlivého člověka ve vztahu k společnému mravu a nakonec označuje vůbec způsob jednání, postoj a smýšlení osob.

Latinské *mos*, od něhož je odvozeno slovo „morálka“, znamená původně „vůle“. Dále označuje především vůli uloženou člověku (bohy nebo panovníky), tedy předpisy a zákony, a pak tradiční mravy a obyčeje (*mores*). V průběhu těchto významových změn slovo *mos* nakonec, tak jako *éthos*, znamená také osobní způsob života, smýšlení, charakter a mravní chování jednotlivce.

České slovo *mrav* pochází z praslovanského základu *norv-* (staročesky *nrav*). Praslovanský kmen je uchován v ruštině: *nraviťsja* - líbit se. Je tedy *nrav* něco, co se obecně líbí, co je vhodné. Novočes-

ký tvar se vyvinul disimilací ze záporu *nenrav* > *nemrav* > *mrav*. Obvykle se užívá v mn. čísle *mravy* (asi podle lat. *mores*).

Vidíme, že etymologie nejprve ukazuje na *sociální kontext*, do něhož jsou etické, morální, ev. mravní jevy původně zasazeny jako společný mrav, obyčej, zvyk a zákon společenství. Teprve později nabývá význam těchto slov *subjektivně individuální aspekt* osobního mravního smýšlení a charakteru.

V následujícím výkladu budeme užívat výrazu „etika“ pro vědecké zkoumání morálních obsahů. Význam výrazů „moralita“, „mravnost“ a „étos“ upřesníme v průběhu dalších výkladů. Adjektiva „morální“ a substantiva „morálka“ užíváme v širokém smyslu pro obsahy, které souvisejí s tématem oddílu 1.1.

Shrnutí 1

O Běžné užívání mravních slov ukazuje, že v naší komunikaci uplatňujeme společné předporozumení mravní skutečnosti.

- Prvky tohoto předporozumení:
 - Lidské jednání a (na základě jednání) osoby, jakož i (jako výsledky jednání) sociální danosti se morálně hodnotí.
 - Předpokládá se, že každý nějak ví o základním rozdílu mezi dobrem a zlem (svědomí).
 - Mravně relevantní jednání se pokládá za dobrovolné; chápeme je jako výsledek svobodného rozhodnutí a přičítáme je jednajícím.
 - ^T)soby jsou pokládány za odpovědné za své jednání, tj. očekává se, že mohou rozumně odpovědět na otázku, proč jednaly právě takto.
 - Mravní hodnocení má primárně mezilidský aspekt, jeho přijatelnou formulací může být zlaté pravidlo.
 - Mravní kvalifikace se týká hodnoty osoby, jakou má sama před sebou a před druhými.

Etymologie slov „etický“ a „morální“ ukazuje na původní sociální zasazení mravních jevů do společných mravů, obyčejů, zákonů a tradic.

2 Empiristická etika

19-41

Myšlenkový postup fundamentálně etické systematiky začneme uvedením některých základních myšlenek a hlavních pozic empiristické etiky. Tento postup volíme proto, že empiristická filosofie vždy zpochybňovala ústřední prvky obecného předporozumení mravní skutečnosti, o němž jsme mluvili v předchozí části. Empiristické osvícenství v období moderny vedlo po mnoha stránkách k *destrukci samostatného významu mravní skutečnosti*. Má tendenci chápat lidskou praxi jako výsledek empirického působení, který je určen deterministicky.

2.1 Empirismus a praxe

Dějinně určujícím obdobím empiristického osvícenství bylo 17. a 18. století. Jeho hlavními představiteli byli Britové: F. BACON (1561-1626), Th. HOBBS (1588-1679), J. LOCKE (1632-1704) a D. HUME (1711-1776). Tito klasikové založili filosofickou tradici, která je v řadě variant významná až do současnosti.

Pro různé formy empirismu je typická určitá základní tendence (srov. ÚF 4.2.3 [3.2.3]):

- Jako *noetickou* pozici zastává empirismus názor, že *jediným pramenem poznání je (smyslová) zkušenost (empirie)*. Duchovně rozumové poznání, podstatně odlišné od této zkušenosti, se neuznává.

To, co se v neempiristické (metafyzické) filosofii chápe jako samostatné duchovně rozumové poznání, je empiristicky redukováno na (smyslovou) empirii, event. vysvětlováno mechanismy reflexe, abstrakce, asociace a kombinace empirických prvků.

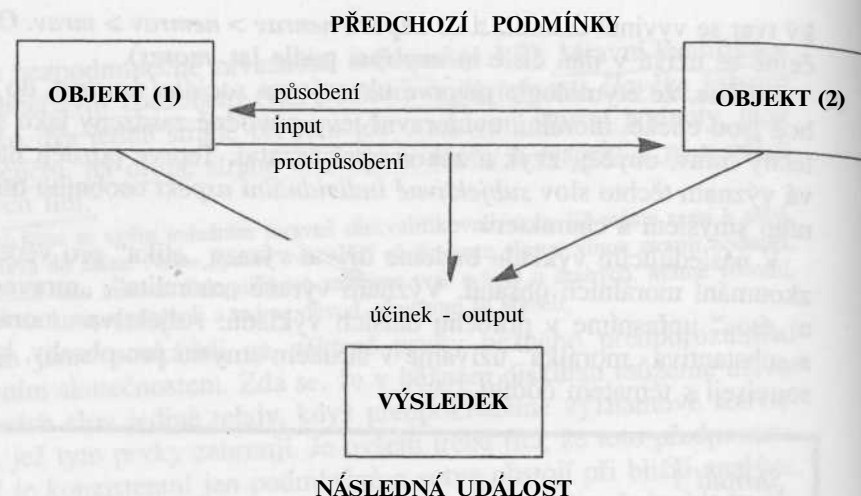
© V empiristické *antropologii* tomu odpovídá tendence *odmítat samostatnou skutečnost lidského ducha*, nepřevoditelnou na smyslově animální rovinu. Rozdíl mezi člověkem a zvířetem je pak pouze stupňovitý a ne už principiální čili podstatný.

- V *ontologii* má empirismus tendenci k *materialismu*. Smyslová zkušenost se týká hmotné skutečnosti a jen ta je podle empiristického pojetí poznatelná, event. skutečná.

Novověký empirismus úzce souvisí s *emancipací moderních přírodních věd*. Ty byly nejprve chápány jako empirické speciální vědy (např. astronomie, fyzika, chemie), orientované podle paradigmatu mechaniky (a potud mechanisticky). V této metodické abstrakci dosáhly obrovských výsledků. Tento úspěch podnítil snahu *zkoumat empirieko-mechanistickými metodami také lidskou praxi*. Jednání tedy bylo metodicky pojato jako přírodní proces, který se - analogicky s fyzikálními nebo biologickými procesy - může stát předmětem quasi přírodovědeckého poznání. *Psychologie* a *sociologie* vznikly jako empirické vědy ze snahy zkoumat psychické a sociální jevy v tomto smyslu přírodovědeckými metodami. V průběhu tohoto vývoje vznikly rozličné *empirické teorie jednání* (např. psychologické, sociologické, ale i biologické).

Základní problém takových metodicko-empiristických teorií jednání můžeme ilustrovat jednoduchým příkladem, který podává G. PRAUSS (¹1989, 213-216, srov. ÚF 4.1.1 [3.1.1]): Hodím kámen do měkké půdy TV půdě vyhloubí prohlubeninu. Velikost prohlubně zřejmě závisí na vlastnostech padajícího kamene (velikost, síla úderu) a na povaze půdy. Můžeme říci, že prohlubněna je *účinkem působení* kamene a *protipůsobení* půdy. Přitom působení, protipůsobení a účinek spolu souvisí tak, že známe-li dvojí z nich, můžeme vypočítat třetí. Těmito třemi veličinami je vyznačen prostor, v němž bádají empirické vědy. Nakonec vždy zkoumají *empirické příčinné souvislosti* těchto tří veličin. Přitom není podstatné, jak diferencovaně jsou tyto veličiny určené a zda jde o veličiny astronomické nebo subatomární. Rozhodující je, že se vždy empirické vysvětluje empirickým a že působení, protipůsobení a účinek jsou empirické danosti (srov. obr. 1).

Empirické teorie jednání mají tendenci pojímat lidské jednání (praxi) ve smyslu empirického příčinného působení. Jednání se interpretuje jako *výsledek* (účinek, následná událost, output) *působení* (stimulus, input) „zvnějška“ (prostředí) a *protipůsobení* (reakce, response) *jednajícího* (agens). Přitom protipůsobení je podmíněno povahou jednajícího. Aplikuje-li se model empirického příčinného působení důsledně, jednání se jeví jako *nutný následek* obou předpokladů (předchozích podmínek), tj. vnějšího působení a povahy jednajícího. Kdybychom přesně znali oba předpoklady, mohli bychom jednání predikovat. Je přírodně-kauzálně vysvětlitelným následkem obou předchozích podmínek. Potud je praxe v modelu empirického příčinného působení vysvětlována *deterministicky*.

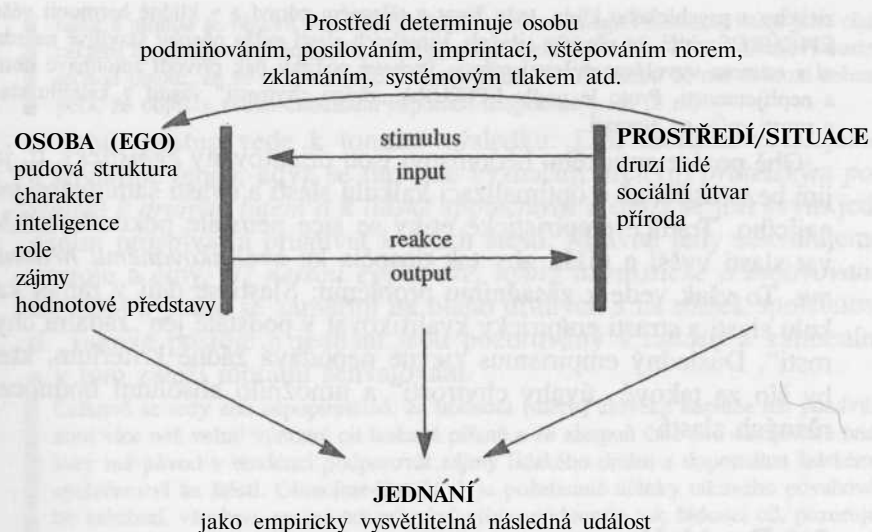


Obr. 1: Empirické příčinné působení

Empirické bádání v humánních vědách vypracovalo řadu teorií psychologických (např. psychoanalýza), sociologických (např. teorie systémů) a biologických (např. etologie), jež se snaží diferencovat na jedné straně povahu působícího prostředí a na druhé straně povahu jednajícího a postihnout je kategoriálně. Mnoho termínů těchto teorií už dávno proniklo do našeho běžného života. Mluvíme o pudové struktuře, agresi, komplexu, frustraci, podmiňování, posilovací funkci, kompenzaci, konformitě, systémovém tlaku atd. To všechno jsou výrazy, jež odkazují na termíny teorií, v nichž se praxe interpretuje jako empirická příčinná souvislost (srov. obr. 2).

Nikdo nemůže popřít, že lidská praxe je *po mnoha stránkách empiricky podmíněná*, a proto se může legitimně stát tématem empirických humánních věd. Jejich bádání nepochybně mimořádně rozšířilo naše poznání člověka a jeho jednání. Různé teorie ukazují rozmanité aspekty této empirické podmíněnosti. Vyvinuly pracovní hypotézy, jež pomáhají vysvětlit lidské jednání po určitých stránkách a ovlivňovat je, stýkat se s druhými lidmi s větším porozuměním, překonávat dysfunkce praxe změnou předpokladů, působit na lidi výchovně, event. léčebně, tedy využívat možností terapie.

Věc se stane filosoficky problematickou teprve tehdy, když *metodický empirismus* těchto humánních věd interpretujeme jako *empirismus filosofický* a tvrdíme, že lidská praxe není *nic jiného než přírodně-příčinná souvislost, vysvětlitelná empirickými humánními vědami*, a že proto může být pojímána (jako jiné přírodní dění) jako nutný ná-



Obr. 2: Jednání jako empirická příčinná souvislost

sledek (účinek) empirických předchozích podmínek (příčin). Taková filosoficko-empiristická pozice by diametrálně odporovala našemu běžnému *předporozumění člověku*:

m Praxe chápaná jako přírodně-kauzální deterministický výsledek empirických předchozích podmínek vylučuje *dobrovolnost* (1.1.3) ve smyslu mravní přičitatelnosti.

* Tím ztrácí *diference dobra a zla* (1.1.2) mravní význam. Místo ní nastupují difference jako zdravý-nemocný, normální-abnormální nebo funkční-dysfunkční.

• Právě tak se rozplývá běžný smysl *odpovědnosti* (1.1.4).

Mnozí zastánci empirických humánních věd sice ve vědě praktikuji *metodický empirismus*, ale odmítají *filosofický empirismus*. To znamená, že si nečiní nárok, že empirickými metodami vysvětlí lidskou praxi vůbec a v celku, nýbrž jen částečně, po určitých stránkách. Dále uvádíme texty dvou psychologů, kteří jsou empiristy nejen metodicky, ale i filosoficky.

H. ROHRACHER redukuje praxi důsledně na rovinu přírodně-příčinné souvislosti a dospívá k naprosté destrukci mravně významné dobrovolnosti.

„K jakému rozhodnutí nakonec dojde, to závisí na druhu a síle zúčastněných instinktů a zájmů. Rozhodnutí vzniká z předchozích procesů, je jimi určeno, je jejich nutným, přírodně-zákonitým výsledkem. Svoboda v tom smyslu, že člověk by v dané situaci mohl dospět i k jinému rozhodnutí, neexistuje. Chtění je determinováno druhem osobnosti [...]“ (1988, 549). Jednání se proto člověku „děje“, „jako se mu děje stárnutí“. „To, co člověk ve svém životě konal, to vlastně [...] vůbec sám nekonal, nýbrž stalo se mu, že to konal.“ (1926, 109)

B. F. SKINNER, americký behaviorista, pokládá technologii lidského chování za stejně možnou jako technologii fyzikální nebo biologickou a zasazuje se o to, aby byl překonán „pocit svobody a důstojnosti autonomního člověka“, jež odhaluje jako fikci, a aby lidé byli podrobeni rozsáhlé technologické kontrole chování.

Určité chování člověka nevyplývá z „pocitu odpovědnosti či povinnosti“ nebo z „loajality či úcty k druhým lidem [...], nýbrž protože druzí lidé jeho chování zformovali účinnými kontingencemi“. „Způsoby chování, které jsou charakterizovány jako dobré nebo špatné a jako správné nebo nesprávné, nelze vyvozovat z ctnosti nebo špatnosti, z dobrého nebo špatného charakteru nebo z poznání dobra a zla. Vyplývají z účinného působení, k němuž patří také mnoho posilovačích podnětů, mimo jiné také zobecnitelné verbální posilovače ‚dobře!‘, ‚špatně!‘, ‚správně!‘ a ‚nesprávně!‘“ (1973, 118)

2.2 Hédonismus

Jako *empiristickou etiku* označujeme tu tradici etiky, jež interpretuje lidskou praxi výlučně jako empirické příčinné působení. Od svého počátku v antice vystupuje empiristická etika jako *hédonismus*.

Hédonismus (z řec. *hédoné* = slast, radost) je názor, že *lidské jednání je motivováno výlučně snahou získat slast a vyhnout se strasti*. Mluví se pak o *motivaci praxe libostí nebo nelibostí*. Každá empiristická etika je principiálně orientována *hédonisticky*. Viděli jsme (2.1), že empirismus jako noetická pozice uznává jako pramen poznání pouze (smyslovou) zkušenost. Analogicky k tomu empirismus jako *etická* pozice nezná jiné pohnutky (motivy) jednání než *uspokojení empiricko-přírodních, smyslových afektů*, sklonů, event. instinktů v nejširším slova smyslu. Toto uspokojení má povahu slasti. Slast jako uspokojení instinktu určuje v empiristicko-hédonistické etice hodnotu jednání. Mravně dobré je to, co přináší slast. *Smysl praxe* tedy záleží v realizování *kalkulu slasti a strasti*.

V hédonistickém pojetí slouží *rozum* tomuto kalkulu slasti a strasti. Je *instrumentalizován* motivací libostí a nelibostí a jeho úkolem je *optimalizovat kalkulu slasti a strasti*. Etika se tak stává *uměním žít*. Její úlohou je podat pravidla, jež ve smyslu pozitivního kalkulu slasti a strasti umožňují co možná nejslastiplnější život.

KANT charakterizoval funkci hédonisticky instrumentalizovaného rozumu takto: Rozum ve službách kalkulu slasti a strasti koná, pokud jde o praxi, *technické* a *pragmatické* úvahy.

- *Technické* úvahy ukazují, jak (jakými prostředky) můžeme účinně a bezpečně dosáhnout žádoucího cíle. Podávají tedy „pravidla obratnosti“.
- *Pragmatické* úvahy se týkají cílů, které bychom měli zvolit, aby náš kalkul slasti a strasti vyšel co možná nejpozitivněji. Podávají tedy „rady chytrosti“ (GMS BA 40 n.).

Při tom je rozhodující, že v hédonisticko-empiristickém konceptu rozum nemá žádný samostatný význam. Není určujícím důvodem praxe sám o sobě, nýbrž vždy jen jako nástroj hédonistické instrumentalizace. V tom je, jak uvidíme, klíčový bod Kantovy kritiky hédonismu.

Tato základní hédonistická orientace vedla v tradici empiristické etiky k velmi rozdílným pozicím. Zejména v rámci empiristického osvícenství a utilitaristického myšlení vznikla řada pokusů překonat na empiristicko-hédonistickém základě egoistické stanovisko, odůvodnit altruisticko-sociální dimenzi mravnosti a tak rozvinout etické teorie, jež se přibližují běžnému předporozumění. Dále se budeme zabývat několika dějinně významnými pozicemi empiristické etiky.

2.3 Antický hédonismus

Na úvod uvedeme dvě varianty antického hédonismu. Za jednoho z prvních hédonistů naší tradice je poldádán SÓKRATŮV žák ARISTIPPOS Z KYRÉNY (asi 435-365). Učil, že jediným cílem jednání, a tedy dobrem, je slast, kterou chápal jako pozitivní, konkrétní, aktuální požitek. A strast je jediným zlem. Cílem jednání je co možná *nejslastnější život*. ARISTIPPOS ovšem viděl, že slast může opravdu požívat jen ten, kdo je prostý náruživosti a závislosti a stojí nad požitkem. Etika je tedy *umění žít*, jež uděluje rady pro co nejlepší, tj. co nejslastnější a strastí zbavený život.

Také EPIKÚROS (341-270) pokládal za jediné motivy lidského jednání slast a strast. Ale akcentuje svůj hédonismus jinak než ARISTIPPOS. V jeho etickém umění žít nejde o co nejvíce konkrétních aktuálních prožitků slasti, ale o trvalou *slast* v *klidu*, tedy o pozitivně laděný život, který by byl co nejvíce prost otřesů a obtíží. Jde o život v *ataraxii*. EPIKÚROS mimoto rozlišuje *slasti vyšší a nižší* a vyšší (trvalé) slasti přiřazuje spíše duši, nižší (pomíjivé) spíše tělu.

Ataraxie (řec. *tarasso* = otrásat, znepokojoval; privativum *a* popírá) znamená stav fy-

zického a psychického klidu, tedy život v tělesném zdraví a v klidné harmonii vášní. EPIKÚROS viděl, že přemíra silných, aktuálních slastí může působit škodlivě na zdraví a mimoto vyvolávat duševní otřesy. Prchavé požitky pak přivodí zdoluhavé obtíže a nepříjemnosti. Proto je podle EPIKÚRA „radou chytrosti“ vsadit v kalkulu slasti a strasti spíše na ataraxii.

Obě pozice antického hédonismu jsou orientovány *egoisticky*, tj. jde jim bezprostředně o optimalizaci kalkulu slasti a strasti samotného jednatelce. Tradice empiristické etiky se sice neustále pokouší rozlišovat slasti vyšší a nižší, aby tak dospěla ke *kvalifikovanému hédonismu*. To však vede k zásadnímu problému: Slasti se dají v rámci kalkulu slasti a strasti empiricky kvalifikovat v podstatě jen „radami chytrosti“. Důsledný empirismus zjevně nepodává žádné kritérium, které by šlo za takové „úvahy chytrosti“ a umožnilo absolutní hodnocení různých slastí.

2.4 David Hume

D. HUME (1711-1776) je hlavní představitel britského empirismu. Jeho nauka má až do současnosti eminentní dějinný význam pro vývoj moderní empiristické etiky. HUME jasně viděl, že *mravní fenomén nemůže být vysvětlen v rámci egoistického hédonismu*. Proto na důsledně empiristické bázi vytvořil neegoistickou etickou teorii. Pokusíme se charakterizovat její základní myšlenky.

Hlavní dvě HUMOVA etická díla jsou třetí kniha pojednání *Treatise of Human Nature* (Pojednání o lidské přirozenosti, 1740), nazvaná *Of Morals* (O mravnosti), a *Enquiry concerning the Principles of Morals* (Zkoumání o principech mravnosti, 1751). Citované texty jsou z *Enquiry*.

2.4.1 Předmět morálního schvalování

HUME vychází z jednoduché empirické úvahy. Ptá se: *Co lidé obecně posuzují jako morální?* Co se morálně oceňuje, chválí, schvaluje?

K dosažení našeho cíle užijeme zcela prostého postupu: rozčleníme komplex duchovních vlastností, jež tvoří to, co se v běžném životě označuje jako osobní hodnota [personální merit]. Budeme zkoumat každý duchovní znak, který činí člověka předmětem úcty a náklonnosti, nebo nenávisť a opovržení, budeme si všimnout každého zvyku, každého citu a každé schopnosti, jež jako výpovědi o člověku zahrnují chválu i fieu

hanu a mohou se objevit v každé oceňující nebo odsuzující charakteristice jeho charakteru a povahy. My lidé máme v této oblasti jemný cit a to dává filosofovi dostatečnou jistotu, že se ve svém výřtu nikdy příliš nezmýlí nebo že mu nehrozí nebezpečí, že objekty svého zkoumání uspořádá nesprávně [...]. (8 n.)

Tento postup vede k tomuto výsledku: Lidi morálně oceňujeme a chválíme tehdy, když se tito lidé vyznačují určitým *přátelským postojem k druhým lidem a k lidské společnosti* a snaží se jim svým jednáním prospívat a přispívat k jejich štěstí. Mravně tedy schvalujeme postoje a činy, jež nejsou egoistické, nýbrž altruistické a motivované sociálně a potud se zaměřují na blaho druhých a na užitek společnosti. Takové postoje a jednání jsou pozorovány s radostí a zalíbením a v tom záleží morální schvalování.

Celkově se tedy zdá nepopíratelné, že hodnotu [merit] člověka nemůže nic pozdvihnout více než velmi výrazný cit laskavé přízně a že alespoň část této oceňované hodnoty má původ v tendenci podporovat zájmy lidského druhu a dopomáhat lidskému společenství ke štěstí. Obrácíme-li pohled na pozeňnané účinky takového povahového založení, všechno, co má tak příznivý vliv a podporuje tak žádoucí cíl, pozorujeme se zalíbením a radostí. Sociální ctnosti nikdy nevidíme odděleně od jejich prospěšných tendencí a nikdy je nepovažujeme za neplodné a neužitečné. Štěstí lidí, pořádek ve společnosti, porozumění v rodinách, vzájemná pomoc mezi přáteli jsou vždy chápány jako účinek jejich mírné vlády nad srdci lidí. (17 n.)

2.4.2 Sympatie a mravní cit

Stojíme před touto skutečností: Altruistické a sociální postoje a jednání nám působí radost, tj. schvalujeme je. A nelíbí se nám egoistické postoje a jednání; naplňují nás odporem a nelibostí a neschvalujeme je. Tento základní jev morálního schvalování je podle HUMA interkulturní a všeobecně lidský. Zjevně souvisí s *psychologickou konstitucí* člověka. Ale proč reagujeme pozitivně na to, co je sociálně prospěšné, a negativně na to, co je sociálně škodlivé? Nepochybně proto, že nám *není lhostejné blaho druhých lidí, event. obecné blaho*. To však ukazuje, že ve své motivaci nejsme nikterak orientováni jen na vlastní prospěch, nýbrž také altruisticky a sociálně na prospěch druhých lidí a celku.

Je-li tedy pramenem mravního citu užitečnost a neposuzujeme-li tuto užitečnost vždycky se zřetelem k vlastnímu Já, plyne z toho, že všechno, co přispívá ke štěstí všech, vzbuzuje bezprostředně náš souhlas a naše zalíbení. Tak máme princip, který z velké části vysvětluje vznik mravnosti. (61)

Ale jak lze tuto skutečnost chápat na základě empiristických před-

pokladů? Empiristická rekonstrukce uvedeného principu odkazuje na psychologii komplexu *smyslové empirických afektů* (instinktů, citů, sklonů, vášní), které HUME podrobně analyzoval v druhé knize svého *Treatise (On passions)*. Ale jak mohou tyto afekty vysvětlit princip, který je v morálním schvalování zaměřen na celek a odezírá od vlastního prospěchu? Nejsou tyto afekty motivovány libostí a nelibostí tak, že nutně musí být egoisticko-hédonistické? Což se tyto afekty stále nemění podle situací, osob a předmětů, o něž jde, takže na tomto základě vůbec nejsou možné *steady and general points of view* (stálá a obecná hlediska), s nimiž se v morálce setkáváme? HUME se snaží tyto problémy vyřešit koncepcí *extenzivní sympatie jako základu mravního citu*. Naznačíme postup této konstrukce:

- Lze rozlišit dvě třídy afektů, *přímé* a *nepřímé*. *Přímé* afekty vznikají bezprostředně působením objektů, které v nás vyvolávají libost nebo nelibost a potud jsou chápány jako dobro nebo zlo. Motivace libostí a nelibostí přímých afektů (např. touha a odpor, zármutek a radost) je určena egoisticko-hédonisticky.
- *Nepřímé* afekty se zpravidla vztahují na *osoby*, a to nepřímě v tom smyslu, že tyto osoby v nás vyvolávají zalíbení, event. nechuť, na základě určitých vlastností (*kvalit*). Libost a nelibost tu tedy vznikají zprostředkovaně. Nepřímé afekty jsou *trojmístné*: Já se v nich vztahuje afektivně k nějaké osobě na základě určité *kvality*, jež je této osobě vlastní.

0 Existují dva páry nepřímých afektů, *hrdost-pokora* a *láska-nenávist*. Při dvojici hrdost-pokora jde o *vlastní Já*, jež na základě určitých kvalit vzbuzuje libost (hrdost) nebo nelibost (pokora). Při dvojici láska-nenávist jde o *druhé osoby*, jež na základě určitých kvalit vzbuzují libost (láska) nebo nelibost (nenávist).

- Máme zájem na tom, aby se naše nepřímé afektivní hodnocení shodovalo s hodnocením druhých lidí, tedy aby např. kvality, na něž jsme osobně hrdí, se nelíbily pouze subjektivně, nýbrž *intersubjektivně* jako uznávané vlastnosti. Intersubjektivita dodává hodnotícím afektům objektivitu a překonává libovůli. Proto *sympatizujeme* s afekty druhých a s hodnocením v nich obsaženým, tj. vcítujeme se do jejich afektů a tak poznáváme názory a pocity druhých. Z toho plyne: „Někdo, kdo je ctnostný, bude moci být hrdý sám na sebe, a tím hodný lásky pro druhé; a bude milovat druhé, kteří jsou hodni lásky proto, že mohou být hrdí sami na sebe.“ (SCHRADER 1984, 186).
- *Sympatie* (chápaná zde ne jako přízeň, soucit či soustrast, ale) jako vcítování do afektů druhých lidí tedy působí *kommunikativní zprostředkování* afektů. Jí se generalizuje a objektivizuje afektivní hodnocení, a tak vznikají nestranné *steady and general points of view*, které už nejsou bezprostředně egoistické.
- Toto sympatické zprostředkování vysvětluje, proč se nám jako osobně hodnotné a ctnostné líbí kvality, které jsou orientovány na *blaho a užitek druhých lidí a celku společnosti*. Afekt, který je s blahovůlí a soucítěním zaměřen na tento cíl, je *mravní cit (moral sentiment)* a je také označován jako (v širším smyslu) „sympatie“.

I Pojem mravnosti zahrnuje cit společný všem lidem, který doporučuje jeden a tentýž předmět obecnému schvalování a vytváří o tomto předmětu všeobecnou nebo téměř

všeobecnou shodu lidských názorů a rozhodnutí. Tento pojem zároveň zahrnuje cit, který je tak obecný a obsáhlý, že se vztahuje na všechny lidi a činí konání a chování i vzdálených lidí předmětem souhlasu nebo nesouhlasu podle toho, zda se toto konání shoduje nebo neshoduje s uznanou normou práva. Oba tyto požadavky jsou charakteristické pouze pro zde zdůrazňovaný cit lásky k lidem. (120)

Mravní cit se tedy vytváří v rámci nepřímých afektů na základě komunikativně sympatetického zprostředkování. Působí, že pocítujeme radost (libost) ze ctnostných (altruistických, sociálně prospěšných) kvalit a jednání, tj. schvalujeme je, zatímco afektivně odmítáme (nelibost) a neschvalujeme kvality a jednání zvrácené. Mravní cit je tedy charakterizován jako *zvláštní typ* motivace libostí a nelibostí. I zde sice jde v posledku o subjektivní, každému vlastní libost a nelibost (hédonismus), ale tak, že jejich objektem není (v egoistickém smyslu) vlastní prospěch, ale obecné blaho.

Na tomto pozadí definuje HUME také mravní význam *spravedlnosti* jako ctnosti. Zájem o spravedlivá pravidla a stavy vyplývá z (egoistického) *kalkulu užitku*. Naše povaha je taková, že své zájmy můžeme realizovat v sociální spolupráci účinněji než izolovaně. Kromě toho musíme uspokojovat své potřeby za podmínek mírného nedostatku a jsme také založeni spíše egoisticky a jsme velkorysí jen omezeně. Proto musí být naše sociální spolupráce řízena intersubjektivně uznanými a účinnými konvencemi, jež v zájmu společného užitku omezují tužby jednotlivců. Z toho vzniká idea spravedlnosti jako stavu, v němž jsou zájmy jednotlivců koordinovány k společnému užitku.

Zákony práva či spravedlnosti spočívají úplně na zvláštním stavu a situaci, v níž se člověk nachází, a za svůj vznik a svou platnost vděčí *užitku*, který pro veřejnost vyplývá z jejich přesného a pravidelného zachovávání. Kdyby se situace lidí v některém důležitém bodě změnila, kdyby vznikl velmi značný přebytek nebo neobyčejně krutý nedostatek, kdyby se lidské nitro naplnilo dokonalou umírněností a dobrotou nebo dokonalou dravostí a zlobou, pak by spravedlnost byla zcela *bez užitku* a zároveň by zanikla její vlastní podstata a naprosto by byla zrušena její závaznost pro člověka. (24 n.)

Na tuto souvislost pravidel spravedlnosti a vlastního užitku ovšem ve větších sociálních kontextech snadno zapomínáme a máme sklon porušovat tato pravidla pro vlastní prospěch. Zde nastupuje podle HUMA znovu *sympatie* a vytváří všeobecné, nestranné stanovisko, jež sympatizuje s obecným užitkem a morálně schvaluje spravedlivé jednání a postoje. Pak milujeme druhé, protože jsou spravedliví, a můžeme být hrdí na svou vlastní spravedlnost.

Nutnost spravedlnosti pro trvání společnosti je jediným základem pro tuto ctnost. A protože žádné mravní dobro není ve větší účtě, smíme z toho usuzovat, že tento moment užitečnosti má obecně největší působivost a nejsilnější vládne nad našimi city. (43)

2.4.3 Cit a rozum

HUMOVA etika je *empiristická*, protože podle ní může být praxe plně určena (smyslovými) afekty, sklony, event. city. Je *hédonistická*, protože zná (i v případě sympatetického zprostředkování) pouze motivaci libostí a nelibostí. *Rozum* má vůči empirickým afektům podřízenou, *instrumentální* funkci. Konstatuje fakta a hledá nejvhodnější prostředky k dosažení cílů jednání. V podstatě podává pro praxi jen „pravidla obratnosti“ a „rady chytrosti“ (2.2). Stanovení mravních cílů a mravní hodnocení se dějí afektivně, event. emocionálně. Potud je HUMOVA etika *morálkou citu*.

Tak se snadno dají vymezit oddělené oblasti a úlohy *rozumu* a *sklonu*. Rozum zprostředkovává poznání toho, co je pravdivé a nepravdivé, ze sklonu pochází cit pro krásu a ošklivost, pro ctnost a neřest. Rozum vnímá věci bez přídavků a újm takové, jak se skutečně chovají v přírodě, sklon má produktivní sílu a vytváří jakoby nový svět tím, že všem objektům přírody dodává krásu nebo ošklivost barvami vzatými z vnitřního citu. Rozum je chladný a bez zájmu, a proto není motivem pro jednání a pouze vede impuls zprostředkovaný instinktem nebo sklonem: ukazuje prostředky, jak dosáhnout štěstí a vyhnout se neštěstí. Sklon probouzí libost nebo nelibost, a tím působí štěstí nebo neštěstí; proto je motivem jednání a prvním podnětem či impulsem snahy nebo vůle. Rozum nás na základě uznaných nebo předpokládaných okolností a poměrů vede k poznání toho, co je skryté a neznámé; sklon, když má před sebou všechny okolnosti a vztahy, dá v nás vzklíčit novému citu schvalování nebo odsuzování (145 n.)

Připomeňme si prvky našeho *běžného předporozumění mravní skutečnosti*, které jsme charakterizovali na začátku. Lze uvést čtyři body, v nichž se HUMOVA etika dostává s tímto předporozuměním do konfliktu:

(1) *Dobrovolnost*. V běžném předporozumění vycházíme z toho, že praxe je na základě dobrovolnosti mravně relevantní, přiřitatelná a že je nutno ji zodpovídat (1.1.3). Morálka citu u HUMA naproti tomu mravně relevantní sebeurčování ze svobody principiálně vylučuje. Jednání vyplývá nutně z předem dané psychicko-afektivní organizace osoby, z jejich vloh, event. z jejího charakteru.

Protože rozum se uplatňuje pouze jako rozum instrumentalizovaný (sklonem), ne jako rozum samostatný (KANT: „čistý“), praxe je úplně motivována empirickou motivací libostí a nelibostí, danou sklony (afekty, instinkty, city atd.). I mravní cit je empirický afekt. Způsob mého jednání pak závisí na síle a psychické konstelaci mých sklonů, např. na tom, jak silný je mravní cit v celkové organizaci psychické konstelace mého charakteru. U HUMA se tedy mravní soud nemůže vztahovat na odpovědnou dobrovolnost osobního jednání a postoje, ale pouze na povahu (psychicko-empiricky) předem dané konstelace osoby, z níž její jednání a postoje vyplývají do jisté míry mechanicky. Pro-

to praxe vposledku není mravně přičitatelná: nebyl bych mohl jednat jinak, nejsem za toto jednání vlastně mravně odpovědný a nemohu za ně. Tyto konstelace snad mohou být ovlivněny a změněny chválou a káráním, odměnou a trestem (např. při výchově). Ale toto ovlivňování se děje bez dobrovolného a odpovědného rozhodování osoby; probíhá jako empirická příčinná souvislost (2.1) v rámci motivace libostí a nelibostí.

(2) *Univerzalita*. V běžném předporozumění chápeme mravní hledisko jako povinnost koordinovat vlastní blaho s blahem druhých lidí, event. s obecným blahem (1.1.5). Je to tedy hledisko nestranné, objektivní a zároveň racionálně zdůvodnitelné univerzality (1.1.4). HUME se pokouší toto hledisko empiricky rekonstruovat pomocí komunikativního, sympatetického zprostředkování nepřímých afektů. Ale empirická univerzalita, k níž tak dospívá, zůstává náhodná a nemůže dostát nároku mravní univerzality.

HUME se snaží překonat egoistický hédonismus sympatetickým vcítěním do hodnotících afektů a tak dosáhnout nestranné univerzality mravního pohledu (sympatie s obecným blahem). Ale sympatetické zprostředkování může vposledku ukázat pouze průměrné faktické hodnotové postoje určitých společenských útvarů, tedy v nejlepším případě zobecněné pojetí určitého sociologicky zjitelného étosu. Mravní hledisko se však ve své racionální diskursivě neuspokojuje určitými empiricky předem danými formami étosu, nýbrž zkoumá tyto formy étosů co do jejich správnosti. Nepřijímá princip tohoto mravního zkoumání jako něco, co je předem empiricky po ruce, ale nese tento princip v sobě jako zkušební kámen všech norem, pravidel a zásad, které empiricko-fakticky vystupují s mravním nárokem. Tento princip mravní univerzality nelze empiricky rekonstruovat.

(3) *Nepodmíněnost*. V běžném předporozumění chápeme mravní nárok jako nepodmíněnou povinnost (1.1.2). Tato nepodmíněnost se ukazuje také ve vlastní hodnotě mravní kvality člověka (1.1.6). Teorie sympatie je sice vypracována diferencovaně, ale rekonstruovat tuto nepodmíněnou závaznost mravních skutečností v rámci důsledně hédonistické pozice se zdá nemožné. Mravní nárok tu vystupuje pouze jako nárok empiricky podmíněný (ve smyslu motivace libostí a nelibostí).

HUME jistě překonává bezprostředně egoistický hédonismus, který jsme viděli u ARISTIPPA a EPIKÚRA. K tomu je však třeba uvážit toto: HUME zakládá sympatetické zprostředkování na nepřímých afektech hrdost-pokora a láska-nenávist, ale ty jsou nejprve motivovány zcela egoisticky. Sympatetické zprostředkování vyvolává subjektivní potřebu mít kvality, na něž můžeme být hrdi, protože nás činí láskyhodnými v očích druhých lidí. Přitom jde samozřejmě především o kvality určené altruisticky nebo sociálně, protože láskyhodnými nás činí u druhých lidí především ty. Potřebu projevující se v našich nepřímých afektech (motivace libostí a nelibostí) tedy můžeme uspokojit jen tehdy, když kvality tohoto druhu uznáváme *obecně*. Tak se ukazuje, že mravní cit, který vyplývá ze sympatetického zprostředkování, je vposledku podmíněn zcela egoisticko-hédonisticky (i když nepřímo).

(4) *Spravedlnost* podle HUMA vyplývá z dobře pochopeného vlastního zájmu lidí se zřetelem k jejich danému stavu. Řídí (jako právo) spolupráci, pokud jde o sociální užitek, a sympatizuje (jako ctnost) s tímto řízením a s obecným blahem. Ale HUME nemůže ukázat, jaký má být *distributivní* vztah (tj. pokud jde o rozdělování) obecného užitku k zájmům jednotlivých osob, event. zda přednostním cílem spravedlivých úprav a postojů je blaho každé jednotlivé osoby nebo (aditivní) maximalizace sociálního užitku.

Jde o určení cíle morálky, který HUME charakterizuje jako obecnou prospěšnost. V oddíle 1.1.5 jsme se snažili ukázat, že naše běžné předporozumění má (např. ve zlatém pravidle) tendenci chápat blaho jednoho každého člověka v nepodmíněné vzájemnosti jako cíl, takže je vždycky nespravedlivé pojímat sociální prospěch tak, že s jednotlivými osobami se při jeho realizaci nakládá pouze jako s prostředky a jalco s něčím, s čím je možno disponovat. Ale toto předporozumění předpokládá, že osoba (a to zásadně každá lidská osoba) je absolutní cíl (KANT: „cíl o sobě“) veškeré lidské praxe. Ale v rámci empirické etiky to nelze přesvědčivě odůvodnit.

Tyto čtyři úvahy naznačují některé z důležitých problémů, jež vystávají nejen v HUMOVĚ teorii, ale v podstatě v každé důsledně empiristické etice. HUMOVA etická pozice byla zajisté během dalšího vývoje empiristické etiky rozmanitě zjemňována a modifikována. Uvedené problémy se však kladou stále znovu. Ukazuje se, že empiristická pozice vede k velkým kolizím s naším běžným předporozuměním. K zmíněným otázkám se budeme ještě často vracet.

2.5 Utilitarismus

Utilitarismus (z lat. *utile* = užitečné) je významný směr v novější empiristické etice. Navazuje na etiku britského empirismu (2.1), především na pozice, jež zastával Th. HOBBS, D. HUME a A. SMITH (1723-1790). Jeho zakladatelem je J. BENTHAM (1748-1832; *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789). Ke klasikům utilitarismu dále patří J. St. MILL (1806-1873; *Utilitarianism*, 1863) a H. SIDGWICK (1838-1900; *Methods of Ethics*, 1875). V první polovině našeho století byl utilitarismus silně kritizován. Asi po roce 1950 vznikla řada pokusů o jeho obnovení a další rozvinutí. Provázela je však paralelně rozsáhlá kritika utilitarismu. Diskuse je stále aktuální.

2.5.1 Obecná charakteristika

Jako „utilitarismus“ se dnes označuje dosti široké spektrum teorií filosofické etiky, které se po mnoha stránkách od sebe liší. Přesto je možno charakterizovat základní pozice, jež jsou pokládány za typicky utilitaristické. Následujeme O. HÓFFEHO (1975, 7-11), který charakterizuje základní utilitaristickou pozici jako *kombinaci čtyř principů*. Kombinace těchto principů má dát možnost *posuzovat mravně jednání a normy na empiricko-racionálním základě*. Základní pozice si ce implikuje empiristické stanovisko, ne však diferencovaný antropologický a fundamentálně etický základ, s jakým se setkáváme například u HUMA. Utilitarismus jako normativní etika chce podat relativně jednoduché, empiricky uchopitelné kritérium mravního posuzování. Nyní budeme charakterizovat jednotlivé principy a omezíme se při tom jen na mravní posuzování jednání.

(1) *Princip následků*. Mravní hodnocení se děje výlučně na základě *následků, konsekvencí či účinků, které lze od jednání očekávat. Neexistuje tedy žádné jednání, které by bylo mravně správné nebo nesprávné samo o sobě*, tedy na základě určitých sobě imanentních vlastností a nezávisle na následcích. Mravní soud o jednání se vztahuje přesně na to, co jednání způsobuje. Tento princip se nazývá také *princip teleologický* (od řec. *telos* = cíl) a rozlišuje teleologické pozice od *deontologických* (od řec. *deon*, *-ontos* = povinnost).

Deontologické pozice soudí, že jednání může být mravné nebo nemravné *samo o sobě*, tedy na základě své imanentní povahy a nezávisle na svých následcích. Tak by deontologie mohla například tvrdit, že vražda, znásilnění, krádež nebo lež jsou v každém případě samy o sobě nemorální, nezávisle na svých následcích, například proto, že jsou samy o sobě protipřírozené nebo odporují nějakému nepodmíněnému všeobecnému mravnímu principu. Utilitarista jako teleolog či konsekvencialista takové imanentní posuzování odmítá a činí veškeré mravní posuzování závislé na *kalkulu konsekvencí*. - Poznamenejme, že „teleologie“ má v kontextu přírodní filosofie zcela jiný význam (srv. ÚF 3.4.4.2 [2.4.4.2]).

(2) *Princip užitečnosti*. Podle kterých kritérií se mají posuzovat následky jednání? Utilitarista odpovídá: Kritériem je *prospěšnost*, užitečnost následků jednání pro uskutečnění něčeho, *co je dobré samo o sobě*. V kalkulu konsekvencí je tedy třeba uvažovat, do jaké míry mohou následky jednání být prospěšné pro uskutečnění dobra o sobě.

Utilitarismus tedy nevztahuje užitečnost (utilitu) svévolně a (hodnotově) nihilisticky na zcela libovolné cíle, nýbrž na dobro o sobě jako nejvyšší hodnotu či nejvyšší dobro (*summum bonum*). Kritérium užitečnosti tedy odkazuje na teorii dobra o sobě.

(3) *Princip hédonismu*. Utilitarismus jakožto empiristická pozice může definovat dobro o sobě pouze hédonisticky. Záleží v *uspokojování lidských potřeb a zájmů*, tedy ve *slasti, radosti*, v (hédonisticky chápaném) *štěstí*. Na otázku, o které potřeby a zájmy při tom jde, odpovídají utilitaristé většinou *tolerantně*: Každý určuje v plánu svého života své vlastní preference a tím i profil svého hédonistického kalkulu. Dobrem o sobě je lidské štěstí. V čem toto štěstí záleží, to určuje každá osoba sama pro sebe.

Tím se hédonisticky pojaté dobro pluralizuje do prakticky neomezeného množství subjektivních preferencí, sklonů a zájmů. Pro dobro o sobě tedy v utilitarismu není rozhodující *kvalitativní obsah* štěstí, nýbrž *kvantita pocitu štěstí* nezávisle na kvalitativním obsahu. Uspokojení, jež prožívá milovník pornografie při zvlášť tvrdém „erotickém“ filmu, je pak zcela souměřitelné s uspokojením, jež prožívá milovník Beethovenovy hudby při velkolepém provedení Fidelia. Tak se už BENTHAM pokoušel vypracovat čistě *kvantitativní hédonistický kalkulu*, který odezírá od všech kvalitativních rozdílů a homogenně kvantifikuje radost, event. bolest (podle intenzity, trvání, jistoty, blízkosti). Na rozdíl od BENTHAMA se MILL pokoušel zastávat *kvalitativní hédonismus*, např. na základě rozdílu mezi radostmi či potřebami duchovními a smyslovými, vyššími a nižšími. Tím obnovil motiv, s nímž jsme se setkali už u EPIKÚRA. MILL proslul výrokem, že neuspokojený člověk je lepší než uspokojený prase. V tom snad měl MILL pravdu, ale je tu stále otázka, zda takové mravně relevantní kvalitativní diferencování hédonismu je možné za empiristických předpokladů.

(4) *Sociální princip*. V návaznosti na pozice HUMA a SMITHE odmítá utilitarismus egoistický hédonismus. V mravním kalkulu nejde jen o štěstí samotného jednatelce, ale o štěstí *všech, jichž se jednáni dotýká*, o „co možná největší štěstí co možná největšího počtu lidí“ (BENTHAM) a vposledku o sociální prospěch všech lidí vůbec. Už klasikové zahrnovali do této sociální perspektivy i zvířata a požadovali blaho pro všechny cítící bytosti. Přitom se sociální prospěšnost zpravidla interpretuje *kvantitativně-aditivně*: V kalkulu konsekvencí jde o co možná největší *sumu sociálního užítu*, event. o co možná největší *průměrný užitek*.

Typickým příkladem tohoto kvantitativně aditivního způsobu argumentace je výpočet sociálního produktu jako *sumy vyrobeného zboží a služeb v národním hospodářství*. Předpokládáme-li, že zboží a služby uspokojují potřeby a potud mají charakter prospěšnosti, pak se sociální produkt vypočítává v cenách jeví jako přesně kvantifikovaná *suma užítu*. Dále se dá určit *průměrný užitek* jako sociální produkt na hlavu. Utilitaristicky orientovaná hospodářská etika bude hodnotit jako mravně dobrá všechna opatření, jež stupňují růst hospodářství, event. zvyšují *sumu užítu*. Přitom je jasné, že tento kvantitativně aditivní způsob argumentace není s to brát v úvahu problémy spravedlivého rozdělování.

Vidíme tu v přehledu kombinaci principů, jež tvoří utilitaristické

OTÁZKA	KRITÉRIUM	PRINCIP
Jak se má hodnotit jednání (utilitarismus úkonů), event. pravidla (utilitarismus pravidel)?	teleologické: následky, konsekvence	PRINCIP NÁSLEDKŮ
Jak se mají posuzovat následky?	užitečnost pro dobro	PRINCIP UŽITEČNOSTI
Co je dobro?	prožívání slasti odstranění strasti (užitek pozitivní a negativní)	PRINCIP HÉDONISMU
Jak se má správně určovat užitek? Co je správné?	maximalizace dobra pro ty, jichž se jednání dotýká (suma užitku, průměrný užitek)	SOCIÁLNÍ PRINCIP

Obr. 3: Mravní posuzování v utilitarismu

kritérium mravního posuzování. Pokud jde o jednání, můžeme je shrnout takto: „Jednání je mravně správné tehdy, když jsou jeho následky optimální pro štěstí všech, jichž se jednání dotýká.“ SIGDWICK formuluje kritérium utilitarismu jako kritérium empiristického hédonismu takto:

Podle něho máme v každém jednotlivém případě srovnávat všechny radosti a strasti, jež lze předvídat jako pravděpodobné výsledky různých v úvahu přicházejících alternativ chování, a přijmout tu alternativu, jež se jeví schopná vést k největšímu štěstí vůbec. (Methods, kap. IV, §1, cit. podle HÓFFEHO, vyd. 1975, 74)

2.5.2 Aspekty diskuse o utilitarismu

Utilitarismus se převážně chápe jako pozice empiristické etiky, a proto se na něj vztahují úvahy, které jsme uvedli v souvislosti s HUMEM (2.4.3). Nyní ukážeme některé aspekty novější diskuse o utilitarismu. Přitom je jasné, že se musíme omezit jen na krátké charakteristiky, jež nemohou ani přibližně ukázat diferencovanost diskuse.

(1) *Utilitarismus jednání a utilitarismus pravidel.* V oddíle 2.5.1 jsme charakterizovali utilitaristické kritérium se zřetelem na *jednotlivé jednání*. Kritika utilitarismu však právem poukázala na to, že našemu běžnému předporozumění diametrálně odporuje, když se mravní hodnocení jednání (jako je např. vražda, znásilnění, krádež, lež) činí v *každém případě* závislým na utilitaristickém kalkulu konsekvencí. Na jedné straně se nám určité jednání (jako uvedené činy) často jeví bezprostředně jako nemorální a na druhé straně má pro obecný užitek nepochybně velký význam, mohou-li si určitá *pravidla* (normy) činit nárok na sociální přijetí a platnost nebo ne; zdá se však, že důsledný *utilitarismus* jednání má obecně tendenci taková pravidla *destabilizovat*, protože svému kalkulu podrobuje každé jednotlivé jednání. Mnozí utilitaristé chtějí této námitce uniknout: odmítají utilitarismus jednání a zastávají *utilitarismus pravidel*.

Utilitarismus jednání záleží v názoru, že správnost nebo nesprávnost určitého jednání musí být určena pomocí dobrých nebo špatných následků tohoto jednání. *Utilitarismus pravidel* záleží v názoru, že správnost nebo nesprávnost určitého jednání musí být určena pomocí dobrých nebo špatných následků pravidla, podle něhož má každý vykonat toto jednání v podobných okolnostech. (J. J. C. SMART in: SMARTAVILLIAMS 1973, 9)

Posuzování podle utilitarismu pravidel tedy probíhá ve dvou stupních:

- Jednotlivé jednání se musí shodovat s pravidly jednání (1. stupeň).
- Pravidla jednání je nutno posuzovat ve smyslu utilitaristického kalkulu (2. stupeň).

Pozici utilitarismu pravidel vnesli do diskuse především J. O. URMSON a R. B. BRANDT, ale zastával ji, alespoň částečně, už MILL. Je ovšem sporné, zda rozlišení utilitarismu jednání a utilitarismu pravidel představuje skutečně pokrok:

- Je-li zastávce utilitarismu jednání důsledným konsekvencialistou, pak se bude snažit brát ve svém kalkulu v úvahu *všechny* relevantní následky jednání. Bude tedy brát v úvahu i to, jaké konsekvence⁴ vyplývají pro sociální užitek, když jednotlivá jednání stabilizují nebo destabilizují pravidla jednání. Kdyby tyto důsledky nebral v úvahu, nebyl by důsledný konsekvencialista.
- Je-li zastávce utilitarismu pravidel důsledným konsekvencialistou, pak bude muset do svého kalkulu zahrnout důsledky stabilních pravidel jednání spolu s konsekvencemi jejich eventuálního nezachování. Není-li k tomu ochoten, praktikuje „uctívání pravidel“ (SMART), a to je nutno odůvodnit spíše *deontologicky*.

(2) *Hédonistický hodnotový princip.* Mnozí utilitaristé přijímají BENTHAMŮV názor, že hédonistická základní hodnota (slast, radost, štěstí) se má pojímat pouze kvantitativně (tedy na základě její inten-

žity, trvání atd.) a že se má odezírat od všech kvalitativních rozdílů. Toto pojetí, proti němuž se stavěl už MILL (2.5.1), vyvolává především dvojí nesnáz:

- Jak se mají kvantifikovat kvalitativně zcela heterogenní druhy slasti a učinit *souměřitelnými pro utilitaristický kalkul*? Už BENTHAMŮV hédonistický kalkul se ukázal jako neproveditelný.
- Naše běžné předporozumění se nepochybně (s MILLEM) staví za *kvalitativně diferencovaný* hédonismus. Ale jak je možno takový hédonismus odůvodnit na empiristicko-utilitaristickém základě?

Podle známého BENTHAMOVA výroku je hraní v kuželky právě tak dobré jako četba básní, je-li stejně velká kvantita potěšení. SMART (18 n.) se snažil tuto pozici vyvrátit příkladem člověka s elektrodami. Předpokládáme, že některému člověku bylo do mozku vloženo několik elektrod, které v něm mohou vyvolat různé pocity slasti. Dále předpokládáme, že může tyto elektrody libovolně zapínat a vypínat. Lze si představit, že člověk s elektrodami by tímto způsobem mohl prožívat značné množství pocitů slasti, potěšení a spokojenosti. Ale máme takové štěstí přát sobě samým a druhým lidem? Lze dobro o sobě podle utilitaristického hédonistického principu myslet na způsob štěstí člověka s elektrodami? Zřejmě ne. Ale proč ne? Podle SMARTA nezáleží (opravdově) štěstí pouze ve spokojenosti, nýbrž kromě toho musíme *moci schvalovat příčiny spokojenosti*. Podle B. WILLIAMSE je to v rámci utilitarismu nemožné:

I Ale s *kterým* měřítkem byčrťom měli z utilitaristického hlediska aplikovat tento dodatečný faktor schvalování? Z přesně utilitaristického hlediska pro to není žádný základ kromě dalších stupňů uspokojení, které však nemohou existovat, jinak by problém nevznikl. (1979, 78)

Zdá se tedy, že bez dodatečných předpokladů, jež nelze empiristicko-utilitaristicky rekonstruovat, vede hodnotový princip utilitarismu k sumě vposledku nesouměřitelných uspokojení, event. k pozitivní bilanci zcela heterogenních jednotek slasti a strasti.

S tím souvisí následující úvaha: *Usilujeme ve zdařilém životě vůbec o hédonistický chápané štěstí?* Nevyplývá integrita zdařilého lidského bytí spíše z toho, že uskutečňujeme životní plány, sledujeme smysluplné cíle, vstupujeme do vazeb a rozvíjíme je?

Utilitarismu je třeba přiznat, že všechny prospěšné plány tak či onak přispívají ke štěstí. Jde však o to, že ani tam, kde je tomu tak, z toho neplyne, že tyto plány jsou samy plány pro úsilí o štěstí. Aby odněkud mohlo přijít štěstí, musíme věřit v jiné věci, neboje alespoň chtít nebo s nimi být trochu spokojeni. (WILLIAMS 1979, 77)

(3) *Teleologická prognóza*. Utilitarismus požaduje, abychom při mravním posuzování alternativních pravidel a jednání prognostikovali alternativní množiny konsekvencí a nacházeli společného jmenovatele kalkulu. Měli bychom tedy srovnávat *prognostikované alternativní stavy světa*. Mnoho se diskutuje o tom, do jaké míry lze tento po-

žadavek vůbec splnit. S jakými pravděpodobnostmi operují takové teleologické prognózy? Jak je možno prognostikovat jednání druhých lidí (relevantní pro množiny konsekvencí)? K tomu přistupuje toto hledisko: Zřejmě jsem odpovědný nejen za své jednání jako takové, ale také za to, *co připustím a čemu nezabráním*. Chápu-li tuto odpovědnost (WILLIAMS: „negativní odpovědnost“) důsledně konsekvencialisticky, pak má odpovědnost vposledku ústí do nekonečna, protože prakticky zahrnuje všechny skutečnosti světa. Tím se však odpovědnost jako konkrétní odpovědnost rozplývá.

(4) *Spravedlnost*. Problém, o nějž tu jde, se objevil už u HUMA (2.4.3) a klade se v každé odrůdě empiristické etiky. V diskusi o utilitarismu nabyl velkého významu. Sociální princip utilitarismu chápe sociální užitek *aditivně-kvantitativně* jako *sumu užítku* nebo jako *průměrný užitek*. Ale tím se odsouvá hledisko *distributivní* (podílné) *spravedlnosti*. V běžném předporozumění však má toto hledisko eminentní úlohu.

Na příkladech lze snadno ilustrovat, oč jde: Je myslitelné, že sociální produkt národa je nejvyšší tehdy, když se připustí, aby určitá menšina žila ve stavu extrémní marginalizace („dvoutřetinová společnost“). Přesto máme tendenci pokládat takový stav za asociální a nespravedlivý. Bez principu spravedlnosti (event. „fairness“) se zdá, že otroctví, diktaturu, rasismus atd. lze legitimovat tehdy, přispívají-li k maximalizaci sumy užítku. Tak by mohlo být ospravedlňováno i porušování práva, např. odsuzování zjevně nevinných lidí, třeba ve smyslu Kaifášovy devizy: „Nechápete, že je pro vás lépe, aby jeden člověk zemřel za lid, než aby zahynul celý národ.“ (Jan 11,50). - Nepochybně nejvýznamnější kritiku utilitaristického deficitu spravedlnosti podal J. RAWLS (*A Theory of Justice*, 1971).

Utilitarismus tuto kritiku oslabuje především dvěma argumenty.

- *Argument utilitarismu pravidel*: Některé věci mluví pro to, že spravedlivá a poctivá (fair) pravidla mají dlouhodobě příznivý vliv na sumu sociálního užítku, event. na průměrný užitek. Zdá se, že spravedlnost má určitou tendenci maximalizující užitek. Na druhé straně nespravedlivá, ev. nepoctivá (unfair) pravidla mají dlouhodobě často nepříznivé následky.

Porušování práva tak může vést k právní nejistotě, vrcholně škodlivé pro celkový stav společnosti. Útlak a omezování svobody vyvolávají odpor, nepokoje a revoluční hnutí. Marginalizace některých skupin obyvatelstva zvyšuje kriminalitu a vytváří sociální napětí.

- *Argument hraničního užítku*: Chápeme-li sumu užítku jako sumu subjektivně-hédonisticky chápaných užitkových funkcí, pak lze ukázat určitou souvislost mezi sumou užítku a rozdělováním užítku. Důvod je ve snižování hraničního užítku.

Předpokládejme, že máme rozdělit 100 bohatých jídel 100 osobám. Hned vidíme, že pro sumu užitku není lhostejné, jak při rozdělování postupujeme, zda např. dáme všech 100 jídel jediné privilegované osobě nebo 10 osobám po 10 jídlech, zatímco 90 osob nedostane nic, nebo zda každé ze 100 osob dáme 1 jídlo. Neboť privilegovaná osoba, jež dostane všechno, může plně využít jen užitek jednoho jídla. Už při druhém jídle bude tak nasycená, že se jeho užitek sníží. Totéž platí analogicky pro oněch 10 osob, které dostaly po 10 jídlech. Suma užitku je tedy nepochybně největší, když každý dostane 1 jídlo. Tento příklad ovšem nemůžeme přenášet na všechny problémy rozdělování. Které rozdělení vede v daném případě k největší sumě užitku, to závisí na empirických danostech.

Oba argumenty jsou *empirické*. Neříkají, že spravedlnost má nastat bezpodmínečně a v každém případě, tedy *deontologicky*, nýbrž poukazují na to, že spravedlnost může za určitých okolností přispívat k maximalizaci sumy užitku, ačkoliv morálně vůbec nejde o spravedlnost, nýbrž o sumu užitku. Proto zůstávají tyto oslabující argumenty pro naše mravní předporozumění neuspokojující. Tato situace vedla k tomu, že mnozí utilitaristé chápali principy spravedlnosti, slušnosti (*faimess*), event. rovnosti jako *doplnění* vlastních etických teorií. Tyto deontologické principy se ovšem na půdě empiristické etiky nedají odůvodnit.

Příkladem může být preferenční utilitarismus P. SINGERA (*Practical Ethics*, 1979, něm. 1984). SINGER ve svém utilitarismu zavádí „princip stejného zvažování zájmů“, jenž funguje jako princip rovnosti, event. spravedlnosti.

Podstata principu stejného zvažování zájmů záleží v tom, že našim mravním úvahám přikládáme stejnou váhu, pokud jde o podobné zájmy těch, jichž se naše jednání dotýká (32). Tento princip ve skutečnosti znamená toto: zájem je zájem, ať je to zájem kohokoliv (32 n.). Tato jiná verze utilitarismu neposuzuje jednání podle jeho tendence k maximalizaci slasti a k minimalizaci strasti, nýbrž podle stupně, v němž se shoduje s preferencemi bytostí, jichž se jednání nebo jeho konsekvence dotýkají. [...] Podle preferenčního utilitarismu je nesprávné takové jednání, jež stojí v cestě preferenci nějaké bytosti, aniž je tato preference vyrovnána opačnými preferencemi (112).

(5) *Teleologie a morální teologie*. V rámci katolické morální teologie došlo v návaznosti na B. SCHÜLLERA (*Die Begründung sittlicher Urteile*, 1973) k částečnému přijetí utilitarismu. Tento směr se často charakterizuje jako *teleologicky orientovaná morální teologie*. SCHÜLLEROVU základní myšlenku můžeme v této souvislosti shrnout takto:

- Biblické *přikázání lásky* funguje jako (vposledku deontologický) *morální princip*, který je implicitně také principem spravedlnosti. Je v něm vyjádřena nedisponovatelná hodnota a důstojnost každé lidské osoby, jež je cílem sama o sobě.

© Ve funkci tohoto morálního principu probíhá celá morální argumentace *teleologicky*.

SCHÜLLER uvádí tři znaky své teleologické etiky:

(1) mravní správnost všeho jednání se určuje výlučně podle jeho následků pro blaho a utrpení všech, jichž se jednání dotýká; (2) láska (ve smyslu Řím 13,8-10) je poslední určující důvod pro mravní správnost veškerého jednání; všechny ostatní etické principy je nutno považovat za partikulární vyjádření této lásky; (3) láska člověka má závažné měřítko v dobrotě nebo hodnotě toho, k čemu se právě vztahuje (1987, 289)

Mimo katolickou teologii by pozice, jež implikuje tak silné deontologické prvky, byla označena jako teleologická patrně jen v širším smyslu. V morálně teologickém diskursu však toto označení zdomácnělo.

Naše úvahy o některých pokusech založit etiku a vypracovat teorie etické argumentace v rámci empirismu jasně ukazují toto: Empiristická etika sice může podat mnoho důležitých aspektů, ale naráží také na meze, jež se ukazují zvláště tam, kde tato etika evidentně odporuje našemu běžnému předporozumění.

2.6 „Sedící Sókratés“

Základní problém, k němuž vedou empiristické pokusy pochopit a vysvětlit lidskou praxi, můžeme ilustrovat obrazem, který nacházíme v PLATÓNOVÉ dialogu *Faidón*. SÓKRATES je ve vězení. Brzy musí vypít pohár s jodem a hodiny, které mu ještě zbývají, tráví filosofickým rozhovorem se svými přáteli. V průběhu této rozmluvy vypráví také o zkušenostech, které učinil ve svém mládí s „empiristickými“ teoriemi své doby, a o tom, jak málo se mu tyto teorie jeví způsobilé porozumět základním problémům člověka a vysvětlit je.

Ale jednou jsem slyšel kohosi číst z knihy [...] Anaxagorovy, že prý rozum jest to, co působí řád a je všeho příčinou. Tu jsem měl radost z této příčiny a zdálo se mi, že to je jaksi v pořádku, že rozum jest příčinou všech věcí. A pomyslel jsem si, že je-li tomu tak, že tedy rozum, působící řád, všechno pořádá a každou jednotlivou věc klade tam, kde by byla v nejlepším stavu [...]. Z toho tedy důvodu že nenáleží člověku nic jiného zkoumat, jak o té samé věci, tak o ostatních, nežli stav nejlepší a nejdokonalejší. Ten člověk pak že zároveň nutně zná i horší stav, neboť vědění o tom obojím je totéž. Takto jsem uvažoval - a měl jsem radost. (97 b-d, přeložil Frant. NOVOTNÝ)

Ale četba ANAXAGORA se pro SÓKRATA stala hořkým zklamáním:

Tu však jsem se [...] rázem rozloučil s tou neobyčejnou nadějí, když pokračuje v čtení vidím, že ten muž k ničemu neužívá rozumu, ani mu nepřichítá žádné příčiny směřující k pořádání věcí, nýbrž že za příčiny uvádí vzduchy, aithery a vody a mnoho jiných divných věcí. (98 b-d)

V dalším výkladu SÓKRATES uvádí ANAXAGOROVO „empiristické“ vysvětlení ad absurdum slavným obrazem „sedícího Sókrata“. Proč SÓKRATES sedí ve vězení? Proč neuprchl, když měl možnost? Lze toto sezení ve vězení dostatečně vysvětlit empiristicky jako fyzicko-přírodní příčinnou souvislost, jako výsledek empiricky vykazatelných předchozích podmínek? Lze rozhodnutí aténských soudců, kteří vynesli rozsudek smrti, a svobodné, odpovědné SÓKRATOVO rozhodnutí tento rozsudek přijmout, zůstat ve vězení a neuprchnout, lze to vše uvést na společného jmenovatele empiricko-deterministického kauzálního vysvětlení? Anebo problém praxe zásadně rozbíjí každý model empirického vysvětlení?

A zdálo se mi, že se to má s ním [s ANAXAGOREM] zcela podobně, jako kdyby někdo napřed říkal, že cokoliv SÓKRATES koná, koná všechno z rozumu, a potom, když by se pokusil jmenovati příčiny jednotlivých svých úkonů, by řekl, nejprve že já zde sedím z té příčiny, že se mé tělo skládá z kostí a svalů a kosti že jsou pevné a jsou od sebe odděleny mezerami, kdežto svaly se mohou napínati a povolovati, objímajíce kosti s masem a kozí, která to drží pohromadě. Když se tedy kosti ve svých spojeních pohybují sem a tam, svaly svým povolováním a napínáním patrně způsobují, že já jsem schopen ohýbati nyní své údy a pro tu příčinu tady skrčen sedím. A pro to, že s vámi rozmlouvám, by pak zase jmenoval jiné takové příčiny, zvuky i vzduch i sluch a nesčíslně mnoho jiných takových věcí, ale zapomněl by jmenovati ty opravdové příčiny, že když Athéňané uznali za lepší mě odsouditi, z té příčiny také zase já uznávám za lepší zde seděti a za spravedlivější zůstat a podstoupit trest, který poručí. Neboť, u psa!, tyhle svaly a ty kosti by byly, myslím, už dávno buď v Megaře nebo v Boiotii, kam by byly zaneseny míněním o tom, co je nejlepší, kdybych si nebyl myslil, že spravedlivější a krásnější než utíkání a prchání je učinit obci zálost a podstoupiti trest, kterýkoli ona stanoví. (98c-99a)

SÓKRATES tu mluví o pokusech vysvětlit praxi jeho sezení ve vězení fyziologicky. Ale mohl by mluvit také o pokusech o empirické vysvětlení („příčiny“) z oblasti psychologie, sociologie nebo etologie, tedy o charakterové struktuře, komplexech, podmiňování, posilování, systémových danostech prostředí atd. Všechny tyto pokusy o empirické vysvětlení redukují praxi na fyzicko-empirickou příčinnou souvislost. Přitom takové pokusy o vysvětlení a odůvodnění mohou docela dobře ukázat nutné podmínky praxe. Ale vlastní smysl SÓKRATOVA sezení ve vězení postihují tyto „příčiny“ stejně málo jako ANAXAGOROVY kosti, svaly, šlachy a klouby.

Ale nazývati takové věci příčinami je příliš nevhodné. Kdyby však někdo říkal, že kdybych neměl takové věci jako kosti a svaly a co všechno jiného mám, nebyl bych s to, abych dělal, co se mi uzda, mluvil by pravdu. Avšak říkat, že tyto věci jsou příčinou, že dělám to, co dělám, a že to znamená jednati podle rozumu, a ne podle toho, co je nejlepší, v takové řeči by bylo mnoho a veliké lehkomyšlnosti. Jak je mož-

no nerozeznati, že něco jiného je to, co je vskutku příčinou, a něco jiného to, bez čeho by příčina nikdy nebyla příčinou! (99a-b)

Shrnutí 2

- © Novověký empirismus souvisí s rozvojem moderních přírodních věd, které se snaží zkoumat přírodovědeckými metodami i člověka, jeho poznání a jeho praxi. Empiristická etika pojímá lidské jednání jako přírodně kauzálně determinovanou, empirickou příčinnou souvislost.
- o V empiristickém pojetí je praxe motivována výlučně empirickou motivací libostí a nelibostí. Potud jsou empiristické etické teorie principiálně hédonistické. Rozum motivuje pouze jakožto rozum instrumentalizovaný motivací libostí a nelibostí.
- Zatímco antický hédonismus (ARISTIPPOS, EPIKÚROS) byl pojímán bezprostředně egoisticky, HUME na základě své teorie sympatie rozvinul sociální hédonismus. Mravní cit je sice chápán hédonisticky, ale sympatizuje s blahem druhých lidí a s obecným užtkem.
- 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.
- © Utilitarismus je empiristická teorie odůvodnění norem. Podle ní jsou jednání (nebo pravidla) mravně správná tehdy, když jsou jejich následky optimální pro štěstí všech, jichž se jednání dotýká. Diskuse o utilitarismu poukázala na řadu nedostatků této teorie. Týkají se především konsekencialismu, hédonistického hodnotového principu a problému spravedlnosti.

3 Morální princip a svobodná vůle

Márne-li filosoficky vysvětlit a rekonstruovat běžné předporozumění mravní skutečnosti, ukazuje se, že empiristická etika to v důsledku svých předpokladů dokáže jen velmi omezeně. Možnosti dospět k uspokojivému pojmu mravní skutečnosti narážejí na půdě empirismu na úzké hranice (srov. 2.4.3 a 2.5.2). Jako alternativa k empiristické etice se nabízí etika I. KANTA (1724-1804). Je historicky nejvýznamnější a aktuální ještě dnes. Jedním z ústředních KANTOVÝCH záměrů bylo ukázat, že jak naše teoretické poznání, tak naše praxe implikují předpoklady, které přesahují rámec jakékoli empiristické filosofie. V této části vyložíme základní rysy KANTOVY etiky a budeme ji systematicky sledovat i při dalším rozvíjení našeho fundamentálně etického tématu.

Budeme se při tom odvolávat na tyto KANTOVY spisy: *Kritika čistého rozumu* (KČR, 1781, 1787), *Základy metafyziky mravů* (ZMM, 1785), *Kritika praktického rozumu* (KPR, 1788) a *Metafyzika mravů* (1797), jejíž první část tvoří *Metafyzické základy nauky o právu* (MMP) a druhou část *Metafyzické základy nauky o ctnosti* (MMC).

3.1 Transcendentální filosofie

KANTOVA kritická filosofie, v jejímž rámci se nachází i jeho etika, je nazývána transcendentální filosofie. Dříve než se budeme zabývat vlastními etickými problémy, měli bychom se seznámit s ústřední myšlenkou transcendentální filosofie. V následující úvaze nejde o problém etiky jako takové, ale o předběžnou otázku, jejíž objasnění má ukázat rámec, v němž je nutno eticky zkoumat problém mravní skutečnosti. Nebudeme při tom přesně sledovat myšlenkový postup, který KANT rozvíjí ve své první kritice (KČR). Spíše se ve volné filosofické úvaze pokusíme ukázat vstup do transcendentální filosofie a pokusíme se do ní vejít. KANT chtěl nejprve ukázat, že empirismus

jako filosofická pozice není udržitelný, že *to, co je empirické, naopak nutně předpokládá neempirické*. V tomto smyslu nás vstup do transcendentální filosofie vede na *metafyzickou pozici*. Uvidíme, že uspokojivé filosofické objasnění mravní skutečnosti je možné pouze na půdě pozice, jež připouští alespoň některé metafyzické předpoklady (k tomu srov. ÚF 4.1 [EP 3.1]).

Slovo „transcendentální“ stejně jako „transcendentní“ pocházejí z latinského *transcendere* (z *trans* a *scandere*) = překračovat. Jako protiklad se často užívá slovo „immanentní“ (z lat. *immanere* = zůstávat v něčem, být v něčem obsažen). Transcendentální a transcendentní je tedy to, co přesahuje, transcenduje, nějakou oblast, event. imanenci. Rozdíl mezi „transcendentálním“ a „transcendentním“ u KANTA vyložíme později.

3.1.1 Transcendentální difference

Svou úvahu začneme výkladem o tom, co můžeme (podle E. HEINTELA) nazvat *transcendentální difference*. Oč jde, ukážeme prostou reflexí o tom, co označujeme jako *zkušenost*. Náš pojem zkušenosti nás vede, abychom rozlišovali

- *subjekt, který zkušenostně poznává, a*
- *všechno to (tj. souhrn toho), co je tomuto subjektu ve zkušenosti objektivně dáno a je v tomto smyslu předmětem zkušenosti.*

V pojmu zkušenosti jsou subjekt a objekt od sebe odlišné, ale jsou ve vzájemném vztahu.

Tato na první pohled neproblematická skutečnost obsahuje filosoficky dalekosáhlý fakt, který ukážeme pomocí přirovnání. Uvažme *oko a zorné pole*: Zkušenostně poznávající subjekt je k souhrnu toho, co je mu ve zkušenosti objektivně dáno, v podobném vztahu jako oko k zornému poli. Přitom vidíme dvě věci:

- # *Oko je v tomto přirovnání podmínkou a předpokladem zorného pole.* Bez zírajícího oka by nebylo zorného pole. Zorné pole je možné teprve skrze zírající oko. Oko je tedy *podmínkou možnosti* zorného pole.
- # *Oko se nikdy nenachází ve svém zorném poli.* Není tedy jedním z předmětů zorného pole.

Toto přirovnání se nalézá v *Tractatus logico-philosophicus* od L. WITTGENSTEINA (1889-1951), který jím právě chtěl ilustrovat fakt transcendentální difference (ÚF 2.2.2 [EP 4.4.2J]). Čteme tam:

I Kde ve světě můžeme postřehnout nějaký metafyzický subjekt? Říkáš, že se to zde má úplně stejně jako s okem a zorným polem. Ale oko fakticky nevidíš. A nic v zorném poli nenásvědčuje tomu, že je viděno nějakým okem. (5.633)

Tak můžeme objasnit ústřední myšlenku, o níž jde v pojmu transcendentální difference: jako je oko podmínkou a předpokladem svého zorného pole a všeho, co se v zorném poli nachází, tak je *zkušenostně poznávající subjekt podmínkou a předpokladem souhrnu toho, co je mu ve zkušenosti dáno, tedy všech zkušenostních předmětů neboli všech empirických předmětů veškerého našeho poznání*. A jako se oko nikdy nenachází ve svém zorném poli, tak také zkušenostně poznávající subjekt *není empirickým předmětem v rámci toho, co je mu ve zkušenosti dáno*. Když souhrn toho, co se může ve zkušenosti stát objektivně daností, nazveme *svět zkušenosti*, můžeme říci, že subjekt je podmínkou a předpokladem objektivního světa zkušenosti. Ale není částí světa zkušenosti, právě tak jako oko není částí svého zorného pole.

Tím se samozřejmě nemyslí, že když subjekt zkušenostně poznává, nějak věci produkuje či vytváří. Ani oko nevytváří věci svého zorného pole. Myslí se tím toto: Objekt je něčím vždy pouze *pro nějaký subjekt*, tj. pokud je skrze poznání (zkušenost) předmětem subjektu. V tomto smyslu subjekt podmiňuje celý objektivní svět zkušenosti/tak jako oko podmiňuje zorné pole. Poznáváme věci pouze tak, že je ve své zkušenosti činíme předměty, tedy zpředměťujeme je. O jsoucnu o sobě, tedy mimo jeho objektivizaci v našem poznání, můžeme mluvit jen jako o hraničním pojmu. Jako se *transcendentální* reflexe táže po podmínkách možnosti světa zkušenosti v *subjektu*, tak se *ontologická* reflexe analogicky táže po podmínkách možnosti světa zkušenosti v *bytí*. V obou směrech filosofování daná problematika „transcenduje“ svět zkušenosti a jeho objekty (srov. ÚF 1.8.3).

Proti tezi, že subjekt zkušenosti se nachází ve světě své zkušenosti právě tak málo jako oko v zorném poli, lze namítnout toto: *Což nemůžeme subjekt učinit objektem zkušenosti a neděláme to neustále?* Je samozřejmé, že předmětem své zkušenosti můžeme učinit nejen svůj vnější zjev, ale při reflexi můžeme také vnímat své zkušenostní poznatky, city, přání, zájmy a předporozumění, můžeme je zpředmětňovat a tak činit objektem. Nebo v uvedeném přirovnání: Díváme-li se do zrcadla, vidíme v *zorném poli* oko.

Kromě toho *empirické humánní vědy*, jako psychologie, sociologie a biologie, podávají mnoho empirických teorií subjektu, osobnosti, psychického systému, vědomí, poznání, učení a vědění. Zdá se, že tyto teorie zkoumají subjekt jako předmět zkušenosti.

Podobné námitky nakonec vždy míjejí problém, o nějž jde. Zůstaňme u uvedeného přirovnání: oko, které vidíme v zrcadle, *nevidí*, a proto nemá zorné pole. Je předmětem v zorném poli oka, jež se dívá do zrcadla. Toto dívající se oko (vidící i svůj obraz v zrcadle) se však ve svém zorném poli nenachází. Nyní toto přirovnání přenesme: Všechny takzvané *vnitřní zkušenosti*, v nichž reflektujeme sami sebe a činí-

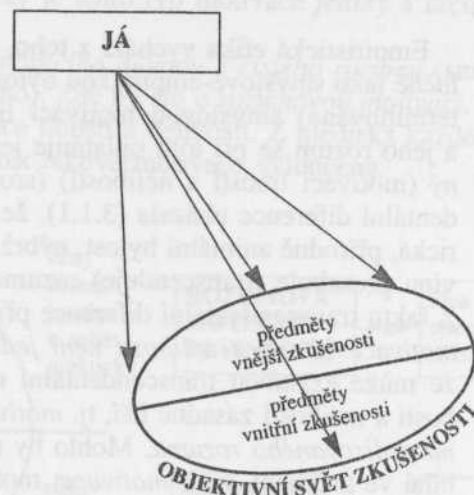
me předmětem svůj psychický život, jakož i všechny zkušenosti, v nichž z (vlastního nebo cizího) vnějšího zjevu a chování usuzujeme na psychické dění, nás přivádějí zpět k diferenci, z níž jsme vyšli: *k diferenci zkušenostně poznávajícího subjektu a předmětů zkušenosti*. Jako oko v zrcadle není vidící oko, ale objekt v zorném poli, který předpokládá jako podmínku dívající se oko, tak reflektované nebo jinak empiricky poznávané psychické dění není zkušenostně poznávající subjekt, ale objekt zkušenosti, který předpokládá zkušenostně poznávající subjekt. *Objekty vnitřní zkušenosti patří stejně jako objekty vnější zkušenosti k souhrnu našeho objektivního světa zkušenosti*. Předpokládají tedy zkušenostně poznávající subjekt, jemuž jsou dány a pro nějž jsou předměty. A tento zkušenostně poznávající subjekt se nachází v tomto souhrnu právě tak málo jako oko v zorném poli. Je naopak nutnou podmínkou tohoto souhrnu.

KANT proto rozlišuje *transcendentální* Já a *empirické* Já, „Já, který myslím“ a Já jako „myšlený objekt“ (KČR B 155, srov. B 403 n.). Empirické Já je Já, jež nefunguje jako subjekt (jako viděné oko nevidí), ale je rozmanitým způsobem předmětem vnější a vnitřní zkušenosti. Všechno, co o člověku vypovídají empirické humánní vědy, se týká tohoto empirického Já jako předmětu zkušenosti. Naproti tomu transcendentální Já je Já, pokud není objektem, nýbrž subjektem zkušenosti, předchází tedy veškerou objektivitu zkušenosti, i empirické Já, jako podmínka její možnosti, tak jako oko předchází zorné pole jako podmínka jeho možnosti. Transcendentální Já proto zásadně uniká z dosahu objektivizace v empirických humánních vědách. Neboť při každé objektivizaci působí zkušenostně poznávající a objektivizující subjekt, který ovšem jako takový nikdy není objektem zkušenosti.

Transcendentální subjekt a determinace (určení), v nichž je tento subjekt podmínkou a předpokladem, můžeme nazvat *transcendentalita*. Transcendentalita nemůže být objektivní stejným způsobem jako objekty, které podmiňuje. *Zkušenost samu* nemůžeme myslet na způsob věcí, jež jsou dány *ve zkušenosti*. Zprostředkování předmětů v poznání není jedním z předmětů, jež poznání prostředkuje. Chápeme-li jako *metafyzické* to, co samo není, nic empirického, ale musí být předpokládáno jako podmínka možnosti empirické objektivit, pak můžeme transcendentalitu označit jako něco metafyzického.

K tomu ještě přistupuje tento aspekt: Lidská transcendentalita prostředkuje objektivní svět zkušenosti zásadně *jazykově*. V tomto smyslu mluvíme o *jazykovém vlastnění světa*. Člověk je bytost, jež má řeč (řec. *zoon logon echón*). Náš vztah ke světu se uskutečňuje v řeči (srov. ÚF 4.4 [4.5]). *Konkrétní řeč* jistě můžeme objektivizovat a zkoumat (např. lingvisticky) jako něco objektivně daného. Přitom

transcendentální
subjekt jako
podmínka
možnosti
zkušenosti



Obr. 4: Transcendentální difference

ovšem nutně předpokládáme neobjektivizovaný, transcendentálně fungující jazyk, neboť konkrétní, objektivizovaný jazyk můžeme zkoumat pouze v něm.

Následující text vypočítává rozmanité aspekty, jež vystupují v souvislosti s jazykovým charakterem člověka: Člověk jako bytost užívající řeči má (na rozdíl od zvířete) „schopnost tvořit a spojovat přísudky a věty“, „pronášet soudy o věcech minulých, přítomných a budoucích, o tom, co je možné a skutečné, vyměňovat si je a tradovat; schopnost zobecňovat a abstrahovat, argumentovat a usuzovat, myslet v alternativách a stanovit hypotézy“, „schopnost podřizovat svůj život obecným cílům ve všech konkrétních situacích a okamžicích, stanovit a měnit zásady orientace a posuzování“, „schopnost diskuse, dohody a porozumění“. (FORSCHNER 1989, 4 n.)

Filosofická tradice označovala tuto neempirickou, jazykově uchopenou transcendentalitu jako lidského *ducha*, event. jako lidský *rozum* (řec. *nús*, lat. *intellectus*).

Ale nestává se transcendentalita *sama* nutně *objektem*, myslíme-li ji a vyjadřujeme v pojmu transcendentální difference? Naše úvaha ukázala, že transcendentalita *nemůže být přímo objektem*. Ale *transcendentální reflexe*, v níž uvažujeme o transcendentalitě, má tuto základní strukturu: Vychází z toho, co je *přímo objektem*, a na základě toho se ptá na podmínky možnosti empirických objektů. V tom-

to obrácení na podmínky možnosti postihuje transcendentalní reflexe transcendentalitu *nepřímo*. V obraze oka a zorného pole: Oko jistě není nikdy přímo předmětem ve svém zorném poli, nýbrž jeho podmínkou a předpokladem. Ale mnohé v zorném poli připouští *nepřímo* závěry týkající se oka a jeho povahy, např. perspektivnost zorného pole.

Zde lze ukázat, proč KANT v tomto kontextu užívá slovo „transcendentální“ a nikoli „transcendentní“. Jako *transcendentní* se označuje předmět, který se nachází mimo imanenci určité oblasti, ale v podstatě je právě tak předmětem jako předměty v této oblasti imanentní. Takto si mnozí stoupenci racionalismu představovali metafyzickou skutečnost (např. Boha) jako transcendentní předmět. To KANT odmítá užitím slova *transcendentální*. Transcendentalita totiž není předmět na způsob empirických předmětů, imanentních ve zkušenosti, nýbrž je postihována pouze *nepřímo*, totiž jako podmínka možnosti.

I Transcendentálním nazývám každé poznání, jež se nezabývá předměty, ale způsobem našeho poznání předmětů, pokud má být a priori [= ne empiricky] možné. (KČR B 25)

Problém, jak lze postihnout něco, co není nikdy dáno empiricky-objektivně, je stejně starý jako metafyzika. Každá metafyzika se snaží přesvědčivě rozumem postihnout to, co je ne-empirické, ne-smyslové, ne-fyzické. Důležitým příkladem přesného filosofického zvládnutí této úlohy je (v antice a scholastice vypracovaná) teorie *analogické-ho vyjadřování*, jež má mnoho společného s poznáním transcendentality, zprostředkovaným transcendentální reflexí (srv. ÚF 4.5.2.2 [5.1.2.2] a 7.2.1.2 [8.2.1.2]).

3.1.2 Transcendentální determinace

Transcendentální reflexe ukazuje, že *to, co je empirické, nutně předpokládá neempirické*. Tím transcendentální reflexe rozbíjí rámec každého empirismu (2.1). Z *antropologického* hlediska můžeme tento výsledek vyjádřit takto: Člověk jako hmotně-tělesná, smyslově-živočišná bytost náleží svou povahu k fyzikálně-empirické přírodě. Ale není pouze přírodní bytost, nýbrž *transcenduje tuto fyzicko-empirickou přírodu rozumově duchovní transcendentalitou*. Transcendentalita přitom není izolovaná oddělená substance, nýbrž existuje tělesně, a na základě svého jazykového charakteru je v *dialogickém* a *sociálním* vztahu k druhým lidem.

Lidská osoba je tedy skutečná jako jednota bytosti přírodní a rozumové, jednota empirického a transcendentálního Já. Ale není to pouze bezprostřední jednota, nýbrž projevuje se v ní transcendentální difference. Na základě této transcendentální difference má osoba do jisté míry neustále sklon stavět sebe (jako empirické Já) proti sobě (jako transcendentálnímu Já). KANT říká:

I Já jako inteligence a *myslíci* subjekt poznávám *sám sebe* jako *myšlený* objekt, neboť jsem si dán v nazírání, ale ne tak, jako ostatní jevy, jaký jsem před rozvažováním (Verstand), nýbrž jaký se jevím sám sobě [...] (KČR B 155)

V „Kritice čistého rozumu“ řešil KANT otázku, *ve kterých determinacích je nutno předpokládat transcendentalitu jako podmínku možnosti zkušenosti*. Jeho závěry můžeme shrnout takto (srov. ÚF 4.3.2 [3.3.2]):

(1) Jako *transcendentální smyslovost* transcendentalita formuje počitkový materiál („rozmanitost jevu“, B 34) v *názorné předměty*.

(2) *Transcendentální rozvažování* (Verstand) působí, že to, co je smyslově názorné, je myšleno transcendentálními *pojmy* (kategoriemi) a uváděno do zkušenostních souvislostí pomocí transcendentálních *zásad*.

(3) Jako *čistý* (tj. na smyslovosti nezávislý) *rozum* (Vernunft) transcendentalita vytváří *regulativní ideje rozumu*, jež shrnují zkušenostní poznání v *totality zkušenosti*, tj. v systematickou jednotu zkušenosti. Tak idea *duše* regulativně odkazuje na systematickou jednotu vnitřní zkušenosti, idea *světa* na systematickou jednotu vnější zkušenosti a idea *Boha* na ideál systematické jednoty a absolutní úplnosti poznání vůbec.

(4) Nejvyšší podmínkou veškerého objektivního poznání je to, co KANT nazývá *transcendentální apercepce*. Je to *čisté vědomí Já*, na němž se vposledku zakládá jednotu veškerého poznání („původní syntéza“) na straně subjektu.

Toto „Já myslím“ musí mít možnost doprovázet všechny mé představy. [...] Neboť rozmanité představy [...] by nebyly *mými* představami, kdyby nepatřily k jednomu vědomí sebe, tj. jako mé představy [...] musí přece nutně vyhovět podmínce, kdy jedině *mohou* být společně v jednom obecném vědomí sebe, protože jinak by stále nepatřily mně. (KČR B 131 n.)

KANT se v první kritice snažil ukázat, že transcendentalita je v této determinaci podmínkou možnosti *teoretického zkušenostního poznání*. Tím můžeme uzavřít svůj úvodní exkurs o pojmu transcendentální filosofie a věnovat se vlastní problematice etiky: Má transcendentální difference důsledky pro lidskou *praxi*? Umožňuje transcendentální filosofie založit etiku lépe, než to činí empirismus? Uvažujeme-li o uvedených determinacích transcendentality, vidíme, že v této otázce nejde ani o transcendentální smyslovost, ani o rozvažování, jež konstituují objekty, ani o vědomí sebe jako takové. Je-li transcendentalita prakticky relevantní, pak zjevně jen jako *čistý rozum*, vytvářející ideje.

