



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

TENTO PROJEKT JE SPOLUFINANCOVÁN EVROPSKÝM SOCIÁLNÍM FONDEM A STÁTNÍM ROZPOČTEM ČESKÉ REPUBLIKY.

Průvodka dokumentu Úvod do etiky, historický vývoj etiky

- nadpisy tří úrovní (pomocí stylů Nadpis 1–2), před nimi je znak #
- na začátku dokumentu je automatický obsah (#Obsah)
- vyznačení řezu písma vloženo mezi znaky \$...\$
- obsah tabulek označen @...&

Lucjan Klimsza

Úvod do etiky, historický vývoj etiky

Studijní opora projektu Podpora terciárního vzdělávání studentů se specifickými vzdělávacími potřebami na Ostravské univerzitě v Ostravě

Ostrava, červenec 2013

ISBN 978-80-7464-464-1

Obsah

#Úvod

#1. Základní terminologie etiky

#1.1 Problematika předporozumění

#1.1.1 Mravní hodnocení

#1.1.2 Svědomí

#1.1.3 Dobrovolnost

#1.1.4 Odpovědnost

#1.1.5 Sociální zřetel

#1.1.6 Vlastní hodnota

#1.2 Vztah mezi předporozuměním a etikou

#1.3 Definice etiky ve slovnících

#2 Etymologie

#2.1 Etymologie pojmů etika, mrav a morálka

#2.1.1 Překlad

#2.1.2 Etymologické uchopení pojmu v moderních publikacích

#2.1.3 Etymologické uchopení pojmu v antické řečtině

#3 Základní problémy etických systémů

#3.1 Obecná otázka po metodě

#3.2 Problém prosociálního v etice a možné přístupy

#3.3 Psychologismus v etice

#3.4 Náboženství v etice

#3.4.1 Morálka jako teologický a etický problém

#4 Etické systémy podle noetických zájmů

#4.1 Deskriptivní etika

#4.2 Normativní etika

#4.3 Meta-etika

#4.3.1 Šíře zájmu meta-etiky

#4.3.2 Spor kognitivismu s nonkognitivismem

#5 Jednotlivé směry normativní etiky

#5.1 ETHOS v řeckých mýtech

#5.2 ETHOS v řecké předklasické filozofii

#5.2.1 Pythagorejská škola

#5.2.2 Prodikos

#5.3 Klasická antická filozofie

#5.3.1 Aristotelův eudaimonismus

#5.3.2 Antický hédonismus

#5.4 Středověká etika

#5.4.1 Etika Tomáše Akvinského

#5.5 Novověká etika

#5.5.1 Deontologická etika Immanuela Kanta

#5.6 Další možné pojetí normativní etiky

#5.6.1 Utilitarismus

#5.6.2 Empiristická etika

#5.6.3 Etika norem či principů

#5.6.4 Kazuistická etika

#5.6.5 Situační etika

#5.6.6 Etika smýšlení

#5.6.7 Etika odpovědnosti

#5.6.8 Odpovědnost po Auschwitzu

#Závěr

#Použitá literatura

#Úvod

Každý vědní obor má své dějiny. Tyto dějiny je možné studovat a vnímat zároveň jako úvod či spíše knihu, která nás učí jak lidé mysleli, když chtěli vyjádřit to, co je dobré a co je zlé, co je hodnotné a co hodnotné není. Průvodce etického myšlení nám zároveň otevírá svět, neboť ukazuje, v co lidé doufali. Ukazuje nám svět, ve který lidé doufali a zároveň nám ukazuje, jak a zad-li vůbec tento svět uskutečnili. Také zkoumá, jaké rozdíly mezi samotnou idejí a její uskutečněním. Ptá se, co dobrého přineslo uskutečnění dané ideje. Jaké hodnoty daná myšlenka sebou přinesla a jaké konsekvence na celou společnost přinesla aplikace dané ideje. Zkrátka, zkoumá svět z pohledu dobra a zla. Tím vším chce být tato učebnice etiky. Chce být

dveřmi, které pootevřou svět dobra a zla, hodnoty a víry ve svět, který ještě není. Ale který lze predikovat idejemi. Neboť nic, co se ve společnosti důležitého odehrálo nebylo dříve ve spekulativní mysli filozofů a filozofických systémů. A proto dnes, když přemýšlíme o tom, čím můžeme být anebo, čím chceme být, zároveň tvoříme hypotetické světy. A tyto hypotetické světy mohou se stát skutečností. Z tohoto pohledu je proto důležité o etice nejenom hovořit ve smyslu morálního dobra a zla, a také hodnot, ale také ve smyslu predikování budoucího světa. Vždyť co jiného činí každý z nás a každého dne, než to, že si rozvrhuje to, co ještě není. Tedy svou nejbližší budoucnost. A tehdy také posuzuje, zda-li to, co očekává je pro něj dobré či zlé. A aby to vše mohla činit, k tomu etika potřebuje nástroje. V průběhu dějin se vyvinula celá řada nástrojů, které nám pomáhají pochopit svět, ve kterém žijeme z pozice morálky, mravů a hodnot. Toto skriptum provede studenty základy etiky, přes dějiny stěžejních etických systémů a to jak náboženských tak filozofických. Postupně bude vysvětlovat jak etymologii stěžejních etických pojmů. Dále pak stěžejní etické systémy. Rozdělí etiku na náboženskou a nenáboženskou, tedy filozofickou. I když absolutní rozdělení není možné, neboť setkáme-li se s člověkem, vždy se setkáme s bytostí, která věří. Nikoli nutně nábožensky, ale přesto věří. Například v to, že jeho život, veškerá jeho snaha, práce, rodina, koníčky, že to vše má nějaký smysl. Tento smysl nelze dokázat pomocí čísel. Ale přesto tu je. Nakonec ukážeme možnosti současné etiky a nastíníme její možný další vývoj.

#1. Základní terminologie etiky

Svět vědy, který zkoumá svět, předpokládá jazyk. Přesněji řečeno odborný jazyk. Pro vědu problém, se kterým se my běžně setkáváme v naší zkušenosti, začne existovat až tehdy, když jej vyslovíme. Tedy, když problém umíme formulovat. Filozof Ludwig Wittgenstein nás k tomuto faktu odkazuje závěrečnou větou ze svého Traktátu Logicko-filozofického: *„O čem nelze hovořit, o tom je nutné mlčet.“* Nejedná se o skeptickou větu, nýbrž o soud, který je budován z predikátů určenosti světa a schopnosti formulovat slovy zkušenost člověka s tímto již nějak daným světem. S formulováním etických problémů je to obdobné. Určitý jev, či fakt nás začne zajímat z pozic etiky teprve tehdy, když dokážeme tento fakt formulovat pomocí konkrétní logické věty. A teprve pak, dokážeme hovořit o etice. Z toho vyplývá, že ne každé hovoření je zároveň etickým hovořením. Alespoň na úrovni odborné etiky. Setkáváme se zde s problematikou odborného jazyka etiky a tzv. předporozumění.

