

# **PŘEDNÁŠKY Z FILOSOFICKÉ ETIKY**

**Štěpán Holub**

## **OBSAH**

<b>1. FILOSOFICKÁ ETIKA</b>	<b>3</b>
<b>2. SPECIFICKY LIDSKÁ ZDATNOST</b>	<b>4</b>
<b>3. JE CTNOST VĚDĚNÍ?</b>	<b>6</b>
<b>4. POJEM A IDEA DOBRA</b>	<b>8</b>
<b>5. ODPOVĚDNOST, ZÁMĚRNÁ VOLBA A SVOBODA</b>	<b>9</b>
<b>6. TRAGICKÁ DIMENZE LIDSKÉ EXISTENCE</b>	<b>12</b>
<b>7. ETIKA CTNOSTI</b>	<b>14</b>
<b>8. PŮVOD MORÁLKY A ETIKA MRAVNÍHO CITU</b>	<b>16</b>
<b>9. ETIKA POVINNOSTI</b>	<b>19</b>
<b>10. UTILITARISMUS</b>	<b>21</b>

## 1. Filosofická etika

oblast mravních fenoménů; etymologie; terminologické rozlišení; vztah metaetiky a normativní etiky; hermeneutický kruh.

Východiskem filosofické etiky je existence určité specifické oblasti našeho života, kterou můžeme označit jako “mravní”. Mravní fenomény jsou vyznačeny **chválou a hanou**, pojmem **povinnost, odpovědnost**, případně slovy **dobrý a zlý**.

Je-li ovšem zájem etiky omezen pouze na určitou částečnou oblast jevů, neměla by být součástí filosofie. Filosofie se totiž vyznačuje zájmem o celek (vyjádřený pojmy “bytí”, “skutečnost” apod.), zatímco zájem o určitý výsek skutečnosti je typický pro speciální vědy. Tato pochybnost o filosofické povaze etiky vede k následujícímu rozlišení mezi **mravností, morálkou a etikou**.

Slovo etika má původ ve dvou podobných řeckých slovech ἦθος a ἔθος, s podobným významem - zvyk, mrav. ἦθος ovšem znamená také charakter a mravní chování ve smyslu podobném dnešnímu. Adjektivum ἠθικός se používá ve významu charakterový, mravní. Sloveso ἐθίζω naopak znamená prostě zvykám (si). Aristotelés ve své Etice Nikomachově používá tuto příbuznost jako argument pro tvrzení, že mravní ctnosti vznikají zvykem (EN 1103a 17). Latinské slovo **mores** znamená také zvyk, obyčej, podobně jako slovanské **mrav**, příbuzné ruskému **nrávit'sja** - líbit se. V češtině tak máme k dispozici termíny odvozené z řečtiny (etika, etický), z latiny (morální, morálka) a ze slovanského základu (mravy, mravnost). Tato slova jsou v běžné řeči často chápána jako synonyma, v odborném použití jejich význam není ustálen. V našich přednáškách budeme tam, kde je to důležité, dodržovat následující terminologickou konvenci:

- mrav znamená zvykově ustálenou normu chování v daném společenském kontextu,
- morálka je systematická reflexe nad souborem takových pravidel,
- etika je filosofická disciplína zabývající se základní povahou mravní skutečnosti.

Základním znakem odlišujícím etiku od morálky je podobně jako u jiných filosofických disciplín skutečnost, že etika nepřijímá mravní oblast jako danost, nýbrž se ptá po jejím původu, základu a oprávnění. V řeči metafyziky to můžeme vyjádřit slovy, že etika se ptá po *ontologickém statusu* morálky. Krajním příkladem výsledku takového filosofického zkoumání morální oblasti může být tvrzení, že zvláštnost morálních fenoménů je pouhou iluzí, že žádná specificky mravní oblast lidského života neexistuje. Tímto názorem se budeme podrobněji zabývat později. V tuto chvíli je důležité si všimnout, že takový názor nepatří do morálky, jak jsme ji vymezili - není to totiž tvrzení hodnotící nějaké lidské jednání.

Podobný rozdíl, jaký je mezi etikou a morálkou nalézáme také uvnitř samotné filosofické etiky. Jedná se o rozlišení mezi **normativní etikou** a **metaetikou**. Normativní etika a metaetika představují dva odlišné, a do určité míry konkurenční filosofické postoje. Normativní etika podává filosofický výklad a filosofické zdůvodnění toho, co je předmětem mravního života. Cíle metaetiky jsou v určitém smyslu skromnější. Metaetika se nesnaží vysvětlit, proč je něco dobré nebo zlé, správné nebo nesprávné. Nevynáší žádné mravně relevantní soudy, ale pozoruje skutečnost mravního souzení jako vnější pozorovatel, který se snaží odpovědět na otázku: Co je povahou mravního souzení, jakými pravidly se řídí?

Typickou metaetickým zájmem je analýza logických figur mravního souzení. Existuje v mravním souzení např. něco takového jako důkaz?

Oba přístupy mají své oprávnění a jsou pro filosofickou etiku přínosem. Řekli jsme ovšem, že postoje normativní etiky a metaetiky jsou do jisté míry konkurenční. Toto tvrzení platí zejména v případě filosofů, kteří se snaží redukovat celou etiku na metaetiku a tvrdí, že filosofické zkoumání mravnosti se musí omezit na vnější popis mravního souzení, protože v otázce po dobru a zlu, správnosti a nesprávnosti je filosofie nekompetentní. Tento radikálně metaetický postoj se objevuje zejména v oblasti filosofie jazyka, kde odpovídá celkovému zaměření této školy, totiž zásadě: Chceme-li zjistit, co věc je, ptejme se, jak se o ní mluví.

Klíčovým momentem sporu mezi normativní etikou a radikální metaetikou je otázka, zda filosofická etika sama může být mravně neutrální. Nárok radikální metaetiky se ukazuje jako falešný na základě následujících dvou skutečností:

- filosof provádějící (meta)etická zkoumání se již vždy řídí určitými mravními zásadami, které jeho zkoumání ovlivňují. Závěry filosofa řídícího se třídní morálkou nenávisti budou pravděpodobně odlišné od závěry filosofa, který je zastáncem liberálního státu.
- Výsledky (meta)etického zkoumání mají své mravní důsledky a nejsou tedy neutrální. Pokud např. dojdeme k závěru, že veškerá oblast morálky je založena na rafinovaně skrývaných sobeckých zájmech, bude to mít pravděpodobně vliv na naše jednání.

Proti uvedeným námitkám se může zastáncem radikální metaetiky bránit následujícími protiargumenty:

- Podstatou (meta)etického zkoumání je právě odhlédnutí od obsahu jednotlivých partikulárních mravních soudů a zaměření se na jejich podobu, formu. Závěry filosofů, kteří se liší v obsahu svých morálních přesvědčení, se budou shodovat pokud jde o formální vlastnosti těchto názorů. Shodnou se např. v analýze argumentačních postupů, které používá třídní morálka, bez ohledu na to, jestli ji sdílejí nebo ne.
- Formální povaha (meta)etiky současně zaručuje, že její výsledky nemají vliv na obsah mravních přesvědčení. Pokud někdo vyvozuje z etických závěrů důsledky pro svá mravní přesvědčení, znamená to, že nepochopil rozdíl mezi mravní a etickou argumentací.

V každém případě zůstává sporným předpoklad mravně neutrální půdy, na které se radikální metaetika domnívá spočívat. Pokud je tento předpoklad iluzorní, má situace filosofické etiky povahu **hermeneutického kruhu**. Naše etické zkoumání je ovlivněno mravním přesvědčením, se kterým k němu přistupujeme. Etické zkoumání naopak zpětně ovlivňuje naše mravní přesvědčení.

## 2. Specificky lidská zdatnost

relativní použití pojmu dobrý; předmorální použití mravních kategorií; společenská dimenze ethosu; společenská krize jako zdroj etické reflexe; sokratovská otázka po specificky lidské zdatnosti.

Řekli jsme, že východiskem filosofické etiky je existence specificky mravní oblasti skutečnosti. Jedním z příznaků této oblasti je skutečnost hodnocení. Přítomnost hodnocení však sama o sobě zdaleka nemusí znamenat, že se pohybujeme v mravní oblasti. Hodnocení

se naopak vyskytuje všude. O noži řekneme, že je to *dobrý muž*, nebo o člověku, že je *dobrým běžcem*, aniž bychom takové hodnocení považovali za mravní. Naopak často o někom řekneme, že je dobrý ve svém oboru, ale jinak je to člověk špatný (nebo obráceně). Podobně můžeme mravně odsoudit nějaký zločin a současně tvrdit, že byl proveden technicky dokonale. Jak se tedy liší mravní hodnocení od mravně neutrálního? Na první pohled je patrné, že mravně neutrální hodnocení vždy obsahuje nějaké upřesnění, něco, vůči čemu se dané hodnocení provádí (např. kvalita běžce se hodnotí jeho rychlostí, kvalita nože jeho schopností krájet). Jedná se tedy o **dobro relativní** (neboli doslovně „k něčemu vztažené“). Často se používá termínu **kvalifikované dobro** (neboli dobro s nějakým upřesněním).

Tím ještě není nijak zodpovězena otázka, co je podstatou nekvalifikovaného hodnocení, které by mělo být v nějakém smyslu ne-relativní, tedy absolutní (samo k sobě vztažené). Můžeme říci, že tato otázka je v různých podobách jedním ze základních otázek filosofické etiky v celé její historii a nemůžeme na ni očekávat krátkou ani definitivní odpověď. Je zajímavé si všimnout, že tato otázka byla poprvé položena teprve právě v kontextu (řecké) filosofie, ačkoli vždy existovaly mravní systémy, které učily, jakým má člověk být, aby byl označen za dobrého v nekvalifikovaném smyslu (např. různá náboženská nebo mudroslovná díla). To ilustruje rozdíl, který jsme v první přednášce zavedli mezi mravností a etikou. Pokud se budeme držet naší terminologické konvence, můžeme tedy např. říci, že Bible obsahuje mravní, ale nikoli etické pasáže. Na vývoji řecké kultury je dokonce možné pozorovat, že výrazy, které později získaly výhradně mravní konotace, jsou používány mravně neutrálně. Dokladem je používání mravních pojmů u Homéra.