3.2 Morální princip

Empiristická etika vychází z toho, že člověka je nutno pojímat výlučně jako smyslově-empirickou bytost. Jeho praxe je tedy určena (determinována) smyslovou motivací libostí a nelibostí (hédonisticky) a jeho rozum se při tom uplatňuje jen jako rozum *instrumentalizovaný* (motivací libostí a nelibostí) (srov. 2.2 a 2.4.3). Avšak transcendentální difference ukázala (3.1.1), že člověk není jen smyslově-empirická, přírodně animální bytost, nýbrž že tuto smyslově-empirickou rovinu přesahuje (transcenduje) rozumově-duchovní transcendentalitou. Z faktu transcendentální difference přinejmenším, jak se zdá, plyne, že *motivace libostí a nelibostí není jedinou motivací naší praxe*, nýbrž že může existovat transcendentální motivace, jež se od motivace libostí a nelibostí zásadně liší, tj. *motivace z čistého, smyslově neinstrumentalizovaného rozumu*. Mohlo by tomu být tak, že naše praxe probíhá ve znamení *dvojí motivace*: motivace *smyslově-empirické* (motivace libostí a nelibostí) a motivace *transcendentální* (motivace z čistého rozumu). Ale tak jsme se dostali k výchozí otázce KANTOVY druhé kritiky (KPR):

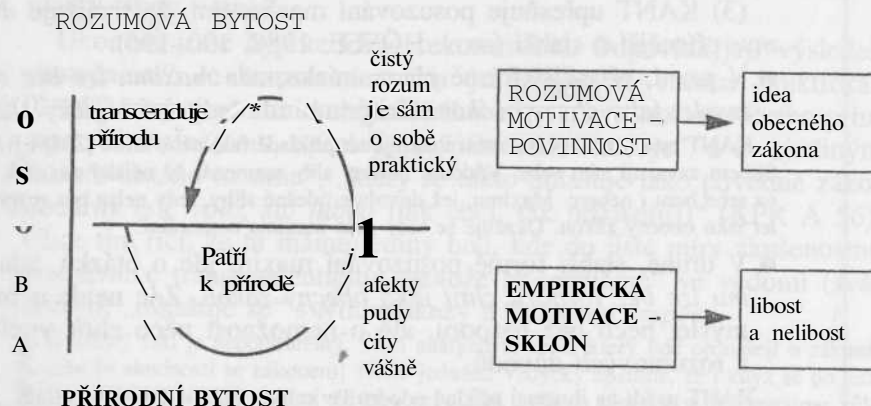
Zde je tedy první otázka: Stačí čistý rozum sám o sobě určovat vůli, či může být jejím určujícím důvodem jen jakožto rozum empiricky podmíněný? Tu však vystupuje pojem kauzality, zdůvodněný kritikou čistého rozumu, třebaže nepřipouštějící empirický výklad, totiž pojem svobody. Jsme-li s to najít důvody dokazující, že tato vlastnost lidské vůli (a tak i vůli všech rozumných bytostí) skutečně náleží, dokážeme tím nejen to, že čistý rozum může být praktický, ale také že nepodmíněně praktický je on sám a ne rozum empiricky omezený. (KPR A 30)

3.2.1 Kategorický imperativ

Dále budeme postupovat hypoteticky. Předpokládejme, že transcendentalita jako čistý rozum (rozum neinstrumentalizovaný empiricky motivací libostí a nelibostí) je sám o sobě praktický, a tím je také dostatečným určujícím důvodem vůle. Jaké by to mělo důsledky pro chápání lidské praxe? Už jsme jasně poznali toto: Kdyby byl čistý rozum sám o sobě praktický, plynula by z toho pro praxi *dvojí motivace*. Musedli bychom tedy rozlišovat dva typy *určujících důvodů vůle*:

- *Empirické* určující důvody motivace libostí a nelibostí, tedy *smyslové sklony* (afekty, pudy, city, vášně). Je nesporné, že ve smyslu

Typ *ne-empirického určujícího důvodu z čistého rozumu* (smyslově neinstrumentalizovaného). Zde by šlo o *rozumovou motivaci*, zásadně odlišnou od motivace libostí a nelibostí. Z hlediska každé empiristické etiky je možnost takové motivace vyloučena.



Teď je třeba se ptát: Jak bychom měli takovou motivaci z rozumu chápat? Jaká by musela být? Pokusme se ji zkonstruovat podle KANTA:

Tím se motivace z rozumu nutně zásadně odlišuje od všech druhů hédonisticky pod-

(2) Jak máme tento kategorický imperativ v rámci této konstrukce dále *charakterizovat*? Zřejmě v něm musí být *dva momenty*:

© Na druhé straně tento rozumový motiv musí mít možnost se vztahovat na *konkrétní praxi* v životě a ve světě. V tomto smyslu v něm musí být *empirický* moment. O něm KANT pojednává, když mluví o *maximách* našeho jednání.

(2.1) *Maximy.* Podle KANTA jsou maximy *subjektivní praktické zásady*, jež obsahují „všeobecné určení vůle“ (KPR A 35). V naší každodenní praxi jsme vždy orientováni podle určitých všeobecných zásad, jež *subjektivně* pokládáme za potřebné, užitečné, osvědčené, event. přijatelné. Neorientujeme se v každé jednotlivé situaci zcela nově, ale obecně se řídíme zmíněnými zásadami. Tedy každý se řídí určitými obecnými maximami jednání, jež mohou být subjektivně velmi různé.

(2.2) *Obecný zákon.* Zatímco maximy mají charakter empirických orientací, nyní jde o transcendentální moment, tedy o rozhodující bod kategorické rozumové motivace. Jde o *kritérium, zkušební kámen a měřítko*, podle něhož je třeba posuzovat, event. ověřovat maximy.

Toto kritérium nemůže být empirické, nýbrž musí vycházet z čistého rozumu jako takového. V první kritice (KČR) KANT ukázal, že teoretický rozum dává našemu poznání *regulativní ideje* totality (3.1.2). Stává-li se čistý rozum *praktickým*, musí dávat našemu jednání také nějakou ideu totality, ne ovšem teoretickou, ale praktickou.

KANT osvětluje základní formulaci kategorického imperativu tzv. *formulací na základě přírodního zákona*. Zní takto:

- Jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem. (ZMM B 52)

V této formulaci jde o analogii mezi systémem osob (utvořeným praxí) a systémem přírody. Systém přírody je určen a uspořádán obecnými přírodními zákony. Systém osob má být rozumově určen a uspořádán praxí. Máme tedy jednat tak, aby maximy našeho jednání mohly fungovat jako zákony v rozumově utvořeném systému osob podobně jako přírodní zákony v přírodě.

Ukončili jsme hypotetickou rekonstrukci. Odpovídá její výsledek skutečnosti? Je transcendentalita jakožto čistý rozum praktická? KANT nazývá vědomí kategorického imperativu jako morálního principu *faktem rozumu*, „protože se nám sám vnucuje“, a to „jediným faktem čistého rozumu“, „který se takto ohlašuje jako původně zákonodárný (*sic volo, sic iubeo* [tak chci, tak přikazuji])“ (KPR A 56). Chce tím říci, že tu máme jediný bod, kde do jisté míry zkušenostně poznáváme transcendentalitu, protože se „vnucuje“ ve vědomí (svědomí!), „ohlašuje se“ svými příkazy a vyžaduje *respekt*.

Uvedený fakt je nepopíratelný. Stačí analyzovat soud, který lidé pronášejí o zákonitosti [= shodnosti se zákonem] svého jednání: vždycky zjistíme, že i když se do jednání míjí sklon, náš rozum vždycky neúplatně a nucen sám sebou řídí maximum vůle při jednání podle čisté vůle, tj. podle sama sebe, neboť sám sebe považuje a priori za praktický. Rozum zároveň vyhlašuje tento princip mravnosti - právě v důsledku obecnosti zákonodárství, jež ho činí formálním, nejvyšším určujícím důvodem vůle bez ohledu na všechny její subjektivní rozdílnosti - zákonem pro všechny rozumové bytosti, pokud vůbec vůli mají... (KPR A 56 n.)

Podle KANTA je zjevné, že hledisko univerzalizace čili posuzování našich maxim podle formy obecného zákona ve všech mravních soudech se jeví jako hlavní znak morality něčeho. Ptám-li se: Je to morální? Lze tuto otázku podle KANTA vždycky interpretovat jako otázku: Mohu chtít, aby všichni jednali jako já teď? nebo: Je maxima mého jednání možná jako obecný zákon? - Chtěli bychom poukázat na to, že i *zlaté pravidlo* (1.1.5), interkulturně snad nejrozšířenější morální princip, a biblické přikázání *lásky k bližnímu* zdůrazňují formální hledisko univerzalizace (ve formě vzájemnosti) jako hlavní bod morality, alespoň pokud je interpretujeme jako kategorické imperativy a ne pouze jako empirické „rady chytrosti“.

KANT tak tvrdí toto: Existuje obecně lidský mravní zákon (morální princip), platný a priori pro všechny rozumové bytosti, který se projevuje v každém subjektivním rozumu (= v každém svědomí) jako kategoricky zavazující. Nelze ho tedy instrumentalizovat empirickou motivací (libostí a nelibostí). V tomto mravním zákoně nemotivuje morálně určitý obsah, nýbrž pouze rozumová forma obecného zákona. V tomto smyslu mluvíme o *formalismu* KANTOVY etiky.

3.2.2 Osoba jako účel sám o sobě

Rekonstruovali jsme základní formulaci kategorického imperativu. Ukazuje, že jádro rozumové motivace (na rozdíl od motivace libostí a nelibostí) spočívá ve *formě obecného zákona*, podle níž máme posuzovat naše maximy. Tím je vysvětlena *formální* povaha kategorické povinnosti, vlastní všemu morálnímu. Ale charakteristika kategorického imperativu jako morálního principu tím není ještě ukončena. K pojmu mravní skutečnosti nepatří jen hledisko povinnosti jako takové, ale také hledisko *účelu praxe*. Pro vůli, jež je původcem jednání, je podstatné, že něco zamýšlí, k něčemu směřuje, o něco se snaží. Je zaměřena k nějakému cíli, objektu, dobru, k něčemu, kvůli čemu jedná.

V etice bývají často rozlišovány tři základní aspekty, které vedly v různých etických systémech k rozdílným akcentům: *povinnosti, dobra a ctnosti*. Ve smyslu různých akcentů se často mluví o etice povinností, o etice dobra a o etice ctností. Systematická etika by měla zahrnout všechny tři aspekty a uvést je do vzájemných vztahů. O ctnostech, tj. mravních postojích, budeme mluvit později.

Hledisko účelu vede k tomuto problému: Má-li být morální princip *čistý*, pak musí charakteru čisté, formálně určené povinnosti odpovídat právě tak čistý účel. Tento účel (cíl, objekt, dobro, důvod chtění) tedy musí vyplynout z rozumu jako takového. Musí tedy být zásadně odlišný od empirických účelů motivace libostí a nelibostí, o něž jde v konsekvencialismu (2.5.1) empiristické etiky. Jako korelát kategorické povinnosti musí být účelem mravnosti účel nepodmíněný, absolutní, tedy *nejvyšší dobro*. Tento rozumový účel musí být zároveň *a priori objektivně nutný* pro všechny rozumové bytosti. A tu KANT ukazuje, že všechny účely, jež si klademe *empiricky* (v rámci motivace libostí a nelibostí), jsou vždycky jen účely *relativní*,

neboť hodnotu jim dává toliko jejich vztah ke specificky utvářené žádostivé mohutnosti subjektu, a proto tato hodnota nemůže poskytnout nutné principy, tzn. praktické zákony, obecně platné pro všechny rozumné bytosti, jakož i pro každé chtění. (ZMM BA 64)

Tyto empiricky relativní účely jsou tedy zásadně vždy jen *prostředky* k uspokojení subjektivních potřeb, které opět mají charakter libovlnosti. KANT tyto empiricky relativní účely, jež nejsou nic více než prostředky, označuje jako *věci*. Jejich hodnota se dá stanovit jako *cena* a lze ji srovnávat s hodnotou jiných věcí. Věci je možno nahradit jinými věcmi, můžeme je vyměňovat, kupovat, prodávat atd. To znamená, že v oblasti empirické (hédonistické) teleologie neexistuje žád-

ný absolutní účel, který by přicházel v úvahu jako korelát kategorické povinnosti. Kdyby existovaly pouze tyto věcné, relativní účely, jež jsou vždy pouze prostředky, byl by kategorický imperativ bez cíle a bez účelu. Ve světě, kde existují pouze věci, by jeho kategorický nárok neměl naprosto žádný smysl. Tak vzniká otázka: *Existuje nějaký absolutní účel*, tj. něco, co není jen věc, co tedy nelze převést na jmenovatele ceny a co se samotným svým pojmem vzpírá proti tomu, aby bylo jen prostředkem, protože „jeho jsoucnost sama o sobě má absolutní hodnotu“ (ZMM BA 64)?

Tedy pravím, že člověk a vůbec každá rozumná bytost *existuje* jako účel sám o sobě, nikoli *pouze jako prostředek*, jehož by mohla libovolně užívat ta či ona vůle, nýbrž musí být považován vždy *zároveň za účel* ve všem svém jednání zaměřeném jak na sebe sama, tak i na jiné rozumné bytosti. [...] Bytosti, jejichž jsoucnost se nezákládá na naší vůli, nýbrž na přírodě, mají přesto, jsou-li nerozumnými bytostmi, pouze relativní hodnotu jako prostředky, a nazývají se proto *věcmi*, naproti tomu rozumné bytosti se nazývají *osobami*, protože jejich přirozenost je už vyznačuje jako účely samy o sobě, tzn. jako něco, čeho se nesmí užívat jako pouhých prostředků [...]. Nejsou to tedy jenom subjektivní účely, jejichž existence jako výsledek našeho jednání má hodnotu *pro nás*, nýbrž jsou to *objektivní* účely, tj. věci, jejichž jsoucnost je účelem sama o sobě, a to takovým, že na jeho místo nelze klást žádný jiný účel, je-li muž by měly sloužit jako prostředky... (ZMM BA 64 n.)

Ale proč není lidská osoba věc, ale účel sám o sobě? Právě proto, že *se v ní čistý rozum může stát praktickým rozumem*. V tomto „faktu rozumu“ se osoba projevuje jako rozumná bytost, jež *může určovat sama sebe* tím, že sama sobě dává zákon jednání (mravní zákon). V tom, že se čistý rozum sám ze sebe stává rozumem praktickým, se ukazuje *autonomie* (řec. *autos* = sám, *nomos* = zákon) osoby, mravní *svězákonodárnost*, v níž osoba je s to činit účelem sama sebe (tzn. svou vlastní moralitu). Osoba se tedy „nechová“ jako pouhá věc v soustavě přírodně kauzálních determinismů a relativních účelů, nýbrž ve faktu rozumu klade sama sebe autonomně jako účel sám o sobě. Ale vím-li, že *já* jsem v tomto smyslu osoba a účel sám o sobě, vím zároveň, že také *všichni ostatní lidé* jsou osoby, bytosti mně rovné a účely samy o sobě.

Tak je zákon, který je v důsledku kategorického imperativu základem posuzování maxim, zároveň poznáván jako základ absolutní hodnoty osoby. V ní se stává imperativ *skutečným* tím, že osoba „vnitřním“ jednáním zaujímá stav zákonodárce a sama se podřizuje jeho imperativnímu požadavku. Tím, že osoba tímto jednáním zaujímá stav zákonodárce, činí sama sebe účelem a sama sebe a druhé zároveň také podřizuje imperativu požadujícímu, aby ve svém jednání respektovala tento charakter účelu o sobě. [...] Jako zpřítomnění imperativu se projevují jako osoba, jež má charakter účelu o sobě. Zpřítomňují imperativní požadavek žádající, abych ve svém jednání respektoval svou vlastní osobnost i osobnost druhých. (KAULBACH 1988, 76)

Tím, že osoba je sama o sobě účelem, který je absolutní a objektivní, nabývá kategorický imperativ *teleologického obsahu*, který ovšem není empirický, nýbrž apriorní. Základní formulaci kategorického imperativu (3.2.1) můžeme dále upřesnit jako *formulaci na základě účelu o sobě*. Zní takto:

- Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého • vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek. (ZMM BA 66 n.)

V základní formulaci je forma obecného zákona *formálním kritériem* posuzování maxim. Formulace na základě účelu o sobě vyzdvihuje *teleologické* hledisko, o něž jde při univerzalizaci: zda je morálně možné, aby se maxima stala obecným zákonem, závisí na tom, je-li při jejím obecném realizování uznávána, event. podporována skutečnost, že všechny zúčastněné osoby jsou účely o sobě. Praktická idea rozumově uspořádaného systému osob je dále upřesňována hlediskem nedisponovatelnosti lidské osoby jako účelu o sobě.

Připomeňme si obě formy posuzování maxim: *nemožnost něco myslet a nemožnost něco chtít* (3.2.1). Další upřesnění kategorického imperativu formulací na základě účelu o sobě ukazuje, že maximy, jež nemůžeme bez rozporu *myslet* jako obecné zákony, vposledku vždy připouštějí, abychom užívali osob jako prostředků. Vidíme, že člověk, který lživě slibuje, „si chce posloužit druhým člověkem *pouze jako prostředkem*, jako by tento druhý člověk v sobě zároveň neobsahoval žádný účel“ (ZMM BA 67 n.). Rozumové důvody, na jejichž základě nemůžeme určité maximy *chtít* jako obecné zákony, je možno upřesnit poukazem na skutečnost, že osoba je účelem o sobě. Ten, kdo se staví proti kultuře, zanedbává „vlohy k větší dokonalosti“, dané v osobě, a tak brání rozvoji „lidství v naší osobě jako účelu samému o sobě“ (ZMM BA 68).

K objasnění formulace na základě účelu o sobě připojujeme ještě několik poznámek:

- Formulace na základě účelu o sobě přikazuje, abychom užívali lidství jak *ve vlastní osobě*, tak v *osobě každého druhého* vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek. Tím je řečeno, že existují jak *povinnosti k sobě samému*, tak *povinnosti k druhým*.

Obě třídy povinností vyplývají z osoby jako účelu o sobě. Uvidíme, že KANT buduje svou nauku o ctnostech na pojmu *účelů*, *jež jsou samy o sobě povinnostmi*. Povinnosti k sobě samému přitom přiřazuje účelu „*vlastní dokonalost*“ a povinnosti k druhým účelu „*cizí blaženost*“ (MMC A 7-18).

- Požadavek užívat osoby *vždycky zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek* nevylučuje, abychom osoby užívali také jako prostředky, vylučuje pouze, abychom je užívali *pouze jako prostředky*.

Při každé (např. ekonomické) spolupráci jsou osoby (např. svobodná pracovní síla) užívány jako prostředky pro dosažení určitých cílů spolupráce. Formulace pomocí účelu o sobě pouze zapovídá, aby osoby nebyly nic více než prostředky. Lidé si mohou

navzájem sloužit jako prostředky rozmanitým způsobem, ale „vždy zároveň“ musí být uznávání jako účel o sobě.

- To, že člověk je účel sám o sobě, nevyplývá z lidství jako biologicko-živočišného druhu, ale z *autonomie osoby*, tedy z toho, že čistý rozum se stává rozumem praktickým. Ale transcendentálnost je skutečná jen potud, pokud *existuje jako tělesná*.

Přírodní bytost člověk s celým svým biologicko-empirickým charakterem bytosti s mnoha potřebami je tedy začleněn do osoby jako účelu o sobě, ovšem se zaměřením na mravní autonomii. Proto je povinností člověka (k sobě samému) kultivovat přirozené vlohy, „aby byl hoden lidství, jež v něm přebývá“ (MMC A 15), a je povinností (k druhým) být ochoten přispět k uspokojení jejich potřeb, aby pro ně bylo možné existovat v autonomii.

Na tomto pozadí se jasně ukazuje, co má KANT na mysli, když mluví o *důstojnosti* lidské osoby:

V říši účelů má vše buď nějakou *cenu*, nebo *důstojnost*. Namísto toho, co má cenu, lze klást i něco jiného jako *ekvivalent*, ale co naproti tomu je povzneseno nad jakoukoli cenu, a co proto nepřipouští žádný ekvivalent, má *důstojnost*. Co se vztahuje k obecným lidským náklonnostem a potřebám, má *tržní cenu*; to, co je, i když nepředpokládáme nějakou potřebu, přiměřené jistému vkusu [...], má *afektivní cenu* ale to, co jediné je podmínkou, „aby něco mohlo být účelem o sobě, nemá pouze relativní hodnotu, tzn. nějakou cenu, nýbrž vnitřní hodnotu, tj. *důstojnost*. Ale jediné moralita je podmínkou, aby rozumová bytost mohla být účelem o sobě [...]. A tak jediné mravnost a lidství, pokud je lidství způsobilé k mravnosti, mají *důstojnost*. (ZMM BA 77)

Vnitřní, absolutní hodnota a *důstojnost* lidské osoby má tedy základ v tom, že člověk se nachází v transcendentální diferencii, jež umožňuje autonomii ve smyslu morálního svézákodárství a účelu samého o sobě. Tím se osoba zásadně odlišuje od všech ostatních bytostí vesmíru, jež nakonec nepřekračují přírodně-kauzální určení a nemohou samy sebe autonomně určovat jako účely o sobě.

3.23 Říše účelů

Formulace na základě účelu o sobě a pojem autonomie umožňují čtvrté a definitivní pojetí kategorického imperativu jako mravního principu. Záleží v tom, že idea rozumově utvářeného sociálního systému osob (3.2.1) je dále upřesňována v ideu „říše účelů“. *Je-li každá osoba jako účel sám o sobě autonomní, tedy schopna být svézákodárná, pak má společenství osob spočívat na obecných zákonech, jež si autonomně dávají samotné osoby tím, že se uznávají jako účely o sobě.*

Říši však rozumím systematické spojení různých rozumných bytostí prostřednictvím pospolných zákonů. Protože pak zákony určují účely podle jejich obecné platnosti, bude možno - abstrahujeme-li od osobních rozdílů mezi rozumnými bytostmi i od veškerého obsahu jejich soukromých účelů - myslet celek všech účelů (jak rozumných bytostí jako účelů o sobě, tak i vlastních účelů, jež by si každá z nich chtěla sama stanovit) v systematickém spojení, tzn. říši účelů, jež je možná podle uvedených principů. (ZMM BA 74)

KANT tak rozvíjí ideu *morální pospolitosti*. Při tom jsou rozhodující tři věci:

§ Ve smyslu mravní autonomie každá osoba posuzuje své maximy podle formy obecného zákona a určuje sama sebe posouzenými maximami, tzn. *praktickými zákony, jež jsou ve svém nároku obecné a objektivní*.

o Tímto posuzováním maxim každá osoba uznává sama sebe a každou druhou osobu jako účel o sobě a tím jako spolu-zákodárkou. Proto mohou být připuštěny jen takové praktické zákony, s nimiž by mohla rozumově souhlasit každá zúčastněná osoba, tzn. zákony, jež by mohly vyplynout z autonomie jedné každé osoby. Neplatilo by to tedy o maximách, v nichž by byly osoby používány *pouze jako prostředky*. Takové maximy nejsou jako praktické zákony možné.

§ Tyto pospolitě praktické zákony je nutno konkretizovat tak, aby byl možný „celek všech účelů“ „v systematickém spojení“.

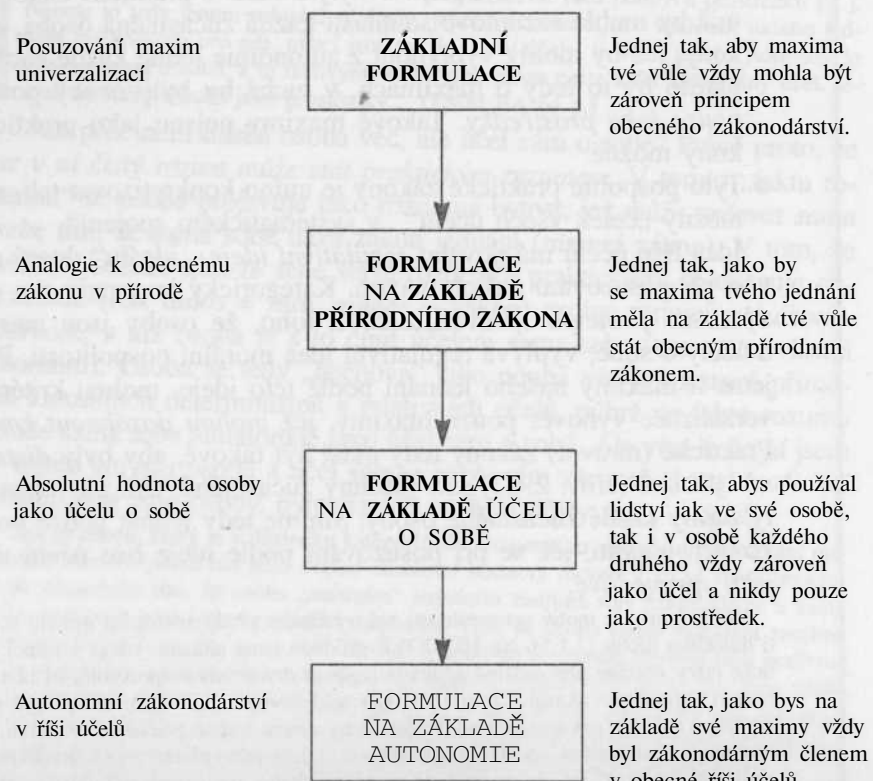
Idea říše účelů má povahu *regulativní ideje*, „ideálu“, který nás má vést při posuzování našich maxim. Kategorický imperativ tím nabývá významu *principu spravedlnosti*. Z toho, že osoby jsou autonomní a účely o sobě, vyplývá regulativní idea morální pospolitosti. Posuzujeme-li maximy našeho jednání podle této ideje, mohou kritériu univerzalizace vyhovět pouze maximy, jež *mohou dosáhnout konsensu*. Praktické (mravní) zákony tedy musí být takové, aby byly *distributivně výhodné* (srov. 2.4.3) pro všechny zúčastněné, tzn. aby respektovaly zájmy každé zúčastněné osoby. Smíme tedy jednat pouze podle takových maxim, jež se při posuzování podle ideje říše účelů ukázaly jako *spravedlivé*.

Viděli jsme, že motiv spravedlnosti má v běžném předporozumění mravní skutečnosti důležitou úlohu (1.1.5). Na HUMOVĚ příkladu jsme ukázali, jak je v rámci empirické etiky obtížné přesvědčivě zdůvodnit aspekt distributivní spravedlnosti (2.4.3). Diskuse o utilitarismu ukázala, že utilitarismus může svůj sociální princip upřesnit na empiristickém základu nakonec jen ve smyslu sumy užitku, event. průměrného užitku, ne však ve smyslu distributivní, sociální spravedlnosti (2.5.2). Mravní závaznost distributivní spravedlnosti lze prokázat jen na základě ne-empirického, transcendentálního kritéria.

Z toho nyní nesporně vyplývá, že každá rozumná bytost jako účel sám o sobě musí ve vztahu ke všem zákonům, jimž by kdy mohla být podřízena, mít možnost považovat se zároveň za obecně zákonodárnou, protože právě tato vhodnost jejích maxim pro obecné zákonodárství ji vyznačuje jako účel sám o sobě. A vyplývá z toho také, že její důstojnost (prerogativa) oproti všem přírodním bytostem s sebou nese, že musí své maximy vždycky pojímat z hlediska sebe samé, ale zároveň také z hlediska každé druhé rozumné bytosti jakožto zákonodárné (ta se proto také nazývá osobou). Tak je možný svět rozumných bytostí (mundus intelligibilis) jako říše účelů, a to na základě vlastního zákonodárství všech osob jako členů. (ZMM BA 83)

Se zřetelem k ideji říše účelů je kategorický imperativ formulován takto:

Podle toho musí každá rozumná bytost jednat tak, jako by na základě svých maxim byla vždy zákonodárným členem v obecné říši účelů. Formálním principem těchto maxim je toto: jednej tak, jako by tvá maxima měla sloužit zároveň jako obecný zákon (všech rozumných bytostí). (ZMM BA 83 n.)



Obr. 7: Formulace kategorického imperativu

Nyní máme před očima morální princip ve všech podobách, jež má v KANTOVĚ kategorickém imperativu. Čistě rozumové kritérium základní formulace (forma obecného zákona) bylo ve formulaci na základě účelu o sobě dále upřesněno pojmem osoby jako absolutního účelu (účelu o sobě) a nakonec vedlo k ideji říše účelů jako mravní společenosti autonomních osob.

KANT tímto postupem dosáhl těchto výsledků:

- Morální motivace jako čistá rozumová motivace (čistý rozum se stává sám ze sebe praktickým) je jasně odlišena od empirické motivace libostí a nelibostí.
- Přesně se vypracovává a pojmově určuje samostatný význam mravní skutečnosti.
- Je podáván morální princip, který ve své diferencovanosti tvoří nosný základ mravní argumentace.
- Tento morální princip je zároveň princip spravedlnosti. Požaduje, aby praktické zákony jednání byly distributivně výhodné neboli schopné konsensu pro všechny zúčastněné.

Přitom je třeba připomenout toto: Kategorický imperativ není morální princip v tom smyslu, že z něho mohou být odvozovány maximy a pravidla, ale v tom smyslu, že říká, jak musí být maximy posuzovány, aby nabyly charakteru morálních zákonů.

(3.2.4 Antiteze

Viděli jsme (3.2.1), že transcendentálně filosofické založení etiky musí rozlišovat dva zásadně odlišné typy motivace, empirickou motivaci z náklonnosti a rozumovou motivaci z povinnosti. Nyní budeme rozdíl mezi nimi přesněji charakterizovat tím, že se budeme zabývat antitezemi motivace, jež vyložil KANT.

(1) Antiteze *materiální-formální*. Při každé motivaci z náklonnosti motivuje určitý materiální obsah, určitá *materie*. Nakonec při tom vždycky jde o to získat libost a vyhnout se nelibosti. Tato materie závisí na konstelaci subjektivních potřeb individua. Motivace z náklonnosti jsou tedy *materiální* ve smyslu motivace libostí a nelibostí. - Motivace z povinnosti jako rozumová motivace žádnou takovou materii nemá. Neslibuje ani výhodu, ani nevýhodu. V ní motivuje výlučně čistá rozumová forma jako taková, tedy *forma obecného zákona*. Je tedy *formální*.

Imperativy lze většinou interpretovat oběma způsoby, ale pak mají pokaždé jiný vý-

znám. Vezměme např. imperativ „Nepokradeš!“ Když ho interpretuji *materiálně*, mohl bych ho odůvodnit např. německým příslovím „Zloději mají krátké nohy“ nebo úvahou, že destabilizace tohoto imperativu mou loupeží by nakonec mohla ohrozit i *můj* majetek. Tato interpretace zůstává v rámci motivace libostí a nelibostí. Schvaluji tento imperativ proto, že se chci vyhnout nepříjemnostem při dopadení, trestu a event. i tomu, že sám budu okraden. V této interpretaci je imperativ „rada chytrosti“, není to mravní zákon. - Když tento imperativ interpretuji *formálně*, mohl bych ho odůvodnit např. takto: Mohl bych ukázat, že právo na vlastnictví souvisí s osobou jako účelem o sobě a že zloděj užívá okradeného pouze jako prostředku pro své účely; není tedy možné, aby maxima, jež dovoluje krádež, byla obecným zákonem v říši účelů - zcela odezíraje od toho, že bych takovou maximu vůbec nemohl bez rozporu myslet jako obecný zákon. Schvaluji-li tento imperativ z takových důvodů, nejsem motivován empiricky (motivace libostí a nelibostí) výhodou nebo nevýhodou, nýbrž z čistého rozumu neboli formou obecného zákona. V tomto případě je imperativ morálním zákonem, je to tedy kategorický imperativ.

(2) Antiteze *subjektivní-objektivní*. Náklonnosti motivují *subjektivně*, neboť jejich základem je „specificky utvářená žádostivá mohutnost subjektu“ (ZMM BA 64), jež má být uspokojena. Určujícím principem subjektivní motivace je podle KANTA nakonec (hédonistický) *princip sebelásky*. V subjektivní motivaci tedy jde o vlastní přání, potřeby, zájmy a preference. KANT nepochybuje o tom, že pro člověka jakožto bytost s mnoha potřebami je rozumné a vhodné, aby se o toto subjektivní štěstí snažil. Ale popírá, že tato subjektivní motivace jako taková je už také morální a že maximy subjektivní motivace mají charakter morálních zákonů. - Při morální *motivaci* jde o hledisko *objektivní nutnosti*. Tento aspekt se objevuje s formou obecného zákona jako kritérium posuzování maxim. V moralitě tedy nemotivují subjektivní přání, potřeby, zájmy a preference, nýbrž morálním hlediskem je hledisko *objektivní*, hledisko *nestrannosti*, orientované podle ideje říše účelů.

Být šťasten je nutně touhou každé rozumné, ale konečné bytosti, je to tedy nevyhnutelný určující důvod její žádostivé mohutnosti. Neboť spokojenost s celou vlastní existencí není dána jako přírodní vlastnictví a jako blaženost, jež by předpokládala vědomí nezávislé soběstačnosti, nýbrž je to problém, který jí samotné vnucuje její konečná přirozenost, protože má potřeby [...]. Ale právě proto, že subjekt může tento materiální určující důvod poznat pouze empiricky, je nemožné považovat tento úkol za zákon, protože jakožto objektivní zákon by musel ve všech případech a pro všechny rozumné bytosti obsahovat tentýž určující důvod vůle. (KPR A 45 n.)

Viděli jsme, jak se HUME (2.4.2) v rámci svého empiristického pojetí snažil dospět k tomuto morálnímu hledisku objektivní pomoci teorie sympatie. Ale i sympateticky prostředkovaný *mravní cit* je nakonec empirický afekt, stojící ve znamení subjektivní motivace libostí a nelibostí. Analogicky totéž platí, činí-li někdo (např. A. SCHOPENHAUER, 1788-1860) hlavním bodem morálky *soucit*. I soucit je nakonec subjektivní, empirický afekt a nedosahuje *čistého* hlediska nestranné objektivní a spravedlnosti.

(3) Antiteze *hypotetický-kategorický*. *Hypotetický* imperativ přikazuje nějaké jednání vždycky jen jako *prostředek* k dosažení nějakého předpokládaného účelu (hypothesis = řec. předpoklad); „jednání se nepředepisuje úplně, nýbrž pouze jako prostředek pro jiný úmysl“ (ZMM BA 43). Jsou-li tyto předpoklady (hypotézy) empirické, odkazují naposled na strukturu našich empiricko-subjektivních potřeb a nacházejí se v rámci motivace libostí a nelibostí. - *Kategorický* imperativ „by pak byl ten, který předvádí jednání jako něco samo pro sebe, jako objektivně nutné, bez vztahu k jinému účelu“ (ZMM BA 39).

Hypotetické imperativy mají strukturu „jestliže-pak“, např. „Chceš-li být zámožný, pak šetři!“, „Chceš-li zůstat zdravý, pak sportuj!“. Přísloví „Vlídne slovo železná vrata otvírá“ doporučuje hypoteticky laskavost a zdvořilost. Všechny imperativy v rámci konsekvenencialismu (teleologie), který je orientován podle hédonistický pojetého principu užítu (srov. 2.5.1), jsou hypotetické imperativy. Zásadně jim chybí charakter nepodmíněné povinnosti, jímž se vyznačuje moralita (srov. 1.1.2 a 2.4.3).

Konečně existuje imperativ, který toto jednání přikazuje bezprostředně, aniž je zakládá na nějakém jiném úmyslu, dosažitelném prostřednictvím určitého jednání, jako podmínce. Tento imperativ je *kategorický*. Netýká se obsahu (materie) jednání ani toho, co z něho má následovat, nýbrž formy a principu, z nichž samo vyplývá. A podstatné dobro tohoto jednání záleží ve smýšlení, ať už je úspěch jakýkoli. Nechť se tento imperativ nazývá imperativem *mravnosti*. (ZMM BA 43)

Pokusíme se ovšem ukázat (3.2.5), že i v morální motivaci nutně existují hypotetické (konsekvenencialistické, teleologické) aspekty, ovšem pouze takové, že nekolidují s kategorickým nárokem morálního principu.

(4) Antiteze *heteronomní-autonomní*. *Heteronomie* (řec. *héteros* - druhý, *nomos* = zákon, tedy: cizí zákonodárnost) je znakem motivace, v níž zákon jednání přichází „zvnějška“, od druhého či od druhých. *Autonomie* (3.2.2) naproti tomu znamená, že jednající si dává zákon jednání sám, tento zákon tedy pochází z něho samotného. V kontextu KANTOVY etiky má tato antiteze následující význam:

- V případě autonomie jde o to, že *čistý rozum se sám ze sebe stává praktickým rozumem* (3.2), a tedy rozumný subjekt dává *sám sobě* apriorní mravní zákon (kategorický imperativ) jako zákon jednání, určuje tedy sám sebe a tak si klade sám sebe jako účel o sobě (3.2.2).
- V případě *heteronomie* jde o to, že jednání je výsledkem empiricko-přírodního kauzálního působení (2.1). Zákon jednání je *předem daný* přírodní zákon, který pak determinuje člověka stejně jako subhumánní přírodu. Heteronomní motivace je motivace libostí a nelibostí, již máme společnou se zvířaty.

V moralitě se subjekt projevuje jako autonomní a emancipuje se

jako účel o sobě z heteronomie přírodně kauzálních determinismů. Tato možnost autonomie je základem *důstojnosti* člověka.

Za heteronomní motivací opět stojí princip sebelásky, jež je ve smyslu motivace libostí a nelibostí zaměřena na subjektivní výhodu či nevýhodu, např. na odměnu nebo trest. Povinnost v přesném mravním smyslu je konstituována pouze tím, že autonomní rozumové poznání, jež funguje jako mravní zákon, nahlíží objektivní nutnost nějaké maximy jako mravního zákona.

Vidíme, že všechny čtyři antiteze vyjadřují totéž téma: zásadní rozdíl mezi motivací empirickou a morální. Proti všem formám empiristické etiky se zdůrazňuje, že vlastní ráz mravnosti nemůže být rekonstruován na empiristickém základě. Mravnost lze pochopit jen jako praktickou stránku transcendentální difference.

3.2.5 Konkretizace morálního principu

Proti transcendentálně filosofickému založení etiky u KANTA se často tvrdilo, že kategorický imperativ jako morální princip se v důsledku svého formalismu málo hodí k tomu, aby ukázal konkrétní povinnosti v životní praxi ve světě; že se mu jako principu, který zůstává abstraktní, *nedostává možnosti konkretizace*. Věnujeme tomu několik úvah (srov. HÖFFE 1988, 186-196). U KANTA se úvahy tohoto druhu týkají *čisté praktické soudnosti* (KPR A 119-126):

1 O tom, zda určité jednání, jež můžeme vykonat ve smyslovosti, spadá či nespadá pod [praktické] pravidlo [rozumu], rozhoduje praktická soudnost. Jí se na určité jednání aplikuje *in concreto* to, co bylo v pravidle vysloveno obecně (*in abstracto*). (A 119)

KANT rozlišuje dva typy praktických norem:

- *Maximy* jako obecné praktické zásady mají charakter *principů posuzování* pro celé oblasti života. Proto jim náleží vysoký stupeň obecnosti.
- *Pravidla jednání* specifikují maximy se zřetelem k určitým *situacním typům*. Aplikují maximy na určité *kontexty jednání*. Proto je stupeň jejich obecnosti menší.

Pravidla jednání tedy stojí mezi maximami a konkrétními rozhodnutími v jednání.

(1) *Maximy*. KANTOVA etika je *etika maxim*. Morální princip (kategorický imperativ) nepožaduje, aby- podle formy obecného zákona bylo posuzováno každé libovolné speciální pravidlo jednání, nýbrž požaduje toto posouzení *výlučně u maxim*, tedy u *obecných* (subjektiv-

ních) *praktických zásad*. Následující příklad proto neodpovídá záměru KANTOVY etiky maxim:

Na stadioně jednoho mnohamilionového města se v pátek večer koná fotbalové utkání dvou světově proslulých mužstev, ale televize ho nepřenáší. Množina všech dvacíti- až osmdesátiletých zdravých mužských obyvatelů (nebo převážná část této množiny) by tento zápas chtěla vidět a každý má možnost na něj jít. Ale místo na stadione dostane jen jejich zlomek. Plyne z toho, že na zápas nesmí jít nikdo? (RICKEN 1983, 100 n.)

Speciální pravidlo jednání, jít na důležité utkání, nemá charakter maximy. Maximy jsou *obecné* principy posuzování praxe, jež platí pro celé oblasti života, a proto slouží jako *vůdčí principy života*. Jsou to *základní* normativní vzory, jež podávají obecnou praktickou orientaci nezávisle na zvláštních kontextech, například na měnících se sociálních danostech. Morální princip přikazuje, abychom tyto základní principy orientace našeho života, jež jsme si subjektivně stanovili jako zásady praxe, posuzovali podle rozumového kritéria (formy obecného zákona, osoby jako cíle o sobě, říše účelů). Je-li výsledek tohoto posouzení pozitivní, maxima se jeví jako *obecný, objektivní, mravní zákon* neboli jako *mravní princip*.

Na rovině mravních principů, tzn. maxim, jež byly posouzeny a ukázaly se jako schopné zobecnění, se řeší problém *etického relativismu*. Lidé jistě mají (kulturně a biograficky podmíněné) velmi rozmanité etické názory. Rozdílnost těchto názorů se však zřídka týká principů jako takových, nýbrž většinou jejich konkretizace v pravidlech jednání. Proto jsou principy, jako například účtyhodná přikázání Desatera („Cti otce a matku!“, „Nezabiješ!“, „Nezcižolozíš!“, „Nepokradeš!“, „Nebudeš lhát!“), v této jejich obecnosti obecně nesporná a interkulturně uznávaná. Rozdílnost se většinou objevuje teprve tehdy, když jsou takové principy konkretizovány, tedy vztahovány v pravidlech jednání na určité kontexty a situační typy. Přitom je vždy třeba uvážit, že není-li nějaká forma zachovávána, nelze z toho soudit, že není také uznávána. Ten, kdo se cítí vinen, uznává normu, již se neřídí.

(2) *Pravidla jednání*. Ve svém životě jsme vždy už vztahovali své maximy na určité kontexty jednání a situační typy a konkretizovali je v pravidla jednání, jimiž se řídíme v praxi. Taková pravidla jednání tedy vznikají tak, že se obecný obsah našich maxim snažíme uskutečňovat v různých druzích situací našeho žitého světa. Když jsme posoudili své maximy podle morálního principu a prokázali je jako mravní principy, jde o to, abychom závazný mravní obsah těchto principů aplikovali v typických kontextech a situacích své životní praxe ve světě. Pravidla jednání, jež z toho vyplynou, nabývají pak charakter *mravních pravidel* čili *speciálních mravních zákonů*. Jejich určitý obsah stanoví praktická soudnost na základě dvou předpokladů:

<© jeden záleží v *obsahu maxim neboli principů*,
m druhý v *našem posouzení typu kontextů a situací*.

Druhý předpoklad nemá bezprostředně etický charakter, nýbrž týká se rozmanitých otázek *teoretické, empirické, event. technické povahy*. V přechodu od mravních principů ke speciálním mravním pravidlům má tedy rozhodující úlohu teorie.

Většina lidí bez váhání uzná jako mravní princip povinnost pomáhat lidem v situaci nouze. Jde-li však o speciální situace nouze - např. o nezaměstnanost, drogovou závislost, potřebu péče, nouzi uprchlíků, nákazy, marginalizaci mas ve třetím světě atd. - jaká pravidla jednání jsou pak mravně přikázána, aby se v takových typech kontextů prosadil mravní obsah principu? Chceme-li na to odpovědět, musíme pečlivě analyzovat jednotlivé typy kontextů, abychom dospěli k diagnóze situace, jež umožňuje mravně doporučit pravidla jednání. Takové analýzy a diagnózy však rozhodujícím způsobem závisí na stavu našeho vědění, na našem hodnocení vědeckých teorií (např. ekonomických, sociologických, psychologických, lékařských), jakož i na právních a hospodářských danostech, jež musíme (alespoň zatím) brát jako konstanty. Vidíme, že sama etika může posoudit pouze maximy a vykázt mravní principy. V jejich převádění do speciálních pravidel jednání je odkázána na znalosti a kompetence, jež jako takové nejsou etické.

(3) *Situace*. Konkrétní jednání je vždy *jednání v situaci*. Maximy a pravidla jednání jsou zaměřeny k tomu, aby prakticky zvládly situaci. Čistá praktická soudnost blíže konkretizuje principy ve speciální mravní pravidla a ty pak v *konkrétní povinnost* v konkrétní situaci. Při tom mohou vzniknout dvě obtíže:

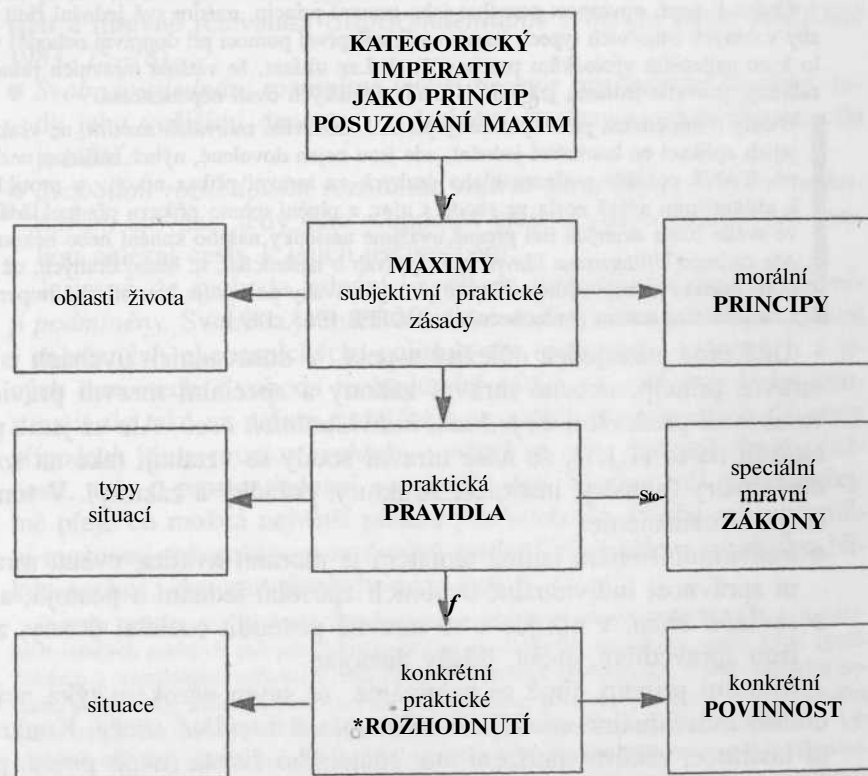
- Situace jsou *složitě*. Mohou být charakterizovány okolnostmi a nahodilostmi, jejichž posouzení klade zvláštní problémy. Nedají se vždycky „hladce“ uzavřít do pravidel.
- V situacích může dojít ke *kolizím povinností*, tzn. v situacích spolu mohou kolidovat různé mravní principy (např. ochota pomoci a čestnost).

KANT měl sklon podřizovat situace pravidlům zcela „hladce“ a uvedené obtíže podceňovat. Např. zákaz lži („záměrná nepravda vůbec“, MMC A 85) pojal tak přísně, že není myslitelná naprosto žádná situace, v níž by byla oprávněná záměrná nepravda z ochoty pomoci; ani tehdy ne, kdyby v kontextu nespravedlivé vlády šlo o to uchránit nevinného před mučením a smrtí. Uvidíme, že pojem *ctnosti rozumnosti* u ARISTOTELA dává při určování konkrétní povinnosti možnost respektovat danou situaci.

Naznačený postup konkretizace probíhá především ve znamení *autonomie*. Morální principy jsou konkretizovány ve speciální morální pravidla a nakonec v konkrétní povinnosti *každému vlastním* praktickým rozumem a soudností motivujícího se subjektu („ve vlastním svědomí“). Ale tím je zásadně dána možnost *divergujících mravních názorů*. Neboť posuzování kontextových a situačních typů se zřetelem

k pravidlům a posuzování situací se zřetelem ke konkrétním povinnostem může divergovat v důsledku mnoha (kulturních, biografických) rozdílů mezi osobami. Uvidíme, že z těchto subjektivních divergencí vyplývá otázka *sociálně platných, intersubjektivně uznávaných* mravních norem.

KANTOVI se často vytýká, že jeho pozice je čistě *deontologická* a zanedbává aspekt *teleologický* (konsekvencialistický) (2.5.1), tzn., že nejsou dostatečně respektovány *následky jednání*. Pokusme se tuto věc objasnit.



Obr. 8: Konkretizace mravního principu

Kritérium, jež je dáno morálním principem pro *posuzování maxim*, je nepochybně *deontologické*. Jde tu o nedisponovatelnost osoby jako účelu o sobě. Osoby nesmí být při kalkulaci užítu dávány konsekvencialistický k dispozici.

V tom je, jak jsme viděli, eminentní přednost mravního principu jako principu spravedlnosti ve srovnání s utilitaristickým sociálním principem (2.5.2). Morálně posouzené maximy (morální principy) zavazují samy o sobě kategoricky, protože v nich jde o nedisponovatelnost osob, která nesmí být zpochybňována zvažováním empiricko-teleologických výhod a užitku.

® Jinak je tomu v případě *pravidel jednání*, ve která musí být mravní principy specifikovány. Jednání je nutno řídit tak, aby v rozličných situačních typech respektovalo obsah daného mravního principu. A k tomu jsou nutné teleologické úvahy.

Chápu-li např. povinnost pomáhat jako mravní princip, musím své jednání řídit tak, aby v daných situačních typech (např. v případě první pomoci při dopravní nehodě) vedlo k co nejlepším výsledkům pro postižené. Lze ukázat, že většina mravních principů zahrnuje pravidla jednání, jež jsou bez teleologických úvah nepoužitelná.

Úvahy o následcích jsou vyloučeny při zdůvodňování mravních maxim, ne však při jejich aplikaci na konkrétní jednání; zde jsou nejen dovolené, nýbrž většinou nezbytné. KANT pokládá podporu blaha druhých za mravní příkaz nikoliv v protikladu k utilitarismu, nýbrž zcela ve shodě s ním; a plnění tohoto příkazu předpokládá, že ve světle blaha druhých lidí přesně uvážíme následky našeho konání nebo nekonání. Ale zatímco utilitarismus hlavní princip úvah o následcích, tj. blaho druhých, už dále filosoficky nezdůvodňuje, KANT pro tyto úvahy poskytuje kategorický imperativ s racionálním testem zevšeobecnění. (HÖFFE 1983, 189 n.)

Ukážeme ještě jeden důležitý aspekt. V dosavadních úvahách jsme mravní princip, obecné mravní zákony a speciální mravní pravidla vztahovali především *VLK jednání individuálních osob*. Ale už jsme poukázali na to (1.1.1), že naše mravní soudy se vztahují také na *sociální útvary* (poměry, instituce, struktury, pořádky a zákony). V tomto smyslu rozlišujeme:

0 *individuální etiku*, jejímž tématem je morální kvalita, event. mravní správnost individuálně-osobních způsobů jednání a postojů, a

- *sociální etiku*, v níž jde o to mravně posoudit sociální útvary, zda jsou spravedlivé, event. lidsky důstojné.

Morální princip, jímž se zabýváme, se svým nárokem týká nejen oblasti individuálně etické, ale *také oblasti sociálně etické*. Konkrétní instituce, zákony, nařízení atd. sociálního života (např. práva, politiky, hospodářství, kultury) můžeme označit jako *spravedlivé* jedině tehdy,

- když maximy, jež jsou v nich obsaženy a vyjádřeny, obstojí při posouzení podle ideje říše účelů (3.2.3) a
- když mravní obsah těchto posouzených maxim byl kompetentně, správně a chytře konkretizován se zřetelem k daným kontextovým a situačním typům.

První otázka se týká etiky jako takové. Druhá zahrnuje různé (teoretické, speciálně vědecké, technické) problémy a obory.

3.2.6 Dobro a zlo

Nyní jsme s to přesně pojmově charakterizovat morální kvality dobro a zlo. Nejdříve se při tom budeme zabývat *jednáním*.

- Jednání je *morálně dobré* tehdy, je-li jeho *určujícím důvodem* (motivem, „pružinou“) *čistá rozumová forma mravního principu jako taková*. Při mravním jednání jsem motivován přímo mravním zákonem. Jednám takto, protože jsem toto jednání uznal ve smyslu kategorického imperativu za svou povinnost. Vlastním mravním motivem je tedy *rozumový motiv* jakožto *motiv povinnosti*.

0 Jednání je *morálně špatné*, je-li jeho určujícím důvodem *motiv náklonnosti, který odporuje povinnosti*. Konám pak něco, co chci (motiv náklonnosti), ale co bych konat neměl (motiv povinnosti).

0 Podstata veškeré mravní hodnoty jednání záleží v tom, že vůli bezprostředně určuje mravní zákon. (KPR A 126)

Při této charakteristice jsme definovali dobro a zlo *formálně*. Otázka, jak se má dobro a zlo určovat *obsahově*, se rozhoduje v jednotlivém praktickém rozumu, event. soudnosti, jež označujeme jako *svědomí*. Ve svědomí se děje konkretizace mravního principu v konkrétní povinnost (srov. 3.2.5).

Z toho je patrné toto: Hlavní věci v morální kvalitě jednání je v posledku otázka, *co motivuje vůli jednajícího*. To, čím je jednání mravně kvalifikováno jako dobré nebo špatné, je vůle. Ta je motivována buď *povinností*, a pak je *dobrá*, anebo je motivována *náklonností*, jež je v *rozporu s povinností*, a pak je *špatná*. Morální kvalita určitého jednání tedy záleží naposled v mravní kvalitě *smýšlení* (Gesinnung) vůle jednajícího. Jednám mravně dobře, *jednám-li vědomě a chtěně z povinnosti*, a jednám špatně, *jednám-li vědomě a chtěně v rozporu s povinností*. Proto platí:

I Ve světě, ba vůbec ani mimo něj, nelze myslet nic, co bychom mohli považovat bez omezení za dobré, leč jedině dobrá vůle. (ZMM BA 1)

Mravní dobro tedy můžeme charakterizovat také jako to, co je ve shodě se svědomím, a mravní zlo jako to, co svědomí odporuje. Neboť ve svědomí se určuje konkrétní povinnost, na níž se rozhoduje

mravní kvalita vůle neboli smýšlení (Gesinnung). Mravní kvalitu jednání tedy nemůžeme posuzovat na základě toho, jak se jeví empiricky navenek, nýbrž na základě vnitřního smýšlení vůle, které v tomto jednání působí a které jediné může být dobré nebo špatné. Nikdo nemůže jednat mravně špatně při dobré vůli („podle nejlepšího vědomí a svědomí“).

Toto KANTOVO pojetí není nové. V podstatě stejný názor zastával už TOMÁŠ AKVINSKÝ (1225-1274), Zabýval se tímto problémem důkladně v Sumě teologické I–II, 19. Učí, že mravní kvalita dobra a zla (*bonitas a malitia*) náleží ve vlastním smyslu vůli, přesněji: vnitřnímu úkonu vůle (*actus interior voluntatis*). Mravní kvalita vůle přitom závisí na objektu vůle, přesněji: na předmětu, který je vůli předkládán praktickým rozumem, tedy svědomím jednajícího. Předkládá-li svědomí motiv jednání jako něco dobrého, pale vůle, jež k němu směřuje, nabývá kvality dobré vůle. Předkládá-li motiv jednání jako něco špatného, nabývá kvality špatné vůle (především I–II, 19, 5).

Je důležité, abychom se vyhnuli *dvojímu nepochopení*:

(1) Mohl by vzniknout dojem, že striktní vazba dobra a zla na smýšlení, resp. svědomí jednající osoby otevírá neomezený prostor pro libovůli. Zde je třeba rozlišovat:

- Na jedné straně jsme viděli (3.2.5), že osoby mohou mít na základě četných (kulturních, biografických) rozdílů divergující mravní názory. Z toho plyne, že *obsahový* význam dobra a zla může být v osobním svědomí různých lidí určován různě. Ale *formální* význam je vždy tentýž.

@ Na druhé straně k pojmu dobré vůle náleží, že svou povinnost konkretizuje pečlivě *podle nejlepšího vědomí a svědomí*. Mravní princip zahrnuje povinnost usilovat při konkretizaci povinnosti o *správnost a vychovávat* svědomí.

(2) Chápe-li KANT mravní dobro jako dobrou vůli, nemyslí tím *pouze dobrou vůli*, např. na rozdíl od úsilí jednání skutečně provést. K mravně dobré vůli naopak náleží, že udělám všechno, co je možné, abych jednání uskutečnil.

Tím jsme blíže poznali rovinu praxe, která je pro etiku základní. Označujeme ji jako rovinu *morality* (Moralitát). Uvidíme, že existují ještě další roviny praxe, např. rovina *mravnosti* (Sittlichkeit), rovina *práva* a rovina *víry*.

33. Mravně relevantní svoboda

Viděli jsme, že naše běžné předporozornění mravní skutečnosti spojuje mravní hodnocení praxe s hlediskem dobrovolnosti (1.1.3). Ukázali jsme také, že empiristická etika není schopna toto hledisko rekonstruovat (2.1, 2.4.3). Nebude však obtížné vykázat mravně relevantní svobodu (svobodu vůle) na základě analýzy mravního principu.

Slovo svoboda se v běžné řeči užívá v různých významech, a proto je ho třeba upřesnit. Nejprve rozlišíme *svobodu jednání a rozhodování* a mravně relevantní (*transcendentální*) svobodu (srov. RICKEN 1983, 75-78).

© *Svobodou jednání* rozumíme *vnější prostor pro jednání* člověka, tedy jeho vnějšími danostmi podmíněné možnosti uskutečňovat cíle jednání.

® *Svobodou rozhodování* rozumíme *vnitřní (psychický) prostor rozhodování* člověka, tedy jeho schopnost klást si cíle a rozumovou úvahou nalézat cesty k jejich uskutečnění.

Je jasné, že svoboda jednání i svoboda rozhodování jsou *nejrůznější podmíněny*. Svoboda jednání závisí na naší fyzické konstituci, jakož i na různých ekonomických, politických, rodinných, kulturních a jiných danostech. Svoboda rozhodování závisí na naší psychické konstituci, ale také na našem vzdělání a na našich dovednostech. V obou případech jde o *prostor svobody*, v němž se nám nabízejí různé možnosti, tedy o prostor jednání a rozhodování. Většina lidí si samozřejmě přeje co možná největší prostor pro svobodu. Chtějí mít optimální možnosti uskutečňovat svobodně zvolené cíle, zájmy a potřeby. Nikdo nechce, aby mu cíle byly *vnučovány*.

O tento prostor pro svobodu (především ve smyslu svobody jednání) jde v moderních *lidských právech*, jež jsou jakožto *práva na svobodu* obrannými právy proti (politickému a sociálnímu) nátlaku a mají zaručovat prostor pro jednání, a jako základní sociální práva mají zabezpečovat sociální předpoklady, aby každý člověk měl minimální míru konkrétní svobody. Svoboda jednání a rozhodování je ve velké míře *eticky významná*, neboť mnoho mravních říorem nás zavazuje, abychom nejen respektovali svobodu jednání a rozhodování druhých lidí, ale abychom ji také podporovali a rozšiřovali. Zavazuje-li mravní princip, abychom uznávali autonomii každé osoby vzhledem k ideji říše účelů (3.2.3), pak to má podstatný vztah k spravedlivé optimalizaci svobody jednání a rozhodování ve „světě rozumných bytostí“.

Tato svoboda jednání a rozhodování je ovšem zásadně *něco empirického*. Empirismus ji nepopírá a je slučitelná se zcela přírodně kauzálním pojmem praxe jako empirické příčinné souvislosti (2.1). Mů-

žeme ji beze všeho přiznat i zvířatům „ve volné Boží přírodě“. Ale nijak nepřispívá k osvětlení fundamentálně etického pojmu mravnosti. Naproti tomu v *mravně relevantní* (podle KANTA: *transcendentální*) svobodě vystupuje *metafyzické* hledisko, totiž hledisko praktického významu transcendentální difference (3.1.1), resp. faktu, že *čistý rozum* se sám ze sebe stává *rozumem praktickým* (3.2).

Problém transcendentální svobody vyvstává např., když uvažujeme: Proč je požadavkem spravedlnosti poskytnout každé osobě prostor pro svobodu ve smyslu svobody jednání a rozhodování? V čem je základ mravního významu lidských práv? Takové úvahy odkazují na transcendentální význam osoby jako účelu o sobě. Transcendentální svoboda je jeden aspekt tohoto významu. V případě transcendentální svobody nejde o empirické prostory jednání a rozhodování. Jde o důvod, proč jsou prostory svobody jednání a rozhodování požadovány jako lidské právo.

V návaznosti na KANTA nyní vykážeme transcendentální svobodu a budeme analyzovat její pojem.

(1) Může-li se čistý rozum sám ze sebe stát rozumem praktickým a je-li tak dostatečným určujícím důvodem vůle, pak je z toho patrné, že *lidská praxe* není uzavřena v síti přírodně kauzálních, empirických příčinných souvislostí, nýbrž prokazuje se právě v tomto bodě jako *nezávislá na veškeré přírodní kauzalitě*. Výrazem této nezávislosti je *autonomie*, tj. skutečnost, že transcendentálna jako čistý praktický rozum může *určovat sama sebe* jako čistou vůli *svými vlastními zákony*.

Ona *nezávislost* je však svobodou v negativním smyslu, zatímco *vlastní zákonodárství* čistého a, jako takového, praktického rozumu je svobodou v *pozitivním* smyslu. Mravní zákon tedy nevyjadřuje nic jiného než *autonomii* čistého praktického rozumu, tj. svobody, a ta je formální podmínkou všech maxim, jež se mohou shodovat s nejvyšším praktickým zákonem jedině pod touto podmínkou. (KPR 58 n.)

V morální autonomii se tedy ukazuje, že lidská praxe není prostě přírodně kauzální výsledek předchozích empirických podmínek (vnějších stimulů, pudových struktur, konstelací charakteru atd.), nýbrž je ve znamení *kauzality ze svobody*, jež je zásadně odlišná od kauzality přírodní. Na rozdíl od všech determinismů empirických (materiálních, subjektivních, hypotetických, heteronomních) určujících důvodů (srov. 3.2.4), jež vesměs spadají pod přírodní kauzalitu, „fakt rozumu“⁴⁴ (3.2.1) ukazuje, že je možná autonomie jako *sebeurčování ze svobody*, tedy sebeurčování z (formálních, objektivních, kategorických, autonomních) určujících důvodů, jež zásadně překračují rámec přírodně kauzálních determinismů a představují kauzalitu jiného typu, totiž kauzalitu ze svobody.

Svoboda a nepodmíněný praktický zákon tedy odkazují střídavě na sebe navzájem. Teď se neptám, zda jsou také fakticky rozdílné nebo zda nepodmíněný zákon není jen sebeuvědoměním čistého praktického rozumu a čistý praktický rozum není zcela totožný s pozitivním pojmem svobody. Ptám se, Čím začíná *poznání* toho, co je nepodmíněně praktické, zda svobodou, nebo praktickým zákonem. Svobodou začínat nemůže, neboť si ji jednak nemůžeme bezprostředně uvědomovat, protože její první pojem je negativní, jednak na ni nemůžeme usuzovat ze zkušeností, protože zkušenostně poznáváme jen zákon jevů, a tedy mechanismus přírody, který je pravým opakem svobody. Bezprostředně si tedy uvědomujeme *morální zákon*, s nímž se *nejprve* setkáváme [...]. Rozum ho představuje jako určující důvod, který nemůže být překonán žádnými smyslovými podmínkami, ba je na nich zcela nezávislý; a právě tím mříí k pojmu svobody. (KPR 52 n.)

Nejprve jsme tedy vykážali a charakterizovali transcendentální svobodu jako nezávislost na přírodní kauzalitě, jež se projevuje v mravní autonomii.

(2) Chápeme-li transcendentální svobodu jako *svobodu volby a chťení*, tematizujeme hledisko, jež bezprostředně souvisí s tím, co jsme právě ukázali. Člověk je svou podstatou oboje: *přírodní bytost*, jež je vevázána do přírodní kauzality a po této stránce je motivována empiricky (motivace libostí a nelibostí); je také *rozumová bytost*, jež na základě transcendentální svobody může určovat sama sebe (autonomie). V člověku se tedy na základě jeho přirozenosti prakticky uplatňuje *dvojí motivace* (3.2.1). Rozumová bytost, jež je zároveň přírodní bytostí, má

dvě stanoviska, z nichž může sama sebe pozorovat a poznávat zákony použití svých sil, a v důsledku toho zákony veškerého svého jednání: za prvé, pokud náleží k smyslovému světu, tedy pod přírodní zákony (heteronomie), a za druhé, pokud náleží k inteligibilnímu světu, pod zákony, jež nezávisí na přírodě, nejsou empirické, a tedy jsou založeny pouze v rozumu. (ZMM BA 108 n.)

Z povahy naší lidské přirozenosti vyplývá, že každý z obou motivačních typů může určovat naši vůli sice *dostatečně*, žádný z nich však ji *nemůže určovat dostatečně a nutně*.

Přírodní bytosti, jež nemají rozum, tedy např. zvířata, jsou určovány empirickou motivací dostatečně a nutně, a tak jsou omezeny na přírodně kauzální příčinné souvislosti. Existují-li rozumné bytosti, jež nejsou přírodní bytosti, tedy např. andělé, nebyly by motivovány empiricky, tzn. že rozumová motivace (KANT: objektivní zákony dobra) by je určovala dostatečně a nutně. Jejich vůle by tedy nutně byla „dokonale dobrá vůle“ (ZMM BA 39). (Proto pád andělů působil teologům nemalé filosofické obtíže.) Z tohoto hlediska se ani čistě rozumové bytosti, ani čistě duchovní bytosti nenacházejí v morálně relevantní situaci rozhodování, která by odpovídala naší situaci.

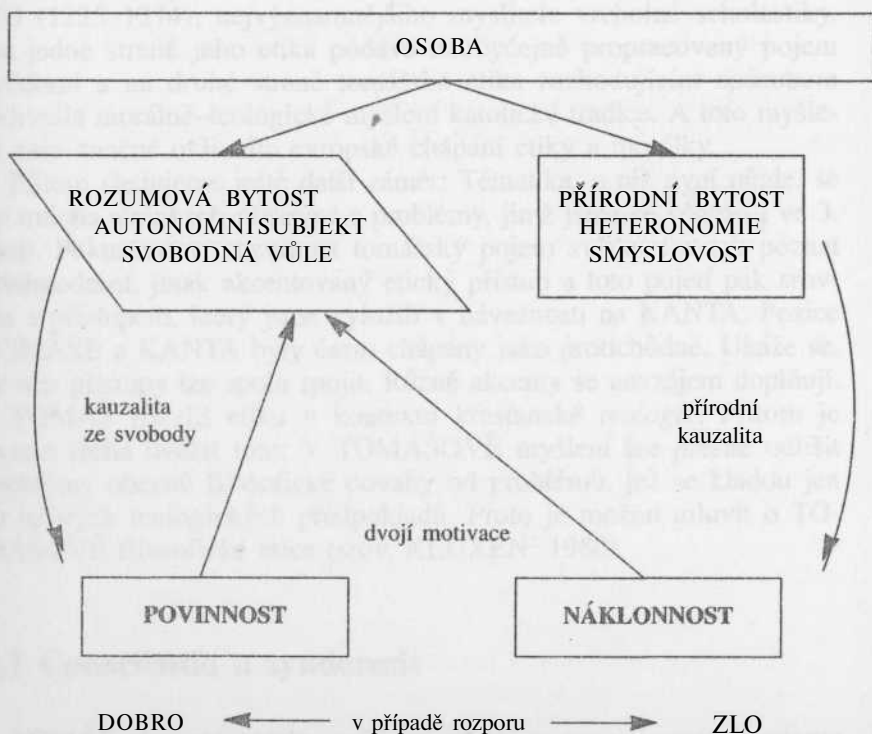
Protože rozumová motivace (mravní zákon) neurčuje naši vůli dostatečně a nutně, prezentuje se s mravním nárokem *imperativu, povi-*

nování, praktické závaznosti, tedy jako příkaz, povinnost, zákon. Empirická motivace takový nárok nepotřebuje, protože něco slibuje: získání slasti nebo odvrácení strasti.

Všechny imperativy jsou vyjadřovány jako *povínování* a vykazují tak vztah objektivního zákona rozumu k vůli, jež jimi v důsledku své subjektivní povahy není určována nutně (donucování). Říkají, že by bylo dobré něco vykonat nebo od něčeho upustit, ale říkají to vůli, jež ne vždy vykoná něco proto, že se jí říká, že je dobré to vykonat. (ZMM BA 37)

Tak lze rozlišit jako morální kategorie to, co je *dovolené*, *zakázané* (nedovolené) a *příkázané* (povinnost):

Dovolené je to jednání, jež může spoluexistovat s autonomií vůle; jednání, které s ní není v souladu, je *nedovolené*. [...] Závislost ne naprosto dobré vůle na principu autonomie (morální donucování) je *závaznost*. [...] Objektivní nutnost jednání na základě závaznosti se nazývá *povinnost*. (ZMM BA 86)



Obr. 9: Transcendentální svoboda

Tak jsme ukázali souvislost, v níž se nachází transcendentální svoboda jako svoboda *volby a chtění* (srov. obr. 9). Vůle na základě své povahy jakožto lidská vůle není čistá, „naprosto dobrá vůle“. Je to naopak na jedné straně (jakožto vůle rozumové bytosti) *rozumová vůle*, ale na druhé straně zároveň (jakožto vůle přírodní bytosti, bytosti s potřebami) vůle empiricky ovlivňovaná (afikovaná). Rozumová vůle je přitom takové povahy, že překračuje empirické přírodně kauzální determinismy. Na základě této povahy se v ní uplatňuje *dvojí motivace*, jež nabývá významu mravní *svobody volby a rozhodování*. Vůle má nakonec dvě možnosti:

- Určuje (jakožto rozumová vůle) *sama sebe na základě čistého praktického rozumu*. To znamená, že sama sobě dává zákon rozumu (kategorický imperativ) jako mravní zákon, konkretizuje ho v *povinnost* a podřizuje se jí. Klade tak sama sebe jako *autonomní a dobrou* vůli.
- Nechává se určovat (do určité míry „zvnějška“) *empirickými přírodně kauzálními determinismy*. To znamená, že si (ačkoli je rozumová vůle) nechává určovat zákon jednání v rozporu s rozumem a s povinností na základě náklonnosti a podřizuje se tomuto zákonu. Tak se stává *heteronomní a špatnou* vůlí.

Já jsem ovšem odpovědný za to, zda se rozhodnu pro autonomii a dobro, nebo zda se nechám určit v rozporu s povinností náklonností a stanu se heteronomním a špatným. *To záleží na mně*, v tom záleží má svoboda volby a chtění. V tom je jádro *dobrovolnosti*, jež se už v běžném předporozumění (1.1.3) ukázala jako ústřední hledisko mravní skutečnosti.

Přitom je třeba znovu (srov. 3.2.4) poukázat na to, že KANT *empirickou motivaci* nikterak neodmítá (náklonnosti, sebelásku, snahu o štěstí, uspokojování potřeb atd.). Všechny empirické motivace, jež neodporují mravnímu zákonu a mohou tedy „spoluexistovat s autonomií vůle“ (ZMM BA §6) *Jsou dovoleny*. Je vhodné a rozumné věnovat jim pozornost a užívat radosti a spokojenosti, jež mohou přinést našemu životu. Mravní otázkou je pouze, zda mohou existovat s autonomií vůle. Vlastní hodnota osoby (srov. 1.1.6), na níž se nakonec zakládá její důstojnost, záleží v autonomii. Autonomie je hodnota, „kterou si mohou dát jen sami lidé“ (KPR A 154). V moralitě jde o to, abychom si tuto hodnotu dávali.

Shrnutí 3

- KANTOVA filosofie otevírá perspektivu transcendentální difference mezi souhrnem empirické objektivity vnitřní a vnější zkušenosti a transcendentálním subjektem jako sebeuvědomováním a čistým rozumem.
- ® Čistý rozum se sám ze sebe stává praktickým rozumem a v kategorickém imperativu se projevuje jako zákonodárný. Tak je základem mravní rozumové motivace, jež je zásadně odlišná od empirické motivace libostí a nelibostí.
- § Kategorický imperativ zavazuje jako mravní princip, abychom jednali pouze podle maxim, jež jsou posouzeny podle ideje obecného zákona; musí tedy být možné maximy univerzalizovat.
- Absolutním účelem mravnosti je lidská osoba, protože je jakožto morální subjekt „účelem o sobě“. Kategorický imperativ proto požaduje, aby lidství bylo ve vlastní osobě i v každé jiné osobě uvažováno vždycky také jako účel a ne pouze jako prostředek. Z toho vyplývá normativní idea „říše účelů“, v níž jsou všechny osoby uznávány v jejich autonomii a jsou podporovány v jejich účelech.
- V antitezích materiální-formální, subjektivní-objektivní, hypotetický-kategorický a heteronomní-autonomní se projevuje principiální difference mezi empirickou motivací libostí a nelibostí a rozumovou morální motivací.
- Konkretizace mravního principu postupuje od obecných praktických zákonů (posouzených maxim některé oblasti života) přes praktická pravidla (ve vztahu k speciálním typům situace) ke konkrétní povinnosti (v určité situaci).
- e Jednání je mravně dobré, je-li jeho určujícím důvodem motiv povinnosti, tedy čistá rozumová forma mravního principu. Jednání je mravně špatné, je-li jeho určujícím důvodem motiv náklonnosti, odporující povinnosti. Dobro a zlo jsou tedy primárně vlastnosti vůle.
- ® Na rozdíl od svobody jednání a rozhodování, jež se týká prostoru pro svobodu, jde u transcendentální svobody o autonomii neboli sebeurčování, jež záleží v tom, že čistý rozum se

sám ze sebe stává praktickým rozumem, a tak se realizuje kauzalita na základě svobody, zásadně odlišná od veškeré přírodní kauzality. Transcendentální svoboda je mravně relevantní svoboda vůle.

V kontextu KANTOVY etiky, již jsme se zabývali ve 3. části, se „svědomí“ chápe jako každému vlastní praktický rozum v kategorickém nároku mravního zákona. Nyní chceme pojem svědomí dále analyzovat. Budeme se při tom odvolávat především najinou dějinně velmi významnou pozici evropské etiky, totiž na TOMÁŠE AKVINSKÉHO (1225-1274), nejvýznamnějšího myslitele vrcholné scholastiky. Na jedné straně jeho etika podává neobyčejně propracovaný pojem svědomí a na druhé straně tomášská etika rozhodujícím způsobem ovlivnila morálně-teologické myšlení katolické tradice. A toto myšlení zase značně ovlivnilo evropské chápání etiky a morálky.

Přitom sledujeme ještě další záměr: Tématika, o níž nyní půjde, se po mnoha stránkách překrývá s problémy, jimž jsme se věnovali ve 3. části. Pokusíme se rozvinout tomášský pojem svědomí a tak poznat předmoderní, jinak akcentovaný etický přístup a toto pojetí pak srovnat s přístupem, který jsme vyložili v návaznosti na KANTA. Pozice TOMÁŠE a KANTA byly často chápány jako protichůdné. Ukáže se, že oba přístupy lze spolu spojit. Různé akcenty se navzájem doplňují.

TOMÁŠ rozvíjí etiku v kontextu křesťanské *teologie*. Přitom je ovšem třeba uvážit toto: V TOMÁŠOVĚ myšlení lze přesně odlišit problémy obecně filosofické povahy od problémů, jež se kladou jen za určitých teologických předpokladů. Proto je možno mluvit o TOMÁŠOVĚ filosofické etice (srov. KLUXEN² 1980).

4.1 Conscientia a synderesis

TOMÁŠ zkoumá otázky svědomí ve *dvou souvislostech*. Budeme se zabývat oběma. Jeden přístup je terminologicky charakterizován pojmy *conscientia* a *synderesis*, druhý pojmem *lex naturalis*.

U TOMÁŠE neexistuje žádný výraz, který by přesně označoval to, co v češtině myslíme slovem „svědomí“. Výrazy *conscientia* a *ratio*, jichž užívá v příslušných kontextech, mají obecnější význam než naše „svědomí“. Dané charakteristiky ovšem umožňují přesně poznat, o co jde. Nejprve se budeme zabývat pojetím *conscientia-synderesis*, jež bylo nejpodrobněji vyloženo v 16. a 17. otázce spisu *De veritate*.

4X1 Vědění ve svědomí

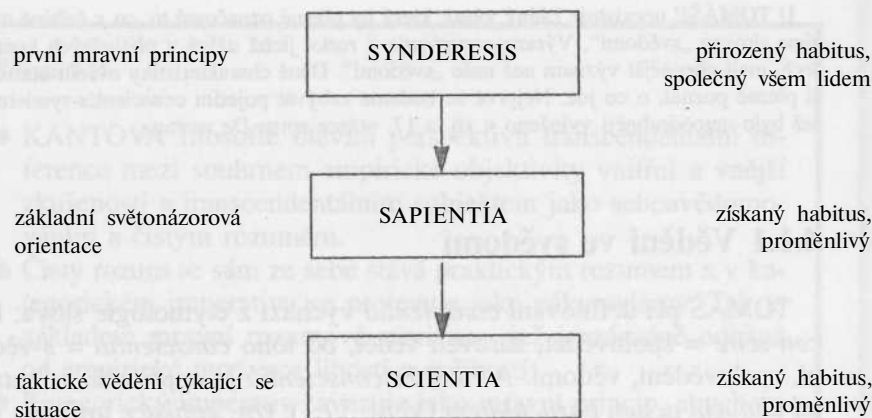
TOMÁŠ při definování *conscientia* vychází z etymologie slova: lat. *con-scire* = spoluvědět, zároveň vědět, od toho *conscientia* = s-vědění, spojuvštění, vědomí. A říká, že *conscientia* je *applicatio scientiae ad aliquem actum particularem* (Verit. 17,1), tzn. *aplikace určitého vědění na určitý úkon*. Při tom existují *dvě možnosti* aplikace:

* V jednom případě se aplikace děje jako konstatování, že úkon je konán nebo byl vykonán (*an actus sit vel fuerit*). Zde tedy jde o reflexi, v níž si uvědomujeme úkon, který právě konáme nebo jsme už vykonali. Tato aplikace jako taková ještě není morálně relevantní.

% V druhém případě se aplikace děje jako úvaha či zjišťování, *zda úkon je nebo není mravně dobrý* (*an actus sit rectus vel non*). Zde jde o reflexi, v níž je úkon mravně posuzován. Tato aplikace odpovídá tomu, co nazýváme „svědomí“. Mravní reflexe se při tom může týkat na jedné straně úkonu, který jsme ještě nevykonali, ale představujeme si ho, uvažujeme o něm, plánujeme ho; pak mluvíme o *předchozím* svědomí (*conscientia antecedens*). Na druhé straně se může týkat úkonu již vykonaného; pak mluvíme o svědomí *následném* (*conscientia consequens*).

Pro upřesnění pojmu svědomí je rozhodující, co TOMÁŠ myslí tímto *vědění*, touto *scientia* v *conscientia*. Jaké vědění je aplikováno při mravní aplikaci svědomí na úkon? Podle TOMÁŠE má toto vědění tři roviny, které označuje jako *synderesis*, *sapientia* a *scientia* (v užším smyslu) (17,1).

(1) *Synderesis* (16,1). *Je to poznání nejobecnějších mravně-praktických principů*. Toto vědění náleží praktickému rozumu (*ratio practica*) *přirozeně*, má tedy (podobně jako mravní zákon u KANTA) apriorní charakter, TOMÁŠ mluví o *přirozeném habitu*. V tomto smyslu je *synderesis* *obecně lidská, neproměnná a trvalá*. Při aplikaci na úkony funguje toto vědění zásadně *normativně*. Příkazuje dobro, event.



Obr. 10: Vědění ve svědomí

k němu pobízí (*inclinare ad bonum*), a zakazuje zlo, event. „reptá“ proti němu (*remurmurare málo*).

Slovo *synderesis* vzniklo porušením jednoho místa v JERONÝMOVĚ komentáři k Ezechielovi. Jde původně o řecké slovo *syneidesis*, jež má přibližně stejný význam jako latinské *conscientia*. Slovo *habitus* znamená trvalou vlastnost ve smyslu trvalé schopnosti či dispozice k nějaké činnosti. Tak například houslista má habitus hry na housle. Habitus může být *přirozený* a pak náleží tomu, kdo ho má, vždycky a bytostně (je mu „vrozený“). Ale může být také *získaný* a pak má charakter určité (naučené) dovednosti. U TOMÁŠE má *synderesis* povahu přirozeného habitus, naproti tomu *ctnost* je habitus získaný. - Nejobecnější mravně-praktické principy, jejichž přirozeným habitem je *synderesis*, TOMÁŠ nevypočítává. Zřejmě má na mysli dvě věci (srov. 1.1.2): na jedné straně obecné mravní vědění, že dobro je povinností a zlo je zakázané, a na druhé straně určitá nejobecnější příkázání (např. „Nezabíjej!“, „Nelži!“, „Pomáhej druhým lidem v nouzi!“). Uvidíme, jak TOMÁŠ přirozený habitus mravního poznání blíže určuje v souvislosti s *lex naturalis*.

(2) *Sapientia* (= lat. moudrost). Je to *získaný* habitus lidského vědění, jež se týká *nejvyšších a posledních důvodů* skutečnosti. V tomto kontextu má TOMÁŠ na mysli zřejmě to, co bychom dnes mohli označit jako *základní světonázorový postoj* člověka, tedy postoj, který se týká jeho základních přesvědčení a základních hodnotových opcí.

V případě *sapientia* jde tedy o to, jaké stanovisko člověk zaujímá k ústředním otázkám vyjasnění existence, orientace ve světě a transcendování. Patří sem především náboženské a filosofické přesvědčení člověka.

(3) *Scientia* (= lat. vědění, věda). Myslí se tím získaný habitus *em-*

pirického vědění, poznání faktů, na jehož základě je člověk schopen (více či méně přesně) znát a posuzovat různé oblasti praxe, souvislosti jednání a situace.

TOMÁŠ zde mluví o *scientia* v užším smyslu jako o jedné ze tří rovin, do nichž se člení *scientia* v *conscientia*. V tomto užším smyslu *scientia* nutně neznamená vědecké poznání, nýbrž jednoduše faktické vědění dané v určitém případě, faktický stav poznání, který má Člověk k dispozici, když v konkrétní situaci uvažuje, co má dělat, event. jak se má rozhodnout.

Svědomí tedy aplikuje apriorní mravní vědomí, tzn. přirozený habitus *synderesis*, diferencovaný danými světonázorovými postoji (*sapientia*) a konkretizovaný konkrétně danými empirickými znalostmi (*scientia*), na určité jednání (*actus*) v dané situaci. Analogie k modelu konkretizace v 3.2.5 (mravní princip-maximy-pravidla-situace) je jasná. Pokusme se tuto TOMÁŠOVU analýzu aplikovat na náš aktuální problém.

Příklad: Ředitel závodu uvažuje, zda má bez vyčištění vypouštět do řeky jedovatou odpadovou vodu. Apriorní mravní vědomí (*synderesis*) otevírá pouze obecnou mravní perspektivu: člověk by měl konat dobro a vyhýbat se zlému a neměl by škodit druhým. - Jak se mu dále bude jevit mravní situace, v níž má rozhodnout, to závisí na jeho světonázorovém postoji (*sapientia*). Jaké místo v jeho orientaci ve světě zaujímají ekologické úvahy? Jak spojuje ekonomické zájmy podniku (schopnost konkurence, zabezpečení pracovních sil, výhled na zisk) s ekologickou perspektivou? - Situace, v níž se rozhoduje, nachází poslední konkretizaci poznáním zvláštních daností a okolností (*scientia*): Jak jedovaté jsou odpadní vody? Kolik by se ušetřilo na výdajích? Jaká je právní situace? - Úvaha, zda určité jednání je nebo není mravně správné, probíhá (alespoň implicitně) vždycky jako aplikace tohoto trojstupňového vědění.

Trojstupňový systém vědění ve svědomí můžeme nazvat *motivační horizont* člověka, tedy rámec, v němž se člověk motivuje a v němž se pro něho kladou mravní problémy. Přitom je důležité toto: Protože se v případě světonázorového postoje (*sapientia*) a empirického faktického vědění (*scientia*) jedná zásadně o vědění *získané*, mohou se *individuální motivační horizonty lidí velice lišit*. Protože v nich jde o světový názor a o určitý stav „poznání, jsou motivační horizonty *společensky a dějinně* prostředkovány a odlišují se *kulturně* a *biograficky*. V aspektu synderese individuální svědomí *konvergují*, každý člověk je mravní subjekt a má svědomí. Ale pokud jde o aspekt *sapientia* a *scientia*, tedy o světonázorové stanovisko a o stav empirického vědění, mohou individuální svědomí velmi *divergovat*.

Divergence ve světonázorovém postoji může být v různých motivačních horizontech tak vejíká, že je někdy obtížné za ní poznat konvergenci v aspektu *synderesis*. Připomeňme si biblické podobenství o milosrdném Samaritánu (Lk 10,25-37). Pro lidi naše-

ho kulturního okruhu je výpověď tohoto podobenství zcela přijatelná. Přijatelná byla zřejmě i pro lidi, k nimž mluvil Ježíš. Ale předpokládejme, že místo děje je někde v indii, že muž, který upadl mezi loupežníky, je jeden z nedotknutelných a že poutník, který neposkytl pomoc, je bráhman. Bráhman je přesvědčen, že nedotknutelný v důsledku karmami trpí zaslouženě a že mu toto utrpení dává možnost, aby usmířil vinu svého dřívějšího života. Na základě tohoto náboženského přesvědčení není Ježíšův požadavek pomáhat každému, kdo upadl v nouzi, pro bráhmána nikterak přijatelný. Ale je přitom třeba uvážit toto: Bráhman na základě tohoto přesvědčení soudí, že by pomocí v Ježíšově smyslu neprokázal nedotknutelnému vůbec nic dobrého; že tato pomoc je naopak výslovně kontraproduktivní jednak se zřetelem ke karmě vůbec, jednak také se zřetelem ke skutečnému zájmu nedotknutelného. Je tedy přesvědčen, že nedotknutelnému pomůže více, když mu svými činy nepomůže. Jeho přesvědčení, že musí od pomoci upustit, z tohoto hlediska konverguje s praktickým principem, který by TOMÁŠ zařadil do synderese, totiž že druhému člověku nemáme škodit a že mu máme pomoci v případě nouze.

4.1.2 Svědomí před činem a po činu

Viděli jsme, že mravní aplikace tohoto trojstupňového vědění se může týkat jednak jednání, které si představujeme a jež je před námi, jednak jednání už vykonaného. Tak rozlišujeme svědomí *předchozí* (*conscientia antecedens*) a svědomí *následné* (*consequens*) neboli svědomí před činem a po činu. Můžeme se ptát, *které svědomí je rozhodující pro mravní hodnotu jednání*. TOMÁŠ spolu s KANTEM soudí, že mravní kvalita jednání nakonec závisí na *vnitřním úkonu* *vide* (*actus interior voluntatis*), který určuje jednání (STh I–II, 19,5). Mravní kvalita vnitřního úkonu vůle však závisí na *objektu*, tedy na motivu chtění. Mravní kvalita objektu se pak určuje ve *svědomí*, jež mravní aplikací vyloženého trojstupňového vědění udává, který motiv jednání, který objekt, event. které jednání je dobré a přikázané, nebo špatné a *zakázané*. Svým svobodným sebeurčením se pak vůle rozhodne pro objekt, který chce jednáním uskutečnit. Tím se určuje k *dobré* nebo *špatné vůli* (srov. 3.2.5); a na této mravní kvalitě vůle závisí mravní hodnota jednání.