#1.1 Problematika předporozumění

Ve většině případů, se kterými se v běžné mluvě setkáváme, vystupuje etická problematika na

přední místo. Etika zkoumá lidskou činnost, formu a obsah lidské řeči, zabývá se kritikou lidského myšlení a vydává o tom své vlastní soudy. Etika je součástí nejen všední životní praxe, nýbrž také všech ostatních vědeckých oborů. Tento fenomén podtrhuje i běžná mluva, řeč ulice, nazývaná také „hantýrka“, neboť obsahuje *etické soudy*. Pojem *etické soudy* píšeme úmyslně kurzívou, neboť předběžné, intuitivní poznání nenabízí možnost *soudu*. Ten je ve filozofii chápán jako: „*ústřední akt lidského poznání, o jehož logický a metafyzický výklad usiluje teorie soudu. Logika zkoumá soud jako formu myšlení v bytostné struktuře a nezbytných vlastnostech. V tom se soud odlišuje od jednoduchého pojmu a úsudku. Pojem poskytuje poznání pouze v náznaku, neboť jen formuluje obsahy, aniž by je vztahoval k bytí a aniž by vyjadřoval v tvrzení to, čím tyto obsahy jsou. Naproti tomu soud poznání završuje, protože vztahuje obsahy na bytí a vyjadřuje, čím jsou. Úsudek už výpověď o bytí dále nezdokonaluje, ale pouze postupuje od jednoho tvrzení k druhému.*“ (BRUGGER, W., 1994, s. 397). Etika je tedy obor, který je přístupný všem a všude na světě. Zároveň se jedná o problematiku, jejíž zkoumání si vyžaduje specifický přístup. Tento fakt vyvolává potřebu tvorby metodologického základu samotné etiky a samozřejmě také vyžaduje reflexi nad samotnou etikou. Je-li v běžné mluvě obsaženo *etické*, pak to zároveň znamená porozumění *etickému*. Tento předpoklad problematizuje etiku jako takovou. Vytváří totiž iluzi, že běžné porozumění dává každému bezmeznou možnost etických soudů. Jakoby mohlo učinit z každého z nás předem daného „odborníka“ na etiku. Tento fakt již sám o sobě problematizuje samotné základy etiky. Budeme proto raději hovořit o *předporozumění* než o *běžném porozumění*. Takto nazývá uvedený pojem Arno Anzenbacher ve své knize *Úvod do etiky* a my jej přebíráme od něj. Obsahově podobné pojmy se vyskytují i u dalších autorů, například u Helmuta Webera v jeho knize *Všeobecná morální teologie* nacházíme pojem *pre-morální* (WEBER, H., 1998, s.18), což je však zcela jiné slovo, popisující postoj člověka před tím, než začne s etickou reflexí. Podobně se vyjadřuje také Friedo Ricken ve svém díle *Obecná etika*. Jeho odůvodnění vyrůstá na základech Kantovy *metafyziky mravů* (KANT, I., 1992, B21). Kantova definice poukazuje na jeden problém, a to *dostatečnost* takového způsobu pěstování etiky a také filozofie, neboť etika se zde vyskytuje jako praktická filozofie. Naproti tomu Friedo Ricken, jakkoli staví na Kantově definici, problematizuje toto pojetí, když se ptá na zdůvodnění oné vědomosti, která je vlastní každému, i tomu nejprostšímu člověku. Ricken nazývá zmiňovaný problém jako „*předfilozofické morální vědomí*“ (RICKEN, F., 1995, s.16). Problematické Kantovu definici předporozumění, když se ptá: „*Potřebuje předfilozofické morální vědomí etickou reflexi? Jakým způsobem závisí etika na předfilozofickém morálním vědomí?*“ (RICKEN, F., 1995, s.17). Abychom

ujednotili terminologii, dáme raději přednost pojmu *\$předporozumění\$*. Upřednostnění termínu *\$předporozumění* před *pre-morálním* a *předfilozofickým morálním vědomím* odůvodňujeme takto:

\$pre-morální\$ uvádí člověka v omyl, jakoby před reflektovanou etikou konal neeticky. Tedy - jakoby myšlení, mluvení a konání člověka bylo vyloučeno před studiem etiky a etickou reflexí z procesu etického hodnocení. A to není pravda. Jakkoli člověk nemusí o etice nic vědět, přesto jsou jeho postoje a činy eticky hodnotitelné. Člověk je bytost etická už tím, že existuje. A to dokonce i tehdy, když se má rozhodnout, přesto tento fakt ignoruje a k činu se nikdy neodhodlá. I samotné nerozhodnutí je rozhodnutím.

\$předfilozofické morální vědomí\$ poukazuje na fakt, že kromě filozoficky uchopitelného morálního vědomí zde existuje jiné, které je kvalitativně odlišné, přesto kvantitativně odůvodnitelné.

Zdůvodnili jsme tedy výběr pojmu a nyní se zaměříme na jeho uchopení a vymezení.

První problém nastává v charakteru *\$sdělovaného\$*. Běžná mluva, jakkoli si vytváří prostor pro definitivnost, nárokuje si punc pravdivosti a bojuje za svou všeobecnou platnost, je ve své podstatě pouze předběžným, neopodstatněným tvrzením. Nejedná se zde o soud, ale ani o hypotézu, neboť i ta je určitým vymezeným druhem soudu. Soudy obecně můžeme dělit na dva základní, na hypotetický soud a na kategorický soud. Hypotetický soud je také soud a *„je objektivně buď pravdivý, anebo nepravdivý, neboť nebyl ani dokázán, ani nedokázán“*. (ADO, A.V., 1974, s. 506.).

V běžné mluvě se setkáváme s množstvím etických výrazů a také s výrazy odbornými. Přesto se běžná mluva odlišuje od odborné tím, že použité výrazy byly vyřčeny jen tak, jakoby mimochodem, bez racionálního uvážení. Běžná mluva používá slov pouze jako technického prostředku, řecky (TECHNÉ) *τεχνη*. Překládáme: řemeslo, umění, prostředek, úskok. Nesnaží se o vnímavou a promyšlenou analýzu. Patočka takové používání jazyka dává do souvislosti dokonce s manipulátorem, anebo *„rétorským virtuosem“*, když píše: *„Rétorský virtuos, mistr v přesvědčování, chce nechat věci, jak jsou, používá jich jen k svým účelům.“* (PATOČKA, J., 1992, s. 36.) *Chceme-li vytvořit metodologické předpoklady k etice, musíme nejdříve osvětlit problém předporozumění a navrhnout, v jakém vztahu je k etice samotné.*

Předporozumění je tedy výsledkem určité zkušenosti. Otázka zůstává ale stále nevyjasněna jak se tedy taková zkušenost odlišuje od exkluzivně pojaté etiky? Anzenbacher navrhuje šest prvků, které jsou pramenem etického předporozumění. Jsou to:
mravní hodnocení;

svědomí;
dobrovolnost;
odpovědnost;
sociální zřetel;
vlastní hodnota.

Nyní si povšimneme několika důležitých významových aspektů u každého z těchto šesti prvků.