Zdrojem takového předfilosofického hodnocení jsou **společensky a tradičně uznávané hodnoty**. Společenský rozměr mravního hodnocení je zásadní v každé době. Toho si byl, jak jsme již poznamenali, dobře vědom Aristoteles, který postavil do těsné souvislosti *mrav* a *zvyk*. Mravní kritéria jsou každému z nás předávána výchovou. Dítě je ve svém hodnocení zcela závislé na kritériích, která mu vštěpují rodiče. I obvyklá vzpoura dospívajícího člověka proti hodnotám dospělých je většinou jen negativní formou přijatého hodnotového řádu, případně hledáním nových vzorů v jiné nebo širší společenské skupině. Také na dospělého člověka mají společensky uznávané hodnoty zásadní vliv, v současné době zejména skrze média. Lze pozorovat, že klíčové ctnosti dané společnosti závisí na jejím charakteru. Např. přechod od převážně jezdecké armády ke spíše pěchotní způsobil v Aténách přesun důrazu z efektní odvahy na vytrvalost a kázeň.

Skutečnost, že současné tradičně uznávané hodnoty jsou do velké míry formovány právě filosofickou reflexí, která přešla do obecného povědomí, na věci nic nemění. Naše předporozumění tomu, co znamená mravní hodnocení, je stejně předfilosofické jako bylo hodnocení Homérovo, které ovšem ještě nebylo mravní v našem slova smyslu. Jinak řečeno: Homérovo hodnocení nezná kategorii mravnosti v našem významu, naše hodnocení ji zná, ale zhusta si neuvědomuje nakolik pramení z dlouhé tradice, která začíná někde u počátků toho, co nazýváme řeckým osvícenstvím, tedy u sofistů a u Sokrata.

Ze silné společenská dimenze (mravního) hodnocení plyne, že příhodným okamžikem pro probuzení **etické reflexe** je období společenské krize, období, ve kterém jsou tradiční hodnoty zpochybněny bouřlivými společenskými změnami. V takovém okamžiku se naléhavě objevuje otázka po **kritériu** hodnocení, protože samozřejmé kritérium společenského souhlasu již nefunguje. Tíha hodnocení teď spočívá na **jednotlivci**, který se ocitá tváří v tvář důležitým rozhodnutím sám, bez opory tradičních hodnot.

Takovou společenskou situaci zažívaly Atény v 5. st. př. Kr. Důvodem byl prudký hospodářský a kulturní vývoj, vyvolávající politickou nestabilitu, a válečný konflikt se Spartou. Reakcí na tento stav bylo vystoupení sofistů, kteří nabízeli něco, co bychom dnes nazvali všeobecným vzděláním. Svým adeptům slibovali nejen politický úspěch, ale můžeme zjednodušeně říci, že žák sofistů se údajně mohl naučit správně, šťastně, úspěšně a dobře žít. Právě reakcí na tuto ambici je Sokratovo působení, ve kterém poprvé naléhavě zaznívá otázka po lidském nekvalifikovaném dobru. Co je to dobrý člověk? Víme co je dobrý řemeslník, dobrý vojevůdce, dobrý politik. Ale co znamená dobrý člověk? Opravdu to sofisté vědí a umí naučit? To je Sókratova skeptická otázka.

### 3. Je ctnost vědění?

mravní intelektualismus; učitelnost ctnosti;  
rozlišení technického, praktického a teoretického  
vědění

Když tradiční morálka přestane plnit svou funkci a tradiční hodnoty jsou zpochybněny, stává se klíčovou otázkou po možnosti naučit se správně jednat a případně tomu učit jiné. Řekli jsme, že sofisté měli v tomto směru velké ambice, proti kterým se kriticky vymezoval Sókratés. V jeho sporu se sofisty se objevuje základní předpoklad, že ten, kdo chce správně jednat, musí nejprve **vědět**, co je správné. Kdo chce správněmu jednání učit, musí kromě toho také vědět, jak toto své vědění **předávat**. Sókratés se svým proslulým tázáním snažil ukázat, že nikdo z jeho spoluobčanů, požadované vědění nemá, nemají ho ani ti, kteří ho chtějí učit, tedy sofisté, případně političtí vůdcové obce. Tato figura je nejpřesvědčivěji vyjádřena v *Obraně Sókratově* a je hlavním schématem především raných, tzv. aporetických dialogů.

Tvrzení, že klíčem ke správnému jednání je vědět, co je správné, se označuje jako (Sókratův) **mravní intelektualismus**. Proti mravnímu intelektualismu mohou povstát dvě, do jisté míry protichůdné, či spíše komplementární námitky. Obě se samozřejmě objevují i v rámci Platónových dialogů a jsou tam zevrubně zkoumány. Připisovat Sókratovi (a Platónovi) mravní intelektualismus v čisté podobě je tedy hrubým zjednodušením.

- První námitka upozorňuje, že vědění ke správnému jednání nestačí. Mnoho lidí ví, co je dobré, a přesto to nedělá, např. proto, že konat dobro se zdá být pro ně nevýhodné. Sókratés tuto námitku svých spolubesedníků zpravidla analyzuje tak, že ten, kdo dává přednost svému prospěchu před konáním dobra, ve skutečnosti **neví**, co je jeho skutečným prospěchem, protože jednat zle je pro jednatelovo zásadně nevýhodné - být zlým je totiž to největší neštěstí. Odtud pramení teze, že zlo nelze konat vědomě. Diferencovanější názor na tento problém nacházíme u Aristotela, který upozorňuje na vliv vášní. Člověk není konstituován pouze svým rozumem, má také složku emotivní, která nemá rozumovou povahu, ale může se rozumu podřizovat. Pokud vášně zaslepí činnost rozumu, je mravní úvaha znemožněna a jednání může být v rozporu s předchozím rozhodnutím. Tento stav Aristoteles nazývá „nezdrženlivost“ (ἀκρασία, EN VII,v). Možnost, že člověk se může *záměrně* rozhodnout pro to, co poznává jako zlé, je přesto pro Aristotela nemyslitelná. Objevuje se až v křesťanství pod pojmem „zvrácená vůle“ a je úzce spjata s koncepcí *svobodné vůle*, kterou řecká filosofie neznala. Tato otázka zaměstnávala i Kanta, který skutečnost, že člověk může nechtít plnit svou poznanou povinnost, označuje jako „radikální zlo“.
- Druhá námitka naopak upozorňuje na to, že je možné jednat správně, aniž by jednatel uměl formulovat, proč je jeho jednání dobré. Tak tomu je výrazně právě v případě

tradičních ctností, které jsou předávány z generace na generaci takřka nevědomě a nereflktovaně. Tím opět narážíme na skutečnost, že potřeba etické reflexe se objevuje zejména v situaci krize tradice. Z této perspektivy se Sókratovo „obtěžující“ tázání může jevit jako útok proti tradičním hodnotám, protože odhaluje jejich vratkost a nutí jednotlivce, aby společensky uznané hodnoty kriticky zkoumal a přijal za ně osobní odpovědnost. Odtud obvinění Sókrata z bezbožnosti a kažení mládeže. Platónův Sókratés je ovšem přesvědčen, že slepé spoléhání na tradiční hodnoty je nepřijatelné (a nakolik jsou tyto hodnoty zpochybněny, to není ani možné). Mravní problematičnost tradičních hodnot je výstižně, téměř karikaturou, zobrazena v dialogu *Euthyfrón*, kde Sókrates rozmlouvá s věštcem Euthyfrónem (tedy náboženskou autoritou), který se domnívá, že koná bohulibý čin, když žaluje svého vlastního otce z vraždy otroka. V průběhu dialogu se ukáže, že Euthyfrón je naprosto neschopen vysvětlit, co je zbožnost, a tedy ani to, proč je jeho jednání správné.

- Obě tyto obtíže se prolínají v problému učitelnosti ctností. Na jednu stranu není např. statečný člověk většinou schopen formulovat, v čem jeho statečnost spočívá, a tudíž mu chybí prostředky, jak svou ctnost předat. Na druhou stranu i v případě, že se žákovi dostane uspokojivého výkladu o statečnosti, není nikde zaručeno, že se díky tomu stane statečným.

Otázka po vztahu ctností a vědění vede k rozlišení různých typů vědění. Aristotelés (v návaznosti na starší tradici) rozlišuje pět druhů vědění: *ἐπιστήμη*, *τέχνη*, *φρόνησις*, *νοῦς* a *σοφία* (EN VI). Pro náš výklad jsou důležité první tři.

- Věda (*ἐπιστήμη*) se zabývá neměnnými skutečnostmi, věcmi, které nemohou být jinak. Předměty vědeckého poznání tedy existují nutně. Prototypem vědy je matematika, protože matematické pravdy (např. Tháletova věta) platí vždy a na všechny příslušné geometrické objekty. Věda je také nejlépe učitelná, vědecké poznatky lze předat komukoli, kdo rozumí řeči, ve které jsou formulovány (může jim porozumět i nevzdělaný otrok, který umí řecky, jak Sókratés ukazuje v dialogu *Menón*). Většina kritiky mravního intelektualismu poukazuje na to, že žádná věda, dnes bychom řekli žádná teorie, nezaručí správnost jednání. To ovšem pro Aristotela není překvapivé, protože jednání nespadá pod předmět vědy - jednání se zabývá věcmi, které mohou být i jinak (situace, události).
- Umění, resp. zručnost (*τέχνη*), je vědění, které umožňuje správným způsobem zhotovovat předměty. Je to typická zdatnost řemeslníka a zabývá se věcmi, které mohou být i jinak (zhotovený předmět by také nemusel být zhotoven). Také tomuto druhu vědění lze učit, ačkoli samotné obecné vědomosti nejsou zcela dostatečné, protože je třeba také umět je použít. K umění *τέχνη* patří schopnost správné aplikace obecného poznatku na konkrétní situaci. Dnes bychom řekli, že se jedná o praktické vědění, to je ale z pohledu řecké filosofie nešťastný termín, protože tam je pojem *πρᾶξις* vyhrazen pro jednání, nikoli zhotovování (tomu odpovídá řecké *ποίησις*).
- Vědění, které řídí jednání, se nazývá *φρόνησις*. Zásadní rozdíl mezi jednáním a zhotovováním spočívá v tom, že zhotovování má cíl mimo sebe. Cílem zhotovování je zhotovovaný předmět. Naproti tomu cílem jednání je toto jednání samo, nemá tedy mimo sebe žádný cíl. Zvláštnost *φρόνησις* může být také vyjádřena tím, že se vztahuje k dobrému životu jako celku, nikoli pod nějakým speciálním zorným úhlem. Jinak řečeno, vztahuje se k nekvalifikovanému lidskému dobru.