Dobro a zlo jsou vlastní (*per se*) odlišnosti úkonu vůle. Neboť dobro a zlo svou povahou (*per se*) patří k vůli tak jako pravdivé a nepravdivé k rozumu. [...] Proto vůle dobrá a zlá jsou úkony druhově (*secundum speciem*) odlišné. Ale úkony se druhově liší svými objekty. [...] A proto se dobro a zlo v úkonech vůle poznává podle objektů. (19,1) - Dobro je vůli představováno jako objekt rozumem (svědomím, *ratio*). A pokud spadá do řádu rozumu, *náleží* do oblasti mravnosti a působí v úkonu vůle mravní dobrotu, (ad 3) - Dobrota vůle závisí ve vlastním smyslu na objektu. Ale

předmět vůle je jí předkládán rozumem (svědomím, *ratio*). Neboť dobro poznané rozumem (ve svědomí, *ratio*) je objektem vůle, který je jí úměrný [jako rozumové snaživosti]. Smyslové dobro [...] není úměrné vůli, nýbrž smyslové snaživosti (*appetitu sensitivo*). Neboť vůle může tíhnout k obecnému dobru (*bonum universale*) a to je poznáváno rozumem. Smyslová snaživost pak tíhne pouze k dobru zvláštnímu (*bonum particulare*) a to je poznáváno smysly (*vis sensitiva*). A proto dobrota vůle závisí na rozumu (svědomí, *ratio*), stejně jako závisí na objektu. (19,3)

Z toho je jasné toto: Protože mravní kvalita objektu, k němuž jednající vůle směřuje a od níž dostává svou mravní kvalitu, musí být svědomím určována *před jednáním*, je pro mravní hodnotu jednání rozhodující svědomí, jež jednání předchází (*conscientia antecedens*). Definujeme-li tedy mravně dobré jednání jeho shodou se svědomím (srov. 3.2.6), myslíme tím vždycky svědomí před činem. Následné svědomí (*conscientia consequens*) má podle TOMÁŠE (Verit. 16,1) dvojí funkci:

m V případě dobrého jednání ospravedlňuje jednajícího: hájí ho (*defendere*) nebo omlouvá (*excusare*).

o V případě špatného jednání vytýká jednajícímu jeho jednání: obviňuje ho (*accusare*) a trápí ho výčitkami (*remordere*).

Před jednáním tedy svědomí určuje mravní kvalitu motivu jednání (*obiectum*) a svými příkazy nutká k dobrému (*inclinare ad bonum*), event. svými zákazy odvrací od zla (*remurmarare malo*). Po jednání pak jednajícího konfrontuje s mravní kvalitou vykonaného jednání, poukazuje na mravní souvislost jednání s jeho odpovědností.

Formulace, jimiž TOMÁŠ charakterizuje funkce svědomí před a po činu (*defendere*, *excusare*, *accusare*, *remordere*, *inclinare*, *remurmurare*), jasně ukazují zvláštní dualitu, jež se projevuje ve fenoménu svědomí. Já (jako svědomí) stojím do jisté míry *sám před sebou* (jako jednajícím). Tato dualita je patrná také v KANTOVÝCH formulacích. Říká, že svědomí je „praktický rozum ukazující člověku jeho povinnost“, a tedy „hlas vnitřního soudce“ (MMC A 38 n.). Tuto diferenci můžeme nejlépe vysvětlit, když v návaznosti na KANTA připomeneme transcendentální diferenci mezi transcendentálním *já* a empirickým *já* (srov. 3.1.1). Jako osoby jsme bytostně obojí, ne však ve smyslu bezprostřednosti bez difference, nýbrž tak, že naše sebeuvědomění umožňuje reflexi, v níž my (jako transcendentálně fungující *já*) činíme objektem sami sebe a tak se vztahujeme sami k sobě (jako empirickému *já*). Ve svědomí má tato reflexe mravně-graktický charakter. Svědomí jako čistý (praktický) rozum (u TOMÁŠE: jako *ratio* na rozdíl od *vis sensitiva*) staví přede mne jako empiricky jednající-

ho před jednáním svými praktickými příkazy čistý nárok povinnosti (u TOMÁŠE: *bonum universale* na rozdíl od *bonum sensibile*). Požaduje, abych se jím (svědomím) jakožto čistou rozumovou vůlí řídil ve své empirické jednající vůli. Po jednání svědomí ospravedlňuje nebo odsuzuje tím, že poukazuje na vztah uskutečněného jednání k mé odpovědnosti a konfrontuje mě na základě mravní kvality jednání s mou morální hodnotou.

4.2 Lex naturalis (přirozený zákon)

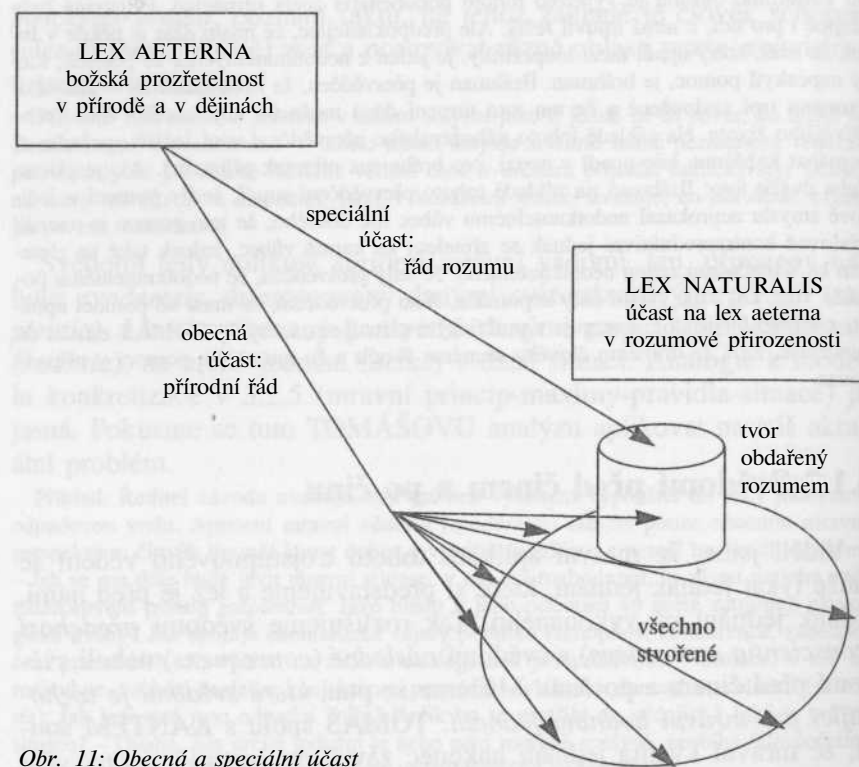
V takzvaném traktátu o zákoně pojednává TOMÁŠ v Teologické sumě (I-II, 90-108) o základních otázkách svědomí v kontextu rozsáhlé analýzy pojmu zákona (*lex*). Toto pojednání je zasazeno do teologických souvislostí. Pokusíme se ukázat, jaký pojem svědomí je tu obsažen.

4.2.1 Lex naturalis jako účast na lex aeterna

TOMÁŠ zkoumá mravní a právní řád se zřetelem k metafyzickému, event. teologickému pojmu věčného zákona (*lex aeterna*). Ten je definován jako *plán Boží moudrosti, pokud řídí všechno jednání a všechny pohyby (ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum, STh I-II, q. 93, a.1)*. „Jednáním“⁴⁴ (*actus*) se rozumí oblast lidské praxe a lidských dějin, „pohyby“⁴⁴ (*motiones*) oblast přírody. Obě oblasti jsou podřízeny plánu božské prozřetelnosti (*providentia*), a tak mají účast na věčném zákoně, ale každá jiným způsobem. Proto rozlišujeme dva způsoby účasti na věčném zákoně, účast *obecnou* a *speciální* (q. 93, a.6).

(1) *Obecná účast*. Všichni tvorové mají podíl na věčném zákoně v tom smyslu, že na základě stvoření mají určitou *substanciální formu* (srov. ÚF 3.2.3 [EP 2.2.3]), která je *vnitřním hybným principem* (*interius principium motivum*) jejich akcí a reakcí. Z této substanciální formy vyplývají určité *přirozené sklony* (*inclinaciones naturales*) tvorů, kteří na jejich základě směřují ke svým druhově specifickým, přirozeným cílům.

Smysl toho, co TOMÁŠ myslí oním „vnitřním hybným principem“, snadno nahléd-



Obr. 11: Obecná a speciální účast

neme, když pomyslíme na druhově specifické vybavení, pudovou strukturu a instinktivní zaměření zvířat. Živočichové jsou podle svého druhu a podle svého druhově specifického prostředí zaměřeni na určité činnosti a cíle (pavouk např. na stavbu pavučiny a chytání hmyzu) a svým takto fixovaným „přirozeným“ chováním (jež zkoumají etologové) realizují životní proces, který se začleňuje do širších přírodních kontextů (např. ekosystémů). Tento vnitřní hybný princip druhově specifického reagování a konání existuje podle TOMÁŠE v celém stvoření. Každý tvor je na základě svého druhově specifického určení zaměřen na své přirozené cíle, ať jde o anorganické substance nebo o člověka. Filosofickým pozadím celého tohoto uvažování je ARISTOTELOVA teorie substance, entelechie a teleologie (srov. ÚF 3.4.4.2 [EP 2.4.4.2]).

(2) *Speciální účast*. Obecnou účast na věčném zákoně mají i tvorové obdařeni rozumem. Ale kromě toho se na něm podílejí *speciálním způsobem ve svém rozumu*. Viděli jsme, že věčný zákon je v *božském rozumu* jako projekt, plán prozřetelnosti ve vztahu k dění v přírodě a v dějinách. Lidský (stvořený) rozum má účast na *lex aeterna* právě

v tomto *prozřetelnostním aspektu*. Podílí se na prozřetelnosti (*providentiae particeps*) tím, že sám „opatřuje sebe a jiné“ (*sibi ipsi et aliis providens*, q. 91, a.2). Tuto účast na věčném zákoně v rozumovém tvorbu (*participatio legis aeternae in rationali creatura*) nazývá Tomáš *přirozeným zákonem* (*lex naturalis*).

Při obecné účasti na věčném zákoně je každý tvor jako přírodní bytost od přirozenosti tímto zákonem „řízen a měřen“ (*regulata et mensurata*), tzn. svým druhově specifickým určením je zaměřen ve smyslu svých přirozených sklonů (*inclinationes naturales*). Ale člověk, který je bytost přírodní a rozumová, nezůstává u tohoto přirozeného zaměření, nýbrž zároveň - aktivní prozřetelnostní činností - sám řídí a měří (*regulans et mensurans*). Božský rozum stanoví zákon (*lex aeterna*) jakožto obecná prozřetelnost a tomuto zákonu je podřízeno celé stvoření. Lidský rozum sice také podléhá tomuto *lex aeterna*, ale tak, že v účasti na božské prozřetelnosti se na ní podílí jakožto na zákonu a *sám stanoví zákon*.

Po stránce terminologické je třeba uvážit, že TOMÁŠ pracuje s *pojmem zákona*, který ještě neprošel paradigmatickým moderním přírodním zákonem. Moderní přírodní zákon je subsumpčně obecné pravidlo, jež abstraktně popisuje nějakou funkční souvislost (např. kauzální následnost) v přírodě (srov. ÚF 4.6.3 [EP 5.2.3]). Náš dnešní běžný pojem zákona je rozhodujícím způsobem ovlivněn moderním pojmem přírodního zákona. Pro TOMÁŠE je zákon ve vlastním smyslu vždycky něco, co souvisí s *rozumem* (*aliquid rationis*, q.90, a.1). Není to tedy pouze abstraktní, subsumpčně obecné pravidlo, které je možno použít k popisu nebo normování funkčních souvislostí nebo způsobů chování. Jako něco rozumového je zákon primárně pravidlem a mírou (*regula et mensura*) v *řídící a odměňující rozumové bytosti*. Proto aktivní ráz *přirozeného zákona* přísluší pouze člověku, ne nerozumným tvorům. Nerozumný tvor je - jsa řízen a měřen - *věčnému zákonu* podroben. Kdybychom tomášský *lex naturalis* chápali ve smyslu paradigmatu moderního přírodního zákona, rozuměli bychom mu nesprávně.

Když ztlumíme velkolepý teologicko-metafyzický kontext, jde o tento základní filosofický obsah: Všechny bytosti, i člověk, jsou začleněny do systému předem daných, druhově specifických, přirozeně ne-libovolných daností, z nichž vyplývají (podle druhu) určité přirozené sklony (*inclinationes naturales*) ve smyslu přirozených nutností, způsobů chování, potřeb, ev. pudů. Člověk jako rozumová bytost však u těchto daností nezůstává, nýbrž je schopen sám vykonávat svým rozumem prozřetelnost pro sebe a pro jiné a dávat si zákon jednání. V tomto smyslu je na základě rozumu *sám sobě zákonem*.

4.2.2 Analýza *lex naturalis*

Tomášský *lex naturalis* je „věc rozumu“ (*aliquid rationis*, srov. 90,1). Dříve než budeme pojem *lex naturalis* dále analyzovat, je nutno říci několik poznámek k tomášskému pojmu rozumu. Rozum (*ratio, intellectus*) člověka je u TOMÁŠE striktně duchovní schopnost, která se podstatně liší od smyslovosti (*VIJ sensitiva*). V návaznosti na ARISTOTELA pokládá za základní úkony rozumu na jedné straně *pojmové poznání universalit* a na druhé straně spojování a rozdělování pojmů v *soudu a v úsudku*. Od ARISTOTELA přejal TOMÁŠ také rozlišení rozumu *teoretického a praktického* (*ratio speculativa et practica*). Tento rozdíl charakterizuje takto: V obou případech jde o *zprostředkování obecného* a o *zprostředkování zvláštního*, daného empiricky ve smyslově založené zkušenosti. Přitom se u obou druhů činnosti jeví tento rozdíl:

- *Teoretický* rozum vychází z toho, co je zvláštní, dané ve zkušenosti (*singularia et contingentia*), a snaží se analýzou (*resolutio*) empiricky daného vykázat a ve vědecké teorii představit to všeobecné a nutné, jež je s to vysvětlit to, co je zvláštní, jako podřaditelný případ obecného. Je-li teorie vybudována, může teoretický rozum syntézou (*compositio*) rekonstruovat, resp. odvodit to, co je zvláštní, jako případ obecného. V tomto smyslu se teoretický rozum vztahuje ke skutečnosti jako k tomu, co pouze představuje, ne jako k tomu, co vytváří (*est apprehensiva solum rerum*, II—II, q.83, a.1).

\$ *Traťdiclcy* rozum se naproti tomu vztahuje k jednání. Tedy skutečnost nejeví představit, ale směřuje k její změně (*non solum apprehensiva, sed etiam causativa*). Při tom mu jde o správnost konkrétní praxe. Vychází z obecného a nutného, totiž z prvních praktických principů (srov. 4.1.1). Tyto principy konkretizuje cestou syntézy (*compositio*) směrem k empirickým danostem situace, v níž se jednání děje. Při syntéze praktický rozum předpokládá rozum teoretický. V 4.1.1 jsme viděli, že vztahuje vědění zvané *sapientia* a *scientia*, jež TOMÁŠ přiřazuje teoretickému rozumu, v praktickém zaměření na situaci.

Konkretizování praktického rozumu ovšem neprobíhá tak hladce jako subsumpce zvláštního pod obecné v případě teoretického rozumu. Zvláštní složitost situačních typů a situací nabývá se zřetelem k praxi zcela jiné váhy než v případě teorie. Později uvidíme, jakou úlohu proto TOMÁŠ přisuzuje rozumnosti (opatrnosti, *prudentia*) jako základní čtlosti.

Úkolem rozumu je postupovat od obecného k zvláštnímu (*ex communibus ad propriá*). Po této stránce však je tomu jinak s rozumem teoretickým (spekulativním) než s rozumem praktickým. Neboť teoretický rozum se zabývá především tím, co je nutné a nemůže být jinak. Proto se pravda bez jakéhokoli nedostatku nachází v konkrétních závěrech. Ale praktický rozum se zabývá věcmi nahodilými, k nimž patří lidské skutky, je-li tedy [pro praktický rozum] určitá nutnost v obecných věcech, čím více se sestupuje ke konkrétním aplikacím, tím spíše se nachází nedostatek. (I–II, q.94, a.4)

Rozum, o nějž jde v *lex naturalis*, je zjevně primárně rozum praktický. Pokud při tom jde o jednotlivý praktický rozum, jenž uvažuje, které konkrétní jednání je správné a dobré, můžeme ho nazvat *svědomí*. Tomášský pojem *lex naturalis* budeme analyzovat ve dvou etapách a budeme se při tom odvolávat na slavný articulus 94,2 traktátu o zákoně.

(1) *První princip*. TOMÁŠ vychází ze srovnání teoretického a praktického rozumu a dospívá k tomuto výsledku: Jako teoretický rozum ve své činnosti předpokládá první, nedokazatelný a o sobě zřejmý teoretický princip, *tak i praktický rozum předpokládá první, nedokazatelný a o sobě zřejmý prakticko-normativní princip*. Prvním principem teoretického rozumu je princip sporu. Tvrdí (*teoreticky*), že bytí a nebytí se vylučují, event. „že totéž nelze zároveň tvrdit i popírat“. Analogicky k tomu první princip praktického rozumu tvrdí (*normativně*), že *dobro a ne-dobro se vylučují*.

Jako jsoucno (*ens*) je první, co vůbec spadá do postřehu (*apprehensio*), tak dobro (*bonum*) je první, co spadá do postřehu praktického rozumu, který je zaměřen k jednání (*opus*). Neboť každý konatel je činný pro nějaký cíl (*finis*), který má ráz dobra. [...] Tedy prvním příkazem (*primū praeceptum*) zákona je: Dobro se má konat a sledovat, a zlu se vyhýbat (*bonū est faciendum et prosequendum et malum vitandum*). Na tom se zakládají všechny ostatní příkazy přirozeného zákona. (I–II, 94,2)

Význam tohoto prvního příkazu *lex naturalis* lze vyjádřit takto:

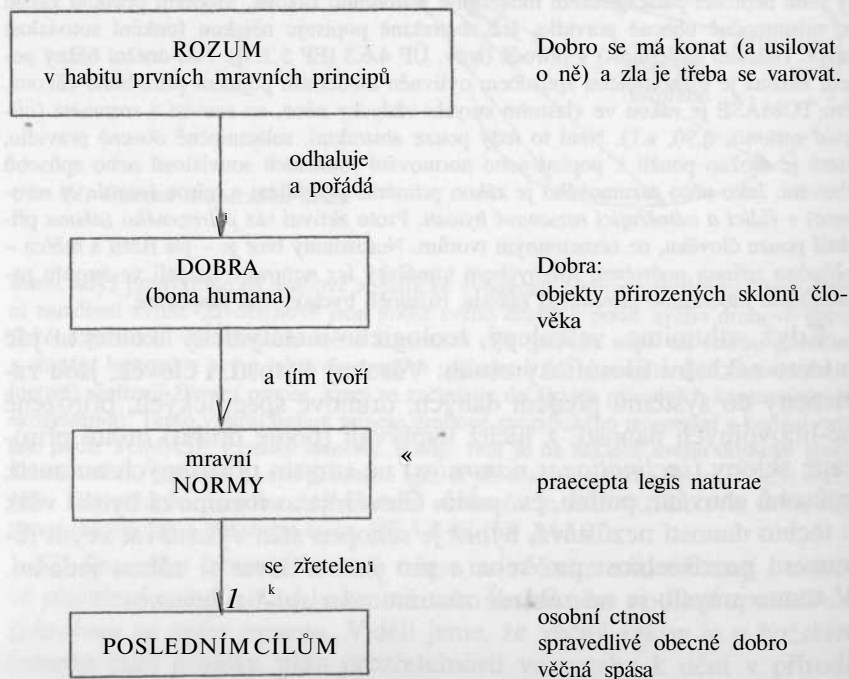
- Jako činné, snažící se a potřebné bytosti vždy sledujeme v rámci svých přirozených sklonů určité cíle a v tomto smyslu máme co činit s *dobry* a *z/j*. Tato perspektiva dobra je *předmorální*. Platí i pro konatele bez rozumu, například pro zvířata.
- To se mění, když se představa dobra objeví v *praktickém rozumu*. Pak jde o to, abychom *rozumově určili, co je opravdu dobré*.
- Toto dobro, určené rozumem v rámci jeho prozřetelnosti a zákonodárství (srov. 4.2.1), nabývá striktně *morálního charakteru povinnosti*, který v předmorálním, hédonistickém úsilí o dobro ještě neexistuje.
- Protože určování dobrého se v *lex naturalis* děje vždycky rozumem, povinnosti zásadně podléhají nároku *rationálního* (kognitivního) prostředkování; lze je argumentativně odůvodnit.

Interpretace I–II, 94,2 je ovšem velmi kontroverzní a je předmětem mnohaleté rozsáhlé diskuse. Jako uvedení doporučujeme např. B. PESCH 1977, 568–578, KLUXEN 1980, 233–237.

(2) *Konkretizace*. Jak dospíváme od tohoto prvního mravního principu, který obsahově nic nevypovídá, k obsahově určitějším praktickým zákonům a pravidlům a nakonec ke konkrétní povinnosti? Jak postupuje rozum jakožto svědomí ve svém zákonodárství? K tomu nejprve uvedeme ústřední text:

K příkazům přirozeného zákona patří všechny povinnosti a zákazy, jež praktický rozum přirozeně (*naturaliter*) poznává jako dobré pro člověka (*bona humana*). Protože však dobro má ráz cíle, zlo však ráz opaku, plyne z toho, že všechno, k čemu člověk má přirozený sklon, rozum přirozeně pojímá jako dobré, a proto jako to, co člověk má svou činností uskutečnit, a opak toho chápe jako zlé, čeho se má vystríhat. Řád příkazů přirozeného zákona je tedy řád přirozených sklonů (I–II, q.9, a.2).

Slovo „přirozeně“ (*naturaliter*) TOMÁŠ užívá jako opak k „nadpřirozeně“ (*supernaturaliter*). Konkretizace *lex naturalis* je (alespoň zásadně) možná obecně lidsky. Je zjevná i bez předpokladu pozitivního Božího zjevení. TOMÁŠ zde myslí na výrok PAVLŮV: „Jestliže národy, které nemají [zjevený] zákon, samy od sebe činí to, co zákon žádá, pak jsou samy sobě zákonem, i když zákon nemají“ (Řím 2,14).



Obr. 12: Základní struktura *lex naturalis*

TOMÁŠ tedy chápe konkretizaci tak, že druhý (speciální) způsob účasti na *lex aeterna*, totiž *lex naturalis* odpovědně-svobodně prozřetelnostně činného stvořeného rozumu, vztahuje k prvnímu (obecnému) způsobu účasti. Rozum má jako svědomí provádět konkretizaci dobra na základě přirozené nelibovolných, obecně lidských přirozených sklonů, tedy na základě existenciálních cílů, jež nelibovolně vyplývají z přirozené povahy člověka a na nichž lze ukázat, co jsou *bona humana*, tedy co je „dobré pro člověka“. Se zřetelem k těmto přirozeným sklonům lidství má rozum jakožto svědomí určovat řád příkazů, event. povinností přirozeného zákona (*lex naturalis*).

Zde je nutné vysvětlení: Moderní pojem přirozenosti funguje často (např. u KANTA) jako protiklad pojmu rozumného a svobodného subjektu. Tomašská nauka o přirozeném zákoně pracuje s jiným pojmem přirozenosti. Když TOMÁŠ mluví o *natura humana*, o *indinationes naturales*, event. o *lex naturalis*, jde mu zpravidla o celou bytost člověka jako *animal rationale*, tj. moderně vyjádřeno: jako přírodní a rozumovou bytost, nejde pouze o jeho stránku biologicko-animální, v moderním vyjádření „přírodní“. Podle TOMÁŠE patří člověk po obou stránkách - jako přírodní i rozumová bytost - nejprve k prvnímu způsobu účasti na *lex aeterna*. Proto má přirozené sklony nejen jako přírodní bytost, ale také jako bytost rozumová (např. zaměření na vědění, na ctnost a na Boha). Jako rozumová bytost však zároveň patří k druhému způsobu účasti, a proto má povahu *lex naturalis*, tzn. má z pojmu člověka, který zahrnuje (v jejich vzájemném vztahu) animalitu i racionalitu, bytost přírodní i rozumovou (*natura humana*), rozvrhovat řád *indinationes naturales*, přirozených sklonů, event. lidských dober, *bona humana*.

Úlohou rozumu přitom není pouze odečítat to, co je přirozeně dáno, a formulovat to jako povinnost. Funkce rozumu, který prozřetelnostně vede a dává zákon, je spíše *tvůrčí*. V úvodu komentáře k ARISTOTELOVĚ Etice Nikomachově TOMÁŠ jasně rozlišuje na jedné straně řád, který rozum *nevytváří*, nýbrž jen nazírá, event. popisuje (*ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat*), např. přírodní řád, který zkoumá fyzik, a na druhé straně řád, který rozum *vytváří* na základě nazírání či pozorování (*ordo quem ratio considerando facit*). V etice jde TOMÁŠOVI o tento druhý řád. Rozum je při konkretizaci povinností sice odkázán na existenciální cíle člověka (*bona humana*) a ty jsou po mnoha stránkách přirozené nelibovolně dány. Ale řád těchto cílů a povinností musí rozum tvořivě rozvrhovat.

V díle *Summa contra gentiles* (III, 111-114) TOMÁŠ řeší problém, proč Boží prozřetelnost nestanovila praxi člověka tak jako chování ostatních tvorů pouze ve smyslu prvního způsobu účasti (obecné), tzn. jen přirozenými instinkty a sklony. V odpovědi se ukazuje perspektiva otevřenosti a variability, v níž TOMÁŠ vidí povahu mravního

zákona. Na všechny ostatní tvory se prozřetelnost vztahuje pouze se zřetelem k jednotlivým druhům (*propter speciem*) a k tomu dostačují přirozené instinkty a sklony. Ale na člověka se vztahuje pro něho samého (*propter seipsum*) jako individuální osobu (*propter individuum*). „Proto muselo být lidem [...] dáno něco, čím by byli řízeni ve svých osobních skutcích (*in suis personalibus actibus*). A to nazýváme zákonem.“ (114) Pro naše téma to znamená, že *lex naturalis* je třeba chápat tak, že se v individuálních svědomích vztahuje na osobní rozvrh života.

V řádu rozumu (*ordo rationis*) je řád příkazů přirozeného zákona (*ordo praeceptorum*) vztažen - ve smyslu citovaného textu (94,2) - na řád přirozených sklonů. Podle jakých hledisek má být tento řád rozumu rozvíjen? TOMÁŠ krátce naznačuje, jak si představuje strukturu tohoto řádu. Jeho výklad připomíná ARISTOTELA (EN I, 1097b21 - 1098a20). TOMÁŠ rozlišuje architektonicky tři roviny přirozených sklonů a přiřazuje k nim tři typy Jid^hkých^hděber^h (feona humana):

e První rovina se vztahuje ke sklonu *zoc/ževai^h sebe* (*conservatio sui esse*), který je společný všem tvorům. Na základě tohoto základního sklonu jde v *lex naturalis* o všechno to, „čím se zachovává život člověka“⁴ (*per quae vita hominis conservatur*).

ft Druhá rovina se vztahuje ke sklonu *zachovat druh*, který je společný všem živočichům. Na základě tofiófi^hTepeciálního sklonu jde v *lex naturalis* o všechno to, co souvisí se „spojením muže a ženy a s výchovou dětí“ (*coniunctio maris et feminae et educatio liberorum*).

• Třetí rovina se vztahuje ke specificky lidským dobrům (*bonum secundum naturam humanam*)\T tzn. ke sklonům, jež jsou vlastní lidem. TOMÁŠ uvádí dva: Na jedné straně mluví o přirozeném sklonu „poznat pravdu o Bohu“ (*quod veritatem cognoscat de Deo*) a na dmhlTs^hstraně o sklonu „žít ve společnostmi“ (*quod in societate vivat*).

Při tomto členění je třeba uvážit, že první dvě roviny, jež mají základ v *prehumán-^h* ní skutečnosti (všichni tvorové, všichni živočichové), se v člověku stávají tématem samozřejmě *lidským způsobem*. Platí to pro systém potřeb v rámci zachování sebe právě tak jako pro oblast sexuality, manželství, rodiny, výchovy atd. TOMÁŠ mluví o tomto prehumánním základu z podobných důvodů, jež vedou etology k tomu, aby při interpretaci lidského chování uplatňovali fylogenetický aspekt. Pokládá tyto základy za antropologicky relevantní, a proto za významné se zřetelem k architektonice naznačeného řádu.

Uvažujeme-li uvedené sklony (mohli bychom je po libosti dále diferencovat) nezávisle na řádu, do něhož jsou zasazeny, tedy jednoduše samy o sobě, můžeme *dobra* v nich sledovaná interpretovat (ve smyslu KANTOVĚ) jako zcela *heteronomní*, *hypotetické* motivy (srov. 3.2.4), jež jsou jako takové pouze empirické a nemají s mravností nic společného. Mohli bychom tak interpretovat i zřetel k Bohu, například

v hédonistickém kalkulu, v němž jde (zde na zemi nebo na věčnosti) pouze o odměnu a trest. Mravní relevantnosti nabývají tyto sklony zjevně teprve tím, že je *uspořádá rozum*. Teprve tento řád rozumu (*ordo rationis*) je činí tématy mravních příkazů (*praecepta moraliá*) v rámci přirozeného zákona (*lex naturalis*).

Pokusme se tuto ideu řádu charakterizovat. Na počátku stojí lidská osoba se svým elementárním, zprvu zcela heteronomním *pudem sebezáchovy*, se sklonem k životu a k štěstí. Ale sebezáchova člověka nutně a zprvu zcela heteronomně odkazuje k společnému životu s druhými lidmi. TOMÁŠ soudí, že se tato nutnost projevuje nejprve v oblasti, kterou pojímá jako *rodinnou*. Zde však vstupuje do hry *ordo rationis*: rodinná oblast má být utvářena tak, aby byl možný stav, v němž může být uskutečněno nejen mé subjektivní *bonům*, ale také *bona humana* této oblasti, resp. (slovy KANTOVÝMI) stav, který můžeme rozumně chtít (3.3.1).

Můžeme to ilustrovat takto: Zachování sebe, svůj život a štěstí chápu v rodinném kontextu nejen jako podmíněné druhými lidmi, ale uznávám také sebezachování druhých lidí, jejich život a štěstí jako právo, jež jim náleží jako osobám. Tím uznávám povinnost, abych sebe zachovával a Nasazoval nejen sám pro sebe, ale také pro druhé, a abych vlastní život a štěstí chápal jako dílčí funkce společného rodinného blaha a učinil je závislými na tomto společném blahu. Při tom se uplatňuje mnoho přirozeně nelibovolných hledisek: zvláštnosti vztahu muže a ženy, asymetrie vztahu rodičů a dětí, generační problém atd. To všechno se komplikuje konkrétními danostmi bydlení, možností výdělků, zdravotního stavu atd.

Obecnější zásady, určitější pravidla a konkrétní povinnosti, jimiž se rozum snaží uspořádat oblast této skupiny sklonů, nabývají za těchto předpokladů zcela zjevně *mravního* významu. Analogicky totéž platí, máme-li na mysli třetí rovinu, týkající se *společenského vztahu* (*in societate vivere*). Zde jde o integraci do sociálních útvarů ekonomické, kulturní a politické povahy a nakonec o perspektivu lidstva. TOMÁŠ na začátku traktátu o zákoně nejprve konstatuje, že zákon je vždy věc rozumu (*aliquid rationis*), a pak hned zdůrazňuje, že zákon je vždycky zaměřen na *společné blaho* (*lex semper ad bonum commune ordinatur*). Společenský vztah, podmíněný nejprve heteronomně zachováním sebe, je tedy třeba uspořádat rozumem spravedlivě ve smyslu tohoto *bonum commune*, tedy zákony, příkazy a pravidly, které jsou rovněž mravně relevantní. Přes všechny rozdíl mezi předmoderním a moderním chápáním společnosti je společnost uspořádána rozumově ve smyslu *bonum commune* analogická KANTOVĚ „říši účelů“ (3.2.3).

Pro TOIÁŠE jako křesťanského teologa bylo jasné, že elementární snažení o život

a o štěstí konfrontují člověka nejen s mravně relevantními *bona humana* rodinné a sociální oblasti, ale také s problémem Boha. Souvislostí etiky a víry se ještě budeme zabývat.

Ilustrovali jsme program konkretizace *lex naturalis* pomocí souboru tří rovin sklonů, který předložil TOMÁŠ. Tento soubor je sice po mnoha stránkách dobově podmíněný, například v tom, jak mimořádně silné místo v něm má rodina. Nicméně objasňuje teorii *lex naturalis*, event. význam, jaký má svědomí jako praktický rozum při konkretizaci *lex naturalis*. Zřetel k přirozeně nelibovolným určením a danostem lidského bytí, jež TOMÁŠ nazývá *inclinationes naturales*, by dnes musel zahrnout nejrůznější poznatky humánních věd, jež se snaží v různých disciplínách empirickými metodami vykázat to, co je antropologicky nelibovolné, a tak významné pro praxi v nejširším smyslu. I v tomto zřeteli k vědám by ve smyslu programu *lex naturalis* šlo o to, aby rozum jako svědomí zaměřil bohatství přirozeně nelibovolných daností lidského bytí na *správné dobro*. Toto dobro jakožto dobro pro člověka (*bonum humanum*) má v různých kontextech sociální skutečnosti zároveň vždy povahu dobra obecného (*bonum commune*).

Připomeňme si souvislost svědomí-synderesis v oddíle 4.1.1. Vztah *lex naturalis* a synderesis můžeme charakterizovat takto: Přirozeným zákonem (*lex naturalis*) TOMÁŠ myslí svézakonodárnost rozumu (určenou apriorně alespoň v její základní struktuře). *Lex naturalis* ukazuje apriorní určení, v němž praktický rozum stanoví praktické čili morální principy, pravidla a konkrétní povinnosti. Praktický rozum je v tomto smyslu přirozený habitus mravního rozlišování (souzení). TOMÁŠ proto charakterizuje přirozený zákon (*lex naturalis*) také jako „světlo přirozeného rozumu, jímž rozeznáváme, co je dobré a zlé“ (Sth I–II, 91,2). Naproti tomu synderesis TOMÁŠ chápe jako přirozený habitus prvních a nejobecnějších praktických, resp. mravních principů, jež jsou stanoveny, resp. rozlišovány ve „světle“ přirozeného zákona (*lex naturalis*). Tyto první principy jsou na základě *lex naturalis* samy o sobě zřejmé pro všechny lidi (*per se nota communiter omnibus*, 94,2, srov. PESCH 1977, 573 n.).

Tak jsme ukázali základní myšlenky TOMÁŠOVY nauky o přirozeném zákoně (*lex naturalis*). Náleží nepochybně k dějinně nejvýznamnějším koncepcím v tradici neempiristické fundamentální etiky. Mluví-li se dnes o *klasickém přirozené-právním* myšlení nebo o *přirozené-právní etice*, jde většinou o pozice, které vycházejí z této nauky o přirozeném zákoně.

4.2.3 Tomáš a Kant

V návaznosti na výklad tomášské nauky o přirozeném zákoně se teď vrátíme ke KANTOVÍ. Jaký je vztah TOMÁŠOVÝCH pozic k fundamentálně etické koncepci KANTOVĚ (vyložené v části 3)? Především je třeba konstatovat toto: Obě koncepce patří k tradici *ne-empiristické etiky*. V obou se mravní charakter jednání zakládá na tom, že čistý, tzn. ne smyslově-hédonisticky instrumentalizovaný rozum se může sám ze sebe stát rozumem praktickým a může stanovit zákony. Právě tak lze u TOMÁŠE rekonstruovat to, co KANT nazýval *transcendentální svoboda* (srov. 3.3). Obě koncepce se dále shodují v tom, že mravní kvalita jednání je kvalita vnitřního úkonu vůle, tedy smýšlení (Gesinnung) (srov. 3.2.6). Lze ovšem vykázat také řadu rozdílů. Ale myslím, že většina těchto rozdílů se nedotýká jádra fundamentálně etické koncepce. Podle mého názoru hlavní rozdíl obou pojetí záleží v *rozdílném zdůraznění principu univerzalizace*.

- Uvažme KANTOVU formulaci kategorického imperativu na základě účelu o sobě (3.2.2) a ideu říše účelů (3.2.3). Posuzování maxím podle ideje obecného zákona má u KANTA tento význam: Maximu svého jednání máme určit tak, abychom v ní každou osobu uznávali jako svobodnou, resp. autonomní, pokládali ji tedy vždycky za účel o sobě a nikdy pouze za prostředek k svým subjektivním účelům. Ve středu univerzalizace tedy stojí hledisko vzájemného uznávání osobní autonomie. Jde o *slučitelnost autonomních účelů* (každé osoby) v *říši účelů na základě spolu-zákonodárství každé osoby*. V popředí je tedy *formální hledisko distributivní spravedlnosti*.
- Také v příkazech (*praecepta*) *lex naturalis* jde o možnost univerzalizace. V popředí je zde ovšem hledisko *bona humana*; jde o dobro *pro člověka jakožto člověka*, tzn. o „lidsky důstojné“ dobro, požadované obecným pojmem člověka (*natura humana*). Toto dobro má určovat náš rozum jakožto svědomí tak, že vychází z přirozeně nelibovolných sklonů člověka (*inclinaciones naturales*) a ty utváří a porádá podle ideje *bonum commune*. Tak se v tomášském svézakonodárství rozumu uplatňuje (silněji než u KANTA) *antropologický aspekt, respektující systém lidských potřeb a existenciálních cílů*.

Tento rozdílný akcent souvisí nepochybně s tím, že KANT jako typický myslitel novověku stavěl do popředí autonomní myšlení, jež je charakteristické pro novověký „obrat k subjektu“⁴⁴ a jež nebylo ústřed-

ním zájmem v předmoderním kontextu tomášského myšlení. Přitom lze ovšem ukázat, že obě hlediska se dají spojit a že se doplňují. Dále lze ukázat, že KANT i TOMÁŠ berou zřetel k opačnému hledisku.

Autonomní myšlení sice u TOMÁŠE v otázkách sociální filosofie a aplikované etiky ustupuje silně do pozadí, ale má důležitou úlohu ve fundamentální etice. Tak v úvodu k I–II Teologické sumy vidí obraz Boha v člověku právě v tom, že „je (tzn. člověk podobně jako Bůh) původcem svých činů (*suorum operum principium*), má svobodné rozhodování (*liberum arbitrium*) a moc nad svými skutky“. Traktát o zákoně ukazuje, že člověk má ve svém praktickém rozumu (svědomí) účast na *lex aeterna* jakožto prozřetelnosti a zákonodárství. Je tedy „sám sobě příčinou jednání“ na základě soudu svého rozumu, neboť v souzení sám sebe určuje k jednání (Contra gentes II, 48). Prozřetelnost se proto k němu vztahuje jako k účelu o sobě (*propter seipsum*, Contra gen. III, 114). Svézakonodárství rozumu v *lex naturalis* má úlohu Umožnit a realizovat tuto osobní důstojnost člověka jako účelu o sobě v perspektivě obecného blaha (*bonum commune*). Tyto motivy systematicky poukazují na perspektivu říše účelů jako systému autonomních osob u KANTA, i když se tato perspektiva u Tomáše nemohla pro dobovou podmíněnost plně uplatnit.

Na druhé straně u KANTA nacházíme antropologické hledisko, jež v určování maxím, a především v jejich konkretizaci na pravidla uplatňuje to, co je v lidském bytí přirozeně nelibovolné a co musí praktická soudnost respektovat. Toto hledisko se projevuje především v nauce o ctnostech (MMC), kde jde KANTOVÍ o to, aby nauku o povinnostech rozvinul *po stránce obsahové*. Ústředním pojmem pro systematiku povinnosti je při tom „*pojem účelu [...] který je sám o sobě povinností*“ (A 5). Při určování těchto účelů je KANT neustále odkázán na antropologický materiál, který TOMÁŠ nazývá přirozené sklony. Tyto přirozené dané účely je ovšem nutno, tak jako u TOMÁŠE, integrovat do mravní perspektivy řádu rozumu, tj. rozum je musí postihnout a určit jako „*účely čistého praktického rozumu*“ (A 5). „V etice tedy *pojem povinnosti* bude muset vést k účelům a se zřetelem k účelům bude muset také odůvodňovat podle mravních zásad maximy, jež si máme stanovit.“ (A 7 n.)

4.3 Autonomie svědomí

Po výkladu o TOMÁŠOVĚ pojetí svědomí chceme systematicky objasnit, co se myslí autonomií svědomí. Lze to snadno ukázat na základě toho, co už bylo řečeno o TOMÁŠOVÍ a KANTOVÍ. Základní myšlenku nacházíme v podstatě už u ARISTOTELA (EN III).

Viděli jsme (3.2.6, 4.1.2), že mravní kvality dobro a zlo jsou vposledku kvality vůle jednajícího. Je-li vůle dobrá nebo špatná, závisí na tom, *jak se vztahuje ke svědomí*, tedy na tom, vztahuje-li se „podle nejlepšího vědomí a svědomí“ k tomu, co rozum jakožto svědomí poznává jako povinnost, anebo vztahuje-li se v rozporu se svědomím k motivu-nádonnosti, který rozum posuzuje jako špatný. To znamená, že kategoricky zavazující mravní nomos (= řec. zákon) je podle

své povahy *nomos*, který se vyjevuje a konkretizuje v daném svědomí. Proto platí zásadně toto: *Žádný nomos, který je pro svědomí vnější, si nemůže činit nárok* (jakoby „za zády svědomí“), *aby rozhodoval o mravnosti našich motivací a našeho jednání*. Mravnost v přesném a vlastním smyslu znamená shodu vůle se svědomím a nikoliv shodu vůle nebo jednání s vnějšími-objektivními pravidly (státními zákony, církevními předpisy, nařízeními představeného, sociálně přijatými mravy atd.). Taková vnější-objektivní pravidla nabývají striktně morálního významu jen potud, pokud je uzná, si přisvojí, interiorizuje vlastní svědomí, tedy tím, že heteronomní, vnější charakter je přesazen do autonomie svědomí. Ale to může učinit jen osoba.

V KANTOVĚ pojmu autonomie (3.2.4, 3.3) jde primárně o svézakonodárství rozumu, který se sám ze sebe stává praktickým rozumem, na rozdíl od přírodně kauzální heteronomie motivace libostí a nelibostí. Mluvíme-li o *autonomii svědomí*, akcent je především na tom, že povinnost a dobro v striktně mravním smyslu mohou být určeny jediné osobním svědomím a žádnou, ať jakoukoliv pro svědomí vnější instancí.

S tím souvisí fakt, že *mravnost druhých lidí* pro nás vždycky zůstává jaksi transfemenální, protože konkrétní situaci svědomí druhých můžeme poznávat jen omezeně. Zde platí slova horského kázání: „Nesudte, abyste nebyli souzeni!“ (Mt 7,1) Proto také je „zkoumání svědomí“ v různých grémiích vždycky problematické. Z autonomie svědomí zároveň vyplývá, že *nikdo nemůže jednat špatně, aniž o tom ví*.

Proti nauce o autonomii svědomí *věřící* lidé často namítají toto: Člověk nemá svou vůli řídit podle svého rozumu (svědomí), nýbrž podle *vůle a příkazů Boha*. Tedy *koncept autonomie* má ustoupit *konceptu teonomie*. - Zdá se, že základem této námitky je určité nepochopení. Soudí se, že autonomie svědomí otevírá dveře libovůli a nakonec vydává mravnost motivaci libostí a nelibostí (srov. 3.2.6). Ale tak tomu není. V analýze svědomí podle TOMÁŠE a KANTA jsme viděli, že ve svědomí jde na jedné straně o to, abychom určovali správné dobro z čistého (ne hédonisticky instrumentalizovaného) rozumu, a na druhé straně o to, abychom věděli, že jsme tímto dobrem kategoricky vázáni. Proto *autonomie* a *teonomie* pro věřícího člověka nutně *spadají v jedno*. Vlastní svědomí je pro něho jediné možné místo, kde je bezprostředně a konkrétně vnímána Boží vůle. Ví, že právě ve svědomí je volán Bohem k odpovědnosti, a proto interpretuje kategorický nárok svědomí jako „hlas Boží“. Pak ovšem Boží vůle a Boží zákon nejsou chápány jako pravidla pro svědomí vnější, na-

opak věřící svědomí vidí samo sebe jako Bohem zmocněnou a Bohem oslovovanou poslední instancí na rozdíl od všech vnějších, objektivních pravidel, nároků a autorit. Vůči těm pak platí: „Boha je třeba poslouchat, ne lidi“ (Sk 5,29)

V tomto smyslu SÓKRATES, jak píše PLATÓN v *Obraně* (31d, 40b), chápal hlas svědomí (*daimonion*) jako hlas a znamení Boha. Podle AUGUSTINA stojí spravedlivý se svým svědomím před Bohem (*in ipsa conscientia coram se*), „kde ho nevidí nikdo z lidí, nýbrž jen ten, který proniká, co každý myslí“ (Enn. in Ps. 7,9). TOMÁŠ ilustruje účast na věčném zákoně skrze *lex naturalis* našeho rozumu výkladem jednoho verše žalmu:

Pročež [v Žalmu 4,7] se praví: „Mnozí říkají: Kdo nám ukáže dobro? Poznamenáno jest nad námi světlo tvé tváře, Pane,“ jako by řekl: „Světlo rozumu [resp. svědomí], které je v nás, nám může ukazovat dobra a řídit naši vůli potud, pokud je světlem tvé tváře, to jest plynoucí z tvé tváře.“ (I-II, 19,4)

Pro raného LUTHERA je Boží soud myslitelný jen tak, že Bůh soudí ve svědomí, a tím uznává autonomii svědomí. V návaznosti na Řím 2,14-16 dává promlouvat Bohu jako soudci:

Hle, já nad tebou nevynáším rozsudek, nýbrž přistupuji na tvůj vlastní soud o sobě a potvrzuji ho. Protože ty nemůžeš o sobě soudit jinak, ani já nemohu. Tedy podle toho, co říkají tvé myšlenky a tvé svědomí jako tvoji svědkové, jsi hoden buď nebe, nebo pekla. (LUTHER 115)

Také podle KANTA vede mravní zákon

k poznání všech povinností jako Božích příkázání, ne jako sankcí, tj. libovolných, o sobě náhodných nařízení cizí vůle, ale jako podstatných zákonů každé svobodné vůle o sobě, jež však přesto musí být chápány jako příkázání nejvyšší bytosti. (KPR A 233)

Vidíme tedy, že motiv teonomie nijak neruší autonomii svědomí, nýbrž ji předpokládá a akcentuje tím, že kategorický nárok vlastního svědomí interpretuje teologicky, resp. nábožensky. Z *hlediska teorie lidských práv* je transcendentální povaha autonomie svědomí předpokladem pro *svobodu svědomí* jako právo člověka. Svoboda svědomí je důsledkem autonomie svědomí pro lidská práva v prostoru svobody jednání a rozhodování (3.3).

4.4 Svědomí správné a bludné

Může se svědomí mýlit? Tato otázka byla kladena už od doby PLATÓNA (např. Prótagoras 355b - 358e) a ARISTOTELA (např. EN III, 1110b 17 - 1111a20). Naše dosavadní úvahy v návaznosti na KANTA a TOMÁŠE ukázaly, že autonomní svědomí je poslední morální instance a měřítko našich motivací a našeho jednání. Dobro v striktně morálním smyslu záleží ve shodě vůle se svědomím, vůle se tak

stává dobrou vůlí. Z toho plyne, že z *přísně morálního hlediska se svědomí nikdy nemůže mýlit*, protože je výlučným měřítkem mravnosti. Kdybychom předpokládali možnost mravně bludného svědomí, zanikl by samostatný význam morality.

V tomto případě by otázka na mravní dobro byla zcela oddělena od svědomí a smýšlení, resp. od „vnitřního úkonu vůle“ (3.2.6). Mravní kvalita praxe by mohla být určena už jen jako vnější shoda praxe s měřítkem, jež je pro svědomí vnější. Pak už bych nemohl vědět, jakou mravní kvalitu má mé jednání. Mohl bych jednat špatně a provinít se, aniž bych o tom věděl a chtěl to. Kategorický nárok svědomí by mě mohl zavést a učinit vinným. KANT má tedy nepochybně pravdu, když učí, že „bludné svědomí je absurdnost“ (MMC 38).

Z jiného, ne morálního hlediska je však uvažování o bludném svědomí zcela legitimní a poukazuje na zjevně možné a dokonce často se vyskytující skutečnosti. Charakterizujme ve třech bodech legitimní variantu uvažování o bludném svědomí.

- Uvažování o bludném svědomí často předpokládá, že v určitém *sociálním kontextu* jsou známa a převážně uznávána určitá měřítka či *standardsy toho, co je správné*. Podle nich je možno poměřovat subjektivní přesvědčení. SoUhlasí-li se *standardsy*, označujeme je jako „správné“, jestliže se od nich odchyluje, mluvíme o omylu.
- o V oddíle 4.1.1 jsme (v návaznosti na TOMÁŠE) charakterizovali svědomí jako aplikaci trojstupňového vědění (motivační horizont: *synderesis, sapientia, scientia*) na úkon. Jednotlivá svědomí konvergují v aspektu synderesis, zatímco v obou ostatních aspektech mohou divergovat; tyto dva aspekty jsme interpretovali jako *světonázorový postoj (sapientia)* a jako *empirický stav vědění (scientia)*.
- Lidé většinou žijí v sociálních kontextech, kde jak v oblasti světonázorového postoje, tak v oblasti empirického stavu vědění existují převážně uznávané *standardsy toho, co je správné*. Ale jednotlivé osoby se od nich mohou ve svých názorech odchylovat. Tyto odchylky jsou na základě *standardů* jinými osobami posuzovány jako omyly.

V tomto smyslu tedy lze mluvit o mylném (bludném) svědomí. V naznačené variantě se svědomí může mýlit potud,* že *v jeho motivačním horizontu jsou obsažena světonázorová či empirická pojetí, jež jsou - podle sociálně převážně uznávaných standardů - nepravdivá*. Ilustrujme tuto variantu na dvou příkladech.

- Jako *světonázorové standardsy*, jež jsou převážně uznávány v naší společnosti, lze uvést například *étos lidských práv* nebo *étos ústavy SRN*. Kdyby byl terorista ve svém svědomí přesvědčen, že je jeho povinností zabít bankéře, aby osvobodil spo-

lečnost, odporovalo by toto přesvědčení našim převážně uznávaným světonázorovým standardům. Právem bychom řekli, že má ve svědomí mylné přesvědčení.

- *Standardsy empirického vědění* jsou v naší společnosti do velké míry určovány empirickými vědami. Ale sotva existují osoby, jež odpovídají všem těmto standardům ve všech prakticky relevantních oblastech. Určité základní *standardsy* se však obvykle prosazují. Kdyby například některý otec cítil povinnost používat ve výchově svých dětí často a intenzivně tělesných trestů, toto přesvědčení by odporovalo standardu, který je ve velké míře přijímán a uznávám pedagogy, psychology, lékaře atd. I zde bychom mohli říci, že přesvědčení otce je nepravdivé, resp. mylné.

Existují však ještě jiné varianty, v nichž lze legitimně mluvit o bludném svědomí. Tak můžeme naše dnes uznávané *standardsy* srovnávat s přesvědčením, jež bylo nebo je dominantní v *jiných epochách nebo kulturách*, a označit toto přesvědčení, např. v případě otroctví, honby na čarodějnice nebo indického kastovního systému, jako mylné. Anebo se neustále stává, že si *po* určitém jednání uvědomíme, že jsme *před* jednáním neuvážili nebo nesprávně zhodnotili tu nebo onu *okolnost*; i pak říkáme, že jsme se mýlili. Kromě toho se také stává, že během času měníme své názory. Dřívější přesvědčení pak často pokládáme za omyly, tzn. jako *standardsy* uznáváme své současné názory.

Rozhodující je toto: tak nebo onak chápaný omyl svědomí není *morální omyl*. Neznamená tedy, že když jednáme ve shodě s bludným svědomím, jednáme v přísně morálním smyslu špatně. Jde naopak do určité míry o *omyl teoretický*, který vyplývá ze dvou věcí:

- na jedné straně ze subjektivní aktuální povahy mého motivačního horizontu (podmíněně kulturně a biograficky, zprostředkované dějinně a společensky) a
- o na druhé straně z *přijímání* určitých *standardů* v určité společnosti.

Morálně funguje i bludné svědomí jako *poslední instance*. Vůli motivované podle nejlepšího vědomí a svědomí nemůžeme upřít moralitu ani v případě bludného svědomí, jinak bychom zcela zrušili samostatný význam morality. Vstupuje tu ovšem do hry důležité hledisko *výchovy svědomí*, k němuž se ještě vrátíme.

Nemůžeme tedy upírat moralitu ani teroristovi ani trestajícímu otci prostě jen proto, že nejednají podle *standardů*, ať jejich přesvědčení jakkoli odmítáme, ošklivíme si ho a pokládáme za mylné a ať jakkoliv pokládáme za oprávněné, aby se proti takovému jednání zakročovalo *právně*. Svědomí je poslední instance, ale ve své omylnosti zároveň *propast*. Musíme počítat s tím, že mnohé, co dnes hodnotíme jako nelidské zločiny (např. otroctví, mučení, pronásledování kacířů a čarodějnic, útlak ženy), bylo v dějinách praktikováno lidmi, kteří byli přesvědčeni, že konají dobro podle nejlepšího vědomí a svědomí.

Následující TOMÁŠŮV text ukazuje, jak přesně si jeho autor uvě-

domoval autonomii a mravní neomylnost svědomí. Líčí, jak to, co je „samo o sobě“ (*per se*), tedy podle standardu, dobré, špatné a indiferentní, může být v subjektivním (bludném) svědomí pochopeno jinak a co z toho morálně plyne:

K tomu však dochází nejen u toho, co je nelišné, ale i u toho, co je samo o sobě dobré nebo špatné. Neboť nejen to, co je [o sobě] nelišné, může nahodile (*per accidens*) nabýt rázu dobra nebo zla, ale i to, co je [o sobě] zlé, rázu dobra, na základě pojetí v rozumu (*apprehensio rationis*). Tak zdržet se smilstva (*fornicatio*) je [o sobě] něco dobrého. Ale vůle se zaměřuje na toto dobro, jen pokud ho předkládá rozum. Kdyby ho tedy bludný rozum předkládal jako zlo, směřovala by k němu jako k něčemu zlému. Vůle by pak byla špatná, protože by chtěla zlo, ne ovšem něco, co je zlo o sobě (*per se*), ale něco, co je zlé nahodile (*per accidens*) na základě pojetí v rozumu. [...] Proto je třeba říci, že prostě každá vůle, která se neshoduje s rozumem, ať je správný nebo se mýlí, je vždycky špatná. (I–II, 19,5)

Avšak TOMÁŠ neuplatňoval stanovisko autonomie zcela důsledně, ačkoli systémově nutně vyplývá z jeho pojetí svědomí (srov. 4.1 a 4.2). Výsledek, k němuž dospívá, je z dnešního pohledu ne zcela důsledný, což lze pochopit jen z historického kontextu. Tato nedůslednost působila až dodnes různá nepochopení pojmu svědomí, např. v katolické morální teologii

Podle TOMÁŠE je neshoda se svědomím dostatečnou podmínkou mravního zla, ale shoda se svědomím je pouze nutná, ne však dostačující podmínka mravního dobra. Mravní dobro musí být nejen ve shodě se svědomím, ale také dobré či správné „o sobě“ (*per se, secundum naturam*), tedy ve shodě se standardem. Tím však vzniká následující (prekérní) možnost: Někdo, jehož svědomí se mýlí, může sice jednat podle nejlepšího vědomí a svědomí, ale přesto (aniž to ví) špatně (19,6). Takový důsledek je ve smyslu našich dosavadních výkladů zcela neudržitelný. I TOMÁŠ se snaží tuto trhlinu překlenout. Přenáší problém na otázku, do jaké míry je omyl ve svědomí (*ignorantia*) dobrovolný, tzn. vědomě nebo z nedbalosti zaviněný (*directe vel indirecte volitá*), nebo jakožto nedobrovolný omyl omluvitelný (*excusabilis*). Tento problém je sice zcela legitimní se zřetelem k mravní povinnosti vychovávat svědomí, ale neřeší problém. Neboť otázku morální kvality nevědomosti je třeba rozlišovat od otázky morální kvality jednání podmíněného nevědomostí. Ani v případě zaviněné nevědomosti (např. z nedbalosti) nelze jednání vykonané v dobré víře podle (bludného) svědomí hodnotit morálně tak, jako by bylo ve zlé vůli vykonáno v rozporu se (správným) svědomím. V trestním právu je snad smysluplné posuzovat činy vykonané z (neomluvitelné) nevědomosti tak, jako by se staly vědomě a dobrovolně. Ale v etice je takový názor nemožný. Působí, že u TOMÁŠE problém nabývá zvláštní právní povahy, a to nelze sloučit se samostatným významem morality.

4.5 Neostrosti

Ve 3. a 4. části jsme v návaznosti na KANTA a TOMÁŠE systematicky zkoumali po více stránkách pojem mravnosti (morality). Ale v naší běžné mravní zkušenosti se setkáváme s jevy, jež se nedají do tohoto systematického pojetí jednoduše zařadit. Do určité míry se tomu vzpírají a tak otevírají další problémy. Chceme se teď zabývat třemi tématy tohoto druhu, jež spolu souvisí.

(1) *Následné svědomí (conscientia consequens)*. Ukázali jsme (4.1.2), že následné svědomí konfrontuje jednatelovo s mravní kvalitou vykonaného činu a poukazuje na odpovědnost za toto jednání. Jsme si však vědomi, že se tak dotýkáme pouze jedné složky následného svědomí. Existují ještě alespoň dvě další:

- Vedle naznačené funkce, jež se týká činu a mravně nás ospravedlňuje nebo obviňuje, má následné svědomí také význam *preventivní*, orientovaný do budoucnosti: Jako „špatné svědomí“ nabádá k *polepšení*. Funguje tedy nejen jako *výčitka* a *lítost*, protože došlo k pochybení (*quia peccatum est*), ale také jako tlak, aby v budoucnu už k pochybení nedošlo (*ne peccetur*).

% Prožíváme, že následné svědomí často jde *daleko za mravně přičitatelnou kvalitu jednání a poukazuje na následky*.

Příklad: Paní Tomková cestuje autem a svědomitě dodržuje dopravní předpisy. Tu ji náhle vběhne pod auto dítě. Následkem úrazu je dítě ochrnuté, a tedy těžce tělesně postižené. V striktně morálním smyslu si paní Tomková v podstatě nemůže nic vyčítat, ani sebemenší nedbalost. Přesto ji pro to, co se stalo, trápí velmi těžké výčitky. Nemůže se zbavit přesvědčení, že zavinila strašné neštěstí jednoho člověka.

Jednání tedy není chápáno v jeho vlastním mravním významu, ale na základě *závažnosti jeho následků*. Jsou-li tyto následky tragické, *tíží* ve svědomí často daleko za to, za co je člověk odpovědný. Jsou-li „šťastné“, mohou analogicky ve svědomí *ulehčit*.

Zvláštní spojení uvedených tří součástí je příčinou typické *neostrosti následného svědomí*, kterou známe ze zkušenosti. Existují *pocity viny*, jež nemají co činit s mravní vinou. Jde tu nepochybně o důležitou hraniční otázku mezi etikou a psychologií, event. psychoterapií.

(2) *Význam činu*. Ukázali jsme, že mravní dobro a zlo jsou primárně kvality vůle (3.2.6). Následující příklad ukazuje, že tento fakt morality vede k problémům:

Pan Vágner se rozhodl, že zavraždí pana Kroupu. Motivy, jež ho k tomu vedou, jsou nízké - a pan Vágner to ví. Hodnotí plánovanou vraždu jako něco zcela špatného. Ale

rozhodnutí bylo učiněno a byly vykonány všechny potřebné přípravy. Pan Kroupa má ve zvyku chodit každý den v určitou dobu určitou cestou (lze si podle toho nařizovat hodinky). Pan Vágner to ví a v danou dobu se odebere na vhodné místo, aby provedl vraždu. Teď čeká na pana Kroupu. *Ale pan Kroupa nejde!* (Odjel ráno do lázní.) Po nějaké době spadnou panu Vágnerovi šupiny z očí. Jde do sebe a zmocní se ho veliká radost. Díky Bohu, že se nestal vrahem. Neboť kdyby byl pan Kroupa přišel, byl by ho zavraždil. *Ale neudělal to.*

Na jedné straně musíme mravní kvalitu posuzovat podle úmyslu, podle smýšlení, podle dobré nebo špatné vůle. V této perspektivě se zdá, že není tak důležité, zda k činu dojde nebo (náhodou) nedojde. I horské kázání posuzuje hříchy „v srdci“ stejně jako hříchy skutečně vykonané (např. Mt 5,28). *Na druhé straně* v našem mravním předporozumění existuje morálně rozhodující rozdíl mezi úmyslem vykonat nějaký čin (ať jakkoli špatný a i když jsme se k němu pevně rozhodli) a samotným činem. (Radost a díky pana Vágnera jsou pro nás jaksi pochopitelné.) Úmysl vykonat špatný čin sice morálně hodnotíme jako špatný, ale daleko méně silně než v případě jeho uskutečnění. I zde jde o jistou neostrost.

O tomto problému se intenzivně diskutovalo už ve 12. století. Východiskem této diskuse byla důsledná nauka o autonomii Pierra ABELARDA (1079-1142). V návaznosti na ABELARDA mnozí scholastikové učili, že mravní kvalita závisí na (dobré či špatné) vůli, tedy na smýšlení či úmyslu tak výlučně, že vůle platí jako čin (*voluntas pro facto*). Tento názor jiní zase vehementně vyvraceli (např. PETRUS LOMBARDUS, 1095-1160).

(3) *Morální náhoda*. Pod tímto titulem se dnes shrnují různé problémy. Jejich nejdůležitější typy uvádí Th. NAGEL v následujícím textu:

Úspěšnost nebo neúspěšnost našeho konání závisí téměř vždy až do určitého stupně na faktorech, jež jsou mimo naši kontrolu. Platí to, když ve prospěch druhých nedbáme na určité své nároky a zájmy, platí to o vraždě, altruismu, o revolucích, téměř o každém mravně významném činu. To, co bylo vykonáno a mravně posuzováno, je částečně determinováno vnějšími faktory. Dobrá vůle - sama o sobě - může zářit jako klenot. A přece je mravně významný rozdíl mezi situací, kdy někoho vynesu z hořící budovy, a situací, kdy ho při pokusu o záchranu nechám vypadnout z okna 12. poschodí. A stejně existuje mravně významný rozdíl mezi bezohlednou jízdou a zabitím z nedbalosti. Avšak je-li chodec skutečně přejet, to závisí na tom, nachází-li se právě na místě, kde bezohledný řidič přejíždí křižovatku na červenou. To, co konáme, je kromě toho omezeno možnostmi a alternativami, jež máme k dispozici. A ty zase jsou velmi ovlivněny faktory, které my sami nekontrolujeme. Někdo, kdo byl důstojníkem v koncentračním táboře, by byl možná žil klidným a neškodným životem, kdyby se v Německu nedostali k moci nacisté. A někdo, kdo žil lživým a neškodným životem v Argentině, by se byl možná stal důstojníkem v koncentračním táboře, kdyby nebyl v roce 1930 odjel z obchodních důvodů z Německa. (1984, 40)

Jde o „mravní relevantnost faktického stavu“ (48), tedy o napětí mezi „vnitřním pohledem“ (smýšlením, dobrou či špatnou vůlí) a faktem, že jsme ve své praxi „částí světa“, „v němž naše jednání uniká kontrole“ (52). Zapletení našeho jednání do náhodností světa, do vnějších faktorů, které se nám nabízejí, není možno přesně odlišit od čistě vnitřní mravnosti (morality). Naopak naše praxe je právě i ve své mravní relevantnosti postižena tímto zapletením. Tak se součástí našeho mravního života stávají osudově do jisté míry i „štěstí a smůla“ (43), zdar a tragika.

Morální náhoda není námitkou proti systematickému pojmu mravnosti (morality), který jsme vypracovali. Ale ukazuje hranice tohoto pojmu (srov. WILLIAMS 1984, 30-49). Vráťme se k tomu v oddíle „Etika a víra“.

Shrnutí 4

- TOMÁŠ pojednává o svědomí ve dvou souvislostech. V první chápá svědomí (*conscientia*) jako praktickou aplikaci trojstupňového vědění na (plánované nebo uskutečněné) jednání. K tomuto vědění patří 1. přirozený habitus prvních mravních principů (*synderesis*), 2. světonázorový postoj (*sapientia*) a 3. stav empirického vědění (*scientia*).
- Mravní kvalita jednání závisí na tom, jak svědomí před činem určuje kvalitu objektu jednání, k němuž je vůle při jednání zaměřena. Svědomí po činu uvádí jednání do souvislosti s odpovědností jednatelova (ospravedlňuje ho nebo kárá).
- V druhé souvislosti se rozlišují dva způsoby účasti tvorů na věčném zákoně (na Božím plánu světa): Na základě první (obecné) účasti mají všichni tvorové druhově specifické, přirozené sklony. Druhou (speciální) účast mají jen rozumoví tvorové. Mají účast na věčném zákoně jakožto řádu a prozřetelnosti tím, že sami (praktickým) rozumem pořádají oblasti své praxe a řídí je vlastní prozřetelností a vlastními zákony. Druhý způsob účasti se nazývá *lex naturalis*.
- Pro praktický rozum (svědomí) je a priori stanoveno, že dobro je nutno konat a zla se varovat. Při konkretizaci přirozeného zákona (*lex naturalis*) se rozum řídí přirozenými sklony lid-

ského bytí (první účast). Rozum má prostor přirozeně nelibovolných existenciálních cílů a potřeb v různých oblastech života pořádat se zřetelem k ideji obecného blaha (*bonum commune*) a normativně ho řídit. Tím se (silněji než u KANTA) uplatňuje antropologické hledisko.

- Autonomie svědomí znamená, že žádný nomos vnější pro svědomí si nemůže činit nárok, aby rozhodoval o mravní kvalitě motivací a jednání. Pro věřícího člověka spadají autonomie a teonomie v jedno.
- O bludném svědomí můžeme mluvit jen v tom smyslu, že subjektivní přesvědčení ve svědomí srovnáváme s (např. sociálně převážně přijímaným) standardem jako měřítkem a zjišťujeme (teoretické) odchylky. Po mravní stránce se svědomí nemůže nikdy mýlit. Na základě své autonomie je svědomí poslední instancí mravnosti (morality).
- Na příkladě „morální náhody“ lze ukázat, že analýza pojmu mravnosti nemůže vyloučit neostroiti. Mravnost, která je (o sobě) v naší moci, není nepostižena skutečnostmi světa (jimiž nedisponujeme).

5 Norma a mravnost

Etika se nikdy neomezovala na to, aby definovala dobro pouze jako to, co je subjektivně shodné se svědomím. Ve všech dobách usilovala také o poznání, co je *mravně správné* v různých oblastech praxe, a snažila se toto správné *uplatnit sociálně jako normu*, získat tomu přijetí ve svědomí lidí. V následujících úvahách chceme ukázat, *proč jsou normy nutné*, v jakém smyslu je třeba rozlišovat morálku a mravnost jako roviny lidské praxe a *jak je možno normy odůvodňovat*.

Toto téma vyvstalo už při úvaze o správném a bludném svědomí (4.4). Viděli jsme, že individuální svědomí je neustále konfrontováno se sociálně přijímanými (platnými) standardy (normami) a že subjektivní přesvědčení ve svědomí je často posuzováno na základě takových standardů. Mluvíme-li o správném a bludném svědomí, předpokládáme už diferenci mezi morálkou (moralitou) a mravností.

5.1 Nutnost mravních norem

Normy jsou sociální pravidla jednání. Právní normy působí sociálně (mimo jiné) tím, že jejich plnění lze vynutit, kdežto mravní normy žijí tím, že jsou převážně přijímány v sociálních útvarech. Platí, pokud jsou široce uznávány v motivačních horizontu (4.1.1) individuálního svědomí lidí. Mravní normy jsou prvky sociálního étosu.

Proč se etika zabývá normami? Proč nestačí ponechat praxi soudu individuálních svědomí? Jsou pro to především *dva důvody*. Chceme je vyložit a pak uvažovat o vztahu mezi *svědomím a étosem*. Bude se při tom často odvolávat na G. W. F. HEGELA (1770-1831).

5.1.1 Dialektika svědomí

Každé přesvědčení ve svědomí implikuje jistý dialektický vztah (ÚF 3.2.1.1 [2.2.1.1] a 7.2.3 [4.2]):

- # Na jedné straně jsme přesvědčeni, že to, o čem jsme ve svědomí přesvědčeni, je *objektivně pravdivé, resp. dobré a správné*. Kategorický nárok svědomí implikuje *nárok na pravdivost či platnost*. Ve svědomí jsme přesvědčeni jen na základě tohoto nároku.
- 9 Na druhé straně je toto přesvědčení jakožto *moje* přesvědčení ve svědomí jen přesvědčení *subjektivní*.

Přesvědčení ve svědomí tedy vždycky zahrnuje protikladná hlediska *objektivnosti a subjektivnosti*. Je to *subjektivní nárok na objektivitu*. Tuto dialektiku přesvědčení ve svědomí vyjadřuje výrok (připisovaný LUTHEROVI): „Tady jsem a nemohu jinak, Bůh mi pomoz. Amen.“ Problém, který odtud vzniká, formuloval HEGEL takto:

Svědomí vyjadřuje absolutní oprávnění subjektivního sebevědomí, totiž vědět sám v sobě a sám ze sebe, co je právo a povinnost, a neuznávat nic než to, co takto poznává jako dobro, a zároveň tvrdit, že co takto poznává a chce jako dobro, opravdu je právo a povinnost. Svědomí jakožto tato jednota subjektivní vůle a toho, co je samo o sobě, je čímsi posvátným a dotknout se toho by bylo rouhání. Ale zda této ideji svědomí odpovídá svědomí *určitého individua*, zda to, co *povazuje* nebo vydává za *dobré*, také opravdu je dobré, to poznáme pouze z *obsahu* toho, co se vydává za dobré. To, co je právo a povinnost, jakožto to, co je v určeních vůle samo o sobě rozumné, není bytostně ani *zvláštním* vlastnictvím individua, ani nemá formu počítu nebo nějakého jednotlivého, tzn. smyslového poznání, nýbrž bytostně formu *obecných*, myšlených určení, tzn. formu *zákonů a zásad*. Svědomí je proto tomuto soudu podřízeno, ať je *pravdivý* nebo ne, a odvolává-li se svědomí jen *samo na sebe*, je bezprostředně v rozporu s tím, čím chce být, totiž pravidlem rozumného, o sobě platného obecného způsobu jednání. (ZFP § 137)

Na tento problém narážíme především tehdy, jsme-li konfrontováni s odlišným přesvědčením ve svědomí *druhých lidí*. Neboť přesvědčení ve svědomí druhých lidí nám není lhostejné. Shoduje-li se s naším přesvědčením, vidíme v tom potvrzení vlastního přesvědčení. Neshoduje-li se s naším přesvědčením, je tato *neshoda* jako šíp v těle vlastního přesvědčení. Tato neshoda zpochybňuje nárok mého subjektivního přesvědčení (ve svědomí) na objektivnost. Nutí mě, abych se tímto rozparem zabýval, abych *usiloval o jistotu* a vstoupil s druhými lidmi do *diskursu*, a tak překonal libovolnost toho, co je subjektivní, a učinil své přesvědčení *obecně platným*, tedy *objektivně správným*. To znamená, že dialektika svědomí podněcuje proces *formování svědomí*. Jeho cílem je obecná platnost přesvědčení, objektivně pravdivé

vědění v subjektivním svědomí, a tedy *subjektivní přesvědčení o sociálně uznávaných normách*. Dialektika svědomí tedy poukazuje na potřebu *mravních norem*. Chce dosáhnout toho, aby subjektivní a zvláštní stránka *mého* přesvědčení už neměla význam pro objektivní a obecně platný nárok na pravdivost a platnost.

Výsledek procesu formování svědomí či diskursu závisí na motivačních horizontech (4.1.1) lidí, na jejich vůli a ochotě podílet se na tomto procesu a souvisí s mnoha vnějšími okolnostmi. Diskurs může ztroskotat a k sociálnímu přijetí norem nemusí dojít. Ale dialektika svědomí nám klade před oči zásadní *morální úkol*, abychom se snažili o „nejlepší vědomí a svědomí“. Ukazuje, že se v tomto procesu nutně střetáváme s přesvědčením druhých lidí a že svědomí samo o sobě usiluje o to, aby jeho přesvědčení bylo *obecně platné*, tzn. odpovídalo mravním normám, v nichž je překonáno hledisko pouze subjektivního názoru.

Subjektivita, jež tento proces vzdělávání a diskursu odmítá a uzavírá se v ulitě pouze subjektivního názoru, chápe sama sebe podle Hegela jako „abstraktní sebeurčení a čistou jistotu jen sama sebe“ a „právě tak v sobě *rozpouští* veškerou *určenost* práva, povinnosti a existence“ (§ 138). V tomto smyslu platí: „Jedinečný *subjekt* jako takový nese zcela *vinu za své vlastní zlo*“ (§ 139) HEGEL ovšem ví i o možnosti, že sociální skutečnost vrhne svědomí bezvýchodně zpět na jeho subjektivitu, například v dobách, „kdy to, co v mravech platí jako správné a dobré, nemůže uspokojit lepší vůli“. Svědomí je pak nuceno „hledat v sobě *směrem do nitra* a ze sebe poznávat a určovat, co je správné a dobré“. Podle HEGELA se v takové situaci nacházel SOKRATES, který vystoupil „v období rozkladu aténské demokracie“. (§ 138)

5.1.2 Mravní normy a společnost

Jistě lze souhlasit s tezí, že *institute lidského zespolečenštění mohou být lidsky žitelnými formami konkrétní svobody jen na základě obecně uznávaných mravních norem*. Bez minima sociálně přijímaných mravních norem, tj. bez jakéhokoli étosu, není možné, aby sociální útvar plnil svou úlohu sám v sobě i v sociálním celku. Humanita je v sociálním prostoru možná jen potud, pokud jednotlivé osoby dokážou učinit obecný zájem svým vlastním přesvědčením ve svědomí. Nutnou podmínkou lidsky důstojného spoluzití ve všech oblastech společnosti je přechod od (pouze subjektivní) morality k mravnosti. V sociálních útvarech jistě může vzniknout také nebezpečí hypertrofie mravně normativních předpisů a může se jevit jako plodná

určitá pluralita stanovisek. Ale nutnost minima mravní identity je ve všech sociálních útvarech nesporná. Toto nutné minimum je ovšem různé podle povahy sociálního útvaru.

Tak zdar *manželství a rodiny* závisí mimo jiné na tom, jak jsou partneři schopni dospět od svých subjektivních stanovisek a přesvědčení k uznání společných mravních hodnot. Také *diskuse o základních hodnotách*, k nimž neustále dochází v *celospolečenském prostoru*, ukazují, že ve společnosti a politice nemůže žádné lidsky žitelné spoložit existovat bez základního normativního konsensu. Neboť i pluralitní společnost, ať je její rozmanitost jakkoli plodná, je *společností* jen potud, pokud není pluralitní, nýbrž tvoří identitu. Ani *církev* nemůže být živým Božím lidem na půdě neomezeného pluralismu, a to ani v obcích a místních církvích, ani jako světová církev. I ona se musí snažit překonat zcela hrubé divergence subjektivní morality ve věřících svědomích a dospět k společnému církevnímu étosu. Na analogickou potřebu ukazuje pokus posledních desetiletí rozšířit *étos lidských práv* na globální rovině jako étos lidstva.

Pro HEGELA je cílem veškerého zespolečenštění „skutečnost konkrétní svobody“. Tohoto cíle lze dosáhnout jedině tehdy, bude-li to, co je zvláštní (subjektivnost), a to, co je obecné, pozdviženo a spojeno v „substanciálním duchu“ mravní identity. V návaznosti na KANTA bychom mohli říci, že „říše účelů“, na niž odkazuje kategorický imperativ (3.2.3), předpokládá jako nutnou podmínku nejen (subjektivní) moralitou, ale také určitou míru mravní identity.

Konkrétní svoboda však spočívá v tom, že osobní jedinečnost a její zvláštní zájmy se jednak samy o sobě plně rozvíjejí a nalézají uznání svých práv (v systému rodiny a občanské společnosti), jednak zčásti samy sebou *přecházejí* do obecného zájmu, zčásti tento obecný zájem uznávají svým věděním a chtěním jako svého vlastního *substanciálního ducha* a pro tento obecný zájem pracují jako pro svůj konečný cíl. Tak obecné neplatí a není realizováno bez zvláštního zájmu, vědění a chtění a individua nežijí jako soukromé osoby pouze pro zvláštní zájem, nýbrž zároveň žijí v obecném a pro obecné a jsou vědomě činná k tomuto cíli. (HEGEL, ZFP § 260)

5.1.3 Svědomí a étos

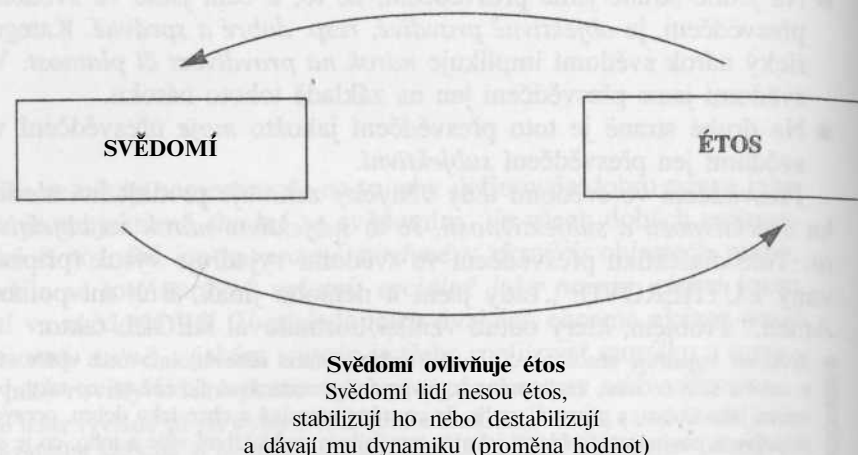
Mezi individuálním svědomím a sociálním étosem je vzájemný vztah:

O Na jedné straně se svědomí tvoří a určuje na daném étosu: *zvnitřňuje* (internalizuje) ho, *zpracovává* ho, anebo *se od něho distancuje*.

• Na druhé straně svědomí lidí dynamizuje étos a jeho normy (např. ve smyslu toho, čemu říkáme proměna hodnot).

Procesy, v nichž tento vzájemný vztah probíhá, jsou přitom různým

Étos ovlivňuje svědomí
Svědomí se tvoří na étosu:
interiorizuje jeho normy
nebo je kriticky zpracovává
(formování svědomí)



Obr. 13: Svědomí a étos

způsobem *společensky zprostředkované*: připomeňme např. školství a výchovný systém, veřejnost a její média.

Jako děti se rodíme do sociálních útvarů, kde platí určité formy étosu: máme na mysli rodinu, mateřskou školu, příbuzné, sousedy, školu a samozřejmě také média, s nimiž jsou děti konfrontovány. Děti mají nejprve tendenci normy daného étosu relativně bez problémů internalizovat, tzn. přijmout je jako přesvědčení do svého formujícího se svědomí. Když dospějí k „užívání rozumu“, objeví v sobě, ve svém vlastním svědomí, subjektivní instanci, odkud zkoumají a kritizují normy daného étosu. Pubertální kritika přitom může vést až k „zuřivé negaci“ (HEGEL). Když pak dosáhneme zralosti dospělého člověka, tato zuřivost se zpravidla pozvolna uklidňuje, ale napětí mezi platnými normami étosu a subjektivním svědomím zásadně trvá. Normy většinou neplatí bez výjimky a bez omezení, nýbrž jen *více nebo méně*, tzn. jejich platnost se proměňuje s rozsahem a hloubkou jejich přijímání v individuálním svědomí lidí.

Procesy, jež tu můžeme naznačit jen v hrubých rysech, je možno po mnoha stránkách diferencovat pomocí humánních věd. Vývoj svědomí a chápání mravnosti v kontextu sociálního étosu byl např. tématem vývojově psychologických výzkumů L. KOHLBERGA a J. PIAGETA a jejich výsledky byly opět tématem filosoficko-etických analýz (např. HABERMAS 1983, 127-206).

Vzájemný vztah svědomí a étosu má v různých kulturních kontextech různou povahu. V *homogenních* společnostech, kde je akceptace (přijímání) norem (např. na základě nezpochybňované tradice) silná a jednotná, mají lidé tendenci řídit se nekriticky a bez napětí sociálním étosem a jeho normami. Svědomí a étos se tak prostupují, že často už nejsou vůbec rozlišovány. Viděli jsme, že etymologické kořeny slov *éthos* a *mos* ukazují k této nediferencované identitě (1.2). Zcela jinak je tomu v *heterogenních*, „hodnotově pluralistických“ společnostech, kde v rámci svobody svědomí existuje pluralita forem étosu anebo (v určitých sociálních kontextech a oblastech praxe) nelze o nějakém společném étosu vůbec mluvit.

5.2 Roviny praxe

Úvahy v oddíle 5.1 ukazují, že moralita není jediné hledisko, z něhož hodnotíme a posuzujeme praxi. Chtěli bychom teď rozlišit *čtyři roviny lidské praxe*. Ve všech čtyřech jde o kvalifikování praxe. Hlediska kvalifikování jsou *různá*, ale je mezi nimi *systémová souvislost*. První dvě, jež nás zajímají ve fundamentální etice primárně, jsme už ukázali. O druhých dvou se v tomto kontextu pouze zmíníme. Jsou tématem filosofie práva, event. teologie (či filosofie náboženství).

(1) *Moralita* (Moralitát). Měřítkem čistě morálního posuzování praxe je *svědomíjedenajícího*. *Morální dobro* je tedy definováno jako to, co je ve shodě se svědomím, *morální zlo* jako to, co svědomí odporuje. Morální kvalita přitom záleží ve *smýšlení* (Gesinnung) *jedenajícího*. Moralita praxe je tedy principiálně transfenomenální. Rovina morality je v systému rovin vůbec základní. Praxe člověka má vztah ke třem ostatním rovinám jen proto, že člověk je *morální subjekt*.

(2) *Mravnost* (Sittlichkeit). Jako měřítko na této rovině funguje sociálně platný *étos* se svými *normami*, tedy to, co je *mravem* v určitém sociálním kontextu. Posuzujeme-li praxi z tohoto hlediska jako *mravnou* nebo *nemravnou*, posuzujeme její *shodu* (*konformitu*) se *sociálně přijímanými normativními standardy*. Moralita jako taková je transfenomenální, naproti tomu konformita mravních skutečností je zcela *fenomenální*, tzn. lze ji zjišťovat empiricky-objektivně. Mluvíme-li o správném nebo bludném svědomí, posuzujeme subjektivní přesvědčení svědomí z hlediska této konformity neboli shodnosti s normou.

(3) *Právo*. Primárně tu máme na mysli *právo pozitivní, stanovené státem*. Právní normy (zákony) se liší od mravních norem mimo jiné tím, že *jejich účinnost je garantována státní mocí*. Děje se to tak, že státní moc (např. v trestním právu) jejich dodržování spojuje s určitými sankcemi (tresty), nebo tak, že (např. v ústavním právu) činí dodržování norem podmínkou platnosti řízení. Pozitivní právo pokládáme za *spravedlivé* právo tehdy, jde-li o *právně stanovený étos*, tzn. jsou-li jeho základní normy sociálně přijímány a platí též mravně. Posuzujeme-li praxi na rovině práva, pak jde o rozdíl mezi *legálním* a *nelegálním* (zákonným a nezákonným). Měřítkem tohoto rozdílu je *vnější shoda se zákonem*.

V širším smyslu jsou právně zřízeny i nestátní útvary. Tak mluvíme např. o církevním právu a o právním (např. stanovami stanoveném) zřízení stran, spolků, svazů atd. I zde jde o legálnost nebo nelegálnost praxe ve vztahu k danému sociálnímu útvaru.

(4) *Víra*. Chápeme-li tuto rovinu praxe *křesťanský*, jde o *vztah praxe k Boží lásce zjevené v Ježíši Kristu*. Na této rovině je praxe rozdělena mezi *lásku* (*agapé, caritas*) a *hřích*. V této diferenci je dále určena rovina morality. Kromě toho zde mohou mít význam také aspekty církevního étosu a práva.

Nyní ještě uvedeme několik poznámek, jež se týkají vztahu zmíněných čtyř rovin:

- Rovina mravnosti, práva a víry jsou pro člověka významné jen proto, že člověk stojí na rovině morality. Mravně, právně a pro víru relevantní je pouze praxe morálních subjektů. Protože zvířata nejsou morální subjekty, jejich chování tuto relevantnost nemá.
- Q Jednání lze objektivně hodnotit jako odporující mravnosti a normě nebo jako ilegální (nezákonné), z toho však nutně neplyne, že je nemorální. Soudní rozsudky se primárně týkají legálnosti praxe a jen podmíněně její morality.
- \$ V oddíle 5.1 jsme vyložili, že z povahy první roviny vyplývá nutnost přechodu k druhé rovině. Přechod z druhé roviny na třetí vyplývá nutně v kontextu společnosti a státu. K postavení čtvrté roviny se ještě vrátíme.
- Strach z trestu jako motiv jednání či nejednání je z hlediska první roviny heteronomní, a tedy morálně nehodnotný (3.2.4), z hlediska druhé a třetí roviny však je dostačující. Právo pracuje s formálními zákonnými sankcemi, étos zase zná mnoho neformálních sankcí, jimiž společnost (často velmi účinně) reaguje na porušení svých mravů. V běžném předporozumění si často rozdíl mezi těmito rovinami vůbec neuvědomu-

jeme. Jednotlivá hlediska nejednou bez rozlišení splývají. To, co je morálně dobré, pak zaměňujeme s tím, co je mravné v určitém.étosu, a to opět s tím, co je legální v určitém právním řádu, a mluvíme o hříchu i mimo čtvrtou rovinu. Při rozlišování morality a mravnosti vycházíme terminologicky z HEGELA.

Rovina	Alternativa	Měřítko
MORALITA	dobrý-špatný	osobní svědomí
MRAVNOST	mravný-nemravný	normy étosu
PRÁVO	legální-nelegální	právní normy
VÍRA	láska-hřích	věřící svědomí

Obr. 14: Roviny praxe

53 Odůvodňování norem

V různých sociálních útvarech mohou z různých důvodů vyvstávat *problémy norem*:

(1) Normy dosud přijímané formy étosu mohou v určité společnosti (např. v průběhu tzv. proměny hodnot) svou sociální akceptaci (přijímání) ztratit. Příkladem může být ztráta akceptace tradičního sexuálního étosu v naší společnosti, i uvnitř křesťanských církví.

(2) Mohou vzniknout nové oblasti praxe nebo úseky již existující mohou nabýt nového významu. Pak potřebují vhodnou normativní úpravu. Tak jsme dnes konfrontováni například s relativně novými problémy ekologické etiky, etiky genové technologie a třetího světa.

(3) Formy étosu jednotlivých úseků se mohou dostat navzájem do kolize nebo do kolize s širšími normativními nároky. Tak může vnitřní étos nějakého podniku kolidovat s vnitřním étosem některé odborové organizace anebo politický étos zaměřený na národní zájem může kolidovat s požadavky mezinárodního étosu.

V takových případech může vzniknout následující situace: Sociálně významné oblasti praxe se ukazují jako nedostatečně normované. Nároky na platnost jsou problematizovány. Neshody v normách brání v sociálním jednání, protože nejsou plněny očekávané role. V takových situacích vyvstávají problémy norem a klade se otázka: *Jak můžeme v daném sociálním útvaru překonat situaci divergujících nároků na platnost a dospět k sociálně uznávaným normám?* Jak lze nastolit rozumný, lidsky žitelný étos? „Jak mohou složité společnosti vytvořit rozumnou identitu?“ (HABERMAS)

V podstatě se tu nabízejí dvě možnosti, které lze ovšem nejružněji kombinovat: *autorita nebo diskurs*. Buď existují autority, jež stanoví normy a jsou s to rozhodnout problémy norem, anebo jsou problémy norem řešeny v procesech diskursu, v nichž se normy prosazují tím, že lidé jsou přesvědčováni a souhlasí.

Problémy norem mohou také zůstat nevyřešeny. Čím jsou určité problémy norem důležitější pro možnost žít lidsky ve společnosti, tím je takový nedostatek norem tíživější a má horší následky (5.1.2). Pro rovinu morality neshody v normách znamenají, že svědomí je zcela odkázáno samo na sebe, aniž se může orientovat podle norem sociálně přijímaného étosu. Pak mu zbývá jen „směr hledat sám v sobě směrem do nitra a sám ze sebe poznávat a určovat, co je správné a dobré“ (HEGEL, § 138), anebo rozhodovat mezi veřejně diskutovanými alternativami. Kant v podobném kontextu mluví o „etickém přírodním stavu“ (Rel B 131).

5.3.1 Odůvodňování norem autoritou

„Autoritu“ zde chápeme v širokém významu. Budeme se zabývat autoritou *osob, textů, tradic, státního práva a vědy*. Je možno takovými autoritami vyřešit problémy norem? Do jaké míry mají kompetenci stanovit normy?

5.3.1.1 Osoby

Osoby mohou být pro sociální útvary autoritami v oblasti norem *dvojím způsobem*: Jejich kompetence stanovit normy je buď povahy *formální* nebo *neformální*.

(1) V případě *neformální autority* jde o to, že určité osoby se na základě určitých mimořádných *osobních vlastností* těší tak velké vážnosti, že se jim v dané společnosti neformálně přiznává více nebo méně rozsáhlá kompetence určovat normy.