#1.1.1 Mravní hodnocení

Vyjádření, že člověk hodnotí, se zdá být jasné. Mluvíme o dobrém žákovi, dobrém sportovci, vynikajícím politikovi či významném umělci. Zdá se být také jasné vyjádření o zlém zločinci, nedobřem úředníkovi, nemravném chuligánovi. Lidskému chování přisuzujeme mravní význam, což znamená, že se podáváme hodnotícímu kritériu sami i druhí. Anzenbacher dodává: *„... jde o prostý fakt, že svému vlastnímu jednání a jednání druhých lidí připisujeme mravní hodnotu.“* (ANZENBACHER, A., 2001 s.14). Terčem našeho hodnocení je tak jedinec, anebo také společnost, svět ve své poznatelnosti a také svět ve své poznávatelnosti. Přitom mravní hodnocení člověka, jako dobrý/zlý, čestný/nečestný, má jinou hodnotu, než například kvalifikace bohatý/chudý, moudrý/hloupý. Mravnímu hodnocení dáváme jiný důraz. Zdá se, že zde hrají určitou roli naše vlastní postoje a naše vlastní hodnoty.

Přiřazujeme-li k člověku adjektiva dobrý/zlý, pak je volíme s ohledem na naše vlastní hodnoty a naše vlastní postoje. Termíny jako správné/nesprávné, dobré/zlé nepřisuzujeme pouze lidem, nýbrž, s podivem, také zvířatům, přírodě vůbec a také věcem, které vytvořila lidská ruka. A tak hovoříme o dobrém počasí, příjemné vodě, věrném psovi. Nezůstáváme pouze u toho, jsme ochotni přisoudit takové kvality i dobrému autu, motorce či knize. Otázkou zde však zůstává, nakolik jsou takové soudy oprávněně uznatelné za etické. *„Zdá se, že mravní hodnocení ve vlastním slova smyslu se vždy vztahuje na něco specificky lidského. Mluví se sice také o zlém býku, o věrném psu, o lstivém 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* (Fylogeneze je postupný vývoj přenosem vlastností z generace na generaci, uplatňuje se především v přírodovědě. Poznámka autora.) *svzniklé struktury lidské mravní povahy.“* (ANZENBACHER, A., 2001 s.14).

Neumíme si představit genetický přenos etických norem. Situace, ve které se člověk ocitne, je

vždy nová. Další důležitou výtkou je fakt, že lidské hodnocení většinou následuje po rozhodnutí. To znamená, že člověk musí volit mezi několika, minimálně dvěma, možnostmi, což znovu předpokládá přítomnost hodnocení. Rozhoduje se mezi tím, co je pro něj dobré, nebo zlé. Ricken poznamenává: \$, „*Lidský život se skládá ze sledu rozhodnutí.*“ \$ (RICKEN, F. 1995, s. 11.). Musíme hodnotit a zvažovat, jinak je představa konkrétního rozhodnutí velmi nepravděpodobná. Jen stěží si lze jinak představit aplikaci naučených a jednou daných forem myšlení a jednání. Kdybychom připustili možnost uplatnění fylogeneze pro oblast etiky, pak by potřeba přinejmenším normativní? a metaetiky, ne-li etiky vůbec, zanikla.

#1.1.2 Svědomí

Není klíčovějšího termínu, který by v současné etice hrál větší roli (WEBER, H., 1998, s.172). Slovo svědomí je v současném diskurzu zmiňováno více než pojem „zákon“, „příkázání“ či „norma“. Co svědomí je, však zůstává problémem. Tento fenomén stojí v centru pozornosti hned několika vědních oborů, např. medicíny, teologie, filozofie. Helmut Weber k tomu dodává: \$, „*Při bližším pohledu se vnucují zejména dvě věci: že „svědomí“ vyjadřuje rozmanitost aspektů a jeví a že se jím souběžně zabývá několik vědních disciplín, mezi nimi i několik moderních empirických.*“ \$ (WEBER, H., 1998, s.172).

Pokud však chceme zůstat v rovině předporozumění, pak nám postačí si povšimnout toho, co o svědomí v této rovině úvah poznamenává Arno Anzenbacher. Všimá si faktu, že jednající osoby musely nevyhnutelně dospět k užívání rozumu, a že tedy poznaly rozdíl mezi dobrem a zlem.

Autor z toho vyvozuje dva závěry:

obecně každý člověk ví, co je dobré a co je špatné; toto konstatování není negováno rozdílnými představami o dobru a zlu;

všeobecně platí, že dobro je nutné konat, zlo nekonat a vystříhat se ho; znovu toto konstatování není negováno pojetím dobra a zla.

Jakkoli je pojem svědomí těžké definovat, ve fázi předporozumění se spokojíme s tvrzením běžným i z mezilidské praxe, s tvrzením, že svědomí záleží na rozpoznání rozdílu mezi dobrem a zlem. Podotýkáme, že v těchto úvahách se pohybujeme záměrně v rovině předporozumění.

Jinak bude vypadat svědomí z pozice filozofické či teologické reflexe, kde pojem dobra a zla již bude vymezen jednoznačněji, a svědomí tak bude popsáno na základě přesnějšího vymezení. Všeobecně známo je vyjádření nacistických katů z Auschwitz/ Osvětimi, kteří nejen ničeho nelitovali, ale dokonce prohlásili, že mají svá svědomí čistá, vždyť konali svou

povinnost, a tím pádem nečinili nic zlého. Na tomto příkladu lze jednoznačně vidět hranice, které předporozumění vytýčilo. Proto je nutná další hlubší reflexe.

#1.1.3 Dobrovolnost

Tato podkapitola by mohla nést název svobodná vůle. Znovu se jedná o velmi těžký filozoficko-teologický pojem, zůstaneme proto u pojmu dobrovolnost. Většina námi studovaných etiků se shoduje, že mravní jednání vždy předpokládá svobodu, a to už dříve, než k samotnému rozhodnutí došlo, že tedy člověk nekoná pod nátlakem. Pokud svobodu neposuzujeme jako samotný nátlak. Anzenbacher zdůvodňuje: *„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 nehodnotíme mravně vůbec přírodní události, protože v nich není tato osobně přičitatelná dobrovolnost“* § (ANZENBACHER, A., 2001, s.15.).

Dobrovolnost praví, že každý je pánem svého vlastního jednání. To nabízí možnost konat a plně nést odpovědnost za následky svého jednání. Dobrovolnost zároveň předpokládá prostor, ve kterém jedinec může konat, a tím si vytvářet „svůj“ určitý svět. Předporozumění hovoří také o „příčetnosti“ jedince, tedy o jeho plném vědomí v momentě rozhodování a následném konání. Uvědomělost času a místa a také sebe-pojetí jedince jakožto jedince umožňuje hovořit o uvědomělém jednání. Z toho vyvozujeme možnost užití jak pochvaly, tak také možnost udělení sankce.