Řekli jsme, že mravní vědění nemůže být zaměněno s vědou. Naproti tomu rozlišení mezi technickým a praktickým věděním je mnohem subtilnější. Jsme v pokušení se domnívat, že správnost jednání, podobně jako správnost zhotovování, spočívá v úspěšné aplikaci obecných poznatků na konkrétní situaci. Správné jednání by potom bylo jakousi výrobou dobrého

života. Φρόνησις ovšem nespočívá ve schopnosti aplikovat obecné pravidlo na konkrétní situaci, ale spíše ve schopnosti rozeznat, co si daná situace žádá, jaké obsahuje možnosti. Pravidlo tedy spíše vytváří než aplikuje. Odtud je vidět, že učitelnost φρόνησις je problematická.

#### 4. Pojem a idea Dobra

problém definice ctností; pojem dobra; je Dobro idea?; vědění nevědění; podobenství o Slunci; analogie dobra; dobro jako cíl; blaženost jako nejvyšší lidské dobro

Sokratův mravní intelektualismus se projevuje v tom, že po svých spolubesednících žádá, aby podali definici ctnosti, kterou se domnívají vlastnit. V pozadí je předpoklad, že pokud nevědí, co je např. statečnost, nemohou vědět, jak se statečně zachovat v konkrétní situaci. Z tohoto pohledu se zdá, že Sokrates chápe mravní vědění po vzoru τέχνη, tj. jako aplikaci obecného vědění. V dialozích se ale opakovaně ukazuje, že takový postup nevede k cíli. Platón tak do jisté míry negativním způsobem předznamenává výše uvedené výslovné Aristotelovo rozlišení mezi τέχνη a φρόνησις. Důvody, proč snaha o definici např. zbožnosti selhává, jsou v zásadě dva:

- Pokusné definice jsou zpočátku většinou zaměřené na jednotlivý případ a nedají se použít na jiné případy. Např. na definici statečnosti jako neústupnosti tváří v tvář nepříteli v boji Sokrates namítá, že existuje i jiná bojová strategie vyžadující velkou statečnost, která v sobě obsahuje prvek náhlého nečekaného ústupu (viz dialog *Lachés*). Tak se zpochybňuje předpoklad, že existuje skutečně jen jeden pojem statečnosti pro všechny případy statečného jednání.
- Druhý důvod je opět vzhledem k předchozímu do jisté míry opačný. Každá definice jednotlivé ctnosti začne po čase vyžadovat znalost toho, co znamená **dobro**, tedy nadřazený pojem ctnosti. To se ukazuje rovněž v dialogu *Lachés*, když Nikias navrhuje definici statečnosti jako „znalosti věcí hrozivých a nehrozivých“. Z toho potom plyne na první pohled paradoxní důsledek, že ten, kdo ovládá jednu ctnost, ovládá automaticky i všechny ostatní, protože vědění dobra je základem pro každou ctnost. Sokrates tak **popírá možnost specializace** v mravní oblasti.

Oba důvody poukazují na skutečnost, že představa hierarchické struktury idejí (resp. obecných pojmů), stejně jako problematika aplikace obecného na konkrétní, se do problému mravního rozhodování příliš nehodí. Zvláště se ukazuje, že **Dobro nelze chápat stejně jako ostatní ideje**. Jakási znalost Dobra je totiž nutně spolupřítomna v každém správném činu a současně neexistuje jediné vědění o dobru, které by bylo použitelné v každé jednotlivé situaci.

Aristoteles ve své Etice Nikomachově (EN I,vi) obsírně kritizuje názor, který vydává za platónský, že dobro je idea a že poznání této ideje může vést k osvojení si φρόνησις. Aristoteles trefně ukazuje, že vědění o jakési ideji Dobra je zcela neúčinné pro správné jednání v konkrétní situaci. Proto se také ti, kteří se zabývají nějakým praktickým oborem, otázkou obecného Dobra nezabývají. Z výše uvedeného plyne, že jeho kritika není zcela spravedlivá. Problematický status Dobra si tedy uvědomuje jak Platónův Sokrates, tak Aristoteles.



- Sokratovo nejvlastnější řešení problému Dobra je skryto v jeho slavném vědění nevědění. Sokrates o sobě nikdy netvrdil, že nic neví (navzdory populárnímu citátu), tvrdil ovšem, že neví, neumí formulovat, co je to dobro, a tudíž to ani nemůže učít. Jeho cílem je tedy nalézt někoho, kdo by to věděl. V rozhovoru se ale domnělý znalec dobra vždy nakonec ukáže jako nevědomec, který navíc žije v omylu o svém vědění. Nejhorším důsledkem tohoto omylu je spokojenost s vlastním životem a případná ochota dobrý život (za úplatu) vyučovat. Takový člověk se ovšem skutečnému dobru nejvíce vzdaluje, protože podle Sokrata je správným postojem vzhledem k dobru nikoli jeho prostá znalost, ale spíše vědomí jeho neznalosti, které má za následek neustálé kritické zkoumání svého života a svých mravních předsudků.
- Jiným pokusem o vyjádření povahy dobra, který již patří samotnému Platónovi, je podobenství o Slunci na konci šesté knihy *Ústavy* (507c – 509c). Dobro lze na základě tohoto podobenství přirovnat ke Slunci, které všechno osvětluje, a tím nám umožňuje to vidět. Slunce je tedy to, co činí věci viditelnými, stejně jako Dobro činí všechny věci dobrými. V tomto podobenství je Dobro nejen zdrojem toho, že věci jsou dobré, ale také (a především) zdrojem jejich poznatelnosti a dokonce jejich samotné existence. Dobro podle Platóna „vyniká nad jsoucnost důstojností a mocí“ (509b).
- Aristoteles formuluje problém Dobra na základě pojmu analogie. Ze dvou možných pojetí analogie, atributivní a proporcionální, volí Aristoteles spíše analogii proporcionální (pouze tuto nazývá on sám slovem *ἀναλογία*). Tj. v každém jednotlivém případě je vztah dobra k věci, která je dobrá, podobný. Tak je zrak dobrem těla, podobně jako rozum dobrem duše atd. (EN 1096b25-30). Této možnosti dává Aristoteles přednost před možností vykládat různé významy slova dobrý na základě vztaženosti k jednomu význačnému významu slova dobrý.

Aristoteles dále upřesňuje, že jeho zájmem je dobro, vztahující se k lidskému jednání a tímto jednáním dosažitelné. Jedná se tedy o lidské dobro. Základním vodítkem pro Aristotelův pojem dobra je jeho teleologický přístup ke světu. Dobro proto musí být **cílem** (τέλος), ke kterému směřuje lidské jednání. Existuje však nejvyšší cíl lidské činnosti? Nebo existuje pluralita různých dober (zdraví pro lékařství, vítězství pro vojevůdcovství, atd.)? Nejvyšší lidské dobro musí mít dvě charakteristiky: musí být dokonalé (τέλειον) a soběstačné (αὐταρκές). Dokonalostí rozumí Aristoteles to, že nejvyšší dobro nehledáme kvůli něčemu jinému, ale pro ně samo. Soběstačnost znamená, že nejvyšší dobro nic dalšího nepotřebuje, nemusí (a nemůže) být doplněno žádnou další kvalitou. Na základě těchto kritérií dospívá Aristoteles k názoru, že **nejvyšší lidské dobro je blaženost** (ἑυδαιμονία). Tato definice je v souladu s většinovým názorem, filosoficky je ovšem nic neříkající, dokud nebude upřesněno, v čem blaženost spočívá.

## 5. Odpovědnost, záměrná volba a svoboda

možnost připsat člověku jeho jednání;  
Aristotelova hierarchie dobrovolnosti; záměrná  
volba; různá pojetí svobody

Pevnou součástí našeho porozumění mravnímu hodnocení je možnost označit chváleného nebo kritizovaného za *původce* skutečnosti, kvůli které je chválen nebo haněn. Nikdo nemůže být kárán za něco, na co neměl žádný vliv. Toto přesvědčení ovšem není tak samozřejmé, jak by se nám mohlo zdát. V Homérově díle se setkáváme s poněkud odlišným chápáním mravních pojmů. Pro Homéra je za dobrého (ἀγαθός) označen ten, kdo s úspěchem plní roli,

kteřá je od něho společensky očekávána. Král je tedy dobrý, pokud je jeho vláda úspěšná, nejedná se o označení jeho vnitřních kvalit. Z toho dále plyne, že král, jehož království je přemoženo nepřitelem, je králem špatným bez ohledu na to, zda (v naší terminologii) nese za porážku nějakou odpovědnost. Pro Homéra je tedy spojení „dobrý ale neúspěšný král“ naprosto nesmyslné.

Poznamenejme, že toto homéřské pojetí nás upozorňuje na jistou historickou a společenskou podmíněnost mravních pojmů. Jedná se přitom skutečně spíše o podmíněnost samotných pojmů, než o odlišný mravní názor. Nebylo by přesné říct, že Homér má jiný názor na odpovědnost než máme my. Spíše bychom měli říct, že Homér nezná náš pojem odpovědnosti a pro nás je naopak obtížné rozumět homéřskému použití mravních pojmů.

Naše pojetí mravní odpovědnosti ovšem nalézáme již v počátcích řecké filosofie. (Otázku pojetí mravní odpovědnosti v hebrejské Bibli zde ponecháváme stranou.) Tato problematika je úzce spjata s analýzou povahy lidského jednání a se základní filosofickou otázkou příčiny (αίτια) a principu (ἀρχή). Je příznačné, že slovo αίτια znamená také „vina“.

Fenomén lidské odpovědnosti má dva aspekty, kosmologický a antropologický.