Jde především o morálně vynikající, světcům podobné či charismatické osoby. V tomto smyslu už ARISTOTELEŠ soudil, že pokud jde o mravnost, mají lidé obecně sklon považovat za pravdivé to, „co za pravdivé považuje ctnostný člověk“ (EN X, 1176a 16). V tomto případě tedy jde o příkladný vzor, přesvědčivý svou mravní autoritou. Ale osoby mohou získat normotvorný vliv i zcela jinými vlastnostmi, například vlivní žurnalisté, obratní demagogové a populární herci.

(2) V případě *formální autority* je normotvorná kompetence institucionalizovaná, má charakter *úřadu*. Klasické paradigma této varianty představují *vládci-filosofové* u PLATÓNA: Protože jako filosofové dobře znají to, co je pravdivé a dobré o sobě, je jim svěřen úřad, aby

vládli a stanovili, co je pravdivé a dobré ve státě a ve společnosti. PLATÓN se ovšem snažil vázat toto úřední zmocnění na určitou osobní způsobilost.

Toto paradigma našlo řadu velmi různých realizací. Například učitelský úřad katolické církve, vrcholící v primátu papeže, si tradičně činí nárok na kompetenci i v oblasti mravů. Normotvorná kompetence relevantních osob je tu odůvodňována teologicky s odvoláním na Písmo sv., na Krista, a tím vposledku na Boha. – Donedávna si také ústřední výbor komunistické strany Sovětského svazu činil nárok na jakýsi učitelský úřad a legitimoval to tím, že strana jako hlava a srdce proletariátu je ve smyslu historického materialismu naprostou avantgardou.

5.3.1.2 Texty

Zde jde především o autoritu *posvátných spisů*, jež jsou v určitých náboženstvích uznávány jako *Boží slovo*, a proto jsou spojeny s nárokem, že jsou na základě božské autority zdrojem norem. Příkladem může být bible, korán nebo vědy. Normotvorná úloha posvátných knih však historicky neustále vyvolává problémy *výkladu*, *exegeze*. Na jedné straně samotné texty často neobsahují jednoznačný, jednotný a diferencovaný étos. Na druhé straně je s exegezí nutně spojen *hermeneutický* problém: Interpretace textu je na straně interpreta podmíněna jeho předporozuměním a to opět závisí na kulturním kontextu jeho žitého světa. Proti tradičním formám výkladu občas vystupují kritická hnutí, jež přicházejí s novými nástroji a metodami výkladu (srov. např. historickokritickou metodu). Tak ve výkladu posvátných knih vznikají *dvě tendence*:

- Jedna vede ke stále rostoucímu počtu nesouhlasných výkladů a to se může projevit tvořením stále početnějších škol, seskupení nebo sekt.
- Druhá vede k vytvoření instancí (osob, grémií), jež jsou uznávány jako autentičtí interpreti, tedy k druhé variantě oddílu 5.3.1.1.

Přes tyto problémy nelze pochybovat o tom, že velké posvátné knihy lidstva měly v dějinách prvořadý mravní význam. Například vliv bible na vývoj evropského étosu je obrovský a působí až dodnes.

5.3.1.3 Tradice

Normující autorita tradicí předávaných forem étosu a obyčejů se silně mění se stavem vývoje daných společností. Zejména ve spíše statických, homogenních společnostech je silná tendence považovat *tradice* a *mravy a zvyky* za účtyhodné a závazné už na základě jejich stáří a původu. Poukaz na to, „že se to tak vždycky zachovávalo“, pak nabývá sociálně přijímaného normativního významu. Ve společnostech, jež realizují typ *moderny*, poukaz na starý, účtyhodný původ naopak relevantnost pro odůvodňování norem ztrácí. Ale neměli bychom podceňovat význam norem a zvyků, jež se na základě více nebo méně neproblematizovaných tradic předávají ještě v našem moderním žitém světě.

Přes moderní skepsi k tradicím, jež se legitimují pouze odvoláním na své stáří, mluví mnoho věcí pro úvahu René DESCARTA (1596-1650) o „provizorní morálce“. Na základě svého „Cogito ergo sum“ (srov. ÚF 4.2.4.2 [3.2.3.2]) projektoval novou, zcela racionálně vybudovanou deduktivní etiku. Přitom mu vyvstala otázka, podle jaké morálky má žít, dokud nebude plánovaná budova etiky ještě postavena. Nakonec připadl na „morálku do odvolání“, totiž provizorní morálku, jejíž první zásadou bylo

I abych byl poslušen zákonů a zvyků své země, přidržuje se věrně náboženství, v němž jsem byl milostí Boží vychováván od svého dětství, a řídí se ve všech jiných věcech názory nejmírnějšími a nejméně výstředními, jimiž by se v praxi obecně řídili nejrozumnější z těch, s nimiž budu muset žít. (Rozprava o metodě, část třetí)

DESCARTES v této zásadě provizorní morálky kombinuje aspekty tradice s první variantou 5.3.1.1. Optuje pro to, co se osvědčilo v tradici, a pro zkušenost rozumných lidí, protože v tom vidí více rozumu nežli ve vlastních názorech, stanovených nahodile bez důkladné úvahy.

5.3.1.4 Právo

Na jedné straně jsme charakterizovali spravedlivé právo jako právně stanovený étos (5.2), protože jeho základní normy jsou zakotveny a uznávány také v sociálním étosu. Na druhé straně pozitivní právo působí zpětně na étos a jeho normy, neboť zákonná ustanovení mohou étos v různých oblastech *stabilizovat*, nebo i *destabilizovat*. Destabilizují například tehdy, když právo (např. v průběhu změny trestního práva) upouští od toho, aby určité oblasti zákonně normovalo. Protějškem relevantnosti étosu pro formování práva je *relevantnost práva pro formování étosu*. Významu práva

pro odůvodňování norem v oblasti étosu věnoval velkou pozornost ARISTOTELES a HEGEL.

ARISTOTELES argumentuje takto: *Politeia*, tj. ústava aténské polis, je vůbec nejdokonalejší ústava, neboť jejími principy jsou svoboda, rovnost a samostatnost občanů. Proto v *politeia* dosáhlo lidské zespolečenštění plnosti a je v ní umožněn poslední cíl člověka, totiž blaženost v „dobrém životě a dobrém jednání“. Z toho důvodu je ctnost spravedlnosti, jež se řídí zákony polis, tedy *zákonná spravedlnost, celou ctností*. Sociální étos se tedy má řídit zákony polis (ustavené jako *politeia*) a má být budován v duchu těchto zákonů.

[Zákonná] spravedlnost je [...] dokonalá ctnost [...]. a proto je spravedlnost často pokládána za nejvyšší ze všech ctností, za ctnost tak podivuhodně krásnou, že ani Večernice ani Jitřenka nezáří jako ona. [...] A je pokládána za nejdokonalejší ctnost, protože je aplikací dokonalé ctnosti. Ale dokonalá je proto, že ten, kdo ji má, ji může uskutečňovat nejen u sebe, ale *také vůči druhým lidem*. [...] Zákonná spravedlnost v tomto smyslu tedy není pouze částí ctnosti, ale je celou ctností a také její protiklad, nepravdivost, není Částí nectnosti, ale celou nectností. (EN V 1129b 27 - 1130a 10)

Přitom je třeba uvážit, že taťb autorita práva u ARISTOTELA platí za podmínky, vyplývající z *přirozeného práva*, že stát je plně státem. Kde tomu tak není, je zákonná spravedlnost ctností nanejvýš podmíněně. ARISTOTELU ůvahu bychom mohli aktualizovat takto: V ústavě Spolkové republiky Německo jsou moderní dějiny svobody s jejich křesťanskými, liberálními a socialistickými kořeny ústavně tak plně realizovány, že ústava je optimální ústavou. Z tohoto důvodu je možno étos ústavy pro občany považovat za mravně normující.

HEGEL (srov. ÚF 7.2.3 [4.2]) tento ARISTOTELŮV motiv akcentuje *dějinně filosoficky* a pracuje při tom s ideou božské prozřetelnosti. *V dějinách se všechno dělo rozumně*. Proto vykazují to, co je rozumné. Rozum se v dějinách jakoby konkretizuje ve výtvorech a institucích, jež v dějinách vznikají, např. v rodině, v občanské společnosti a ve státě. Základní rysy rodiny a společnosti jsou přitom pojaty do právního uspořádání *státu*. Proto je nárok státního práva zároveň nárok mravně-rozumný, odůvodňuje étos a zavazuje svědomí. HEGEL ovšem musí řešit problém „špatného státu“, který neodpovídá svému pojmu.

„Co je rozumné, to je skutečné, a co je skutečné, to je rozumné.“ (ZFP, Předmluva) „Stát je skutečnost mravní ideje“ (§ 257), „stát je skutečnost konkrétní svobody“ (§ 260), tedy „to, co je o sobě a pro sebe rozumné“ (§ 258). „To, co je mravné, je subjektivní smýšlení, avšak subjektivní smýšlení o sobě jsoucího práva.“ (§ 141) „Immanentní a důsledná nauka o povinnostech však nemůže být ničím jiným než rozvinutím *vztahů*, jež jsou na základě ideje svobody nutné, a proto skutečné v celém svém rozsahu, ve státě.“ (§ 148) „Co je obecně platné, to také obecně platí; co *má* být, to také skutečně je, a co pouze *má* být, ale *není*, to nemá žádnou pravdu.“ (Fen. 189 n.)

5.3.1.5 Věda

Vědou tu rozumíme především speciální vědu. Do jaké míry je funkcí vědy a jejích expertů odůvodňovat normy, event. tvořit étos? V návaznosti na TOMÁŠE jsme ukázali (4.1.1), že k vědění ve svědomí patří mimo mravní apriori (*synderesis*) také světonázorové postoje (*sapientia*) a faktické vědění (*scientia*). Analogicky je tomu také, když jde o odůvodnění norem. Mají-li být mravně normovány určité oblasti praxe, je k tomu třeba dostatečná *úroveň informací* o skutečnostech, jež jsou pro danou oblast praxe relevantní. Tyto informace dnes musí dodávat empirické vědy. Např. ekologická etika předpokládá mnohostranné interdisciplinární vědění. V tomto smyslu tedy mají empirické vědy při odůvodňování norem nepochybně nepominutelnou úlohu. Ale je přitom nutno uvážit dvě věci:

- Obsahem empirických věd *nikdy* nejsou *jen fakta*, ale vědy pracují také s určitým *teoreticko-metodickým pojetím* (např. s určitým modelem, systémovým konceptem), na jehož základě teprve vzniká z faktů věda. Toto teoreticko-metodické stanovisko, z něhož je vybírán, interpretován a systematizován faktický materiál, nemůže být jako takové empiricky potvrzeno, je to neempirická teoretická složka, paradigma (Th. S. KUHN, srov. EP 5.2.5 [ÚF 0]), jež je často podmíněno *světonázorovými postoji* dané doby.

Empirické vědy se proto vztahují ke skutečnosti vždy jen *metodicko-abstraktně*. Tak např. účelově zaměřený *homo oeconomicus*, s nímž pracuje na svém modelu národní hospodářství, není skutečný člověk, nýbrž abstraktní teoretický konstrukt, potřebný k rozvíjení teorie. Dodávají-li speciální vědy v procesu odůvodňování norem potřebné faktické poznání a pokládají-li se v tom za autoritu, měli bychom jasně vědět, jaký charakter a statut mají jejich metodické abstrakce, teoretické koncepty a v nich obsažené světonázorové-paradigmatické implikace. Neboť sociální praxe by měla být normována tak, aby odpovídala samotné skutečnosti, a ne pouze vědeckým modelům skutečnosti.

- Vědečtí odborníci jsou nejen kompetentní představitelé svého oboru, ale zároveň také lidé, kteří (mimo teoretický základ svého oboru) zastávají *různá světonázorová stanoviska* filosofické nebo náboženské povahy. Často se setkáváme s tendencí rozšiřovat autoritu, kterou má určitý odborník ve svém oboru, také na oblast světonázorových otázek, jež jako takové do jeho oboru nepatří.

Např. problém transcendentální svobody (3.3) není tématem empirické psychologie nebo sociologie, protože transcendentální svoboda není nic empirického. Nicméně představitelé empirické psychologie k tomuto problému často zaujímají stanovisko. Tendence přenášet vědeckou autoritu či kompetenci z oboru, kde je legitimní, na ji-

ný, kde není prokázána, působí v procesu odůvodňování norem velmi škodlivě, protože se tak zastírají vlastní problémy.

Uvnitř vědy existují divergence a světonázorově rozdílná stanoviska. To vede k tomu, že věda, jde-li o odůvodňování norem, je zřídka jednotná. Odborníci (např. v etických komisích) často dospívají ke kontroverzním návrhům norem. Kompetence ve speciálních vědách je sice pro normování různých oblastí praxe nezbytná, ale jako taková nestačí.

Ale jakou úlohu mají v této souvislosti vědy, jež nepatří k empirickým speciálním vědám a uplatňují kompetenci v otázkách *světonázorových postojů*, jako je především *filosofie a teologie*? Zdá se, že pro naši kulturní situaci je charakteristické toto: Divergence různých filosofických pozic jsou tak značné a sociální akceptace (přijímání) teologických pozic tak omezena, že sociálně účinná normotvorná autorita se v této oblasti stěží může etablovat. Filozofové a teologové přesto mají velký význam. Mohou a mají *formulovat světonázorové otázky*, jež zasahují do všech problémů norem. Mají tyto otázky objasňovat, zkoumat jejich základy a ukazovat alternativy jejich řešení. Nelze-li příliš očekávat, že budou fungovat jako normotvorné autority, mohou k *diskursu o etických normách* přispívat tím, že do něho budou *vnášet rozum a vědomí problémů*.

5.3.1.6 Přehled

Všechny uvedené varianty normotvorných autorit mohou mít v různých sociálních kontextech větší nebo menší úlohu. Přitom je nesporné toto: Význam těchto autorit závisí - ze sociologického hlediska - zcela na jejich *sociální akceptaci*. Normy žijí pouze ze své sociální akceptace (5.1) a stejně je tomu s autoritami. Mohou dávat mravní normy jen v té míře, jak je sociálně uznávána jejich normotvorná kompetence. Toto omezení zásadně platí, ať tuto kompetenci odůvodňují jakkoli (Bohem, Písmem svatým, úctyhodnými tradicemi, právním řádem, vědeckou kvalifikací atd.)

Důležité je přitom hledisko vyplývající z dějin filosofie: Na pozadí novověkého obratu k subjektu a rozvinutí moderního *vědomí autonomie* se rozšířila tendence interiorizovat normy jako zásady svědomí jen tehdy, *jsou-li jasně pochopeny objektivní důvody jejich platnosti*. Podle HEGELA „člověk chce mít to, co je platné, jako svou vůli, jako to, co je jím uznané“ (ZFP § 138). Má sklon přijímat normy pouze teh-

dy, je-li přesvědčen o jejich rozumnosti. Proto moc uvedených autorit vytvářet normy a mravy není často větší než přesvědčivá moc argumentů, jež jsou těmito autoritami uváděny. Přes tuto tendenci mohou mít autority v určitých sociálních kontextech i nadále značnou úlohu.

V katolické morální teologii se tzv. *autonomní morálka* snaží v návaznosti na A. AUERA pojmout křesťanskou morálku na evropském novověkém základě. Základní východisko této pozice (přijímané mnoha morálními teologiemi) lze shrnout takto: *Písmo svaté* nás morálně senzibilizuje tím, že nám dává pro praxi *obecné cíle*, jejichž závaznost pro křesťany je beze všeho zřejmá, např. láska k bližnímu, starost o chudé, péče o stvoření, snaha o stále větší spravedlnost, úsilí o mír. Ale *konkrétní materiální normy* nemá dávat ani Písmo sv. (exegeze), ani jiná autorita (např. učitelský úřad). Pokud jde o poznání těchto norem, lidský rozum je *autonomní*; k normativnímu dorozumění má dospívat *rozumově a argumentačně* v diskursu. Toto pojetí není v podstatě nové. Ani podle TOMÁŠE nesahají mravní závazky zjeveného zákona (*lex divina*) v rámci světového étosu obsahově dále než (rozumově a argumentačně rozvinutelný) *lex naturalis* (srov. 4.2).

53.2 Odůvodňování norem v diskursu

Odůvodňování norem autoritou se jeví více či méně nedostatečné nebo neschůdné. Jinak je možno normy odůvodňovat jen v diskursu. Akceptace norem v sociálních útvarech lze dnes často dosáhnout pouze v procesech diskursu, kde jde o to *přesvědčit argumenty a dosáhnout souhlasu*. V různých sociálních útvarech ovšem musí být procesy diskursu strukturovány velmi rozdílně a musí splňovat velmi různé požadavky. Rámec normujících diskursu sahá od rozhovorů u stolu v malých pospolitostech přes diskursy představitelů v komisích (např. etické komise) až po celospolečenské procesy diskursu. Zdar diskursu ve velkých sociálních útvarech úzce souvisí s *účinností médií ve vytváření veřejného mínění*. Média mají čestně šířit relevantní argumenty a vysvětlovat je a věcně informovat o vývoji procesu diskursu. Důležitou úlohu ve velkých procesech diskursu mají *vědeckí odborníci*. Nefungují ovšem prostě jako vědecké autority, nýbrž musí - s pomocí médií - svou odbornou kompetenci ukázat přesvědčivě v diskursu a měli by spoluvytvářet úroveň diskursu.

Pravděpodobnost, že diskursem bude dosaženo přijetí norem a vytváření étosu, se často hodnotí velmi skepticky. Je však třeba uvážit toto: Zvládnutí určitých problémů s normami je ve společnostech podmínkou humanity (5.1.2) a autority mohou k tomuto zvládnutí dospět jen podmíněně (5.3.1). Proto k diskursu jako cestě k zvládnutí problému norem často vůbec není jiná alternativa. Jeho možnosti bychom neměli podceňovat. Význam celospolečenského diskursu pro rozvoj étosu a jeho norem je fakticky značný.

Připomeňme si jen, k jakým změnám veřejného mínění, a tím i étosu vedly diskuse o míru, životním prostředí a o feminismu.

Zdar takového diskursu závisí rozhodujícím způsobem na tom, do jaké míry se podaří dosáhnout *klimatu věcnosti a racionální argumentace*. Na všech rovinách existuje nebezpečí, že diskurs se emocionalizuje a upadne do neplodných hádek. Takové riziko hrozí každému diskursu. Chceme teď uvažovat o *formách argumentace*, které má odůvodňování norem k dispozici. Při tom zásadně platí, že racionalita, v níž má probíhat etický diskurs, je zásadně analogická racionalitě praktického rozumu v individuálním svědomí. Argumentace prezentuje v diskursu navenek vnitřní úvahy ve svědomí. Přes velikou rozmanitost etických teorií se omezíme na tři formy argumentace, jež jsou dnes zjevně nejvýznamnější. Problémy jejich východiska jsme už ukázali v oddíle 2, 3 a 4.

Forma argumentace	Kritéria
UTILITARISMUS	maximalizace sumy/průměru užitku pro zúčastněné subjekty
TEORIE SPRAVEDLNOSTI A DISKURSU	vyrovnání divergujících zájmů schopné dosáhnout konsensu
KLASICKÉ PŘIROZENÉ TRÁVO	to, co je na lidství přirozeně nelibovolné

Obr. 15: Foimy argumentace při odůvodňování norem

5.3.2.1 Utilitaristická argumentace

Tuto formu argumentace jsme charakterizovali v oddíle 2.5 a ukázali jsme kriticky na její meze. Její *výhodou* je, že jako empiristická forma argumentace požaduje jen nepatrné předpoklady, jež mohou počítat se širokým souhlasem. Interpretuje *dobro hédonisticky* a to, co je správné, ve smyslu *sociálního kalkulu užitečnosti*, v němž má být dobro (jako sociální suma užitku nebo jako průměrný užitek)

maximalizováno. Máme jednat tak, či své jednání řídit tak, aby následky našeho jednání či pravidla jednání byly optimální pro blaho všech zúčastněných. V tomto smyslu má utilitaristická etika charakter *sociální pragmatiky* či vědeckého *sociálního eudaimonismu*.

Poukázali jsme ovšem také na závažné *nevýhody* této formy argumentace, jež jasně ukazují meze její upotřebitelnosti:

- Utilitarismus v důsledku svého empiristického základu nemá k dispozici *žádný princip spravedlnosti*, tzn. že v sociálním kalkulu užitečnosti se nedá uspokojivě řešit problém spravedlivého rozdělování. Na empiristickém základu je nemožné uznávat člověka jako účel sám o sobě, jako absolutní účel (3.2.2) a toto pojetí univerzalizovat (např. v KANTOVĚ smyslu) jako princip mravnosti a spravedlnosti na způsob formulace na základě účelu o sobě se zřetelem k ideji říše účelů (3.2.3). Utilitaristický kalkul užitečnosti proto připouští, aby utrpení jednoho bylo vyvažováno větší mírou radosti druhého, aby optimalizace sumy užitku se smiřovala s marginalizací některých subjektů a aby v rámci této sociální pragmatiky dobrý cíl (tzn. optimalizace sumy užitku či průměrný užitek) posvědčoval i prostředky, jež jsou neslučitelné s důstojností člověka jako účelu o sobě.
- Pojímá-li se kalkul užitečnosti *kvantitativně*, vznikají velmi často bezvýhodné obtíže v souvislosti s problémem *kvantifikace* či *souměřitelnosti* různých hédonistických preferencí, zájmů a opcí. *Kvantifikace* preferencí, o níž se pokusil už MILL (2.5.1), se však za čistě empiristických předpokladů jeví jako nerealizovatelná.

Utilitaristé se mnohokrát pokoušeli vzít v úvahu hlavní myšlenky kritiky utilitarismu a klasickou pozici modifikovat (2.5.2). Aby se vyhnuli nepříjemnému schématu „prostředek–účel“ klasické pozice, snažili se pomocí nauky hraničního užitku přiblížit k aspektu spravedlnosti a pomocí utilitarismu pravidel do své nauky začlenit princip univerzalizace. Někdy byly do utilitaristické pozice začleňovány (jako např. u P. SINGERA) principy rovnosti a spravedlnosti. Při tom však se neustále klade otázka, zda tyto adaptace k druhé formě argumentace, k argumentaci teorie spravedlnosti, jsou v rámci empiristických předpokladů možné, nebo zda už jdou za rámec těchto předpokladů.

Přes tyto vady má utilitarismus v diskursivním odůvodňování norem důležitou úlohu. Neboť v mnoha praktických diskurzech jde o uspořádání materiálu, který může být částečně zpracován tak, že se přímo a výslovně nedotýká otázek spravedlnosti. Existuje např. mnoho otázek ekologické etiky, etiky technologie a hospodářství, k jejichž analýze stačí utilitaristický kalkul užitečnosti, protože v nich nejde přímo o spravedlivou distribuci nebo o problematické vztahy účelu a prostředku. To znamená, že často stačí, abychom se v diskursu shodli o tom, který způsob jednání přinese zúčastněným subjektům největší sumu užitku nebo nejvyšší průměrný užitek.

Např. model sociálního tržního hospodářství počítá s určitou dělbou práce mezi hospodářstvím a politikou. Politika jako hospodářská a sociální politika stanoví pro ekonomii rámcový sociální řád a snaží se řešit otázky sociálně spravedlivého rozdělování, naproti tomu hospodářství jako tržní hospodářství je v tomto sociálně upraveném rámci uvolněno samo pro sebe. Tím politika zbavuje hospodářství mnoha problémů distributivní spravedlnosti. Na základě tohoto odlehčení může hospodářství mnoho materiálů vyžadujících normy analyzovat tak, že stačí utilitaristická forma argumentace. Typický utilitaristický cíl, který tlumí otázky rozdělování, představuje např. růst hospodářství či sociálního produktu. Může-li hospodářství vycházet z toho, že otázky sociální distribuce jsou řešeny politikou, může uvažovat čistě utilitaristicky o tom, jaká opatření pro podporu růstu je třeba realizovat, alespoň tak dlouho, než bude např. ekologie vyžadovat jiný kalkul.

5.3.2,2 Argumentace teorie spravedlnosti

Pod tímto označením shrnujeme řadu různě akcentovaných pozic, jež se však shodují v jednom: uznávají (explicitně nebo implicitně) *deontologický mravní princip* (2.5.1), který funguje jako princip univerzalizace a spravedlnosti! V té či oné formě vyjadřuje stejnou svobodu a nedisponovatelnost všech osob. Problémy norem nabývají za tohoto předpokladu následující *základní strukturu*:

§ Vznikají v případě *konfliktu zájmů či rozdělování*. Hledané normy tedy mají charakter *pravidel spravedlivého řešení konfliktů* nebo *pravidel koordinace svobody*.

- Na základě principu univerzalizace a spravedlnosti, který je implicitován v *mravním* principu, musí být normy zásadně rozumově přijatelné, *tzn.* takové, *že s nimi zásadně může souhlasit každá zúčastněná osoba*. Tato zásadní rozumová přijatelnost je nutnou a dostačující podmínkou platnosti norem. Záleží v tom, že všechny zúčastněné osoby považují normu za *spravedlivou*, protože bere v úvahu zájmy každého. Normy tedy jsou platné jen tehdy, jsou-li spravedlivé, *tzn.* pro všechny *distributivně výhodné*.

Utilitarismus může definovat to, co je mravně správné, pouze jako optimalizaci sumy užitku, event. průměrného užitku v sociálním kalkulu a neřeší problém spravedlivé distribuce. Naproti tomu argumentace teorie spravedlnosti uplatňuje princip spravedlnosti, který vychází z nedisponovatelnosti lidské osoby (je účelem o sobě), a proto připouští jako odůvodněné pouze takové normy, jež jsou pro všechny zúčastněné distributivně výhodné, a proto zásadně rozumově přijatelné.

Tato forma argumentace je v této podobě typicky *novověká*. Její základní snahou je definovat ideu mravnosti na základě ideje *svobodné*

ho subjektu. Mravní normy jsou (stejně jako právní normy) spravedlivá pravidla koordinace subjektivních svobod neboli „podmínky, za nichž libovůle jednoho může být spojena s libovůlí druhého podle obecného zákona svobody“ (KANT, MMP B 33). Tato forma argumentace má počátek v moderních *teoriích smlouvy* (Th. HOBBS, J. LOCKE, J. J. ROUSSEAU). Dějinně nejvýznamnější formy nabyly u KANTA v jeho teorii *říše účelů* (3.2.3). KANT pojímá osobu jako účel o sobě, a tedy jako absolutní účel veškeré morality. Její *autonomie* podmiňuje a priori její postavení ve společnosti: je nedisponovatelným, spoluzákonodárným členem, jehož důstojnost nepřipouští, aby byl užíván pouze jako prostředek (např. v utilitaristickém kalkulu užitečnosti). V říši účelů proto neplatí žádné jiné zákonodárství než „zákonodárství všech osob jako členů“ (ZMM BA 83).

O starší teorie smlouvy a o KANTA se opírají teorie spravedlnosti a teorie diskursu, jež vznikaly ve značném počtu od počátku 70. let. Patří sem autoři jako J. RAWLS, R. NOZICK a J. M. BUCHANAN v USA a J. HABERMAS, K. O. APPEL, W. KUHLMANN, D. BÖHLER, O. SCHWEMMER a O. HÖFFE v Německu. Uvedená charakteristika platí o všech těchto pozicích, ale v jednotlivostech se velmi liší. Rozdílnosti jsou např. v otázce, zda rozumovou přijatelnost norem je nutno ukázat v *reálném diskursu* (tak HABERMAS) či zda stačí ji prokázat „*monologicky*“, tedy v přesvědčivém filozofickém myšlení.

Argumentaci teorie spravedlnosti je vlastní signifikantně *přirozeně-právní* tendence. Chápe normy jako rozumová, zobecnitelná formální pravidla koordinace subjektivních svobod a odůvodňuje tyto normy v jejich rozumové přijatelnosti. Jiná tendence se týká tzv. *evaluativních otázek*, tedy otázek, jež se týkají hodnot a smyslu „dobrého života“. Argumentace teorie spravedlnosti soudí, že tyto otázky nemohou být zdůvodňovány a analyzovány v diskursu, a proto je buď zcela přenechává libovůli soukromého mínění a náhodně daným normám žitého světa anebo je alespoň pokládá za sekundární. V tom se jeví *konstruktivistický* rys (typický pro modernu): Otázka na mravní normy se omezuje na prostor rozumově přijatelných, rozumově formulovatelných pravidel koordinace, zatímco problém *přirozeně nelibovolných*, a tedy mravně závazných perspektiv hodnot a smyslu lidského bytí ustupuje do pozadí.

HABERMAS v tomto smyslu rozlišuje „*mravní otázky, jež lze zásadně racionálně rozhodnout, pokud jde o schopnost zobecnění zájmů nebo o spravedlnost*“, a „*evaluativní otázky*“, jež představují oblast, kterou nelze morálně zpracovat a „*kteřá zahrnuje zvláštní hodnotové orientace, integrované do individuálních nebo kolektivních způsobů života*“. (HABERMAS. 1983, 118)

5.3.2.3 Klasická argumentace přirozeného práva

Tento způsob argumentace chápeme tak, že se týká nejen právně etických norem v užším smyslu, nýbrž celé oblasti mravních norem. Při tom budeme vycházet především z *nauky* Tomáše Akvinského o *přirozeném zákoně* (*lex naturalis*, 4.2). V této formě argumentace se prostor mravních norem neomezuje na formální pravidla koordinace svobody, ale do diskursu odůvodňujícího normy vstupuje také to, co je v lidském bytí a jeho přirozených sklonech *přirozeně nelibovolné*. Chceme v diskursu tematizovat to, co je nelibovolné a co klade meze konstruktivismu. Tato forma argumentace tedy zastává přesvědčení, že předmětem diskursu a racionální analýzy mohou být i *materiální determinace toho, co je lidsky důstojné ve smyslu prakticky relevantních opcí hodnot a smyslu*. Je to jiný typ diskursu: Nejde jen o to, aby byly v diskursu koordinovány libovolné zájmy, ale aby byla také argumentativně diskutována *pravdivost* nelibovolných antropologických skutečností, jež jsou zahrnuty v určitých problémech etických norem.

Následující příklad ukazuje, že argumentace teorie spravedlnosti naráží na meze použitelnosti: Australský utilitarista P. SINGER zastává mezinárodně velmi diskutovaný názor, že život lidských plodů, novorozenat a duševně chorých lidí má menší cenu než život (dorostlých a normálních) vepřů, psů a šimpanzů (1984, 169); v tomto smyslu neexistují žádné přímé argumenty pro právo těchto lidských bytostí na život. Chceme-li k tomuto názoru zaujmout stanovisko z hlediska etiky spravedlnosti nebo etiky diskursu, zdá se to beznadějně. Zastánci teorie spravedlnosti a etiky diskursu totiž vycházejí z toho, že není sporu o tom, koho se normy týkají a tedy kdo je nositelem relevantních zájmů, event. se má účastnit diskursu nebo v něm být zastoupen, nemůže-li své zájmy sám hájit. Předpokládají tedy třídu zúčastněných jako jednoznačně definovanou. Nekladou otázku, co někoho kvalifikuje jako právní subjekt, jako účastníka diskursu, event. jako relevantní zúčastněnou osobu. Ale SINGER klade právě tuto otázku. Má-li být SINGEROVA pozice analyzována, je nutno vyjasnit pojmy „člověk“ a „osoba“ a ukázat, na které aspekty těchto pojmů se vztahují tzv. lidská práva. Takovou diskusi však nelze vést v rámci teorie spravedlnosti nebo etiky diskursu, nýbrž v rámci antropologie.

Zdá se, že bez podstatného jádra této formy argumentace se etika neobejde. Proto klasické myšlenky přirozeného práva nutně pronikají - nepřímou a bez výslovné tematizace - téměř do všech etických argumentací. Na jedné straně je jistě pravda, že člověk je autonomní subjekt, ale na druhé straně je také pravda, že je konečná bytost, jež je nelibovolně determinována strukturou svých potřeb a své existenciální povahy. Proto je jeho autonomie (*rado*) neustále vztažena na ty-

to determinace (*inclinationes naturales*) a může ukázat, co je v praxi správné, jen tak, že respektuje tuto nelibovolnou strukturu. Dnes v tom mohou různými způsoby pomoci *humánní vědy*. Mohou precizovat relevantnost těchto determinací a ukázat v různých oblastech, co je správné. Přitom se ukazuje, že libovolně rozvrhovat a určovat nelze žádnou oblast lidské praxe. V každé oblasti naopak existují nelibovolné podmínky a předpoklady, antropologická fakta a konstanty, na něž je nutno brát zřetel, má-li se zdařit praxe specifická pro daný obor a má-li se zdařit celý lidský život.

Máme-li určit, co je správné v oblasti výživy, péče o tělo, zdravého způsobu života nebo i v ekologické oblasti, je dosti zřejmé, že tu nejde o vytvoření libovolného konsensu. Vyhledky správných výsledků závisí naopak podstatně na tom, do jaké míry jsou v příslušném diskursu tematizovány přirozeně nelibovolné faktory daných oblastí a jaké informace jsou k dispozici. Nelibovolné antropologické skutečnosti jsou relevantní i v „přirozeně“ méně určených oblastech. Připomeňme si např., jak rozmanitá nelibovolná antropologická fakta uvádějí pro oblast *výchovy* vývojoví psychologové, pedagogové, sociologové a lékaři. Klasická argumentace přirozeného práva usiluje o to, aby autonomie subjektů byla mravně koordinována tak, aby ve všech oblastech života bylo tematizováno a respektováno také to, co je antropologicky nelibovolné. Snaží se tedy ukázat nezbytné materiální podmínky zduhu lidského života, a tak uplatňuje otázku na nelibovolné opce hodnot a smyslu „dobrého života“.

Přitom je ovšem nutno dbát, aby tato forma argumentace nebyla chápána *naturalisticky*. Takové chybné interpretace byly časté (např. v novoscholastické katolické morální teologii). Soudilo se, že je možné jakoby jedním rázem postihnout „bytí samo“, event. nedějinně konstantní přirozenost člověka (*natura humana*) spolu se všemi jejími přirozenými sklony jakožto zcela *předem daný řád stvoření*. Rozumu zbývá už jen úloha pasivně vnímajícího orgánu, který jen odečítá objektivně předem dané normy. Tato chybná interpretace - jež rozhodně nevychází z TOMÁŠE - zůstává za současným pojetím autonomie v moderně, o něž jde v argumentaci teorie spravedlnosti.

Chceme-li se této chybné interpretaci vyhnout, je třeba vzít v úvahu tento dialektický stav problému:

- Na jedné straně je *podstata člověka* po určité stránce *předem dána* jako něco nedisponovatelného a nezměnitelného. Proto můžeme odlišit člověka od zvířete a dějiny světa od dějin přírody. Proto také mají pravdu etologové, když pojmají člověka jako fylogeneticky podmíněný a určený druh a poukazují na konstanty lidského chování.
- Na (druhé) straně je *naš pojem člověka* zásadně dějinný. To zname-

ná, že odpověď na otázku člověka není nikdy zcela u konce, tato otázka zůstává přes mnoho rozumných odpovědí stále otevřená (H. PLESSNER). Neboť v této otázce nikdy nejde pouze o poznání toho, co je předem dáno, ale vždy také o to, jak člověk (v dějinném a společenském prostředkování) chápe, interpretuje a rozvrhuje sám sebe.

Tato otevřenost pojmu člověka trvá zároveň s vědomím, že podstata člověka je po určité stránce předem nelibovolně dána. Klasická argumentace přirozeného práva, jejíž přijetí je možné a nezbytné i dnes, tedy musí brát vážně tuto otevřenost a s ní spojené pojetí autonomie. Ale zároveň musí tuto otevřenost uchránit před konstruktivistickou libovůlí. Musí (v rámci historicky daných, např. vědeckých možností) klást antropologickou otázku na to, co je nelibovolně předem dané, a musí to tematizovat v etickém diskursu.

W. KORFF v návaznosti na TOMÁŠE naznačuje, jaká „logika“ vyplývá pro problém norem na základě nauky o přirozených sklonech:

Logika, jež se pro něho [TOMÁŠE] zásadně legitimuje faktem přirozených sklonů: Inclinationes naturales představují nelibovolně otevřený systém snahového napětí, který je - jako sám rozum praktického rozhodování - nesen a pohybován jedním a týmž věčným zákonem (lex aeterna) [srov. 4.2.1]. A jako takový sám od sebe nesměřuje k ničemu jinému než samotný rozum praktického jednání, jenž se rozhoduje pro dobro. Tedy i inclinationes naturales v sobě nesou určitou teleologii. Nejsou pouze materiálem *jednajícího rozumu*, ale chrání jej od libovольnosti. Ale i ony samy jakožto dispozitivní, rozvrhovatelné veličiny potřebují určité „ordinare“. Nejsou to pravidla řídící bezprostředně jednání. Nejsou to normy, ale metanormy. Má-li být dosaženo toho, k čemu svou přirozeností směřují, potřebují praktický rozum [...], který musí prozkoumat vhodné cesty a prostředky a v nich nakonec formulovat i příslušný cíl v jeho přesnější podobě. Svět norem, které konkrétně řídí lidské jednání, není člověku prostě předem dán, nýbrž je mu mocí v něm působícího „přirozeného zákona“ uloženo, aby tento svět vytvářel. (1987, 289)

(53.2.4 Přehled

Vztah naznačených tří forem argumentace můžeme charakterizovat takto: Nejde o to, abychom se rozhodli výlučně pro tuto nebo onu formu. Měli bychom je naopak uvádět ve vztah a druhou interpretovat jako další určení první a třetí jako další určení druhé. Argumentace teorie spravedlnosti může a má do sebe pojmout konsekvencialistickou a sociálně pragmatickou snahu utilitarismu. Právě tak klasická argumentace přirozeného práva může a má plně přijmout a dále určo-

vat argumentaci teorie spravedlnosti. Přijme-li třetí forma od druhé její pojetí autonomie, uchrání se naturalistické chybné interpretace, přesto však může uplatnit své ústřední zaměření. - Tím jsme probrali základní varianty etické argumentace, jež dnes máme k dispozici. Racionálně argumentativní odůvodňování norem v diskursu je dnes v podstatě odkázáno na tyto formy argumentace.

Shrnutí 5

- Nutnost mravních norem můžeme ukázat dvojím způsobem. Na jedné straně dialektika svědomí svědčí o tom, že subjektivní svědomí si vždy činí nárok, že jeho mravní přesvědčení platí objektivně. Napětí mezi objektivitou a subjektivitou podněcuje k formování svědomí a k diskursu a tíhne k sociálně uznávaným normám. Na druhé straně lze ukázat, že instituce lidského zespolečnění mohou být lidsky žitelnými formami konkrétní svobody jedině na základě obecně uznávaných mravních norem.
- Individuální svědomí a sociální étos se navzájem ovlivňují. Na jedné straně se svědomí rozvíjí v kontaktu s předem daným étosem (formování svědomí) a na druhé straně normy étosu žijí z akceptace (přijímání) ve svědomí lidí a jsou tímto svědomím měněny (dynamika étosu, proměna hodnot).
- Rozlišujeme čtyři roviny praxe: Na rovině morality platí v praxi rozlišení mezi morálně dobrým (= tím, co se shoduje se svědomím) a zlým. Na rovině mravnosti se rozlišuje mravné (= odpovídající normě či étosu) a nemravné. Na rovině práva jde o rozdíl legálního a ilegálního a na rovině víry o rozdíl mezi láskou a hříchem. Tyto roviny spolu systémově souvisí.
- Normy lze odůvodňovat autoritativně nebo v diskursu. Autoritami, jež odůvodňují normy, mohou být osoby, texty, tradice, právní řád nebo věda. Účinnost normotvorných autorit závisí zásadně na jejich sociální akceptaci (přijímání). S rostoucím moderním vědomím autonomie rostla tendence přijímat normy jen tehdy, jsou-li objektivní důvody jejich platnosti chápány subjektivně.

- Odůvodňování norem v diskursu má dnes k dispozici především tři formy argumentace: utilitaristickou argumentaci, argumentaci teorie spravedlnosti a klasickou argumentaci přirozeného práva. První forma umožňuje odůvodňovat normy v rámci sociálně pragmatického kalkulu užitečnosti. Druhá zdůrazňuje nedisponovatelnost osoby a definuje to, co je normou, jako to, co je spravedlivé, tzn. distributivně výhodné pro všechny zúčastněné osoby, a proto rozumově přijatelné. Třetí forma nadto uplatňuje přirozeně nelibovolné konstanty lidství a rozšiřuje normativní diskurs na otázky norem dobrého života.

6 Ctnost

Vedle norem (*nauka o povinnostech*) a účelů jednání (*nauka o dobrech*) je ústředním tématem tradiční etiky ctnost (*nauka o ctnostech*). Jako vstup do analýzy pojmu ctnosti zvolíme proslulou kontroverzi mezi básníkem F. SCHILLEREM (1759-1805) a KANTEM. Pak se budeme zabývat klasickým pojmem ctnosti a budeme se odvolávat zvláště na PLATÓNA, ARISTOTELA a TOMÁŠE AKVINSKÉHO.

6.1 Schiller a Kant

Viděli jsem (3.2.6), že podle KANTA je jednání morálně dobré jedině tehdy, děje-li se z *povinnosti*, tzn. je-li jeho pružinou *úcta před mravním zákonem*. KANT na řadě míst vyvolává dokonce dojem, že má-li být jednání morální, musí se dít „bez jakékoli náklonnosti“ (ZMM BA 11), ba přímo s nechutí. Proti této tendenci SCHILLER ve svém spise *O půvabu a důstojnosti* zastává tuto pozici: Zásadně souhlasí s KANTEM v rozlišování kategorické motivace povinností (z čistého rozumu) a hypotetické motivace náklonností (ze smyslovosti), ale kritizuje způsob, jímž KANT definuje jejich vzájemný vztah.

„Člověk nejen *smí*, ale *má* spojovat libost s povinností.“ (Sv. XX, 283) „V Kantově morální filosofii je idea povinnosti podána s takovou tvrdostí, že od ní odrazuje všechny Grácie...“ (284) KANTOVÉ rigorismu se posmívá distichem: „Přátelům sloužím rád, však bohužel mám k tomu sklony, / proto se často trápím, že nejde o žádnou ctnost.“ (I, 357) „Úkolem člověka je, aby vytvářel vnitřní soulad obou přirozeností, aby byl vždycky harmonickým celkem a jednal plným zvukem celého svého lidství.“ (XX, 289)

SCHILLER zdůrazňuje vnitřní souvislost povinnosti a náklonnosti, jen tento soulad je mravně významný. Důstojnost jako výraz vládnoucího ducha, tzn. kategoricky prikazujícího čistého rozumu, se má spojovat se smyslově radostným půvabem náklonnosti a teprve v tomto spojení je „mravní dokonalost“. „Krásná duše“ realizuje tuto ideu

mravní dokonalosti jednáním, jež na jedné straně vychází z povinnosti, a tím odpovídá důstojnosti mravního zákona, na druhé straně však je konáno se smyslovým půvabem, tedy s libostí. SCHILLER tak přejímá myšlenku ARISTOTELA, který učí, že

Ikdo se neraduje z krásného jednání, není dobrý, neboť nikdo nenazve spravedlivým toho, kdo se neraduje ze spravedlivého jednání, ani štědrým toho, kdo se neraduje ze štědrých skutků. (EN I, 1099a 17-20)

KANT na SCHILLEROVU kritiku odpověděl poznámkou ve svém spise o náboženství (Rel B 11 nn.). Zcela ve smyslu SCHILLEROVĚ se vyslovuje pro to, aby povinnost byla konána s „radostnou myslí“, neboť, „radostné srdce při konání povinnosti“ je „známkou pravosti ctnostného smýšlení“. Jednání z povinnosti se může a má dít zcela s náklonností, tedy radostně a s ochotou. Ale musí být jasně řečeno, že pružinou jednání je povinnost a ne náklonnost. KANT tedy nevidí mezi svým a SCHILLEROVÝM názorem žádný protiklad.

SCHILLEROVA kritika však ukazuje na problém, který KANTOVA poznámka dostatečně neosvětluje. Náklonnosti jakožto afekty smyslovosti patří podle KANTA do prostoru *přírodní kauzality* (3.3). Jejich vznikání a zanikání proto není vůbec žádný morální problém, nýbrž je to přírodně kauzální (psychicko-empirický) proces. Jako morální subjekt stojím před rozhodnutím, budu-li se určovat sám *autonomně*, tedy z povinnosti (rozumový motiv), nebo se nechám určovat *heteronomně* z náklonnosti (motivace libostí nebo nelibostí), tedy přírodně kauzálně. Přitom mám ovšem možnost smyslové „afekty přemáhat“ a „vášně ovládat“ (MMC A 50). Ale do jaké míry jsem nadto schopen své náklonnosti, afekty a vášně *formovat a vychovávat*? Do jaké míry je to moje morální povinnost a jsem za to odpovědný? Konám-li či nekonám dobro s „radostnou myslí“ a rád, to je pro mne morálně relevantní jedině tehdy, je-li pro mne oblast smyslové motivace libostí a nelibostí nejen přírodně kauzálně předem dána, nýbrž jsem po určité stránce zavázán tuto oblast svobodně formovat. U KANTA pozorujeme tendenci chápat smyslové skutečnosti jako přírodně kauzální danost do té míry, že pro svobodně morální formování smyslové oblasti je už sotva prostor. SCHILLER tento stav pociťoval jako neuspokojivý. V tomto smyslu jeho kritika poukazuje na klasický pojem ctnosti.

6.2 Klasický pojem ctnosti

Tuto závažnou nauku antické a středověké etiky shrneme do *tří bodů*:

(1) *Rozum a náklonnost*. Oblast smyslové motivace libostí a nelibostí, která zahrnuje naše náklonnosti, vášně, afekty, city atd., není podle PLATÓNA a ARISTOTELA pouze výsledkem přírodně kauzálních mechanismů. Má naopak zvláštní vztah k *duchovním* schopnostem člověka, tedy k *rozumu a vůli*. Čistě vegetativní životní procesy (např. trávení a růst) probíhají bez účasti vůle přírodně kauzálně. Naproti tomu náš smyslový život, tedy také naše náklonnosti, závisí po určité stránce také na naší vůli. Člověk může prostor svých náklonností *formovat a vychovávat*. Tedy po určité stránce záleží zcela na nás, konáme-li či nekonáme něco, co je povinné neboli podle rozumu, *rádi*. V tomto smyslu je *formování smyslovosti morální problém*. Konám-li to, co odpovídá povinnosti, nerad, je tento afektivní odpor k povinnosti známkou určité morální slabosti nebo nedostatečnosti. Člověk morálně dokonalý, tedy ctnostný ve smyslu PLATÓNOVĚ nebo ARISTOTELOVĚ („krásná duše“ podle SCHILLERA), zformoval a vychoval svou smyslovost tak, že koná dobro rád a že u něho nevznikají žádné afekty proti povinnosti. PLATÓN přirovnával vztah (duchovního) rozumu k (smyslovým) náklonnostem ke vztahu vozky k jeho koním (Faidros 246).

Proto se antičtí a scholastičtí etikové intenzivně zabývali klasifikací a přesným popisem jednotlivých náklonností a rozvíjeli teorie o „vášních duších“ (*passiones animae*). Základní orientací při tom bylo PLATÓNOVO rozlišení dvou *základních typů* vášní: *Dychtivost* (*epithymétikon, concupiscibile*) se zaměřuje na nějaké dobro *přímo* (žádá je nebo odmítá), např. v případě (smyslové) lásky či nenávisti. *Vznětlivost* (*thymoeides, irascibile*) se zaměřuje (pozitivně nebo negativně) na nějaké dobro *nepřímo* v tom smyslu, že jeho dosažení naráží na překážky a obtíže, např. v případě hněvu (smyslové) naděje a zoufalství, odvahy a zbabělosti. Toto rozlišení je blízké FREUDOVU rozlišení libida a agrese. Na základě tohoto rozlišení teorii vášní dále rozvinul ARISTOTELES a na jeho teorii vybudoval TOMÁŠ AKVINSKÝ svůj velkolepý traktát o *passiones animae* (STh I–II, 22–48).

(2) *Pojem ctnosti*. V pojetí klasické etiky je ctnost (*areté, virtus*) *získaný habitus, který kvalifikuje k určitým hodnotným způsobům činnosti*.

Pojem „získaný habitus“ byl vysvětlen v oddíle 4.1.1 v souvislosti se *synderesis*. Zatímco v případě *synderesis* jde o habitus *přirozený*, v případě ctnosti jde o habitus, který musí být *získán*.

ARISTOTELES odlišuje *etické* (mravní) ctnosti na jedné straně od ctností *dianoetických* (tj. teoretických, jako je věda či moudrost) a na druhé straně od ctností *poietických* (tj. ctností, jež se týkají dělání a zhotovování, jsou to umění a dovednosti). *Etické* (mravní) ctnosti, o něž tu jde, kvalifikují k *dobrému jednání*. Jsou to návyky, jež pro nás činí mravně dobré jednání do určité míry druhou přirozeností. Rozhodující úlohu přitom mají *náklonnosti*, resp. *libost*. Neboť etická (mravní) ctnost je získána tehdy, jsou-li smyslové náklonnosti v dané oblasti praxe zformovány podle rozumu tak, že dobro je konáno *lehce, ochotně a s radostí*. Ctnost získáváme praktickým *navyčáním*, tedy *cvičením*.

Proto ctnosti v nás nevznikají ani přirozeně ani proti přirozenosti, máme jen přirozenou vlohu je získávat a k dokonalému stavu se potom přibližujeme navykáním. [...] Ctnosti získáváme po předcházející činnosti, jako je tomu při ostatních uměních a řemeslech. Neboť co se musíme nejdříve naučit, než to můžeme konat, to se naučíme tak, že to konáme. Např. ten, kdo staví, se stává stavitelem, a ten, kdo hraje na ceteru, se stává ceteristou. I spravedlivými⁴³ se stáváme tak, že jednáme spravedlivě, střídmy, když jednáme střizlivě, a statečnými, když konáme statečné činy. (NE II, 1103a 23 - 1103 b 3)

Za znak toho, že jsme opakovaným jednáním už získali habitus, musíme pokládat libost nebo nelibost objevující se při konání jednotlivých činností. Kdo se totiž zdržuje tělesných požitků a raduje se z toho, je střídmy, ale kdo při tom pociťuje nelibost, je nevázaný. A kdo podstupuje nebezpečí a má z toho radost nebo alespoň při tom nepociťuje nelibost, je udatný, kdo však pociťuje nelibost, je zbabělý. Etická (mravní) ctnost se totiž vztahuje na pocity libosti a nelibosti. Neboť pro libost konáme to, co je špatné, a pro nelibost se zase zdržujeme toho, co je dobré. (EN II, 1104b 4-10)

Opakem ctnosti je *neřest* (*kakia*, *vitium*). Je to habitus, jenž pro nás činí v určitých oblastech praxe špatné, rozumu odporující jednání do určité míry druhou přirozeností.

(3) *Způsob života*. V částech 3, 4 a 5 šlo především o *jednotlivé úkony*, jejich morální charakter, jejich posuzování ve svědomí a jejich řízení mravními normami. Pojem ctnosti před námi otevírá perspektivu morálního způsobu života, v němž nakonec jde o *celý život člověka*. Sebeurčování ze svobody (3.3) se skrze jednotlivé úkony dotýká *člověka jako celku*. Týká se na jedné straně jeho personálního celku jako *jednoty rozumové a smyslové bytosti* (SCHILLER: „vnitřní soulad obou přirozeností“ jako „harmonický celek“⁴⁴) a na druhé straně *celku životního procesu*, jenž je mravním úkolem daným jeho svobodě. Nejde jen o to, abychom jednali dobře v jednotlivých skutečích, ale abychom *se sami stali dobrými* a vedli *dobrý život*.

Ve svobodě vždycky jde o člověka jako takového a jako celek. Objektem svobody v jejím původním smyslu je samotný subjekt, a všechny předměty naší zkušenosti jsou předměty svobody, jen pokud tento konečný a časoprostorový subjekt prostředkují jemu samému. Tam, kde je svoboda chápána správně, není schopností konat to či ono, nýbrž schopností rozhodovat sám o sobě a konat sám sebe. (K. RAHNER⁴⁵ 1991, 49). Věčnost člověka je možno chápat jen jako vlastní podobu a definitivnost svobody, jež došla na konec svého času. (50)

6.3 Klasifikace ctností

Mravní utváření života se projevuje teoretickým zájmem o ctnosti a to vedlo (především v antice a ve středověku) k dějinně významným pokusům diferencovat ctnosti a architektonicky je pořádat. Mluvíme pak o *klasifikaci ctností*. Klasický pojem ctnosti se snaží uvést v oblasti praxe do vzájemného vztahu *rozum a smyslovost* (6.2), proto je v základu klasifikace ctností většinou *antropologické* hledisko. Ctnosti jako návyky v praxi jsou rozlišovány a pořádány na základě rozlišení různých duchovně-rozumových a smyslově-živočišných schopností člověka. Mravní dokonalost ve smyslu ctnosti tak nabývá významu obsáhlé a harmonické *dokonalosti celého člověka*. V dalším výkladu se budeme odvolávat na PLATÓNA, ARISTOTELA a TOMÁŠE AKVINSKÉHO.

6.3.1 Základní (kardinální) ctnosti u Platóna

PLATÓNOVA teorie základních ctností se stala základní orientací pro celou tradici etiky ctností. Rozvíjí klasifikaci ctností, ale zároveň také vykládá jádro veškeré etiky ctností. V oddíle 6.2 jsme už naznačili, že PLATÓN rozlišuje *tři pro praxi relevantní základní síly* („části duše“) člověka: *rozum*, *vznětlivost* a *dychtivost*. Teorii základních ctností rozvíjí PLATÓN na tomto základě (Ústava IV 434c-444a).

* *Rozum* (*logistikou*, *rationale*) zaujímá jakožto duchovní část duše nejvyšší místo, neboť je schopen vidět „očima ducha“ *pravé dobro*, *ideu dobra*. Proto má ovládat a pořádat ostatní (smyslové) části duše. Aby toho byl rozum schopen, musí nejprve dozrát pro své pravé a vlastní určení, tzn. musí dosáhnout ctnosti *moudrosti* (*sofia*, *sapientia*), tedy habitu, kterým se rozum přibližuje k pravému dobru.

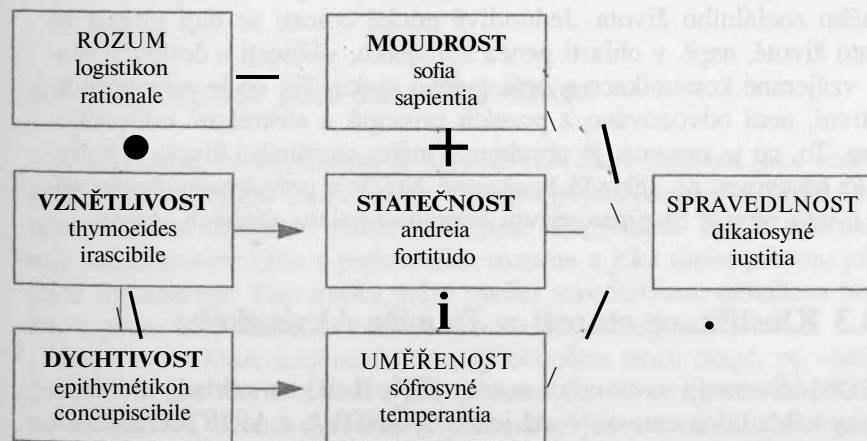
- Habitem moudrosti se rozum vztahuje nejprve na *vznětlivost* (*thymoeides, irascibile*). Uvádí vznětlivost do vztahu k pravému dobru a vychovává ji k tomu, aby o toto dobro usilovala přes všechny překážky a obtíže. Vznětlivost řídící se rozumem tak nabývá ctnosti *statečnosti* (*andreia, fortitudo*).

Ve vznětlivé (hněvivé, agresivní) části duše jde, jak jsme viděli (6.2), především o afekty, jež mohou vzniknout, naráží-li dosažení žádaného dobra na překážky a obtíže. Takovými afekty jsou např. hněv, strach, odvaha, (smyslová) naděje a zoufalost. Dovedl-li rozum vznětlivou smyslovost k základní ctnosti statečnosti, je vznětlivost přes všechny překážky a obtíže statečně zaměřena k pravému dobru.

- Vznětlivost vychovaná k statečnosti se pak zaměřuje na *dychtivost* (*epithymetikon, concupiscibile*). Ovládá nekultivovanou libovůli žádostí tím, že je zaměřuje k pravému dobru. Dychtivost odpovídající statečné vznětlivosti tak dosahuje ctnosti *uměřenosti* (*sófrsyné, temperantia*).

Smyslově pudová dychtivost směřuje ve smyslu libovolné motivace libostí a nelibostí (erós, libido) neuspořádaně k nejrozumnějším dobrům nebo zdánlivým dobrům. Patří sem afekty jako např. (smyslová) láska a nenávist, radost a smutek. Je-li dychtivost ovládnuta ve smyslu rozumu, směřuje v lásce a radosti k pravému dobru, v nenávisti a smutku k opaku dobra, ke zlu.

m Je-li tento řád „částí duše“ uskutečněn, je člověk *spravedlivý*. Neboť *spravedlnost* (*dikaioσύνη, iustitia*) je v člověku tehdy, „koná-li každý to, co mu náleží, a ne mnoho věcí najednou“ (Ústava 433a).



Obr. 16: Základní ctnosti u Platóna

Koná-li každá duševní síla pod vládou rozumu to, co jí náleží, je člověk v sobě spravedlivý a ctnostný.

Základní ctnosti se vztahují především na cíl *vlastní dokonalosti*, tedy na mravně dokonalou harmonii člověka v něm samém. Chceme-li pojmut spravedlnost jako ctnost, v níž jde o vztah k *druhým lidem*, a tedy o to, co je meziosobní a sociální, stačí jen posunout úhel pohledu. Místo moudrosti byla později vlivem ARISTOTELA do „čtyřspřeží“ (J. PIEPER) základních ctností pojata *rozumnost* (*fronésis, prudentia*). ARISTOTELES pojmal rozumnost jako ctnost *praktického* rozumu.

U PLATÓNA se teorie základních ctností nachází v kontextu nauky o státě. Soudil, že ideální stát je uspořádán jako části duše člověka, takže jednotlivým částem duše by měly odpovídat různé stavy. Vládě filosofů (rozum) má být podřízen stav strážců (vznětlivost), a ten zase má ovládat stav řemeslníků (dychtivost).

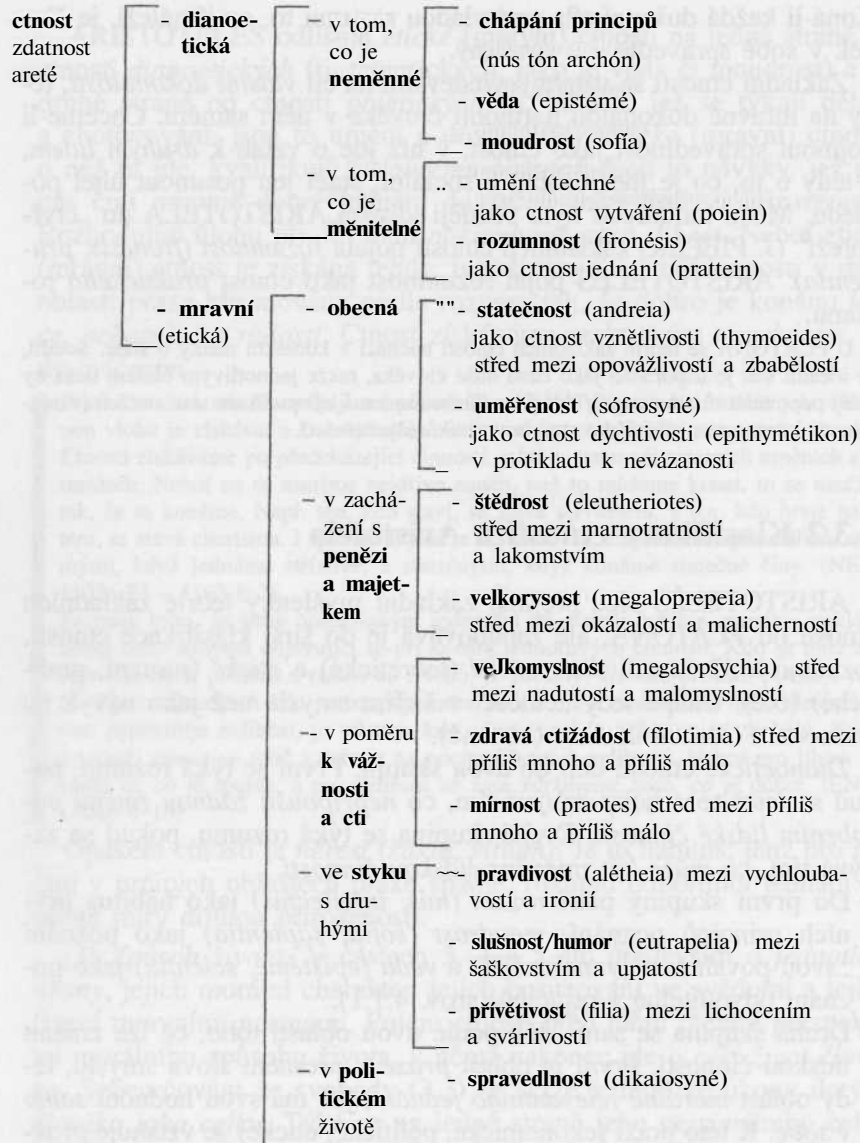
6.3.2 Klasifikace ctností u Aristotela

ARISTOTELES sice přejímá základní myšlenky teorie základních ctností od PLATÓNA, ale zabudovává je do širší klasifikace ctností, rozlišuje totiž ctnosti *dianoetické* (teoretické) a *etické* (mravní, praktické) (6.2). Chápe tedy „ctnost“ v širším smyslu než jako návyk na hodnotnou lidskou činnost (obecně).

Dianoetické ctnosti dělí do dvou skupin. První se týká rozumu, pokud se čistě teoreticky zabývá tím, co *nepřipouští žádnou změnu působením lidské činnosti*. Druhá skupina se týká rozumu, pokud se zabývá tím, co *může být ztenueno lidskou činností*.

- Do první skupiny patří *rozum* (*nús, intellectus*) jako habitus prvních principů poznání, *moudrost* (*sophia, sapientia*) jako poznání „svou povahou nejvznešenější“ a *věda* (*epistémé, scientia*) jako poznání odvoditelné z principů (srov. 4.1.1).

9 Druhá skupina se sama dělí* podle dvou oblastí toho, co lze změnit lidskou činností. První je oblast *praxe* v přesném slova smyslu, tedy oblast *morálně relevantního jednání*, jež má svou hodnotu *samo v sobě*. K této praxi (ekonomické, politické, etické) se vztahuje *praktický rozum*, jehož ctností je *rozumnost* (*fronésis, prudentia*). Druhá oblast je oblast *zhotovování*, vyrábění či formování (*poiesis, facere*), jež má svou hodnotu v *díle*, jež vytváří. Ctností *poietického* či *technického* rozumu je (technické nebo estetické) *umění* (*techné, ars*).



Obr. 17: Aristotelova klasifikace ctností

Mravní (etické) ctnosti (tj. ctnosti v užším smyslu) jsou ctnosti, v nichž jde o *formování* a *výchovu* (smyslových) *afektů podle rozumu*. To, co ve ctnosti odpovídá rozumu, je u ARISTOTELA definováno jako *střed* (*mesotés*) mezi neřestnými krajnostmi. Např. statečnost je střed mezi opovázlivostí a zbabělostí. Rozmanitost mravních (etických) ctností se rozvíjí v *kontextu společenského života*, tedy ekonomie (týká se domu, *oikos*), ve společenském styku občanů a v politice. Proto je nejvyšší mravní ctností *spravedlnost* jakožto ctnost, jež v poměru k druhému člověku každému dává, co mu patří, ve smyslu vyrovnání, event. určité rovnosti.

V oddíle 5.3.1.4 jsme viděli, že ARISTOTELES pokládá politeia, tedy ústavu obce (poliš), za nejlepší možnou ústavu, protože občané jsou v ní chápáni jako svobodní a sobě rovní lidé, kteří střídavě vládou a poslouchají. V takové ústavě je dokonale realizováno přirozené politické určení člověka (jako živočicha politického, zoon politikon). Zákony takto uspořádané obce a jim odpovídající étos jsou proto pro ARISTOTELA mravně normativní. Proto říká, že *zákonná spravedlnost*, tzn. spravedlnost řídící se zákony a právním řádem obce (poliš), je „celá ctnost“ (EN V 1130a 9), jež v sobě zahrnuje všechny ostatní etické ctnosti.

Pro ARISTOTELOVU etiku ctností je charakteristické, že etické ctnosti jsou vždy obsaženy v daném právu a étosu politicky uspořádané společnosti. Jeho etika proto nechce rozvinout diferencovanou nauku o povinnostech (např. ve smyslu etiky přirozeného práva) ani odůvodňovat normy. Normy odpovídající rozumu a ctnosti žijí jako uznávané zásady uvnitř živoucího étosu politicky a právně uspořádaného daného sociálního života. Jednotlivé etické ctnosti se dají ukázat na tomto životě, např. v oblasti peněz a majetku, vážnosti a čestných úřadů, vzájemné komunikace a vzájemného styku. To, co je mravně normativní, není odvozováno z prvních principů a abstraktně odůvodňováno. To, co je mravně, je obsahem daného sociálního života a je třeba to objevovat na základě konkrétně žitých a požadovaných ctností. Na tomto pozadí Stagirita rozvíjí barevnou paletu etických ctností.

6.3.3 Klasifikace ctností u Tomáše Akvinského

TOMÁŠ rozvíjí svou etiku norem (STh II—II) na základě architektiky základních ctností, v níž je PLATÓNOVA a ARISTOTELOVA etika ctností spojena s křesťanskou tradicí. Když ponecháme stranou dianoetické ctnosti (6.3.2), o nichž TOMÁŠ pojednává v návaznosti na ARISTOTELA, rozlišuje *dvě roviny ctností*:

- Na první rovině jde o čtyři základní ctnosti jakožto mravní ctnosti (*virtutes morales*). Rozumnost (*prudencia*, starší český název „opatrnost“) je základní ctnost praktického rozumu. Spravedlnost (*iustitia*), v níž jde o vztah k druhým lidem, je základní ctnost vůle. Statečnost (*fortitudo*) a uměřenost (*temperantia*, starší český název „mírnost“) jsou přiřazeny k oběma typům afektů, vznětlivosti (*irascibile*) a dychtivosti (*concupiscibile*). Mravní dokonalost ve znamení dovršené ctnosti tedy má zdokonalovat celého člověka v jednotě jeho duchovních (rozum, vůle) a smyslových sil.

- * Na druhé rovině jde o takzvané teologické ctnosti (*virtutes theologicae*). Zdokonalují mravní ctnosti a člověku je dává Bůh milostí (jsou mu „vlity“, *infusae*). Tři teologické ctnosti jsou víra (*fides*), jež je milostí daným zdokonalením rozumu, naděje (*spes*) a láska (*cari.tas*). Naděje a láska zdokonalují vůli, ale tak, že naděje je zároveň vztažena na *irascibile* a láska na *concupiscibile*, takže milost předpokládá a dovršuje celou smyslově-duchovní skutečnost člověka.

Do etiky ctností TOMÁŠ přijímá i aristotelské ctnosti obce (poliš) a integruje je do svého morálně teologického díla (rozčleněného podle sedmi ctností). Ovšem to, co je mravně normativní, nepojímá tolik jako něco, co je včleněno do sociálních kontextů a tradic a tam objevováno. Argumentace etiky norem se sice nalézá v rámci etiky ctností, ale probíhá především ve formě klasické argumentace přirozeného práva (5.3.2.3), jež je určena teorií přirozeného zákona (*lex naturalis*) (4.2).

6.4 Rozumnost jako základní ctnost

Viděli jsme, že rozumnost je u ARISTOTELA chápána jako ctnost praktického rozumu (6.3.2) a že v tomto pojetí funguje u TOMÁŠE jako základní ctnost. V oddíle 4.2.2 jsme ukázali, jak Tomáš interpretuje vztah teoretického a praktického rozumu a jaká úloha při tom připadá rozumnosti. Tato nauka má v tradici aristotelismu důležitou úlohu, a proto se jí budeme zabývat trochu podrobněji.

Jde o toto: Teoretický rozum rozvíjí obecnou teorii (např. ve vědě). Jestliže se tato teorie osvědčí, pak je samo o sobě bez problému možné odvozovat, event. vysvětlovat jednotlivý jev z toho, co je obecné (například z přírodovědného zákona). Jednotlivý případ tedy může být subsumován pod to, co je obecné.

Tak například pomocí obecného zákona volného pádu můžeme odvodit či vysvětlit jednotlivé volné pády. To, co je obecné, má povahu subsumujícího obecného. Jednotlivé je pouze jednotlivý případ toho, co je (teoreticky) obecné.

Zcela jinak je tomu v případě praktického rozumu. Rozum nemůže různé situace jednání prostě subsumovat jako pouhé jednotlivé případy pod to, co je pro něho obecné, tzn. pod mravní zákony a pravidla. Pro praktický soud a jednání jsou v praxi naopak významné rozmanité nahodilé skutečnosti, tedy konkrétní fakta, okolnosti a eventualy situací, jež při určování konkrétní povinnosti *modifikují to, co je obecné*. Praxe se odehrává ve složitém prostředí, určeném rozmanitými nahodilostmi. Prvky a aspekty tohoto prostředí lze těžko přehlédnout a stěží lze předpovědět jejich budoucí chování. Praktický rozum se proto často musí rozhodovat v situacích, jež jsou z hlediska následků jednání *riskantní*. Musíme počítat s *pravděpodobnými* možnostmi, rozhodovat se za *nejistých* okolností, zvažovat různé *následky jednání* nebo různá *dobra*, uzavírat *kompromisy* a často máme volbu jen mezi *věším a menším zlem*. Úlohu rozumnosti v aristotelské etice je nutno vidět na tomto pozadí.

I zde jde především o to, že relevantní praxe je *zasazena* do živoucích sociálních kontextů a je nutno se jí učit a *cvičit* se v ní. Rozumnost se zakládá na tomto zasazení a cvičení. Je to schopnost, získaná cvičením v praxi, dospět při zvažování situačních nahodilostí k praktickému soudu, který říká, *jak lze za těchto okolností optimálně realizovat dobro*. Je to jakýsi *cit pro to, co je v dané situaci mravně správné*. Teorie základní ctnosti rozumnosti chce jasně říci toto: Při dobrém jednání nejde o to situace prostě subsumovat jako zvláštní případy pod normy a řídit se mravními zásadami a pravidly bez zřetele k situaci a k možným následkům. Mravní soud má být naopak vyvážená syntéza obecného (norma, zásada, pravidlo) a zvláštního (složité a nahodilé situace). Správná konkretizace dobra se tedy neděje nezávisle na situaci, nýbrž situace sama nabývá v rozumném soudu normativního významu.

Vzhledem k této situaci se např. katolická morální teologie snažila redukovat složitost jednání různými *pravidly*, jež měla ukazovat, jak se má v praxi zacházet se situačními nahodilostmi. Tak byla vypracována pravidla pro rozhodování v nejistotě či pravděpodobnosti a pro zvažování různých dober. K pravidlům druhé skupiny patří pravidlo, podle něhož se v případě nutného rozhodnutí mezi zly má volit menší zlo (*minus malum*). Intenzivně se diskutuje o pravidle *dvojího účinku*: Zde jde o to nalézt morální východisko v dilematických situacích. Určité jednání může mít zároveň dvojí účinek, dobrý a špatný. Pravidlo dvojího účinku říká, za jakých podmínek mohou připustit (snést)

(nechtěný) špatný účinek, abych dosáhl (chtěného) dobrého účinku. Vezmeme třeba otázku, zda smíme na smrt nemocnému podávat léky utiňující bolest, ale zároveň zkracující život. Byly uvedeny především dvě podmínky: Na jedné straně (chtěný) dobrý účinek nesmí vyplývat přímo z (nezamýšleného) špatného, protože účel nesvětí prostředky. Na druhé straně dobrý účinek musí převažovat nad špatným.

ARISTOTELES zdůrazňuje, že takto chápáná rozumnost se liší na jedné straně od (teoretického) *vědění* (EN VI 1141b) a na druhé straně od (morálně neutrální) *obratnosti*. Rozumnost sice předpokládá vědění, ale nadto požaduje cit pro situaci, získaný praktickým cvičením. Rozumnost také zahrnuje obratnost, tedy schopnost určovat podle situace prostředky k dosažení cíle. Rozhodující však je, že rozumnost není neutrální obratnost, nýbrž *obratnost zaměřená na morální dobro* - na rozdíl od chytrosti, prohnání a rafinovanosti, jež se může zaměřovat také k neutrálnímu nebo špatnému účelu. V běžné řeči „chytrost“ často znamená pragmatickou obratnost, zaměřenou na vlastní prospěch. Také KANT mluví o obratnosti a chytrosti, chytrost pak chápe jako „obratnost ve volbě prostředků za účelem získání vlastního největšího blaha“ (ZMJVÍ BA 42). Zde však jde o rozumnost jako ctnost, tedy o habitus, který je svou povahou zaměřen k dobru.

Na tomto místě je třeba se zmínit o rozlišení *etiky smýšlení* a *etiky odpovědnosti*, ježhož autorem je M. WEBER a které se velmi rozšířilo. Ve spise „Politik als Beruf“ (Politika jako povolání, 1919, in: 1971) definuje tento rozdíl takto:

Postoj *etiky smýšlení* chápe mravní normy či příkazy jako subsumpčně obecné povinnosti, kterých je nutno uposlechnout bez ohledu na následky podmíněné situací. Podle WEBEROVA názoru je např. „absolutní etika evangelia“, např. horské kázání, myšlena ve smyslu etiky smýšlení: „Křesťan jedná správně a úspěch přenechává Bohu.“

• Naproti tomu zastánce *etiky odpovědnosti* zaujímá stanovisko, že „musíme odpovídat za (předvídatelné) následky svého jednání“, tedy například při volbě (event. mravně povážlivých) prostředků musíme kvůli následkům činit kompromisy s požadavky situace (549-556).

WEBEROVO rozlišení je filosoficky málo vypracované a bylo příčinou mnoha nedorozumění. Etika smýšlení byla například často zaměňována s úlohou smýšlení v KANTOVĚ chápání morality.

(1) Zdá se, že WEBER dostatečně nerozlišuje hledisko toho, co je (morálně) dobré, a hledisko toho, co je (mravně) správné (srov. 5.2). Existuje-li samostatný význam morality, pak může záležet pouze ve smýšlení jednatelova (3.2.6). Ptáme-li se však na to, co je mravně správné, pak ponecháváme aspekt subjektivního smýšlení stranou a zabýváme se (např. ve smyslu formy argumentace v oddíle 5.3.2) otázkami objektivně platných norem.

(2) Užíváme-li výrazů „smýšlení“ a „odpovědnost“ způsobem v etice obvyklým, pak oba patří na rovinu morality (5.2) a jsou tam spolu těsně spojeny. Nelze mluvit o morálním smýšlení bez odpovědnosti, právě tak jako nelze mluvit o odpovědnosti bez mo-

rálního smýšlení. WEBER se sice od takového nepochopení distancuje (551), ale jeho rozlišení ho přímo vyvolává.

(3) Zdá se, že WEBERŮV zastánce etiky odpovědnosti je nakonec utilitarista. WEBEROVĚ legitimní snaze bychom snad mohli učinit zadost nejspíše tím, že bychom (aristotelskou) teorii rozumnosti jako ctnosti zkombinovali s KANTOVÝM morálním principem (3.2). Pak bychom na jedné straně mohli převzít odpovědnost za (předvídatelné) následky jednání, ale na druhé straně bychom se vyhnuli utilitaristickým konsekvencím, jež jsme kritizovali (2.5.2).

(4) Má-li etika evangelia skutečně charakter etiky smýšlení ve smyslu WEBERA, tedy etiky, jež nedbá na situaci a nestará se o následky a subsumuje případy pod normy - to musí rozhodnout exegeté. Ale přijetí aristotelské ctnosti rozumnosti TOMÁŠEM AKVÍNSKÝM ukazuje, že v historii působení evangelia existují široké tradice, jež nemůžeme uvést na společný jmenovatel s tím, co Weber charakterizuje jako etiku smýšlení.

6.5 Odbočka: Etika ctností u MacIntyry

Základní tendence aristotelské etiky ctností byla v současné době znovu oživena v neoaristotelismu, např. ve velmi diskutovaném díle „After Virtue“ (Ztráta ctností, 1981, něm. Verlust der Tugend, 1987) od MACINTYRA. Autor se energicky obrací proti subjektivistickému zrušení etiky v průběhu moderny a v návaznosti na ARISTOTELA zastává názor, že mravnost má být v rámci etiky ctností zasazena do daných sociálních kontextů a tradic. Rozlišuje při tom tři roviny:

- Na první rovině jde o ctnosti v rámci určitých *oblastí praxe*. „Praxi“ zde rozumí „každou koherentní a komplexní formu sociálně založené, kooperativní lidské činnosti“ (251). V různých oblastech praxe připadají lidem různé *sociální role*. V daném sociálním kontextu je zpravidla dosti jednoznačné, která zdatnost (ctnost) je v rámci určité *sociální role* žádoucí, ví se např., co se rozumí dobrou matkou, dobrým přítelem, mechanikem, průvodčím, učitelem nebo politikem. Ctnosti sociálních rolí jsou přitom zaměřeny na *dobra*, jež jsou *této praxi inherentní*, tzn. že jejich dosažení je dobrem pro celou pospolitost, jež se na té praxi podílí (255).

I Ctnost je získaná lidská vlastnost, která nás obecně uschopňuje, abychom dosáhli dober, jež jsou inherentní určité praxi a jejichž nepřítomnost silně brání tato dobra dosáhnout. (255 n.)

- ® Na druhé rovině jde o cíl a o „narativní řád“ *dobrého života* jednotlivého člověka, tedy „celého lidského života, který může být nazván dobrým“ (268). Tím vyvstává otázka na „konečný telos“ (292). Pro MACINTYRA je celkové utváření života, jež přesahuje jednot-

livé ctnosti odpovídající rolím různých oblastí praxe, ve znamení *hledání dobra*, „jež nás uschopňuje, abychom pořádali jiná dobra“, „rozšiřovali svoje chápání účelu a obsahu ctností“ a „chápali místo poctivosti a stálosti v životě“ (292).

Ctnosti proto musíme chápat jako dispozice, jež udržují praxi a nás uschopňují, abychom dosahovali dober inherentních praxi. Ale také nás podporují relevantním způsobem v hledání dobra: uschopňují nás, abychom překonávali utrpení, nebezpečí, pokušení a rozptylování, s nimiž se setkáváme, a dávají nám stále rostoucí poznání sebe a stále rostoucí poznání dobra, [...] Život dobrý pro člověka je život, který je prožíván v hledání života dobrého pro člověka, a ctnosti nutné pro toto hledání jsou ctnosti, jež nás uschopňují pochopit, v čem nad to a v čem ještě jinak záleží život dobrý pro člověka. (293)

© Třetí rovina je vymezena tím, že můj život je zasazen „do dějin pospolitostí, od nichž odvozují svou identitu“ (295). Spolu se svými sociálními rolemi a se svým (můj život utvářejícím) hledáním konečného telos stojím v širokých *tradicích*, jež mě nelibovlně kontextualizují (např. rodina, povolání, místo, národ, náboženství, kultura). Živá tradice je „historicky rozšířená a sociálně ztělesněná argumentace“ (297). Zasazení do tradic vyžaduje další ctnosti:

Ctnost mít adekvátní cit pro tradice, k nimž náležíme nebo s nimiž se setkáváme. Tuto ctnost nesmíme zaměňovat s nějakou formou konzervativního nadšení pro všechno staré; nechci chválit ty, kteří si zvolili konzervativní roli „laudator temporis acti“. Je to spíše stav, kdy se adekvátní cit pro tradici projevuje v přijímání budoucích možností, jež otevřela minulost pro naši přítomnost. (297 n.)

V tomto smyslu je to, co je normativní, u MACINTYRA zasazeno (v rámci etiky ctností) do sociálních kontextů a tradic. Nemusíme to pokaždé odůvodňovat a odvozovat z prvních principů, lze to vykázat a objevit v živých sociálních kontextech.

Taková východiska teorie ctností mohou být pro úsilí současné etiky po mnoha stránkách nepochybně plodná. Narážejí však na meze tam, kde praxe sociálních kontextů už není jednoznačně normována, nýbrž je charakterizována nesouhlasnými postoji, a také tam, kde jsou relevantní tradice pokleslé a sporné. V těchto případech neexistuje k formám argumentace, jež jsme vyložili v oddíle 5.3.2, žádná alternativa.

Shrnutí 6

9 Kontroverze mezi SCHILLEREM a KANTEM klade otázku, do jaké míry by dobro mělo být konáno nejen z povinnosti, ale zároveň s radostí. SCHILLER požaduje harmonii mezi rozumovou důstojností morálního nároku a smyslovým půvabem náklonností.

• Takovou harmonii má na mysli také klasický pojem ctnosti. Mravní ctnost je získaný habitus, který kvalifikuje k dobrému jednání podle rozumu. Ctnostný člověk zformoval a vychoval své smyslové afekty podle rozumu, a proto koná dobro rád. Etika ctností otevírá perspektivu širokého morálního utváření života.

§ V PLATÓNOVĚ teorii základních ctností jde o to, aby rozum, který dosáhl moudrosti, vládl nad agresivně vznětlivou i nad dychtivou stránkou smyslovosti a jednu vedl ke statečnosti, druhou k uměřenosti.

e U ARISTOTELA jsou etické ctnosti zasazeny do daného práva a do živého étosu poliš. To, co je mravně normativní, lze určit jen pomocí sociálních kontextů. Ctnost je vždy střed mezi neřestnými (dysfunkčními) krajnostmi.

® Klasifikace ctností u TOMÁŠE AKVINSKÉHO kombinuje základní ctnosti (rozumnost, spravedlnost, statečnost, uměřenost) s teologickými ctnostmi, danými milostí (víra, naděje, láska).

9 Rozumnost jako ctnost praktického rozumu je (praxí naučený) habitus, který určuje dobré jednání se zřetelem k situaci a k předvídatelným následkům, tzn. vyslovuje s uvážením situačních nahodilostí, okolností a eventualit praktický soud, který stanoví správné prostředky k optimálnímu dosažení dobrého cíle.

7 Štěstí a smysl

Na konci tohoto systematického výkladu se budeme zabývat dvěma úzce spolu souvisejícími tématy, jež měla v dějinách etiky významnou úlohu. V obou jde o perspektivu dober, o něž usilujeme mravně relevantním jednáním.

7.1 Štěstí

V jakém smyslu jde v morálním jednání o štěstí člověka? Tuto otázku budeme analyzovat tak, že srovnáme pozice ARISTOTELA a KANTA. Na první pohled se zdá, že jsou protikladné. Při bližším zkoumání se však ukazuje široká konvergence:

© Podle ARISTOTELA je štěstí (*eudaimonia*, *beatitudo*) cíl, o něž usilujeme ve veškeré praxi, „dokonalé a soběstačné dobro“ a „konečný cíl jednání“ (EN I 1097b 20).

Zdá se, že konečným cílem je nejvyšší dobro. Existuje-li tedy jen jeden jediný konečný cíl, je jím to, o co usilujeme, ale je-li jich více, je jím to, co je z nich nejdokonalější. Jako dokonalější označujeme to, o co usilujeme pro ně samotné na rozdíl od toho, o co usilujeme pro jiné cíle. [...] Obecně je dokonalým cílem to, o co vždy usilujeme pro ně samotné, na rozdíl od toho, o co usilujeme jen pro ně samotné a nikdy pro něco jiného. Zdá se, že takovým cílem je především blaženost. Blaženost si totiž vždy žádáme pro ni samotnou a nikdy pro něco jiného. [...] Zdá se, že totéž vyplývá z principu soběstačnosti [...] Za soběstačné pokládáme to, co samo o sobě činí život žádoucím a plným. Něčím takovým je pro nás blaženost, a to taková, že je ze všeho nejžádoucnější a nelze k ní přidat nic jiného. (1097a 25-b 16)

O Názor, že pružinou všeho jednání je štěstí, označuje KANT jako *eudaimonismus* a odmítá ho (srov. 3.2.6). Podle KANTOVA názoru je eudaimonistické stanovisko v rozporu se samostatným významem morality, protože zůstává stát na rovině materiální, subjektivní, hypotetické a heteronomní motivace (3.2.4).

• *Eudaimonista* říká: tato rozkoš, tato blaženost je vlastní pohnutkou, proč jedná ctnost-

ně. Jeho vůli neurčuje *bezprostředně* povinnost, nýbrž ke konání povinnosti je hýbán pouze *prostřednictvím* blaženosti, k níž směřuje. [...] Přijme-li se jako zásada *eudaimonie* (princip blaženosti) místo *eleutheronomie* (princip svobody vnitřního zákonodárství), vede to k *euthanasii* (pokojná smrt) veškeré morálky. (MMC A VIII n.)

KANT se zde ovšem neobrací výslovně proti ARISTOTELOVI, nýbrž především proti hédonistické etice britského empirismu (2.2). KANT v zásadě chápe „eudaimonismus“ ve významu „hédonismus“. Ale ARISTOTELES přesně rozlišuje štěstí (blaženost, *eudaimonia*) a (smyslovou) slast (*hédoné*). Neboť podle ARISTOTELA štěstí člověka záleží v *trvalé činnosti, jíž se nejdokonalější schopnost člověka naplňuje tím, že se zabývá nejdokonalějším předmětem*. Ale nejdokonalější schopností člověka je *rozum*. Štěstí proto může záležet pouze v *rozumové činnosti*. Stagiritův eudaimonismus tedy není žádný hédonismus.

Je-li „vlastním dílem a vlastním konáním člověka rozumová nebo nikoli bez rozumu konaná činnost duše“ a „je-li taková činnost vykonaná dobře tehdy, je-li vykonaná podle vlastní ctnosti a zdatnosti toho, kdo ji koná, pak docházíme k tomuto závěru: lidské dobro [a tím štěstí] je činnost duše podle její ctnosti, a je-li ctností více, je to činnost podle nejlepší a nejdokonalější ctnosti.“ (EN 1097a 6-18)

ARISTOTELES rozlišuje *dva nejdokonalější předměty* rozumu a podle toho také dvě alternativní *možnosti štěstí*:

O Jedním, dokonalějším předmětem je *pravda* uchopovaná v čisté *teorii*. K tomuto předmětu se vztahuje štěstí teoretického života (*bios theoretikos*, *vita contemplativa*).

© Druhým předmětem je dobrý život a jednání *ve společnosti* a v *poli*š. K tomuto předmětu se vztahuje štěstí praktického života (*bios praktikos*, *vita activa*).

Moudrý člověk si v teoretickém životě do jisté míry stačí sám a nepotřebuje žádnou mravní (etickou) ctnost. Naproti tomu v praktickém životě existuje dokonalost a autarkie (soběstačnost) teprve na rovině spravedlivě uspořádané obce (srov. 5.3.1.4 a 6.3.2). Společenská výstavba *poli*š je prostor onoho dobrého života a jednání, v němž se realizuje druhá alternativa štěstí. Štěstí tu záleží v rozumu odpovídající činnosti doma, v přátelství, v sousedství a v politické oblasti. Uskutečňuje se v rozumně a spravedlivě uspořádaných oblastech sociálního a politického života.

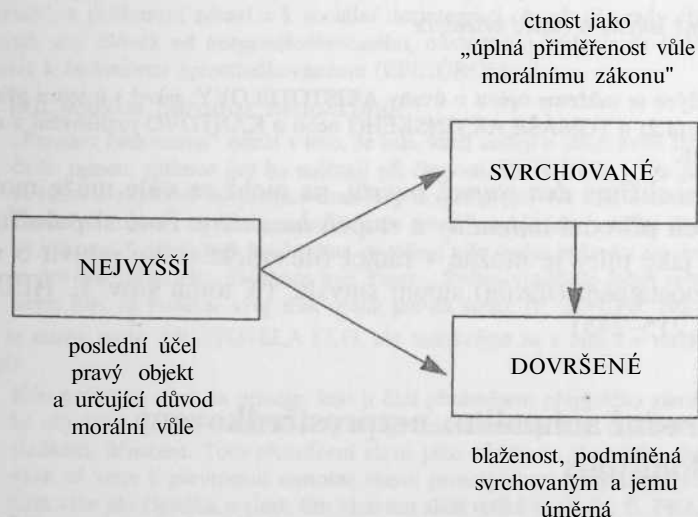
Štěstí jako konečný cíl praxe tedy podle ARISTOTELA záleží v činnosti, jejímž *určujícím důvodem je rozum*. Slast (*hédoné*) nikdy nemůže být určujícím důvodem rozumového a oblažujícího jednání. Ovšem aristotelský pojem ctnosti ukazuje, že pro ctnostného člověka je praxe podle rozumu spojena s libostí a radostí.