#1.1.4 Odpovědnost

Anzenbacher vidí v odpovědnosti především odpověď na otázku, proč jedinec jednal tak, a ne jinak. Tento prvek předporozumění předpokládá, že člověk je nejen schopen se rozhodnout, ale také své rozhodnutí zpětně zdůvodnit. Předpokládáme-li umění odůvodnit a odpovědět na otázku, proč jedinec jednal tak, a ne jinak, pak považujeme za první otázku. Není možné si nejdříve odpovídat a následně se tázat. Každá odpověď předpokládá, byť implicitně, nevyřčenou otázku. Takové předpoklady konec konců přivedly Paula Tillicha k jeho *„metodě korelace“* § (TILLICH, P.J., 1951, s. 25). Dále je nutné pokládat logičnost a pochopitelnost za atributy každé otázky, která chce být otázkou. Přesto, přirovnáme-li odpověď a předporozumění k v aporii O želvě a Achilleovi, pak odpověď nikdy nepředběhne samotné předporozumění. Odpověď vždy zůstane na „půli cesty“ mezi předporozuměním a

etickou reflexí. Paradoxem každé reflektované odpovědi je vznik další otázky či otázek. Každá odpověď bude nedopovězena, „zůstane“ v ní malý „zbytek“, který vyvolá nejasnost, a tím pádem další otázku. Odpověď takto vždy bude jen předběžnou. Podobně uvažuje také Anzenbacher, když nabízí dvě hlediska (ANZENBACHER, A., 2001, s.15n.):

jedná se z části o racionální problém, neboť se vychází z přesvědčení, že otázka, co je dobré a co zlé, může být předmětem diskurzu;

současně se jedná z části o iracionální problém, neboť se ukazuje, že zlé obsahuje aspekty, které jsou proti rozumu.

Odpovědný člověk bude tedy ten, který si klade stále nové a nové otázky. Nikoli ten, který jednou pro vždy vystoupí z koloběhu tázání a odpovědí a bude se přitom tvářit, že nic není pro něho problémem.

#1.1.5 Sociální zřetel

Při utváření sebe sama se jedinec nutně dostává do situací, kdy se ocitá v širším sociálním společenství. Tím se posouvá hranice jeho chování z „jeho vlastního světa“ do „světů druhých lidí“. Zjišťujeme, že k plnohodnotnému utváření sebe sama potřebujeme nutně také druhé „Ty“. Existuje-li vztah člověka ke svému „Já“, musí nutně existovat také vztah k druhému „Ty“ (BUBER, M. 1995). Jakým způsobem se tento vztah „Já“ k „Já“ a „Já“ k „Ty“ odehrává, stojí již mimo rámec úvah o předporozumění. V etice předporozumění se sociální aspekt vyjadřuje v hodnocení druhých „Ty“. To má neocenitelný význam, neboť může být pozitivní, anebo negativní a může člověku pomoci v rozhodování, a to jak v dobrém, tak také ve zlém. V předporozumění se ale neklade za cíl zkoumat jednotlivá rozhodnutí. Sociální mravní zřetel se zabývá potřebami jednotlivce ve vztahu k sociální skupině a dále potřebami pokojného a humánního spoluzití všech lidí. Zabývá se tedy otázkami spravedlnosti. Anzenbacher říká: „*Je to vyjádřeno ve zlatém pravidle (rozšířeném ve všech kulturách).*“ (ANZENBACHER, A. 2001, s. 16). Toto pravidlo zní: „*Co sám nechceš, nečiň jinému.*“ Zde si dovolíme s Arno Anzenbacherem nesouhlasit. Zlaté pravidlo, aby bylo opravdu „zlaté“, musí mít pozitivní formulaci, nikoli negativní. Uvedená formulace je ovšem nejvíce rozšířena a známější. Pro pozitivní směřování člověka se ale raději přidržme „Zlatého pravidla“, jak jej formuloval Ježíš Kristus: „*Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy jednejte s nimi; v tom je celý Zákon, i Proroci.*“ (BIBLE, EVANGELIUM PODLE MATOUŠE 7:12). Pro změnu negativní formulace v pozitivní máme dobrý důvod. I když do předporozumění otázka důvodů nepatří, dovolíme si v tomto místě malou korekci. Tímto dobrým důvodem je prostý fakt, že za ne-konáním stojí fakt strachu. Předpokládám-li, že můj čin způsobí utrpení a

mnoho zlého a tuším-li, že ve výsledku se mi tento čin vrátí a zapůsobí i na mě stejně, pak je motivem mého konání strach o vlastní osud. Negativní formulace tedy pracuje s nástrojem vypočítavosti a strachu. Předpokládám-li, že můj čin způsobí utrpení a mnoho zlého a tuším-li, že ve výsledku se tento čin neobrátil vůči mně, pak nejsem nucen poslouchat tuto negativní formulaci „pseudo-zlatého pravidla“. Anzenbacher ze svého pravidla vyvozuje (ANZENBACHER, A. 2001, s. 16): „*Tím se vyjadřuje požadavek*“:

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

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

Poukázali jsme však na to, že z negativně formulovaného pravidla nelze odvodit závěr, který vytváří $A=A$, tedy ten, který odvozuje Arno Anzenbacher. Pozitivní formulace, jak ji přednesl

Ježíš Kristus a jež patří do celku *\$Logia Iesu\$* (Logia Iesu, ústně tradovaná slova Ježíšova, umístěná v evangeliu podle Matouše v tzv. Horském kázání.) vyřčeného v horském kázání, si

pak název *\$Zlaté pravidlo\$* opravdu zaslouží. Z něj lze skutečně vyčíst to, o čem přemýšlí Anzenbacher, když zaznívá jeho negativní formulace. V pozitivně laděném pravidle hraje nejdůležitější primát láska, a to ve své nejlepší podobě, AGAPÉ. Pouze takto formulované pravidlo dokáže zapůsobit na člověka a způsobit změnu pohledu na druhé lidi. Arno

Anzenbacher upozorňuje na další rozměr, který se přidružuje k sociálnímu chápání etického předporozumění. A tím je vztah člověka k fauně a flóře jako i k neživé přírodě.

„Mimoto se dnes právem zdůrazňuje, že máme mravní povinnosti vůči ostatním živočichům, jakož i k neživé přírodě.“ (ANZENBACHER, A. 2001, s. 16). Zářným příkladem jsou

všeobecně známé úvahy o vesmírných odpadcích, které člověk za sebou zanechal

v mezihvězdném prostoru. Do této kategorie, zdá se, že nejrozsáhlejší, patří také lidské

předporozumění božského. Tady jsme svědky neustálého odvolávání se na „božskou

prozřetelnost“, „boží moudrost“, „věčnost“ atd., jakkoli taková slova běžně slycháme i od lidí hlásících se v tomto ohledu k agnosticismu.

#1.1.6 Vlastní hodnota

Po předchozím zamyšlení se nad sociálním zřetelem je důležité vyzvednout prvek hodnoty sebe sama. Jakkoli se utváříme v určité sociální skupině, je nanejvýš důležité uchovávat si vědomí vlastní hodnoty. V etickém předporozumění můžeme slyšet věty typu *\$nad nikoho se nevyvyšuj, před nikým se neponižuj.*

V tomto aspektu vidíme dva důležité body:

sebeúctu;

vědomý respekt v očích druhých lidí.

Naše mravní hodnocení se nutně musí týkat také našeho vlastního jednání. *„Mravní*

kvalifikace se jedinečným způsobem týká hodnoty a důstojnosti člověka jakožto člověka. “\$ (ANZENBACHER, A. 2001, s. 16). A dále Anzenbacher poznamenává: \$, *Když jsme se svým jednáním mravně diskvalifikovali, úcta, již máme 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.*“ \$ (ANZENBACHER, A. 2001, s. 16).