- Předmětem lidského jednání jsou „věci, které mohou být i jinak“ (τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως εἶχειν). To předpokládá existenci oblasti jsoucna, která není zcela určena Boží vůlí nebo přírodními zákony. Deterministický pohled na kosmos přináší teorii mravní odpovědnosti vždy problémy. V podobě determinismu moderní přírodovědy se s nimi potýkal především Kant, ale řeší ho i současní filosofové. (Např. J. Searle vidí problém vztahu fyzikálních zákonů a lidské svobody jako jeden z nejobtížnějších filosofických problémů vůbec.)
- Člověk je schopen být původcem svých vlastních činů. Každý lidský čin je tedy jakýmsi novým začátkem, vnáší do světa novou příčinnost, kterou nelze převést na příčiny předcházejících jednání. Ne všechno, co člověk dělá, má však tuto povahu. Pokud např. někdo rozbije vázu, protože do něj někdo druhý strčil, nepovažujeme to za jeho čin. Řekneme: „Já za to nemůžu.“ a tím se zříkáme odpovědnosti. V tomto smyslu rozlišuje Tomáš Akvinský *actus humanus* (lidský čin) a *actus hominis* (čin člověka) (*Summa Theologica* II/I q.1a.1). Ne každý čin člověka je lidským činem. Pouze ten, na kterém mají spoluúčast rozum a vůle.

Rozvinutou nauku o lidském jednání a odpovědnosti nacházíme v Aristotelově Etice Nikomachově. Základem odpovědnosti za nějaký čin je jeho **dobrovolnost**. Nikdo není chválen nebo haněn za něco, co učinil nedobrovolně. Nedobrovolné činy jsou odpuštěny, někdy je za ně jednající dokonce litován.

- Nedobrovolné (ἀκούσιον) v přísném slova smyslu je
  1. jednání z donucení (βίασιον), které je způsobeno vnějšími silami, např. když je mořeplavec unesen nepříznivým větrem jinam, než chtěl, a
  2. jednání z nevědomosti.
- Dobrovolné (ἐκούσιον) je naopak to jednání, které *má počátek* (ἀρχή) *v jednajícím*.

Smíšeným případem jsou činy spáchané pod hrozbou nějakého zla. Ty jsou sice podle definice dobrovolné, protože bezprostředním původcem je jednající, ale okolnosti z nich dělají určitý druh nedobrovolných činů, protože nikdo by je nevolil sám od sebe. Příkladem je vyhazování nákladu do moře za bouře nebo nízké činy přikázané tyranem, který drží jako rukojmí rodinu jednajícího. Rozhodující je zde poměr mezi ziskem a ztrátou, existují činy, které nelze ospravedlnit žádnou hrozbou (např. vražda matky pod hrozbou utrpení a neštěstí).

Za nedobrovolné nelze považovat činy, které jsou motivovány potěšením nebo vidinou nějakého zisku. V takovém případě by totiž byly nedobrovolné všechny činy. *Motiv* je tedy *přirozenou součástí* dobrovolnosti, nikoli její překážkou.

V otázce nevědomosti je opět nutno rozlišovat. Čin je v pravém smyslu slova nedobrovolný, pokud způsobí u jednajícího lítost a bolest. Pokud tato podmínka není splněna, nelze mluvit o nedobrovolnosti. Aristoteles se uchyluje k umělému označení „nikoli dobrovolné“ (οὐχ ἐκούσιον).

Dále je třeba rozlišovat mezi jednáním z *nevědomosti* a jednáním *neuvědomělým*, jako je např. jednání v opilosti nebo v prudkém hněvu. Pouze jednání z *nevědomosti*, tedy takové, které je způsobeno nějakým omylem týkajícím se okolností příslušné situace, lze nazvat nedobrovolným.

Zde ovšem nastupuje poslední, zásadní výhrada. Nevědomost o tom, co je dobré, co by měl člověk činit, není žádnou překážkou dobrovolnosti. Taková nevědomost je naopak tím nejvlastnějším předmětem odsouzení nějakého jednání.

Dobrovolnost je ovšem pouze jakýmsi minimálním požadavkem mravního hodnocení. Analýza dobrovolnosti totiž podle Aristotela platí i pro malé děti a zvířata. Skutečným místem, kde se vytváří mravní hodnota člověka, je **záměrná volba** (προαίρεσις). Záměrná volba je odlišná od touhy, vášně, chtění i mínění. Základní charakteristické rysy záměrné volby jsou následující.

- Záměrné volbě předchází úvaha. Jedná se tedy o jednání, na kterém se podílí rozum.
- Předmětem záměrné volby není něco nutného nebo nemožného. Musí to být něco, „co může být i jinak“.
- Předmětem záměrné volby a předchozí úvahy je nutně něco, co je v naší moci, co je „na nás“ (ἐφ' ἡμῖν).
- Záměrná volba se vztahuje na prostředky, nikoli na cíle. O cílech podle Aristotela není možno uvažovat, ani je volit, Cíl je v člověku již vždy přítomen, uvažujeme o způsobech, jak tohoto cíle dosáhnout, a ty potom volíme.
- Výsledkem záměrné volby je rozhodnutí, tedy čin, nikoli např. nějaký názor nebo přesvědčení.

Definice záměrné volby je tedy βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν, *uvážená žádost toho, co záleží na nás* (EN 1113a 11). Podle Aristotela je tato záměrná volba důležitějším kritériem našeho charakteru než samotné činy.

V řecké filosofii se nesetkáváme s pojmem svobodné vůle ve významu indiferentní volby. Viděli jsme, že volba je u Aristotela vždy vedena předem daným cílem (dobrem) a je do značné míry určena charakterem jednajícího.

Nepřítomnost volby v pojmu svobody je výrazná ve stoické filosofii. Pro stoiky znamená svoboda shodu jednajícího s rozumem (logem), který pořádá celý vesmír. Jedinou volbou je tedy použít nebo nepoužít své svobody. Samotné svobodné jednání (je-li správné) žádnou volbu neobsahuje. Tato představa se opakuje u různých myslitelů v celých dějinách filosofie. Nacházíme ji u Anselma z Canterbury, je zdůrazněna Spinozou, pro něhož je skutečně svobodný pouze Bůh, který je současně zcela nutný. Marx (v Hegelově duchu) definuje svobodu jako *poznanou nutnost*.

Pojem *vůle* v silném slova smyslu se objevuje až s příchodem křesťanství, které přispělo k rozvoji tohoto pojmu v několika rovinách:

- Představa sporu, který se odehrává při mravním rozhodování, se v křesťanském chápání přenáší do samotného středu rozhodovací schopnosti člověka. Zatímco pro řeckou filosofii se jedná o spor mezi rozumem a vášněmi, případně mezi různými prostředky k dosažení daného cíle, je v křesťanství samotné já člověka rozpolceno mezi různá směřování. Důležitým svědectvím v tomto smyslu je list Římanům 7, 15-23. Můžeme říct, že vůle v silném slova smyslu existuje až tehdy, je-li dvojitá.

- Z předchozího plyne možnost existence tzv. *zvrácené vůle* (voluntas perversa), kterou nacházíme u Augustina. Tato zvrácená vůle chce zlo a to pro zlo samo, což je pro Řeky zcela nepředstavitelné. Zvrácená vůle může být obrácena jedině pomocí milosti, ani zde se tedy nejedná o indiferentní volbu.
- Dalším křesťanským motivem je představa stvoření jako svobodného aktu Stvořitele. V řeckém chápání je stvoření vždy výsledkem logické nutnosti, svět je nutným rozvinutím rozumových struktur, které jsou v nějaké formě přítomny již v Bohu. Boží svoboda je tedy omezena nejen v tom, zda svět stvořit či nestvořit, ale také v možné podobě světa. To se také odráží v nauce o nadřazenosti rozumu nad vůlí, kterou zastávají mnozí křesťanští myslitelé včetně Tomáše Akvinského.

Radikální pojetí boží svobody vede u nominalistů 14. století (např. Dunse Skota nebo Viléma Ockhama) k nadřazení vůle rozumu. Tato změna má také ontologické důsledky v důrazu na individua (v protikladu k důrazu na obecný pojem). V oblasti svobodné vůle vede k definici svobody jako *indiferentní volby*. Vilém Ockham to formuluje takto:

Svobodou rozumíme moc, díky níž mohu indiferentně a náhodně stanovit různé věci, tj. mohu způsobit nebo nezpůsobit stejný účinek, aniž by zde byla jakákoli odlišnost kromě této samotné moci. (Quodl. I, q.16)

Známostou ilustrací tohoto pojetí svobodné volby je bajka o oslu, který chcípne hladem mezi dvěma dokonale stejnými kupkami sena. Nemaje svobodnou vůli nemůže se totiž pro žádnou z nich rozhodnout. (Tento příklad je chybně připisován francouzskému filosofovi Jeanu Buridanovi, odtud název Buridanův osel.)

U moderních empiriků (Locke, Hume) se objevuje záměrné omezení pojmu svobody na tzv. svobodu fyzickou, tedy na možnost dělat, co dělat chci. Tento pojem svobody je vnější a spíše politický. Uvedení myslitelé se nepouštějí do úvah o tom, jak se stane, že něco chci, protože takovou otázku považují za beznadějně spekulativní, nemající žádné uspokojivé řešení.

## 6. Tragická dimenze lidské existence

mravní optimismus; napětí mezi různými mravními nároky; síly transcendingící síly lidské - božové a obec (Oidipús)

Mravní tradice vycházející ze Sokrata, (příp. z řeckého osvícenství) je ve své podstatě optimistická. Mravní optimismus má několik aspektů:

- ctnost je totožná s věděním, nebo je alespoň pod kontrolou rozumu, a lze ji tedy učit, předávat;
  - jednat mravně je v naší moci, není možné nezaviněné mravní selhání. Kant to vyjadřuje tvrzením, že kde je povinnost je také možnost;
  - kdo jedná mravně, je nebo bude šťasten, mravné jednání nemůže být v rozporu se štěstím.
- Tato přesvědčení s sebou přinášejí i obecnější antropologický optimismus, podle něhož je člověk v podstatě dobrý a život stojí za to, aby byl žit. Příkrý kontrast s tímto mravně-antropologickým optimismem je obsažen v řeckém mýtu o moudrém Silénovi, průvodci boha Dionýsa, který donucen k odpovědi na otázku, co je pro člověka nejlepší odpovídá: „Bídny jepicovitý rode, zplozený nahodou a bolem, proč mě nutíš, abych ti řekl to, co slyšet není ke tvému prospěchu? To úplně nejlepší je pro tebe zcela nedostižné: nejlepší je se vůbec nenarodit, nebýt, nebýt ničím. Druhé nejlepší pak je pro tebe - brzo umřít.“ Pesimismus zaznívá také z Kazatelova „marnost nad marnost“.