Podle ARISTOTELA lidé, kteří kladou „nejvyšší dobro a pravé štěstí do slasti“, „se projevují otrocky, neboť si volí život dobytčích“ (1095b 15-20). Spokojují se tím, co má člověk společného se zvířaty, totiž smyslovost, a nestarají se o rozum, jenž je vlastní člověku jakožto člověku a odlišuje ho od zvířete (1097b 20 - 1098a 5). Ovšem pro ctnostného Člověka „je ctnostné jednání jistě samo o sobě příjemné, ale kromě toho také dobré a krásné, a jedno a druhé v nejvyšší míře [...]“. Jeho život „nepotřebuje rozkoš jako nějaký ozdobný přívěsek, ale má rozkoš v sobě samotném“ (1099a 15-23).

V tomto smyslu je jednání aristotelského ctnostného člověka - v KANTOVÝCH termínech - jednáním *z povinnosti*, tzn. z rozumu jakožto určujícího důvodu, ale zároveň jednáním *s náklonností*, tedy slastným (srov. 6.1). Štěstí jakožto nejvyšší dobro a konečný cíl, jako to, co je dokonalé a soběstačné (autarkeia), zahrnuje obojí: to, co je rozumové a co *motivuje* - a slast, s níž je rozumový prvek (obsažený v ctnosti) *sám o sobě spojen*. Vidíme, že KANTOVA kritika eudaimonismu se ARISTOTELOVY pozice vlastně nedotýká.

I KANT si klade otázku po *nejvyšším dobru*, jež je „morálně uskutečnitelné svobodou vůle“ (KPR A 203). Nejvyšší dobro musí obsahovat dva momenty:

- Na jedné straně je to *svrchované dobro* jako „úplná přiměřenost vůle morálnímu zákonu“ (A 220), kterou označujeme také jako ctnost, mravnost nebo svatost a jež je pro nás *zásadně uskutečnitelná* sebeurčováním ze svobody; tzn. že záleží na nás, zda svrchovaného dobra dosáhneme.
- Na druhé straně je to *blaženost* jako *dovršené dobro* (A 119-203), jež Kant chápe jako úměrné svrchovanému dobru. Toto dovršené dobro je ovšem v *naší moci* jen *omezeně*; tzn. že jeho realizace nezáleží jen na nás.



Obr. 18: Nejvyšší dobro u Kanta

KANT v pojmu nejvyššího dobra chápe *svrchované* (dobro) jako podmínku *dovršeného* (dobra), tedy ctnostnost jako podmínku blaženosti.

Ukazuje se, „že v praktických zásadách se přirozené a nutné spojení mezi vědomím mravnosti [svrchované dobro] a očekáváním jí úměrné blaženosti jako jejím následkem dá myslet [...] alespoň jako možné; [...] že tedy *svrchované dobiv* (jako první podmínku nejvyššího dobra) tvoří mravnost, zatímco blaženost tvoří druhou složku nejvyššího dobra, ale tak, že blaženost je pouze morálně podmíněným, přece však nutným následkem mravnosti. Jen v této podřazenosti je *nejvyšší dobro* celým objektem čistého praktického rozumu [...]“ (A 214). „Blaženost je stav rozumné bytosti ve světě, již se v celé její existenci všechno daří podle jejího přání a vůle [...]“ (A 224)

V ideji nejvyššího dobra jako konečného cíle praxe má tedy u KANTA *svrchované* dobro, jež při konkrétním jednání motivuje jako povinnost, úlohu určujícího důvodu. Ale *nejvyšší* dobro zahrnuje také *blaženost*, podmíněnou svrchovaným (dobrem). Tedy KANT stejně jako ARISTOTELES učí, že ctnost a slast jsou ve vztahu podřazenosti, ctnost je podmínkou a slast ji doprovází jako jí podmíněná. Ale tento vztah podřazenosti je u KANTA jinak akcentován než u ARISTOTELE, protože KANT nepracuje s aristotelským pojmem ctnosti (6.2). KANT pomíjí aspekt, který je pro klasický pojem ctnosti typický, totiž že afekty jsou morálně formovatelné, a ctnostný člověk proto má ze ctnostného jednání radost, ctnostné jednání je tedy pro něho „samo o sobě spojeno s libostí“.

KANT se odlišuje od ARISTOTELE ještě v řešení dalšího problému: KANT zdůrazňuje, že svrchované dobro sice je v naší moci, ne však dobro dovršené. V tom se shoduje s ARISTOTELEM, který poukazuje na to, že zdar štěstí po mnoha stránkách závisí na vnějších životních poměrech (např. na zdraví, blahobytu, přátelích, vydařených dětech), které můžeme ovlivňovat jen omezeně. Ale ARISTOTELES ve své etice opomíjí teologickou dimenzi, a perspektivu štěstí chápe nitrosvětsky. V této situaci se spokojuje tím, že o ctnosti mluví jako o *nutné podmínce* štěstí a otázku *dostatečné* podmínky štěstí (vnější poměry života) přenechává náhodnostem života. Štěstí dosahuje, pokud vůbec, jen člověk ctnostný. A dosáhne-li ho, to závisí na náhodných danostech a okolnostech životních poměrů.

KANT naproti tomu argumentuje takto: V mravním zákoně nás rozum a priori zavazuje, abychom ve světě realizovali a rozvíjeli svrchované dobro (např. ve formě říše účelů). Proto musí být svrchované dobro *možné*. Musí být možné uskutečnit spojení mezi svrchovaným a dovršeným dobrem. Protože však dovršené dobro (blaženost

úměrná svrchovanému dobru) je v naší moci jen omezeně, musí praktický rozum pro možnost nejvyššího dobra *postulovat existenci Boha*, který jedině je s to zaručit dovršené dobro úměrné dobru svrchovanému (A 223-228). Ale tím se štěstí úměrné moralitě ukazuje jako závislé na Bohu.

Když byl ARISTOTELES přijímán křesťanskými mysliteli, jeho pojetí eudaimonie (*beatitudo*) bylo základně změněno. Štěstí *teoretického života*, jež ARISTOTELES chápal jako konečný, mimosvětový cíl. Nabylo významu blaženého patření na Boží bytost (*visio beatifica divinae essentiae*). Určitým předstupněm této věčné *theoria* (*visio*) bylo pozemské nazírání na Boha (*contemplatio*), např. v kontemplativním životě (*vita contemplativa* jako překlad *bios theoretikos*). Praktický, nitrosvětový činný život (*vita activa*) mohl sice při uskutečňování mravních a teologických ctností (srov. 6.3) doufat v určité pozemské štěstí, ale primárně fungoval jako prostor osvědčování se ve víře či mravním životě, a tak jako předpoklad a podmínka věčné blaženosti. Přitom se vycházelo z toho, že mezi nitrosvětovým osvědčováním a věčným životem je úměrně spravedlivý vztah.

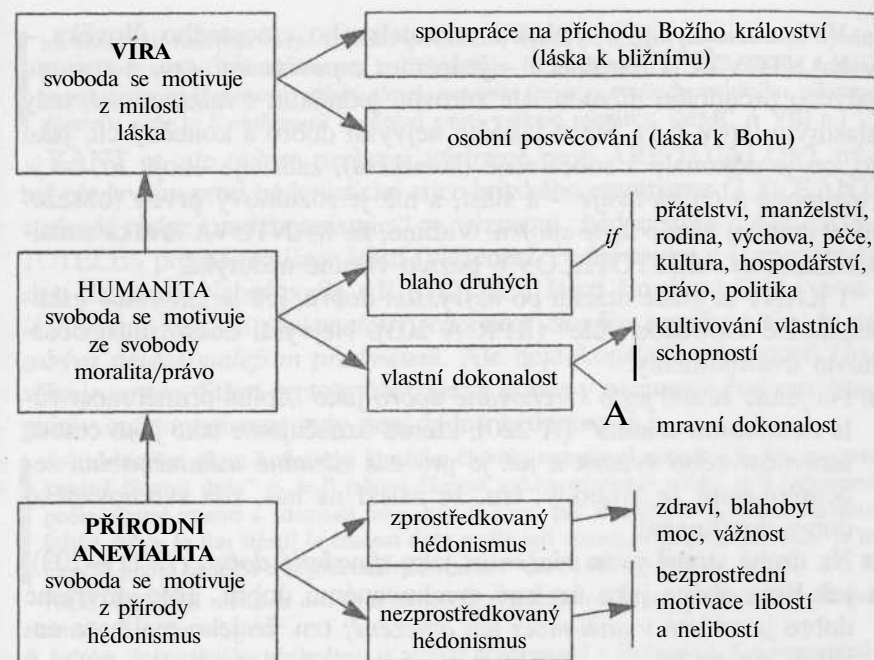
7.2 Stupně smyslu *

V kontextu praxe chápeme *smysl jako zaměřenost na nějaký cíl*. Zdá se, že k pojmu lidského jednání patří, že je konáno v určité smyslové souvislosti se zaměřením na (nějaký) cíl. V tomto smyslu se často mluví o *smyslovém apriori praxe* a myslí se tím, že praxe zásadně předpokládá perspektivu smyslu. Při tom se zaměření ke konkrétním cílům začleňuje do širších perspektiv smyslu. Tento fakt není popírán ani z hlediska empirického:

(Většina reflexivně založených lidí si přeje, aby jejich život někdy dostal smysl. Jen málokterý z nás by si mohl záměrně zvolit způsob života, který bychom považovali za zcela nesmyslný. (P. SINGER 1984, 293)

V morální praxi předpokládáme, že toto zaměření k cíli je rozumně odůvodněno, že tedy může být zodpovězeno.

V našich dosavadních úvahách jsme o smyslu, resp. rozumově odpovídající cílové perspektivě mravní praxe mluvili nepřímo v různých kontextech, například v souvislosti s ctností, štěstím, nejvyšším dobrem nebo říší účelů. Nyní se chceme pokusit analyzovat obecnou perspektivu smyslu lidské praxe *mravně-normativně*. Rozlišíme v architektonickém uspořádání *stupně smyslu* a na těchto stupních jednotlivé cílové orientace. Tato analýza tvoří přechod od fundamentální etiky k různým oblastem praxe etiky speciální.



Obr. 1.9: Stupně smyslu a cílové orientace

Při této analýze se můžeme opírat o úvahy ARISTOTELOVY, jakož i o teorii přirozených sklonů (4.2) u TOMÁŠE AKVINSKÉHO nebo o KANTOVO rozlišování v nauce o ctnostech.

Nejprve rozlišíme *dva stupně smyslu*, na nichž se vůle může motivovat: stupeň přírodní *animality* a stupeň *humanity*. Poté si položíme otázku, do jaké míry je možné v rámci filosofické etiky mluvit o *víře* jako samostatném *třetím* stupni smyslu. (K tomu srov. E. HEINTEL 1981, 215-245)

7.2.1 Přírodní animalita: nezprostředkovaný hédonismus

„Přírodní animalitou“ rozumíme ten stupeň smyslu praxe, na němž se *svoboda* motivuje z *přírody*, tzn. přirozenými pudy, podněty a zájmy. „Přírodou“⁴⁴ tu míníme smyslově animální skutečnost člověka.

Podle ARISTOTELA tu jde o to, co má člověk společné s jinými živočichy, na rozdíl od toho, co je vlastní člověku jako takovému a co jej od ostatních živočichů odlišuje (EN I, 1097b-1098a 20). Podle KANTA člověk na tomto stupni smyslu směřuje na základě principu sebelásky (egoismus) k tomu, že koná, co je mu příjemné a užitečné. K tomu není třeba žádná morálka, nýbrž jen určitá (technická) obratnost a schopnost pragmatického uvažování (srov. ZMM BA 40 n.).

Stupeň animality je zásadně ovládan motivací libostí a nelibostí a v tomto smyslu určován *hédonisticky*. Na tomto stupni smyslu rozlišujeme dva typy hédonismu: *nezprostředkovaný* a *zprostředkovaný*.

Nezprostředkovaný hédonismus vidí cíl praxe v tom, *aby člověk maximalizoval sumu bezprostředních prožitků libosti*. Jako radikální pozici jsme poznali ARISTIPPA (2.3). Toto stanovisko ovšem zastávalo jen málo filosofů. Lze proti němu uvést především tři důvody:

- Nezprostředkovaný hédonismus nakonec vždy ztroskotává na *negativní bilanci libostí a nelibostí*. „Neboť všechna slast si žádá věčnost“ (NIETZSCHE), ale jakožto slast není schopna trvat dlouho.

I To, co se nazývá štěstí v nejpřísnějším smyslu, vyplývá spíše z náhlého uspokojení velmi nahromaděných potřeb a je svou přirozeností možné jen jako epizodní jev. Každé další trvání situace, po níž jsme toužili z principu slasti, vede jen k pocitu vlažné libosti. (S. FREUD 1953, 75)

Pokus chápat smysl jako maximalizaci sumy takových epizod dosti často vede ke „kocovině“, k poškození zdraví a k sociální dezintegraci. A tak už „rady chytrosti“ nabádají, aby člověk od nezprostředkovaného, důsledného hédonismu (ARISTIPPOS) přešel k hédonismu zprostředkovanému (EPIKÚROS).

0 S tím souvisí *paradox hédonismu*:

„Paradox hédonismu“ záleží v tom, že lidé, kteří usilují o štěstí kvůli štěstí, se s ním často minou, zatímco jiní ho nalézají při činnosti zaměřené na zcela jiné cíle. [...] K štěstí a naplnění dospíváme tím, že pracujeme pro své cíle a dosahujeme jich. Evolučně řečeno: mohli bychom říci, že štěstí funguje jako vnitřní odměna za naše výkony. Subjektivně uvažováno, dosažení cíle (nebo pokroky na cestě k němu) je pro nás důvodem, abychom byli šťastni. Svého vlastního štěstí proto nedosáhne tím, že budeme svůj zrak upírat jen na štěstí. (P. SINGER 1984, 395 n.)

Je to názor nejen ARISTOTELA (7.1), ale setkáváme se s ním i v moderní logoterapii:

Kdo povyšuje slast na princip, kdo ji činí předmětem přepjatého *•záměru* nebo také objektem přepjaté reflexe [...], ten ji nenechává být tím, čím musí zůstat: výsledkem, účinkem. Toto převrácení slasti jako efektu ve slast jako objekt záměru však už vede k převrácení samotné slasti: princip slasti ztroskotává sám na sobě. Čím více jde člověku o slast, tím více mu slast uniká [...]. (V. E. FRANKL 1987, 100)

% Hédonismus se ukazuje vposledku jako *lidsky nedůstojný*, protože se snaží smysl lidského bytí položit na předlidskou, přírodní rovinu a ne na rovinu, jež je vlastní člověku jakožto člověku.

Každý ví, jak příjemnosti, pohodlí a potěšení života mohou zkrášlit a obohatit naši existenci. Věci etiky není tyto rozmanité radosti zbavit vší hodnoty. Etika však ukazuje, že tyto radosti nejsou s to naplnit lidskou perspektivu smyslu. V architektonce lidských cílových orientací je hédonistická orientace nejnižší. Proto se ARISTOTELES vysmívá pověstně bohatému ninivskému králi Assurbanipalovi. Ten se prý v nápisu na hrobě chlubil tím, že teď má, co snědl a co užil v rozkoších lásky. ARISTOTELES píše: „Na hrob dobytčete bychom nemohli napsat nic jiného.“ (EN I, 1095b 22; srov. CICERO, Tusc. V, 101)

7.2.2 Přírodní animalita: zprostředkovaný hédonismus

Zde jde o motivaci libostí a nelibostí principu sebelásky v její *zprostředkované formě*. Na místo maximalizace sumy bezprostředního uspokojování potřeb nastupují dlouhodobé perspektivy smyslu, resp. životní plány. *Umění žít* ukazuje nutnost vzdát se bezprostředního uspokojení a smířit se s krátkodobou nelibostí, abychom dosáhli dlouhodobých cílů a tak dospěli k trvale pozitivnímu výsledku kalkulu libosti a nelibosti. Motivace nakonec zůstává orientována hédonisticky principem sebelásky, a tedy na stupni přírodní animality. Na této rovině existuje mnoho cílových orientací. Patří sem především udržení vlastního *zdraví*, ale také *blahobyti, moc a sláva*.

Chceme-li si udržet zdraví a vyhnout se ohrožení života a různým obtížím nemoci, musíme často omezovat bezprostřední uspokojení motivace libostí či nelibostí. Vede nás k tomu především pragmatismus principu sebelásky. Čistit si pravidelně zuby, abychom si zachovali zdraví a vyhnuli se bolestivému zubnímu kazu, to je nepochybně rozumné a žádoucí. Ale nebylo by správné mluvit proto už o mravní praxi. Jde naopak o činnost, k níž radí jako hypotetický imperativ (3.2.4) kalkul libostí a nelibostí v jeho zprostředkované formě. V naší péči o zdraví nás určují především „pravidla obratnosti“ a „rady chytrosti“. Proto bychom neměli brát zcela doslovně oblíbené přání k novému roku „Hlavně zdraví!“ Dobro vlastního zdraví je jistě důležité a významné, ale je to především dobro na stupni přírodní animality, a proto právě není hlavní věcí v tom smyslu, že by zde mohla končit lidská problematika smyslu.

TOMÁŠ AKVINSKÝ v návaznosti na ARISTOTELA podrobně vysvětluje, že cílové orientace tohoto druhu zásadně *ukazují za sebe* (STh I. II. 2). Mají *instrumentální* charakter a je nesprávné je chápat jako cíle, jež stačí samy sobě a jsou sledovány kvůli sobě samotným. *Zdraví* nám dává schopnost plně usilovat o další cíle. *Blahobyť* otevírá prostor tvůrčích možností. *Moci* je nutno užívat odpovědně. *Sláva*

je účinkem vynikajících výkonů, a proto je (ve srovnání s výkonem) sekundární. Pokud cílové orientace tohoto druhu motivují jen v rámci principu sebelásky, ještě jsme nestanuli na rovině morality. Té dosáhneme teprve tehdy, motivuje-li nás *kategoricky člověk jako účel o sobě* „jak v tvé osobě, tak v osobě každého druhého člověka“ (srov. 3.2.2) a bere-li (tento účel o sobě) tyto cílové orientace do svých služeb - a tím nás pozvedá na jiný, ne už hédonistický stupeň, totiž na stupeň *humanity*.

7.2.3 Stupeň humanity

Zde jde o „vlastní lidskou činnost“ (ARISTOTELES), tedy o to, že svoboda (rozum) se motivuje *ze svobody*. Svoboda se sice i na tomto stupni smyslu vztahuje rozmanitým způsobem k přírodě, ale *kvůli svobodě*.

Motivuje-li prakticky lidská osoba jako účel o sobě - ve smyslu formulace kategorického imperativu na základě účelu o sobě*, pak nikdy nejde pouze o osobu jako rozumovou bytost, nýbrž vždycky zároveň také o osobu jako přírodní bytost, a tedy o bytost s potřebami. Proto se svoboda motivovaná ze svobody vztahuje také na přírodu. Vztahuje se na vlastní přírodní potřeby a možnosti a na potřeby a možnosti druhých - ale kvůli svobodě, tzn. se zřetelem k ideji společné a spravedlivé říše účelů (3.2.3), v níž je každý uznáván jako účel o sobě.

Teprve zde se setkáváme s cílovými orientacemi, jež jsou hodný toho, abychom pro ně žili. Vztahují se k *mravním* dobrům. Stupeň humanity je zároveň stupeň morality. V návaznosti na KANTA můžeme na tomto stupni smyslu rozlišovat dva typy cílové orientace, dva „účely, jež jsou samy o sobě povinnostmi“ (MCC A 11 n.). Nazýváme je *vlastní dokonalost* a *blaho druhých lidí* (A 13).

(1) *Vlastní dokonalost*. Cílové orientace tohoto účelu, který je sám o sobě povinností, zahrnují podle KANTA *dvě oblasti*.

* Na jedné straně jde o „kulturu všech schopností vůbec pro cíle stanovené rozumem“⁴⁴ (A 23).

Člověk tedy má povinnost „pozvedat se ze surového stavu své přirozenosti, ze zvířecosti (quoad actum) stále více k lidství, jež jediné ho činí schopným stanovit si cíle a jimi se pozvedat výše: doplňovat svou nevědomost poučováním a napravovat své omyly, a to mu *radí* nejen technicko-praktický rozum pro své jiné záměry, ale přímo mu to *přikazuje* rozum morálně-praktický a činí pro něho tento cíl povinností, aby byl hoden lidství, jež v něm přebývá“* (A 15).

Požadavek, abychom rozvíjeli vlastní schopnosti a v rámci svých možností se vzdě-

lávali, tedy nemá pouze charakter (hypotetické) rady chytrosti, nýbrž *ukládá nám povinnost* na základě důstojnosti vlastní osoby jako účelu o sobě.

- Na druhé straně jde o „kultům jeho vůle až po nejčistší ctnostné smýšlení“⁴⁴ (A 15), o snahu o *mravní dokonalost*, tedy o cíl *být opravdu dobrým člověkem*.

V návaznosti na klasický pojem ctnosti (6.2) můžeme tuto cílovou orientaci charakterizovat takto: Jde o snahu o ctnost, tedy o výchovu a formování vášní, afektů, citů a náklonností, aby odpovídaly rozumu. Tak se člověk stává „milovníkem mravního dobra“ (EN I, 1099a 13). Odtud se otevírá perspektiva formování života ve smyslu procesu mravní výchovy.

Tím je vymezen rámec cílových orientací, jež mají charakter *povinností vůči sobě*.

(2) *Blaho druhých lidí*. Požadavek mravní dokonalosti je nutně spojen s požadavky, v nichž jde o blaho druhých lidí. Jde tu o *mezilidskou a sociální skutečnost*. Připomeňme např. ochotu pomoci *bližnímu*, život v *přátelství, manželství, rodině*, činnosti ve *výchově, kultuře, hospodářství, právu a politice*. Ve všech těchto oblastech se ve smyslu říše účelů artikulují morálně relevantní cílové orientace, v nichž se svoboda motivuje ze svobody a jež jsou hodný toho, aby člověk pro ně žil.

Realizování těchto cílových orientací je ovšem morální praxí ve vlastním smyslu jen tehdy, motivuje-li se svoboda skutečně ze svobody, je-li tedy určujícím důvodem tohoto realizování blaho druhých lidí. Toto angažování se může vždy převrátit v hédonisticko-egoistickou (např. strategickou) motivaci svobody z přírody. Pak už určujícím důvodem není blaho druhých lidí, nýbrž vlastní prospěch ve smyslu libosti, zdraví, blahobytu, moci nebo slávy. Takové „převrácení“ ovšem vede k *deficitu smyslu* a ke *krizi smyslu*.

Připomeňme si naše úvahy o štěstí (7.1). Nyní říkáme, že *štěstí a smysl jsou možné teprve na stupni humanity*, tedy v mravní praxi, jež se zaměřuje na vlastní dokonalost a blaho druhých lidí. Můžeme se ptát, zda tento závěr nakonec přece jen neukazuje mravní motivaci jako *heteronomní* (3.2.4). Jsou-li štěstí a smysl dosažitelné jen moralitou, zdá se, že mravní praxe je „požadavkem principu sebelásky. ARISTOTELŮV eudaimonismus by byl nakonec přece jen pouze variantou hédonismu. Neplatí KANTOVA kritika eudaimonismu také proti ARISTOTELOVI, protože i snaha o smysl ve znamení morality podléhá principu sebelásky?

ARISTOTELES se touto otázkou zabývá (EN IX 1168a 27 - 1169b 1). Rozlišuje dva *druhy sebelásky* (*filautia*). Rozdíl mezi nimi záleží v tom, *co v praktickém životě pro sebe požadujeme*.

- V prvním případě jde o sebelásku na (hédonistickém) stupni *přírodní animality*. Je to sebeláska *egoistá*. Snaží se přisvojit si maximum vnějších dober, jež lze získat jen omezeně, a nezděráhá se realizovat své výhody i na úkor druhých lidí.

Jedni, kteří užívají slovo [sebeláska] v hanlivém smyslu, nazývají sobeckými ty, kteří si osobují příliš mnoho peněz, poct a smyslových rozkoší. Neboť jsou to věci, které si žádá mnoho lidí a o něž usilují, jako by to byla nejvyšší dobra, a proto se o ně také neustále vedou spory. Ti pak, kteří nemají uvedených věcí nikdy dost, jsou povolní otroci svých smyslových rozkoší a vůbec svých vášní a nerozumné části duše. [...] Sebeláska v této formě se tedy právem odsuzuje. (ENIX 1168b)

- © V druhém případě jde o zcela jiný typ sebelásky. Zde motivuje *svoboda (rozum) sama ze sebe* a dobra, o něž jde, lze sama o sobě získávat neomezeně, nedotýkají se zájmů druhých lidí, nýbrž je podporují ve smyslu spravedlnosti. Tato sebeláska není egoistická neboli heteronomní, nýbrž člověk ji uskutečňuje úsilím o pravé dobro pro sebe sama (vlastní dokonalost) a pro druhé (blaho druhých lidí), tedy na stupni *humanity*.

Neboť kdyby někdo stále horlivě usiloval, dokonce víc než o všechno ostatní, aby konal skutky spravedlnosti, uměřenosti nebo nějaké jiné ctnosti, a vůbec by se snažil přisvojit si to, co je krásné a šlechetné, nikdo by u takového muže nemluvil o sebelásce a nikdo by ho nehaněl. A přece bychom mohli říci, že má tuto vlastnost ještě ve větším stupni. Osobuje si přece to, co je nejkrásnější a nejlepší, ochotně slouží nejvznešenější části sama sebe a ve všem ji poslouchá. [...] Proto je nejvíce milovníkem sama sebe, ale jiným způsobem než tím hanlivým, a rozdíl je tu právě tak velký jako mezi životem vedeným podle rozumu a životem podléhajícím smyslové vášni anebo rozdíl mezi snahou o mravní cíle a snahou o zdánlivé výhody. (EN IX, 1168b - 1169a)

Nezávisle na rovině víry tu nabývá významu výrok bible: „Kdo by usiloval svůj život zachovat, ztratí jej, a kdo jej ztratí, zachová jej” (Lk 17, 33). Štěstí a smyslu dosahujeme právě v té míře, jak ve své praxi odezíráme od svých pouze subjektivních vlastních zájmů a usilujeme o vlastní dokonalost a blaho druhých lidí, tedy o dobra a hodnoty, které před nás staví jako objektivně nutné rozum jakožto svědomí. Pokud jsme motivováni jen hédonisticky, tzn. sledujeme jen svoje subjektivní výhody a posloucháme toliko hypotetické imperativy, potud se se štěstím a smyslem mýjíme.

Nárok morality, který se uplatňuje na tomto stupni, se ukazuje jako nárok absolutní, který nelze ničím zrelativizovat. Transcenduje všechno, „co se nám může v životě zdařit nebo nezdařit, event. všechno, co můžeme v životě vykonat nebo utrpět” (HEINTEL 1981, 220). Re-

lativizuje také život, který není „z dober nejvyšší”, zatímco mravní vina se ukazuje jako „ze zel největší” (SCHILLER). V tomto smyslu PLATÓN vkládá do úst uvězněného SOKRATA slova, že nezáleží nejvíce na tom, abychom *žili*, ale abychom *žili dobře*; a možnost, že musíme zemřít nebo utrpět něco jiného, nesmí být důvodem pro konání bezpráví (Kritón, 47d - 48c). Přestože nárok morality je absolutní, je otázka, *je-li možno problematiku smyslu lidského bytí uzavřít na tomto stupni*. Fakticky je nepochybně možné chápat humanitu či morali tu jako konečný stupeň smyslu. Ale lidská kultura zná ve všech svých tradicích *třetí stupeň smyslu*, jenž sice uznává absolutní nárok morality, ale transcenduje ho na absolutno jiné povahy. Je to stupeň *víry*, na němž jde o *svobodu z milosti*.

7.3 Etika a víra

Filosofická etika, jejíž systematiku jsme v základních rysech vyložili, vede k řadě *hraničních otázek*, na něž ve své kompetenci nedokáže odpovědět. Některé z těchto hraničních otázek otevírají pohled na *stupně smyslu víry*. Není náhodou, že etika či morálka se ve všech kulturách vyvíjely především v symbióze s náboženstvím a že velké projekty kritiky náboženství (např. MARX, NIETZSCHE, FREUD) vždy zároveň zpochybňovaly samostatný význam morality. Budeme se teď zabývat čtyřmi takovými základními otázkami.

7.3.1 Tranzitivnost smyslu

Běžně žijeme většinou v bezprostředně přijatelných kontextech smyslu, jež dále neproblematizujeme. Tyto kontexty smyslu vyplývají zpravidla z rolí, jež jsme na sebe vzali v povolání, rodině, volném čase atd. Ale stává se, že se z tohoto každodenního běhu do jisté míry probudíme, získáme k těmto kontextům smyslu odstup a ptáme se na jejich smysl, tj. na jejich místo v širším celku smyslu. Možnost takového nového pohledu souvisí se základním rysem člověka, který jsme označili jako transcendentální diferenci (3.1.1). Nejsme uzavřeni v určitých kontextech smyslu našeho života, nýbrž můžeme je transcendovat do širších perspektiv smyslu: a to vede k otázce na po-

slední a absolutní smysl naší praxe a našeho života. Tento poslední smysl pak funguje jako podmínka všech ostatních cílových orientací.

PLATÓN o tomto tématu pojednával v mnoha obměnách. Zvláště působivá je jeho *nauka o Erótu*, kterou podal v Symposiu (207-211). Daimon Erós (srov. ÚF 1.2) ztělesňuje základní lidskou tendenci či základní charakter. Erós je na jedné straně *vědomí nedostatku* a na druhé straně - nedostatkem podnícená - *snaha po naplnění v tom, co je krásné*. Jeho snaha ho vede nejprve k povrchním, nižším stupňům krásy, ale brzy ho tam zastihne vědomí nedostatku a žene ho dál. Tak vystupuje z jedné roviny na druhou a musí získat od každé odstup, až ve svém výstupu dosáhne absolutní krásy o sobě, v níž se jeho touha upokojí.

Ukázali jsme, jak filosofická etika např. u KANTA definuje nejvyšší dobro a poslední smysl praxe (7.1): jako *jednotu mravní dokonalosti (svrchované dobro) a (jí úměrného) štěstí*. Tato odpověď však vede ke zvláštním aporiím, když uvážíme, že *člověk si musí klást otázku smyslu před zpřítokinněnou smrtí*.

M. HEIDEGGER akcentuje tuto situaci takto: Během celého svého života je člověk ve svém jednání vztážen k své *celosti* (Ganzsein) a *dovršenosti* (Vollendetsein), ty se však *stále nerealizují*. „Proč“ jeho praxe má vzhledem k stále nedosažené celosti podstatně *budoucnostní ráz*. Ale ve *smrti*, jež ukončuje život, a tak ho přivádí k jeho celosti, se tato celost převrací v už-nebytí (II, 314-327). Nezprostředkovaná smrt nebere zřetel k problematice smyslu člověka, založené na pozitivní celosti. Smrt je sice v životě tím posledním, ale jako taková právě není dovršením celosti ve smyslu posledního cíle a smyslu (srov. ÚF 5.51, [EP 6.4.1]).

Smrt uzavírá všechny perspektivy smyslu a není ničím zprostředkovaná. To vede, jak se zdá, v otázce na smysl praxe k těmto *alternativám*:

- © Buď je apriori smyslu praxe odsouzeno - vzhledem k totožnosti celosti a už-nebytí ve smrti - ke *ztroskotání*. Možným důsledkem této situace by pak mohlo být *heroické přijetí absurdní existence*, např. ve smyslu J.-R. SARTRA a A. CAMUSE.
- Nebo je problematika smyslu člověka pozdvižena na stupeň víry a tam vyřešena tak, že *smrt je transeendována* tranzitivitou smyslu, jež po smrti dosahuje svého definitivního naplnění. Ale pak už není lidská problematika smyslu chápána výlučně jako problém morality. Věřící naopak ví, že v morálně relevantní praxi lze něčemu dát smysl jedině tehdy, je-li to pojato do smyslu, který není v naší moci, protože závisí na *tajemství transcendence*.

Této alternativě neujdeme ani tehdy, vztáhneme-li tranzitivitu smyslu na cílové orientace, o nichž jsme mluvili pod tématem *blaho druhých lidí* (7.2.3), jako je manželství, výchova, kultura, hospodářství, politika a právo. V mravním úsilí o takové cíle na stupni humanity se jistě snažíme podporovat osoby a sociální útvary, jejichž smysl může transcendovat naši *smrt*. Přitom ovšem už předpokládáme, že lidství každého člově-

ka má nakonec smysl. Sociální útvary jako instituce mají zásadně instrumentální charakter vůči osobám, jež v nich žijí. Jen osoby jsou účely o sobě. V tomto smyslu tranzitivita smyslu vede nakonec od cílů blaha druhých lidí znovu opět k *problematickému smyslu individuální osoby*. *Nelze-li uzavřít smysl individuální osoby, je otevřený smysl všeho ostatního*.

7.3.2 Nedisponovatelnost dovršeného dobra

Podle KANTA nejvyšší dobro a poslední cíl praxe zahrnuje jednak *svrchované dobro* (mravní dokonalost), jednak *dovršené dobro* (štěstí úměrné mravní dokonalosti). V tomto vymezení je nejvyšší dobro objekt mravní praxe (7.1). Svrchované dobro je alespoň principiálně v moci naší vůle, protože závisí na naší mravně relevantní svobodě. Naproti tomu dovršené dobro je v naší moci jen omezeně, protože závisí na životních poměrech, vnějších okolnostech a rozmanitých nahodilostech, které jsou často mimo naše praktické možnosti. Tím se však ukazuje další *aporie* filosoficky vymezeného nejvyššího dobra: Mravní zákon přikazuje, abychom ve světě usilovali o nejvyšší dobro. Ale na základě nedisponovatelnosti dovršeného dobra se toto nejvyšší dobro ukazuje po mnoha stránkách jako *nedosažitelné*, jako nemožný cíl. Neukazuje se tím i moralita jako absurdní, protože ukládá jako povinnost něco, co je nemožné? Podle KANTA nevyhnutelně upadáme do této *antinomie praktického rozumu*:

Protože však podporování nejvyššího dobra, jež obsahuje toto spojení [svrchovaného a dovršeného dobra] ve svém pojmu, je apriorně nutným objektem naší vůle a neoddělitelně souvisí s mravním zákonem, pak nemožnost prvního [nejvyššího dobra] nutně dokazuje také nesprávnost druhého [mravního zákona]. Je-li tedy nejvyšší dobro podle praktických pravidel nemožné, musí být i mravní zákon, který přikazuje podporovat ho [nejvyšší dobro], neskutečný a zaměřený na prázdné, vymyšlené účely, a tedy sám o sobě nesprávný. (KPR A 205)

Není obtížné tuto antinomii ilustrovat: Bezpočtu příkladů pro faktické ztroskotání nejvyššího dobra v životě individuálních osob podává bída hladových, utlačených, zklamaných a mučených. Bylo by absurdní, kdybychom chtěli jejich neštěstí vysvětlovat jako úměrný následek jejich provinění a vyúčtovávali ho morálně. - Ale touto antinomickou tragikou ztroskotání jsou ohroženy i cíle lidského soužití a sociálních útvarů. Vzpomeňme na ztroskotaná manželství a rodiny, na zhroucení velkolepých projektů, podniků, ba celých kultur, na utrpení národů a na zánik grandiózních státních útvarů, na katastrofy a epidemie. HEGEL právem mluví o dějinách jako o *Jatkách*. I po této stránce by bylo beznadějně, kdybychom chtěli nezdar dovršeného dobra zúčtovat morálně. Někdy se nezdar ani při nejlepší vůli a při nejčistším úmyslu. Neukazuje se uskutečnění nejvyššího dobra při pohledu na „játku“ jako naprosto nemožné? Nejsou nárok a námaha morality už překonány a dovedeny ad absurdum při pohledu na beznadějnost pokusů nastolit na světě spravedlnost a humanitu?

odpovědní, před nímž jsme zahanbeni, jehož požadavků se bojíme. [...] Tyto pocity v nás jsou takové povahy, že je může vyvolat jen nějaká inteligentní bytost. Nejsme přece něžní ke kamenu, nepociťujeme stud před koněm nebo před psem. Nepociťujeme výčitky svědomí a lítost, přestupujeme-li pouze lidský zákon. Ale je tomu tak: svědomí se trápí všemi těmito trapnými hnutími myslí, zmatky, zlým tušením, sebeobviňováním. A na druhé straně z něho pramení hluboký pokoj, pocit jistoty, oddanost a naděje, které nemůže vyvolat žádný viditelný, žádný pozemský předmět. „Svévolníci utíkají, i když je nikdo nepronásleduje.“ (Př 28,1) Ale proč utíkají? Odkud pochází jejich děs? Kdo je ten, koho vidí ve své osamělosti, ve tmě, ve skrytých zákoutích svého srdce? Nenáleží-li příčiny těchto hnutí do tohoto viditelného světa, musí být předmět, k němuž směřují jejich myšlenky, nadpřirozený a božský. Tak jev svědomí jako příkazu může do naší mysli vtisknout obraz nejvyššího vládce, soudce, svatého, mocného, vševědoucího, odměňujícího. (VIII, 77)

Bez teologické, vírou dané interpretace kategorického nároku svědomí zůstává nepochopitelné toto: Člověk ví, že nárok svědomí se vztahuje na celý jeho život a že mu ukládá jako povinnost uskutečňovat lidství (humanitu), svěřené jeho svobodě. Ale pak tento život ukončí s nezprostředkovanou libovůlí (7.3.1) smrt, aniž se život může projevit jako smysluplný celek, jako „vlastní podoba a definitivnost svobody, jež došla na konec svého času“ (K. RAHNER, srov. 6.2). Na jedné straně by byl člověk radikálně a kategoricky zavázán určitým nárokem a odpovědností, ale na druhé straně by z tohoto nároku libovolně vypadl.

Věřící člověk chápe kategorický nárok svědomí jako bezprostřední způsob, jímž člověk může prožívat Boží nárok na život člověka. V tomto nároku je vyjádřeno, že Bůh chce dokonalost a dovršení, štěstí a spásu člověka. Smrt by v této perspektivě už nebyla libovolným a nesmyslným koncem života zavázaného mravním nárokem a odpovědností, nýbrž bod, kde se život může ukázat před Bohem ve své vlastní podobě a definitivnosti a kde se tomuto životu dostává spravedlnosti od Boha.

Zde se klade ještě jedna otázka: Do jaké míry souvisí dosah nepodmíněného, kategorického nároku svědomí s tím, jsme-li schopni tento nárok pojmut ve víře jako nárok Boha? Nenabývá mravní motivace existenciálně na síle a významu, je-li zakořeněna ve vztahu víry člověka k Bohu? A naopak: Nehrozí, že mravní nárok ztratí sílu a vliv, není-li už v tomto vztahu k transcendenci, nýbrž je založen jen v subjektu? Této otázce bychom nerozuměli dobře, kdybychom ji posunuli na rovinu heteronomie sankcí (odměna a trest). Jde o nárok *autonomního* svědomí. Zdá se, že pro toto svědomí a pro jeho mravní pružinu není lhostejné, chápe-li se či nechápe jeho autonomie ve víře teo-

nomně (4.3). Význam mravní *odpovědnosti* je jiný, chápou-li, že v ní jde o odpověď, kterou jsem povinen absolutnímu, božskému Ty, o němž vím, že mě zavazuje. Toto hledisko přitom nemusíme vyhrocovat, např. ve smyslu výroku DOSTOJEVSKÉHO: „Není-li Bůh, je všechno dovoleno.“ Ale měli bychom uvážit tyto myšlenky J. HABERMASE:

Pometafyzické myšlení se liší od náboženství tím, že zachraňuje smysl pro nepodmíněné, aniž se dovolává Boha nebo nějakého absolutna. [...] Smysl pro nepodmíněné není totéž co nepodmíněný smysl, který dává útěchu. Za podmínek pometafyzického myšlení nemůže filosofie nahrazovat útěchu, jejímž prostřednictvím náboženství ukazuje v jiném světě neodvratné utrpení a neusmířené bezpráví, nahodilosti nouze, samoty, nemoci a smrti a učí je snášet. Filosofie jistě může ještě i dnes vysvětlovat morální hledisko, z něhož nestranně něco posuzujeme jako správné a nesprávné; v tomto smyslu není komunikativní rozum nikterak stejně vzdálený od morálky jako od nemorálky. Něco jiného však je dát motivující odpověď na otázku, proč se máme řídit svým morálním poznáním a proč vůbec máme být mravní. Po této stránce by se snad dalo říci: zachraňovat nepodmíněný smysl bez Boha je marnost. (1991, 125)

Shrnutí 7

- Podle ARISTOTELA je štěstí konečný cíl jednání. Štěstí přitom chápe jako trvalou činnost podle rozumu čili ctností, činnost, jež je pro ctnostného člověka zároveň radostí. Ve štěstí jako nejvyšším dobru je tedy rozum určujícím důvodem praxe. V tomto smyslu lze říci, že ARISTOTELŮV eudaimonismus a KANTOVA pozice jsou si blízké: KANT rozlišuje v nejvyšším dobru svrchované dobro (mravní dokonalost) a -jemu podřízené - dovršené dobro (bláženost úměrná svrchovanému dobru).
- Smysl je zaměřenost na nějaký cíl. Rozlišujeme stupně smyslu praxe tak, že zkoumáme, na které rovině se motivuje svoboda. Motivuje-li se z přírody, jde o stupeň smyslu, na němž se nacházejí předmorální cílové orientace nezprostředkovaného a zprostředkovaného hédonismu.
- Motivuje-li se svoboda ze svobody, jde o morální stupeň smyslu humanity. Podle KANTA můžeme na tomto stupni rozlišovat dva typy cílové orientace: vlastní dokonalost a blaho druhých lidí. V prvním typu jde o kulturu našich schopností

a o moralitu naší vůle. V druhém typu se uplatňují rozmanité cílové orientace mezilidské a sociální oblasti. Nárok morality, který se nachází na tomto stupni smyslu, se ukazuje jako nárok absolutní, který nelze ničím relativizovat.

- Tranzitivita smyslu, nedisponovatelnost dovršeného dobra, problém viny a nárok svědomí otevírají v rámci filosofické etiky tázání po víře. Stupeň smyslu víry neodstraňuje samostatný význam morality, ale klade jej na horizont (božské) transcendentce, kde se svoboda motivuje z milosti.

8 Relativizace

V částech 2 až 7 jsme nastínili systematický přehled hlavních problémů fundamentální etiky. Při tom jsme se historicky opírali o reflexi filosofické etiky od PLATÓNA po HEGELA. Na počátku fundamentálně etické systematiky jsme postavili proti empiristické etice (2) transcendentální diferenci (3.1) a tak jsme zaujali metafyzickou pozici. To nám umožnilo upřesnit samostatný význam morality, zvláště pojem transcendentální svobody (3.3). Tak byla mravně relevantní *praxe* principiálně odlišena od přírodně kauzálního *chování*, jež nutně vyplývá z empirických předchozích podmínek, a proto je vysvětlitelné speciálními vědami. Na tomto základě jsme mohli filosoficky rekonstruovat a rehabilitovat základní pojmy běžného předporozumění (1).

Obrovský úspěch *empirických speciálních věd* ve vývoji moderny vedl k tomu, že (legitimní) *metodický empirismus* těchto věd se neustále artikuloval jako empirismus *filosofický* (2.1). V oblasti empirických *humánních věd* tak rostla tendence *pojímat a zkoumat lidskou praxi jako přírodně kauzální chování, vysvětlitelné empirickými speciálními vědami*. Přitom byly zcela odsunuty metafyzické problémy (vztah čistého rozumu a praktického rozumu, apriorní mravní princip, transcendentální svoboda) a relativizován a zpochybňován samostatný mravní charakter praxe. Vzniká dojem, že tento morální charakter nemá naprosto žádný samostatný význam, že mravní skutečnost je pouze epifenomémem či derivátem empirických procesů, jež lze prozkoumat a vysvětlit speciálními vědami, že zdání samostatnosti vyplývá z nedostatku vědecké osvěty.

Tyto relativizující tendence přicházejí především z prostoru *sociologie, psychologie a biologie*. Všechny tyto rozmanité tendence nelze vyložit, a proto se omezíme na *čtyři pozice, jež* mají v současné době základní význam. Sociologickou relativizaci ukážeme na příkladě teorie *historického materialismu*, jejímž autorem je Karl MARX

(1818-1883), psychologickou na příkladě *psychoanalýzy* Sigmunda FREUDA (1856-1939) a biologickou na příkladě *etologie* Konráda LORENZE (1903-1989). Kromě toho sem patří *genealogická* relativizace u Friedricha NIETZSCHEHO (1844-1900), jež se ovšem nedá přiřadit k žádné humánní vědě, je to spíše dějinně filosofické zprostředkování sociologických, psychologických a biologických motivů.

Při výkladu těchto relativizujících koncepcí je třeba uvážit toto:

O Tyto pozice mají tendenci zásadně zpochybňovat samostatný význam mravní skutečnosti.

» Zároveň podávají mnoho aspektů a poznatků, jež zasluhují pozornost v rámci filosofické etiky.

Je třeba ukázat, jaký vztah mají nové poznatky obsažené v těchto pozicích k otázkám fundamentálně etické systematiky, kde je systematické místo těchto poznatků a kde jsou hranice jejich významu.

8.1 Historický materialismus (Marx)

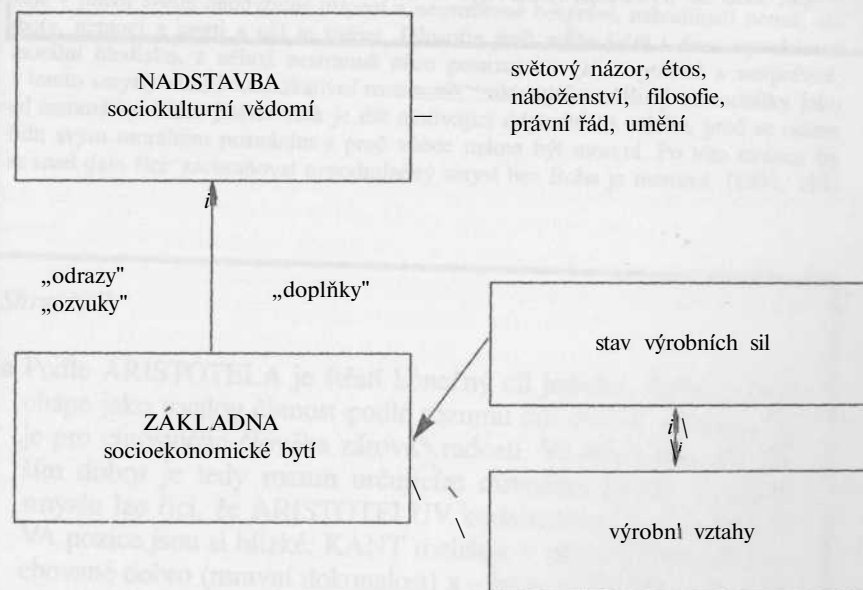
Aktuálnost marxismu je v současné době jistě snížena zhroucením systémů reálného socialismu. Přesto má MARX ve vývoji filosofie 20. století významnou úlohu. Marxismus představoval vlivný filosofický směr už na přelomu století a v období mezi světovými válkami. Různé formy neomarxismu ovlivňovaly myšlení po mnoha stránkách v době mezi lety 1965-1980 a vytvářely trvalé sedimenty ve filosofickém vědomí. Nejprve podáme základní myšlenku historického materialismu a pak vyložíme několik otázek, jež se týkají jeho vztahu k etice.

8.1.1 Teorie historického materialismu

V naprostém protikladu k německé filosofii [= německý idealismus od KANTA po HEGELA], která sestupuje z nebe na zem, stoupá se tu od země k nebi, tj. nevychází se tu z toho, co lidé říkají, co se domnívají, co si představují..., aby se odtud došlo k lidem z masa a krve; vychází se ze skutečně činných lidí a z jejich skutečného životního procesu se také vykládá vývoj ideologických odrazů a ozvuků tohoto životního procesu. I mlhavé výtvořiny v mozcích lidí jsou nutné sublimáty jejich materiálního životního procesu, který je možno empiricky zjistit a který je spjat s materiálními předpoklady. Tím ztrácí morálka, náboženství, metafyzika a všechny ostatní ideologie a formy vědění, které jim odpovídají, zdání samostatnosti. Nemají

dějiny, nemají vývoj, nýbrž lidé, rozvíjející svou materiální výrobu a své materiální styky, mění s touto svou skutečností i své myšlení a produkty svého myšlení. Život není určován vědomím, nýbrž vědomí je určováno životem. (Německá ideologie- FEUERBACH, MEW III, 26 n.)

Základní myšlenku historického materialismu můžeme shrnout takto: *Vědomí* a všechny projevy *kultury* člověka mají povahu *nadstavby*, jež je podmíněna a určována sociálně ekonomickými, materiálními vztahy, jež tvoří *základnu*. Oblast vědomí a kultury je tedy *odrazem ekonomicko-materiální základny*.



Obr. 20: Schéma základny a nadstavby v historickém materialismu

Tato základna zahrnuje *dva aspekty*:

- Na jedné straně *stav výrobních sil*, tj. stav technicko-ekonomického vývoje společnosti, na jehož základě je například společnost agrární nebo průmyslovou.
- Na druhé straně *výrobní vztahy*, tedy sociální struktury, v nichž probíhá výroba. Podle MARXE se výrobní vztahy chápou primárně jako *vztahy vlastnické*, a tím jako *vztahy třídní*.

Skutečný historický proces je výsledkem dynamiky vztahu mezi stavem výrobních sil a výrobními vztahy v základně. *Kulturně-duchovní vývoj* společnosti má charakter nadstavby; je „odrazem“, „ozvukem“ a „doplňkem“ základní dynamiky vztahů v základně. „Vědomí je tedy už od počátku společenským produktem a zůstává jím, pokud vůbec existují lidé.“ (III, 30 n.)

Pro každý stav výrobních sil existují jemu adekvátní výrobní, event. třídní vztahy. Ale zatímco výrobní síly se neustále vyvíjejí a mění, vládnoucí třídy se snaží udržovat výrobní vztahy stabilní, aby si zabezpečily svá privilegia. Tím roste dysfunkčnost výrobních a třídních vztahů vůči stavu výrobních sil a vzniká *revoluční situace*. Revoluce vedou k novým výrobním vztahům, odpovídajícím stavu výrobních sil. Nové výrobní vztahy se mohou v průběhu dalšího vývoje výrobních sil stát opět dysfunkčními. Tento základní proces se opakuje na stále nových rovinách a vytváří tak historická *období* (otrocká společnost, feudalismus, kapitalismus), až *proletářská* revoluce nastolí beztřídní, komunistickou společnost a tím zakončí dějiny třídního boje (přírodopis člověka). Pokud jde o *kulturní nadstavbu*, platí pro celý tento proces toto: „Myšlenky vládnoucí třídy jsou v každé epoše myšlenkami vládnoucími.“ (III, 46) Kulturní struktury (náboženství, filosofie, právní řád, mravy atd.) mají v třídní společnosti *ideologický* charakter: Jsou falešné vědomí a slouží zájmům vládnoucích tříd. Teprve kulturní nadstavba proletariátu, tedy poslední třídy, jež zruší třídní společnost, bude ztělesňovat pravdivé vědomí.

Tak se zdá, že „zdání samostatnosti“ ztrácí i morálka a mravnost. Historický materialismus je chápe jako odrazy či epifenomény socioekonomických procesů. Nyní budeme analyzovat historicko-materialistické myšlení a probereme *tři otázky*:

- Do jaké míry mají určité normy, pojetí hodnot a formy étosu charakter třídní nadstavby?
- Připouští teorie obecně lidský, nadtřídní mravní princip, nebo je morálka výhradně morálka třídní?
- Je v historickém materialismu prostor pro autonomní mravní subjekt a pro mravně relevantní sebeurčování ze svobody?

U samotného MARXE nenacházíme na tyto otázky jednoznačné odpovědi. MARX sice vypracoval základní koncepci teorie historického materialismu, ale systematicky ji nerozvinul. V těchto otázkách jsme tedy odkázáni na diskurs uvnitř marxismu.

8.1,2 Nadstavba a étos

Do jaké míry mají určité normy, pojetí hodnot a formy étosu charakter třídní nadstavby? V této otázce nejde o morálku jako takovou, ale o určitou formu mravů společnosti (srov. 5.2). Do jaké míry lze

mravy interpretovat jako „odraz socioekonomických vztahů“? Odpověď závisí na tom, jak budeme pojímat schéma základny a nadstavby. Velmi zjednodušeně je možno říci, že v marxismu nalézáme dvě tendence v interpretaci, *lineární* a *dialektickou*:

(1) V *lineární* interpretaci *základna určuje jednosměrně nadstavbu*. Vědomí je pak výlučně odrazem či funkcí socioekonomického materiálního bytí a nemá vůči tomuto bytí vůbec žádný samostatný, produktivní význam. Normy mravů pak nejsou ničím jiným než výrazem třídních zájmů, a tím jsou zásadně v podezření z ideologie. *Vládnoucí étos bezprostředně zrcadlí zájmy vládnoucí třídy*.

Připomeňme si úvahy v oddíle 5.1.3. Ukázali jsme tam, jak se vzájemně ovlivňují individuální svědomí a sociální étos, což na jedné straně podněcuje dynamiku svědomí a na druhé straně dynamiku étosu. Při tom jsme vycházeli z toho, že při tomto ovlivňování náleží svědomí samostatná, produktivní, kritická úloha. Individuální svědomí lidí není pouze bezprostředním odrazem sociálního étosu, nýbrž *staví se k němu aktivně kriticky*. Právě tato produktivní funkce vědomí jakožto svědomí se v lineární interpretaci schématu základna-nadstavba opomíjí.

Příkladem lineární interpretace může být následující text Friedricha ENGELSE (1820-1895):

Morální teorie, odpovídající stejným nebo přibližně stejným stupňům ekonomického vývoje, musí nutně víceméně souhlasit. Od doby, kdy se vyvinulo soukromé vlastnictví movitostí, muselo ve všech společnostech, v nichž platilo toto soukromé vlastnictví, být společné morální přikázání: Nepokradeš. Stává se tím toto přikázání věčným morálním přikázáním? Vůbec ne. Ve společnosti, v níž budou odstraněny motivy ke krádeži, kde tedy budou nadále krást už jen nanejvýš duševně choří, jak by se tam asi vysmáli kazateli morálky, který by chtěl slavnostně vyhlásit věčnou pravdu: Nepokradeš! (MEW XX, 87)

Lze normy mravů takto obecně vysvětlovat jako bezprostřední odrazy socioekonomické základny? ENGELS má jistě pravdu, že zákaz krádeže se podstatně vztahuje k ekonomické instituci vlastnictví. Ale přitom je nutno ještě položit otázku, zda vlastnictví v nejširším smyslu nepatří jako „přítomnost svobody“ (HEGEL) k osobě natolik, že zákaz krádeže platí vždy a nutně (i když v rozličných formách) nezávisle na dobově určené ekonomické základně. Ale nechme stranou krádež: Lze pojímat lineárně materialisticky jako bezprostřední odraz určitých socioekonomických formací základny normy mravů jako např. „Mluv pravdu!“, „Pomáhej druhým!“, „Dodržuj daný slib!“? Zdá se, že taková snaha je zcela beznadějná.

Zdá se, že lineární interpretace je neudržitelná už po stránce empirické. Jak vysvětlit lineárně materialisticky mnohost morálních názorů a forem sociálního étosu uvnitř jedné epochy? Uvědomme si rozdíl mezi étosem sofistickým a sókratickým, mezi éto-

sem horského kázání a soudobými formami étosu židovského a helénistického původu, na étos chudoby u mendikantů, katarů, albigenských, bekyní atd. v kontextu étosu feudální společnosti nebo na signifikantně empiristickou orientaci britské etiky ve srovnání s etikou kontinentální. Analogické jevy konstatujeme, srovnáváme-li navzájem jednotlivé historicky významné filosofické pozice, např. etické pozice J. LOCKA a J. J. ROUSSEAU nebo I. KANTA a J. BENTHAMA. Je možno rozdílnosti těchto pozic interpretovat lineárně materialisticky jako odrazy kolektivních třídních poměrů? Lineární interpretace se při své konkrétní aplikaci velmi rychle ukazuje jako umělá a neplodná.

(2) *Dialektická* interpretace má ve srovnání s lineární interpretací *revizionistický* charakter. Nikterak nepochybuje o tom, že socioekonomická materiální základna má formující vliv na étos a jeho normy. Ale nepojímá vědomí pouze jako odraz této základny, nýbrž jako sílu, jež se v rámci možností, daných základnou, aktivně a produktivně vztahuje k étosu (reflektuje ho, kritizuje, mění). Socioekonomické bytí sice určuje vědomí, ale vědomí samo sebe reflektuje a tak dospívá k aktivnímu vyrovnávání se s bytím. Subjektivní vědomí (svědomí) a sociální étos jsou tedy vždycky už něco více než pouhý odraz předem dané základny,*ev. třídních poměrů.

V této dialektické interpretaci schématu základny a nadstavby historický materialismus vyjadřuje důležité poznání, k němuž sice nedošlo teprve v marxismu, ale bylo rozšířeno a přijato především působením marxismu: *Normy, hodnoty a formy étosu nejsou ve své určité podobě nehistorické, ideální či věčné skutečnosti, nýbrž jsou zasazeny do svých sociohistorických kontextů*, tj. do konkrétních životních poměrů člověka. Jsou tedy na jedné straně nadstavbou základny, v nichž má důležitou úlohu stav socioekonomického vývoje spolu se společenskými a třídními poměry. Ale na druhé straně jsou zároveň výsledkem duševní aktivity lidí žijících v těchto kontextech. Neboť tyto lidé nesedí v daném étosu jako hlemýždi ve svých domečkách, nýbrž zaujímají (v mezích svých dějinných možností) k danostem aktivní stanovisko. V tomto smyslu historický materialismus správně zdůrazňuje *dějinnost étosu*. V této souvislosti připomínáme náš výklad o společenské a dějinné zprostředkovanosti lidského motivačního horizontu (4.1.1).

Tento aspekt se stává zvlášť důležitým, když jde o to mravně posoudit způsoby jednání osob a strukturu institucí minulých dob nebo jiných kulturních hemisfér dnešního světa. Bylo by pochybné, kdybychom jako měřítko takového hodnocení používali standardy našeho současného étosu, např. moderní étos lidských práv. Otázky mravní-

ho hodnocení jednání a spravedlnosti institucí (např. náboženská svoboda, postavení ženy, trest smrti, otroctví a nevolnictví, války, sociální vyrovnání) se v podstatně jiných sociálních kontextech často kladou zcela jinak než dnes na naší polokouli. Motivační horizont, v němž mravně relevantně jednali lidé minulých dob, často můžeme poznat teprve na základě důkladné historicko-sociologické analýzy sociálních poměrů. Analogicky totéž platí, snažíme-li se posoudit étos jiných současných hemisfér.

Na dmhé straně nejsou takové nám cizí formy étosu prostě jen (lineárně materialisticky) odrazy daných sociálních poměrů v základně. Můžeme to ilustrovat na příkladě z Nového zákona. PAVEL stojí na půdě sociálních poměrů své doby a ve smyslu étosu své doby nepokládá instituci otroctví zásadně za nespravedlivou. Jako křesťan však daný étos modifikuje. Vidí, že v perspektivě křesťanských dějin spásy je otroctví zásadně relativizováno (Gal 3,26-28), ale každému doporučuje, aby zůstal ve stavu, v němž byl povolán (1 Kor 7,20 n.). Uprchlého otroka Onesima, který se obrátil ke křesťanství, posílá zpět jeho pánovi, křesťanu Filemonovi. Ale Filemon má Onesima přijmout „jako milovaného bratra“ (Flm 16). Jak vidíme, na jedné straně je apoštolovo mravní pojetí určováno předem danými sociálními poměry (základna), ale apoštol v rámci svých dějinných možností toto určení reflektuje a dospívá k láskyplnému patriarchálnímu výkladu otroctví, jenž pak zase mohl formovat křesťanský étos.

8.1.3 Obecný mravní princip nebo třídní morálka?

Připouští historický materialismus obecné lidský, nadtřídní mravní princip, nebo je morálka výhradně morálka třídní? V oddíle 8.1.2 šlo o určité normy, o určité pojetí hodnot a určité formy étosu. Souhlasíme-li s (dialekticky interpretovaným) historickým materialismem, že povaha étosu určité společnosti je rozhodujícím způsobem spoluurčována sociálními poměry v základně, pak vyvstává další otázka: Je základem této základnou podmíněné rozdílnosti v étosu obecně lidské, apriorní základní chápání morálky, jež pak nabývá různých forem, anebo základna se svými vztahy (jako třídními protiklady) vyvolává naprosto rozdílné základní chápání? Jde o otázku, zda existuje nadtřídní mravní princip (3.2) nebo zda je morálka i ve svém kořeni morálkou třídní.

Důsledně lineární interpretace schématu základny a nadstavby tíhne k takové radikalizaci třídní povahy základny, že naprosto nemůže existovat obecně lidská morálka ani morální diskurs mezi antagonistickými třídami. Mravní apriori se odmítá. Morálka je až do nej-

hlubších kořenů třídně specifikovaná nadstavba a je rozštěpena ve smyslu třídního antagonismu. Toto rozštěpení vzniká alespoň v revolučních situacích, kdy si utlačená třída uvědomuje svou třídní situaci, vyvíjí svou vlastní nadstavbu a staví ji proti nadstavbě, kterou etablovala vládnoucí třída. Následující text F. ENGELSE se nachází, jak se zdá, v linii této interpretace:

Proto odmítáme každou snahu vnucovat nám nějakou morální dogmatiku jako věčný, konečný, v budoucnu nezměnitelný mravní zákon pod záminkou, že i morální svět má své morální principy, které stojí nad dějinami a nad rozdíly mezi národy. Tvrdíme naopak, že veškerá dosavadní morální teorie je v poslední instanci produktem té které ekonomické situace společnosti. A protože společnost se až dodnes pohybovala v třídních protikladech, byla morálka vždycky třídní morálkou; buď ospravedlňovala panství a zájmy vládnoucí třídy, anebo vyjadřovala, jakmile potlačená třída dostatečně zesílila, vzpouru proti tomuto panství a budoucí zájmy potlačených. (MEW XX, 87 n.)

Historicko-materialistická podmíněnost základnou se tedy netýká pouze určitých forem étosu, ale i základů morálky. Když LENIN (Vladimír Iljič Uljanov, 1870-1924) pojal *stranu* jako hlavu a srdce proletariátu, byla ze stranického principu často odvozována *stranickost morálky* jako třídní morálky ve smyslu stranického utilitarismu. V tomto smyslu LENIN píše:

! Každou takovou mravnost, jež je odvozována od nadpřirozeného, beztřídního pojmu, odmítáme... Říkáme, že naše mravnost je zcela podřízena zájmům proletářského třídního boje. Naše mravnost je odvozena ze zájmů proletářského třídního boje. (III, 539)

A znovu ENGELS:

! Opravdu lidská morálka, stojící nad třídními protiklady i nad vzpomínkou na ně, bude možná až na takovém společenském stupni, na němž bude třídní protiklad nejen překonán, nýbrž i v životní praxi zapomenut. (XX, 80)

Až do roku 1950 (STALINŮV dopis o jazykovědě) platil v sovětském marxismu názor, že nejen neexistuje žádná nadtřídní morálka, ale že i jazyk, dokonce i logika a přírodní vědy mají třídní charakter; že např. EINSTEINOVA teorie relativity je kapitalistická.

Takové radikální pozice musely být ve středoevropských formách marxismu podrobeny revizi. Obecně lidská povaha toho, co KANT nazval „faktem čistého rozumu“ (3.2), se ukázala jako nepopíratelná. I v Sovětském svazu bylo po roce 1950, zvláště v době šíření teorie „mírové koexistence“, dogma o výlučně třídní morálce do velké míry opuštěno a byla rozvíjena etika, jež se přes třídní charakter zcela vědomě dovolávala obecně lidských základů. Marxismus a marxisté mají přesto často tendenci interpretovat etické problémy na základě třídních zájmů, a tak je ukazovat jako výraz třídních konfliktů. Tato tendence může být v konkrétním případě plodná a oprávněná; ale může také poklesnout na sterilní a stereotypní postup.

O překonání extrémní pozice třídní morálky se na začátku našeho století v západním marxismu zasloužili především *austromarxisté* Karl KAUTSKY (1854-1938) a Max ADLER (1873-1937), kteří se snažili založit etiku jako syntézu MARXE a KANTA.

Řešení, jež navrhl ADLER, můžeme charakterizovat takto: Kauzálně genetická metoda historického materialismu je oprávněná potud, jak je na ní patrné,

I že historický proces musí s kauzální nutností vést k cílům, jež pokládá za odůvodněné obecně lidská etika, protože nejdůležitějším dějinným faktorem je usměrněná vůle. (Citováno podle SANDKÜHLER/de la VEGA (vyd.) 1974, 146)

Usměrnění vůle záleží podle ADLERA - zcela ve smyslu KANTA - ve „formálním etickém posuzování, působícím stejně v každém lidském vědomí“ (144). Kategorický imperativ tedy funguje jako hnací síla, jež v dějinách (na materiálu ekonomické základny, tedy třídními boji a revolucemi) usiluje vpsledku o „říši účelů“, totiž o socialistickou společnost, v níž už se s lidmi nenakládá jen jako s prostředky, nýbrž jsou uznáváni jako účely samy o sobě.

Většina hlavních představitelů západního marxismu, např. Georg LUKÁCS, Ernst BLOCH, Roger GARAUDY extrémní pozici třídní morálky odmítali. Neomarxistický požadavek demokratizace všech společenských oblastí i etika diskursu (J. HABERMAS), jež vznikla jako pokračování „kritické teorie“, už implicitně nebo explicitně předpokládaly všeobecnost mravního principu.

8.1.4 Mravní subjekt nebo soubor vztahů?

Je v historickém materialismu prostor pro autonomní mravní subjekt a pro mravně relevantní sebeurčování ze svobody? I kdybychom byli přesvědčeni, že třídní charakter mají nejen formy étosu, ale i principiální základy mravnosti, mohli bychom se ptát, do jaké míry se osoby mohou (v rámci dané morálky) odpovědně svobodně rozhodovat, že se budou nebo nebudou při jednání touto morálkou řídit. I kdyby subjektivní svědomí bylo pouze nesamostatný moment kolektivního třídního vědomí, zůstávala by stále otázka, zda „subjekt vůbec má v mravně relevantní svobodě volbu mezi dobrem a zlem, tj. mezi tím, co odpovídá svědomí, a túru co mu odporuje. Je v rámci schématu základny a nadstavby možný sám sebe určující subjekt nebo je praxe vždy už kolektivně předem dána třídní situací? MARX píše v 6. tezi o FEUERBACHOVI:

I Ale lidská podstata není žádné abstraktum, jež tkví v jednotlivém individuu. Ve skutečnosti je souborem společenských poměrů. ...Podstata může být pojímána jen jako „rod“, jako vnitřní, nemá všeobecnost, která přirozeně spojuje mnoho individuí. (MEW III, 6)

U MARXE a v mnoha formách marxismu existuje přinejmenším silná tendence převádět individuální osobní subjekt na nadindividuální kolektivní rodovou bytost, na „soubor vztahů“, na interakční proces práce jako materiální život, a tím tento subjekt absorbovat v kolektivním odrazu (vědomí) třídní situace. Substanciální skutečnost („podstata“) člověka pak ve smyslu citované 6. teze *není osoba, nýbrž třída, event. rod*. Individuálně osobní charakter praxe se v této perspektivě stává irelevantním a mění se stejně jako individuálně osobní charakter svědomí v pouhý moment toho, co MARX nazývá „vnitřní, nemá všeobecnost, která přirozeně spojuje mnpho individuí“. Je nápadné, že otázka na osobní, mravně relevantní sebeurčování - event. na to, čemu jsme podle KANTA říkali transcendentální svoboda (3.3) - naráží ve většině marxistických pozic na veliký nezájem. Tentýž nezájem postihuje celou individuálně etickou oblast, např. otázku způsobu osobního života nebo manželské či rodinné morálky. Otázky tohoto druhu se často chápou jako zbytky buržoazně subjektivistického vědomí, jako problémy, jež jsou ve srovnání s aktuálním třídním zájmem a třídním bojem v podstatě zbytečné a kontraproduktivní.

Otázka na mravní subjektivitu se často také špatně chápe nebo vykládá jinak a transponuje se na sociální, strukturální, event. třídně charakterizovanou rovinu. Typickým příkladem takové změny pojetí je výklad o svobodné vůli v ENGELSOVÉ Anti-Dühringovi. Vychází z HEGELOVA výroku, že svoboda je poznání nutnosti a píše:

Svoboda vůle neznamená proto nic jiného než schopnost rozhodovat se se znalostí věci. Čím svobodnější je tedy soud člověka o určité otázce, s tím větší nutností bude určen obsah tohoto soudu... Svoboda spočívá tedy ve vládě nad sebou samými a nad vnější přírodou, ve vládě založené na poznání přírodních nutností; je tedy nutně produktem dějinného vývoje. První lidé, kteří se vydělovali z říše zvířat, byli ve všem podstatněm právě tak nesvobodní jako sama zvířata; ale každý pokrok v kultuře byl krokem ke svobodě. (MEW XX, 106)

Je zřejmé, že ENGELS zde výrazem „svoboda vůle“ myslí výhradně to, co jsme v oddíle 3.3 označili jako svobodu pro jednání a rozhodování, tedy svobodu jako volný prostor. O mravně relevantní svobodě nemluví. Nezajímá ho.

Oddělíme-li dobro a zlo od odpovědné počtenosti jednajících subjektů, lze tyto základní kategorie mravnosti užívat už jen jako *predikáty o poměrech, strukturách či třídních situacích*. Mravní slova se skutečně v marxismu užívají většinou v tomto významu. Jako primárně špatné (nespravedlivé, represivní, vykořisťovatelské, reakční atd.) je tedy možno označovat sociální poměry, struktury a třídní situace, kdežto osoby a jednání nanejvýš jako sekundárně špatné, protože je-

jich špatnost je vposledku pouze odraz, epifenomén a důsledek primárního zla, tj. *výsledek objektivní odcizující situace v třídní společnosti*.

S tím souvisí tendence mnoha příslušníků levice relativizovat v otázkách státního práva a výkonu trestu subjektivní vinu při zločinu a chápat nezákonné jednání jako quasi nevyhnutelný epifenomén třídní situace pachatele. Tato relativizace je nepochybně zčásti oprávněná. Není jistě náhoda, že zločinů se nadměrně často dopouštějí pachatelé, které je nutno počítat k sociálně slabým, event. marginalizovaným vrstvám.

V latinskoamerické *teologii osvobození* existují pozice, jež (více či méně rozdílným způsobem) přijímají historický materialismus jako metodu sociální analýzy (např. G. GUTTIÉRREZ, L. BOFF, C. BOFF, E. DUSSEL). Tento fakt vysvětluje, proč v díle těchto teologů má tak velkou úlohu *strukturální zlo* či *struktury hříchu*. V oddíle 7.3.3 jsme poukázali na to, že vina na základě společenského charakteru a dějinnosti člověka nabývá významu, jenž sahá za samotné viníky, a mluvili jsme o *klimatu a tradici* viny, jež se mohou stát kvazisamostatnými negativními dispozicemi praxe. Teologové osvobození tento motiv zdůrazňují ve smyslu historicko-materialistické *třídní analýzy* a interpretují strukturální zlo, event. struktury hříchu jako dysfunkční, marginalizující, zbídačující poměry závislosti a vykořisťování, jež vyžadují *osvobozující praxi*. Musíme zde ponechat stranou otázku, do jaké míry takové analýzy mohou podat empiricky správné diagnózy. Po stránce filosoficko-etické závisí oprávněnost takových přístupů na tom, zda se schéma základny a nadstavby interpretuje *li-neárně nebo dialekticky*.

V oddíle 3.2.5 jsme rozlišili mezi *etikou individuální a sociální*. Zatímco v individuální etice jde o mravní hodnocení individuálně přičitatelného jednání, způsobů jednání a postojů, sociální etika se zabývá mravním posuzováním sociálních útvarů, poměrů, struktur, institucí, zákonů atd. Výklad o historickém materialismu vede k tomuto rozlišení:

- Historický materialismus právem poukazuje na to, že jak sociální étos, tak motivační horizont individuálního svědomí jsou ovlivňovány danými sociálními poměry, strukturami, institucemi, zákony atd.
- Ve smyslu dialektické interpretace je všude nutno zdůraznit toto: Sociálně etické hledisko neruší hledisko individuálně etické, nýbrž zůstává k němu vztaženo; je tomu tak ve dvojím ohledu:
 - Na jedné straně mohou být poměry po mnoha stránkách *výsledkem* individuálně přičitatelného jednání; tak nespravedlivé poměry mohou být výsledkem bezohledné snahy osob či jejich skupin o zisk nebo o moc.
 - Na druhé straně zjištění sociálně etické nespravedlnosti poměrů odkazuje na naléhavost *nápravného jednání* a volá tak po mravní praxi, po angažování; nakonec při tom jde, vždy o individuálně přičitatelné jednání (např. v oblasti politiky, ekonomie a kultury).

Individuální osoby nebo individuální svědomí nikdy nejsou pouze funkcí či epifenomenem poměrů nebo struktur. Naopak mohou (ale- spoň v mezích svých sociokulturních motivačních horizontů) tyto po- měry a struktury kriticky reflektovat a rozhodovat se jako mravní sub- jekty pro praxi, jež by je změnila. Snahu o překonání poměrů nelze proto řadit ke kolektivním, revolučním procesům, určeným třídním antagonismem, nýbrž je to primárně otázka individuálně přiřitatelné inteligentní, kooperativní praxe mnoha osob, jež se v této praxi pro- jevují jako mravní subjekty.

V marxismu rozšířená tendence relativizovat třídní analýzou samo- statný význam mravnosti a mravního subjektu nepochybně úzce sou- visí se skutečností, že v rámci všech forem tzv. „reálně existujícího socialismu“ bylo právní postavení osob ve smyslu práv na svobodu hrubě zanedbáváno. Tendence nivelizovat osoby teoreticky ve třídě nebo kolektivu vedla v politické, ekonomické a kulturní praxi k tota- litním systémům nesvobody, jejichž brutalita a neúčinnost vyšla plně najevo teprve po jejich ztroskotání.

Přes tyto skutečnosti bychom neměli zapomínat, že marxismus ve svém východisku představuje hluboce *humanistické hnutí*, jež v pod- statě chce vyvodit lidský svět, lidské poměry ze samotného člověka (MEW I, 370) a jež tak bylo vrcholně pozitivním přínosem k moder- nímu projektu lidské emancipace. Čemu se filosofická etika může na- učit od marxismu, shrnuje W.-D. NARR takto:

Nebezpečí filosofických etik až dodnes je třeba vidět ve společensky abstraktním a zároveň bezprostředně osobně založeném pojmu mravnosti. [...] Víme-li, že... mo- ráлка je morálkou, jen pokud je zasazena do dějin a do společnosti, zcela a úplně ze- mitá, jako faktum a fátum zároveň, pak teprve lze tematizovat osobní podíl. Nemů- žeme ho samozřejmě opustit, jako bychom mohli či směli (na předosvěcenský nebo poosvěcenský způsob) přeskocit novověkou historií subjektu. (Tím, že bychom napří- klad mluvili jen o „systémech“, médiích, počtech, statistickém průměru, číslech.) Proto osoby a jejich schopnost rozhodovat se, mluvit, myslet a jednat zůstávají před- pokladem a posledním základem všeho etického uvažování. Ale: tuto osobu jakožto dějinnou je nutno právě kvůli morální kritice a pozici vždy vidět uprostřed daných institucí strukturálních daností společnosti. To zároveň znamená, že chceme-li zjistit, jak je tomu s mravní skutečností společnosti, [...] musíme analyzovat její materiální podmínky, musíme ji zasadit na její místo a do její funkce. (In: FETSCHER/MUNK- LER 1985, 78)

8.1.5 Odbočka: moralita a teorie systémů (N. Luhmann)

Zabývali jsme se teorií historického materialismu, protože pro sou- časnou filosofii představuje nepochybně nejdůležitější příklad socio- logické relativizace mravního charakteru praxe. Kromě ní existuje sa- mozřejmě mnoho jiných nemarxistických teorií, jež mají tutéž relati- vizující tendenci. Budeme to ilustrovat tím, že podáme několik úvah zastánce teorie systémů N. LUHMANN, jehož pozice má význam- nou úlohu v současné sociologické diskusi.

Jako *systémy* ve smyslu teorie systémů lze chápat jednotky či cel- ky různého druhu. Tak mluvíme o systémech mechanických, organic- kých, psychických a sociálních. Přitom jsou systémy zásadně určeny dvěma diferencemi, jimiž je můžeme také analyzovat:

- *Uvnitř jde o diferenci mezi prvkem a vztahem.* Systémy se skláda- jí z prvků, jež jsou v určitých vzájemných vztazích. Mají tedy *strukturu*.
- *Navenek jde o diferenci mezi systémem a okolím.* Systémy jsou ur- čeny svým odlišením od okolí.

Obecná *funkce* systému záleží v tom, že vytvořením vlastní struktu- ry (prvky/vztahy) redukuje *složitost světa* tak, že je možno stabilizovat hranici mezi systémem a okolím a řešit dané problémy. Přitom musí být systémy s to „užívat difference systému a okolí uvnitř systému jako orientace a jako principu vytváření informací“⁴ (LUHMANN 1984, 25). Jsou tedy *autoreferenční*. Tolik o obecném rámci teorie systémů.

Vycházíme z toho, že sociální systémy vznikají, kdykoliv osoby [personální systé- my] vstupují do vzájemných vztahů. Jednotlivé osoby zůstávají ve vztahu k sobě na- vazám, ale také ve vztahu ke tvořícím se sociálním systémům okolí. Nesplývají ani navzájem, ani se sociálním systémem. Také sociální systém je z jejich hlediska (nut- ným nebo ne-nutným) okolím. Pro každý sociální systém, pro zúčastněné osoby i pro sociální systém, který vytvářejí, je okolí vždy složitější než samotný systém. Výcho- zí situací je tedy *mnohonásobný protisměrný rozdíl v složitosti*. (LUH- MANN/PFURTNER 1977, 43)

Na tomto pozadí chápe LUHMANN „morálku jako strukturu soci- álních systémů“ (43). V nejjednodušším případě to znamená toto: Dva osobní systémy (osoby), EGO (já) a ALTER (druhý), vytvářejí soci- ální systém tím, že vstupují v komunikaci. Přitom musí každý druhé- ho nejprve interpretovat jako *jednajícího kontingentně*, tj. EGO může odhalovat jednání ALTER právě tak málo jako ALTER jednání EGO. Tím však vzniká neúnosná složitost:

Jakmile EGO a ALTER vstoupí ať z jakýchkoli (náhodných) důvodů do dvojnásobně kontingentního vzájemného vztahu, navzájem si připisují kontingentní jednání a v důsledku toho pro sebe navzájem fungují také jako ALTER EGO (druhé já) - musí *oba* v sobě samých integrovat trojí úlohu. Každý je sám pro sebe nejprve EGO, ale ví také, že pro druhého je ALTER, a kromě toho také, že druhý ho chápe jako ALTER EGO. (46)

Podmínkou zdaru komunikace, event. sociálního systému EGO a [ALTER] je zmenšení této složitosti. To se děje tím, že k sobě navzájem mají *úctu*.

Jako indikátor toho, že [EGO] jakožto [ALTER] a jakožto [alter EGO] bylo přijatelně začleněno do vidění a sebeidentifikace jeho [ALTER], slouží vyjadřování úcty a komunikace za podmínek vzájemné úcty. [EGO] má úctu k [ALTER] a projevuje mu úctu, když druhý nachází, poznává a může akceptovat sám sebe jako [ALTER] EGO] nebo si myslí, že na to má výraznou naději... Zdar perspektivně integrované komunikace je odměňován prokazováním úcty, nezdar odpíráním úcty a to vše v odstupňovatelných dávkách. (46 n.)

Ve větších sociálních systémech je už nutné stabilizovat podmínky pro získání úcty a ztrátu úcty tím, že se podmínky úcty *generalizují*. *Morálka* je tedy „kódovací proces, jehož specifickou funkcí je řídit komunikaci úcty pomocí podmínek úcty“ (51). (Zde si povšimneme podobnosti s teorií sympatie u HUMA, srov. 2.4.2). Funkcí morálky je stabilizovat komunikaci, event. sociální systém. Má upravit rozdíl mezi vlastní složitostí systému a složitostí okolí, a to tak, aby složitost zůstala redukována, hranice mezi systémem a okolím stabilizována a problémy sociálního jednání zůstaly řešitelné. Přitom vzniká ve smyslu autoreference sociálních systémů *dynamika* morálky.

Neexistuje tedy žádný samostatný význam mravnosti, vázaný na transcendentální charakter subjektu, neboli lidský rozum se nikdy nestává sám ze sebe praktickým rozumem (KANT, srov. 3.2). Mravní charakter je naopak redukován na funkcionální, sociologicky či systémově-teoreticky poznatelný epifenomén struktury diferencí prvky/vztahy a systém/okolí. Jde tu tedy o sociologickou relativizaci mravnosti, jež je po určité stránce analogická relativizaci, o níž jsme mluvili jako o lineární interpretaci historicko-materialistického schématu základny a nadstavby. Proto i zde vyvstávají problémy, s nimiž jsme se setkali ve třech otázkách položených historickému materialismu (8.1.2 až 8.1.4).

Můžeme to ilustrovat několika příklady: *Normy, pojetí hodnot a formy étosu* vyplývají (způsobem vysvětlitelným v rámci teorie systémů) z mechanismů uvedené struktury diferencí a pozvolna vytvářejí „zpevněné, předatelné komplexy strukturované morálky“, která je „na základě elementárního konání úcty“ schopna vývoje a regenerace (52). - Mravně relevantní (transcendentální) *svoboda* je redukována na *kontingentnost*, tedy na omezenou prediktabilitu vnějšího chování v komunikaci:

! Svoboda není znak samotného chování a vůbec není přirozenou vlastností člověka. Je účinkem komunikace očekávání, norem a předpovědí, tedy vzniká a zaniká s komunikací. (60)

Diference mezi *dobrem a zlem* se chápe jako bivalentní kvalifikace podmínek dávání a odmítání úcty v rámci komunikace; slouží „konzistenci praxe úcty“ a „předběžnému zajišťování konsensu s třetími osobami“. Ale tak je rekonstrukce morálky založena zásadně heteronomně (3.2.4). - Jádrem těchto relativizací *záleží* nakonec v metodickém rozhodnutí teorie systémů, že systémy „se neskládají z individuí, ale z komunikací“ (31); rozpuštěním subjektu v komunikaci ztrácí i *mravní subjekt* „privilegovaný statut“ (40), který měl v tradici etiky.

Podobně jako v případě historického materialismu zde musíme kriticky rozlišovat:

- Na jedné straně motivační horizont individuálního svědomí a formy sociálního étosu jsou rozmanitým způsobem společensky a historicky zprostředkovány a podmíněny; proto mohou být legitimně tématem zkoumání sociologie či teorie systémů.
- Na druhé straně takové metodicko-abstraktní zkoumání (charakteristické pro speciální vědy) právě nikdy nepostihne problémy, o něž jde při samostatném významu mravního charakteru praxe.

Překračují-li takové vědecké teorie své legitimní možnosti a činí si nárok na určování podstaty mravnosti empiricko-sociologickými metodami, nevyhnutelně upadají do *redukcionismu*, který nechápe to, oč právě jde.

! Morální věda se týká mravních jevů jako zkušenostní skutečnosti a musí o nich pojednávat v jejich samostatné kvalitě. Teorie vědy, jež nejsou rozvrženy na základě této samostatné dimenze, nejsou právy mravnímu jevu a nejsou s to tento jev dostatečně prozkoumat. Analýza naší celkové zkušenosti ukazuje, že tento fenomén v jeho různých jevových formách nelze oddiskutovat. Samostatnosti mravní skutečnosti jakožto zkušenostní skutečnosti musí odpovídat vlastní forma etické argumentace a vědecký charakter morálky. (PFÜRTNER in: LUHMANN/PFÜRTNER 1977, 242)

8.2 Genealogická relativizace morálky (Nietzsche)

NIETZSCHOVA kritika západní etické tradice je radikální výzvou pro takové chápání etiky, které je si vědomo příslušnosti k této tradici a kromě toho se nachází v kontextu křesťanské víry. NIETZSCHOVA filosofie je přitom v současné době mimořádně aktuální. NIETZSCHE rozhodujícím způsobem ovlivnil zvláště současnou francouzskou filosofii a filosofickou postmodernu.

Pokusíme se vyložit systematicky některé NIETZSCHOVY základní myšlenky (k to-

mu srov. ÚF 7.1.3 [4.7]). V některých aspektech této systematizace čerpám z knihy o NIETZSCHOVÍ od Gillese DELEUZE. Odvolávám se zvláště na díla „Tak pravil Zaratustra“, 1886 (Z) a „Ke genealogii morálky“, 1887 (GM).

8.2.1 Základní pojmy

Vyjděme z NIETZSCHOVY kritiky *mechanistické biologie* v evolucionismu Charlese DARWINA a Herberta SPENCERA. Mechanistický model operuje, podle NIETZSCHEHO, s *homogenním, jen kvantitativně analyzovatelným pojmem síly*, který v evolucionismu podmiňuje mechanistické pojetí pojmu *přizpůsobení*. NIETZSCHE naproti tomu zastává názor, že skutečnost života lze pochopit pouze z *kvalitativní* difference dvou základních sil, síly *aktivní* a síly *reaktivní*.

Podle NIETZSCHEHO biologický mechanismus pojmem přizpůsobení staví do popředí „aktivitu druhého řádu, pouhou reaktivitu“. „Ale tím se mýlí podstata života, jeho *vůle k moci*, tím se přehlíží, že zásadní přednost mají spontánní síly, jež útočí, zasahují, dávají nový výklad a nový směr a formují. „Přizpůsobení“ následuje teprve po jejich působení. Tím je v samotném organismu popírána panská úloha nejvyšších činitelů, v nichž se aktivně a tvořivě projevuje *vůle k životu*.“ (GMV, 316)

Tato rozdílnost sil se dotýká všech oblastí živých bytostí a činí je polem *bojové hry*. V obou silách vládne *vůle k moci*, tedy základní pud zvítězit nad protisílou. Ale tato *vůle k moci* má v aktivní síle jinou kvalitu než v síle reaktivní. Tak ukazuje, v čem záleží kvalitativní rozdíl mezi silami. Uvádí do hry *principiální rozdílnost hodnot a principiální řád hodnot*:

- V *aktivní síle* *vůle k moci* *přítakává životu* a vítězí tím, že vkládá (aktivní) sílu života do toho, co dokáže.
- # V *reaktivní síle* *vůle k moci* působí jako *popírání života* a vítězí tím, že odděluje (aktivní) sílu života od toho, co dokáže.

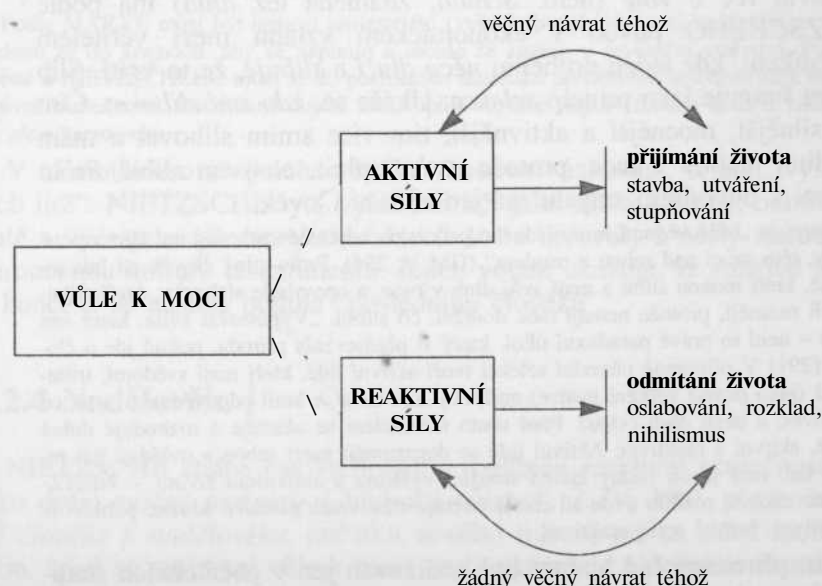
Tento rozdíl můžeme ilustrovat příkladem onemocnění rakovinou. Na jedné straně je *aktivní síla* organismu. Utváří, buduje, formuje, přítakává životu; všechno podrobuje svému principu, pozitivnímu, silnému, vitálnímu životu. Rakovinný nádor naproti tomu ztělesňuje *reaktivní sílu*. Předpokládá aktivní sílu organismu a obrací se reaktivně-záporně proti této aktivní životní síle. V bujení rakoviny se dere k vítězství reaktivní *vůle k moci*, tj. snaží se postupně oddělovat aktivní sílu života od toho, co tato síla *dokáže*. *Vítězství* reaktivní síly je vítězství popírání života, ničení, odstraňování toho, co je vyšší. Je to vítězství nestrukturovaného, destruktivního, beztvareho bujení nad aktivní, strukturující, budující, tvořivou silou života. Potud je reaktivní síla *nihilistická*.