Bylo by velice zajímavé zkoumat vzájemnou závislost sebeúcty a vědomého respektu v očích druhých lidí. Zatím nám postačí zjištění, že člověk, jenž má velikou sebeúctu, si dokáže vydobýt respekt v očích druhých. A, také si dokáže druhých vážit stejně.

#1.2 Vztah mezi předporozuměním a etikou

Nabízí se zde ještě otázka, zda existuje vztah mezi předporozuměním a etikou. Byla-li položena otázka, pak je na místě předpokládat také odpověď. Vztah mezi předporozuměním a etikou vyžaduje společné úsilí o zdůvodnění postoje či soudu. Člověk, který vyslovuje určité názory a činí tak v oblasti předporozumění, nutně zdůvodňuje svůj postoj. Jen stěží si lze představit, že člověk nezdůvodňuje své postoje, byť tak činí velmi prostým způsobem. Ricken tvrdí: *styděli.* “ \$, *Předfilozofické morální vědomí a etika jsou od sebe neoddělitelné potud, že morální vědomí se vždy táže po nějakém zdůvodnění.* “ *styděli.* “ \$ (RICKEN, F. 1995, s. 17). Pokud zpochybníme zdůvodnění v oblasti předporozumění, vytrácí se normativní platnost výroku, a tím také platnost faktická \$ *„Morálních norem jsme poslušní jen tak dlouho a v té míře, v jaké je živé přesvědčení o jejich zdůvodnitelnosti. Označíme-li zdůvodnitelnost jako normativní platnost, pak můžeme tvrdit: faktická platnost, to, že jsme norem poslušní, závisí na normativní platnosti tak, že se s vědomím normativní platnosti vytrácí i platnost faktická. Běžné morální vědomí předpokládá vždy již zdůvodnitelnost morálních norem. Jestliže je zpochybněna normativní platnost morálních norem a nároků, je nutný proces etické reflexe.*“ \$ (RICKEN, F. 1995, s. 17). Předporozumění je usvědčeno jako plytké a nedostačující vědění. Z toho soudíme, že předporozumění a etika sdílejí pole působnosti, které můžeme nazvat zdůvodněním. Ukazuje se sice nutnost etiky a nedostatečnost předporozumění, avšak pojem zdůvodnění se stává ohniskem, ve kterém se protínají předporozumění a etika. Zdůvodnění představuje negativní pojem v tom smyslu, že bude vždy odhalovat nedostatečnost a plytkost předporozumění. Zároveň, v protikladu k předporozumění, se konstituuje etika jako věda.

#1.3 Definice etiky ve slovnících

Starší Filozofický slovník sestavený v Sovětském svazu popisuje etiku jako jednu

z nejstarších teoretických vědních disciplín vůbec, jež má za úkol zkoumání morálky (ADO, A.V. 1974, s.140n). Tento fakt indikuje myšlenku deskriptivní úlohy etiky, což by znamenalo pouhé konstatování a opisné hodnocení lidského myšlení a jednání. Takto pochopená etika má již v základech omezené pole působnosti, a to v tom smyslu, že nemůže stanovit, jak by člověk jednat měl. Má pouze popisnou funkci, říká, jak člověk jednal v minulosti. Naproti tomu moderní Bruggerův slovník chápe etiku nebo také filozofii morálky jako filozofické vysvětlení a zdůvodnění fenoménu mravního (BRUGGER, W. 1994, s.130n.) Zároveň dodává, že mravní může znamenat jak teoretická zkoumání, tak žitou mravnost. Vidíme nepatrný rozdíl v přístupu k etice, přitom rozdíl je zde větší, než se nám na první pohled může zdát. Bruggerův slovník totiž vnímá potřebu vyjít vstříc jednání člověka dříve, než ještě vůbec konkrétní člověk začne jednat. Poukazuje tak na možnosti mravního jednání a na jeho morální důsledky. Otevírá cestu k chápání etiky jako vědy, jež bude stanovovat také možnosti etického rozměru. Nikoli uvádět moralistické poučky, nýbrž poskytovat příklady možností a důsledků daného jednání. Tyto možnosti skýtá ve skloubení teoretického a praktického.

Etika je chápána jako teoretická věda. Teorie (ř. $\$θεωρεω\$$ znamená – zřící Boha, anebo hledět na Boha) je samotným slovníkem vysvětlována jako zevšeobecněná zkušenost lidí a také souhrn poznatků o objektivním světě. Bruggerův slovník vidí teorii jako protiklad k praxi. Na straně jedné je teorie pouhé poznání, kdežto na straně druhé praxe znamená činnost, která je obrácená navenek. Brugger přitom dodává, že praxe, zvláště etická, je příliš úzce svázána s teorií, a tedy nikdy neexistuje bez teoretického poznání. V etickém jednání se totiž konající dostává do střetu, nebo souladu s již panujícími podmínkami a předpoklady: *„Veškerá praxe je totiž vázána na předem dané podmínky a postavena do předem daného řádu, s nimiž musí počítat a který musí předem poznat, nemá-li ztroskotat.“* (BRUGGER, W. 1994, s.130n.). Na příkladu Bruggerova slovníku vidíme, že teorie a praxe se v etice kloubí, a je tak úzce svázána. Není pouhou teoretickou vědou chápanou v „teoretizující“ funkci, tedy vědou pro vědu samou. Walter Brugger vnímá propojení mezi teoretickým poznáním a životní praxí jako živoucí vztah, ve kterém je jedno závislé na druhém. Záměrně jsme vybrali dva slovníky, jež byly sestaveny ve dvacátém století. Záměrem bylo taktéž vybrat slovníky vycházející z různorodých filozofických tradic. Chtěli jsme takovým výběrem poukázat na fakt, že definice, jak je známe ze škol, mohou sice navodit zdání vědění, během komparace však vyjde najevo pouhé zdání takového vědění. Tím pádem jsme se dostali na samotný začátek filozofování. Sokratovo vědění totiž stojí vždy na počátku jeho zkoumání světa, postojů lidí a své vlastní interpretace kosmu. Chápeme vědění jako základní nástroj filozofování. Dva slovníky, dvě různorodá chápání

jednoho předmětu. Vnímáme rozdíly, které mohou kalit jinak čisté vody poznání.

#2 Etymologie

Pod pojmem etymologie rozumíme vědní obor, který se zabývá původem a významem slov. Máme-li rozebrat pojem etymologicky etika, a nejen tento pojem, pak budeme zkoumat původ slova, jeho známé významy v době, kdy se setkáváme už s písemnými památkami. Budeme zkoumat dále jeho rozvoj a významové odchylky.

#2.1 Etymologie pojmů etika, mrav a morálka

V této kapitole se budeme zabývat kritickou analýzou pojmu εθος a jako metody nám poslouží etymologie a také sémantická analýza. Zde si položíme následující otázky, *Je tento pojem českého původu? Odkud přišel do českého jazyka? Co znamená?* Předpokládáme vysvětlení pojmu ve světle dějinného užití, což v současnosti pomůže lepšímu pojmovému uchopení etiky vůbec.