Jednou z nejcennějších součástí antického dědictví jsou řecké tragédie, jejichž hlavním tématem je právě postavení člověka vůči bohům, vůči silám, které ho přesahují, možnost či nemožnost mít svůj život a svoje činy ve vlastních rukou, rozpor mezi lidskými záměry a výsledky lidského jednání. Tragická postava není prostě ta, kterou postihne nějaké neštěstí, ale ta, která je postavena před neřešitelné mravní dilema, která je obtížena vinou, jíž se nemohla vyhnout. Je to postava, která hrdinsky bojuje proti osudu, ale její činy se obracejí v opak toho, co bylo zamýšleno.

Zdrojem tragického napětí je konflikt mezi dvěma póly, dvěma nesouměřitelnými kritérii, či mravními požadavky, mezi kterými není možné nijak zprostředkovat, jejichž rozpor není možné podřít jednomu nadřazenému principu. V takové situaci se zjevuje jednak lidská bezmocnost, jednak velikost a závažnost lidského rozhodnutí, které není jen mechanickou aplikací předem daného mravního principu, spíše tento princip (spolu)vytváří. Póly napětí mohou být např. lidské-božské, živí-mrtví, mládí-stáří, společnost-jednotlivec nebo muž-žena.

V Sofoklově *Antigoně* nacházíme rozpor mezi povinností pramenící z osobní spřízněnosti a povinností vůči obci. Antigona se rozhodne pohřbít svého bratra, který se stal nepřitelem obce, a tudíž je jeho pohřeb zakázán. Oba póly této povinnosti - rituální pohřeb i ochrana obce - mají náboženskou dimenzi. Konflikt je tedy současně volbou mezi nesmiřitelnými nároky dvou božstev. Dnešní člověk, stojící v tradici sokratovského mravního optimismu, se bude snažit chápat Antigonino dilema jako úkol pro racionální mravní analýzu. Ta sice může být obtížná, ale v zásadě lze dojít ke „správnému“ rozhodnutí, lze mezi soupeřícími nároky rozhodnout, lze je nějak hierarchicky uspořádat. Příklad Antigony ukazuje význam některých etických otázek, které se na první pohled mohou zdát velmi odtažité:

- Předpoklad hierarchického uspořádání soupeřících mravních nároků obsahuje požadavek existence *kritéria*, které je oběma těmito nárokům nadřazené. Takovým nejvyšším kritériem je pro Platóna idea Dobra. V kontextu řecké společnosti je tedy nauka o nejvyšším dobru polemikou s řeckou tragédií. Platónova filosofie je silně anti-tragická.
- Možnost mezi soupeřícími nároky *rozhodnout* dále ukazuje k významu mravního intelektualismu. Nejenže má jeden z nároků navrch, je také možné to racionálně poznat. Dobro je tedy v úzké souvislosti s rozumem, logem, svět je logický a náboženský rozměr konfliktu, v tragickém vidění významný, je značně oslaben. To ukazuje jeden z aspektů obvinění Sókrata z bezbožnosti. Filosofie je tedy v tomto smyslu protináboženská. Podtrhujeme „v tomto smyslu“, protože stejně „protináboženská“ je i křesťanská kultura, která filosofický mravní optimismus ve velké míře přijala a dokonce rozvinula ztotožněním Boha, dobra a rozumu.

Vědomí o tom, že lidský život se odehrává v riskantním napětí mezi různými božstvy a silami, vedlo v řecké kultuře k tradiční moudrosti zdůrazňující umění nalézt správnou rovnováhu mezi extrémy. Klíčovou řeckou ctností byla *uměřenost* (σωφροσύνη) a naopak nejzlobnější vlastností *zpupnost* (ὑβρις). V moderních jazycích nemáme slova, která by odpovídala významu těchto řeckých termínů, σωφροσύνη lze překládat také jako rozumnost, rozvážnost, bystrost, zdrženlivost, mravnost, skromnost nebo poslušnost; podobně ὑβρις může znamenat pýcha, nevázanost, násilnost, zločin, hýřivost, týrání, zneuctění nebo svévole. Uměřenost rozhodně neznamená cestu nejmenšího odporu nebo pohodlnou prostřednost, jak bývá někdy chápáno zlidovělé rčení o zlaté střední cestě.

Řecký důraz na míru je zřetelně vyjádřen v zásadách, které Řekové tradičně připisovali mudrcům minulosti: μέτρον ἄριστον (míra je nejlepší), ἡδονῆς κρατεῖν (ovládej vášni), τύχη εὐχεσθαι (vzývej štěstěnu), μηδὲν ἄγαν (ničeho příliš), γινώθι σαυτόν (poznej

sám sebe), *καίρὸν γινῶθαι* (poznejší příhodný okamžik), *φρόνησιν ἀγάπα* (miluj rozumnost) a odráží se i v Aristotelově nauce o ctnosti jako středu mezi dvěma protikladnými neřestmi. Důležitým aspektem mravní situace, jak ji odhalují zmíněné výroky moudrých, je její neopakovatelnost, časová zasazenost vyjádřená řeckým *καιρός*, pravá chvíle, příležitost. Ta je něčím, co člověk nemá v moci (proto je nutno vzývat štěstěnu), a navíc vyžaduje připravenost, která není znalostí obecných zákonů, ale spíše schopností vycítit vhodnost chvíle.

Jednající nikdy nemá k dispozici neomezenou volbu, je omezen na možnosti, které mu přináší přítomná příležitost. To platí o jednotlivé situaci i o celku lidského života, ve kterém lze z nabízejících se možností realizovat jen jednu. To bývá ve filosofii někdy označováno slovy „lidská konečnost“.

## 7. Etika ctností

blaženost jako aktivita; zdatnost duše; blaženost a vnější dobra; ctnost jako stav; charakter; ctnost jako střed; kritérium a definice ctností

Aristoteles sám přiznává, že definovat nejvyšší dobro jako blaženost je prázdné tvrzení, dokud neupřesníme jaká je povaha blaženosti.

- Tu nejlépe určíme, když budeme zkoumat, co je nejvlastnějším úkolem, případně činem člověka (*ἔργον*). Podobně jako dobrem hráče na flétnu je hra na flétnu, bude i nejvyšším dobrem člověka to dílo, které je mu, jako člověku, vlastní.
- Tím, co člověka odlišuje od zvířat, je rozum, proto lidský *ἔργον* musí být nějaká činnost rozumové části lidské duše.
- Dobrý člověk je ten, který vykonává lidské dílo dobře, což znamená v souladu s příslušnou dokonalostí (podobně je dobrým hráčem na flétnu ne ten, kdo prostě hraje, ale ten, kdo hraje s příslušnou dokonalostí - virtuóz). Slovo, které má řečtina pro dokonalost nějaké činnosti, je *ἀρετή*, nejčastěji překládané jako ctnost. Nepřesnost tohoto překladu je dobře vidět na příkladu hráče na flétnu. Obvykle neříkáme, že virtuózní flétnista hraje ctnostně. Lepším překladem je proto slovo *zdatnost*.

Tato úvaha nás vede k definici lidského dobra (tedy blaženosti) jako **aktivity lidské duše v souladu s její zdatností**. Má-li lidská duše vícero zdatností, pak v souladu s tou nejvyšší. Tato poznámka nechává otázku po skutečně nejlepší formě lidského života otevřenou. Aristotelés se nakonec přikloní k názoru, že nejlepším lidským životem je kontemplace, zření věčných pravd. Ta u něho ovšem stojí v neustálém napětí s aktivním životem v obci. Vztah těchto dvou životních ideálů není v Aristotelově Etice jednoznačně určen. Zdá se jakoby autor mezi nimi kolísal. Přednost kontemplace je na základě výše uvedených úvah dán nadřazeností teoretických rozumových ctností (*ἐπιστήμη, νοῦς a σοφία*) nad praktickou (*φρόνησις*).

Nutným předpokladem ctností je jistá míra vnějších dober. Není možné v sobě vypěstovat ctnost, pokud člověk žije v bídě, nedostane se mu dobrého vychování nebo žije v obci, která je zkažená a zkorumpovaná. Zde se výrazně projevuje souvislost, která pro řeckého myslitele leží mezi politickou a etickou naukou. Zkoumání dobra jednotlivce je neoddelitelné od zkoumání dobra obce, ve které žije.

Určení blaženosti v sobě obsahuje obtíž spočívající v časovém charakteru lidského života. Skutečně blaženým je ten, kdo žije v souladu s dokonalou ctností celý život. A protože, jak bylo řečeno, dokonalá ctnost je do jisté míry závislá na vnějších okolnostech,

není možné nějakého člověka prohlásit za skutečně blaženého, dokud neznáme celý jeho život. Může se totiž stát, že ho potkají velká neštěstí, která ho připraví o možnost konat krásné činy: ztráta majetku (a s tím nemožnost velkorysosti), ztráta přátel (přátelství je důležitou součástí blaženého života) atd. Odtud plyne poněkud paradoxní pravda, že šťastným je možné člověka označit až po jeho smrti.

Blaženost v sobě přesto obsahuje jistou míru stability. Člověk dobrého charakteru se pravděpodobně nikdy nestane bídákem, protože se nikdy neuchýlí k hanebným činům, přestože ho nějaké velké neštěstí připraví o možnost nazývat se opravdu blaženým.

Zdatnost je tedy specifická kvalita duše. Z různých druhů kvalit Aristotelés volí pro zdatnost termín  $\epsilon\tilde{\nu}\iota\varsigma$ , stav, dispozice.

V duši lze rozeznat tři složky:

- *vegetativní* je zodpovědná za biologické pochody,
- *emotivní* je sídlem citů a vášní,
- *rozumová* je specificky lidská.

Vztah rozumové a emotivní složky je podobný vztahu toho, kdo rozkazuje a toho, kdo poslouchá. Emotivní složka je tedy také v jistém smyslu účastna rozumu, protože je schopna mu „rozumět“ a podrobit se mu. Těmto dvěma vyšším částem duše odpovídají dva druhy ctností: *mravní* a *rozumové (dianoetické)*. O rozumových ctnostech jsme se již zmínili.