Dalším NIETZSCHOVÝM základním pojmem je *věčný návrat té-*

hol Nejprve chce prostě říci, že život probíhá v procesu bez začátku a konce a že v tomto procesu se *vznikání neustále vrací*. Bytí života není nic statického, nýbrž věčný návrat jeho stejného vznikání. Ovšem věčný návrat téhož se týká aktivních sil zcela jinak než reaktivních:

- *Aktivními* silami usiluje *vůle k moci* o věčný návrat tím, že přijímá, volí a uskutečňuje to, co se může a má *vždycky přijímat, volit a uskutečňovat*. Princip věčného návratu téhož tedy aktivními silami provádí *selekcí* toho, co je silné, zdravé, plné života, vitální.
- *Reaktivními* silami však *vůle k moci* *nevede k věčnému návratu*, neboť reaktivní síly rozkládají nihilisticky život a nebudují nic, co by bylo schopné návratu. Jejich *vůle k moci* není vůlí k návratu, nýbrž *vůlí k nicotě*. Zvítězí-li reaktivní síly, musí se nakonec jako sebeničivé a seberozkladné síly obrátit samy proti sobě.

Tak se život ve zdravém organismu uskutečňuje jako *vůle k moci* ve smyslu věčného návratu téhož. Neustále sám sebe znovu buduje látkovou výměnou, růstem a rozmnožováním. Zcela jinak je tomu s rakovinou. Nad aktivní silou života může zvítězit jen tak, že zároveň zničí sama sebe. Její *vůle k moci* se projevuje jak na organismu, tak na ní samotné jako *vůle k nicotě*. Zaniká spolu s organismem, který ničí.



Obr. 21: *Vůle k moci a rozdílnost sil*

8.2.2 Genealogie morálky

NIETZSCHE radikálně odmítá samostatný význam všeho duchovního, rozumového. Takzvané *duchovní schopnosti* člověka interpretuje důsledně *vitalisticky*. Jsou výrazem a projevem (nakonec biologicky chápaného) života. Základní pojmy uvedené v oddíle 8.2.1 lze proto aplikovat na člověka bez jakéhokoli omezení. I člověk je místem, kde spolu bojují obě síly. Podle toho, která z těchto sil v člověku převládá, rozlišujeme lidi *aktivní* (silné, vitální, formující, tvůrčí) a *reaktivní* (slabé, nízké, destruktivní, neschopné). NIETZSCHE proto proti tradičnímu mravnímu hodnotovému rozlišení *dobra a zla* staví hodnotové rozlišení *dobrého a špatného*, jež odpovídá „přirozenému“ řádu hodnot, tj. vyplývá z kvalitativního rozdílu dominantních sil:

Co je dobré? - Všechno, co stupňuje pocit moci, vůli k moci, samotnou moc v člověku. / Co je špatné? - Všechno, co pochází ze slabosti. / Co je štěstí? - Pocit, že moc *vzrůstá*, že je přemáhán odpor. / *Ne* spokojenost, nýbrž více moci; *ne* všeobecný mír, nýbrž válka; *ne* ctnost, nýbrž zdatnost (ctnost ve stylu renesance, virtu, ctnost bez morálky. / Slabí a nezdařenci ať zahynou: to je první věta *naší* lásky k lidem. A ještě jim k tomu dopomozme. / Co je škodlivější než jakákoliv neřest? - Soucit činu se všemi nezdařenci a slabými - křesťanství... (VI, 170)

Mravní řeč o *vině* (něm. *Schuld*, znamená též *dluh*) má podle NIETZSCHEHO původ v ekonomickém vztahu mezi věřitelem a dlužníkem, kde jeden druhému *něco dluží* a *slibuje*, že to vrátí. Slib při tom funguje jako princip *selekce*: Ukáže se, *kdo smí slibovat*. Čím jsem silnější, mocnější a aktivnější, tím více smím slibovat a mám svůj dluh jakoby v ruce, protože mohu splnit, co jsem slíbil. Proto *svědomí* v původním smyslu má jen aktivní člověk.

Svědomí je „hrdý vědomí mimořádného privilegia odpovědnosti, vědomí této vzácné svobody, této moci nad sebou a osudem“ (GM V, 294). Proto silný člověk ctí lidi sobě rovné, kteří mohou slíbit a mají svůj dluh v nice, a opovrhuje slabochy, kteří slibují, ačkoli nesmějí, protože nemají moc dodržet, co slíbili. „Vypěstovat zvíře, které smí slibovat - není to právě paradoxní úkol, který si předsevzala příroda, pokud jde o člověka?“ (291) V přirozené původní selekci tvoří aktivní lidé, kteří mají svědomí, tribunál, jenž (jako původ veškeré justice) nutí, aby lidé na sebe brali odpovědnost za to, co je reaktivní, a nesli dluh (vinu). Před tímto tribunálem se ukazuje a rozhoduje dobré a špatné, aktivní a reaktivní. Aktivní lidé se dorozumějí mezi sebou a ovládají lidi reaktivní, tzn. nutí je do formy života sloužící vyššímu a aktivnímu životu. - NIETZSCHE na základě rozdílu dvou sil charakterizuje také vztah *pohlaví*: Mužné pohlaví je spíše aktivní, ženské spíše reaktivní.

Tento přirozený řád hodnot byl realizován jen v počátečních stadiích dějin, a i tehdy jen částečně. (Přirozená) *panská* morálka aktivní

vůle k moci se nemohla trvale udržet. Ztroskotala na *resentimentu* (všeobecném odporu, zášti) reaktivních sil. Slovo „resentiment“ označuje strategii reaktivní vůle k moci, jež se v dějinách prokázala jako vítězná. Nemůže-li se reaktivní síla „odreagovat“ navenek tím, že „vrátí úder“ - třeba proto, že je příliš slabá, příliš zbabělá nebo příliš neschopná, pak dojde k *reakci uvnitř*, v cítění, v *sentimentu*. Reakce se stane *resentimentem*, *duchem pomsty*. V *resentimentu* se vůle k moci reaktivních sil stává *reaktivně tvůrčí*. „Genealogie morálky“ rekonstruuje vznik tradiční morálky dobra a zla z *resentimentu*:

Vzpoura otroků v morálce začíná tím, že sám *resentiment* se stává tvůrčí a rodí hodnoty: *resentiment* bytostí, jimž selhala vlastní reakce, reakce činu, a jež se odškodňují jen imaginární pomstou. Zatímco všechna vznešená morálka [= přirozená morálka dobrého a špatného] vyrůstá z triumfujícího přitakání sobě samému, otrocká morálka předem odmítá to, co je „mimo“, „jiné“, „ne-Já“. A *toto* odmítání je jejím tvůrčím činem. (GM V, 270 n.)

Tato *otrocká morálka*, zrozená z ducha pomsty, z *resentimentu*, se prosadila v evropské tradici, např. v platonismu, v židovsko-křesťanské etice, v étosu lidských práv, v KANTOVĚ etice a v socialismu. Prosadila přehodnocení řádu hodnot vznešené přirozené morálky (dobré-špatné) v řád hodnot reaktivní morálky (dobro-zlo). Aktivní dobro je přehodnocováno v mravní zlo, zatímco reaktivní zlo je hodnoceno jako mravní dobro.

V morálce pánů je dobrem to, co je aktivní, silné, vznešené, vitální, zdravé a mužné; zlem to, co je slabé, neschopné, nízké, nemocné, obyčejné a ženské. Morálka otroků staví tento přirozený řád hodnot na hlavu. Tak např. Ježíš blahoslaví to, co je z hlediska panské morálky špatné (Mt 5,3-12), zatímco k tomu, co panská morálka pokládá za dobré, Ježíš říká „běda“ jako k něčemu špatnému. Ale povahu otrocké morálky má i zlaté pravidlo, přikázání lásky k bližnímu, idea rovnosti spojená s lidskými právy, zobecnění v kategorickém imperativu a idea beztrždní společnosti. Neboť ukládají aktivnímu, silnému životu povinnost soucitné solidarity s nízkým, obyčejným životem, vegetujícím na primitivní úrovni, místo aby byl svobodný pro vlastní, aktivně vitální vůli k moci.

Stádní pud reaktivních lidí, ovládaných *resentimentem*, způsobil, že přehodnocení přirozeného řádu hodnot v otrocké morálce se velice rozšířilo a umožnilo vytvoření *reaktivní kultury' resentimentu*. Tato kultura byla reaktivní, a proto *popírala život*. Na jedné straně se obracela proti životu svým *asketickým ideálem* \$ na druhé straně místo skutečného života prohlašovala za vlastní a pravou skutečnost pouhé zdání, život zásvětný.

Zvláštní pozornost věnuje NIETZSCHE *problému viny* v křesťanské formě otrocké morálky. Vina (německy *Schuld*) ztrácí v křesťan-

ském reaktivním kontextu konkrétní jasný význam, který měla) v interpersonálním vztahu věřitel-dlužník (*Schuldner*). Na základě stádního pudu je projektována do stádního celku a tím socializována a kolektivizována jako hřích světa, ale tak, že ho nese každý člověk. Rozrůstá se tak v nekonečnou, provždy nesplatitelnou vinu-dluh vůči nadsvětnému Bohu jako věřiteli. Tuto reaktivně sebeničivou konstelaci ještě vyhrocuje křesťanská nauka o vykoupení: vykupitelský čin Bohočlověka, tento nezasloužený projev lásky věřitele, vinu-dluh před Bohem ještě rozmnožuje. Nikdo si není vědom viny-dluhu více než vykoupený člověk.

Pointou celé této konstelace (administrované zdánlivou činností kněží) je toto: Proč resentment vyvolává tuto konstelaci? Čeho chce reaktivní vůle k moci touto sebezničující konstrukcí nakonec dosáhnout? Chce v aktivních, silných, mocných, vitálních lidech vyvolat *špatné svědomí*, oddělit je od toho, co dokážou, a tak učinit *aktivní síly reaktivními*.

To všechno jsou lidé resentimentu, zášti fyziologicky postižené a červivé, celý třaslavý kontinent podzemní msty, nevyčerpatelné, nenasytné vykřikující proti šťastným a také v maskách msty a se všemi vytáčkami msty: Kdy by konečně dosáhli svého posledního, nejryzejšího a nejvyššího triumfu msty? Nepochybně tehdy, kdy by se jim podařilo vpravit *šťastným do svědomí* svou vlastní bídu, všechnu bídu vůbec, takže šťastní by se jednoho dne počali za své štěstí stydět a říkali by si možná navzájem: „Jaká hanba, být šťastní. *Existuje příliš mnoho bíd!*“ (GM V, 370 n.)

8.2.3 Dějiny

Na tomto pozadí se u NIETZSCHEHO rýsuje obraz dějin; můžeme na něm rozlišit *tři epochy*:

(1) První epocha se vyznačuje tím, že v ní *převládá přirozený řád hodnot*. V Evropě je to epocha řecko-římského ducha. Zde vládne vznešený, životem kypící, aktivní způsob myšlení.

Mladý NIETZSCHE analyzoval tuto epochu především z hlediska dionýského a tragického. I náboženství je v tomto období náboženství umělecké, jasné „náboženství života“, v němž je „všechno existující zbožštěno, ať je to dobré nebo špatné“ (I, 559 n.).

(2) Druhé období se vyznačuje „vzpourou otroků v morálce“: reaktivní síly se prosadily, rozšířily a zvítězily nad přirozeným řádem hodnot a jeho kulturou. V evropské tradici jde o epochu připravovanou platonismem a pak formovanou židovsko-křesťanským duchem. Z resentimentu vznikla životu nepřátelská kultura, v níž se stále více prosazuje

reaktivní vůle k moci. Tato kultura se odvrací od skutečnosti bytí a života a buduje své metafyzické a náboženské zásvětné světy s židovsko-křesťanským *Bohem* jako vrcholem. *Asketický ideál* vítězí nad životní silou a radostí a *otrocká morálka* soucitu a lásky k bližnímu vítězí nad vznešenou opcí panské morálky pro silný, zdravý a vitální život. Celý reaktivní kulturní projekt klade *zdání nad bytí a nicotu nad život*.

NIETZSCHE sice viděl v renesanci určitou šanci pro znovuzrození vznešeného, životního a silného způsobu myšlení, tato šance však byla promarněna díky „od základu sprostému (německému a anglickému) hnutí, jež se zrodilo z resentimentu a jemuž říkáme reformace“ (GM V, 287). Reformací a protireformací se dovršilo vítězství reaktivní vůle k moci a tím i *tvůrčí nihilismus* kultury resentimentu.

(3) Třetí epocha vyplývá ze skutečnosti, že pro reaktivní vůli k moci neexistuje *žádný návrat téhož* (8.2.1). Vítězství reaktivních sil nad aktivními nutí reaktivní vůli k moci - jako v případě rakovinného bujení -, aby se *reaktivně* obrátila *sama proti sobě* a zničila vítěznou kulturu resentimentu, již vytvořila, protože nedokázala vybudovat nic, co by bylo schopné návratu. To je epocha, v níž žijeme. Byla zahájena *osvícenstvím*, kdy začala autodestrukce kultury resentimentu. Ústřední událostí tohoto období *destruktivního nihilismu* je *smrt Boha*. Reaktivní vůle k moci bourá klenbu mimosvětského světa, základ jí vytvořené kultury resentimentu.

Podle MARXE musí být utrpení proletariátu (vykořisťování, odcizení, zbídačení) dovedeno až do krajnosti, aby se naplnilo a mohlo se změnit v revoluční vítězství. Podobně u NIETZSCHEHO musí až do posledního důsledku proběhnout autodestrukce reaktivní skutečnosti. Rakovinné bujení musí úplně rozložit nejen všechno silné a vitální, ale i samo sebe.

V „Zarathustrovi“ dolehne k Zarathustrovi úzkostné volání „vyšších lidí“. NIETZSCHE tyto vyšší lidi líčí jako zcela zničené, odmítnuté a vyčerpané představitele faktorů, které určovaly a nesly starou, zhroutenou kulturu resentimentu. Jejich volání ukazuje, že rozklad je u konce a že nastala hodina „posledního člověka“⁴⁴.

8.2.4 Nadčlověk j

NIETZSCHE chápe čas vrcholícího rozkladu reaktivní skutečnosti jako dobu možné *peripetie* („hluboká půlnoc“, Z IV, 399), přechodu *od člověka k nadčlověku*, počátku nového lidství, jež se stává možným, když se reaktivní vůle k moci zcela vyčerpala a definitivně zničila - bez návratu.

Hlásám vám nadčlověka. Člověk je cosi, co má být překonáno. Co jste vykonali, aby byl překonán? / Všechny bytosti dosud vytvořily něco nad sebe samy: a vy chcete být odlivem tohoto velkého přílivu a raději snad se vrátit k zvířeti, než abyste překonali člověka? / Čím je opice člověku? Posměchem nebo bolestným studem. / Urazili jste cestu od červa k člověku, a leccos ve vás je posud červ. Kdysi jste byli opice, a i nyní je člověk opice - více než kterákoli opice. /... Hleďte, hlásám vám nadčlověka. / Nadčlověk je smysl země. Vaše vůle nechť dí: nadčlověk budiž smysl země! (Z IV, 14)

NIETZSCHOVA charakteristika nadčlověka rýsuje novou etiku, radikálně odlišnou od tradiční morálky. Její základní rysy shrneme do čtyř bodů:

(1) *Převládá přitakání ve vůli k moci.* Vůle k moci přisvědčuje sobě samé jakožto přisvědčování. Pritakává svému bytí ve vývoji a tak vystupuje ke stále vyššímu a intenzivnějšímu životu.

I Nejvyšší hvězdy bytí! Vás žádné nedosáhne Ano / a nikdy neposkvrněné Ne / vy věčné Ano bytí, / mé Ano navždy patří vám. (VI, 405)

(2) *Aktivní odmítání.* Z této nepodmíněné převahy přisvědčování plyne stejně nepodmíněné *odmítání všeho reaktivního*, všech hodnot a produktů kultury resentimentu, všech tradičních nauk o ctnosti a mravech, všech řádů hodnot, asketického ideálu a veškeré tradiční morálky.

I Jsem zdaleka nejpłodnější člověk, jaký kdy existoval. To nevylučuje, že budu člověk nejvíce dobročinný. Znáám rozkoš z *ničení* ve stupni, jenž je úměrný mé síle k ničení - v obojím jsem poslušen své dionýské přirozenosti, jež neumí oddělovat Ne od Ano. Jsem první *immoralista*: tak jsem *ničitel* par excellence. (VI, 366)

(3) *Velké přehodnocování.* Aktivní, přitakávající vůle k moci přehodnocuje *těžké a lehké*. Pouhé přisvědčování tomu, co je dáno, není přisvědčování k životu jakožto bytí ve vývoji, je to spíše Ano osla, který přisvědčuje tíži, již má naloženo, břemenu („I-A“, říká „Ja“, tj. Ano). Naproti tomu *tanec, smích a hra* jsou v jistém smyslu existenciální nadčlověka.

\$ *Tanec.* Kdo si (jako osel) stěžuje na tíži, je fixován na to, co je dáno, a nepřisvědčuje bytí ve vývoji. Nadčlověk „tančí“ nad bytím, které je pouze dáno.

I - I nejhorší věc má dobré nohy k tanci: jen se mi naučte, vyšší vy lidé, jak samy sebe na pravé nohy postavit! / ... Vyšší vy lidé, vaše největší zlo jest, že se nikdo z vás nenaučil tančit, jak se tančit má - tančit přes sebe samého! (IV, 367)

• *Smích.* Zde jde také o přitakání životu smíchem. Na utrpení bylo negativní to, že bylo zvnitřněno v resentimentu a ve špatném svědomí. Nadčlověk chápe utrpení jako „návnadu života“:

I Co má člověk nejvzdálenějšího, nejhlubšího, nejvyššího, nadhvězdného, všechna jeho nesmírná síla: zda to vše ve vašem hrnci svárlivě nekypí a nesyčí? / Jaký div, že se leckterý hrnec rozbije! Učte se sobě smát, jak smát se má... Roze-

stavte kolem sebe malé, dobré, dokonalé věci, vyšší vy lidé. Jejich zlatá radost vyhojí vám srdce. Dokonalost dává doufat. (364) Co bylo zde na zemi dosud největším hříchem? Zda jím nebylo slovo onoho, který děl: „Běda těm, kteříž se smějí!“ / Nenašel sám snad na zemi důvodů k smíchu? To špatně hledal. I dítě zde najde důvody. (365) Co všechno je ještě možné! Naučte se tedy smát se smíchem, jenž se přežene přes vás samy! Zvedněte srdce, dobří vy tanečníci, vysoce výš! A nezapomínejte mi ani na dobrý smích! (367)

6 *Hra.* Ve hře jde o přitakání nutnému v náhodě. Reaktivní člověk říká: Jednoho je třeba! - a Čeká pasivně na toto jedno. Nadčlověk vidí život v celé jeho rozmanitosti a náhodnosti a přisvědčuje v něm aktivní vůli k moci. Je hráč, který hází kostkou náhody a vždycky mu padne správné číslo. Chápe se totiž toho, co přináší náhoda, jako své šance a využívá ji.

I Plaše, zahanbeně, neobratně, jako tygr, jemuž se nezdařil skok: tak jsem vás, vyšší vy lidé, Často vídal plížit se stranou. *Hod* se vám zhatil. / Ale co na tom, vy hráči v kostky! Nenačili jste se hrát a se smát, jak hrát a smát se má! Což neseďte stále u velkého hracího stolu, u velkého stolu výsměchu? (363 n.)

(4) *Autonomie přisvědčování.* Pritakává-li vůle k moci sama sobě jakožto přisvědčování, jde o *radikální autonomii*. Nadčlověk projektuje s neomezenou autonomií *své hodnoty*, a to *takové, jaké chce*. Tato autonomie samozřejmě nemá nic společného s lenivým nebo prostopášným hověním vlastním touhám. Neboť přitakávající projekt má jako kritérium *věčný návrat téhož*. Nadčlověk chce to, co může neustále chtít, tedy to, co stupňuje plnost života a přitakává bytí ve vývoji. Tak má projektovat své hodnoty, a tím své bytí ve vývoji, svůj život, svobodně, nejsou podroben žádnému mravnímu zákonu, přitakáváje jediné aktivní vůli k moci, tedy v tanci, smíchu a hře.

Všimněme si zásadního rozdílu mezi pojetím autonomie u KANTA a u NIETZSCHEHO. U KANTA je veškerá autonomie svědomí určována apriorním nárokem kategorického imperativu, tedy (formálního) mravního zákona. Pro NIETZSCHEHO je kategorický imperativ nakonec morálním principem otročké morálky.

Vy tvořící, vy vyšší lidé! Jen pro vlastní dítě lze být těhotnu. *Nenechte* se umluvit, nedejte si nic namluvit! Kdopak že je *váš* bližní? A být i jednáte „pro bližního“ - přece proň netvoříte! / Odvykněte mi jen tomuto „pro“, vy tvořící: právě vaše ctnost tomu chce, abyste nic nečinili „pro“ a „za“ a „protože“. Proti takovým nepravým slůvkům si zalepte ucho. „ / Pro bližního“ - toť jen drobných lidí ctnost: ti říkají „rovný s rovným“, „ruka ruku“: - nemají práva ni síly k *váš* zjištění! / Ve vaší zjištění, ó tvořící, je obezřetnost a prozířetnost těhotných žen! Jehož nikdo ještě nezřel očima, plod: ten je chráněn a Šetřen, ten je vyživován celou vaší láskou. / U vašeho dítěte, kde jest celá vaše láska, jest i celá vaše ctnost! Vaše dílo, vaše vůle, toť váš „bližní“: nedejte si namlouvati nepravých hodnot! (362)

8.2.5 Přehled

Pokusili jsme se podat *systematicky* některé NIETZSCHEHO základní myšlenky. Dílo samo je krajně nesystematické, má esejistickou i aforistickou formu a vyniká spíše svým espretem a poetickými kvalitami než filosofickou přesností. Mohli bychom například ukázat, že jeho vitalistickému přístupu chybí do značné míry filosofické založení a že toto sporné stanovisko se uplatňuje jako pouhé tvrzení. Mohli bychom také ukázat, že NIETZSCHE podává základní nauky křesťanství nesprávně nebo velice zkresleně. K tomu přistupuje, že se ani v náznaku nezabývá otázkou, jak by individualistický koncept nadčlověka měl být myšlen v sociálním kontextu (např. v rodině, ekonomii, politice, právu).

Z hlediska křesťanské víry lze vůči NIETZSCHEMU zdůraznit především toto: Dar vykoupení (milost) přinesl člověku možnost, aby miloval Boha a bližního. Tato láska vede člověka „do svobody a slávy dětí Božích“ (Řím 8,21), v níž už nevládne resentment, nýbrž je možno dojít k „plnosti života“. Ale tento „nový“ člověk, znovuzrozený ve víře a následující Krista, prožívá tuto svobodu - na rozdíl od nadčlověka u NIETZSCHEHO - ne jako nakonec sebestřednou vůli k moci, ale jako lásku. Také v křesťanském „Miluj, a čiň, co chceš“ (AUGUSTIN) jde o autonomii, i o tanec, smích a hru - na rozdíl od *ano*, jež pronáší osel. Ale tato autonomní láska „nehledá svůj prospěch“ (1 Kor 13,5). Ziskává plnost života tím, že nehledí sama na sebe a dává se (srov. 7.2.3). V tomto bodě se zásadně odlišuje paradigma nadčlověka od paradigmatu křesťanské existence. Je ovšem nutno přiznat, že NIETZSCHE právem odhaluje a karikuje různé chyby uvnitř křesťanství.

Zde není místo, abychom se zabývali těmito rozmanitými otázkami. Výzva, kterou představuje NIETZSCHE pro veškerou tradiční etiku, záleží hlavně v tom, že zpochybňuje a odmítá *mravní princip* v *nejširším smyslu* (např. jako zlaté pravidlo, jako přikázání lásky k bližnímu, jako kategorický imperativ, ale také jako utilitaristický sociální princip, jako základní opci lidských práv pro svobodu a rovnost, jako socialistický egalitarismus). Ústřední otázka tedy zní: *Je morální princip apriorní faktum rozumu, konstitutivní pro lidské bytí*, nebo lze genealogicky odhalit, že je to sediment (usazenina) méněcenné kultury, s nímž lze po jeho překonání volně nakládat? Jak lze argumentovat, zavrhneme-li hledisko *univerzalizace* (obsažené v uvedených variantách mravního principu) a nahradíme ho opcemi *egoistickými*, *elitářskými*, *aristokratickými*, *rasistickými* nebo *sexistickými*?

KANT v transcendentální reflexi ukazuje mravní zákon (kategorický imperativ) jako podmínku mravně relevantní praxe. Existuje-li

mravně relevantní praxe, musí být apriorně předpokládán mravní zákon. To, že existuje mravně relevantní praxe, že tedy čistý rozum je *skutečně* sám ze sebe praktickým rozumem ve smyslu mravního zákona, to KANT chápe jako *fakt rozumu*, který pokládá za „nepopíratelný“ (KPR A 56, srov. 3.2.1). Tvrdí tedy, že toto transcendentální faktum je nakonec *evidentní*. Je-li tato evidence na této zcela základní „hranici lidského rozumu“ (ZMM BA 128) zpochybněna, jak to činí NIETZSCHE, neexistuje už v podstatě žádná filosofická argumentace. V tomto smyslu nelze NIETZSCHEHO v rozhodujícím bodě filosoficky vyvrátit. Ale ani on sám není s to vyvrátit tezi, že mravní princip je transcendentálním faktem rozumu. Jeho genealogie nic nevyrací, tvrdí určitou alternativu.

Otázka, zda je tato alternativa možná, odkazuje na každému vlastní transcendentální zkušenost, tedy na otázku, zda KANTEM uznávaný „fakt rozumu“ je skutečně „nepopíratelný“. Mohu skutečně (třeba po úspěšném genealogickém poučení) „s dobrým svědomím“ suspendovat mravní princip (tj. zrušit jeho platnost) a učinit nejvyšším principem své praxe (egoistickou, elitářskou) vůli k moci? Nebo každý pokus tohoto druhu v praxi nakonec ztroskotá na tom, že při tom (přes všechno genealogické poučení) dostanu „špatné svědomí“ a vím, že jsem vinen, právě proto, že svědomí určované mravním principem se prokazuje jako transcendentální fakt? Nepopíratelnost tohoto faktu se musí ukázat a prokázat v každém osvětlení vlastní existence. Neboť je-li čistý rozum „skutečně praktický, dokazuje realitu svých pojmů činem a všechno rozumování proti možnosti, že je praktický, je marné“ (KPR A 3).

8.2.6 Odbočka: postmoderna

NIETZSCHEHO aktuálnost je patrná zvláště v tendencích současné kultury, které shrnujeme pod názvem *postmoderna*. Artikulují se jednak v oblasti umění, jednak ve filosofii. Těmito tendencím je společné *odmítání velkých univerzálních konceptů moderny*, popírají jejich nárok na širokou platnost a obecnou pravdivost. Na jejich místo postmoderna klade radikální *pluralismus*, tzn. pluralitu tvůrčím způsobem experimentujících projektů, jež koexistují vedle sebe bez nároku na výlučnost. Ve filosofické perspektivě jde o toto: *Žádný typ ra-*

cionality si nemůže činit monopolní nárok na rozum. „Jasně se naopak rozlišují různé typy racionality a ukazují se jako autonomní a neredukovatelné“ (WELSCH 1991, 1139). V této postmoderní pluralizaci typů racionality se artikuluje radikalizovaná autonomie, kterou NIETZSCHE připisoval nadčlověku.

Jako moderní univerzální koncepty neboli typy racionality s nárokem na monopol bychom mohli uvést: transcendentální filosofii v pojetí KANTOVĚ a FICHTOVĚ, HEGELOVU filosofii ducha, teorii vědeckého socialismu podle MARXE, neopozitivismus Vídeňského kruhu a jeho pokračovatelů, racionalitu vědecko-technicko-ekonomického komplexu, teorii systémů atd. Postmoderní kritika nabývala stále více na významu zvláště po roce 1975. Jedním z jejích prvních mluvčích byl Austroameričan P. FEYERABEND. Ve Francii získal programový význam J.-F. LYOTARD svým dílem *La condition postmoderně* (1979, něm. *Das postmoderně Wissen*, 1982 [Postmoderní vědomí]). Významnými se staly také kritika „mistrů myšlení“ od A. GLUCKSMANNA, subtilní analýzy divergujících typů vědy a kultury u M. FOUCAULTA a práce J. DERIDY a J. BAUDRILLARDA.

Tento proces pluralizace rozumu lze přitom pojmut jako „základní proces rozvinuté moderny“⁴⁴. Odkazuje nejen na NIETZSCHEHO, ale v podstatě vychází už z kritiky rozumu u KANTA. Jako přípravné impulsy tohoto postmoderního vývoje je možno chápat řadu motivů i ve 20. století. Zde bychom mohli uvést např. nauku M. HEIDEGGERA o *osudu bytí*, podle níž se nám bytí dějinně děje a jazykově vykládá; bytí tedy není jednotně zachytitelné absolutno, nýbrž nabývá podoby dějinně, v různých epochách. Ve smyslu *hermeneutiky* (ÚF 2.1.3 [EP 3.4.3]) můžeme ukázat, že jednotlivé koncepce jsou podmíněny předporozuměním, vycházejí tedy z předem daných soudů, jež nakonec nelze postihnout. Pozdní WITTGENSTEIN (ÚF 2.2.5 [FP 4.45]) se snažil ukázat, že jazyk je vždy podmíněn jazykovými hrami, a tedy je pragmaticko-kontextuální, a to otevírá perspektivu plurality autonomně koexistujících jazykových her. Th. W. ADORNO odhalil monopolizující rozum jako „katastrofální“, protože se nechal instrumenalizovat a korumpovat *zájmy vládnoucích lidí*. K tomu přistupuje program *strukturalizace*, jenž se snaží ukázat, že rozdíly různých jazyků národních kultur a epoch se dají uvést na systematické strukturální komplexy, tedy na určité kontextuální přístupy. Na tomto pozadí můžeme vidět postmodernu jako poslední důsledek moderního „obratu k subjektu“⁴⁶. LYOTARD líčí situaci takto:

Při **krajině** zjednodušení pokládáme skepsi vůči metanarativitě [- univerzální koncepty moderny] za „postmoderní“. Tato skepse je nepochybně produktem pokroku věd, ale na druhé straně tento pokrok tuto skepsi předpokládá. Současnému chování metanarativního dispozitivu nástrojů legitimování odpovídá zejména krize metafyziky

ké filosofie a univerzitních institucí na ní závislých. Narativní funkce ztrácí své funkory, velkého heroa, velká nebezpečí, velké dobrodružné cesty a velký cíl. Rozptyluje se v oblacích, jež sestávají z jazykově narativních prvků, ale také z prvků denotativních, preskriptivních, deskriptivních atd., a každý z nich má své pragmatické valence sui generis. Každý z nás žije v bodech, kde se mnohé z nich navzájem křížují. Netvoříme jazykově nutně stabilní komunikaci, a vlastnosti těch, které tvoříme, nejsou nutně sdělitelné. (1992, 14 n.)

Takové neprostředkované a disparátní „oblaky“ ovšem zjevně nemohou zůstat jen vedle sebe. Jsme totiž neodbytně nuceni, abychom žili společně v rozmanitých sociálních útvech a nakonec na „vesmírné lodi Země“. A tento společný život musíme utvářet politicky, ekonomicky a kulturně tak, aby to odpovídalo určitým podmínkám humanity či spravedlnosti. Diferenciace disparátních typů racionality tedy nesmí jít tak daleko, aby se *komunikace* stala nemožnou. Komunikace je nezbytná z dvojího důvodu: na jedné straně vzhledem k podmínkám humanity či spravedlnosti v mezilidské oblasti, na druhé straně vzhledem ke konkrétnímu vytváření potřebných institucí v sociální oblasti. Platí tu teze, již jsme formulovali v oddíle 5.1.2: Instituce lidského zespolečenšťování mohou být lidsky žitelnými formami konkrétní svobody jedině na základě společně uznávaných mravních norem. Proto *úloha rozumu*, kterou naznačuje WELSCH v následujícím textu, nabývá eminentně eticky relevantního dosahu:

Pluralizace sice zbavila rozum bády panství a uniformity, ale na druhé straně teď vystává problém korektního vztahu různých racionalit. [...] Úlohou rozumu teď proto je, aby působil jako obhájce korektního vztahu různých teritorií poznání s jejich teritoriálně kompetentními, ale transteritoriálně spíše slepými racionalitami. Rozum musí vyjasňovat a zabezpečovat vztah těchto racionalit - a patrně ho také korigovat a měnit. [...] Tento úkol je nevyhnutelný a naléhavý. (1140)

To, co je tu řečeno o teritoriích různých typů racionality, platí - mutatis mutandis - také o *teritoriích různých možných forem étosu*. Pluralizace étosu může být až do určitého stupně legitimní a sociálně plodná. Její oprávněnost však *naráží* na určité meze, např. když takové formy étosu rozvíjejí „vůli k moci“, jež si počíná „transteritoriálně“, nebo když praktikování forem étosu vede k následkům, jež zatěžují a omezují společnost mimo vymezená teritoria. Přitom lze předpokládat, že autonomní utváření vnitřních sociálních prostorů se projevuje - pozitivně nebo negativně - dosti rychle transteritoriálně.

Koexistenci různých teritoriálně omezených forem étosu můžeme konstatovat už před modernou. Připomeňme si, že v církvi existuje zároveň stav manželský a stav řeholní. Pozoruhodný filosofický výklad o pluralitě forem étosu podal N. HARTMANN. Ve své *Etice* (1925) se snažil ukázat, že základní mravní hodnota, tj. dobro, může nabývat různých

nvh podob a forem podle toho, jak se definuje jeho vztah k ostatním základním mravním hodnotám; za takové hodnoty pokládá vznešenost, plnost a čistotu. „Vznešené“ interpretuje dobro velkodušně a velkoryse jako to, co je vysoké a ideální. „Plnost“ zase interpretuje dobro ve smyslu co možná nejrozsáhlejší a všestranné účasti na hodnotě. Čistotě“ jde o to, aby se prostě a přesně zaměřila k dobru jako k jedinému, čeho je potřeba. Z těchto různých interpretací dobra vyplývají různé typy étosu a morálky.

Postmoderní pluralita je spojena nejen se ziskem svobody, ale také s vyostřením problémů - nebo s novou senzibilitou pro problémy. Problémy jsou povahy jak praktické, tak teoretické. Postmoderna má bytostně etický podklad. Požaduje nový způsob zacházení s pluralitou - a to s pluralitou, jež je zvláště obtížná pro svou radikálnost. Vyžaduje novou etiku, odpovídající přesně tomuto radikálnímu, a proto eo ipso konfliktnímu pluralismu. (WELSCH 1991, 7)

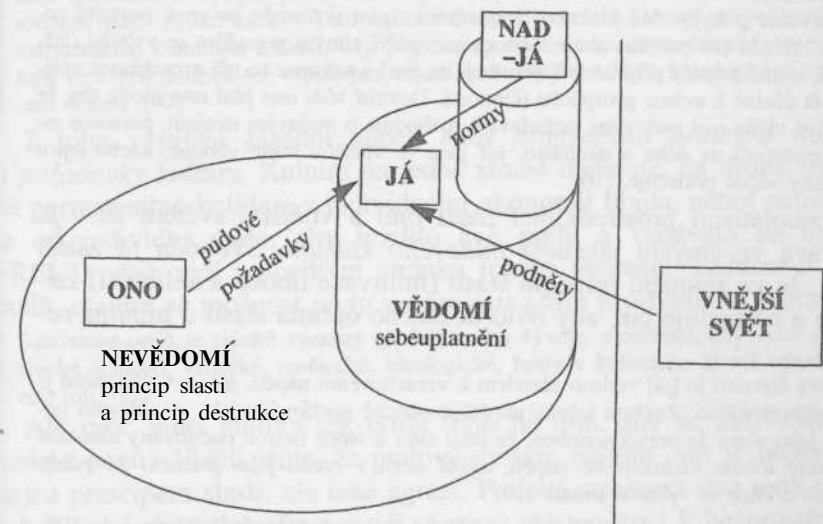
Pokud jde o volání po *nové etice*, je na místě skepse. Nemůže jít přece o to, abychom opustili (starý) morální princip, jak to učinil NIETZSCHE, nýbrž jen o to, abychom tento mravní princip vztahovali na stále nové, právě relevantní problémy. I postmoderní pluralita zůstává mravně podřízena imperativu neužívat osob nikdy jen jako prostředků, ale vždycky je respektovat zároveň jako účely o sobě a utvářet instituce tak, aby byly spravedlivé, tzn. distributivně výhodné pro všechny zúčastněné osoby. Pluralizace, jež by znemožňovala komunikaci o tak chápané „říši účelů“, by byla nehumánní a morálně nepřijatelná.

8.3 Etika a psychoanalýza (Freud)

Jako příklad pro psychologickou nivelizaci samotného významu morálnosti jsme zvolili psychoanalýzu Sigmunda FREUDA (1856-1939). Stejně jako MARX a NIETZSCHE má FREUD tendenci chápat morálku jako jev nadstavby nad empirickou základnou, a tak ji vysvětlovat přírodně kauzálně. Základna je tu charakterizována pomocí psychoanalytického modelu. V dalším výkladu se budeme odvolávat především na spisy „AbriB der Psychoanalyse“ (1938, Nárys psychoanalýzy) a „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930, Nespokojenost v kultuře).

8.3.1 Psychický aparát

Soudíme, že duševní život je funkcí určitého aparátu, jemuž připisujeme prostorovou rozměrnost a složenost z více dílů, který si tedy představujeme podobně jako dalekohled, mikroskop apod. Důsledné vypracování takové představy je, nehledě na některé dřívější pokusy, ve vědě novinkou. (Abriff 9)



Obr. 22: Psychický aparát u Freuda

FREUD tedy pracuje se strukturním modelem psychiky, který je koncipován v podstatě mechanisticky. Kromě toho má za to, že neexistuje žádný podstatný rozdíl mezi psychickým aparátem člověka a vyšších zvířat. Tento psychický aparát zahrnuje tři „instance“, „okrsky“ či „oblasti“:

(1) *Ono (id)*. *Ono* tvoří základní psychickou konstelaci, na níž spočívá všechno ostatní. K *ono* patří především *pudy*. Jejich základními typy jsou podle FREUDA *princip slasti* (eros, libido) a *princip destrukce* (agrese, pud smrti). *Ono* má psychickou kvalitu nevědomí.

Nejstarší z těchto oblastí či instancí nazýváme *ono*; jeho obsahem je všechno zděděné, zrozením získané, konstitucí určené, tedy především *pudy*, pocházející z tělesné konstituce, které zde nacházejí první psychický výraz (jehož formy jsou nám neznámé). [K tomu poznámka pod čarou:] Tato nejstarší část psychického aparátu zůstává po celý život nejdůležitější. U ní také začala výzkumná práce psychoanalýzy. (9)

(2) *Já (ego, šelf). Já je část ono, jež dosáhla samostatné organizace a prostředkuje mezi vnějším světem a ono.* Ego má funkci sebeuplatnění ve dvojím aspektu:

- Ⓡ na jedné straně vůči *podnětům* z vnějšího světa a
- na druhé straně vůči *pudovým požadavkům ono*.

Já má psychickou kvalitu vědomí.

V důsledku daného vztahu mezi smyslovým vnímáním a činností svalů *já* ovládá dobrovolné pohyby. Má funkci sebeuplatnění a plní ji tím, že navenek poznává popudy, ukládá (do paměti) zkušenosti s nimi, příliš silným popudům se vyhýbá (útekem), mírné popudy přijímá (přízpůsobuje se jim) a nakonec se učí proměňovat vnější svět účelně k svému prospěchu (činnost). Dvnitř vůči *ono* plní tuto úlohu tím, že získává vládu nad pudovými požadavky, rozhoduje o pudovém ukojení, posunuje toto uspokojení na dobu a okolnosti, jež jsou ve vnějším světě vhodné, anebo jejich vzruchy vůbec potlačuje. (10)

Sebeuplatnění prostředkující mezi *ono* a vnějším světem se v *já* odehrává ve smyslu jakéhosi *pudového kalkulu*. Svoboda *já* záleží v tom, že ve znamení principu slasti (motivace libostí a nelibostí) kalkuluje a rozhoduje tak, aby bylo dosaženo optima slasti a minima nelibosti.

Ve své činnosti je [já] vedeno zřetelem k vzruchovému napětí, jež je v něm nebo je do něho uváděno. Zvýšení tohoto napětí je obecně pociťováno jako *strast*, jeho snížení jako *slast*. Je pravděpodobné, že jako slast a strast nejsou pociťovány absolutní hodnoty tohoto vzruchového napětí, nýbrž něco v rytmu jeho proměn. *Já* usiluje o slast a chce se vyhnout strasti. (10)

(3) *Nadja (superego). Já* se vyrovnává se zvláštními částmi vnějšího světa, především s *rodiči*, a při tom se z části *já* vytváří samostatná instance, *nadja*. V *nadja* je *zvnitřněna autorita rodičů*. Vliv rodičů pokračuje.

Ve vlivu rodičů působí [...] nejen osobní bytost rodičů, ale také skrze ně předávaný vliv rodinné, rasové a národní tradice, jakož i rodiči uznávané požadavky daného sociálního prostředí. *Nadja* v průběhu svého individuálního vývoje přijímá také to, co k němu přichází od lidí, kteří pokračovali ve vlivu rodičů nebo je nahradili, jako jsou vychovatelé, veřejné vzory, ideály uctívané ve společnosti. (10 n.)

Ono a *nadja* představují podle FREUDA - každá instance svým způsobem - *minulost*. V *ono* přitom jde o minulost zděděnou v *biologickém* smyslu, v *nadja* o minulost zděděnou v *kulturním* smyslu z tradice. Základní situace *já* je tedy charakterizována tím, že musí prostředkovat mezi *třemi instancemi*: *ono* (pudové požadavky), vnější svět (popudy) a *nadja* (normy). V dynamice této psychické konstelace může docházet k procesům, jež FREUD nazývá *potlačení*.

|| Při pohledu na dějiny vývoje osoby a jejího psychického aparátu pozorujeme v *ono*

významné rozlišení. Původně bylo všechno *ono*; neustávajícím vlivem vnějšího světa se z *ono* vyvinulo *já*. Během tohoto pomalého vývoje přešly určité obsahy *ono* do předvědomého stavu, a tak byly pojaty do *já*. Jiné zůstaly beze změny v *ono* jako těžko přístupné jádro. Ale během tohoto vývoje mladé a slabé *já* nechalo určité už přijaté obsahy přejít zpět, upadnout znovu do nevědomého stavu, a právě tak naložilo s mnoha novými dojmy, jež by bylo mohlo přijmout, takže tyto odmitnuté vjemy mohly zanechat stopu pouze v *ono*. Tuto součást *ono* nazýváme se zřetelem k jejímu vzniku potlačení. (23)

V tom je podle FREUDA původ mnoha *neuróz* - Jejich vyléčené přináší terapie, která potlačené obsahy pozdvihuje do vědomí a tak je neutralizuje.

8.3.2 Smysl praxe a života

Pro porozumění psychoanalytické teorii a jejímu vztahu k problémům etiky je důležité vědět, jaký je FREUDŮV názor na *smysl lidské praxe* a nakonec na *smysl lidského života*. K této otázce se FREUD vyjadřuje dosti podrobně a jednoznačně. Podle něho je dynamika psychického aparátu na základě *ono* nezměnitelně určována *programem principu slasti*. Sebeuplatňování *já* proto může probíhat pouze ve znamení *individuální ekonomie libida*. FREUDOVA psychoanalýza se tedy zakládá na předporozumění praxi, která má vysloveně *hédonistický* charakter. FREUDŮV hédonismus je ovšem *pesimistický*: Programu principu slasti neustále hrozí ztroskotání a lze ho realizovat - pokud vůbec - jen velmi omezeně.

Jak patrně, smysl života je určován programem principu slasti. Tento princip ovládá činnost duševního aparátu od počátku; o jeho účelnosti nemůže být pochyb, a přece je jeho program v rozporu s celým světem [...]. Je naprosto neuskutečnitelný, [...] mohlo by se říci, že úmysl, aby byl člověk „šťasten“, není v plánu „stvoření“ obsažen. Co označujeme v užším smyslu jako štěstí, vzniká spíše z náhlého uspokojení nahromaděných potřeb a je svou přirozeností uskutečnitelné pouze jako epizodní jev. Každé trvání situace vytoužené principem Slasti poskytuje jen pocit vlažného blaha; jsme ustrojeni tak, že můžeme intenzivně vychutnat pouze kontrast, kdežto vlastní stav jen velice málo. Jsou tedy naše možnosti štěstí omezeny již naší konstitucí. (Unbehagen, 74 n.)

FREUDŮV pokus o vymezení pojmu účelu života, nejvyššího dobra či štěstí nejde v podstatě dále než úvahy, s nimiž se setkáváme v antickém hédonismu u ARISTIPPA a EPIKÚRA (2.3). Problém, který jsme vyložili jako diskurs mezi ARISTOTELEM a KANTEM (7.1), zůstává mimo pozornost. *Rozum* je zcela *instru-*

mentalizován programem principu slasti, daným na základě *ono*, a proto není od počátku schopen být jako čistý rozum rozumem praktickým (3.2). Tím je empiristicky nivelizován samostatný význam morality. Ptáme-li se, jak je přes pesimistické vyhlídky přesto možné se pokusit program principu slasti „nějak přiblížit naplnění“, pak FREUD vidí pouze alternativu mezi projektem ARISTIPPA a projektem EPIKÚRA:

Můžeme pro to zvolit nejrůznější cesty, zdůraznit buď pozitivní obsah cíle, zisk slasti, nebo negativní, zamezení nelibosti. Na žádné z těchto cest nemůžeme dosáhnout všeho, o co usilujeme. Štěstí v onom sníženém smyslu, jak je považujeme za uskutečnitelné, je problém individuální ekonomie libida. Neexistuje zde rada vhodná pro všechny; každý se musí sám pokusit, jakým zvláštním způsobem by mohl dosáhnout svého blaženství. (80 n.)

Při posuzování úlohy, kterou by v tomto kontextu mohlo mít *náboženství*, je vyjádřena kritická myšlenka, jež připomíná NIETZSCHEHO:

Náboženství omezuje tuto hru volby a přizpůsobení tím, že svou cestu k získání štěstí a ochrany před utrpením vnucuje všem stejně. Jeho technika spočívá v tom, že snižuje cenu života a deformuje obraz reálného světa v blud, což předpokládá předchozí zastrašení lidské inteligence. Za tuto cenu, násilnou fixaci psychického infantilismu a využitím masového bludu, se náboženství daří uchránit mnoho lidí před individuální neurózou. Ale sotva něco více; jak jsme řekli, existují mnohé cesty, které vedou ke štěstí, jež je člověku dosažitelné, ale žádná z nich není zcela spolehlivá. Ani náboženství nemůže dodržet svůj slib. Když je věřící nakonec nuGen hovořit o „nevyzpytatelném úradku“ Božím, přiznává tím, že mu jako poslední možnost útěchy a zdroj slasti v utrpení zbylo jen bezpodmínečné podřízení. A je-li k tomu ochoten, mohl si nejspíše ušetřit dlouhou okliku. (82)

Tato FREUDOVA radikálně redukcionistická tendence chápat praxi hědonisticky jako výsledek ekonomie libida není nikterak typická pro všechny psychoanalytické pozice. Tak např. E. FROMM a V. E. FRANKL dospívají k mnohem bohatšímu pojetí praxe než FREUD. Chceme-li využít psychoanalýzy pro etiku, je důležité vyjasnit si pojem praxe a smyslu, s nímž daná psychoanalytická pozice pracuje. Musíme znát metodickou abstrakci, jež je jí vlastní jako speciální vědě. Vztahujeme-li psychoanalýzu k etice přímo, bez předchozí metodologické analýzy, pak se nevyhneme nedorozuměním.

8.3.3 Etika a kultura

Je-li psychický aparát definován tak, že nemůže existovat žádný samostatný význam mravnosti, klade se otázka, co je základnou, z níž vyplývá mravní skutečnost jako epifenomén. Podle FREUDA je etika *nutným produktem* kultury, která zase vyplývá z ekonomie libida.

Kultura pomáhá individuu realizovat jeho ekonomii libida. Ulehčuje jeho situaci tím, že ho chrání proti *přírodě* a řídí vztahy *mezi lidmi*. Ve velké míře to kultura činí i dnes. FREUD nicméně konstatuje, že se ve své kultuře necítíme dobře. Jeho odůvodnění znovu připomíná NIETZSCHEHO:

Lidské soužití se stává možným teprve tehdy, když se najde většina, která je silnější než každý z jednotlivců a udržuje proti každému jednotlivci společenství. Moc tohoto společenství se nyní postaví jako „právo“ proti moci jednotlivce, která je odsouzena jako „hrubé násilí“. Toto nahrazení moci jednotlivce mocí pospolitosti je rozhodujícím kulturním krokem. Její podstata spočívá v tom, že se členové pospolitosti ve svých možnostech uspokojení omezí, zatímco jedinec žádné takové omezení neznal. (90)

Z toho vyplývá zásadní napětí *mezi programem principu slasti a požadavky kultury*. Kultura na jedné straně ulehčuje, na druhé straně permanentně koliduje s individuální ekonomikou libida, neboť neustále od individua žádá, aby brzdilo své pudy a vzdávalo se jich. FREUD však vidí i pozitivní stránku tohoto procesu: Vzdáme-li se pudů, otevírá se možnost *pudů sublimovat* a tím pozdvihnout kulturu:

Sublimace pudů je zvláště výrazný rys kulturního vývoje, umožňuje, aby vyšší psychické činnosti, vědecké, umělecké, ideologické, hrály v kulturním životě významnou roli. (92)

Ale proč musí kultura tak tvrdě trvat na tom, aby se individuum vzdalo pudů? Viděli jsme, že pudový systém našeho *ono* je určován nejen principem slasti, ale také agresí. Pudová struktura *ono* tedy obsahuje také *destruktivní* potenciál. Agrese má tendenci k bezprostřednosti, brutalitě a násilí a to je *pro kulturu* krajně *nepříznivé*. Agrese musí být omezována a ovládána kulturou. Avšak *princip slasti a agrese*, eros a smrt jsou *vzájemně spojeny* - ukazuje se to např. v sexualitě na jevech sadismu a masochismu -, a proto kulturní omezování pudů nevyhnutelně postihuje obojí.

FREUD si klade otázku, je-li agrese vposledku podřízena libidu nebo je-li k němu v antagonismu poměru. V odpovědi kolísá, v „Nespokojenosti v kultuře“ se kloní k antagonismu:

Tento agresivní pud je potomkem a hlavním zástupcem pudu smrti, který jsme našli v sousedství erotu, s nímž se dělí o vládu nad světem. A nyní, myslím, nám již není smysl kulturního vývoje nejasný. Musí nám ukazovat zápas mezi erotem a smrtí, mezi pudem života a pudem destrukce, jak se projevuje v lidském druhu. Tento zápas tvoří podstatný obsah života vůbec, a proto musíme krátce označit kulturní vývoj jako životní zápas lidského druhu. (110)

Úspěch ekonomie libida je tedy ohrožován nejen ze strany vnějšího světa. Ze strany *ono* proti ní postupuje také destruktivní agrese, jež je s ekonomikou libida spojena.

V této konstelaci vzniká *morálka*. Morálka je *strategie, již se kultura snaží prosadit proti destruktivnosti agrese*. Protože kultura slouží (prostředkovane) principu slasti, je morálka nakonec funkcí ekonomie libida. V čem přesně záleží strategie kultury? V tom, že *kultura v individuu instaluje nadjá*. FREUD líčí tento proces takto:

Agresivita je introjiována, zvniterněna, je vlastně odeslána zpět, odkud přišla, tedy obrácena proti vlastnímu *já*. Tam je převzata část *já*, které se staví vůči ostatnímu *já* jako *nadjá*, a jako svědomí uplatňuje nyní vůči *já* stejně přísnou tendenci k agresii, kterou by bylo *já* rádo uspokojovalo na jiných, cizích individuích. Napětí mezi přísným *nadjá* a jemu podrobeným *já* nazýváme pocitem viny; projevuje se jako potřeba potrestání. Kultura tedy zvládá nebezpečné agresivní choutky individua tím, že je oslabuje, odzbrojuje a dává je hlídat zvláštní instancí v jeho nitru jako posádkou v dobytém městě. (111)

Člověk tedy není mravní subjekt od přirozenosti, tedy bytostně, nýbrž jeho morálnost je výsledkem kultury. Kultura je sice z hlediska ekonomie libida nutná, v určité podobě však na základě často přílišné přísnosti působí zmíněnou „*nespokojenost*“. Ale proč *já* beze všeho připouští instalování *nadjá*? Proč se podvoluje této strategii kultury? Podle FREUDA je důvodem to, že jednotlivé *já* se cítí *slabé, závislé a bez ochrany*. Ví, že je odkázáno na ochranu, pomoc a přízeň toho, na čem závisí, v případě dítěte jde například o otce. Uplatní-li *já* svou agresivitu, vydává se v nebezpečí, že ztratí přízeň, na niž je odkázáno. *Já* je tedy ochotno podvolit se strategii kultury a připustit instalování *nadjá*, protože má *strach ze ztráty lásky*. Nárok svědomí (*nadjá*) je tedy v jádru „*rada chytrosti*“. Jednej podle svědomí, jinak ztratíš přízeň toho, jehož ochranu a pomoc potřebuješ. Takto založená morálnost má samozřejmě *striktně heteronomní charakter*.

Původní, takřkajíc přirozenou schopnost rozlišení dobra a zla smíme odmítnout. Zlo není často danému *já* škodlivé či nebezpečné, naopak to může být i něco, co je pro ně žádoucí a co mu poskytuje požitky. Projevuje se tu tedy cizí vliv; ten určuje, co se má nazývat dobré a zlé. Protože vlastní citění nedovedlo člověka na tuto cestu, musel mít motiv, aby se tomuto cizímu vlivu podřídil. Tento motiv lze snadno odhalit v jeho bezmocnosti a závislosti na jiných a může být nejlépe označen jako strach ze ztráty lásky. Ztratí-li člověk lásku někoho, na němž je závislý, pozbude též ochrany před mnohým nebezpečím, vystavuje se především hrozbě, že mu tento přemocný ukáže svou převahu formou potrestání. Zlo je tedy zpočátku to, za co jsme ohroženi ztrátou lásky; ze strachu před touto ztrátou se mu (zlu) musíme vyhýbat. (111 n.)

Za této situace je apriorní mravní princip pro FREUDA samozřejmě zcela nepotřebný. Jeho význam však chápe velmi špatně. Ukazuje to následující odůvodnění, jímž odmítá křesťanské přikázání lásky k bližnímu:

Chtěli bychom k tomu již na tomto místě vyslovit své dvě hlavní pochybnosti. Láska, která nevolí, ztrácí, jak se zdá, část své vlastní ceny tím, že se dopouští bezpráví na objektu. A dále: ne všichni lidé jsou hodni lásky. (95)

8.3.4 Individuální a kulturní nadjá

FREUD rozlišuje *dvě varianty nastolení nadjá*, jež jsou strukturovány analogicky:

- variantu individuálně-biografickou, v níž se *nadjá* vytváří především v dětství, a
- variantu nadindividuálně-kolektivně-kulturní, v níž jde o vytváření *nadjá* v dějinách kultury, národa a lidstva.

Existuje určitá analogie mezi touto diferencí a rozlišením, které jsme učinili v oddíle 5.2 mezi moralitou a mravností a v oddíle 5.1.3 mezi svědomím a étosem. Ve vysvětlení obou variant má klíčový význam *oidipovský komplex*. Naznačíme proces nastolení *nadjá* v obou jeho variantách ve třech bodech:

(1) Na začátku obou variant stojí *autorita otce*, v první variantě otce *rodiny*, v druhé autorita *praotce*, patriarchy společenství. Otec požaduje (v obou variantách) *vzdát se pudů*. *Reakce* na tento požadavek záleží ve zvláštní spojení *erotu a agrese*. Eros se vztahuje k ochranné a pomocné funkci otce, agrese na požadavek omezující pudy. Agresi vždy doprovází *strach ze ztráty lásky*, který vyvolává *pocity viny*.

(2) Agrese vede k *zabití otce*. Individuálně při tom jde o vystředání otce rodiny, kolektivně o skutečné nebo mýtické zabití *praotce*. Rozhodující je *ambivalence zabití*: Otec je zároveň *milován a nenáviděn*. Ten, který je z agresivní nenávisti zabíjen, je zároveň ten, který je z potřeby ochrany a ze závislosti milován. Tato ambivalence je základem jevu *lítosti*.

Skutečně není rozhodující, zda jsme otce usmrtili, nebo zda jsme se toho činu zdrželi, v obou případech se musíme cítit vinnými, neboť pocit viny je výrazem ambivalentního konfliktu, věčného zápasu mezi erodem a destruktivním pudem, pudem smrti. (118)

Ve spise „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (1938, Muž Mojžíš a monoteistické náboženství) FREUD soudí, že Židé Mojžíše zabili a že v tomto zabití má ve smyslu oidipovského komplexu základ biblický monoteismus. Zabití otce v prvotní tlupě je ústředním tématem už ve spise „Totem a tabu“ (1914).

(3) Zabití otce z agrese vede ke *zvnitřnění otce* z lásky, lítosti a pocitu viny. Vytváří se *nadjá*, individuálně ve formě *svědomí*, kolektiv-

ně ve formě *boha*. Agrese, již já obracelo především navenek, se tak obrací - individuálně a kolektivně - z *nadjé* na *já*. Přitom ve vztahu *já* a *nadjá* pokračuje - opět individuálně a kolektivně ~ ambivalentní konflikt erotu a agrese. Agrese se obrací proti *nadjá* (svědomí, bůh) a tím vyvolává (na základě erotu) strach, lítost a pocit viny. Podle FREUDA působí tato konstelace na lidskou psychu vrcholně *neprůz-
nivé*.

S podobnou situací jsme se setkali u NIETZSCHEHO (8.2.2). Tam šlo o to, že vina (dluh), jež se vzdálila od původního a přehledného vztahu věřitele a dlužníka, se stává nepřehlednou, nekonečnou a neovladatelnou. Podobně je tomu u FREUDA: Ambivalentní konflikt v původním vztahu ke skutečnému otci je do určité míry přehledný, ale na základě vytvoření *nadjá* (svědomí, bůh) vede do aporetické situace a k hypertrofii strachu, lítosti a pocitů viny:

Zde zřeknutí se pudu dostatečně nepomáhá, neboť přání zůstává a před *nadjá* je ne-
lze utajit. Vzdor skutečnému zřeknutí dochází tedy k vzniku pocitu viny, a to je
velký ekonomický nedostatek nastolení *nadjá*, čili jak lze jinak říci, vytvoření svě-
domí. Zřeknutí se pudu už nemá plně osvobozující účinek, ctnostné odříkání již ne-
ní odměňováno zajištěním lásky. Hrozící vnější neštěstí - ztráta lásky a trest ze stra-
ny vnější autority - bylo zaměněno trvalým neštěstím vnitřním, napětím pocitu vi-
ny. (114)

P

Na tomto pozadí FREUD kritizuje *nadjá* jak v podobě individuál-
ního svědomí, tak v jeho nadindividuální formě, v níž nese sociální
étos:

Ve výzkumu a terapii neuróz dospíváme ke dvěma námitkám vůči *nadjá* jednotliv-
ce: v přísnosti svých příkazů a zákazů zanedbává štěstí svého *já*, protože dostatečně
nepočítá s odporem proti příkazu, s pudovou silou oblasti *ono* a s obtížemi reálného
okolního světa. Jsme proto v terapeutickém zájmu často nuceni *nadjá* potírat a sna-
žíme se snížit jeho nároky. Zcela obdobné námitky můžeme vznést proti etickým po-
žadavkům kulturního *nadjá*. Toto se rovněž dostatečně nestará o duševní konstituci
člověka, vyhláší příkaz a neptá se, zda jej může člověk plnit. Domnívá se spíše,
že lidskému *já* je psychologicky splnitelné vše, co se mu uloží, že *já* neomezeně
ovládá své *ono*. (126)

FREUD zřejmě chápe jak obsahy povinností (individuálního) svědomí, tak obsahy
norem (sociálního) étosu jako *iracionální* výsledky individuálních nebo sociálních psy-
chologických mechanismů na základě oidipovského komplexu. Zcela při tom pomíjí
hledisko, že jak tvoření individuálního svědomí, tak diskursivní dynamika sociálního
étosu (srov. 5.1.3) dbají o to, aby tyto obsahy *zprostředkovávaly rozumově* a jejich mor-
ální nutnost dokazovaly argumentativně. Přitom k racionálnímu zdůvodnění patří také
konstatování, že neuskutečnitelné, přehnané, hypertrofní požadavky povinností a norem
nejdou mravně závazné, protože jsou nerozumné. Zde platí stará zásada: Nikdo není vá-
zán nemožným (*ad impossibile nemo tenetur*). Proto nemůže jít (např. v terapii) o to,
aby se „*nadjá* potíralo“. To by byla - kdybychom našemu *nadjá* dávali mravní význam
svědomí - nemorální opovržlivost. Mělo by naopak jít o to, abychom *formovali své*

svědomí (5.1.1) zcela ve smyslu nároku svědomí, jež se snaží přikazovat to, co je
opravdu dobré.

Následující text shrnuje postavení etiky ve FREUDOVĚ psycho-
analýze:

Kulturní *já* si vytvořilo své ideály a vznáší své požadavky. Pokud se týkají vzájem-
ných vztahů lidí, zahrnujeme je do etiky. Za všech dob jí byl přisuzován největší vý-
znam, jako by se právě od ní očekávaly zvláště důležité výkony. A etika se skuteč-
ně obrací k onomu bodu, který lze snadno rozeznat jako nejlavější místo každé
kultury. Etiku je tedy třeba chápat jako terapeutický pokus, jako snahu prosadit pří-
kazem *nadjá* to, co bylo dosud jinou kulturní prací neuskutečnitelné. (126)

18.3-5 Přehled

i Vyložili jsme FREUDOVU teorii etiky jako dějinně zvlášť důleži-
tý příklad tendencí v psychologii, které zpochybňují samostatný vý-
znam morality nebo redukuji praxi na chování vysvětlitelné přírodně
kauzálně. Přitom je nutno zdůraznit, že takové redukcionistické ten-
dence nikterak nejsou pro dnešní psychologii typické. Mnozí psycho-
logové (i psychoanalytici) dovedou diferencovaně rozlišovat mezi
bádáním, jež přísluší konat jejich speciální vědě, a mezi filosofický-
mi problémy, jež nemohou být tématem bádání empirické psycholo-
gie. V souvislosti s FREUDEM uvedeme *tři kritické úvahy*, jež se tý-
kají nejen FREUDA, ale i jiných redukcionistických tendencí v psy-
chologii.

(1) *Modelový charakter psychického aparátu*. Empirické vědy pra-
cují s modely. Model je *konstrukce*, jež *ve vědomém zjednodušení re-
dukuje některou předmětnou oblast na určitou strukturu*. Hodnota
modelu záleží v jeho potenciálu podávat empiricko-teoretické vysvě-
tlení. Některé modely jsou názorné, danou oblast si můžeme předsta-
vit a přehlednout. Tak například BOHRŮV model atomu je názorný
model. Když pracuje s modely speciálních věd, měli bychom mít *fi-
losoficky* na paměti *nominalistickou diferenci*: Modely nemají zobra-
zovat skutečnost nebo být „pojmem“ (HEGEL) skutečnosti. Jsou na-
opak chápány jako pouhé konstrukty, jako „schematické fikce“, které
se ukazují jako praktické a empiricky se osvědčují při teoretickém vy-
světlování jevů. Modely bychom tedy neměli ontologizovat.

Tak přírodní vědy vytvořily v různých oborech *modely přírody*. Ale netvrdí, že tě-
mito modelovými konstrukcemi postihují *podstatu přírody*. Tím se zásadně odlišují od

záměru přírodní filosofie od ARISTOTELA po HEGELA. (Nominalistická) difference mezi (speciálně-vědným) modelem přírody a podstatou přírody není tématem moderní přírodní vědy.

Také psychický aparát FREUDOVY psychoanalýzy je (názorná) *modelová konstrukce*, jejíž hodnota záleží v jejím empiricko-teoretickém potenciálu vysvětlovat psychické jevy, a v její užitečnosti pro terapii. I když se model osvědčuje (což je sporné), nijak z toho neplyne, že lze ontologizovat jeho části, instance a funkce (ono, já, nadjá, potlačení, oidipovský komplex, princip slasti, pud smrti atd.) a že je lze chápat jako filosoficko-antropologicky relevantní danosti lidského bytí. FREUD neustále překračuje hranice nároku, který si může činit speciálněvědný model. Ontologizuje model, aniž bere v úvahu, že je výsledkem zjednodušující metodické redukce. Jeho přechod od (legitimního) metodického empirismu k *empirismu filosofickému* (hédonismu, instrumentalizování rozumu, odmítnutí mravního principu atd., srov. 2.1) představuje filosofickou opci, kterou se nesnaží ani empiricky potvrdit, ani filosoficky odůvodnit.

Přitom nelze pochybovat, že FREUD* se právě v tomto překračování hranic dotýká ústředních otázek filosofické antropologie a etiky. Prostředky svého modelu na ně ovšem nemůže odpovědět. V modelu, který chápe „duševní život“ jako funkci prostoro-rově rozsažného aparátu, složeného (jako dalekohled) z několika dílů (AbriB 9), nemůže být pochopitelně řeč o čistém rozumu, který se sám ze sebe stává rozumem praktickým, o mravně relevantní svobodě a o autonomii. Snad nejskvělejším příkladem rozsáhlého filosofického zvládnutí FREUDOVÝCH otázek je dílo P. RICOEURA *Interpretace. Esej o Freudovi* (1974).

(2) *Psychologický a morální pohled na praxi*. Empiricko-psychologické teorie jednání se snaží vysvětlit praxi (jednání, postoje) pomocí teoretických modelů jako psychicko-empirické kauzální souvislosti (2.1). Taková vysvětlení jsou zásadně *přírodně kauzální* (3.3) a metodicky opomíjejí praktický dosah (neempirické) kauzality ze svobody a tím samostatný význam mravní relevantnosti a odpovědnosti. Praxe je záměrně redukována na *empiricky vysvětlitelné* chování. FREUDOVU psychologii jsme zvolili jako příklad této tendence. Žádný etik samozřejmě nepopírá, že tento metodicko-abstraktní pohled na praxi může poskytnout poznatky, jež jsou pro široké porozumění praxi nezbytné. Je to podobná situace, jako když jsme v kontextu historického materialismu mluvili o sociologickém pohledu na praxi. Lidská praxe má empirickou stránku, jež se může stát na různé způsoby tématem bádání speciálních věd. Kritickým se to stává teprve tehdy, chová-li se empirický pohled na praxi *empiristicky*.

U FREUDA k tomu například dochází, když je transcendentální svoboda zrušena přírodně kauzálně v mechanismech ekonomie slasti, když je difference dobra a zla redukována na jmenovatele odměny a trestu (ztráta lásky) a vina je nivelizována v pocitech viny.

Chceme-li blíže určit vztah psychologického a morálního pohledu na praxi, je třeba uvážit především tři věci.

- *Formální morálnost praxe* není v podstatě nijak postižena faktem, že konkrétní určení, ráz či fixace individuálního svědomí a jeho postojů jsou po psychologicky poznatelné stránce podmíněny empiricky. Ať se motivační horizont svědomí vyvíjí a jeví empiricky jakkoli, je to prostor, v němž se děje sebeurčování ze svobody neboli mravně relevantní odpovědné rozhodování mezi tím, co je podle svědomí (dobrem) a co mu odporuje (zlem). Platí to přinejmenším, pokud nenastane hraniční případ nepřičitatelnosti, který mravní (a právní) odpovědnost ruší.

Měli bychom zde přesně rozlišovat dvě otázky. První: *Proč určití lidé považují to či ono za dobré nebo za špatné?* Druhá: *Proč určití lidé konají to, co považují za dobré nebo za špatné, nebo proč to nekonají?* Nikdo nepochybuje o tom, že k odpovědi na první otázku mohou přispět cennými poznatky empirické humánní vědy, neboť geneze motivačního horizontu našeho svědomí je po mnoha stránkách podmíněna empiricky. Druhá otázka uvádí do hry něco, co je na zcela jiné rovině: problém mravně (ve striktním smyslu) relevantního sebeurčování ze svobody. Zde mohou empirické humánní vědy (např. psychologie) ukázat vždy jen nutné, ne však dostačující podmínky.

- t Zabývá-li se etik - kromě formální povahy svědomí - *materiální skutečností konkrétního svědomí*, jeho motivačního horizontu *zformování svědomí*, je po mnoha stránkách odkázán na výsledky bádání v empirických humánních vědách. Tak je pro něj důležitá také otázka, do jaké míry je nutno počítat s *nevědomými* složkami motivačního horizontu (potlačenými obsahy, komplexy, archetypy atd.), jež vyplývají z konstelace individuálního dětství nebo kolektivního kulturního kontextu. W. KORFF charakterizuje relevantnost psychoanalýzy takto:

Existuje zásadní souvislost mezi postojem v mravním jednání a psychickou dispozicí. Z toho zároveň vyplývá, že při odpovídajících psychosociálně podmíněných formách poruchy může dojít k odpovídajícím újmám a vadám v etickém přístupu ke skutečnosti. Existují nepochybně neuroticky ovlivněné jevové formy etické skutečnosti. (1985, 15)

V tomto smyslu se KORFF pokouší o typizaci. K *nutkavé* neuróze řadí typ *legalistů*, k *schizoidní* neuróze typ *machiavellistů*, k *hysterické* typ *utopistů* a k *depressivní* neuróze typ *pedanta*. K tomu je třeba uvážit, že taková typizace se netýká formální morality, nýbrž materiální skutečnosti konkrétního svědomí.

- Analogicky je tomu, jde-li o určité formy *sociálního étosu*. Je-li úlohou etika, aby kvalifikovaně spolupracoval na „etice étosu“, pak bude mít zájem nejen o sociologické, nýbrž i o sociálně-psychologické možnosti výkladu, jež mu pomáhají pochopit daný étos v jeho genezi. Takové poznatky mohou na jedné straně nabýt významu pro kulturně-etickou diagnózu a na druhé straně přispět k nalezení správných východisek pozitivního vývoje.

(3) Hledisko *transcendentální difference* (3.1.1) vede v tomto kontextu k následující úvaze: Geneze našeho motivačního horizontu je jistě po mnoha stránkách empiricky podmíněná, a proto může být osvětlena speciálními vědami. Přece však není nikdy pouze výslednicí empirických determinant, konstelací a mechanismů, nýbrž jakožto proces formování svědomí vždycky zároveň zahrnuje *sebereflexi a spontánnost subjektu*. Na tom je nutno trvat i tehdy, když uznáváme názor psychoanalýzy, že v lidském motivačním horizontu mají důležitou úlohu *nevědomé* faktory a procesy. Zdá se, že FREUD tuto funkci vyhrazuje profesionálnímu analytikovi, terapeutovi, lékaři či psychologovi, zatímco osobám bez této kvalifikace taková schopnost chybí. Neodborníci jsou uzavřeni ve svých fixacích, jak se zdá, jako hlemýždi ve svých ulitách.

Znamená to, že to, co se stalo nevědomým, je proměňováno ve vědomé a je znovu přivlastňováno *já*, že potlačená hnutí jsou odhalována a kritizována, že rozštěpené *;*č** už nevytváří žádnou syntézu atd. Ale ve strukturním modelu není instance *já* vybavena schopností, na niž se oněmi výrazy apeluje: *já* vykonává funkce inteligentního přizpůsobování a cenzury pudů, ale chybí specifický výkon, jehož negativem je obranný mechanismus: sebereflexe. (HABERMAS 1975, 299 n.)

Zdá se tedy, že FREUD pracuje se dvěma zcela odlišnými typy *já*:

- Na jedné straně stojí pouze empiricky pojaté *já* strukturního modelu, jež je neschopné sebereflexe a je základem teorie kultury a etiky.
- 9 Na druhé straně stojí *já* (fungující do jisté míry transcendentálně) schopné sebereflexe, schopné proniknout celou konstelací – je to *já* lékaře či psychologa, který provádí analýzu či terapii.

FREUD *druhé já* zřejmě nechápe ve smyslu strukturního modelu. Má tendenci chápat psychično, kulturu, náboženství, etiku výlučně na základě prvního, omezeného, sebereflexe neschopného *já* strukturního modelu. A zdá se, že si neuvědomuje, že ve své teorii vždy už musí předpokládat druhé, transcendentálně fungující a sebereflexe schopné *já*. Když ponecháme stranou extrémní případy psychické nemoci, musíme každé lidské osobě přiznat i toto druhé, transcendentální *já*, a to i tehdy, když tato osoba nemluví řečí modelu. Jinak by jediná naděje, že unikneme kolektivní neuróze, byla v rukou elity psychologů.

8.4 Etika v pohledu etologie (Lorenz)

Volíme KONRÁDA LORENZE (1903-1989), zakladatele srovnávacího výzkumu chování (etologie), jako představitele *biologické* relativizace samostatného významu morality. Následující citát formuluje jeho základní tezi:

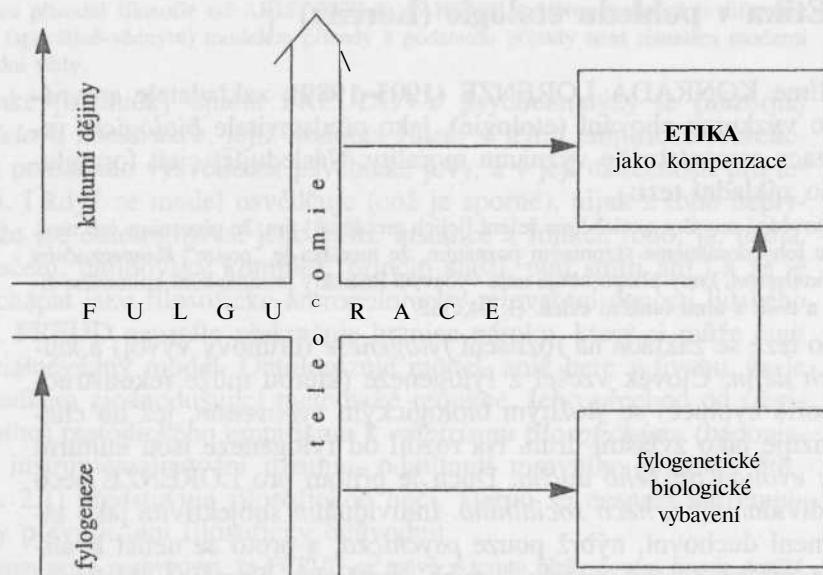
[Zodpovědné morálce neulehčíme řešení [jejích problémů] tím, že přeceníme její moc. Spíše toho dosáhneme skromným poznáním, že morálka je „pouze“ *kompensačním mechanismem*, který přizpůsobuje naše vybavení instinkty požadavkům kulturního života a tvoří s nimi funkční celek. (1984, 352)]

Tato teze se zakládá na rozlišení *fylogeneze* (druhový vývoj) a *kulturních dějin*. Člověk vzešel z fylogeneze (kterou může rekonstruovat teorie evoluce) se složitým biologickým *vybavením*, jež ho charakterizuje jako zvláštní druh. Na rozdíl od fylogeneze jsou kulturní dějiny *evolucí lidského ducha*. Duch je přitom pro LORENZE něco nadindividuálního, *něco sociálního*. Individuální subjektivita jako taková není duchovní, nýbrž pouze *psychická*, a proto se neliší kvalitativně od psychické povahy jiných živočichů. Sociálně duchovní skutečnost, jež ve srovnání s předlidskou skutečností představuje kvalitativně novou systémovou vlastnost, vzniká v evoluci *fulgurací* (*fulgur* = lat. blesk), tedy náhlým vytrysknutím nové kvality ze spojení několika systémů. Nadindividuálně-sociální povahu ducha lze srovnávat s pojetím „světa3“ u K. POPPERA (POPPER/ECCLES³ 1991, 61-77).

Duch je pro mne právě tento základní výkon lidské společnosti, vytvořený pojmovým myšlením, lidskou řečí a společnou tradicí. Duch je tedy sociální produkt. Řekl jsem už, že jeden člověk pojatý o sobě není vůbec člověk: může být plně člověkem pouze jako člen nějaké duchovní skupiny: Duchovní život je zásadně život nadindividuální. Individuální konkrétní realizaci duchovních pospolitostí nazýváme kulturou. (LORENZ M985, 70)

Toto nadindividuální, sociální pojetí ducha do velké míry zakrývá perspektivu autonomní, transcendentálně svobodné osoby jako morálního subjektu (např. v kantovském smyslu). LORENZ se také téměř nezajímá o osobní moralitu, nýbrž téměř výhradně o problémy *sociálního étosu*.

Je patrné, že vývoj druhů probíhá *pomaleji* než kulturní vývoj. Zatímco kulturní dějiny měnily svět v závratně rychlém střídání epoch, ve fylogenezi nedocházelo k žádným změnám, jež by stály za zmínku. Po stránce kulturní žijeme v atomovém věku; naše fylogenetické vybavení však stačí pouze pro dobu kamennou. Tato diskrepance jasně ukazuje, jako *úlohu* má *etika*: Úkolem etiky je *kompensovat tento*



Obr. 23: Etika jako kompenzační mechanismus

fylogenetický deficit. Funkcí norem sociálního étosu je doplňovat fylogenetické biologické vybavení člověka tak, aby zůstal schopným života v kulturních dějinách.

Tato teze vede k povážlivému důsledku: Je-li etika interpretována jako kulturní mechanismus kompenzující deficity fylogenetického biologického vybavení, pak *biologické cílové zaměření (teleonomie) fylogeneze funguje jako nejvyšší norma veškeré eticko-kulturní kompenzace*. Kritériem toho, co je mravně správné, se stává biologicky ústřední hledisko fylogeneze, totiž *zachování druhu*. Mravní normy je pak nutno posuzovat na základě primátu zachování druhu v tom smyslu, jsou-li *biologicky teleomní*. LORENZ sotva domyslel všechny důsledky této pozice. Výsledkem by bylo *biologické přirozené (přírodní) právo*, event. *biologický utilitarismus*. Zcela v tomto smyslu interpretuje LORENZ KANTŮV kategorický imperativ:

I Položíme-li si KANTOVU kategorickou otázku: „Mohu maximu svého jednání povýšit na přírodní zákon, nebo vyplyne z tohoto pokusu něco, co odporuje rozumu?“, jeví se všechny druhy chování - i ty čistě instinktivní - jako naprosto rozumné za předpokladu, že splňují úlohu pro udržení druhu, k níž byly velkými konstruktéry vývoje druhu [selekce a adaptace] vytvořeny. Rozumu odporující jednání se vyskytuje

I pouze při zbloudění nějakého instinktu. Úkolem kategorické otázky je toto zbloudění vykompenzovat. Instinkty, které působí správně „podle úmyslu konstruktérů“, nemůže sebezkoumání rozlišit od rozumného jednání. (1984, 358)

Normujícím rozumem je tedy nakonec *biologicko-teleomní rozum* fylogenetických konstruktérů. Tento rozum je základně dán *vybavením* člověka *instinkty*. Mravní rozum je zcela *instrumentalizován* biologicko-teleomním rozumem. Kompenzuje nebo koriguje kulturně podmíněné zbloudění instinktů - ve smyslu biologické teleonomie.

LORENZ ovšem ve své interpretaci chápe KANTOVU myšlenku zcela chybně. Když KANT mluví o možnosti zevšeobecnění maxim v praktickém rozumu, pak hlavní věcí je nakonec *osoba jako účel o sobě, autonomie osoby*. U LORENZE je hlavní věcí výsledně empirické hledisko biologické teleonomie či zachování druhu.

V rámci nového vědomí ekologie, přírody a kosmu (např. New Age) se tato biologická relativizace etiky často spojuje s tendencemi nivelizovat postavení člověka v kosmu biologicky (jako druh mezi jinými druhy). Z hlediska systematiky, kterou jsme vypracovali, je k tomu třeba říci toto: Biologická hlediska, jako zachování druhu, teleonomie, ekologie atd., mohou za určitých okolností jistě ukázat určité *nutné podmínky* pro správnost mravních norem. Ale tyto nutné podmínky nejsou vůbec *dostačující* pro stanovení toho, co je mravně správné. Požadavek humanity, daný morálním principem a zaměřený na osobu jako účel o sobě, vypracoval pojmy jako *společné dobro, spravedlnost, solidarita, svoboda, lidská práva, emancipace*, a tak otevřel perspektivu mravních skutečností, jež sahá daleko za rámec, který nám mohou nabídnout čistě biologické motivy. Biologicky zdravý život není morálně „z dober nejvyšší“ (7.2.3). Proto je vždy nutno počítat s možností, že mravně odůvodněné normy se ve světle čistě biologických kritérií (zachování druhu, teleonomie, ekologie) budou jevit méně efektivní než opatření inhumánní.

Jsou demokracie a lidská práva teleomně výhodná? Neodpovídalo by biologickému principu selekce, kdybychom odstraňovali nezdravý genetický fond, kdybychom eliminovali slabé, nemocné a postižené, kdybychom vůbec rozlišovali mezi lidským životem, který je hoden života a který života hoden není? Nedávají „velcí konstruktéři vývoje druhu“ přednost zdravým, vitálním, silným, před nemocnými a slabými? Když uvážíme globální vývoj populace, nebylo by biologicky výhodné prosazovat všemi prostředky, i nehumánními, ekologicky obhajitelné rozšíření druhu člověk? Nebyla by v dnešní ekologické situaci teleomní spíše nějaké eko-diktatura než právní stát uznávající lidská práva? Takové otázky vyvstávají, chápeme-li to, co je mravně a správné, pouze z hlediska biologické teleonomie.

Z hlediska biologie platí: Individua jsou kvůli svým druhům (*propter speciem*) a druhy kvůli ekologickým celkům. Humanitní cíl mo-

rálky praví: Osoby jsou kvůli sobě samotným (*propter seipsum*, srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, CG III, 112), H. JONAS formuloval imperativ „aby bylo jedno lidstvo“ (1979, 91). To lze jistě přijmout stejně jako jeho diferencovaný požadavek nového ekologického vědomí v naší technologické civilizaci. Zcela jistě sdílíme LORENZOVU vážnou starost o budoucnost lidstva. Ale i když jsou tyto problémy nesporně velmi naléhavé, *nesmíme biologicko-utilitaristickému kalkulu obětovat nedisponovatelnost osoby*. Ani (nesporný) biologicko-ekologický účel nesvětí nehumánní prostředky. Naopak praktický rozum musí při stanovení svých mravně normativních orientací spojit biologicky vykazatelné požadavky druhu a přírody s požadavky osob jako účelů o sobě – se zaměřením k říši účelů (3.2.3).

Zde je nutno poukázat na další hledisko etologické relativizace morality. Souvisí úzce s uvedenou teorií kompenzace. LORENZ zastává vazbu mravní skutečnosti na druhově specifické vybavení instinkty (vysvětlitelné fylogeneticky). Tato pozice podporuje dvojí tendenci:

Na jedné straně je to snaha vysvětlit lidskou moralitu (svědomí, hodnotová orientace, tvoření norem) co nejúplněji z *vrozených biologických mechanismů, dispozic či struktur*, jež jsou podobné, jen stupněm odlišné také u zvířat. Typickým příkladem je tzv. „vrozený spouštěcí mechanismus“ (angeborener auslösender Mechanismus, AAM), který můžeme ilustrovat na „schématu malého dítěte“. Zjev malého dítěte na nás působí roztomile, dojmavě bezbranně a vyvolává v nás afektivní postoj k tomuto dítěti, jakož i odpovídající chování, jímž dítěti projevujeme svou náklonnost a pečujeme o ně. Tak lze mateřskou lásku vysvětlit jako AAM. LORENZ většinou odvozuje z AAM i lidské hodnotové soudy.

@ Na druhé straně jsou *způsoby chování zvířat interpretovány antropomorfně* a označovány mravně relevantními slovy. Tak LORENZ líčí „lásku“ a „manželství“ šedých hus, „nezištnou obranu kamarádů u kavek“ a přisuzuje krysám nejen „vědomí nevyhnutelnosti kruté smrti“, ale také schopnost vyvinout se „v pravé vraždící specialisty“.

Dobrý přehled obojí tendence podává W. SCHILD (1981, 249-52). Nelze popírat, že i lidská praxe předpokládá fylogeneticky vysvětlitelné, předlidské dispozice. Ale také njevizující tendence nechápu dobře samostatný význam morality lidské praxe.

8.5 Relativizace a transcendentální diference

Každá ze čtyř uvedených relativizujících tendencí prezentuje, jak jsme viděli, důležité hledisko, které musí filosofická etika uvážit a posoudit. Proti všem sociologickým, genealogickým, psychologickým a biologickým variantám relativizace lze uvést především kritickou námitku, jež vyplývá z *transcendentální diference* (3.1). Tuto námit-

ku jsme už uvedli na několika místech a na závěr ji shrneme ve třech bodech:

(1) *Dvojí pojem rozumu*. Všechny varianty relativizace pracují se dvěma zcela odlišnými pojmy rozumu. Označíme je „R1“ a „R2“.

• R1 je rozum *neosvícený*, který funguje více či méně bezprostředně jako reflex nebo epifenomén empirického, přírodně kauzálního základu.

® R2 je rozum *osvícený*, který poznává podmíněnost rozumu R1, je schopen sebereflexe, funguje transcendentálně a vytváří teorie.

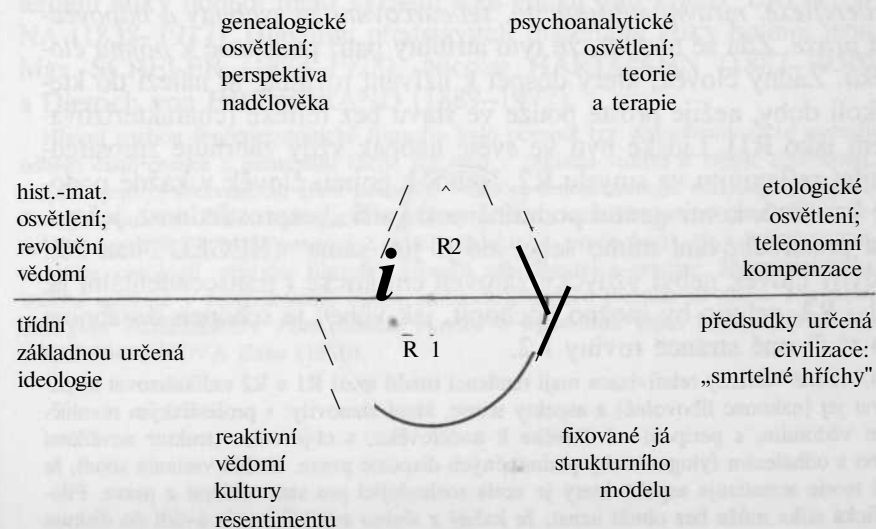
Tento dvojí pojem rozumu můžeme ukázat na různých variantách relativizace:

@ V historickém materialismu je R1 rozum určený třídní sociálně ekonomickou základnou, patří k nadstavbě, je tedy ideologický ve smyslu lineárně interpretovaného schématu základny a nadstavby. Naproti tomu R2 je revoluční vědomí proletariátu jakožto pokrokové poslední třídy. V teorii historického materialismu poznává a překonává ideologický charakter rozumu R1.

• U NIETZSCHEHO je R1 rozum určený (mravně, křesťansky) reaktivitou resentimentu a jeho kultury. Naproti tomu R2 – v podstatě už nadčlověčský – genealogicky poznává a překonává fixaci rozumu R1 a dosahuje absolutní pozice.

\$ U FREUDA je R1 já strukturního modelu, neschopné sebereflexe a analýzy, totožné s fixacemi svého dětství a své kultury. Naproti tomu R2 poznává mechanismy aparátu, provádí analýzu a terapii a rozvíjí teorii psychoanalýzy.

• U LORENZE je R1 rozum, který ve funkci biologicko-teleonomního kompenzačního



Obr. 24. Podmíněnost a sebereflexe

mechanismu vytváří nereflekované normy uchováající více nebo méně druh. Naproti tomu R2 je etologicky školený a uvažuje o smrtelných hříších civilizovaného lidstva.

(2) *Kdo dosáhne stupně R2?* Všechny čtyři varianty tvrdí, že rovina R2, tedy stav sebereflexe, v němž je pozorován a překonáván R1, je *rovinou odpovídající teorie*. Někteří lidé zůstávají na rovině R1, jiní se emancipují na rovinu R2 - to závisí na tom, nechají-li se osvětit danou teorií. Proti osvětlujícímu potenciálu teorie stojí jako pošestilost rozum R1, stav omezený, neosvícený, na základnu fixovaný a bez reflexe. Zde je možno se ptát: Lze skutečně mít za to, že existují (existovali) lidé, kteří žijí (žili) ve stavu na způsob R1? Přitom je třeba uvážit, že všechny varianty popisují R1 jako stav, v němž je *lidská praxe ve svém vlastním významu* nemožná pro nedostatek relevantní sebereflexe.