#2.1.1 Překlad

Samotný pojem etika nepochází z českého jazyka, nýbrž k nám přichází z jazyka řeckého. Setkáváme se s ním již v antice, a to v attičtině, tedy v mluvě krásné, kterou používal například Platón. Taktéž se objevuje v HÉ KOINÉ DIALEKTOS, tedy v hovorové (lidové) antické řečtině, kterou již uplatnil ve svých dílech například Aristoteles. Řecký tvar slova etika je εθος. Tvar substantiva je však dvojitý. Prvním, všeobecně užívaným tvarem, je εθος, druhým užívaným tvarem, s nímž se setkáváme, je substantivum εθω. Taktéž substantivum εθος se vyskytuje ve dvojí podobě. Jednak je to ε'θος, a jednak je doložený tvar εθος. Jedná se o významově příbuzná slova, lišící se pouze délkou první samohlásky (RICH, A. 1994, s. 15). Překládáme je jako: zvyk či také mrav (PRACH, V. 1993, s.158). Druhé substantivum εθω je odvozeno z participia εθων, což překládáme: po svém zvyku, obyčejně (PRACH, V. 1993, s.158). Součkův slovník k Novému zákonu odvozuje εθω z ειωθεναι, což je znovu odvozeno z εθειν. Překlad zní: býti zvyklý, míti ve zvyku, obyčejně něco dělati. Toto substantivum se v Novém zákoně nevyskytuje, což neznamenaá absenci v HE KOINÉ (SOUČEK, J.B. 1973, s. 81.).

#2.1.2 Etymologické uchopení pojmu v moderních publikacích

Naše etymologická zkoumání začneme od podobných, taktéž etymologických, studií otištěných v moderních publikacích. Činíme tak zcela záměrně. Chceme si ověřit, zda-li naše zkoumání přinesou něco zcela nového a jedinečného, anebo přispějí do diskuze pouze

povrchně. Posunou-li poznání dále, prohloubí ho a ukáží na nové, dosud nepublikované souvislosti, bude mít práce smysl. Ovšem ta bude mít smysl i tehdy, připomene a zdůrazní-li některé zapomenuté akcenty. Velmi hlubokou etymologickou analýzu, kterou máme k dispozici v českém jazyku, provedl Arthur Rich ve své *Etice hospodářství*.¹ Odvozuje slovo *εθος* od původního významu „obvyklé místo pobytu“ a dále „místo, v němž se bydlí a v němž je člověk zdomácněn“ (RICH, A. 1994, s. 15.). Vyvozuje závěr, že pojem *εθος* byl převzat z běžné řeči a konstituován na filozofický pojem (ARISTOTELES, 1996, 2,1), podle kterého pak Aristoteles pojmenoval celou jednu disciplínu zabývající se mravním a morálním světem člověka. Tento pojem byl vybrán zcela záměrně. Řekové tento termín dále rozvíjeli do významové roviny „zvyk“, „mrav“, anebo „obyčej“. Rich odtud vyvozuje, že „... od počátku pojí s pojmem „ethos“ význam odkazující na mravní chování, jež se řídí podle toho, co se ve vlastním okruhu bydlení a života stalo obyčejem, tradicí a konvencí, normou, případně zákonem.“ (RICH, A. 1994, s. 15). Vidíme zde souvislost mezi konkrétním způsobem myšlení a jednání na straně jedné a zdomácnělým způsobem chování na straně druhé, ve kterém člověk viděl nějaké způsoby mravního a morálního a dle nich pak sám „nějak“ jednal. Toto „nějak“ mohlo mít dvojí podobu: *νομοι αγραφοι α νομοι γεγραφοι*: „Nepsané zákony a psané zákony“,² (BENEDYKTOWICZ, W. 1993, s. 23.). Formu nepsaných, či psaných zákonů. Arno Anzenbacher etymologicky odvozuje české slovo mrav od řeckého původního výrazu *εθος*,³ což je překládáno do latinského jazyka slovem *mos*.⁴ Odtud dle Anzenbachera přebírá čeština pojem *morálka*.⁵ Druhým pramenem je staroslověnské *mrjaviti' sa*,⁶ tedy líbit se. Na první pohled se zdá, že čeština pracuje se dvěma pojmy, které jsou synonymy. Anzenbacher však dodává, že: „Z hlediska etymologického mají tato slova význam téměř totožný. V praktické filozofii není užívání slov „eticky“, „morální“ a „mravní“ jednotné.“⁷ Z toho důvodu pak hledá rozlišení uvedených pojmů ve vztahu k cíli. Autor *Úvodu do etiky a Úvodu do filozofie*⁸ navazuje v rozlišování morálního a mravního na Immanuela Kanta. *Morální* vnímá jako shodu jednání se svědomím bez ohledu na obsah daného konání. Ten je sice motivem konání, důležité pro člověka vnímat klid ve svém svědomí (ANZENBACHER, A. 1990, s. 223). Stejně o tématu hovoří Helmut Weber, který spojuje s morálním především teologii (WEBER, H. 1998, s.11.) *Mravní* je vnímáno jako shoda jednání s obsahem (ANZENBACHER, A. 1990, s. 223). Domníváme se, že obsahem je možné také rozumět právo, ať už pojetí práva máme jakékoliv. Mravní přiřazuje Helmut Weber filozofii jako disciplíně (WEBER, H. 1998, s.11.) Nyní budeme zkoumat, zda-li náš vlastní etymologický výzkum nepřinese na tyto pojmy zcela nový pohled.

#2.1.3 Etymologické uchopení pojmu v antické řečtině

Význam pojmu εθος daleko přesahuje vnímání v českém jazykovém úzu. Pochází z řeckého jazyka, dá se tedy předpokládat daleko bohatší a hlubší význam, než poskytuje české slovo *Etika*. Jak jsme ukázali již v první kapitole „*Problém předporozumění*“, každé slovo a každý pojem žije ve svém používání. Z tohoto předpokladu vycházíme, a tak doufáme, že pojem εθος má velmi bohatou „pokladnici“, ze které se dozvíme, jak bylo dané slovo používáno. Etymologickým zkoumáním chceme nalézt původní význam při jeho původním používání. Pokud nám to prameny dovolí, pokusíme se najít co možná nejpůvodnější použití tohoto slova. Řekne-li se etika, pak je to pojem v českém jazyce téměř nic neříkající, který probouzí mnohé, mnohdy protichůdné představy. Můžeme říci, kolik je lidí, tolik je představ o tom, co to vlastně etika je. S původním řeckým pojmem tomu tak již není. Řekne-li se εθος pak vnímáme především spjatost s řeckým, antickým světem, ve kterém panovala přísná strohost v používání pojmů. Tu zavedl především Platón, když vložil Sokratovi do úst ironii. Jeho nekonečná tázání sledovala jediný cíl, odkrýt nevědomost. Jako nástroje používal etymologii, a to v tom smyslu, že se snažil odkrýt pravý význam pojmů, které lidé používali. Původní význam pojmu nalézáme u antického politika a dějepisce Thyúkýdida, autora *Dějiny Peloponéských válek* (PREISKER, 1959, sv. II., s. 370). Píše: „*Tyto (věci) ... ve zvyku takto dříve než bylo město.*“ Thyúkýdídés svým výrokiem poukazuje na fakt, že lidé činí určité věci, a to ze zvyku. Jinými slovy říká, že tak jak byli naučeni, jak činili dříve, tak konají také nyní. Uvědomuje si kontinuitu mezi tím, jak to bylo dříve a jak je to nyní a poukazuje na to, že co bylo, navzájem souvisí s tím, co je. Explicitně zde autor vyjadřuje, že určité zvyky, vzory chování a jednání již byly konstituovány před ním. On sám se stává pouze dalším nositelem těchto vzorů myšlení a jednání. Vyvozujeme z toho myšlenku, že za etické považuje Thyúkýdídés takový způsob jednání, který je ve shodě s tím, co bylo. Jednající člověk je nositelem etického pouze v tom smyslu, když jedná ve shodě s tím, co bylo a jeho jediným úkolem je navázat na konkrétní způsob jednání. *Etika* se u Thyúkýdida stává zvykem ve smyslu *stradice*. Zaběhané struktury chování jsou normativním vzorem pro ostatní. Etika se tak redukovala na dodržování určitých zvyků a ke spravedlivému životu tak postačovalo dodržování konkrétních předepsaných norem.