Mravní ctnost je v souladu s vymezením zdatnosti určitý stav emotivní stránky duše. Zatímco rozumové ctnosti se pěstují studiem a zkušeností, u mravních ctností hraje rozhodující roli zvyk (v řečtině se tento závěr opět nabízí díky jazykové příbuznosti slov  $\eta\theta\omicron\varsigma$  a  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ). Ctnost není totožná s přirozeností, protože je získaná. Přirozenost je to, k čemu něco tíhne samo od sebe. Ctnost také představuje tíhnutí k určitým činům, ale je narozdíl od přirozenosti získaná. Odtud lidové rčení, že zvyk je druhá přirozenost.

Mezi ctnostmi a ctnostnými činy existuje vzájemná souvislost: ctnost se pěstuje konáním těch činů, které přísluší dané ctnosti. Statečnými se stáváme statečnými činy. Současně je ctnost schopnost snadno konat statečné činy. Tato vzájemná podmíněnost ctnostných činů a ctností vede k několika závěrům:

- Pro ctnost je rozhodující výchova v raném dětství. V duši toho, kdo není výchovou veden k ctnostnému jednání, se nevytvoří příslušná ctnost a bude tedy čím dál tím obtížněji konat ctnostné činy a tedy čím dál obtížněji získávat příslušnou ctnost.
- Činy člověka jsou do značné míry dány jeho charakterem. Ten, kdo zcela propadl neřestí, již vůbec není schopen konat ctnostné činy. To navozuje otázku po odpovědnosti takového člověka za vlastní činy. Pro tento problém platí totéž, co jsme řekli o odpovědnosti za neznalost dobra. Každý je plně odpovědný za svůj charakter, a to ze dvou poněkud odlišných důvodů.
  1. Charakter je formován na základě předchozích činů. Každý je odpovědný za svůj charakter, protože je odpovědný za činy, které jeho charakter zformovaly. I pokud je zbabělec již zcela neschopen statečnosti, byla doba, kdy mohl vykonat statečné činy a stát se tak statečným, nikoli zbabělým. Tento argument je relativizován zmíněnou důležitostí výchovy, kterou dítě nemá v rukou.
  2. I s ohledem na určitou osudovost ve formování charakteru (nutnost narodit se v dobré rodině a v dobré společnosti), je nezbytné činit charakter předmětem chvály a hany. Jinak by bylo mravní hodnocení zcela nemožné, a ani ctnostný člověk by za svou ctnost nemohl být chválen.

Naznačené pojetí ctnosti hlouběji osvětluje Aristotelův postoj k mravnímu intelektualismu. Ctnost je stav duše, nikoli vědění. Je to ovšem stav vztažený ke správnému vědění.

Ctnost je podle Aristotela vždy jakýsi střed mezi extrémů. Existují vždy dvě vzájemně protikladné neřesti a ctnost je jakýsi střed mezi nimi. (Tak je štědrost střed mezi lakomstvím a marnotratností, přívětivost středem mezi svárlivostí a lichocením atd.)

Tato nauka o ctnosti jako středu jistě vychází ze zmíněného tradičního řeckého vysokého hodnocení uměřenosti. Stala se také následně populární v různých asketických pojednáních jako prostředek klasifikace ctností. Jakkoli se jedná o prostředek názorný, má tato nauka řadu obtíží:

- V řadě případů nemá jeden z extrémů jméno (například opak nevázanosti). To je podle Aristotela způsobeno tím, že příslušná neřest je vzácná. Může to být ale i tím, že nauka o středu je pro danou ctnost nevhodná a přidání chybějící extrém je vytvořen uměle pro zachování univerzálního schématu.
- Pro použitelnost nauky je nutné předem vědět, co je mravně neutrální a co je již ctností nebo neřestí. Tak např. hněv může být dobrý nebo špatný podle toho, je-li přiměřen situaci nebo ne (je ho moc nebo málo). Naproti tomu závist je vždy špatná, není možné hledat střed mezi příliš malou a příliš velkou závistí. Schéma tedy často příliš nepomáhá porozumět povaze dané ctnosti, pokud jí ještě nerozumíme.

Popsali jsme řadu aspektů Aristotelovy **etiky ctnosti**. Tato etika je jednou variantou normativní etiky, je tedy jednou z možných odpovědí na otázku po posledním původu mravního hodnocení. Pokusme se nyní shrnout základní rysy této odpovědi. Můžeme říci, že podle etiky ctnosti **základním mravním kritériem je dokonalost jednajícího**.

Odtud plyne, že hodnotu činu nelze určit pouze na základě jeho vnějšího popisu. Pokud někdo vykoná nějaký čin náhodou nebo výjimečně, pak je jeho hodnota jiná (nižší), než když tentýž čin vykoná někdo jiný na základě své ctnosti. Pravá hodnota činu je v tom, že je výkonem, uskutečněním ctnosti jednajícího.

Dalším důležitý důsledkem je fakt, že kritérium správného jednání leží v ctnostném člověku. Ctnostný člověk je posledním a nejvyšším kritériem. Kritériem statečnosti je opravdový hrdina. Neexistuje žádná abstraktní idea statečnosti, podle které by bylo možné jeho statečnost posuzovat. Statečnost se zjevuje ve statečném člověku. Tento postoj osvětluje například Aristotelova definice mravní ctnosti, která shrnuje náš výklad (1106b36nn):

**Ctnost je (tedy) stav duše určující uváženou volbu, spočívající v zachování středu v tom, co se nás týká. Ten je určen mírou, tj. tím, jak by ji určil rozvázný člověk.**

( ἔξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῆ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν )

V této definici je nápadné, že míra jednání je určena odkazem na rozvázného člověka. To může být překvapivé. Snad bychom spíše čekali, že rozvázný člověk je ten, který zachovává absolutně danou míru. To je očekávání ovlivněné platónskou tradicí. Zde je ale Aristoteles málo platonikem.

## 8. Původ morálky a etika mravního citu

povaha mravního citu; racionální egoismus;  
hédonismus; psychoanalytická teorie vědomí;  
svědomí; Humův zákon; Nietzscheva genealogie  
morálky



U antických autorů jsme viděli, že připisují značný význam společenskému původu mravních pojmů a názorů a snaží se tuto skutečnost korigovat rozumovými argumenty filosofického zkoumání., tváří v tvář společenským pohybům způsobujícím relativizaci zděděných mravních norem. Analogický pohyb nacházíme na přelomu 17. a 18. století, kdy se tradiční feudální společnost začíná pomalu proměňovat ve společnost moderní, což zahrnuje uvolnění individua z tradičních společenských vazeb a rozvoj měšťanstva. Tato nová situace vedla ke snaze po novém založení našich mravních názorů, pokud možno po vzoru vznikající přírodovědy. Přírodovědecký důraz na kauzalitu způsobil, že tato otázka dostala u řady filosofů podobu hledání *původu* naší mravnosti. Takto vznikla britská filosofie *mravního citu*. Jejimi představiteli jsou mimo jiné David Hume (1711-1776), Antony Ashley, hrabě z Shaftesbury (1671-1713) nebo Francis Hutcheson (1694-1746).

Jak již název napovídá, snažili se tito myslitelé nalézt původ našich mravních norem v citu. To odráží přesvědčení, které přetrvало do značné míry i do našich dnů, že mravnost nemá žádnou svébytnou, objektivní platnost, že je v podstatě závislá na našich vnitřních pocitech. Podle etiky mravního citu nelze v oblasti mravnosti argumentovat rozumem a všechny mravní kategorie jsou výsledkem jakési rovnováhy našich sklonů.

Nejdůležitějšími uvažovanými sklony je egoismus a laskavost (angl. benevolence). Rovnováhou těchto sklonů vzniká to, co nazýváme mravním citem. Oba jsou přirozenou dispozicí normálního člověka.

Pro mravní cit je důležitý jeho společenský rozměr, který se uplatňuje především pomocí schopnosti *empatie*, tedy schopností zažívat jistým způsobem pocity, které vidíme u druhého. Pokud např. vidíme, že má někdo bolesti, je to jako bychom **přímo** viděli a zažívali jeho bolest. Nejedná se o jakousi logickou úvahu, na jejímž základě bychom to usoudili. Vnímání cizích negativních emocí je nám samotným nepříjemné, což přispívá k laskavosti.

Chápeme-li laskavost takto, pak se egoismus přece jen stává primárním sklonem a mravní chování je výsledkem *racionálního egoismu*. Racionální egoismus je životem ve společnosti stabilizovaný systém pravidel, který dlouhodobě vede k nejlepšímu životnímu pocitu, tedy ke štěstí. Tento postoj má oporu ve všech mravních argumentech, které tvrdí, že být poctivý, pravdomluvný atd. se **nakonec vyplatí**. Např. přísloví „Lež má krátké nohy“ nabádá k pravdomluvnosti na základě takového kalkulu racionálního egoismu. Pod hlavičku racionálního egoismu můžeme zařadit také každou argumentaci odměnami a tresty věčného života.

Podobnou nauku vypracoval ve starověku Epikuros. Jeho filosofie je označována jako **hedonismus**. Přestože byli Epikurovi žáci často obviňováni z nevázanosti, jeho filosofie hlásala normy, které se zcela slučují s obecnou představou mravnosti a nechyběla v ní ani významná role sebeovládání a odfíkáni. To vše jako výsledek racionálního kalkulu, který si je vědom, že **ctnostný člověk je nejšťastnější**. Pokud se tedy Aristotelova a Epikurova *morálka* příliš neliší, liší se přesto zásadně jejich *etika*, tedy způsob filosofického založení morálky. Zatímco pro Aristotela je slast průvodním jevem ctnostné činnosti, která je nejvyšším kritériem mravnosti, je pro Epikura naopak ctnostný život **prostředkem** k dosažení slasti.

Obdobu teorie mravního citu v kombinaci s analýzou jazyka nacházíme u Alfreda Julese Ayera (1910-1989) nebo Charlese L. Stevenzona (1908-1979). Ti tvrdí, že výrazy mravního jazyka (správné, dobré, čestné, hanebné) nemají žádný jiný význam, kromě vyjadřování emocí. Mravní hodnocení je v podstatě totožné s pocitem, který v nás vyvolává zvýšený hlas nebo vztyčený prst kárajícího rodiče.

Všechny tyto filosofické pozice můžeme označit jako **empiristické**, protože redukují mravní oblast na sféru smyslových jevů.