Je jistě možné, že před poznáním nějaké významné teorie nebo před jejím vznikem jsme *po určité stránce* nevědomí a neosvícení. Nelze také pochybovat o tom, že náš motivační horizont je různě podmíněný a omezený (např. sociálně ekonomicky, genealogicky, psychologicky, biologicky). Nikdy nemůžeme překročit všechny hranice konečné, kontingentní podmíněnosti a zaujmout zcela absolutní pozici mimo svou omezenou fakticitu. Z toho však vůbec nevyplývá námitka proti názoru, že *v rámci individuálních hranic je (přesto) možná sebereflexe, mravní subjektivita, sebeurčování ze svobody a odpovědná praxe*. Zdá se naopak, že tyto atributy patří podstatně k pojmu *člověka*. Žádný člověk, který dospěl k užívání rozumu, ať náleží do kterékoli doby, nežije prostě pouze ve stavu bez reflexe (charakterizovaném jako R1). Lidské bytí ve světě naopak vždy zahrnuje zprostředkující reflexivitu ve smyslu R2. Neboť k pojmu člověk v každé podobě konečné, kontingentní podmíněnosti patří „bezprostřednost, jež nemá prostředkování mimo sebe, ale je jím sama“ (HEGEL Phán 30). Kdyby člověk nebyl vždycky zároveň empirické i transcendentální já, R1 i R2, nebylo by možno pochopit, jak vůbec je schopen dosáhnout po té či oné stránce roviny R2.

Uvedené varianty relativizace mají tendenci rozdíly mezi R1 a R2 radikalizovat a spojovat je (nakonec libovolně) a aspekty teorie, které stanovily: s proletářským revolučním vědomím, s peripetií od člověka k nadčlověku, s objevením struktur nevědomí nebo s odhalením fylogeneticky podmíněných dispozic praxe. Každá varianta soudí, že její teorie tematizuje aspekt, který je zcela rozhodující pro stav vědomí a praxe. Filosofická etika může bez obtíží uznat, že každý z těchto aspektů teorie uvádí do diskuse významná hlediska. Odmítne však zmíněnou radikalizaci difference R1 a R2 a libovolnou absolutizaci aspektů. A bude zdůrazňovat samostatný význam morality.

(3) *Relativizace etiky?* Představme si osoby, jež ve smyslu uvedených variant relativizace dosáhly roviny R2, a tak se staly schopnými poznat fixaci rozumu R1 na základnu a osvobodit se od předsudků neosvíceného stavu. Skončily by s tradovanými formami étosu a věděly by, v čem záleží jádro veškeré praxe. Zdá se však, že proběhlý proces osvícení by nakonec přece jen nutně vedl opět k základním otázkám etiky, s nimiž zápolila i tradice. Jsou to především tyto otázky:

e Jak máme (dobře, smysluplně, odpovědně) žít svůj osobní život?

- Jak máme upravovat své mezilidské vztahy?
- Podle jakých hledisek mají být řízeny sociální oblasti (rodina, hospodářství, kultura, politika atd.)?

I když jsme prošli (materialistickým, genealogickým, psychoanalytickým, etologickým) osvícením se všemi jeho důsledky, zůstávají uvedené otázky stále ještě aktuální. Jistě jsme mnoho věcí poznali a mnohému se naučili. Zdá se však, že ani potom se nenabízí žádná alternativa k morálnímu principu tradice a k mnoha otázkám, jež jsou s ním spojeny.

Tam, kde marxistické pozice odmítly mravní princip ve jménu historického materialismu a zastávaly program důsledné *třídní morálky*, přispěly k zjevné nehumánnosti, jež přivodila zhroucení reálného socialismu. U NIETZSCHEHO je praxe nadčlověka motivována, jak se zdá, *vitálně egoisticky*. Sotva však najdeme poukazy ukazující, jak by se na tomto základě měly utvářet sociální oblasti. U FREUDA smysl praxe nakonec spěje k egoistickému hédonismu subjektivní *ekonomie libida*. Tato perspektiva je jako základ utváření interpersonálních a sociálních oblastí spíše povážlivá. U LORENZE biologická *teleonomie* instrumentalizuje mravní rozum a podřizuje důstojnost osoby jako účelu o sobě biologickému účelu udržení druhu. Jako odpověď na tři uvedené otázky vedou tyto přístupy k velkému vystřízlivění.

Shrnutí 8

- * Historický materialismus relativizuje samostatnou moralitu tím, že interpretuje schéma základny a nadstavby lineárně a praxi (svědomí, subjektivitu, étos) chápe pouze jako třídně podmíněný odraz ekonomicko-materiální základny. Dialektická interpretace schématu právem poukazuje na sociálně ekonomické a na sociálně historické zprostředkování svědomí a étosu.

- NIETZSCHE pojímá tradiční morálku jako morálku otroků, která se prosazuje resentimentem stádně žijících reaktivních lidí proti vznešené morálce pánů. Postupující rozklad kultury resentimentu otevírá perspektivu peripetie od člověka k nadčlověku, který překoná starou, životu nepřátelskou morálku a umožňuje novou, vitální, životu přitakávající, radikálně autonomní praxi.
- Podle FREUDA je morálka výsledkem nastolení individuálního nadjá (otec, svědomí) a kolektivního *nadjá* (bůh, étos). Toto nastolení je dílem kultury a zakládá se na oidipovském komplexu. Má ztlumit agresi tím, že požaduje vzdát se pudu. Smysl života a praxe je určen ekonomii libida.
- Podle LQRENZE funguje morálka jako kompenzační mechanismus, který má přizpůsobit biologické vybavení člověka instinkty požadavkům kulturního života. Základní normou morálky je tedy biologická teleonomie zaměřená na zachování druhu.
- Tendenci těchto relativizujících variant je klást proti (třídně, resentimentem, neuroticky či instinktivně) fixované praxi bez reflexe a proti její (vadné) tradiční morálce nové, osvícené vědomí, jež má umožnit novou praxi.
- Tato diference je radikalizována a (samy o sobě legitimní a významné) aspekty teorie jsou absolutizovány. Při tom se často přehlíží, že motivační horizont člověka je sice vždy konečný, kontingentní a nejrůzněji podmíněný, ale v tomto omezení je stále horizontem svobodného, sebe sama vědomého, reflektujícího a odpovědné praxe schopného subjektu.

9 Nové koncepce

V současné filosofii se setkáváme s řadou pokusů o nové založení etiky, jež se více nebo méně výrazně odlišují od tradičních forem fundamentální etiky. Vyložíme teď *materiální etiku hodnot, existencialistickou etiku a etiku diskursu* a potom ještě krátce ukážeme několik dalších koncepcí.

9.1 Materiální etika hodnot

Vznikla v rámci *fenomenologické filosofie*, již založil Edmund HUSSERL (1859-1938) a jež měla až asi do roku 1970 velký vliv na evropské kontinentální myšlení (ÚF 2.1.1 [EP 3.4.1]). Pro vznik materiální etiky hodnot mělo význam také etické dílo Franze BRENTANA (1838-1917). Hlavními představiteli materiální etiky hodnot jsou Max SCHELER (1874-1928), Nicolai HARTMANN* (1882-1950) a Dietrich von HILDEBRAND (1889-1977).

Hlavní snahou fenomenologické filosofie bylo pomocí tzv. *fenomenologické metody* odhalit čisté esence a esenciální fakty, jež jsou v základu vnitřní a vnější zkušenosti, a zpřístupnit je takzvanému *žření podstaty*. Proto se fenomenologie označuje také jako *filosofie podstaty*. Fenomenologické výzkumy přinesly velké bohatství cenného analytického materiálu k teorii poznání, k teorii subjektu, k psychologii, ale i k logice, matematice, ontologii, přírodní filosofii, filosofii náboženství a estetice. Materiální etika hodnot aplikuje v modifikované formě fenomenologickou metodu na etiku. Hlavními díly jsou SCHELERŮV *Formalismus v etice a materiální etika hodnot* (1913-16) a HARTMANNOVA *Etika* (1926).

[9.1.1 Pojetí etiky hodnot

Základní tezi všech představitelů etiky hodnot můžeme shrnout takto: *Jaký je vztah racionálně poznávajícího zření podstaty k podstatě (esenci), takový je vztah iracionálně poznávajícího cítění hodnot k hodnotě.* Hodnoty tedy nejsou obsahy, jež lze racionálně postihnout, argumentativně vykázat, nýbrž otevírají se *cítění hodnot*. Není to však smyslově-afektivní cítění, je chápáno jako cítění *duchovní*, ale *iracionální*. Mnozí zastánci etiky hodnot soudí, že existuje *čistý, nedějinný a absolutní řád hodnot o sobě*, tedy *apriorně strukturovaný svět hodnot*, který se otevírá našemu cítění hodnot (preferování a opomíjení, láska a nenávisť) v různých stupních přiblížení. Dějinně proměnlivé nejsou hodnoty, nýbrž mění se stav rozvoje našeho cítění hodnot ve vztahu k neproměnnému a nedějinnému světu hodnot. SCHELER píše:

Vlastním místem veškerého hodnotového apriori je *poznání hodnot*, resp. *zření hodnot*, jež se děje v cítění, zálibě, nakonec v milování a nenávisti, v poznání souvislosti hodnot, jejich vyšších a nižších stupňů, krátce: „v *mravním poznání*“. Toto poznání se tedy děje ve *specifických* funkcích a úkonech, jež se *toto coelo* odlišují od všeho vnímání a myšlení a jež tvoří jediný možný *přístup* ke světu hodnot. Nejde jen o „vnitřní vnímání“ nebo pozorování (těmi jsou dány jen psychické skutečnosti); záře hodnot a jejich řádů probleskuje v cítícím a živoucím styku se *světem* [...], v preferování a opomíjení, v samotném milování a nenávisti. A v tom, co je takto dáno, je také apriorní obsah. (II 88 n.) Přitom v cítění a zalíbení může být hodnota (resp. její řád) dána v nejrozmanitějších stupních *přiblížení* až k „*sebedanosti*“ (již je zároveň dána „absolutní evidence“). (89) Zda hodnoty „*má*“ nebo „*prožívá*“ nějaké *já*, to je pro jejich bytí zcela lhostejné. [...] Bytí hodnoty předpokládá nějaké *já* stejně málo, jako ho předpokládá existence předmětů (např. čísel) nebo celá příroda. (280) Jak pro dějinného člověka, tak pro individuum je schopnost vývoje cítění hodnot neomezená; a také člověk jako druh je proměňujícím se členem vývoje všeobecného života. Jeho cítění se vyvíjí, a člověk tím *vstupuje* do plnosti daných hodnot. (281) Čím méně se aktivně zmocňujeme své duchovní osoby, tím více jsou pro nás hodnoty dány jen jako znamení pro věčné statky, jež jsou důležité pro naše tělesné potřeby. Čím více žijeme „ve svém břiše“, jak říká apoštol, tím je náš svět *chudší* na hodnoty a tím více vidíme i dané hodnoty pouze v jejich možné funkci pro vitálně a smyslově „*důležité*“ statky. V *tom* a ne v samotných hodnotách záleží subjektivní prvek skutečnosti hodnot. (281 n.)

Vidíme, že se SCHELER zvláštním způsobem pokouší spojit citově etický motiv empiristické tradice (srov. HUME, 2.4.3) s KANTOVÝM apriorismem. Jeho pojetí kromě toho připomíná *logique du coeur* Blaise PASCALA. Energicky kritizuje formalismus KANTOVA mravního apriori (3.2.1) a v protikladu k němu zdůrazňuje materiál-

ní, objektivní apriorismus hodnot, postihovaný cítěním hodnot. Přitom v oblasti hodnot rozlišuje tuto hierarchii:

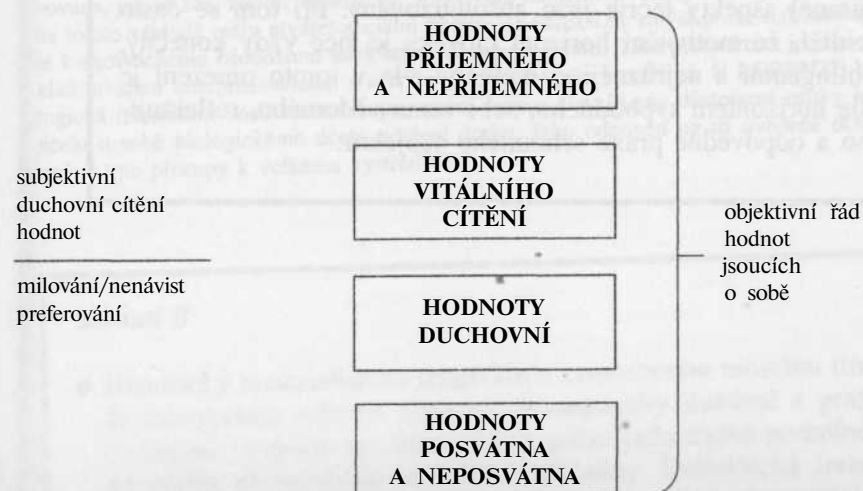
- Nejnižší stupeň tvoří hodnoty *příjemného* a *nepříjemného* ve smyslu (smyslové) *motivace libostí a nelibostí*.

- ® Vyššího řádu jsou hodnoty *vitálního cítění* ve smyslu *stupně životního pocitu*, např. v protikladu toho, co je vznešené a nízké, zdravé a nemocné, mladé a staré. SCHELER tu přejímá motivy od NIETZSCHEHO.

- m Nad vitálními hodnotami stojí *duchovní hodnoty*, k nimž patří hodnoty morální, ale i právní a estetické, jakož i hodnoty pravdivého (např. ve vědě).

- # Samostatnou a nejvyšší skupinu tvoří hodnoty *posvátna a neposvátna*.

V čem podle SCHELERA záleží specifičnost *morálních hodnot*, jež jsou tématem etiky? Na rozdíl od jiných hodnot (např. vitálních, estetických nebo náboženských) mravní hodnoty implikují *povinnosti*. Cítím-li nějakou mravní hodnotu, cítím také, že *má být uskutečněna*. Toto povinnosti má nejprve charakter *povinnosti ideálního*, tedy *povinnosti vůbec*, jež se neobrací konkrétně na mne v mé situaci. Toto ideální povinnosti se stane *povinností reálným*, zjistím-li, že v určité situaci chybí uskutečnění mravní hodnoty. Toto reálné povinnosti



Obr. 25: Cítění hodnot u Schelera

ní nabývá povahy *imperativu*: Víím, že mám povinnost uskutečnit hodnotu zde a nyní a jednat podle toho.

Můžeme to ilustrovat takto: *Ochotu pomoci* pociťujeme zcela obecně (nezávisle na konkrétní situaci) jako mravní hodnotu, neboť cítění hodnot ukazuje ochotu pomoci bezprostředně jako hodnotu, jež je spojena s ideálním povinováním. Vidím-li pak, jak se starý, slepý muž bezmocně snaží přejít přes ulici, ideální povinování se stává reálným, a tím také imperativem. Vidím, že ochota pomoci by měla být zde a nyní reálně uskutečněna. Z toho pro mne vyplývá povinnost převést toho starého muže přes ulici.

8 Všechny imperativy jsou samy jen *oprávněné* imperativy, pocházejí-li z ideálního povinování a nepřimo z hodnoty, jež k němu náleží. (227)

Co jsou tyto hodnoty *samy o sobě*? Podle SCHELERA jsou to *samy o sobě platné, objektivní cílové obsahy lidské snaživosti*, jež se ukazují na empiricko-reálných nositelích hodnot jako čisté (neempirické) bytostně obecné kvality a odkrývají se (více nebo méně) v cítění hodnot. To však činí *status hodnot* obtížným *ontologickým* problémem. Zastánci etiky hodnot striktně odmítají odvozovat hodnoty ze subjektu jako jeho projekty smyslu a tím jako jeho artefakty. Tvrdí, že hodnoty mají bytí o sobě, na subjektech zcela nezávislé. HARTMANN se pokusil objasnit ontologický status hodnot zavedením zvláštní roviny bytí, totiž *ideálním bytím*. Proti reálnému bytí staví (špatně platónským způsobem, srov. ÚF 4.5.2.4 [EP 5.1.2.4]) různé sféry ideálního bytí o sobě. Svět hodnot se tu nachází v sousedství sfér (o sobě jsoucích) ideálních předmětů logických a matematických.

Zvláštní způsob bytí hodnot je zjevně způsob *ideálního bytí o sobě*. Hodnoty jsou původně útvary *eticko-ideální sféry*, říše s vlastními strukturami, vlastními zákony, vlastním řádem. Tato sféra se organicky přičleňuje k teoreticko-ideální sféře, ke sféře logického a matematického bytí, jakož i ke sféře čistých entit. Je jejich pokračováním. Ideální struktury bytí oněch oblastí se zajisté od hodnot podstatně liší, ale přece s nimi mají společný základní modální charakter ideálního bytí o sobě. (136)

9.1.2 Kritické úvahy

Teorie objektivních, o sobě jsoucích, nedějinných a na vědomí nezávislých hodnot se ukázala jako filosoficky neudržitelná. Už jejich ontologický status (např. jako sféra ideálního bytí u HARTMANNA) vede k neřešitelným problémům. Materiální etika hodnot měla značný význam kolem poloviny našeho století, ale do velké míry ho ztratila, když *existencialismus* ukázal, že veškeré hodnocení má charakter

subjektivně svobodného projektu, když *hermeneutika* objevila úlohu předporozumění, které nelze nakonec postihnout, a když *neomarxismus* zdůraznil historicko-materialistický dosah dějinnosti. Hodnoty jako materiální kvality, jako cílové obsahy snazivosti a cílové orientace praxe nejsou žádným bytím o sobě. Jsou to ustanovení a projekty hodnotícího vědomí. Mravní hodnoty vyplývají na jedné straně z (praktického) rozumu, který stanoví hodnoty jakožto *svědomí*, a na druhé straně se na základě sociální akceptace stávají intersubjektivně normotvornými prvky sociálního *étosu* (5.1.3). V tomto smyslu mají hodnoty povahu něčeho vytvořeného. To ovšem neznamená, že projekty hodnot jsou prostě libovolné či svévolné. Proto obě velká paradigmata etické tradice - *lex naturalis* u TOMÁŠE (4.2) a formulace kategorického imperativu na základě účelu o sobě u KANTA (3.2.2) - poukazují na nelibovolnou, apriorní základní strukturu všeho hodnocení, jejíž *materiální* náplň je ovšem vždy prostředkována společensky a dějinně.

Jako krajně problematická se ukázala také teorie, že hodnoty se otvírají nekognitivním způsobem alogickému, iracionálnímu cítění hodnot - alespoň pokud jde o mravní hodnoty. Tato teorie neodpovídá zřejmě diskursnímu charakteru mravní skutečnosti, tedy faktu, že o tom, co je mravně správné, můžeme vést diskurs a racionálně argumentovat. O tomto tématu jsme mluvili, když jsme pojednávali o dialektice svědomí (5.1.1) a o vztahu svědomí a étosu (5.1.3). Obě citovaná paradigmata tradice jsou kognitivní stejně jako současné koncepce etiky diskursu, teorie spravedlnosti a pojetí utilitaristická. Etika hodnot vede do překérní situace: v případě divergencí v hodnotách se osoby odvolávají v podstatě jen na individuální cítění hodnot, přičemž absolutizují stav subjektivního vývoje tohoto cítění nebo ho zajišťují autoritami. Ale právě tím etika hodnot napomáhá subjektivistickým a relativistickým tendencím, proti nimž vystoupila s tvrzením objektivit hodnot jsoucích o sobě.

Nezávisle na této kritice etiky hodnot je nutno poukázat na to, že tato teorie vypracovala mnoho cenných analýz různých hodnot. Připomeňme např. SCHELEROVO rozlišení hodnot a statků, subtilní rozlišení druhů hodnot (např. hodnoty osobní a věcné, hodnoty vlastní a cizí, hodnoty úkonů, funkcí, reakcí, smýšlení, jednání a úspěchu, hodnoty individuální a kolektivní) nebo velkolepou klasifikaci hodnot u HARTMANNA

9.1.3 Odbočka: Morálka a cit

Teze etiky hodnot, že existuje samostatné, nesmyslové, duchovní cítění hodnot, odporuje velkým tradicím filosofické etiky. Tradiční teorie přiřazují emocionálně afektivní oblast většinou ke smyslovosti a za duchovní činnost pokládají jenom (rozumové) poznání a (svo-bodné) chtění. Nezdá se, že existuje nějaký přesvědčivý důvod, aby-chom toto tradiční přiřazování zpochybňovali. Ale koncepce etiky hodnot oprávněně poukazuje na zvláštní význam, který má v morál-ce oblast emocí a afektů.

Už v oddíle 6.2 jsme poukázali na to, že antická i scholastická etika přikládaly této oblasti (*passiones animae*) velký význam a snažily se ji analyzovat. Cíty měly ústřed-ní úlohu také v empiristické etice (srov. 2.4.3). Vzpomínáme si, že SCHILLER (6.1) oproti KANTOVI důrazně požadoval, aby se této oblasti věnovala v mravnosti větší po-zornost. V rámci analytické etiky ukážeme, že *emotivismus* uplatňuje význam emocio-nální oblasti z jiného (důležitějšího) hlediska. Nyní naznačíme tři aspekty souvislosti mezi morálkou a citem.

(1) *Aspekt napětí*. V prostoru morality jsme často učinili zkušenost, že na nárok povinnosti reagujeme *afektivním odmítáním*. Víme sice, že bychom něco měli, ale to, co bychom měli, děláme *neradi*. Splně-ní povinnosti někdy předpokládá značnou námahu, protože povinnost naráží na silný odpor ze strany emocí (např. strach, nechuf, odpor, le-targie, hněv, žádostivost, ješitnost atd.). Tato základní zkušenosti jas-ně ukazuje, že často existuje napětí mezi morálním nárokem a naším emocionálně afektivním naladěním. Pociťujeme emoce či afekty jako odporující moralitě a uvědomujeme si povinnost tyto afekty překonat.

V oddíle 3.2.6 jsme viděli, že mravní zlo vždy motivuje jako empirický motiv odpo-rující povinnosti či rozumu, tedy jako motiv, který nás hýbe emocionálně-afektivně. KANT zdůrazňoval tento jev napětí v protikladu *povinnosti* a *náklonnosti*. Na základě tohoto napětí mluvíme o překonání sebe, o ovládání sebe nebo o vlastní disciplíně.

(2) *Aspekt pozitivní resonance*. Aspekt napětí postihuje vztah mo-rálky a citu jen částečně. Neboť naše emoce či afekty často směřují stejným směrem jako naše povinnosti a podporují je. Pak konáme dobro rádi. Máme zkušenost, že moralita je provázena emocionální resonancí v emocionálně-afektivní oblasti. Emocionalita je* v tomto případě s moralitou v pozitivním vztahu. Při tom můžeme rozlišit dvě možnosti:

- V prvním případě jde o to, že korelace morality a emotionality je založena *apriorně*. Má povahu *přirozeného habitu* (4.1.1). Při tom pozorujeme důležité aspekty jevu *svědomí*.

Na ústřední aspekt ukazuje KANT pojmem *úcty k zákonu*. Zákon (jako čistý zákon rozumu) má základ v tom, že čistý rozum se stává sám ze sebe praktickým rozumem (3.2), naproti tomu *úcta* je emoce.

Lze mi namítnout, že výrazem *úcta* hledám jen útočiště v jakémsi temném pocitu místo toho, abych tuto otázku zřetelně vysvětlil pojmem vytvořeným rozumem. Ale i když je *úcta* citem, přesto je to cit, který není přijímán pod vlivem něčeho jiného, nýbrž je *autonomně způsobován* rozumovým pojmem, a proto je specificky odlišný od všech citů prvního druhu, jež lze odvodit z náklonnosti či strachu. Co bezprostřed-ně poznávám jako zákon platný pro mne, poznávám s *úctou*, která znamená pouze vědomí *podřízenosti* mé vůle zákonu, aniž by zde zprostředkoval vliv působící na mé smysly. (ZMM BA 16 pozn.)

Na základě tohoto ústředníhoD aspektu můžeme chápat také emocionální stránku jevů, o nichž jsme mluvili v oddíle 4.1.2. Ukázali jsme tam, jak TOMÁŠ AKVINSKÝ cha-razterizuje základní funkce svědomí před činem a po něm (*inclinare, remurmurare, re-mordere, excusare* atd.). I v běžné řeči se mluví o dobrém svědomí jako o „měkkém polštáři“ na rozdíl od „hryzení svědomí“ nebo „červu svědomí“ špatného svědomí. Ty-to různé formy korelace morality a emotionality či emocionální resonance mravního nároku mají podle KANTA nakonec základ v apriorní základní resonanci mravního zá-kona v afektivně-emocionální oblasti, totiž v *úctě k zákonu*. (Srov. k tomu citát z NEWMANA v oddíle 7.3.4).

- V druhém případě jde o resonanci morality v emocionálně-afektiv-ní oblasti, o níž jsme mluvili v kontextu *klasického pojmu ctnosti* (6.2). Zde není korelace dána apriorně, ale je nutno ji realizovat úsilím o ctnost. Utváříme-li a vychováváme svou sensualitu, mora-lita dostává resonanci v emocionálně-afektivní oblasti a je odstra-ňována neústupnost náklonností. Ctnostný člověk pak už nežije v napětí prvního aspektu, nýbrž raduje se z dobra a koná ho rád.

To, co zastánci materiální etiky hodnot mysleli *cítěním hodnot*, by-chom možná mohli alespoň částečně vysvětlit tímto aspektem reso-nance v emotionalitě.

(3) *Aspekt fixace*. Zde můžeme poukázat na hlediska, která uplat-nila *etologie* (8.4). Nepochybně existuje mnoho emocionálně-afektiv-ních způsobů reagování, jež jsou dápy fylogeneticky a modifikovány kulturně-historicky. Působí, že na určité motivy, jevy či situace reagujeme určitým způsobem. Musíme počítat s tím, že naše smyslovost je rozmanitě fixována určeními, která lze vysvětlit etologicky jako vy-bavení instinkty, vzorce chování, strukturu AAM atd., např. ve smys-lu schématu malého dítěte nebo zábrany v zabíjení. Mnohé z těchto emocionálně-afektivních způsobů reagování se nám jeví jako vztaže-né k hodnotě podobným způsobem jako morální motivace. Proto je také mnozí etologové interpretují jako analogické mravnímu chování.

Fakticky se takové fixace nacházejí na *předmorální* rovině. Věci praktického rozumu je určovat obsah povinnosti, aniž se vydá těmto fixacím. Naše smyslovost je ve vztahu k těmto fixacím plastická, tvárná či schopná výchovy. Měli bychom ji utvářet tak, aby moralita v ní nalezla emocionálně-afektivní resonanci.

Spontánní emocionální způsoby reakce mohou posilovat a podporovat rozumovou motivaci, ale mohou se také ukázat jako odporující rozumu. Např. spontánní afekty soucitu mohou podporovat ochotu pomoci druhým lidem. Ale mohou být také na nesprávném místě a odporovat rozumu. Vzpomeňme např. na staré dámy, které ze soucitu (podmíněného AAM) s velmi roztomilými zvřaty krmí holuby a tak značně zvětšují pohromu, jíž jsou holubi pro naše města.

9.2 Existencialistická etika

Existencialismus měl mezi lety 1920 a 1960 v evropské filosofii značný vliv. Jeho myšlenky, zejména jeho velké analýzy existenciálí (= základní struktury lidské existence), působí dodnes. Dějinně nejvýznamnějším předchůdcem existencialismu našeho století byl Dán Søren **KIERKEGAARD** (1813-1855). Za hlavní představitele vlastního existencialismu jsou pokládáni Karl JASPERS (1883-1969), Martin HEIDEGGER (1889-1976), Gabriel MARCEL (1889-1973) a Jean-Paul SARTRE (1905-1980). Nejprve podáme základní eticky relevantní myšlenky KIERKEGAARDOVY a pak několik hlavních etických témat novějšího existencialismu (srov. ÚF 2.1.2 [EP 3.4.2]).

9.2.1 Kierkegaard

Chceme se zabývat třemi KIERKEGAARDOVÝMI úvahami, jež byly v různých variantách přijaty v existencialistickém myšlení našeho století. Budeme se při tom odvolávat především na díla *Bud'anebo* (1843), *Nevědecký dodatek k Filosofickým drobkům* (1846) a *Nemoc k smrti* (1849).

9.2.1.1 Objektivní a subjektivní reflexe

KIERKEGAARDOVO rozlišení těchto dvou možností sebereflexe se stalo rozhodující základní diferencí pro celou existencialistickou filosofii.

9 V *objektivní reflexi* jsem sám sobě objektem, tzn. že myslím sebe *jako něco*. Toto něco je vždycky něco abstraktního, něco obecného, něco univerzálního. Tím se pomíjí subjekt jako individuální, jedinečný, konkrétní a jednotlivá *existence*. Není tématem reflexe.

V *objektivní reflexi* myslím sebe např. *jako* muže, otce, úředníka, filosofa, pacienta atd., tzn. jako něco, *co jsou i druhí* a v čem se jeví jako nahraditelný druhými.

Postup objektivní reflexe činí subjekt něčím nahodilým, a tím existenci něčím lhostejným, nepatrným. Pryč od subjektu vede cesta k objektivní pravdě, a zatímco se subjekt a subjektivita stávají lhostejnými, stává se lhostejnou i pravda a právě to je její objektivní platnost [...]. (Dodatek 355, vyd. DIEM)

• V *subjektivní reflexi* jde právě o *mne jako tento individuálně existující subjekt*, o subjektivní niternost mého jedinečného existování a o jeho individuálně subjektivní možnosti, tedy o to, v čem nejsem nahraditelný. Subjektivnímu mysliteli jde o to, aby „porozuměl sám sobě v existenci“ (519), aby v sobě postihl své jedinečné možnosti a aby se postavil radikálně konkrétní otevřenosti svého vlastního vznikání.

Zatímco myslící subjekt a jeho existence jsou objektivnímu myšlení lhostejné, subjektivní myslitel jakožto existující bytost je na svém vlastním existování zainteresován, existuje v něm. [...] Zatímco objektivní myšlení všechno vyjadřuje jako něco hotového a toto hotové, tento výsledek stále přepisuje a omílá, a tak celému lidstvu dopomáhá k falešné hře, subjektivní myšlení všechno ukazuje ve vznikání a nedbá na výsledek: dílem proto, že to náleží mysliteli, který je sám na cestě, dílem proto, že je jakožto existující bytost neustále ve vznikání, což ovšem platí o každém člověku, pokud si nenechal namluvit, aby se stal objektivním a uvažoval nelidsky. (200 n.)

KIERKEGAARD se tímto rozlišením obrací na jedné straně proti filosofickým systémům německého idealismu, zejména proti spekulativnímu, absolutnímu systému HEGELOVU, na druhé straně také proti pozitivistickým tendencím metodicko-abstraktních speciálních věd. Všechny tyto pozice se pohybují v objektivní obecnosti, a proto pomíjejí to, o co nakonec jde: jedinečnou, konkrétní, subjektivní existenci.

Pro objektivní reflexi je pravda něco objektivního, předmět, a záleží na tom, abychom odezřáli od subjektu. Pro subjektivní reflexi je pravda osvojení, niternost, subjektivita a jde o to, abychom se existující ponížili do subjektivity. (331)

9.2.1.2 Já - zoufalství - víra

Ve spise *Nemoc k smrti* rozvíjí KIERKEGAARD myšlenkový pochod, který vede od já (=existujícího v subjektivní reflexi) přes existenciální *zoufalství* k *víře*. Tento myšlenkový postup začíná upřesněním existencialistického východiska. Nejprve uvedeme ústřední text:

I Člověk je duch. Co je však duch? Duch je „já“. Ale co je „já“? Já je vztah, jenž má vztah k sobě samému, neboli je ve vztahu, že vztah má vztah k sobě samému. (31, vyd. DIEM)

Budeme vycházet z tohoto textu a sledovat ve třech krocích jeho myšlenkový postup. Budeme při tom užívat symbolů.

(1) Já je charakterizováno jako „vztah, jenž má vztah k sobě samému“. Tato definice zahrnuje dva prvky. První je *vztah* (V) a v kontextu se jím myslí v člověku daná difference přírody a ducha, konečného a nekonečného, časného a věčného, nutnosti a svobody. Lze ji chápat analogicky jako základní charakter lidského bytí, který jsme charakterizovali jako *transcendentální diferenci* (3.1).

Užijme k označení protikladných determinací symbolů A (= příroda, konečné, časné, nutnost) a B (= duch, nekonečné, věčné, svoboda). Pak můžeme první prvek definice charakterizovat jako poměr A a B.

První element definice tedy pojmáme jako V(AB). „Avšak takto ještě člověk žádným já není.“ (31) Filosofické pojetí člověka jako V(AB) zůstává na rovině objektivní reflexe. Existenciální smysl nalézáme teprve v druhém prvku definice: Já je vztah (V¹), v němž má V(AB) *vztah k sobě samému*. Místo V(AB) píšme jednodušeji V. Pak můžeme definici já formalizovat jako V¹VV.

I Já není vztahem samým [V(AB)], ale tím, že vztah [V] má vztah [V] k sobě samému [V]. [...] Je-li však vztah ve vztahu k sobě samému, pak je tento vztah něco třetího a pozitivního, a to je člověkově já. (31)

Tím je překročena perspektiva objektivní reflexe a dospěli jsme k reflexi subjektivní.

(2) Poznává-li já (jako V¹) samo sebe jako V(AB), je existenciálně konfrontováno s radikálním *rozporem* a *paradoxem*, jenž záleží v základní diferenci V(AB). Následkem této konfrontace je *zoufalství*. KIERKEGAARD rozlišuje dva typy zoufalství, *neautentické* a *autentické*.

e *Neautentické* zoufalství je stav, v němž se člověk vzdaluje existování či subjektivní reflexi a setrvává v různých podobách objektivní reflexe. Je sice já, ale není si vědom sám sebe jakožto já. Podle KIERKEGAARDA je toto neautentické zoufalství smýšlením *světa* v novozákonním smyslu.

[Neautentické zoufalství je] zoufalá nevědomost o tom, že člověk má já, a to věčné já. (67) V nevědomosti o zoufalství je člověk nejdále od vědomí, že je duch. A právě tato nevědomost o vlastní duchovnosti je zoufalství, je ducha-prázdnota [...]. (70)

- *Autentické* zoufalství je „zoufalství člověka, který si uvědomuje, že je zoufalý, který si uvědomuje, že má já, v němž je něco věčného“. Je to tedy zoufalství *existujícího*, který „si buď zoufá a nechce být sám sebou, anebo si zoufá a chce být sám sebou“ (73). Existují tedy *dvě varianty* autentického zoufalství. V první jde o to, že člověk *se chce zbavit sám sebe* - až k extrému sebevraždy. V druhé jde o to *stabilizovat já v jeho identitě*, ale to je beznadějně:

I [Já] jedná jen v okruhu dialektiky, kde není nic trvalého, není ani na okamžik stálou veličinou, něčím věčně pevným. (102)

Zoufalství ve své neautentické, ducha-prázdné a deficitní formě i ve své formě autentické a vědomé představuje základní stav člověka.

Je to tak proto, že zoufalství je určení ducha a má poměr k tomu, co je v Člověku věčné. Tohoto věčného se člověk nikdy nezbaví, ani na věky věků ne. Nemůže to jednou provždy od sebe odhodit - nic není nemožnějšího. V každém okamžiku, kdy věčno jakoby nemá, je musel odhodit nebo je od sebe odhazuje - ale ono se mu zase vrací a v každém okamžiku, kdy zoufá, je znova dostává. Vždyť zoufalství není důsledkem nepoměru [V(AB)], nýbrž vztahu, který má vztah sám k sobě [V¹]. Vztahu k sobě samému se žádný člověk nezbaví, ani se nezbaví svého já, což je ostatně totéž, neboť já je vztah k sobě samému. (36)

(3) Pro KIERKEGAARDA je rozhodující, že vztah V¹(VV) se chápe jako vztah *závislý*, tedy jako vztah, který *neustavil sám sebe*.

I Je-li vztah, který má vztah k sobě samému [V¹], určen něčím jiným [X], pak je vztah [V¹] sice něčím třetím, ale tento vztah, toto třetí, je zase vztahem [V²], a je ve vztahu k tomu, co celý vztah určuje. (31 n.)

V tomto smyslu je já „odvozený a daný vztah“, „který má vztah k sobě samému, a tím, že má vztah k sobě samému, se dostává do vztahu k jinému“. (32) Tímto jiným (X) je Bůh. Já tedy můžeme chápat jako V²(V¹X).

Tak obě varianty autentického zoufalství nabývají charakteru hříchu. První varianta je hříchem slabosti, druhá je hříchem vzdoru. Alternativou hříchu a zoufalství je víra:

Nepoměr zoufalství není obyčejný nepoměr, je to nepoměr poměru [vztahu], jenž stojí v poměru k sobě samému a jenž je dán něčím jiným, takže nepoměr v onom daném poměru se zároveň musí nekonečně reflektovat v poměru k moci, jež jej určila. Toto je formule popisující stav člověkově já, když je zcela prostě zoufalství. Má-li já poměr k sobě samému a chce-li být samo sebou, spočívá průhledně v moci, jež je [= toto já] určila. (32 n.)

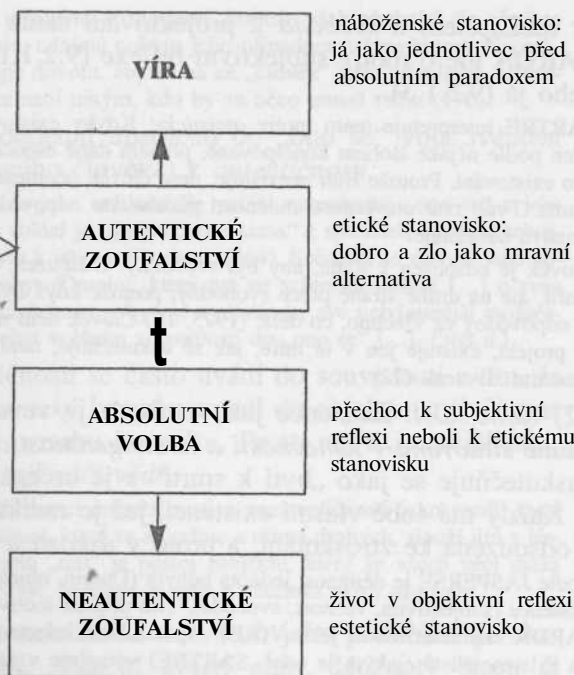
„Má-li já poměr k sobě samému a chce-li být samo sebou, spočívá průhledně v moci, jež je určila.“

v zoufalství nechťtít být sám sebou

v zoufalství chťtít být sám sebou

volit absolutně sám sebe jako absolutno

„nebýt si vědom sebe jako ducha“



Obr. 26: Autentické a neautentické zoufalství u Kierkegaarda

Božské X, k němuž se vztahuje já ve V^2 , je ovšem *absolutní paradox*, něco (objektivně viděno) absurdního a „logické pohoršení“. To se ukazuje především v tom, že „Boží Syn se stal člověkem“. Víra je tedy rozhodnutí a odvážný čin, jež konáme ze subjektivní reflexe, a záleží v tom, že jako jedinec (já) setrvávám v absolutním paradoxu.

9.2.13 Praxe

KIERKEGAARD pojednával o problému praxe na třech rovinách: *estetické, etické a náboženské*.

V *Bud-anebo* (1843) stavěl estetické pojmání života proti etickému. Ve spisu *Bázeň a chvění* (1843) je etické pojmání relativizováno náboženským a ve *Stadiích na cestě životem* (1845) jsou tyto tři roviny a jejich vzájemný vztah dále charakterizovány.

(1) *Estetické* stanovisko lze přiřadit k objektivní reflexi a k neautentickému zoufalství. Jde tu o praxi, jež se nechává vést výlučně zájmem o to, jak *užívat života*. Člověk s estetickým způsobem života žije v nekonečnu pouhých možností, aniž vpravdě skutečně existuje. Protože však přece jen je jedním z nich zasazeným do skutečnosti, tato neautentická a nepravdivá zdánlivá svoboda estetické neexistence ho nakonec nutně přivede k zoufalství.

KIERKEGAARD rozlišuje mezi *bezprostřední, nereflektovanou a reflektovanou formou* estetického způsobu života. V nereflektované formě člověk propadl *vnějšnosti* a prožívá svět věcí a lidí jako nekonečné prizma pestrých možností. Tuto formu ilustruje hlavní postava Mozartovy opery Don Giovanni. V reflektované formě jde o *užívání života*, tedy o vychutnávání vnitřního světa nálad a pocitů jako říše možností. KIERKEGAARD tuto formu ilustruje příkladem svůdce, který vychutnává své vlastní svůdnické umění. Obě varianty jsou aporetické. Vyúsňují nakonec v banalitu a nudu.

(2) *Etické* stanovisko odpovídá subjektivní reflexi a vede k autentickému zoufalství. Toto stanovisko je zaujímáno *volbou*, v níž stojím před buď-anebo estetické nevážnosti a autentického bytí sebou a *volím* sám sebe *jakožto já*. V rozhodujícím úkonu svobody volím sebe jakožto tohoto skutečného a konkrétního existujícího jedince, jako toto kontingentní a konečné, dějinně vzniklé já. Volím absolutně své já jakožto něco absolutního a tím praxi *autentického existování*.

Co však je to, co volím? Je to to či ono? Nikoliv, neboť volím absolutně, a absolutně volím právě tím, že jsem zvolil nevolit to či ono. Volím absolutno. A co je absolutno? Jsem to já sám ve své věčné platnosti. To, co je něco jiného než já sám, nemohu nikdy volit jako absolutno, neboť volím-li něco jiného, volím to jako něco konečného, a nevolím tedy absolutně. (Bud-anebo 77 n., vyd. DIEM) Individuum tedy volí samo sebe jako rozmanitě určenou konkrétnost [...]. Tato konkrétnost je skutečností individua. Ale protože ji individuum volí podle své svobody, můžeme také říci, že je jeho možností nebo [...] že je jeho úkolem. (817)

Volba, o níž tu jde, přitom není konkrétní volba mezi dobrem a zlem, nýbrž volba stanoviska, na němž teprve je volba mezi dobrem a zlem možná. Estetické stanovisko bylo stanovisko (předmorální) indiferentnosti. Morální difference se objevuje teprve s etickým stanoviskem.

Mé bud-anebo neoznačuje nejprve volbu mezi dobrem a zlem, označuje volbu, jíž volíme dobro a zlo nebo je vylučujeme. [...] Je sice pravda, že kdo volí dobro a zlo, volí dobro, ale ukazuje se to teprve potom, neboť to, co je estetické, není zlo, nýbrž indiferentnost, a právě proto říkám, že volba je konstituována tím, co je etické. Nejde tedy tolik o to, že volíme, chceme-li dobro nebo zlo, ale spíše o to, že volíme chťtít - a tím je opět nastoleno dobro a zlo. Kdo volí to, co je etické, volí dobro, ale toto dobro je tu zcela abstraktní, jeho bytí je tím pouze nastoleno a ještě z toho nikterak neplyne, že ten, kdo volí, nemůže opět volit zlo, třebaže zvolil dobro. (718)

Jde tedy o dvojí volbu. V první volbě já jakožto já (a jednotlivec) volí sebe „ze světa“, a to tím, že klade absolutně samo sebe. V druhé, konkrétní volbě dobra nebo zla, volí znovu sebe „zpět do světa“, do určité situace, v níž je toto já jako absolutní, konkrétní a jednotlivé já konfrontováno se svou povinností.

(3) *Náboženské* stanovisko není k etickému stanovisku ve vztahu buď-anebo, jako je tomu ve vztahu etického k estetickému. Etická a náboženská skutečnost naopak podle KIERKEGAARDA patří k sobě. Náboženské dovršuje etické. Etické ukazuje za sebe k náboženskému.

Nedostatečnost etického stanoviska můžeme charakterizovat takto: Volím-li sebe jako absolutno a činím se tak absolutně svobodným, pak si uvědomuji, že jsem zcela odkázán sám na sebe. Já však nejsem jen absolutní, nekonečný, věčný a svobodný, ale také kontingentní, konečný, časný a podrobený nutnostem. Uvědomuji si, že jsem V(AB). Volím-li sebe v konkrétní mravní praxi zpět do světa, pak ve světě nalézám jen to, co je konečné. Jsem odkázán sám na sebe a postaven do světa - a nenalézám žádnou oporu. Z toho vzniká to, čemu říkáme *bázeň*, jež úzce souvisí s *autentickým zoufalstvím*. V této „závrati“ hrozí nebezpečí, že svoboda se vzdá sama sebe a že se ztratí v konečnosti.

Ven z této „závrati svobody“ vede „skok“ do víry. Existuje-li ze strany *Boha*, který ustavil vztal našeho já, pohyb do konečnosti, pak může já nalézt oporu a konat jakožto já svou povinnost v konečných věcech. Tímto pohybem však je *vtělení* Boha v Ježíši Kristu. I po „skoku“ je ve víře možná etická praxe, je však hluboce ovlivněna tím, že naše myšlení může chápat Boha a vtělení jen jako *paradox*. Víra konfrontuje s paradoxem a vyzývá jedince k tomu, aby existoval jako jedinec „s bází a chvěním“ tváří v tvář paradoxu.

9.2.2 Charakteristické rysy

Nyní ukážeme několik charakteristických rysů novější existencialistické etiky. Při tom bude patrné, že téměř všechny relevantní motivy je možno uvést do souvislosti s naznačenými KIERKEGAARDOVÝMI myšlenkovými postupy.

(1) *Existence a svoboda*. Signifikantní je tato teze (kterou formulovali mnozí existencialisté): *Podstatou člověka je jeho existence*. Znamená to, že neexistuje žádná esence člověka daná před existováním. To, *co jsem*, se rozhoduje v *samotném existování*. Existence je *otevře-*

nost možností a *svoboda* k projektování sama sebe. U KIERKEGAARDA jde o motiv subjektivní reflexe (9.2.1.1) a absolutní volby našeho já (9.2.1.3).

SARTRE interpretuje tento motiv *ateisticky*: Kdyby existoval Bůh, byl by člověk stvořen podle nějaké Bohem koncipované, předem dané esence, jež by byla normativní pro existování. Protože Bůh neexistuje, nese člověk neomezenou odpovědnost za sebe sama. Tváří tvář otevřenosti možností působí tato odpovědnost *zoufalství*. Ale jiná alternativa neexistuje:

Člověk je odsouzen k tomu, aby byl svobodný. Odsouzen, protože sám sebe nevytvořil, ale na druhé straně přece svobodný, protože když byl jednou vržen do světa, je odpovědný za všechno, co dělá. (1975, 16) Člověk není nic jiného než svůj vlastní projekt, existuje jen v té míře, jak se uskutečňuje, není ničím jiným než svým vlastním životem. (22)

(2) *Konečnost*. Existence jako svoboda je ve svém uskutečňování zásadně *situována v konečnosti a kontingentnosti*. Je „vržena“ do bytí, uskutečňuje se jako „bytí k smrti“ a je určena jako „bytí ve světě“. Každý má sobě vlastní existenci, jež je radikálně časová a dějinná, odsouzená ke ztroskotání, a proto v *úzkosti a starosti*.

Podle JASPERSE je dějinnost jednotou pobytu (Dasein, objektivita, časovost, nutnost) a existence (subjektivita, věčnost, svoboda). Tím přijímá motiv, který jsme u KIERKEGAARDA charakterizovali jako V(AB). Aporetičnost tohoto protikladu se u ateistických existencialistů (jakým je např. SARTRE) vyostřuje v názor, že existence je *absurdní*. Naproti tomu (filosoficky nebo křesťansky) věřící existencialisté v tomto základním protikladu a jeho důsledcích vidí šifry transcendence (JASPERSE) nebo možnost účasti na (božském) bytí (MARCEL).

(3) *Autentičnost a neautentičnost*. Před veškerým konkrétním rozhodováním mezi dobrem a zlem jde u všech existencialistů o toto *základní rozhodnutí*:

- Buď setrvám v neautentičnosti objektivitu, tzn. v průměrné, běžné, neosobní, všeobecné orientaci života (u KIERKEGAARDA objektivní reflexe a estetické stanovisko),
- nebo přijmu ve svobodném a autentickém existování mně vlastní, vrženou, konečnou, dějinnou subjektivitu jako nejvlastnější možnost a úlohu (u KIERKEGAARDA subjektivní reflexe a etické stanovisko).

Toto základní rozhodnutí je pro veškerou existencialistickou etiku absolutně prvořadé.

Tuto alternativu velkolepě zdůrazňuje HEIDEGGER. V průměrné každodennosti pobyt (člověk) *upadl do „ono se“*. „Kdo“ pobytu je pak „ono se“.

I „Kdo“ tu je, není ten ani onen, ani my sami, ani někteří z nás, a ani suma všech dohromady. Tento „kdo“ je neutrum, neosobní „ono se“. (II, 169) Neosobní „ono se“ nesmí při ničím chybět, ale přece je při všem tak, že se vždy stáhne do pozadí, kdy-

I koli si pobyt klestí cestu k nějakému rozhodnutí. Protože však předstírá, že všechno posuzuje a o všem rozhoduje, odnímá pobytu jeho případnou odpovědnost. Neosobní „ono se“ si může takřkajíc dovolit, aby se na ně „člověk“ stále odvolával. Všechno si lehce zodpoví, protože není nikým, kdo by za něco musel ručit. (170)

Z této průměrné každodenní upadlosti do „ono se“ volá *svědomí* pobyt (Dasein, zde: jsoucího člověka) k *autentičnosti*:

Volání, pokud ho označujeme jako svědomí, je volání neosobního „ono se“ v jeho „sobě samém“; jakožto toto volání je výzvou „sebe sama“ k možnosti být sám sebou, a tak také předvoláním pobytu k jeho možnostem. (364). Svědomí se zjevuje jako volání starosti: volajícím je pobyt (Dasein), který má ve vrženosti úzkost [...] o svou možnost být. Volaným je právě tento pobyt, je vyzván ke své nejvlastnější možnosti být [...]. A vyzván je pobyt voláním z upadlosti do „ono se“ [...]. (368 n.)

Způsob bytí neautentičnosti se často uvádí do souvislosti s tím, že *vědecko-technický ekonomický komplex* upadl do objektivizujícího, na existenci zapomínajícího vztahu ke světu. Proto má existencialismus sklon ke *kritickému postoji vůči vědě*.

MARCEL chápe základní diferenci autentičnosti a neautentičnosti jako rozdíl mezi *být a mít*. „Být“ je postoj existence, která se angažuje a ujímá druhých, slouží jim v lásce, věrnosti a víře. Naproti tomu „mít“ je postoj subjektu, který ze všech věcí uniká sám k sobě, všechno objektivizuje, vztahuje k sobě a všechno užívá pro sebe.

(4) *Situace*. Pro existencialismus ve všech jeho podobách je charakteristické signifikantně *situační pojetí etiky*. Hodnoty étosu či obecné normy se buď výslovně odmítají nebo se alespoň silně relativizují. Imperativ základního rozhodnutí prikazuje, aby se člověk v autentickém existování svobodně a rozhodně projektoval pro nejvlastnější možnosti, a odkazuje subjekt na základě jeho dějinné vrženosti *do jeho situace*. V této situaci se [lidskému] existování otevírá konkrétní povinnost. Je-li svoboda, jež se konkrétně rozvrhuje (ve své vlastní konečnosti), vztahována k jedinečné situaci, pak se povinnost konkretizuje způsobem, který se vzpírá univerzalitě norem.

Otevřenost uvádí bytí [našeho] „tu“ do existence situace. Ale odemčenost vymezuje existenciální strukturu „moci být“, dosvědčeného ve svědomí, a našeho chtění mít svědomí. V něm jsme poznali přiměřené porozumění volání. Z toho je zcela patrné, že volání svědomí, když vybízí k „moci být“, neukazuje prázdný existenční ideál, *nýbrž předvolává do situace*. (HEIDEGGER II. 397 n.) *Pro „ono se“ je situace naopak bytostně uzavřená. „Ono se“ zná pouze „obecnou situaci“ [...]. (397)*

(5) *Vina*. Mnozí existencialisté chápou vinu jako *existenciál* tzn. jako nevyhnutelnou základní danost nebo nedisponovatelnou základní strukturu existování. Ve svobodně zvoleném projektu (rozvrhu) zaměřeném na vlastní možnosti se nutně stáváme vinnými se zřetelem k *nezvoleným možnostem*. Tuto existenciální provinilost nesmíme za-

měňovat s mravní vinou nebo s mravním zlem. Existenciální vina je naopak předpokladem veškeré morality.

Jsem-li v pobytu [Dasein, zde: ne-existenciální způsob bytí] možnou existencí, stává se skutečným [autenticky existenciálním] skrze jedno. Uchopit toto jedno znamená *odmítnout jiné možnosti*, i když tiše, a ve smyslu racionální morálky bez viny. Ty jiné možnosti však jsou lidé jakožto existence možné spolu se mnou. [...] Tím, že aktivně uchopuji život, odsunuji druhého, nechávám v spletech života vzniknout nečistotě duše, a zraňuji možnou existenci tím, že odmítám jiné možnosti výlučným uskutečňováním sebe. Hrozím-li se této formy svého konání, mohu si možná myslet, že se vyhnu vině tím, že nebudu vstupovat do světa, že nebudu konat nic [...]. Ale *nejednání* samo je jednání, totiž upuštění od něčeho. [...] Ať tedy jednám nebo nejednám, obojí má následky, v každém případě upadám nevyhnutelně do viny. (JASPERS, Philosophie II, 247)

Podle HEIDEGGERA znamená tato existenciální provinilost „základní bytí nicovosti“:

Pobyt [zde: člověk] jako základně jsoucí, tzn. vržené existující, vždy zůstává za svými možnostmi. [...] Základní bytí tedy znamená *nikdy* nebýt od základu mocen nejvlastnějšího bytí. Toto „ne“ patří k existenciálnímu smyslu vrženosti. Jako základně jsoucí je samo nicovosti sama sebe. (377 n.) Řečená nicovost patří k svobodnosti pobytu (Dasein) pro jeho existenciální možnosti. Ale svoboda je pouze ve volbě jedné možnosti, tzn. v snášení toho, že jsme nezvolili a nemohli zvolit ostatní možnosti. (378) Právě slyšení volání [svědomí] je pak rovno tomu, že si rozumíme v našem nejvlastnějším „moci být“, tzn. že se rozvrhujeme do nejvlastnějšího „moci se provinít“. (381)

- V existování tedy musíme rozlišovat tři formy toho, co je negativní:
- V perspektivě *základního rozhodnutí* je negativním *setrvávání v neautentičnosti* objektivního myšlení (KIERKEGAARD), pouhého pobytu (Dasein, JASPERS), upadlosti do „ono se“ (HEIDEGGER) nebo do „mít“ (MARCEL). Toto negativní je v rozporu se základním požadavkem (HEIDEGGER: voláním svědomí) *existovat autenticky*.
- Autentické existování je bytostně spojeno s *existenciální provinilostí*. Tato vina není mravně přičitatelná, nýbrž je to nutný důsledek podmíněnosti existování, jež je konečné a kontingentní a určené k spolubytí s druhými lidmi.
- Teprve na rovině této existenciální provinilosti existuje *konkrétní volba mezi dobrem a zlem*, a tím mravní zlo jako třetí forma negativního. Dosah této třetí formy je ovšem u většiny existencialistů silně omezován a relativizován druhými dvěma formami. K tomu HEIDEGGER:

I Tato bytostná provinilost je stejně původně existenciální podmínkou možnosti „mravního“ dobra a zla, tzn. morality vůbec a jejích fakticky možných podob. Původní provinilost nemůže být určována moralitou, protože moralita ji sama pro sebe už předpokládá. (380)

Viděli jsme (9.2.1.3), že KIERKEGAARD pojímá zlo ve dvou významech: na jedné straně *abstraktně* v kontextu základního rozhodnutí k autentičnosti nebo neautentičnosti a na druhé straně *konkrétně* v kontextu mravní volby (v užším smyslu), jež se může dít pouze na půdě autentického existování. Zdá se, že HEIDEGGER a JASPERS ho v tom následují. U SARTRA je konkrétní mravní volba mezi dobrem a zlem zcela absorbována základním rozhodnutím neboli svobodou existování. Postavil-li jsem se na půdu svobody a absolutně zvolil sebe, pak je dobro definováno touto volbou a konkretizuje se v každé konkrétní svobodné volbě. Zlo je nakonec vždy jen negativní alternativa základního rozhodnutí: nezvolit sebe absolutně jako svobodu. „Špatná vůle je zjevně lež, protože zakrývá totální svobodu vazby.“ (31)

(6) *Druží*. Čím důsledněji chápeme existenci jako „vždy mou“, jednotlivou subjektivitu, tím je obtížnější chápat vlastní existování jako spolubytí s jinými existujícími. Lze rozlišit - s mnoha variantami - dvě *základní tendence*.

- Jedna pojímá existenci radikálně jako *absolutní volbu sebe* a jako projekt (rozvrh) k *nejvlastnější* možnostem. V této základní tendenci je bytí pro druhého nakonec odsouzeno k *ztroskotání*. Máme na mysli já jako jednotlivce u KIERKEGAARDA a existenci jako nepodmíněnou svobodu u SARTRA.
- Druhá tendence pojímá existenci jako *byťstně komunikativní* nebo jako *dialogickou* a *spolulidskou*. Pro tuto tendenci je typický MARCELOV pokus myslet existenci jako angažování či participaci, ale také JASPERSOVO pojetí, že existence *vzniká* v láskyplném boji komunikace.

Podle SARTRA je existence druhého, jde-li o absolutní volbu sebe, „nepřekonatelným skandálem“. Extáze bytí pro druhého se ukazuje jako aporetická a musí ztroskotat. SARTRE však ve svém spise o humanismu extrémní pozici vyslovenou v *Veře et le néant* (1943) modifikuje a předkládá existencialistickou variantu principu univerzalizace (KANT). Ve volbě sebe je obsažena povinnost přitakat také svobodě druhého:

Chceme svobodu kvůli svobodě a ve všech zvláštních jednotlivých okolnostech. A když chceme svobodu, objevujeme, že zcela závisí na svobodě druhých a že svoboda druhých závisí na naší svobodě. Svoboda jako definice člověka jistě nezávisí na druhém, ale jakmile se k něčemu vážu, jsem povinen chtít zároveň se svou svobodou svobodu druhých a nemohu si učinit cílem svou svobodu, neučiním-li cílem svobodu druhých. (32) Když říkáme, že člověk volí sebe, myslíme tím, že sebe volí každý z nás. Ale tím chceme také říci, že když člověk volí sebe, volí všechny lidi. Fakticky neexistuje mezi našimi činy žádné jednání, jež tím, že vytváří člověka, jímž chceme být, by zároveň nevytvářelo obraz člověka, jaký by podle našeho názoru měl být. Volíme-li, že budeme to či ono, znamená to zároveň, že přitakáváme hodnotě toho, co volíme, neboť nikdy nemůžeme volit to, co je špatné. Co volíme, je vždy dobro, a nic pro nás nemůže být dobré, není-li to dobré pro všechny. (12)

Ale toto zobecnování volby sebe sama je zcela spojeno s vlastní svobodou a s jejím projektem. Tato univerzalizace tedy není komunikativní či diskursní se zřetelem k „říši účelů“, nýbrž je to radikálně *můj* koncept, který se konkretizuje v *mé* situaci. Zobecňuji *svůj* obraz člověka, hodnotu, již já přijímám, dobro, jež je *mou* volbou. Může-li to

souhlasit se svobodným projektem druhého, to zůstává otevřeno. „Neexistuje žádný jiný vesmír [...] než vesmír lidského já.“ (35)

Dialogicko-komunikativní pojetí G. MARCELA je blízké myšlení tzv. *filosofie já-ty*. Jejím hlavním představitelem je Martin BUBER (1878-1965), podle něhož se lidské autentické *bytí* uskutečňuje jako bytí *personální* (personalismus) pouze dialogicky, tedy v dimenzi „mezi“⁴⁴ (ve vztahu mezi já a ty). Proti dialogickému základnímu slovu pravého bytí sebou (já-ty) staví BUBER monologické základní slovo nedostatečně rozvinuté subjektivity (já-ono).

9.2.3 Kritické úvahy

Existencialistické myšlení podobně jako NIETZSCHE radikalizuje moderní obrat k subjektu. NIETZSCHE v optimistické vitalistické perspektivě ohlašuje vítězství aktivní vůle k moci v nadčlověku (8.2.4), naproti tomu subjekt existencialistů existuje jako konečné, kontingentní, k svobodě odsouzené, provinilé a ve své vrženosti se strachující já. Společně s NIETZSCHEM existencialismus kritizuje nárok rozumu na to, aby určoval praxi člověka svými obecnými pojmy (idealismus, marxismus, pozitivismus, racionalita speciálních věd), a klade proti tomu svobodný projekt vyplývající z absolutní volby sebe. NIETZSCHE a existencialismus tak působí dále v postmoderním myšlení (8.2.6). - *Pozitivní přínos* existencialismu k fundamentální etice můžeme shrnout ve čtyřech bodech.

(1) Existencialismus radikálně zdůrazňuje význam *sebeurčování ze svobody*, *autonomii* individuální a konečné subjektivity a její praktickou *odpovědnost*. Tím protestuje proti rozšířené tendenci nivelizovat praxi a vykládat ji jako přírodně-kauzální chování, vysvětlitelné speciálními vědami. Proti všem snahám relativizovat sociologicky, psychologicky nebo biologicky samostatný význam praxe volá člověka k úkolu odpovědné, svobodné existence.

(2) Pro fundamentálně etickou systematiku je plodné rozlišení mezi *dvěma rovinami mravní skutečnosti*. Je to předně rovina *základního rozhodnutí* vystoupit z neautentičnosti života a existovat autenticky na základě absolutní volby sebe. A pak je to rovina *konkrétní mravní volby* mezi dobrem a zlem, která předpokládá základní rozhodnutí. Způsob *bytí neautentičnosti*, odmítající základní rozhodnutí,

byl v existencialismu analyzován různými způsoby, např. jako objektivní myšlení, neautentické zoufalství a estetické stanovisko (KIERKEGAARD), jako upadlost do „óno se“⁴⁴ (HEIDEGGER), jako pobyt ve světě (Weltdasein, JASPERS), jako nesvoboda (SARTRE), jako postoj „mít“ (MARCEL) nebo jako základní slovo já-ono (BUBER). Tím existencialisté zdůrazňují, že člověk není předem, bez dalšího a vždy už autonomní, mravně odpovědný subjekt, *nýbrž se jím stává, jen když se k tomu rozhodne*.

Existuje tedy možnost být člověkem v modu neautentičnosti a nedostatečnosti. Na jedné straně je tento způsob bytí *předmorální* v tom smyslu, že ve své bezduché, povrchní, průměrné, každodenní, heteronomní, na existenci zapomínající propadlosti zůstává nesvobodný, a tedy vylučuje onu autonomii, jež je podmínkou vší konkrétní morality. Ale na druhé straně je setrvávání v tomto nedostatečném způsobu bytí (ve smyslu KIERKEGAARDA) *abstraktně špatné*: vzpírá se „volání svědomí“, jež vybízí k autentickému (morálnímu) bytí sebou. (HEIDEGGER)

(3) Existencialismus právem zdůrazňuje *dějinnou a konkrétní, kontingentní konečnost* subjektu a jeho situace. Tím se obrací proti každé hypertrofii abstraktních obecných norem a hodnocení, tedy proti tendenci uvádět moralitu lidského jednání na jmenovatele shody se subsumpčně obecnými pravidly. V oddíle 6.4 jsme viděli, že ARISTOTELOVA etika respektuje mravní význam konkrétního a kontingentního kontextu v nauce o rozumnosti jako ctnosti. Existencialistická etika má ovšem sklon toto hledisko přehánět ve smyslu situační etiky.

(4) Znovu poukazujeme na eminentní význam, jehož v etice dosáhly existencialistické *analýzy existenciální*. Máme na mysli např. analýzy světskosti, časovosti, dějinnosti, tělesnosti, bytí ke smrti, „ono se“, lásky, sexuality, zoufalství, strachu, „mít“, hnusu, studu atd. Tyto fenomenologické analýzy odhalují základní struktury lidského existování, a tak jasně ukazují svázanost praxe a jejího motivačního horizontu s nelibovolnými antropologickými danostmi.

Nedostatky a meze existencialismu se zřetelně ukázaly, když v průběhu šedesátých let neomarxistická vlna postavila do popředí *sociální problematiku*. Mnozí existencialisté (např. SARTRE) sice sympatizovali s marxismem, ukázalo se však, že existencialistické myšlení v důsledku svého základu *téměř nemá přístup k sociální dimenzi praxe*, protože se celkově soustřeďuje na (nakonec soukromou) autentičnost individuálního já, respekt, vztahu já-ty. Nezbytné etické otázky argumentativně vykazatelných sociálně přijatelných mravních norem (5.1.2), jakož i otázky po podmínkách sociální spravedlnosti ve složi-

tých společnostech jsou existencialistickému přístupu cizí. Ovšem právě tento existencialistický důraz na význam individuálního jednotlivého subjektu (mimo jiné) bránil neomarxismu, aby poklesl na plochý kolektivismus.

9.3 Etika diskursu a etika komunikace

Etika diskursu, jejímž autorem je Jürgen HABERMAS (1929), na jedné straně patří ke KANTOVĚ tradici, na druhé straně navazuje na neomarxistický motiv demokratizace všech oblastí společnosti. I transcendentálně pragmatická etika komunikace, kterou předložil Karl-Otto APEL (1922) modifikuje KANTOVO pojetí etiky. Obě pozice spolu úzce souvisí a společně představují nový přístup k etice, o němž se dnes v Evropě nejvíce diskutuje.

19.3.1 Jürgen Habermas

Pokusíme se podat některé základní myšlenky HABERMASOVY krajně složité a diferencované pozice.

(1) *Strategické a komunikativní jednání*. Sociální jednání je zásadně možné ve dvou variantách: strategické a komunikativní.

- Strategické jednání je primárně *orientováno na úspěch* a sleduje cíle, aniž hledá souhlas ostatních zúčastněných osob.
- Komunikativní jednání je *orientováno na dorozumění* a snaží se vlastní plány jednání koordinovat s plány druhých.

Základní tezí etiky diskursu je toto: *Komunikativnímu jednání náleží normativní přednost před strategickým jednáním*. Komunikativní jednání implikuje diskursy, v nichž dochází k dorozumění.

(2) *Žitý svět*. Tvoří *kontext* komunikativního jednání, tedy *pozadí kulturně vžitého předporozumění*, a tak zahrnuje sociálně přijímané vzory výkladu a systémy norem.

Žitý svět, pokud přichází v úvahu jako *pramen interpretace*, si můžeme představit jako jazykově organizovanou zásobu základních přesvědčení, jež se reprodukuje ve formě kulturní tradice. Vůči komunikativním vyjádřením, jež vznikají s jeho pomocí, zaujímá kulturně předávané základní vědění do jisté míry transcendentální postavení. Zaručuje, že pro účastníky komunikace je souvislost mezi objektivním, sociálním a subjektivním světem už předem obsahově interpretována. (1984, 591)

Komunikace tedy probíhá vždycky v určitých kontextech žitého světa. Předpokládá sociální rámec určený kulturní tradicí, v němž platí rozmanité společné názory, mimo jiné také mravy a normy více či méně rozvinutého sociálního étosu.

Na tomto pozadí žitého světa má komunikativní jednání nastolit v *diskurzech* dorozumění o tom, zda subjektivní plány jednání, cíle a zájmy jsou slučitelné. Je to nutné tehdy, když se nároky norem žitého světa stávají problematickými a ztrácejí sociální akceptaci, což vede k poruchám v sociální interakci.

Pokud dané normy žitého světa platí bez problémů a dostačují jako pravidla našeho sociálního života, nemáme žádné mravní problémy. Teprve když tomu tak není, vzniká úkol nastolit v *diskurzech* dorozumění (srov. 5.3.1.6).

V situacích narušené interakce [mají diskursy] znovu nastolit dorozumění o platnosti zproblematizovaných nároků. (Alternativou je buď přechod k strategickému jednání nebo ukončení komunikace.) (1973, 215)

(3) Jako *princip univerzalizace* formuluje HABERMAS v etice diskursu tento *formální princip univerzalizace* (U):

Každá platná norma musí splňovat podmínku, že *všichni* zúčastnění mohou bez nucení akceptovat následky a vedlejší účinky, jež pravděpodobně vyplynou z jejího *obecného* zachovávání pro uspokojení zájmů *každého* jednotlivce. (1983, 131)

Tento princip funguje jako *pravidlo argumentace*. Není to tedy obsahová premisa, z níž by mohly být odvozovány normy, nýbrž normativní *stanovení procedury*. Toto hledisko je zdůrazněno *zásadou etiky diskursu*,

že každá platná norma by dosáhla souhlasu všech zúčastněných, kdyby se jen mohli praktického diskursu fakticky účastnit (132).

Princip a zásada vyjadřují „pouze normativní obsah postupu při diskursním vytváření vůle“, a „proto je musíme pečlivě odlišovat od obsahů argumentace“.

Všechny obsahy, ať se týkají jakkoliv základních norem jednání, musí vyplynout v závislosti na reálných diskurzech (nebo na diskurzech provedených náhradně, vedených v zastoupení). Zásada etiky diskursu zapovídá vyzdvihnout určité normativní obsahy (např. určité principy spravedlivého rozdělování) ve jménu nějaké filosofické autority a stanovit je v etice diskursu *jednou provždy*. (133)

Tento princip univerzalizace se nepochybně nachází v tradici KANTOVY formulace kategorického imperativu *na základě účelu o sobě* (3.3.3). HABERMAS však vidí mezi mravním principem etiky diskursu a KANTOVÝM kategorickým imperativem zásadní rozdíl. Záleží v tom, že KANT koncipuje mravní princip *monologicky* a vztahuje ho k *subjektivnímu vědomí* (svědomí), jež uvažuje, může-li být

daná maxima chtěna jako obecný zákon, event. odpovídá-li určité pravidlo maximě (srov. 3.2.5). Etika diskursu tuto úvahu *exteriorizuje*, tzn. překládá ji *ze subjektivního vědomí do reálné komunikace*. O regulativní ideu „říše účelů“ (KANT) je nutno podle HABERMASE usilovat v *reálných diskurzech*.

Podle KANTA se musí ptát *každý sám za sebe* (tzn. ve vlastním svědomí), je-li daná norma přijatelná v perspektivě říše účelů. Podle HABERMASE taková „monologická“ úvaha nestačí, má-li se v případě narušeného konsensu dosáhnout konsensuálního urovnání konfliktů v jednání.

Náprava tedy může záležet jen v tom, že se zabezpečí intersubjektivní uznání pro určitý nárok na platnost, který byl nejprve sporný a pak odproblematizovaný, nebo pro nějaký jiný nárok, postavený místo něho. Tento druh souhlasu vyjadřuje společnou vůli. Ale má-li morální argumentace vyvolat takový souhlas, nestačí, aby uvažoval jednatel, zda by mohl s normou souhlasit. Nestačí ani, aby o tom uvažovali všichni jednotlivci a pak nechali zaznamenat své hlasy. Je naopak nutná „reálná“ argumentace, na níž se podílejí a spolupracují všichni zúčastnění. K dorozumění, jež je reflexivní povahy, může vést jen intersubjektivní proces dorozumění: jen pak mohou zúčastnění vědět, že se společně o něčem přesvědčili. (1983, 77)

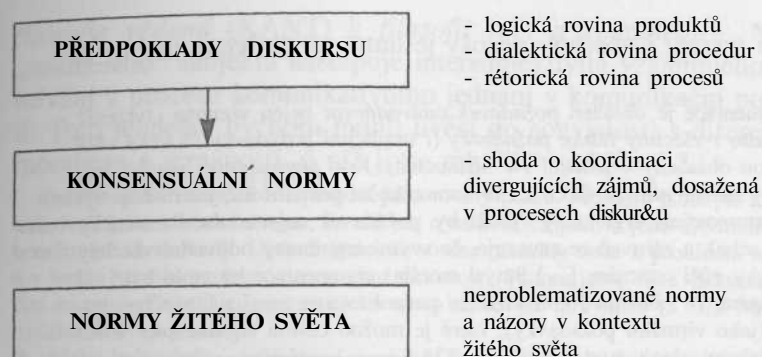
(4) *Předpoklady diskursu*. Má-li být uskutečněn program principu univerzalizace, musí diskursy splňovat určité předpoklady. Tyto předpoklady mají povahu *podmínek úspěchu dorozumění v procesech diskursu*. Mají tři roviny:

- *Logická rovina produktů*. Zde jde o to, aby účastníci diskursu argumentovali *formálně rozumně*, tzn. podle logických a sémantických pravidel, tedy *konzistentně*.
- *Dialektická rovina procedur*. Zde jde o všechno, „co je nutné pro společné hledání pravdy ve formě soutěže“. Např. účastníci musí být *příčetní a dbalí pravdy*, jde také o „obecná pravidla týkající se kompetence a relevantnosti při rozdělování úkolů v argumentaci, o pravidla pořadí témat a příspěvků atd.“. (98).

© *Rétorická rovina procesů*. Zde jde o to, aby postup diskursu splňoval obecné podmínky symetrie a zabránil represi či zastavení komunikace, tedy vytvářel *ideální řečovou situaci*.

Okruh potenciálních účastníků diskursu musí zahrnovat všechny zúčastněné a jednáni schopné subjekty. Všichni účastníci musí mít v argumentaci stejnou šanci. Tato rovnost šancí vylučuje jakékoli potlačování osob či argumentů. Mělo by být možné vést diskurs bez uplatňování jakékoli moci.

Je jasné, že tyto předpoklady diskursu nikdy nemohou být v reálných diskurzech dokonale realizovány. Zdar diskursu a normativních konsensů však závisí na tom, do jaké míry existuje snaha splnit tyto ideální podmínky diskursu alespoň *přibližně*.



Obr. 27: Tři roviny normativnosti

Vidíme, že na dialektické a rétorické rovině jde převážně o *mravní* podmínky. Z toho je patrné, že etika diskursu zahrnuje *tři různé roviny mravní normativnosti*.

- První je rovina *předpokladů diskursu*, jež mají povahu podmínek možnosti uskutečňovat morální princip. Lze je vykázt transcendentálně, zavazují k mravně komunikativnímu jednání v *samotném diskursu*. Jsou tedy *formální* a *obsahově neutrální*.
- Druhá rovina zahrnuje *normativní výsledky diskursu*, tedy *konsensuální normy*, k nimž vede diskursní proces dorozumění. Zde jde o *normativní obsahy*.
- Třetí rovina obsahuje *neproblematizované normy žitého světa*.

(5) *Společnost*. Etika diskursu chce normovat proceduru za obsahové neutrality. Zpravidla se při tom odvolává na předem dané poměry a sociální životní formy žitého světa, jejichž platnost předpokládá. Podle potřeby je diskursně prozkoumává, a je-li to nutné, mění je na základě diskursního dorozumění. Etika diskursu tím ovšem předpokládá poměry, jež *umožňují diskursy* a diskursům represivně nebrání. To platí zásadně pro všechny oblasti sociální interakce, tedy pro všechny oblasti společnosti.

Etika diskursu tedy požaduje poměry, v nichž mají všechny subjekty možnost uplatnit své pozice a zájmy aktivně a bez nátlaku v procesech diskursu a hledání norem, v argumentaci, jejíž výsledky se jich dotýkají. Nejsou-li takové poměry dány, mravní otázky se mění v otázky *politické* etiky:

Jde o otázky politiky, jež si klade za cíl přeměnu životních forem podle morálních hledisek, i když nemůže postupovat reformisticky, tzn. podle už existujících zákonů, považovaných za legitimní. (1985, 1051)

V případě nepřiměřenosti celého systému se pak může ukázat jako nutná revoluční morálka, v případě částečné nepřiměřenosti - občanská neposlušnost.

(6) *Problém odůvodnění*. Proč máme jednat komunikativně a ne strategicky? Jaký je důvod, abychom uznali princip univerzalizace v etice diskursu?

V obou velkých tradicích, jež jsme vyložili v systematicce, je poslední odůvodnění *metafyzické*. Platí to pro *lex naturalis* u TOMÁŠE stejně jako pro kategorický imperativ u KANTA. HUME zastává poslední odůvodnění empiristické, podle něhož má *moralfeeling* přírodně-univerzální kořeny v lidské pudové struktuře (2.4). Impulzy vycházející od MARXE, NIETZSCHEHO a FREUDA požadavek posledního odůvodnění relativizovaly. HABERMAS pokládá metafyziku za nemožnou a zastává *postmetafyzické* stanovisko. Distančuje se ovšem také od empirismu. Nároku na poslední zdůvodnění se vzdává a v otázce zdůvodnění zaujímá slabou pozici.

Podle HABERMASE můžeme ukázat, že kdo princip univerzalizace v etice diskursu argumentativně popírá, nutně odporuje sám sobě. Neboť oponent ve svém oponování předpokládá to, co popírá. Při argumentování je orientován na dorozumění, jeho řečové jednání je komunikativní, a tedy předpokládá objasňované předpoklady diskursu. Oponent tedy může oponovat jen v *performativním rozporu* (tzn. v rozporu daném řečovým jednáním jako takovým).

Musí-li každý, kdo vstupuje do argumentování, mimo jiné vycházet z předpokladů, jejichž obsah [...] lze popsat ve formě diskursu; a spojujeme-li dále s odůvodněnými normami smysl, že tyto normy řídí společenský materiál ve společném zájmu všech možných zainteresovaných, pak každý, kdo se vážně pokouší diskursivně splnit nároky na normativní platnost, vyznává intuitivně podmínky postupu, jež se rovnají implicitnímu uznání principu „U“. Z uvedených pravidel diskursu totiž vyplývá, že sporná norma může u účastníků praktického diskursu získat souhlas jedině tehdy, platí-li „IT [...]“. (1983, 103)

Vykázání performativního rozporu podle HABERMASE sice ukazuje, že princip univerzalizace „U“ *nemá alternativu*, ale nakonec ho neodůvodňuje. HABERMAS však nepokládá poslední odůvodnění za nutné. Vykázání, že „U“ nemá alternativu, dává tomuto principu silnou pozici. K tomu přistupuje, že každodenní mravní situace si ve svém zasazení do žitého světa stačí do velké míry samy a filosofické vysvětlení nepotřebují. Tím, že se etika diskursu vzdává posledního odůvodnění, zařazuje se do okruhu rekonstruktivních věd, jež se zabývají racionálními základy poznání, mluvení a jednání. Nesnažíme-li se už o fundamentalismus tradiční transcendentální filosofie, získáváme pro etiku diskursu nové možnosti kritického posouzení. V konkurenci s jinými etikami může být aplikována pro popis daných, empiricky zjišťovaných morálních a právních představ, může být zabudována do teorií vývoje morálního a právního vědomí jak na rovině sociokulturního vývoje, tak na rovině ontogenese, a tímto způsobem může být nepřímo kriticky posouzena. (107 n.)

Příkladem pro to může být psychologicko-evoluční teorie stupňů morálky, kterou předložil Lawrence KOHLBERG. HABERMAS ji diskutuje filosoficky a chápe ji jako empirické potvrzení etiky diskursu.

19.3.2 Karl-Otto Apel

Uvedeme několik základních myšlenek etiky komunikace, kterou vypracoval K.-G. APEL.

(1) *Transcendentální pragmatika*. APEL vychází z principiálního spojení myšlení a (intersubjektivní) řečovosti. Protože myšlení je jazykové a řeč (i v případě monologu) komunikativní, je nutno KANTOVU transcendentální reflexi postavit na nový základ. Je třeba se ptát na *podmínky možnosti jazykové komunikace*. APEL ukazuje, že komunikace nutně předpokládá ideu *ideální komunikační pospolitosti*. V této ideji jsou obsaženy *apriorní* podmínky všech komunikací. Transcendentální rekurs se tedy nevztahuje (jako u KANTA) na transcendentální subjektivitu, nýbrž na transcendentální *intersubjektivitu*.

K podmínkám možnosti platné argumentace [...] patří [...] předpoklad - v zásadě neomezené - *ideální komunikační pospolitosti*, v níž musí být v principu možné smysluplné dorozumění a vytvoření konsensu o pravdivosti něčeho. Bez tohoto - výslovného nebo nepřímého - předpokladu by každá vážně míněná diskuse zjevně ztratila smysl. Spolu s apriorně nutným předpokladem ideální komunikační pospolitosti - jež je realizovatelná a do určité míry už musí být realizována, má-li být argumentace možná - s tímto předpokladem však musí být vždy předpokládána **také** intersubjektivní platnost normativní etiky ideální komunikační pospolitosti. To mimo jiné znamená, že nikdo se nemůže opravdově dorozumět v myšlenkách ani sám se sebou, neuznal-li už principiálně všechny normy upřímné komunikace za podmínek vzájemného uznávání partnerů komunikace. (1980, 288)

Komunikativní řečové jednání (řec. *pragma* = jednání, odtud: transcendentální pragmatika) odkazuje tedy transcendentálně také na mravní normy jakožto podmínky své možnosti.

(2) *Základní normy*. V apriori komunikační pospolitosti lze vyká-
zat tyto eticko-normativní zásady:

(a) Všichni zainteresovaní - to znamená nakonec: všechny *komunikace schopné bytosti přítomnosti a budoucnosti* - jsou do pospolitosti argumentace připuštěni jako rovnoprávní partneři.

Začlenění budoucích komunikace schopných bytostí znamená, že relevantní jsou i zájmy budoucích generací a že musí mít v argumentační pospolitosti své obhájce.

(b) Všichni účastníci argumentační pospolitosti jsou povinni být *pravdiví*.

(c) Všechna *tvrzení* i všechny *nároky* je nutno *argumentativně* zdůvodnit.

V apriori argumentace je obsažen *požadavek odůvodňovat* nejen všechna „tvrzení“ vědy, nýbrž nadto i všechny lidské *požadavky* (i implicitní požadavky člověka vůči člověku, jež jsou obsaženy v jednání i v institucích). Kdo argumentuje, uznává implicitně všechny možné *nároky* všech členů komunikační pospolitosti, jež mohou být zdůvodněny rozumovými argumenty (jinak by požadavek argumentace tematicky omezoval sám sebe), a zároveň se zavazuje, že svými argumenty odůvodní všechny vlastní požadavky vůči ostatním. [...] Smysl morální argumentace by mohl být [...] vyjádřen principem, že záležitosti komunikační pospolitosti se musí stát všechny potřeby člověka (jako virtuální požadavky), které je možno cestou argumentace uvést v soulad s potřebami všech ostatních. (1976, 424 n.)

(3) *Regulativní principy*. Tak jako v analogickém problému u HABERMASE je i u APELA jasné, že *faktická reálná* komunikační pospolitost není *ideální* komunikační pospolitostí. Se zřetelem k tomuto napětí jsou pro dlouhodobou strategii mravního jednání formulovány *dva základní regulativní principy*:

Za prvé musí při všem konání i nekonání jít o to, aby bylo zabezpečeno *přežití* lidského rodu jako *reálné* komunikační pospolitosti, za druhé o to, aby v reálné komunikační pospolitosti byla uskutečňována *ideální* komunikační pospolitost. První cíl je nutnou podmínkou druhého cíle. A druhý cíl dává prvnímu smysl - smysl, který je už každým argumentem anticipován. (431)

Podobně jako u HABERMASE i u APELA jsou normy rozděleny do *dvou stupňů*. Na prvním stupni jde o *apriorní základní normy a regulativní principy*, které je nutno předpokládat v konkrétní argumentaci. Na druhém stupni jde o to, dospět v praktické argumentaci k jednotlivým normám, jež jsou vztaženy k situaci a obsahově jsou výsledkem konsensu. Na rozdíl od HABERMASE APEL pro svou transcendentálně-pragmatickou reflexi požaduje *poslední důvod*. Vychází

z ideje transcendentálně-pragmatické reflexe, v níž si subjekt uvědomuje podmínky, které už musil přijmout, když jazykově komunikoval s druhými. Tyto podmínky prostupují komunikační pospolitost, subjekt je odhaluje svou reflexí, poznává je a uznává jako to, za co už nelze jít dál. V tomto smyslu mluví etika komunikace o *posledním odůvodnění* základních norem lidské komunikace. (W. BENDER 1988, 91)

933 Kritická úvaha

(1) *Svědění a komunikace*. V naznačené nové koncepci se jeví tendence *exteriorizovat* subjektivní monologické svědomí do reálné komunikace (do diskursů). Jde v rámci etiky o změnu paradigmatu od

fil. sofie vědomí (KANT) k *filosofii řeči a komunikace*. Na místo "osamělého" subjektu nastupuje intersubjektivita vzájemného dorozumívání v procesu komunikativního jednání v komunikační pospolitosi. Tuto tendenci bychom mohli uvést do souvislosti s diferencí mezi moralitou a mravností, o níž jsme mluvili v oddíle 5.2.

Rozlišili jsme moralitu a mravnost jako roviny praxe. Moralitu jsme při tom charakterizovali jako základní rovinu, na níž jde o mravní subjekt, o jeho svědomí a jeho seburčování ze svobody. Ukázali jsme, že rovina morality vede k problému norem (5.1) a v tomto smyslu poukazuje na rovinu mravnosti. Přitom jsme etice diskursu (v nejširším smyslu) přiznali její systematické místo na rovině mravnosti (5.3.2). Musíme tedy rozlišovat dvojí problém:

§ otázku *individuální, subjektivní morality*. Ta poukazuje na každému vlastní, po určité stránce nakonec vždy monologické svědomí;

© otázku *sociálně akceptovaných mravních norem*, jejich vzniku, odůvodnění a podmíněk platnosti. Jelikož takové normy nelze etablovat autoritativně (5.3.1), lze je etablovat jen v procesech diskursu.

Koncept etiky diskursu či komunikace správně zdůrazňuje, že intersubjektivní akceptace norem a mravní identity sociálního étosu lze dosáhnout a zabezpečit jen procesy diskursu. Tento koncept kromě toho diferencovaně ukazuje podmínky takových diskursů. Je však důležité rozlišovat *genezi norem v (reálných) diskurzech na rovině mravnosti* a (nakonec monologické) *určování povinnosti v subjektivním svědomí na rovině morality*. Toto rozlišení zůstává relevantní i tehdy, když bereme v úvahu, že subjektivní svědomí je vždy také komunikativní (dialektika svědomí, srov. 5.1.1), že předpokládá apriori komunikační pospolitosi a fakticky se nachází v rozmanitých diskurzech. Ale mravní subjekt a jeho svědomí mají v celkovém prostoru etiky nevyhnutelně klíčové postavení. Jen subjektivní svědomí může závazně určit, co je pro subjekt povinností. Subjektivní úvaha ve svědomí (*consilium rationis*) a soud, k němuž vede, se nikdy nedají prosbo^{exte} s^{iorizovat} diskursy, nýbrž svědomí stojí v zásadním napětí vůči všem normám žitého světa a konkrétního étosu, jakož i vůči všem výsledkům diskursního dorozumívání. Svědomí požaduje, aby bylo *poslední instancí*. Toto napětí nemůže být odstraněno žádným diskursem či konsensem.

(2) *Obsah diskursu*. Zkoumaný koncept odkazuje normativně na diskursní procedury, v nichž se má určit mravní obsah *konsensuálního obsahu diskursu*. Přitom existuje tendence omezovat obsah přístupný diskursu na normy, jež mají charakter *distributivní koordinace divergujících zájmů* či *požadavků*. V oddíle 5.3.2.2 jsme viděli, že

HABERMAS činí toto omezení zcela výslovně: Pro něho lze racionálně rozhodnout pouze *otázky spravedlnosti*, zatímco *evaluativní* (tj. hodnot se týkající) otázky dobrého života nejsou přístupné pro morální diskurs. Lze o nich pojednávat pouze v rámci předem dané mravnosti žitého světa. V tomto smyslu jsou (diskursně rozhodnutelné) *normy* a (v žitém světě dané) *hodnoty* od sebe odděleny.

Když se takto obsah přístupný morálnímu diskursu omezuje na otázky spravedlnosti, vzniká silný dojem, že výsledek tohoto přístupu je dosti chudý a že málo pomáhá ke zvládnutí konkrétních mravních problémů. Nakonec to není nic jiného než požadavek (bez alternativ či chápaný jako poslední odůvodnění), abychom v případech divergujících zájmů a požadavků usilovali o dorozumění pomocí diskursu. Tento požadavek je nepochybně mravně přijatelný. Ale při uvedeném omezení vede k následujícímu problému: V mnoha morálních otázkách je *divergence zájmů* či *požadavků neoddělitelně spojena s divergencí v opcích hodnot a smyslu*, takže abstrahovat aspekt spravedlnosti od aspektu evaluativního není vůbec možné. Není-li evaluativní aspekt racionálně rozhodnutelný či přístupný diskursu, zdá se, že v takových případech není naděje na diskursní dorozumění.