#3 Základní problémy etických systémů

V této kapitole se budeme snažit najít metodologický způsob pro systematické uspořádání etických systémů.

#3.1 Obecná otázka po metodě

Poté, co jsme ukázali, že etice skutečně patří místo ve světě vědy, je nyní zapotřebí nalézt způsob členění etických systémů nikoli podle historické chronologické následnosti, nýbrž podle jiného klíče. Dějinný přístup sice vždy vyvolával otázku, je-li vůbec vhodné obracet se do minulosti a hledat v ní inspiraci. Na bídu historicizmu upozornila především filozofie pozitivistická, která se odvrátila od Hegela a jeho pojetí dějin (POPPER, K.R. 1999). Tato bída se vyznačuje přílišným zdůrazňováním historických souvislostí s myšlením v daném období. Přesto by zahrnout systémy, které z našeho pohledu patří do dějin etiky či filozofie, bylo pouhým alibismem.

Pro řešení otázek etiky je potřeba vnímat minulé systémy jako inspirativní. Důvodů je hned několik. I ten historicky nejstarší etický systém, který by z dějinného pohledu mohl patřit pouze do učebnic etiky či filozofie, může být inspirativní i pro současnou situaci člověka. Inspirace je jedním z velikých témat filozofie, které je dnes žel na okraji zájmu. In spirare znamená doslova vdechnout. Etické systémy a jejich užitečnost nelze hodnotit dle časové chronologické souslednosti a jejich váhu nelze posuzovat podle klíče aktuality, nýbrž na základě idejí, které přinášejí.

Dalším důvodem, jenž poukazuje na důležitost historických systémů, je jejich vztah k člověku a společnosti. Dilthey vnímal napětí mezi duchovními a přírodními vědami. Proto hledal takovou definici filozofie, která by vyhovovala přísným nárokům vědeckosti své doby.

Uvědomil si, že člověk v poznávání přírody přistupuje k faktům. Mezi člověkem a fakty panuje cizost. Fakta o světě jsou pro člověka cizí. K překonání této cizosti navrhuje Dilthey hermeneutiku, tedy vědu, jejíž úlohou je snaha učinit z informace znalost. Jde jí o vysvětlování a o porozumění (DILTHEY, W. 1967).

Stejně se má věc se vztahem člověka a těmi etickými systémy, které byly vytvořeny v minulosti. I zde se setkáváme s fakty, i tato fakta tvoří informace, většinou jako materiál dějin filozofie. Je proto nutná stejná snaha, jako v případě přírodních věd - interpretace. Skutečnost, která odlišuje přírodní vědy od etických systémů je účel těchto systémů. Byly vytvořeny pro určitou situaci, ve které se nacházela kultura. Jejich účelem bylo pomoci každému člověku orientovat se ve světě a také jednat ve světě přírody i kultury. Člověk druhému člověku je sice cizí, ale již ne tak, jak je cizí přírodnímu předmětu. Na tuto skutečnost poukázal Martin Buber (BUBER, M. 1996).

Je-li zde něco, co je podobné, pak jsou to určité znaky existence, které identifikují jedince s ostatními lidmi. Paul Ricoeur pak říká, že porozumět těmto znakům znamená ve skutečnosti porozumět člověku. Porozumět člověku, který vytvářel určitou etiku, znamená porozumět takovému etickému systému. Posledním důvodem, který poukazuje na důležitost historických

systemů je Augustinovo pojetí času. V *Confessiones* popisuje Augustin ve IX. knize čas. Minulost – současnost – budoucnost. Zatím co minulost není, přítomnost již není a budoucnost ještě není. Otázka, kladená v souvislosti s etickými historickými systémy, je následující: Může to, co už není, mít vliv na to, co bude? Či jinak vyjádřeno, jak se v minulosti ověřené a jednáním verifikované způsoby jednání stávají důležitými pro naši budoucnost? Ano, stávají se důležitými. Ricoeur si všímá faktu, že člověk se učí skrze své vlastní činy. Každý akt rozhodnutí po sobě zanechá jednak ideu činu samotného v podobě motivu a také akt sám. Tato idea je činem buď to potvrzená jako vhodná pro určitou situaci, anebo si žádá verifikaci pro budoucí jednání. Ve formě ponaučení tedy můžeme znovu používat stejnou ideu v nové situaci jako pozitivní, nebo jako negativní vzor jednání. Neboť to, co se mění, je situace, která není stálá. Co vykazuje znaky stálosti, to jsou ideje, které trvají. Na základě idejí a jednání se utvářejí hodnoty, normy a ideje dobra a zla. „*Získané významy, přítomné hodnoty a daleké cíle neustále strukturují dynamiku života podle tří časových dimenzí – minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Člověk se učí pouze skrze své činy, skrze zvnějšování svého života a skrze sledování účinků, které ona exteriorizace vyvolá v druhých lidech. Naučí se znát sám sebe pouze oklikou přes porozumění, které je odjakživa interpretací.*“ (RICOEUR, P. 2004). Otázka, kterou budeme muset muset řešit stále znova, je aplikovatelnost na novou, změněnou situaci.

Na základě těchto úvah nyní budeme hledat klíč k systematickému uchopení jednotlivých etických systémů.

#3.2 Problém prosociálního v etice a možné přístupy

Výchozí otázkou se tedy stává problém ospravedlnění autonomie obecné etiky ve světle nároků aplikovaných etik či jiných vědních oborů. Nejen z důvodů epistemologických a metodologických, nýbrž také z hlediska své naléhavosti vzhledem k existenci člověka, která nesnese odkladu. Důraz, který by upřednostňoval jeden obor na úkor druhého, s sebou může přinášet neblahé následky pro život jedince. Naší snahou však je pojmut etiku jako nauku, která by uchopovala dobro, zlo, hodnoty a víru v budoucnost v jejich vztahu k celistvému životu jedince a celé společnosti. Problémem, se kterým se v současné etice setkáváme, je přesný opak těchto snah. Příklad, který uvádíme jako první, je v současné době zvláště signifikantní. Jedná se o důraz na prosociální jednání každého jednotlivce zvlášť (Nařízení ministryně školství, č.j. 6991/2010-22.).