V této souvislosti můžeme také zmínit psychoanalytickou teorii Sigmunda Freuda, který vypracoval pozoruhodnou teorii vysvětlující nejen mravní, ale vůbec všechny kulturní fenomény. Podle Freuda je naše vědomé já prvkem, který zprostředkuje mezi třemi oblastmi, které na naši duši vznášejí své nároky:

- „**ono**“ (**id**) je jakýmsi pudovým základem, ve kterém hraje klíčovou roli pud slasti (libido) a princip agrese,
- **nad-já**, které reprezentuje výsledek působení kultury a výchovy, je to jakási vnitřní, ze společenských nároků odvozená cenzura pudů,
- a samotný **vnější svět**.

Škola mravního citu vytvořila pozoruhodně jemnou klasifikaci různých ctností s ohledem na to, jakými city a společenskými reakcemi jsou motivovány. Je také podnětem k přemýšlení nad tím, nakolik jsou naše mravní rozhodnutí motivována

- vlastními příjemnými pocity,
- očekávanou reakcí okolí
- a schémata vytvořenými výchovou a požadavky společnosti.

Téma mravního citu má důležitý vliv na pojem *svědomí*. Základním významem tohoto pojmu je naše schopnost mravního hodnocení (před činem i po činu). Většina filosofické tradice (Platón, Aristoteles, Tomáš Akvinský, Kant) chápe svědomí jako **rozumovou schopnost**. Etika mravního citu ovšem přináší i dnes hojně rozšířenou představu, že svědomí, je jakýsi cit. Např. obrat „hryznání svědomí“, který se tak často v souvislosti se svědomím používá, odkazuje spíše k jakémusi pocitu než k racionální úvaze.

Již jsme si řekli, že podle etiky mravního citu nelze v mravní oblasti argumentovat. Výslovně a výstižně to formuloval D. Hume v popisu toho, co bývá někdy nazýváno jako *Humův zákon*. Podle tohoto „zákona“ **je logicky nemožné a nesprávné odvozovat imperativní závěry z popisných tvrzení**. Podle Huma je notorickou chybou mravních pojednání, že nejprve mluví o nějakých skutečnostech (např. o existenci Boha), přičemž používají obvyklé spony „je“ nebo „není“ a pak náhle, bez vysvětlení, přejdou k větám obsahujícím slovo „má“, „nemá“. Takový přechod by bylo třeba vysvětlit a ospravedlnit, což ovšem podle Huma není možné právě proto, že naše mravní preference jsou založeny na citu. Mezi popisnými tvrzeními a mravními imperativy tedy neexistuje žádný přechod. Podle Huma není nic proti rozumu v tom, když dá někdo přednost zničení celého světa před škrábnutím na prstu. S takovou volbou můžeme nesouhlasit, můžeme jí bránit, ale nemá smysl o ní tvrdit, že je rozumově nesprávná.

Jiný výklad původu morálky podává Friedrich Nietzsche ve svém polemickém pojednání *Genealogie morálky*.

Původní a prvotní hodnotící dvojici není podle něj **dobré – zlé**, ale spíše **dobré-špatné**. Dobré jako protiklad špatného znamená sílu, krásu, vznešenost, moc a další **přirozené hodnoty**. Nositeli těchto hodnot jsou lidé vznešení a silní a jejich hodnocení spočívá v přitakání, v souhlasu s hodnotami, které reprezentují. Protiklad „špatný“ pak označuje slabost, bezmoc a nízkost. Negativní hodnocení představuje dodatečný a méně významný doplněk k pozitivnímu hodnocení sebe sama. Tento postoj se nazývá **panská morálka**.

V protikladu k panské morálce stojí **morálka otrocká**, jejímiž představiteli jsou slabí, nízcí a bezmocní. Zdrojem jejich hodnocení je **nenávisť** vůči šťastným a mocným. Za hlavního hlasatele této morálky považuje Nietzsche křesťanství a před ním židovství, sv. Pavla např. nazývá geniem nenávisti.

Zatímco panská morálka je **aktivní**, je otrocká morálka **reaktivní**, jejím základem je odmítání. V otrocké morálce je výchozím pojmem „zlý“ a tímto zlým je právě „dobrý“ morálky panské. Slabí nemohou pro svou slabost vystoupit proti silným aktivně a jejich způsob odporu proto spočívá v negaci všech hodnot panské morálky, v jejich označení za zlé. Dobrým se pak stává právě slabý člověk v protikladu ke zlému silnému. Pouze chudí, bezmocní a trpící jsou dobří, ostatní jsou zlí.

Prosazení reaktivních hodnot otrocké morálky v evropské kultuře nazývá Nietzsche **vzpouora otroků v morálce**. Produktem této vzpoury je **špatné svědomí**, pochybnost o hodnotě vlastních činů a o oprávnění prosazovat své hodnoty. Pravým vítězstvím otrocké morálky je zasetí špatného svědomí do duše silných. Důsledkem vzpoury je kulturní úpadek, potlačení aristokracie, vznik masového člověka, postupné oslabení všech přirozených hodnot – krátce **nihilismus**.

Klíčovým mechanismem otrocké morálky je **obrácení nenávisti proti sobě**. V tom spočívá jisté východisko (ačkoli do značné míry iluzorní) ze situace slabých a trpících. Protože nemají dost sil k prosazení a rozvoji pozitivních hodnot, a tudíž nemohou obrátit svou aktivitu navenek, obracejí ji proti sobě pomocí tvrzení, že utrpení je **trestem** a oni sami jsou jím **vinni**. Tím je utrpení dán alespoň nějaký smysl a touha po nalezení příčiny a viníka je uspokojena. Odtud pramení postoj k životu, který Nietzsche nazývá **asketický ideál**, spočívající v odříkání, citové exaltovanosti a sebeobviňování.

Uvedená analýza je nepochybně zjednodušující a přemrštěná. Popis křesťanství je jeho pouhou karikaturou. Jako každá karikatura však trefně vystihuje určité dílčí rysy a nutí tak k zamyšlení.

## 9. Etika povinnosti

různé druhy rozumu; praktický rozum; autonomie a heteronomie;  
antinomie svobody; maximy; hypotetický a kategorický imperativ;  
univerzalita; lidská důstojnost; formálnost deontologie;

Jedním z největších myslitelů filosofické etiky všech dob, který zásadním způsobem hájí roli rozumu v mravní oblasti, je Immanuel Kant. I pro Kanta je důležité rozlišení mezi teoretickou a mravní sférou. To však neznamená, že by mravnost neměla nic společného s rozumem. Kant (podobně jako Aristoteles) rozlišuje různé druhy rozumu, nebo spíše různé druhy jeho použití. Jedná s o použití rozumu v oblasti *teoretické, praktické a estetické*.

Existence praktického rozumu však není samozřejmá a nevyplývá z pouhého faktu lidského jednání. Je-li totiž naše jednání určeno nějakým vnějším motivem, například touhou po požitku, ctižádostí nebo poslušností příkázáním, pak není svobodné. Je totiž závislé na něčem ve světě jevů, na něčem, co nepramení z lidského rozumu.

Teoretický rozum může přispěchat s radou, jak požadovaného cíle co nejlépe dosáhnout (tzv. *radý chytrosti*), ale nemůže cíl stanovit. Analýza mravního života, jak jsme ji předvedli u Aristotela, tedy podle Kanta nepostihuje podstatu mravnosti, protože pro Aristotela je nejvyšším lidským cílem štěstí, což je vnější motiv.

Pojem „vnější“, jak vidíme, neznamená něco, co leží nutně mimo člověka, je to spíše to, co se nachází mimo jeho rozum, tedy zejména náklonnosti. Naznačené napětí můžeme vyjádřit několika způsoby:

- Kant mluví o *autonomii* rozumu, tedy doslova o schopnosti dávat si sám zákony. Mravní zákony musí být autonomní. Opakem autonomie je *heteronomie*. Kant obviňuje všechny

známé etické systémy z heteronomie, tedy z toho, že zákony pocházejí odjinud než z rozumu. V etice mravního citu ze smyslů, v náboženské etice od církve apod.

- Požadavek autonomie vede k otázce, zda rozum vůbec může být *praktický*. V *Kritice čistého rozumu* Kant zkoumal možnosti a dosah rozumu teoretického, v *Kritice praktického rozumu* jde o samotnou **existenci praktického rozumu**. Praktický rozum, pokud existuje, je nutně „čistý“, tedy bez účasti smyslů. Proto se druhá kritika nenazývá „Kritika čistého praktického rozumu“.
- Nejpalčivější problém, z kterého Kant vychází, je problém lidské svobody. Ve svém teoretickém poznávání je člověk závislý na vnějším světě jevů (to je závěr *Kritiky čistého rozumu*). Pokud je tomu tak i v praktickém rozhodování, pak člověk není svobodný protože svět jevů je řízen zákonem kauzality a lidské jednání, jako součást fyzikálního světa je předem určené a předpověditelné. Lidská svoboda vyžaduje, aby člověk byl schopen být **příčinou** jevů, **nezávisle** na fyzikálních příčinách. Ve světě by potom existovaly dva nezávislé zdroje příčinnosti: lidská svoboda a přírodní kauzalita. Vztah těchto dvou kauzálních zdrojů je samostatným (a zajímavým) problémem, označovaným jako *antinomie svobody*, který zde nebudeme sledovat.

Vlastní mravní svobodu zažíváme kdykoli zvažujeme své jednání a uvědomujeme si, že jsme vposledku nezávislí na každé heteronomní motivaci. Co je však kritériem mravního rozhodnutí, které je takto nezávislé? Co je zdrojem autonomního rozhodnutí? To Kant ukazuje prostřednictvím analýzy imperativů. Imperativ může být buď *hypotetický* nebo *kategorický*. Hypotetický (podmíněný) imperativ nikdy nepřikazuje bezprostředně. Příkladem hypotetického imperativu je

Chceš-li zůstat na svobodě, respektuj zákony!

Takový imperativ nechává otevřeno, zda člověk **má** chtít zůstat na svobodě. To záleží na motivaci jednáčícího. Motivy určují subjektivní zásady, kterými se člověk řídí v konkrétních situacích. Tyto zásady se také nazývají *maximy*. Maximou může být „Nemíchej se do věcí, které se tě netýkají“ nebo „Buď zdvořilý ke starším lidem“.