V oddíle 5.3.2.3 jsme poukázali na obtíže, do nichž tento koncept upadá, je-li např. konfrontován s mravními otázkami, jež klade P. SINGER (1979). Existuje mnoho aktuálně diskutovaných mravních problémů, jež není možno uvést na jmenovatele evaluativně neutrálních otázek spravedlnosti. Máme na mysli např. témata umělého potratu, aktivní eutanazie, lidské genetiky, využívání embryí pro výzkum, pokusy na zvířatech, průmyslový chov zvířat atd. V těchto otázkách je sporné právě to, co studovaný koncept předpokládá jako neproblematické: Koho máme pokládat za toho, koho se věc týká? Cí zájmy musí mít v diskursu zástupce? Nejprve je třeba objasnit, jaký status mají embrya, plody, lidé těžce postižení, lidé v komatu, vyšší zvířata atd., a teprve pak můžeme řešit (potom spíše sekundární) otázky spravedlnosti. Analogicky totéž platí, když jsou v ekologické etice rozdílné názory o tom, má-li se příroda (živá individua, druhy, ekosystémy) chápat antropocentricky nebo má vůči lidským zájmům a potřebám vlastní hodnotu. V etice práva vyvstávají evaluativní otázky, když jde o ochranu manželství a rodiny. V otázkách sociálně-politicky spravedlivého rozdělování je nutno vyjasnit, jakou hodnotu má právo na vlastnictví - například v divergenci mezi J. RAWLSEMaR. NOŽÍČKEM.

Proto jsme v oddíle 5.3.2.3 došli k závěru, že argumentace etiky spravedlnosti a etiky diskursu vede k uspokojivým výsledkům jedině tehdy, bere-li v úvahu a zahrnuje zaměření *klasické argumentace přirozeného práva*. Diskursní dorozumění v mnoha případech, jak se zdá, předpokládá, že i evaluativní otázky, otázky opcí hodnot a smyslu, je možno chápat jako otázky racionálně rozhodnutelné, přístupné

diskursu. V těchto otázkách jde o to, co je v bytí člověka a v jeho postavení na světě *přirozeně nelibovolné*, neboli o materiální určení toho, co je lidsky důstojné, se zřetelem k *pojmu člověka*, který je nutno rozvíjet filosoficko-antropologicky. Diskursy o takových evaluativních otázkách bychom ovšem museli charakterizovat jinak než diskursy, v nichž jde pouze o distributivní koordinaci divergujících zájmů a nároků. Nešlo by totiž pouze o to, aby zainteresovaní argumentativně rozhodli a urovnali konflikty zájmů, nýbrž také o to, aby byly projednány a zvládnuty evaluativně relevantní problémy pravdy. Pokládáme-li to za nemožné, pak se HABERMASEM navržená perspektiva - že naše složitá společnost může vytvořit rozumnou identitu pomocí etiky diskursu - jeví jako utopie. Poslední slovo by pak nakonec přece měla postmoderna, jež se vzdává identity (8.2.6).

9.4 Jednotlivé pozice

V rámci současné etiky uvedeme ještě krátce několik velmi rozdílných pozic, jež mají významnou úlohu v současné diskusi.

9.4.1 Theodor W. Adorno

ADORNO (1903-1969) zastával v rámci neomarxistické kritické teorie tzv. *negativní etiku*. Její základní myšlenkou je toto: Celek současné společnosti, charakterizovaný tržními (výměnnými) vztahy se v kritickém pohledu ukazuje jako něco negativního: *Celek je nepravda*. „Zlořád“ negativní totality postihuje všechno jednotlivé a pojímá to do svého vlivu. V tomto rámci je moralita nemožná. „Ve falešném životě neexistuje žádný správný život.“ (IV, 43). Za této situace se kritické myšlení staví proti této totalitě tím, že ji tematizuje a ukazuje její negativitu. Jako pozadí tohoto odhalování negativity a nerozumnosti skutečnosti funguje *možnost něčeho jiného*, absolutního, „idea uspořádání světa, v němž by nejen bylo odstraněno existující utrpení, ale bylo by zrušeno i utrpení neodvolatelně minulé“ (VI, 395). Na tomto pozadí je úkolem filosofie důrazně ukázat hlubokou negativitu celku. Neboť působení negativní totality vylučuje jakoukoli pozitivní obsahovou koncepci nějaké alternativy. Utopická idea to-

ho, co je svou povahou dobré, se artikuluje v určité negaci. Vystává pouze jako „zrcadlová podoba svého opaku“ (IV, 281).

Proti tomuto fatálnímu důsledku kritické teorie staví HABERMAS svou etiku diskursu (9.3.1), jež ukazuje cesty, jak lze přes danou negativitu pomocí diskursního dorozumění prakticky začít něco pozitivního.

9.4.2 Kritický racionalismus

Hlavní zástupci této pozice jsou Karl R. POPPER (1902-1994) a Hans ALBERT (nar. 1921). Nejprve se prosadila v rámci teorie vědy, ale získala vliv i v etice.

Jako směr v teorii vědy kritický racionalismus zdůrazňuje, že všechny vědecké teorie jsou zásadně hypotetické. Neexistuje žádné definitivní odůvodnění poznání, a proto ani žádná definitivní jistota. Vědy jsou sítě hypotéz, přediva domněnek. Smysluplné vědecké výroky však musí být empiricky ověřitelné, a tedy *falzifikovatelné*, tzn. musí být jasné, jak by muselo být empiricky ukázáno, že jsou nepravdivé. Pokrok poznání záleží v tom, že výroky jsou ověřovány, chyby odhalovány a falzifikované teorie nahrazovány jinými teoriemi. Učíme se z chyb, dospíváme k teoriím, jež se osvědčují, a tak se přibližujeme k pravdě. Kritický racionalismus se vyznačuje empiristickým, antimetafyzickým základním postojem (srov. ÚF 2.2.4 [EP 4.4.4]).

S touto pozicí v teorii vědy souvisí následující *základní opce v etice*: Protože jsme si vědomi principiální omylnosti našeho poznání (fallibilismus), měli bychom být otevření pro každou racionální kritiku a zasazovat se o *otevřenou společnost*, kde je neomezeně možná svobodná, racionální kritika. Kritický racionalismus je tedy postoj,

který připouští, že *Já se mohu mýlit, že ty můžeš mít pravdu a že my společně snad pravdu objevíme*. Je to postoj, který se nevzdává nerozvázně naděje, že pomocí argumentů a pečlivého pozorování můžeme v mnoha důležitých problémech dojít k určité shodě. Je to přesvědčení, že i tam, kde na sebe narážejí různé zájmy a požadavky, je možné o těchto návrzích a požadavcích argumentovat a [...] dosáhnout kompromisu, který je pro svou spravedlnost přijatelný pro většinu, když ne pro všechny. (POPPER 1958, 276)

ALBERT tuto kriticko-racionalistickou koncepci aplikuje také na problémy norem v etice a ve své knize *Traktát o racionální praxi* (Traktát liber rationale Praxis, 1978) dochází k tomuto výsledku: V sociální oblasti se kladou především *čtyři nesporné cíle*, jež mohou být interpretovány jako regulativní ideje: *mír, blahobyt, svoboda a spravedlnost*. Těmito idejemi je dán teleologický vztahný rámec

oraxe. V tomto vztažném rámci je třeba *kriticky zkoumat* etické systémy a jednotlivé normy, jež jsou zastávány v různých sociálních kontextech. Je nutno se ptát, do jaké míry jejich realizace podporuje nebo znemožňuje plnění uvedeného vztažného rámce. Ve stejném rámci jsou zásadně *falzifikovatelné*. Racionální kritika tedy zachází s etickými systémy a normami podobně jako s vědeckými teoriemi a výroky. Přitom se bojuje zvláště proti tendenci iracionálně či autoritativně *dogmatizovat* normy a *imunizovat* je proti kritice.

Proti kritickému racionalismu se často kriticky poukazuje na to, že kritický racionalismus pracuje normativně s pojmem racionality, který nedokáže nakonec odůvodnit. Přejímá ho z teorie věd analyzující speciální empirické vědy a tak má tendenci absolutizovat určitý typ racionality (zabarvený empiricky a scientisticky).

9.4.3 John Rawls

V oddíle 5.3.2.2 jsme upozornili na aktuální význam teorií spravedlnosti v rámci etiky norem. Tyto teorie navazují na velké moderní teorie smlouvy (HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU, KANT) a dále je rozvíjejí. Jako zvláště plodná a vlivná se ukázala *Teorie spravedlnosti* (1971, něm. 1975), jejímž autorem je Američan John RAWLS (nar. 1921). Koncipoval ji jako alternativu k utilitarismu, který podrobil důkladné kritice.

V protikladu k utilitarismu RAWLS zastává *přednost spravedlnosti před (utilitaristickým) dobrem*, tzn. před perspektivou konsekvencionalistické sumy užitku (2.5.1). Nejvyšší normativní kvalitu proto mají deontologické *zásady spravedlnosti*, které RAWLS vykazuje pomocí fiktivního prvotního stavu. Tyto zásady charakterizují spravedlnost jako *fairness* (ang. slušnost, čestnost, poctivost, spravedlnost).

Fikci prvotního stavu můžeme popsat takto: Vezmeme určitý počet osob, jež mají za úkol společně stanovit zásady společenského řádu, v němž pak budou samy muset žít. Předpokládá se, že každá z těchto osob je rozumná, dbá na svůj prospěch a má určitý smysl pro spravedlnost. Dále se předpokládá, že žádná z těchto osob neví, jaký bude mít v této společnosti kulturní kontext, ke které třídě nebo vrstvě či generaci bude patřit, jaké bude mít nadání, pohlaví či zdravotní stav. Tyto osoby – se tedy řadí do „závoje nevědění“. Tento závoj působí, že subjektivní zájmy a preference jsou bezpředmětné. Jaké zásady tyto osoby zvolí?

Po u se závojem nevědění definují tyto podmínky zásady spravedlnosti jako zásady na nichž by se shodli rozumní, sobě rovní lidé, kteří sledují své zájmy, není-li nikom známo, že mu přírodní či společenské okolnosti dávají větší nebo menší výhodu – (RAWLS 1975, 37)

RAWLS ukazuje, že tyto osoby by se nutně rozhodly pro následu-

jící dvě zásady spravedlnosti. První je zásada *co možná největší svobody*. Zní:

I Každý má stejné právo na co nejrozsáhlejší celkový systém stejných základních svobod, který je možný pro všechny.

Druhá zásada zahrnuje a) *princip rozdílů* a b) *princip čestné rovnosti šancí*. Zní takto:

I Sociální a hospodářské nerovnosti musí být následující povahy:

(a) musí při omezení spravedlivé zásady úspornosti přinášet jedincům nejméně obdařeným co možná největší výhodu a

(b) musí být spojeny s úřady a pozicemi, jež jsou otevřeny všem podle zásady čestné rovnosti šancí. (336)

Zásada úspornosti zmíněná v principu rozdílů bere zřetel k zájmům budoucích generací.

Na základě těchto hlavních deontologických zásad spravedlnosti rozvíjí RAWLS *dvoustupňovou teorii dobra*:

(1) Ve *slabé* teorii dobra jde o individuální *blaho člověka*, jež je definováno jako „úspěšné splnění rozumného životního plánu“ (472) v rámci spravedlivého řádu. V této slabé teorii jsou relevantní všechny statky, jež mají nějakou úlohu v rozumném životním plánu, tedy „svoboda a šance, příjem a jmění, a především sebeúcta“ (472). Podle této slabé teorie se orientují osoby v prvotním stavu, když ve smyslu svých zájmů koncipují principy spravedlnosti.

I Slabou teorii dobra potřebujeme k tomu, abychom vysvětlili rozumné přání základních statků a pojem rozumnosti, který je v základu volby zásad v prvotním stavu. Z této teorie vyplývají předpoklady, jež jsou nutné k vyvození zásad spravedlnosti. (435)

(2) V *úplné* teorii dobra jde o *dobrého*, tzn. *mravně hodnotného* člověka. Může být charakterizován jako někdo,

I kdo v nadprůměrné míře vykazuje základní vlastnosti mravní osobnosti, které si lidé u sebe navzájem přejí v prvotním stavu. Protože jsou stanoveny zásady spravedlnosti a předpokládáme úplnou shodu, každý ví, že si bude ve společnosti přát, aby ostatní měli mravní smýšlení, jež směřuje k zachování těchto zásad. (476)

Dobrá společnost by byla taková, kde jsou nejen etablovány zásady spravedlnosti, nýbrž také veřejné vědomí je určováno (mravním) *smyslem pro spravedlnost*. Při rozvíjení teorie dobra RAWLS přijímá motivy ARISTOTELOVY teorie ctností (srov. 6.3.2).

č>4.4 Hans Jonas

JONAS (nar. 1903) označil své dílo *Das Prinzip Verantwortung* (1979, Princip odpovědnosti) jako „pokus o etiku pro technologickou civilizaci“. Východiskem pokusu je možnost globální ekologické či technologické katastrofy. **Vyjmáme** tři ústřední aspekty:

(1) JONAS se snaží ukázat, že z *ontologické ideje* člověka jako mravního subjektu, ízn. bytosti schopné povinností, plyne kategorický mravní imperativ, *aby lidské bytí bylo*. Ontologická idea člověka požaduje „přítomnost jejího ztělesnění ve světě“, tedy „aby taková přítomnost byla, tedy byla opatrována; je tedy pro nás, kdo ji můžeme ohrozit, povinností“ (91).

(2) Povinností je také *zachování přírody*, a to *kvůli ní samé*. Neboť i v předlidské přírodě vládne *účelnost* (teleologie ve smyslu ARISTOTELA, srov. UF 3.44.2 [EP 2.4.4.2]). Každý životní **proces**, ale i vývojový proces jako celek ukazují, že přírodní bytí je teleologické, probíhá účelně. Ale účelnost je podle JONASE *dobro o sobě*, a tedy *základní hodnota*. V člověku teleologie přírodní evoluce dosahuje svobody, jež si sama klade cíle. Účelnost přírodního bytí jako dobro o sobě a základní hodnota znamenají pro člověka *povinnost* zachovávat přírodu.

(3) *Odpovědnost* člověka se tedy vztahuje na lidství **a** na přírodu. Podle JONASE je tato odpovědnost *totální*, protože se musí vztahovat na celek svého předmětu. Dále je *kontinuální*, tzn. musí „svůj předmět uchopit v jeho dějinnosti“ (196), a je *orientována budoucnostně*: „Vlastní budoucnost toho, za co jsme odpovědní, je vlastní budoucnostní aspekt odpovědnosti.“ (198)

JONAS přechází od ontologické ideje mravního subjektu k mravní povinnosti zachovávat přítomnost lidství tohoto subjektu. Přichází také od ontologické přírodní teleologie k mravně zavazující základní hodnotě. Tento přechod **uskutečňuje** zvláštní argumentací přirozeného práva, která se odlišuje od argumentace, již jsme vyložili v oddíle 5.3.2.3. O správnosti této argumentace se právem pochybuje. Ale bez ohledu na způsob argumentace je jisté nesporné, že jsme odpovědní za lidstvo a za přírodu. Ale zdůrazňovat takto *globální odpovědnost* je málo prospěšné, nediferencujeme-li tento důraz (sociálně-filosoficky a sociálně-eticky) tak, že vyvstane *konkrétní* odpovědnost, kterou skutečně můžeme převzít a nést. Pokud činíme každého odpovědným za všechny, je nebezpečí, že odpovědnost nepociťuje nikdo.

9.4.5 Peter Singer

Australský etik (nar. 1946) se stal světově známým především svou knihou *Praktická etika* (Practical ethics, 1979, něm. 1984) a některými provokujícími tvrzeními, jež energicky hájí. Naznačíme základní teoretickou myšlenku jeho *Praktické etiky*.

V etice je třeba určit, jaké povinnosti máme k druhým bytostem. SINGER rozlišuje tři kategorie druhých bytostí a tak otázku mravní povinnosti diferencuje.

(1) *Bytosti bez vědomí*. Sem náleží neživé věci, rostliny a zvířata bez ústředního nervového systému. Protože nemají žádné vědomé prožitky, tzn. nemohou pociťovat slast a bolest, nemají žádnou *hodnotu o sobě*. Nemáme vůči nim žádné povinnosti. Můžeme s nimi zásadně volně nakládat.

(2) *Bytosti s vědomím a cítící*. Sem patří živočichové, jež mají centrální nervový systém. Protože slast má povahu hodnoty, mají tyto bytosti *hodnotu v sobě*. SINGER chápe mravní povinnost, kterou vůči nim máme, klasicky utilitaristicky (2.5.1): máme s nimi nakládat tak, abychom ve světě zvyšovali sumu slasti. Tyto bytosti ovšem nemají *vědomí sebe*, neuvědomují si sebe jako zvláštní entity s minulostí a budoucností. Proto mají hodnotu o sobě pouze jako „nádoby“ slasti a lze je individuálně zaměňovat či nahrazovat jednu druhou.

SINGER nechává otevřené, má-li se zvětšení sumy slasti chápat ve smyslu totálního pohledu nebo ve smyslu pohledu na předpokládanou existenci. V prvním případě je lhostejné, „dochází-li ke zvětšení celkové sumy slasti [...] zvětšením slasti u existujících bytostí nebo zvětšením počtu bytostí, jež **existují**“ (120).

V druhém případě se berou v *úvahu* pouze bytosti, jež už existují. - V tomto rámci klasické utilitaristické argumentace se pojednává o zabíjení zvířat, o jejich užívání k pokusům a o průmyslovém chovu zvířat.

(3) *Osoby*. „Mají vědomí sebe jako zvláštních entit s minulostí a budoucností.“ (130) Mravní povinnost vůči osobám chápe SINGER (ne výlučně, ale primárně) • ve smyslu *preferenčního utilitarismu* (2.5.2): Máme jednat tak, *že preference (zájmy, přání, plány do budoucnosti) všech, jichž se naše jednání dotýká, *uvážujeme a bereme v úvahu stejným způsobem*. Na rozdíl od bytostí, jež mají pouze vědomí a cítí, nelze osoby individuálně nahradit jednu druhou. Mají individuální *právo na život*.

Na SINGEROVĚ pozici je provokující to, že tyto kategorie nepřiděluje určitým druhům (definovaným substančně či „druhově“), nýbrž argumentuje přísně **aktualisticky**. Některá bytost je např. osobou teh-

dy a jen tehdy, je-li *aktuálně* schopna realizovat indikátory bytí osobou. Tak podle SINGERA lidská embrya, novorozenci, těžce postižení a osoby v komatu nejsou žádné osoby. Na druhé straně počítá s tím, že určitá vyšší (dospělá a zdravá) zvířata, např. šimpanzi, gorily, velryby a delfíni jsou osoby.

Tato aktualistická pozice vede k dalekosáhlým důsledkům. SINGER např. soudí, že plody mladší než 18 týdnů nemají vědomí, a proto ani žádnou hodnotu o sobě. Lze u nich tedy beze všeho provést potrat. Starší plody a novorozence chápe jako bytosti s vědomím a citíci, ale ne jako osoby. Vůči nim platí tytéž povinnosti jako vůči vědomým, citícím, ne-osobním zvířatům. Zvláště sporné jsou důsledky, které SINGER z této koncepce vyvozuje pro otázku *aktivní eutanazie*.

Vnitřní konzistence SINGEROVY pozice má sice po té či oné stránce nedostatky, ale její dílčí chyby je možno opravit. Nejzávažnějším bodem je jeho *pojem osoby*. Chceme-li argumentovat proti SINGEROVÍ, musíme začít právě zde a ukázat antropologicky, *proč je jeho aktualistické pojetí osoby neudržitelné a proč jsou osobami pouze lidé*.

Diskuse k SINGEROVÍ ukázala jasně především tři věci. Předně se ukázalo, k jakým důsledkům vedou v aplikované etice empiristické, utilitaristické pozice, vztáhne-li je jen dostatečně důsledně na konkrétní morální otázky. Za druhé se ukázalo, jak bezmocné jsou argumenty etiky spravedlnosti a etiky diskursu, jde-li o otázky tohoto druhu. Konečně za třetí se ukázalo, jak cizí je pro veřejnost konfrontovaná se SINGEREM klasická argumentace přirozeného práva (5.3.2.3): ta by zde byla na místě,

bytosti	hodnota	povinnosti
bytosti bez vědomí	nemají hodnotu o sobě	žádné
bytosti s vědomím citící	hodnota o sobě „nádoby slasti“ nahraditelné	ve smyslu klasického utilitarismu
osoby: bytosti s vědomím sebe, s minulostí a budoucností	hodnota o sobě právo na život nenahraditelné	ve smyslu preferenčního utilitarismu

Obr. 28: Druhy povinnosti podle Singera

protože tu vede dále jen etická argumentace, jelikož stojí na filosofickém, antropologickém základě. Emocionalizuje-li se často tato diskuse, má to ne naposled důvod v tom, že jsou sice odmítány SINGEROVY důsledky, ale nedokáže se proti jeho pozici argumentovat.

Shrnutí 9

- o Materiální etika hodnot uznává hierarchicky uspořádanou říši objektivních, nedějinně předem daných, o sobě jsoucích hodnot, jež se otevírají lidskému *cítění* hodnot v preferování a odmítání, milování a nenávisti. Rozdíly ve vědomí hodnot tedy mají základ v rozdílných formaci vývoje citění hodnot, nikoli v proměnlivosti samotných hodnot.
- * Existencialistická etika vybízí ke stovování. Subjekt má absolutní volbou sebe vystoupit z neautentičnosti a upadlosti průměrného každodenního pobytu, mít převzít autentické konečné a kontingentní „moci být“, má se rozvrhovat ve své autentické možnosti a tento projekt osvědčovat v konkrétní situaci. Existence se při tom vztahuje buďto spíše na jednotlivce nebo se spíše chápe dialogicky.
- * Koncepce etiky diskursu a etiky komunikace vycházejí z nevyhnutelnosti komunikativního jedu. Na jedné straně transcendentálně vykazují jeho normativní předpoklady a na druhé straně definují mravní normy jako konsensuální výsledky diskursu či argumentativních procesů dorozumívání.
- # Jiné aktuálně diskutované nové koncepty jsou negativní etika u Th. W. ADORNA, etické úvahy kritického racionalismu (K. POPPER, H. ALBERT), *teorie* spravedlnosti J. RAWLSE, *teorie* odpovědnosti u H. JONASE a preferenční utilitarismus P. SINGERA.

10 Analytická etika

Analytická etika neboli metaetika je směr filosofické etiky, který se zabývá *logickou, sémantickou, pragmatickou či lingvistickou analýzou morálního jazyka*. Název *metaetika* ukazuje, že jde o metateorii morálního diskursu.

Analytická etika analyzuje pojmy, věty, vyjádření, řečové akty, formy argumentace a dialogu, jež se užívají v rámci etiky norem. Obrázek 29 ukazuje členění etiky a místo, které má analytická etika v celku filosoficko-etické vědy.

Analytická etika se rozvíjela od roku 1900 nejprve hlavně v anglosaském prostoru a v (neopozitivistickém) *Vídeňském kruhu* (srov. ÚF 2.2.3 [EP 4.4.3]). Po roce 1950 její význam silně vzrostl i v ostatní Evropě. Ukázalo se, že její analýzy jsou plodné pro studium otázek normativní etiky. Analytická etika a etika norem jsou ve výzkumné praxi často v úzkých souvislostech. Chceme naznačit některé základní metaetické pozice a srovnat je s fundamentálně-etickou systematikou, kterou jsme vypracovali.

10J Klasifikace

K úkolům analytické etiky patří klasifikace etických teorií. Uvádíme v přehledu nejdůležitější dnes běžné klasifikace (srov. KUTSCHERA 1982, 39-86).

(1) *Kognitivismus a nonkognitivismus* (lat. *cognitio* = poznání). Jsou mravní výpovědi věty *deklarativní*, jež mohou být pravdivé nebo nepravdivé? Kognitivisté na tuto otázku odpovídají kladně. Soudí, že mravní výpovědi tvrdí existenci mravních faktů. Nonkognitivisté zastávají názor, že mravní výpovědi mají pouze charakter subjektivních citových projevů, preferencí, příkazů, doporučení nebo přání.

Pro důsledně nonkognitivistickou pozici je intersubjektivně závazná normativní etika nemožná, protože neexistují ani mravní fakta, ani racionální odůvodnění mravních vý-

povědí. Nejdůležitější etické koncepce, které jsme vyložili (ARISTOTELES, TOMÁŠ, KANT, utilitarismus, etika diskursu atd.), jsou tedy kognitivistické.

(2) *Naturalismus a nenaturalistické teorie*. Existuje samostatný význam mravní skutečnosti nebo lze mravní skutečnost *redukovat* na nějakou jinou jevovou oblast? Naturalistické teorie jsou toho názoru, že mravní termíny (např. „dobrý“, „povinný“, „příkázaný“) je možno definovat ne-morálními termíny nebo že tzv. normativní výpovědi lze překládat do nenormativních. Naturalisté tedy jsou redukcionisté. Nenaturalistické teorie redukcionismus odmítají a zdůrazňují samostatný význam mravní skutečnosti.

Naturalisté redukují mravní výpovědi na výpovědi empiricko-deskriptivní. V části 8 (Relativizace) jsme mluvili o redukcionismu sociologickém, genealogickém, psychologickém a biologickém. Naturalistická je po určité stránce každá důsledně *hédonistická* pozice, protože hédonismus definuje mravní predikát „dobrý“ pomocí empiricko-deskriptivního predikátu „slastný“: v tom záleží psychologická redukce mravní skutečnosti.

(3) *Subjektivismus a objektivismus*. Subjektivistické teorie jsou *naturalistické*. Soudí, že všechny mravní výpovědi je možno přeložit do výpovědí o *subjektivních preferencích*. Objektivistické teorie naproti tomu zastávají stanovisko, že mravní hodnoty nemají nic společného se subjektivními preferencemi, nýbrž jde o *kvality jednání a stavů, jež na subjektivním postoji nezávisí*.

Zde proti sobě stojí kontrární extrémní pozice. Diferencovaná etická teorie jistě odmítá subjektivistický naturalismus jako redukcionismus, ale netvrdí, že mravní skutečnost nemá nic společného se subjektivními preferencemi. Připomeňme si úvahy o rozmanité zprostředkovanosti (sociální, kontextuální, biografické) našeho motivačního horizontu či svědomí (srov. 4.1.1, 5.L3, 8.1.4, 8.3.5). Mravní motivace, na jejímž základě mravně posuzujeme jednání a stavy, je zasazena do sítě subjektivních preferencí. Tím je na jedné straně zachován samostatný význam mravní skutečnosti a odmítnut redukcionismus; na druhé straně je možno brát v úvahu oprávněné motivy, jež jsou základem redukcionistických tendencí vyložených v části 8.

(4) *Teleologické a deontologické teorie* (srov. 2.5.1, 2.5.2, 3.2.5). V teleologických teoriích závisí hodnota jednání výlučně na hodnotě *následků jednání*. Deontologické teorie naopak zastávají názor, že hodnota jednání závisí výlučně na hodnotě *způsobu jednání*, který je v jednání realizován.

O tomto rozlišení jsme už vícekrát mluvili, a proto není nutné se k němu podrobněji vracet. I zde jde především o kontrární extrémní pozice. Každá diferencovaná etika se snaží brát v úvahu oba aspekty. Etika, jež není schopna brát v úvahu následky jednání, je stejně neudržitelná jako etika, jež všechno Činí otázkou konsekvencialistického zvažování dober. K tomu dvě poznámky:

- KANT bývá často charakterizován jako papež deontologů. V oddíle 3.2.5 jsme viděli, že tato interpretace je nesprávná. Podle KANTA mají maximy zajisté deon-

- praktický, svobodná vůle
- morální, dobro a zlo
- s vědomí, etos, mrav
- to ma, etos, mrav
- ctnost, způsob živo
- šesti a smysl

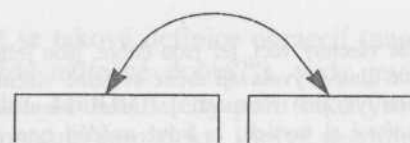
pecialní
t
a

- individuální
(normy, kvalita)
- v rámci
- v rámci
- v rámci

- sociální
(kvalita a posouzení)
- společenství
- sociální
- inženýr
- zájmy

- povinnost k sobě
- druhý - jako
- sexualita-manželství, dína
- medicína (um. pota
- genetika)
- log, technika, o mie
- třetí svět
- učení
- aní
- třetí svět

- právo
- stát, politika
- hospodářství
- kultura
- soc. péče atd.



tologický charakter, protože jako obecné principy ukládají se zřetelem k různým oblastem života povinnost uznávat nedisponovatelnou hodnotu osoby a uznávat osoby jako účely o sobě. Ale praktická situační pravidla, závislé na maximách, jakož i jednotlivá jednání předpokládají teleologické úvahy, protože jen tak mohou splnit úlohu danou určitou maximou.

© V oddíle 2.5 jsme charakterizovali militarismus jako teleologickou teorii. Ale každá teleologická etika není utilitaristická. Teleologickou pozici určujeme blíže podle toho, podle jakých kritérií hodnotí následky jednání, tzn. jakého měřítka užívá. Ale zdá se, že mají-li neutilitaristické teleologické pozice stanovit svá kritéria, musí přijmout určité deontologické předpoklady.

(5) *Intencionalistické a neintencionalistické teorie.* Závisí hodnota jednání na úmyslu jednatelů nebo na skutečně vznikajících následcích jednání? Intencionalisté vážou mravní kvalifikaci na úmysl, vůli, záměr či smýšlení jednatelů. Neintencionalisté posuzují jednání pouze podle jeho skutečných výsledků.

Důsledně neintencionalistická teorie ruší samostatný význam mravní skutečnosti: Oddeľuje totiž hodnocení jednání od jeho přičitatelnosti, od odpovědnosti jednatelů a od situace v jeho svědomí. Samostatný význam mravní skutečnosti můžeme odůvodnit pouze KANTOVÝM principem, že nic nelze bez omezení označit jako mravně dobré mimo dobrou vůli (3.2.6). Optimalizace faktických následků jednání je z morálního hlediska otázkou formování svědomí (5.1) a rozvíjení rozumnosti jako ctnosti praktického rozumu (6.4). - Ale i důsledně intencionalistická pozice se nutně setkává s obtížnými problémy: některými z těchto problémů jsme se zabývali v oddíle 4.5, když jsme mluvili o neostrotech. - Dodejme, že teleologické i deontologické teorie mohou být pojety jak intencionalisticky, tak neintencionalisticky.

10.2 Intuicionismus (Moore)

Intuicionismus je nenaturalistická teorie etiky. Jejími hlavními představiteli jsou George Edward MOORE (1873-1958), William David ROSS a Harald Arthur PRICHARD (1871-1947). Budeme se zabývat pozicí MOORA, který dal rozvoji analytické etiky rozhodující impuls svou knihou *Principia ethica* (1903). MOORE podnítl především dvě diskuse: o intuitivním základním významu slova „dobré“ a o naturalistickém chybném závěru.

10.2.1 Význam slova „dobré“⁴⁶

Nejzákladnější otázkou celé etiky je podle MOORA otázka, jak se má definovat „dobré“. „Definicí“⁴⁴ přitom rozumí výklad prvků, z nichž se skládá pojem nějaké věci. Proto lze definovat jen *složené* pojmy, tzn. takové, jež se skládají z několika prvků.

MOORE při tom myslí primárně na popisnou definici, v níž jde o výčet empiricko-deskriptivních prvků. „Koně“ *např. můžeme* definovat tak, že vypočteme relevantní popisné vlastnosti a, b, c a d koně.

Rozhodující teze zní: Pojem „dobré“ *není vůbec složený*. „Dobré“ je proto zcela nedefinovatelné. V případě „dobrého“ jde o *jednoduchý, intuitivně postižitelný obsah*.

Chci říci, že „dobré“ je jednoduchý pojem, tak *jako* „žluté“ je jednoduchý pojem; jako je nemožno vysvětlit, co je žluté, někomu, kdo je ještě nezná, *tak* je také nemožno vysvětlit mu, co je dobré. (1,7) „Dobré“ tedy patří mezi nesčetné předměty myšlení, které samy nemohou být definovány, protože to jsou poslední pojmy, jimiž musí být definováno to, co je definovatelné. (1,10)

Ale substantivizované „cjabro“ lze podle MOORA velmi dobře definovat, protože jde o něco složeného. Dobro je *to, co je dobré*. „Dobro“⁶⁴ tedy má nejméně dva prvky: *něco* a vlastnost „dobré“. Přitom by bylo možné, aby dobro mělo *vždy a nutně* mimo „dobré“ ještě jiné vlastnosti, například „příjemné“ nebo „užitečné“. V tomto smyslu je „dobro“ pojem více nebo méně složený, a proto definovatelný. Naproti tomu „dobré“ i „žluté“ jsou jednoduché, nedefinovatelné a postižitelné jen intuitivně.

10.2,2 Naturalistický chybný závěr (naturalistic fallacy)

Je-li „dobré“ nedefinovatelné a „dobro“ definovatelné a náleží-li dobru vždy a nutně kromě „dobré“ ještě alespoň nějaká jiná vlastnost, pak se nabízí tento *chybný závěr*: Domníváme se, že „dobré“ je *možno definovat pomocí vlastnosti, jež dobru vždy a nutně náleží (kromě vlastnosti „dobré“)*. Na základě názoru, že každé dobro je kromě „dobré“ také ještě „užitečné“, docházejí např. utilitaristé k chybnému závěru, že „dobré“ je možno definovat pomocí „užitečné“. Analogický chybný závěr svádí hédonisty k tomu, aby „dobré“ definovali pomocí „slastné“.

Je možné, že všechny věci, jež jsou dobré, jsou ještě něco jiného, tak jako všechny věci, jež jsou žluté, vyvolávají určité světelné vlnění. A je jisté, že etika chce objevit, které jsou tyto jiné vlastnosti, jež náleží všem věcem, jež jsou dobré. Ale velmi mnozí filosofové si mysleli, že když uvádějí tyto jiné vlastnosti, fakticky definují „dobré“; že tyto vlastnosti ve skutečnosti nejsou „jiné“, nýbrž znamenají absolutně a úplně totéž co dobrota. Tento názor bych chtěl označit jako „naturalistický chybný závěr“⁴. (1,19)

Tento chybný závěr je podle MOORA *naturalistický*, protože pojem, jímž je „dobré“ definováno, je vždycky *empiricko-deskriptivní*, označuje tedy „vlastnost věcí, jež existují v čase“ (2,17).

V MOOROVĚ smyslu by šlo o *naturalistický* chybný závěr, kdyby bylo „dobré“ definováno jako „kompenzující fylogenezi“ (LORENZ), „redukující složitost“ (LUHMANN), „stupňující život“ (NİETZSCHE) nebo také jako „přikázané Písmem a církví“. Ve všech těchto případech definice redukuje intuitivně jednoduchý, samostatný význam „dobrého“ na empiricko-deskriptivní vlastnost.

Proti naturalistickému chybnému závěru uvádí MOORE pozoruhodný a zarážející argument: Kdykoli definuji „dobré“ pomocí empirického predikátu, vzniká tato situace: Mohu definiens zobecnit a ptát se, *zda je dobré*. Pak dostanu vždycky v běžné řeči smysluplnou a nikterak triviální otázku. Netřiviálnost takových otázek ukazuje, že příslušná naturalistická definice je nesprávná. Definuje-li utilitarista „dobré“ jako „užitečné“, pak se můžeme ptát „Je každé užitečné dobré?“ a tato otázka nám připadá smysluplná a nikterak triviální.

Kdo pečlivě zkoumá, co si představuje, ptá-li se „Je slast (nebo cokoliv) nakonec dobrá?“, snadno nahlédne, že se neptá pouze, je-li slast slastná. A když tento pokus provede postupně s každou navrženou definicí, nashromáždí snad dosti zkušeností, aby poznal, že v každém případě má na mysli zvláštní předmět, při jehož spojení se všemi možnými jinými předměty se klade zvláštní otázka. Každý velmi dobře rozumí otázce „Je to dobré?“. Když na ni myslí, je stav jeho mysli jiný, než kdyby stál před otázkou: „Je toto slastné nebo žádoucí nebo osvědčené?“ Má pro něho jiný význam, i když možná nepoznává, v čem tato zvláštnost záleží. (1,13)

10.23 Kritická óvaha

MOOROVY výklady vyvolaly intenzivní diskusi, trvající desetiletí. Skutečně nejsou po mnoha stránkách dosti jasné. Pozitivní obsah MOOROVY teorie bychom snad mohli shrnout takto: MOORE poukazuje na to, že všechny pokusy definovat „dobré“ naturalisticky (např. hédonisticky jako „slastné“⁴⁴ nebo utilitaristicky jako „užitečné“) ztroskotávají na běžném předporozumění mravní skutečnosti. Neboť

běžné řeči se otázky, v nichž se takové definice obracejí (např. „Je žd^vě slastné dobré?“ „Je každé užitečné dobré?“), vždy jeví jako nvlslupné a nikdy jako triviální. MOORE tedy proti takovým naturalistickým ekvivalencím argumentuje *empiricky*. I když nesdílíme je-
> přesvědčení, že „dobré“ je intuitivně jednoduchý, nedefinovatelný lojem stejně jako „žluté“, přesto zůstává toto důležité zjištění: Proti všem pouze naturalistickým definicím je třeba zdůraznit, že mravní slova mají *samostatný* význam, jenž se nedá redukovat na empiricko-deskriptivní určení, a to ani tehdy, kdyby tento význam byl s takový-
mi určeními vždy a nutně spojen.

Scholastikové (v návaznosti na ARISTOTELA) mluvili o *třech zvláštnostech dobra* (*proprietates boni*), tzn. o třech určeních, jež vždy vyplývají z pojmu mravního dobra. První vlastnost je *ušlechtilé* (*honestum*), jež je totožné s mravním a ctnostným. Druhá je *užitečné* (*utile*), jež se týká dobra jako prostředku k nadřazenému cíli, a třetí je *těšící* (*delectabile* či *commodum*), jde o radost z dosaženého dobra. Tyto tři vlastnosti tvořily architektonický systém, kde *honestum* bylo chápáno jako nejvyšší určení, v němž jde o vlastní moralitu (srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ STh ILH. 145,3).

Je třeba upozornit na dvě slabá místa MOOROVY pozice:

(1) MOORE tvrdí, že „dobré“ je zcela jednoduchý, nedefinovatelný pojem. K tomu je třeba říci toto (srov. KUTSCHERA 1982, 52 n.): Predikát může být základním termínem jazyka S, a proto může být v jazyce S nedefinovatelný. Tím však není vyloučeno, že existuje jazyk S¹, jímž se mluví o jazyce S a v němž tento predikát není základním termínem, nýbrž je definovatelný. Tak se například pokoušíme mravně „dobré“ běžného jazyka definovat v jazyce transcendentální reflexe (3.2.6).

(2) MOOROVÍ se nedaří precizovat mravní význam „dobrého“ tak, aby byl odlišen od významu „dobrého“ v mimomravním smyslu (např. dobré počasí, dobré auto, dobrý brankář). Metaetická teorie by měla být schopna takové odlišení provést.

10.2.4 Humův zákon

Problém naturalistického chybného závěru u MOORA souvisí úzce s tzv. HUMOVÝM zákonem. Jde tu o tento HUMŮV text:

V každém morálním systému, s nímž jsem se dosud setkal, jsem vždy zjistil, že autor po určitou dobu postupuje obvyklým způsobem uvažování, že předpokládá existenci Boha nebo činí různá pozorování, jež se týkají lidských záležitostí. Najednou s údivem zjišťuji, že místo obvyklé větné spony „je“ a „není“ se sotva najde věta,

jež by nebyla spojena slovem „má“ nebo „nemá“. K této změně dochází nepozorovaně, ale je posledním závěrem. Vyjadřuje-li toto „má“ nebo „nemá“ nový vztah nebo nové tvrzení, je nutné, aby si toho autor povšiml a vysvětlil to. Zároveň by měl být uveden důvod, neboť se vůbec nejeví zřejmé, jak může být tento nový vztah odvozen od jiných vztahů, jež jsou od něho zjevně odlišné. (Traktát III, 211)

HUME zde neformuluje žádný zákon. Ale chce říci toto: *Je logicky nemožné odvozovat normativní, imperativní závěry (Sollensätze) od výpovědí deskriptivních, indikativních (Tatsachensätze)*. Z toho, co je, nelze činit závěry o tom, co má být. V tomto smyslu se mluví o problematice „být-mít povinnost“.

Do češtiny i do němčiny se MOORŮV výraz *naturalistic fallacy* překládá jako „naturalistický chybný závěr“ (naturalistischer Fehlschluss), ačkoliv u MOORA nejde o chybný závěr, nýbrž o prostý omyl, totiž o mylné tvrzení, že mravní predikát „dobré“ může být definován naturalisticko-deskriptivním predikátem. U HUMA jde o otázku, zda se z deklarativních vět mohou odvozovat věty preskriptivní.

V návaznosti na problém předložený HUMEM se teď budeme krátce zabývat významnou naukou *logiky etické argumentace*, kterou upřesnil M. HARE (v knize *The Language of Moral*, 1952, něm. 1972). HARE ukazuje, že *imperativní závěry (konsekvence)* můžeme logicky správně odvozovat ze souboru premis, který musí zahrnovat *alespoň jednu imperativní premisu*. Následující příklad (extramorální) ukazuje, o co tu jde (1972, 49):

Imperativní premisa: Dovez všechny bedny na nádraží!

Indikativní premisa: Tohle je jedna z těch beden.

Imperativní závěr (konsekvence): Dovez ji na nádraží!

Podle HAREHO má HUME pravdu potud, že platí: „Žádný závěr v imperativu nemůže být platně vyvozen ze souboru premis, který neobsahuje alespoň jeden imperativ.“ (50) Ale nezbytná imperativní premisa vede spolu s *indikativními premisami* k imperativnímu závěru. Tedy imperativy mohou logicky vyplývat z indikativů, ale ne pouze z indikativů. Tato logická zjištění platí samozřejmě i pro logiku vlastního *morálního* usuzování. Zde je jednoduchý příklad:

Kradené věci máš vrátit.

Kožich, který máš na sobě, je kradená věc.

Kožich, který máš na sobě, máš vrátit.

Pravidlo formulované v návaznosti na HUMŮV zákon HARE zajímavým způsobem uvádí do souvislosti s ARISTOTELEM a KANTEM:

ARISTOTELES se na toto pravidlo nepřímo odvolával, když uskutečňoval svůj rozhodující rozchod s platonismem: Když odmítal ideu Dobra, uváděl mj. důvod, že kdyby taková idea existovala, výroky o ní by neřídily jednání („nebylo by to dobro, jež by člověk mohl uskutečnit svým jednáním“ [EN I 1096b 32]). Na místo fatic-

ky existujícího dobra, jež je přístupné určitému mimosmyslovému pozorování, klade ARISTOTELES „dobro, jehož dosahujeme jednáním“, nebo - jak ho obvykle nazývá - „cíl“. Jinými slovy: implicitně uznává, že schvalování něčeho, řídí-li jednání, nemůže být pouze sdělením faktu. [...] Podle tohoto pravidla postupoval také KANT ve své polemice proti „heteronomii vůle jako prameni nepravých principů mravnosti“. Říká tam: „Všude tam, kde se objekt vůle musí klást jako základ pro to, aby se jí předepsalo pravidlo, které by ji určovalo, není toto pravidlo ničím než heteronomií.“ [ZMM BA 93] Heteronomní principy mravnosti jsou nepravé, protože z řady indikativních vět o „povaze některého z objektů vůle“ nemůže být odvozena žádná imperativní věta o tom, co se má konat, a proto se z nich nemůže odvodit ani žádný mravní soud. (551)

V souvislosti s těmito úvahami uvádíme ještě další aspekt: Ve fundamentálně etické systematice jsme se dovolávali především pozic KANTA a TOMÁŠE AKVINSKÉHO. Obě pozice zastávají (i když s různými akcenty) názor, že praktický rozum je určován *a priori* (event. ve smyslu *habitus naturalis*) *imperativním principem mravnosti*, na němž závisí veškerá morální argumentace (srov. 3.2.1 a 4.2.2). Po stránce logické tedy funguje imperativ jako první princip a axiomaticky jako první premisa celé morální argumentace. V obou pozicích je nutno provádět *konkretizaci přes indikativní premisy*, máme na mysli u KANTA účely, jež jsou samy o sobě povinnostmi (7.2.3), a tomášský poukaz na to, co je přirozeně nelibovolné v *inclinationes naturales* (4.2.2). Toto užívání indikativních premis však v žádné z těchto pozic nevede k ilegitimním závěrům (odporujícím HUMOVU zákonu) z „být“ na „mít“: imperativní princip mravnosti může indikativními větami logicky správně otevírat stále nové, konkrétní imperativy.

10.3 Pozitivismus

Jako filosofický směr je pozitivismus scientistická varianta empirismu. Vznikl v 19. století, a v první polovině 20. století nabyl velkého významu jako *novopozitivismus* či *logický empirismus*. Jedním z jeho středisek byl mezi světovými válkami *Vídeňský kruh* (ÚF 2.2.3 [EP 4.4.3]), jehož členové v roce 1938 většinou emigrovali a měli velký vliv v anglosaském prostoru.

Vídeňský kruh chápal filosofii jako logickou analýzu vědeckého jazyka. Jeho scientistický postoj byl zaměřen na exaktní přírodní vědy. Snažil se vytvořit *jednotnou vědu*, určenou tímto paradigmatem, a *jednotný vědecký jazyk*. Cílem byla vědecká rekonstrukce „logické stavby světa“ (R. CARNAP) z empirických báзовých dat a jejich for-

málně spojení. Jedním z ústředních témat při tom byla otázka *empirického kritéria smyslu* výroků. CARNAP např. zastával názor, že nesmyslné, tedy ani pravdivé ani nepravdivé, jsou všechny výroky, v nichž se vyskytují slova, pro něž není možno udat empirické znaky. Je jasné, že v tomto kontextu byl diskutován také status mravních slov. - Budeme charakterizovat dvě zvlášť důležité metaetické pozice. Jejich autory jsou Ludwig WITTGENSTEIN a Alfred Jules AYER.

10.3.1 Wittgenstein

Ludwig WITTGENSTEIN (srov. 3.1.1, ÚF 2.2.2 [EP 4.4.2]) sice nepatřil k Vídeňskému kruhu, ale určujícím způsobem ho ovlivnil svým dílem *Tractatus logico-philosophicus* (1921). O problému etiky pojednával takto:

Ve svých myšlenkách zobrazujeme fakta světa a vyjadřujeme je ve větách. Smysluplné věty obsahují výhradně dva prvky:

- *empirické pojmy*, jež zastupují věci nebo vlastnosti, a
- *logické funkce*, jež spojují empirické pojmy.

Pro WITTGENSTEINA z toho plyne: „Celek pravdivých vět je celá přírodověda.“ (4.11) Tím se však mravní slova ukazují jako slova *beze smyslu*, protože nezastupují empirické věci nebo vlastnosti a nevyjadřují ani logické funkce. WITTGENSTEIN ovšem vidí, že je tu problém. Netrivializuje tento problém, ale vyčleňuje ho z prostoru vědy či vědecké (pozitivistické) filosofie:

6.41 Smysl světa musí spočívat vně něho. Ve světě je všechno tak, jak to je, a vše se děje tak, jak se to děje; v něm žádná hodnota není - a kdyby byla, pak by neměla žádnou hodnotu. / Je-li nějaká hodnota, která má hodnotu, pak se musí nacházet vně všeho dění a faktického bytí. Neboť všechno dění a faktické bytí je nahodilé. / Co je činí nenáhodným, se nemůže nacházet ve světě; neboť jinak by to bylo opět náhodné. / Musí se to nacházet vně světa.

WITTGENSTEIN tu vyslovuje stejnou myšlenku, jakou uvádí HARE, když v návaznosti na HUMŮV zákon odkazuje na ARISTOTELA a KANTA (10.2.4). Kdyby byla mravní skutečnost něco empiricky-fakticky-objektivně daného, nebyl by její samostatný význam vysvětlitelný. S touto myšlenkou souvisí WITTGENSTEINŮV obraz oka a zorného pole (3.1.1). Myslíme-li svět analogicky jako zorné pole, pak smysl a hodnota nepatří do zorného pole, nýbrž do oka, jež není částí zorného pole.

6.42 Proto také nemohou být žádné věty etiky. Věty nemohou vyjadřovat nic vyššího.

6.421 Je jasné, že etika se nedá vyslovit. Etika je transcendentální.

6.423 A vůle jako fenomén zajímá jen psychologii.

WITTGENSTEIN se snaží zachránit samostatný význam mravní skutečnosti před psychologicko-naturalistickým redukcionismem tím,

mravní skutečnost chápe nekognitivisticky jako *něco nevyslovitelného*.

6.521 Cítíme, že i kdyby byly zodpovězeny všechny *možné* vědecké otázky, nebyly by naše životní problémy vůbec dotčeny. Jistě by už pak nebyly žádné otázky; a právě to je odpověď.

6.521 Řešení problému života pozorujeme na tom, že tento problém zmizí. [...]

6.522 Existuje ovšem nevyslovitelné. To se *ukazuje*, je to mystično.

1. O čem nelze mluvit, o tom se musí mlčet.

10.3.2 Ayer

Alfred Jules AYER je mj. autorem knihy *Language, Truth and Logic* (1940, něm. 1970). I on zde vychází z empiristicko-pozitivistických předpokladů. Na rozdíl od WITTGENSTEINA však AYER zastává radikálně redukcionistické stanovisko. Mravní slova nemají podle AYERA žádný význam, jejich funkcí je pouze *vyjadřovat emoce*. Vyjadřujeme jimi určité city a nadto se snažíme vyvolat podobné city u druhých.

Je-li ve větě přítomen etický symbol, nijak se tím nevysvětluje její faktický obsah. Když tedy někomu řeknu „Když jsi ukradl peníze, jednal jsi nesprávně“, neříkám nic více, než kdybych byl řekl: „Ukradl jsi peníze.“ Dodávám-li, že toto jednání bylo nesprávné, nevypovídám o něm nic dalšího. Pouze tím projevuji svůj mravní nesouhlas s tímto jednáním. Je to, jako bych větu „Ukradl jsi peníze“ vyslovil se zvláštní intonací nebo ji napsal s několika zvláštními vykřičníky. Intonace či vykřičníky nepřidávají nic k významu věty. Slouží pouze k ukázání, že vyjádření této věty je doprovázeno určitými city mluvčího. (141)

„Dobré“ je tedy výraz pro morální pocit, tak jako „au“ je výraz pro pocit bolesti. Přitom je třeba uvážit toto: Mravní slova a věty jsou podle AYERA bezprostřední *výrazy pocitu*, nejsou to výroky o pocitech. Výroky o pocitech by byly smysluplné věty v psychologii, kdežto výrazy pocitu jsou bez významu.

Problém etiky je tak *pozitivisticky trivializován*. Mravní diskurs se ukazuje jako smysluprázdný a jako téma je zajímavý pouze pro psychologii a sociologii.

Docházíme k poznání, že morální filosofie záleží prostě ve výpovědi, že etické pojmy jsou pseudopojmy, a proto je nelze analyzovat. Další popis různých pocitů, k jejichž vyjádření se užívá různých etických pojmů, jakož i popis různých reakcí, jež tyto pojmy obvykle vyvolávají, je úkolem psychologa. Chápeme-li etickou vědu jako vypracování „pravdivého“ mravního systému, pak něco jako etická věda nemůže existovat. Viděli jsme totiž, že etické soudy jsou pouze výrazy pocitů.

a proto nemůže existovat způsob, jímž by se určila platnost etického systému, a fakticky nemá smysl se ptát, je-li takový systém pravdivý. Všechno, na co se v této souvislosti můžeme právem ptát, je toto: Jaké morální obyčeje má určitá osoba nebo skupina lidí a co ji vede k tomu, že má právě tyto obyčeje a city? A toto zkoumání spadá plně do oblasti existujících společenských věd. Ukazuje se tedy, že etika jako odvětví poznání není nic jiného než dílčí oblast psychologie a sociologie. (148 n.)

10.3.3 Kritická úvaha

(1) Pozitivismus jako metaetická pozice *absolutizuje určitý empiristicko-scientistický typ racionality* a všechno, co se tomuto typu racionality nepodřizuje, postihuje svým verdiktem smysluprázdnosti. Tato absolutizace často vyplývá z naivní víry ve vědu (vyvolané pokrokem exaktních přírodních věd), ale filosoficky se jeví jako libovolná. Ve skutečnosti ve svých běžných jazykových hrách neustále prožíváme, že naše mravní předporozumění se osvědčuje jako smysluplné; ve světle této zkušenosti se kritika, kterou zastává AYER, jeví jako podivně anachronická.

(2) Pozitivistická pozice však uplatňuje také oprávněné hledisko: Je-li řeč o objektivitě, faktu, smyslu či racionalitě fixována ve smyslu tohoto typu racionality empiristicko-scientisticky, pak *z takto omezeného rámce samostatný význam mravní skutečnosti nutně vypadává*. V tomto rámci nelze moralitu zásadně rekonstruovat a všechny pokusy provést tuto rekonstrukci na způsob empirických speciálních věd jsou odsouzeny k nezdaru. V perspektivě tohoto typu racionality se mravní skutečnost nutně jeví jako nesmyslná a iracionální, tedy jako něco, o čem lze v nejlepším případě - ve smyslu WITTGENSTEINA - mlčet.

(3) U WITTGENSTEINA se za tímto mlčením skrývá samostatný význam mravní skutečnosti jako něco nevyjádřitelného. WITTGENSTEIN - na rozdíl od AYERA - si uvědomuje, o jaký problém jde. Zde se klade otázka, jak lze (jako alternativa k tomuto mlčení) mluvit filosoficky o něčem, co jako takové není objekt daný empiricky. O této otázce jsme pojednávali v souvislosti s transcendentální reflexí (3.1.1).

(4) Dnes už pozitivistickou pozici v rámci metaetické diskuse téměř nikdo nezastává. Vývoj filosofie, v neposlední řadě teorie vědy,

vedl k tomu, že scientistický typ racionality ztratil nárok monopolu, který mu přiznávali pozitivisté. Postmoderní trend (8.2.6) naopak směřuje k tolerantní pluralitě typů racionality.

Přes tento vývoj existuje v širokých kruzích veřejnosti jakási *kvazipozitivistická mentalita*, jež se většinou nesnaží sama sebe filosoficky artikulovat. Tuto mentalitu lze ukázat na racionalitě přírodovědeckého, technologického a ekonomického komplexu výzkumu, aplikace a využití, když ji konfrontujeme s velkými morálními otázkami současnosti, např. s problémem třetího světa, ekologie, dvoutřetinové společnosti, humánní genetiky atd. Často vzniká dojem, že oprávněné mravní požadavky se beznadějně odrážejí od imanentní racionality tohoto komplexu, který se dokáže prosazovat i politicky. V pohledu tohoto typu racionality, jak se často zdá, připadají tyto požadavky podobně smysluprázdňé a iracionální jako u AYERA. Stávají se tématy pro psychologa a sociologa. Existují ovšem silné tendence, jež se vůči monopolnímu nároku tohoto typu racionality staví kriticky.

10.4 Emotivismus (Stevenson)

AYEROVU pozici bychom mohli přiřadit stejně k emotivismu jako k pozitivismu, protože jeho nonkognitivistická destrukce etiky redukuje mravní slova na výrazy citu. Zde se budeme zabývat mnohem diferencovanější pozicí, jejímž autorem je Charles L. STEVENSON. Vložil ji v díle *Ethics and Language* (1944). V dalším textu citujeme z jeho článku *The Emotive Meaning of Ethical Terms* (1937), který byl přeložen do němčiny (GREWENDORF/MEGGLE 1974, 116-139).

Také u STEVENSONA nemají mravní slova funkci deskriptivně-sdělovací, nýbrž jen dynamicko-emotivní. Avšak při analýze této funkce klade důraz (odlišně od AYERA) na otázku, jak můžeme užíváním mravních slov *ovlivňovat druhé*. Podle STEVENSONA mají mravní slova primárně *funkci apelativní* (vyzývací), *podněcující*, *persuasivní* (přesvědčující). Užíváme jich, abychom působili emotivně na druhé.

Podstatné užívání mravních soudů nezáleží v tom, že ukazujeme na fakta, nýbrž v tom, že někoho *ovlivňujeme*. Mravní soudy nepopisují pouze postoj lidí, nýbrž ho *mění* nebo *zintenzivňují*. *Doporučí* nějaký postoj k určitému předmětu, nekonstatují pouze, že tento postoj je už dán. Příklad: Říkáme-li někomu, aby nekradl, nechceme mu pouze sdělit, že lidé krádež neschvalují. Snažíme se ho naopak přivést k tomu, aby sám krádež neschvaloval. Tento mravní soud má kvazi-imperativní sílu. Působilí tato síla nabádavě a je-li zintenzivněna intonací, pak nám bez dalšího umožňuje, abychom začali ovlivňovat *změnu* jeho postoje. (121 n.)

Slova v dějinách svého užívání nabyla *emotivního významu*, tedy tendence „vyvolávat v lidech afektivní reakce“. Emotivní význam je „bezprostřední aura [zář] citu, který vibruje v blízkosti slova“ (127).

To platí také, a zvláště, o morálních slovech, např. o „dobré“, jež má chválicí emotivní význam, a je proto vhodné pro podněcování pozitivních postojů. Podle STEVENSONA se *sociální étos* zakládá primárně na emotivní funkci mravních slov.

Protože se hodí k užití jako pobídka, představují prostředek, jímž mohou být postoje lidí vedeny tím či oním směrem. Konstatujeme, že v *jedné* pospolitosti existuje větší podobnost mravních postojů, než je tomu v *různých* pospolitostech. Záleží to do velké míry na tom, že mravní soudy se šíří. Jeden řekne „To je dobré“ a to může ovlivnit druhého, aby to také ocenil. Ten pak vyjádří tentýž mravní soud, který opět ovlivní další osobu, a tak dále. (124)

Emotivní funkce mravního jazyka se ukazuje také v tom, že ve snaze o „mravní“ podněty či přemlouvání existuje tendence užívat *slov silně emotivně obsazených*. *Emotivní hodnota* slov, jež označují osoby, jednání, postoje atd., nabývá v procesech morálního diskursu eminentního strategického významu.

Můžeme to snadno ilustrovat: Osoby nebo postoje jsou emotivně označovány jako „omezené“, „staromódní“, „zakřiknuté“ nebo jako „pokrokové“, „moderní“, „bezvadné“, „sprosté“. Pro rasisty je černoch „negr“, pro zelené jsou dřevorubci „vrazi stromů“, leví charakterizují podnikatele jako „vykořisťovatele“, pro pacifisty jsou vojáci „potenciální vrahové“ atd. K zesílení takových negativních etiket se zvláště hodí slova z oblasti fekální. Rozhodující je, že takové emotivní obsahy mají pouze *podněcující* funkci a nemají žádný *argumentativní význam*.

Jaký je vztah emotivního prvku k racionálnímu? STEVENSON rozlišuje:

divergence v (racionálních) *názorech*. Tyto *divergence* jsou typické pro vědu;

• *divergence* v (emotivních) *postojích*. Ty jsou podle STEVENSONA typické pro etiku.

|| *Divergence* v názorech nastává, když A myslí, že p, a B nemyslí, že p. *Divergence* v postoji existuje, když A má k X pozitivní postoj a B negativní postoj. (131)

Divergence v postoji, typická pro etiku, nutně vede ke strategiím sugescí a protisugescí, tedy k iracionálním diskursům s protikladným emotivním nábojem. Afe postoje někdy mají důvod v názorech, a proto mohou být *divergence* v *postojích způsobeny divergencemi v názorech*. V takových případech je možný racionálně-argumentativní diskurs. Týká se ovšem výhradně (sporných) teoretických názorů jako takových, je to tedy diskurs racionální, ne etický. Takový diskurs může po překonání *divergence* v názorech vést k tomu, že je překonána také *divergence* v postoji. Při tom podle STEVENSONA platí toto:

- Ne všechny divergence v postoji mají základ v divergencích v nábořech. Existují divergence v postoji, jež jsou zcela iracionální,
- jýiaí-li divergence v postoji základ v divergencích v názorech, racionální diskurs je často prakticky nemožný, protože divergující postoje racionální diskurs blokují.

Racionální diskursy tedy nikdy nejsou etické diskursy ve striktním smyslu, nýbrž vždy diskursy o divergencích v teoretických názorech. Etické postoje jako takové racionální diskurs nepřipouštějí. Jejich divergence vedou k emotivním zdánlivým diskursům podnětů a opačných podnětů.

STEVENSON v této nonkognitivistické pozici jistě tematizuje důležité problémy. Připojíme k nim několik *kritických úvah*.

(1) Není jasné, jak STEVENSON ve své metaetické teorii *odlišuje to, co je morální, od nemorálního*. Tato námitka se netýká jen STEVENSONA, ale i MOORA (10.2) a AYERA (10.3.2). "

Existují různé postoje, jež mohou být rozmanitě spojeny s emocemi. Mimo mravní postoje jsou to např. postoje náboženské, estetické, ale i prostě dané vkusem (např. gastronomické). Slova, jimiž je vyjadřujeme, mohou mít téměř vždy emocionální obsah a lze jich užít apelativně, sugestivně a persuasivně. STEVENSON neukazuje, jak se má na rozdíl od všech těchto postojů charakterizovat *morální* postoj.

Mravní skutečnost můžeme odlišit jenom tak, že ji vymezíme *pojmově*. Takové pojmové vymezení by ovšem nastolilo problémy *fundamentální etiky*.

(2) STEVENSON se soustřeďuje na otázku, jak se mravním jazycem vykonává *vliv na druhé*. Emotivní funkce ovlivňování druhých je podle STEVENSONA *nutnou* podmínkou mravního mluvení. Avšak k mravnímu fenoménu nepochybně patří také (rovněž jazykově formovaná) oblast *svědomí* s jeho problematikou *subjektivní* morality. Zde nejde o ovlivňování *druhých*, nýbrž o můj morální soud, jenž se týká *mé* praxe. Máme úvahu ve svědomí (*consilium rationis*) charakterizovat jako emotivně obsazenou, iracionální autosugesci? Může STEVENSON v rámci své pozice vysvětlit, kdo tu koho chce a k čemu přemluvit?

(3) STEVENSON (a stejně MOORE, WITTGENSTEIN a AYER) ⁿia pravdu v tom, že zdůrazňuje principiální *rozdl mezi slovy empiricko-deskriptivními a slovy morálně-evaluativními*. Ale na základě (nakonec libovolného) empiristického předem pojatého rozhodnutí ztotožňuje oblast toho, co připouští racionální diskurs, s oblastí empiricko-vědeckých názorů. Tím se všechno, co do této oblasti nepatří,

stává záležitostí iracionálního postoje. To platí nejen o morálně-evaluativní oblasti, nýbrž také o všech filosofických diskurzech, jež jako takové nejsou empiricko-vědecké. Zdá se, že tu jde o extrémní zúžení toho, co připouští racionální diskurs. Skutečné diskursy, jež se zabývají filosofickou teorií mravnosti, jakož i vlastní diskursy o etických normách ukazují, že rámec toho, co připouští racionální diskurs, je nutno pojmout šíře.

Předpokládejme, že rozlišení teoretického (názory) a etického (postoje) modifikujeme ve smyslu této kritiky tak, že pojmem rámec teoretického šíře a že považujeme za možné, aby předmětem diskursu byla i etická skutečnost. Pak můžeme v návaznosti na STEVENSONA říci toto: Tematicky samostatná oblast etické skutečnosti jako takové je dosti úzká. Omezuje se na základní otázky, jež jsou tématem fundamentální etiky a metaetiky. V (individuálně a sociálně etickém) rozvedení etických norem (genitivní etiky [etiky něčeho], aplikovaná etika) jde o to vztáhnout výsledky tohoto všeobecně-etického založení na různé oblasti praxe. Hlavní obtíže této aplikace etických norem nezáleží většinou ani tak ve vlastní etické oblasti jako v teoretické interpretaci oblastí praxe. Tak hlavní problém nejspornějších SINGEROVÝCH návrhů (9.4.5) záleží v (teoreticko-antropologické) otázce, je-li celý lidský život personální. A jde-li o morální výzvu, již představuje nouze třetího světa, rychle se ukáže, jak obtížné je tuto nouzi diagnostikovat (sociologicky, politologicky, ekonomicky) tak, aby byly možné teoreticky fundované terapeutické projekty.

(4) I kognitivistu musí uznat, že *emotivní prvek je v etických diskurzech svrchovaně důležitý*. Proč je tak důležitý, když i tato oblast, jak jsme se snažili ukázat, připouští racionální diskurs? K tomu několik odpovědí:

- Připomeňme si výklad v oddíle 9.1.3. Viděli jsme tam, že mravní skutečnost v nás, emocionálně laděných smyslových bytostech, vyvolává *emocionální resonance* (odpor, nechuť, hněv, soucit, vážnost, úctu). Morální skutečnost je něco více, jak zdůrazňujeme proti STEVENSONOVI, ale její emocionální resonance mají tendenci projevovat se v diskurzech.
- m V našich *životních projektech* jsme přijali určité morální postoje, které měníme jen neradi a s námahou. Proto často reagujeme emocionálně, když od nás druzí požadují, abychom změnili svůj postoj.
- S našimi mravními postoji jsou často spojeny určité *zájmy*. Divergence v postojích se chápou jako útoky na jmění a příznivé vyhlídky, a proto jsou emocionalizovány.
- ® Racionálně-argumentativní diskursy jsou obtížné a předpokládají *kompetence*, jež často nemáme nebo máme jen omezeně. Emotivní (apelativní, podněcující, persuasivní) strategie se snaží překonat divergence jednodušeji a tak si ušetřit racionální diskurs.

(5) Spolu s etiky diskursu (9.3) musíme zdůraznit tento úkol: *Měli bychom usilovat o to, aby etické diskursy byly vedeny co možná věcně, co možná racionálně a bez emocí.* Jde o lepší argumenty, ne o afektivnější podnět.

Užívání emotivně obsazených slov a vět věci nepomůže a způsobuje jen komunikační blokády. Emocionalizace etických diskursu je negativní jev. Rozumné dospělé osoby by se jí měly vystríhat.

10.5 Deskriptivismus (Austin, Searle)

Nyní chceme ukázat některé problémy, jež klade etická *teorie řečových aktů*. Autory této teorie jsou J. AUSTIN (1911-1960) a Peter R. STRAWSON, dále ji rozvinuli M. HARE a John R. SEARLE. Tato teorie vychází z toho, že v řeči nejen *konstatujeme fakta*, ale že mluvení má také *povahu jednání*.

AUSTIN především rozlišil vyjádření *konstativní* (konstatující), jež konstatují fakta a mohou být pravdivá nebo nepravdivá, a vyjádření *performativní*, jež znamenají realizaci určitého řečového jednání a mohou se zdařit nebo nezdařit. Poznal ovšem, že toto rozlišení takto neplatí. I konstativní vyjádření jsou řečová jednání, jež se mohou zdařit nebo nezdařit, a i performativní vyjádření mohou mít konstativní implikace. AUSTIN proto vytvořil (*How to do things with Words*, 1962, něm. „Zur Theorie der Sprachakte“, 1972) *obecnou teorii řečových aktů*. V každém řečovém aktu lze rozlišit *tři aspekty*:

@ *Lokuční akt*. Jde zde o to, že smysluplně užíváme slov slovníku určitého jazyka podle příslušné gramatiky. Je to „akt, že něco říkáme“ (*act of saying*).

9 *Ilokuční akt*. Zde jde o to, v jaké funkci je užito lokuční vyjádření. Je to akt, „který konáme tím, že něco říkáme“ (*act in saying*). Promluvu lze např. užít jako otázku, odpověď, informaci, ujištění, varování, rozhodnutí, vyjádření záměru, soud, popis atd.

Perlokuční akt. Zde jde o účinek, který má lokučně-ilokuční akt na posluchače nebo mluvčího. Je to akt, „který konáme pomocí toho, co říkáme“ (*act by saying*). Následující příklad je ilustrací těchto tří aspektů:

Akt (A), lokuce

Řekl mi: „Zastřel je!“ a myslel slovem „zastřel“ skutečné střelení a slovem „je“ skutečně je.

Akt (B) ilokuce

Nutil mě (radil mi, přikázal mi), abych je zastřelil.

Akt (C), perlokuce

(Ca) Přemluvil mě, abych je zastřelil.

(C.b) Přiměl mě, abych je zastřelil; nechal je ode mne zastřelit. (117)

SEARLE (*Speech Acts*, 1969, něm. 1971) toto rozlišení modifikoval a rozlišil v každé výpovědi dva prvky: *propozicionální obsah* a *ilokuční akt*. Jeden a týž propozicionální obsah může být užit zcela různým způsobem.

Příklad: Můžeme formulovat propozicionální obsah „tvé zavření dveří - ihned“. Tento obsah můžeme užít ilokučně různými způsoby, např. jako rozkaz („Hned zavři dveře!“), jako prognózu („Hned zavřeš dveře.“), jako prosbu („Prosím, zavři hned dveře.“) nebo jako varování („Běda, jestli hned nezavřeš dveře!“). Podobně rozlišuje HARE ve výpovědi prvek *frastický* a *neustický*.

Existuje celá řada různých (ilokučních) *řečových aktů* (např. konstatovat, tvrdit, pochybovat, ptát se, přikazovat, slibovat, přísahat, přát, děkovat, zdravít, křtít atd.). Všechny mají *komunikativní funkci*, a proto se mohou zdařit jedině tehdy, jsou-li do určité míry *konvenčně řízeny*. Podle SEARLA je každý typ řečového aktu určován určitým počtem konvenčních pravidel, jimiž nabývá *jednoznačnosti*, nutné pro komunikaci. Řečové akty tedy mají charakter *institucionálních faktů*. Mohou se zdařit jen tehdy, dodržíme-li pravidla, jimiž jsou konvenčně určovány.

Tak je konvenčně řízen např. řečový akt „zdravít“. Nedbám-li pravidel, pozdrav se nezdaří. Lidé pak nechápou, co mé chování znamená. Ke konvenčnímu řízení řečového aktu „tvrzení“ patří připravenost tvrzení odůvodnit, jinak je tvrzení „jenom“ „prázdné“ tvrzení. Tato připravenost však nenáleží k institucionálnímu faktu řečového aktu „vyprávění pohádky“.

AUSTIN soudil, že pomocí teorie řečových aktů můžeme ukázat dvě základní témata tradiční filosofie jako zdánlivé problémy: rozdíl mezi *pravdivým a nepravdivým* (true/false fetish) a rozdíl mezi *faktem a hodnotou* (value/fact fetish). Oba lze podle AUSTINA převést na otázku, *zda se řečové akty zdaří nebo nezdaří*. Říkáme-li, že tvrzení p je pravdivé, myslíme v podstatě pouze to, že toto tvrzení se zdařilo. Řečový akt „tvrzení“ implikuje, jak jsme viděli, připravenost k odůvodnění. Zdaří-li se tvrzení včetně této implikace, nazýváme p pravdivým. Nezdaří-li se, říkáme, že p je nepravdivé. V tomto smyslu tedy slova „pravdivé“, „nepravdivé“, „dobré“, „zlé“ pouze znamenají, že různé řečové akty, které můžeme popsat (deskriptivismus) se zdařily nebo nezdařily.

Tyto AUSTINOVY myšlenky lze dobře spojit se SEARLOVOU teorií *institucionálních faktů*. Zdar nebo nezdar řečových aktů závisí na tom, probíhají-li řečové akty podle konvenčních pravidel, jež můžeme popsat jako institucionální fakty. Na tomto pozadí se ovšem platnost *Humova zákona* (10.2.4) ukázala jako sporná: Zdá se, že z existence (bytí) institucionálních faktů můžeme správně odvodit *povinnosti*. SEARLE dává tento příklad (264):

I Uvažme tuto řadu výpovědí:

1. Jones řekl: „Tímto slibuji tobě, Smithi, zaplatit pět dolarů.“

10.6.1 Význam pojmu „dobrý“

HAREOVA pozice *obecného preskriptivismu* představuje velmi diskutovaný pokus o překonání naturalismu. Naznačíme některé základní myšlenky ve třech bodech:

(1) *Složka deskriptivní a preskriptivní.* Význam pojmu „dobrý“ zahrnuje v morálním a mimomorálním užívání tohoto slova dvě významové složky, složku *deskriptivní* a složku *preskriptivní*.

- Deskriptivní složka je *proměnná* a týká se popsatelných vlastností různých předmětů, které nazýváme dobrými, např. vlastnosti aut, polévek, jednání, brankářů, detektivek atd.
- Preskriptivní, předpisující, hodnotící či v širším smyslu imperativní složka je *konstantní*. Vždy má charakter doporučení a týká se volby. Záleží v doporučení, abychom v případě možné volby něčemu dali přednost před něčím jiným.

HARE důrazně vysvětluje, že je nemožné redukovat preskriptivní složku v „dobrý“ na složku deskriptivní, jak se o to snaží naturalistické pozice. Ale ukazuje také, že preskriptivní složka je podstatně vztažena k složce deskriptivní, protože *kritéria* preskripce se dají určit jenom se zřetelem k deskriptivní složce. Kritéria, jež nás vedou k tomu, abychom doporučili nějakou polévku, jsou jiná než kritéria, na jejichž základě doporučujeme nějaké auto. HARE ze dvou důvodů zdůrazňuje, že ve významu slova „dobrý“ má preskriptivní složka přednost před složkou deskriptivní:

Zaprve hodnotící význam je pro každou třídu předmětů, o nichž se toto slovo užívá, konstantní. Říkáme-li, že je dobré nějaké auto nebo chronometr, tenisová raketa nebo nějaký obraz, doporučujeme je. Protože však je všechny doporučujeme vždy z jiných důvodů, je popisující význam v každém případě jiný. [...] Druhým důvodem [...] je, že hodnotícího významu slova můžeme užít, abychom změnili jeho popisující obsah pro každou libovolnou třídu předmětů. To často činí mravní reformátor v morálních záležitostech, ale tentýž postup existuje i mimo morální záležitosti. Je možné, že auta v blízké budoucnosti značně změni svůj vzhled. [...] Je možné, že slovy „dobré auto“ bychom už neoznačili auto, jež takto právem a za souhlasu všech můžeme označit dnes. (1972, 152 n.)

(2) *Možnost univerzalizace.* Chceme-li určit kritéria či měřítko, na jejichž základě něco doporučujeme jako dobré, musíme se odvolávat, jak jsme viděli, na *deskriptivní vlastnosti* věcí, o něž jde. Je-li věc X prvkem třídy Y, můžeme říci: X je dobré (doporučeníhodné) Y, protože má vlastnosti a a b. Vlastnosti logicky vyjadřujeme *predikátory*, ty jsou vždycky obecné (srov. ÚF 4.5.2.1 [EP 5.1.2.1]). To znamená,

že „dobré“ je na základě deskriptivní (proměnné) významové složky *obecný predikátor*. Z toho vyplývá tato situace: Označíme-li X na základě vlastností a a b jako dobré Y, pak musíme logicky nutně označit jako dobré Y každý prvek Y, pokud má jako X vlastnosti a a b.

Předpokládejme, že vlastnosti „dobrá stabilita“ (a) a „malá spotřeba benzínu“ (b) jsou kritéria pro to, abychom auto (Y) nazvali dobrým autem. Doporučí-li toto určité auto (X) jako dobré auto, protože má tyto vlastnosti, plyne z toho logicky, že musím jako dobré auto doporučit každé auto, pokud má tyto vlastnosti jako X.

To znamená: *Preskripce lze na základě jejich deskriptivní významové složky zobecnit.*

(3) *Význam slova „dobrý“ v mravním smyslu.* Dosavadní úvahy se týkají morálního i mimomorálního užití slova „dobrý“. V čem je specifikum morálního užití? Podle HAREHO záleží v *proměnné-deskriptivní* významové složce, tedy v předmětu, o který jde. Užíváme-li „dobré“ v mravním smyslu, doporučujeme *člověka jakožto člověka neboli lidské jednání jakožto jednání člověka*.

Mluvíme-li o dobrém brankáři, o dobrém kuchaři nebo o dobrém lupiči, mluvíme si o lidech, ale ne o *lidech jakožto lidech*, nýbrž o lidech, které lze doporučit na základě určitých schopností nebo dovedností. Takto nepoužíváme slova „dobrý“ v mravním smyslu.

Užíváme-li slova „dobrý“, abychom vyslovili doporučení v mravní souvislosti, doporučujeme vždycky přímo nebo nepřímo *osoby*. I když užíváme výrazu „dobrý čin“ nebo podobných výrazů, týká se nepřímo osob. [...] Budu-li tedy mluvit o mravní dobrotě, budu proto mluvit jen o výrazu „dobrý Člověk“ a podobných výrazech. (1972, 182)

Při morálním užívání slova „dobrý“ (nebo „měli bychom“) jde tedy o to udat se zřetelem na člověka jakožto člověka kritéria či vlastnosti (způsoby jednání, postoje), na jejichž základě označujeme člověka jako dobrého. V měřítku, jež při tom volíme, se uplatňuje hledisko *univerzalizace*. Preskriptivita a možnost zobecnění jsou podle HAREHO hlavními body v morálním diskursu neboli v morální argumentaci.

Pro morální odůvodňování existují v podstatě jen dvě pravidla; odpovídají oběma znakům mravních soudů [...], totiž preskriptivita a možnost zobecnění. Snažíme-li se v konkrétním případě rozhodnout, co máme dělat, pak hledáme jednání, jež můžeme přijmout my sami (preskriptivita), ale jež jsme zároveň ochotni přijmout jako příklad zásady, jež by měla v podobných okolnostech platit jako předpis i pro druhé (možnost zobecnění). Zkoumáme-li nějaký projekt jednání a vidíme, že z jeho univerzalizace vyplývají předpisy, jež nemůžeme přijmout, pak odmítáme toto jednání jako řešení našeho mravního problému - nemůžeme-li předpis zobecnit, nemůže se stát povinností. (1972, 108 n.)

HAREOVA interpretace podobenství Mt 18,21-25 ukazuje, o co zde jde:

A dluží peníze B, a B dluží peníze C a podle zákona mají věřitelé možnost vymáhat své dluhy tím, že své dlužníky uvězní. B se ptá: „Mohu tvrdit, že bych měl užít tohoto opatření proti A, a tak ho přivést k zaplacení?“ Je ochoten to udělat, ale nechce to udělat. Kdyby neexistovala otázka zobecnění jeho předpisů, pak by byl ochoten souhlasit s *jedinečným* předpisem: „Dejme A do vězení.“ B se však pokusí přeměnit tento předpis v mravní soud a říci: „Měl bych dát A do vězení, protože mi nechce zaplatit, co dluží.“ Pak ale vidí, že to zahrnuje přijetí zásady: „Každý v mé situaci by měl svého dlužníka uvěznit, jestliže neplatí.“ Tu si uvědomí, že C je vůči němu (B) ve stejné situaci věřitele, který ještě nedostal zpět své peníze; a že případy jsou jinak totožné; že kdyby každý v této situaci měl své dlužníky uvěznit, pak by ho (B) i C měl uvěznit. Mravní předpis „C by mě měl dát do vězení“ by ho zavazoval (protože [...]) musí slova „měl by“ užívat preskriptivně, aby přijal i jedinečný předpis: „Ať mě C dá do vězení.“ Ale to není ochoten přijmout. Ale není-li, pak nemůže přijmout ani původní soud, že by (on, B) měl A pro jeho dluhy dát do vězení. (109 n.)

10.6.2 Decisionismus /

Dosud vyložené HAREOVY úvahy nechávají otevřenou otázku, podle jakého měřítko nebo podle jakých kritérií můžeme určovat, kdy máme nějakého člověka nebo jeho jednání či postoje doporučit nebo-li označit jako dobré. Je to otázka na mravní principy nebo zásady, jež jsou základem veškeré morální preskriptivity: neboť mravní sondy předpokládají mravní principy či zásady. HARE řeší tento problém *decisionisticky* a zaujímá tak (alespoň v tendenci) *nonkognitivistickou* pozici: Mravní principy či zásady jsou *subjektivní ustanovení*, jež volíme neboli pro něž se rozhodujeme. Postup tohoto ustanovení HARE popisuje *regulativně-utilitaristicky* (2.5.2, srov. 9.4.2):

Jako věda, je-li pěstována vážně, je hledáním hypotéz a testováním těchto hypotéz pokusy o falzifikaci jejich jednotlivých důsledků, tak také morálka, bereme-li ji vážně, záleží v hledání zásad a v testování těchto zásad jejich aplikací na jednotlivé případy. Každá racionální činnost má svůj vlastní postup, a postup morálního myšlení je tento: Testuj mravní zásady, jež se ti nabízejí, tím, že budeš vyvozovat jejich důsledky a potom budeš zkoumat, můžeš-li je přijmout. (1973, 111)

HAREUV decisionismus se zakládá na této úvaze: Preskriptivní (imperativní) věty se nedají odvodit bez preskriptivních premis (10.2.4). Ty opět předpokládají preskriptivní premisy, jež nemohou být vyvozeny z množiny výlučně deskriptivních (indikativních) premis. Musí tedy existovat první preskripce, jež už dále nelze odůvod-

ňovat. Neboť (ve shodě s ARISTOTELEM, KANTEM a WITTGENSTEINEM) HARE zdůrazňuje, že „schválení něčeho, řídí-li to jednání, nemůže být pouze tvrzení faktu o světě“ (1972, 51, srov. 10.2.4). A tak podle HARE zbývá jen decisionistická konsekvence.

HARE sám poukazuje na to, že toto řešení neodpovídá běžnému předporozumění, protože decisionismus nemůže vysvětlit autoritu či nepodmíněný nárok, jež jsou spojeny s mravními slovy či imperativy:

Mohli bychom říci, že „měl by“ -větám [pak] nějak chybí autorita, již mají „měl-by“-věty v obvyklé řeči. Kdybych řekl „měl by“, pak bych lidem říkal jen já, že se má vykonat určitý druh jednání. Ale řeknu-li v běžné řeči, že mají vykonat určitý druh jednání, pak to neříkám jen já: odvolávám se na princip, který v určitém smyslu už existuje; je, jak stále říkají morální filosofové, objektivní. (1972, 241)

HARE tu nevidí žádné řešení. Podle jeho názoru stojí etika před alternativou mezi decisionistickým preskriptivismem a naturalismem:

Morální filosofové nemohou mít obojí. Buď musí v mravních soudech uznat neredukovatelně předpisující prvek, anebo musí připustit, že mravní soudy, jak je interpretují, neřídí jednání způsobem, jímž to zjevně činí podle běžného chápání. (241)

HARE přitom nepochybuje o tom, že obecné, sociálně přijímané, tradiční mravní principy mají autoritu, jež není prostě má vlastní. Právě tak nepochybuje o tom, že můžeme mít spontánně výčitky svědomí, jednáme-li proti těmto principům. Ale zdůrazňuje toto:

Nicméně musíme v soudu pečlivě rozlišovat mezi jeho dvěma součástmi. Že princip bezpečně existuje (tzn. že by s ním každý souhlasil) a že mám výčitky svědomí, když jednám proti němu, to jsou fakta. Ale uznávám-li nějaký princip [decisionismus!], nekonstatuji nějaký fakt, nýbrž činím mravní rozhodnutí. I kdybych toto rozhodnutí učinil nedbale - i když měřítko, podle nichž jsem byl vychován, přijímám bez úvahy - jsem za ten soud nicméně v určitém důležitém smyslu odpovědný. A to znamená, že to, co je sebemeně hodnotící soud, nemohu prostě přijímat jako dané. (242)

HARE se při tom odvolává na KANTA (ZMM BA 95):

Jak KANT viděl, musí soudy, jež jsou ve vlastním smyslu morální, spočívat na „schopnosti maximy každé dobré vůle učinit sama sebe obecným zákonem“; „je sama [tato maxima] jediným zákonem, který si ukládá sama vůle každé rozumné bytosti, aniž by si kladla jako základ nějakdu pružinu či zájem, který se u těchto bytostí vyskytuje“. (242)

HARE zde ovšem nivelizuje zásadní rozdíl mezi svou pozicí a pozicí KANTOVOU. Podle KANTA je kategorický imperativ, na nějž se HARE odvolává, formální mravní zákon, který jako imperativ udává, jak je nutno racionálně vykazovat maximy, podle nichž bychom měli jednat. Tento kategorický imperativ však nestanovíme decisionisticky, nýbrž poznáváme ho jako apriorně-transcendentální „fakt rozumu“, tedy jako fakt, který nemá charakter empiricko-deskriptivního faktu, ale je nedisponovatelným, nelibovolným základem vši morální preskriptivity. KANTOVA nauka o autonomii se zakládá

na tomto základě, a na tomto základě také zkoumá maximy a pravidla v jejich nároku na racionální objektivitu. Tato nauka tedy není decisionistická.

10.6.3 Kritická úvaha

HAREOVOU zásluhou je, že osvětlil celou řadu metaetických otázek, pokud jde o sémantiku mravních slov a logickou strukturu morální argumentace. I jeho kritika naturalismu vnesla do metaetické diskuse významné světlo. Omezíme se zde na dvě krátké kritické poznámky.

(1) *Univerzalizace*. Mravní soudy jsou podle HAREHO podstatně *preskriptivní a zobecnitelné*. Je si ovšem vědom toho, že nutnost univerzalizace je nutnost *logická*, kterou je nutno odlišovat od nutnosti *morální*.

Chyby proti tezi zobecnitelnosti jsou povahy logické, ne morální. Řekne-li někdo: „Měl bych jednat tak a tak, ale v relevantně podobné situaci by tak neměl jednat nikdo jiný," pak se podle mé teze proviňuje zneužitím slova „měl by". Implicitně tak sám sobě protičeří. (1973, 47).

HARE zdůrazňuje zásadní rozdíl mezi *chybou logickou a chybou morální*. Zdá se však, že teze zobecnitelnosti tím ztrácí svou mravní relevantnost. Protože konzistentní morální diskurs je možný jen při uznání této teze, *je morální diskurs vůbec přenechán volbě*. Proč to, co je logicky správné, má být morálně povinností? Decizionismus se týká nejen volby morálních principů, ale také otázky, zda bychom se vůbec měli starat o morálku.

HAREOVO tvrzení, že proti tomu, kdo nechce argumentovat, se nedá argumentovat, lze sotva popřít. Vede však nutně k tezi, že morálka je nakonec věcí libovolného rozhodnutí, jež už nemůže být zdůvodněno a zdůvodnění nepotřebuje? Vymyká se samo rozhodnutí pro nebo proti vstupu do morální jazykové hry jakémukoli posouzení? (RICKEN 1983, 110)

Tomuto důsledku nakonec unikneme pouze tím, že ukážeme, že člověk je *byťstně* morální subjekt, tzn. že jeho rozum může být sám ze sebe podstatně praktickým rozumem a že je určován ve smyslu apriorního mravního zákona (kategorický imperativ, *lex naturalis*). Toto vykázání je ovšem nemožné bez metafyzických implikací.

(2) *Decizionismus*. Chápeme-li HAREŮV decizionismus tak, že se netýká volby „morálku ano nebo ne", nýbrž volby morálních principů, pak je už jasné, že tento decizionismus je důsledkem *empiristických* předpokladů. Na základě těchto předpokladů jsou věty *objektiv-*

ní pouze tehdy, týkají-li se *deskriptivně* empirických faktů. Náleží-li objektivita jen větám o faktech a nejsou-li preskripce věty o faktech, plyne z toho, že preskripce jako takové nemohou být objektivní, jsou to nakonec subjektivní-decizionistická ustanovení. I tomuto důsledku unikneme pouze tím, že revidujeme empiristické předpoklady a že i *transcendentální fakta* chápeme jako objektivní fakta, jež se ovšem podstatně liší od faktů, jež jsou předmětem empirických popisů.

Shrnutí 10

- Analytická etika (metaetika) analyzuje mravní jazyk po stránce logické, sémantické, pragmatické či lingvistické.
- © G. E. MOORE pokládá „dobré" za jednoduchý, nedefinovatelný pojem, jehož význam postihujeme intuitivně (intuicionismus). Protože „dobré" se objevuje v nutném spojení s jinými, deskriptivními vlastnostmi, byly často činěny pokusy definovat „dobré" těmito vlastnostmi. V tom záleží naturalistický chybný závěr.
- Pozitivistická varianta analytické etiky pokládá mravní výroky za smysluprázdňé, protože pro morální slova neexistují empirické znaky.
- Emotivismus chápe morální vyjádření jako výrazy iracionálních morálních citů, přičemž Ch. L. STEVENSON analyzuje apelativní, podněcující a persuasivní funkci těchto vyjádření.
- Deskriptivismus se snaží vysvětlit morální vyjádření jako určité typy ilokučních aktů. J. R. SEARLE soudí, že morální imperativy vyplývají z popsatečných, institucionálně řízených řečových aktů.
- R. M. HARE zastává preskriptivismus, podle něhož morální slova mají složku deskriptivní a preskriptivní. Na základě deskriptivní složky lze morální vyjádření logicky zobecnit. Podle HAREHO stanovíme nejvyšší preskripce (principy) zcela svobodně (decizionismus).