Žádná heteronomní motivace nemá absolutní platnost. Každý by upustil od realizace své sebevětší náklonnosti, kdyby jistě věděl, že hned potom bude oběšen.

Kategorický imperativ naproti tomu neklade žádné podmínky, přikazuje bezpodmínečně. Existence mravnosti, praktického rozumu a lidské svobody nyní tedy záleží na tom, zda existuje nějaký kategorický imperativ. Ten by měl říkat: jednej tak, jak se má jednat, podle své povinnosti, bez ohledu na své osobní zájmy. Toto „má se“ ale musí mít svůj zdroj v samotném rozumu, nesmí znamenat např. „tak jak od tebe očekává společnost“. Vidíme, že existence kategorického imperativu není nic tajemného a nepřístupného. Jeho existence si je podle Kanta dobře vědom, každý slušný člověk. Jde jen o jeho přesnou filosofickou formulaci.

Kant formuluje kategorický imperativ několika částečně odlišnými způsoby. My zde uvedeme dva:

1. Jednej tak, aby maxima tvé vůle vždy mohla být zároveň principem obecného zákonodárství.
2. Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.

První formulace vyjadřuje fakt, že každé mravní rozhodnutí v sobě obsahuje prvek univerzality. Povinnost nikdy nevyplývá pouze z konkrétní situace, ale obsahuje v sobě požadavek, že takto by se měl chovat každý a vždy. Kritériem mravnosti je tedy **možnost univerzalizovat** použitou zásadu, aniž by se rozum dostal do rozporu se sebou samým. Např. snaha získat pro sebe výhodu pomocí porušení slibu neprojde kritériem kategorického imperativu, protože pokud by se takový postup stal obecným zákonem, ztratilo by slibování

jakýkoli smysl. Tím se ukazuje, že použitá maxima: „Hledej svůj prospěch i za cenu porušení slibu“ je jako obecný zákon vnitřně rozporná. Paralelou této formulace kategorického imperativu v obecném myšlení je argument „co kdyby to udělal každý“.

Druhá formulace je založena výrazně antropologicky. Základním kritériem je zde **lidská důstojnost**, která vyplývá právě z autonomie lidské osoby dané praktickým rozumem. „Lidství“, o kterém je zde řeč, je tedy definováno mravní svobodou. To je také základem rovnosti lidí.

V jedné z dalších variant kategorického imperativu rozvíjí Kant pojem obecného zákonodárství do představy všeobecné lidské říše, *říše účelů* (každá rozumná bytost je účelem o sobě), ve které platí přesně ty zákony, kterými se každý její člen a všichni k sobě navzájem řídí. Zejména v této formulaci je výrazně přítomen mravní optimismus. Kant je přesvědčen, že různé povinnosti jednoho a téhož člověka, ani povinnosti různých lidí nemohou být nikdy v rozporu.

Kantova etika je etikou **povinnosti**, je to etika **deontologická** (z řeckého δέον, je třeba). Mravní hodnota činu je dána výhradně tím, zda je v něm rozum autonomní (tedy řídí se kategorickým imperativem) nebo heteronomní (řídí se náklonností). Toto mravní kritérium je ryze **formální**, nejde o obsah jednání, o jeho důsledky, ale především o jeho formu.

Obtíže tohoto formalismu vidíme například na Kantově názoru, že člověk nesmí lhát ani tehdy, pokud by tím zachránil někomu život.

Kant také staví povinnost do příkrého rozporu s náklonností. To bývá rovněž častým předmětem kritiky (např. od Fridricha Schillera). Zdá se jakoby mravné jednání nesmělo být provázeno žádným potěšením, jako by povinnost musela být nutně nepřijemná. Tato kritika ovšem není zcela oprávněná. Kant netvrdí, že jednání nesmí být provázeno náklonností. Tvrdí spíše, že náklonnost není pro mravnost jednání určující a že skutečná mravní velikost člověka se projevuje v jeho schopnosti jednat navzdory náklonnosti, pokud je v rozporu s povinností.

Při posuzování určité jednostrannosti Kantovy etiky je třeba mít na mysli, že jeho hlavní starostí je filosofické založení a ospravedlnění samotné existence svébytné mravní oblasti.

## 10. Utilitarismus

konsekvencialismus; dobro a užitečnost;  
kvalitativní utilitarismus; kvantifikace;  
sociální princip; preferenční utilitarismus;  
srovnání deontologie a konsekvencialismu

Etika mravního citu odpovídá na otázku po původu mravnosti. Z podobných filosofických východisek položená otázka po kritériu správnosti jednání vede k etické teorii nazývané *utilitarismus*. Vznik utilitarismu je spojen především se jmény Jeremy Bentham (1748-1832) a John Stuart Mill (1806-1873) a spadá do stejné společenské situace jako etika mravního citu: odpovídá na potřeby nové etiky pro individualizovanou měšťanskou společnost.

Východiskem utilitarismu je mravní hodnocení činu na základě jeho **důsledků**. Tento princip bývá označován jako *konsekvencialismus*. V deontologii je jedinou skutečností, kterou můžeme hodnotit jako dobrou nebo špatnou, vůle člověka (např. pro Kanta je vůle dobrá, pokud je je autonomní a v souladu s povinností). Naproti tomu konsekvencialismus přenáší

hodnocení na důsledky, tedy také do oblasti mimo-mravní, a musí proto určit v této mimo-mravní oblasti nějaké hodnoty, něco, co se považuje za dobré samo o sobě.

Vše ostatní se potom posuzuje na základě užitečnosti (odtud název utilitarismu), tedy na základě toho, zda to prospívá k rozmnožení dobra. V určení tohoto dobra se již jednotlivé utilitaristické pozice liší. Klasický utilitarismus (Bentham) je hédonistický, považuje za jedinou hodnotu **slast**. Již u Milla se ale setkáváme s rozlišováním různých, kvalitativně odlišných hodnot. To je vyjádřeno ve slavném Millově tvrzení, že neuspokojený gentleman je lepší než uspokojené prase. V tomto smyslu může být např. umělecký zážitek hodnocen výše než uspokojení hladu.

Pro posuzování užitečnosti jednání se používá *princip maximalizace* dobra. Úkolem mravního rozvažování je podle utilitarismu nalézt takové jednání, které ze všech možných variant přinese největší sumu dobra. Dobro je tedy nutné nějak **kvantifikovat**, aby bylo možné provést srovnání. V případě kvalitativního utilitarismu navíc přistupuje otázka, zda vyšší hodnoty mají vždy větší důležitost než nižší, nebo mohou být převáženy velkým objemem hodnoty nižší.

Je nutné zdůraznit, že mravní utilitaristický kalkul bere ohled na **všechny lidi** (*sociální princip*). Nejedná se tedy v žádném případě o egoismus, spíše o druh univerzálního altruismu.

Utilitarismus odpovídá na mravní potřeby moderní společnosti v několika ohledech. Princip slasti je vhodný pro individualizovanou společnost, ve které může každý mít svou vlastní představu o štěstí, a současně udržuje harmonický společenský řád díky sociálnímu principu. Představa maximalistického kalkulu navíc dobře ladí s požadavky matematizované vědy. Utilitarismus může být chápán jako opravdu „vědecká etika“.

Jednou ze současných verzí utilitarismu je tzv. *preferenční utilitarismus* kontroverzního australského filosofa Petera Singera. Podle něj je dobrem schopnost volby (preference). Chování k věcem, které nemají žádná přání ohledně svého osudu, je mravně neutrální. Mravní povinnost máme vůči stvořením, která o něco usilují a něčemu se vyhýbají. Slast a bolest je jednou z podob této preference. Rozumná bytost (člověk) např. nemusí usilovat o vyhnutí se bolesti kvůli dosažení nějakého vyššího cíle (např. kvůli svému dítěti nebo sportovnímu výkonu). U takového člověka není naší povinností maximalizovat jeho slast, ale respektovat jeho preference.

Tato teorie s sebou přináší sporné důsledky. Podle ní totiž mají mnohá práva i zvířata (přesně tolik, nakolik jsou schopna si něco přát) a naproti tomu mají velmi malou hodnotu nenarozené lidské plody v raném stádiu vývoje nebo lidé postižení natolik, že nemají žádné preference. Hodnota takových lidských bytostí může být i nižší než hodnota některých zvířat.

Odpor proti těmto důsledkům preferenčního utilitarismu zřejmě vyžaduje pojetí lidské bytosti, které nebude závislé na schopnostech, jež je tato bytost schopna vykázat. Spor s přísnou argumentací Petera Singera v každém případě formuluje závažné problémy pro současnou etiku.

Na závěr provedme srovnání některých aspektů deontologické etiky na straně jedné a konsekvencialismu na straně druhé.

- Rozsah aplikace mravního hodnocení je u deontologie menší než u konsekvencialismu. Existuje oblast povinnosti a to, co pod ni nespadá je mravně neutrální. Naproti tomu princip užitečnosti umožňuje mravně hodnotit každé jednání.
- Z toho plyne, že konsekvencialismus je mravně náročnější než deontologie. Jednající musí brát v úvahu celý rozsah důsledků svého jednání pro všechny osoby. To také ukazuje na velkou obtíž konsekvencialismu: odhadnout všechny důsledky je v podstatě nemožné.

- Deontologie zcela vylučuje některé druhy jednání (např. vraždu). Naproti tomu konsekvencialismus je nakloněn připustit v odůvodněných případech prakticky každé jednání, totiž tehdy, pokud by důsledky tohoto jednání přinesly méně zla než jeho opomenutí. Konsekvencialismus je tedy blíže mravnímu relativismu. Na druhou stranu deontologie může být obviněna z alibismu: jednající si chrání svou „mravní čistotu“ bez ohledu na důsledky, které to může mít. Příkladem je otázka, zda je dovoleno lhát, pokud se tím může zachránit lidský život.
- Posledně uvedený příklad poukazuje k problémům, do kterých se dostává deontologie v případě konfliktu povinností. Zdá se, že taková situace je přísně deontologickou morálkou měřitelná. Konsekvencialismus je proti tomuto problému dosti imunní.
- Konsekvencialismus je slepý vůči některým hodnotám, které jsou neslučitelné s kalkulem důsledků. Např. úcta je těžko představitelná jako výsledek úvahy o maximalizaci dobra.