Zdůraznění prosociální úlohy etiky je zcela na místě, jelikož každý člověk uskutečňuje sám sebe v sociálních vztazích. Dalším důležitým aspektem sociálního života člověka je jeho

politická angažovanost. Jarmara zdůrazňuje úlohu člověka jako společenského tvora, který se musí zajímat o obec, ve které nejenom žije, ale které je zároveň plnohodnotnou součástí. Vychází ze soudobých moderních politologických směrů pojetí společnosti jakožto společnosti občanské, kterou spravují nikoli jenom volení zástupci, nýbrž občanská sdružení a nátlakové skupiny. (JARMARA, T. 2004). V této souvislosti se na etiku klade požadavek být socializačním nástrojem, jelikož každý jedinec má být součástí společnosti. V souvislosti s tím se etika chápe spíše jako jeden ze socializačních nástrojů, který pouze dopomáhá člověku srůst se společností. Tímto úkolem etika se zároveň vyčerpává. Jádrem problému takto chápané etiky je její redukce na úroveň jednoho z výchovných oborů, jehož cílem je začlenění člověka do existujících společenských struktur. Byť by tato úloha sklídila stoprocentní úspěch a vedla k politicky dokonalým strukturám, není z pohledu etiky problémem prosociálních snah současných etiků, nýbrž vyčerpáním veškerých dřívějších témat a zacílením pouze na tuto funkci. Jelikož etika samotná musí předcházet jakémukoli politickému systému i politologické diskusi. *„Etika není odvozena od státu: etická autorita se neodvozuje od státní moci stanovovat zákon a vynucovat si jeho dodržování. Etika předchází státu, je jediným zdrojem a posledním soudcem jeho legitimacy.“* (BAUMAN, Z. 2004).

Takové pojetí etiky redukuje nejen etiku samotnou, ale zároveň i vzdělání jako takové. Smysl vzdělání není v pouhém socializování člověka, nýbrž v novém a novém přesahování člověka z jeho tady a teď k jeho možné sebeuskutečnění jako autonomní rozumové bytosti. V etickém vzdělávání jde o rozšiřování obzorů a horizontů, a dále o hledání podoby jedince i společnosti v jejich budoucnosti. Etika je tedy zároveň uměním hledání smyslu nejenom současného veškerého lidského jednání, ale zároveň i smyslu jednání budoucího. Zastáváme zde pozice současného německého filozofa Gadamera, který vidí smysl vzdělání právě v umění čtení a interpretace současného smyslu a zároveň v hledání smyslu budoucího. *„Ve vzdělávání spočívá obecný smysl pro míru a odstup ve vztahu k sobě samému, a potud také určité překročení sebe sama k obecnosti. Vždyť dívat se na sebe a na své soukromé účely s odstupem znamená dívat se na ně způsobem, jakým je vidí jiní. Tato obecnost ještě není obecností pojmu nebo rozumu. Neurčuje se zde o obecnou něco zvláštního, nic se zde nevývratně nedokazuje. Obecná hlediska, jimž se vzdělaný člověk otevírá, nejsou pro něho nějakou pevnou mírou, která platí, nýbrž něčím, co mu pouze zpřítomňuje hlediska možných jiných lidí. Potud má vzdělané vědomí vskutku spíše povahu smyslu. Neboť každý smysl, např. zrak, je již vždy obecný proto, že objímá svou oblast, otevírá se pro určité pole a v rámci toho, co se mu takto otevřelo, postihuje rozdíly. Vzdělané vědomí překonává každý z přirozených smyslů pouze tím, že se neomezuje na jednu určitou oblast. Činně se uplatňuje ve všech*

směrech. Je obecným smyslem.“\$ (GADAMER, H.-G. 2010). Etiku proto nelze redukovat na nauku prosociálního chování, nelze ji rozvíjet jako vědu k jediné funkci – k prosociálnímu myšlení a jednání. To by znamenalo faktickou redukci etiky na pomocnou vědu, která vede člověka pouze k začlenění do společnosti. Takové vnímání etiky přehlíží jak historický vývoj etiky a jednotlivé, velice specifické etapy jejího vývoje, tak také specifikum oborové. Historicky se etika vyvíjela jako jeden z oborů filozofie i teologie. Přijmout jako jediný úkol etiky výchovu k prosociálnímu jednání znamená de facto zřít se všeho, čeho v minulosti dosáhla.

#3.3 Psychologismus v etice

Etika se nesnaží pouze o nápravu mezilidského soužití. Reflektuje daleko širší rámec problémů, od reflexe pojmu člověka, světa a Boha, až k problémům celospolečenským, jakými jsou ekologie, střet kultur a střet náboženství. Zabývá se abstraktními pojmy jako dobro, zlo, hodnoty a víra člověka ve vlastní budoucnost. Zúžit etiku pouze na nauku o prosociálním chování znamená vymezit etice role nástroje, který již nebude reflektovat dobro, zlo, hodnoty a víru člověka ve světě. Spíše ustrne v dynamické psychologii a jejím jediným zájmem bude začlenit jedince do společnosti, tedy aktivizovat jeho vůli. Současné rámcové vzdělávací programy vydané ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy ČR chápou etiku jako výchovu k prosociálnosti. Ta je vyučována prostřednictvím takových témat, jako jsou komunikace citů, pozitivní hodnocení druhých, interpersonální a sociální empatie. Viz příručka *\$Etická výchova do systému základního vzdělávání ČR.\$* Této prosociálnosti se dosahuje, jak píše Vyvozilová, vnášením psychologie do etiky. *„Oproti etické výchově vnímané z pohledu praktické filosofické disciplíny, která pracuje se ctnostmi, dochází k pozitivnímu chování prostřednictvím rozvoje sociálních dovedností – prostředků psychologie.*“\$ (VYVOZILOVÁ, Z. 2011). Prosociálního jednání se má dosáhnout prostřednictvím komunikace. Zdá se však, že se jedná pouze o modní záležitost, jak píše Volný od 60. let, kdy se kladl důraz na využití lidského potenciálu, do let 80., kdy byla hlavním tématem sebeúcta, usiluje populární psychologie o osvobození lidí od svazujících sociálních očekávání. (VOLNÝ, V. 2011).

Psychologie buduje svou metodologii na naturalistickém přístupu. Je do jisté míry opodstatněný potud, pokud opírá svá zkoumání o jedinečné podmínky, ve kterých se lidské myšlení ocitá. Pochopením těchto podmínek vzniká jedinečné pole výzkumu, které jednoznačně obohacuje deskriptivní pojetí etiky (WINDELBAND, W. 1967). Avšak samotná deskriptivní etika se nesnaží, opíraje se o své závěry, vynášet definitivní mravní a morální

zákony. Psychologie jednotlivých případů by neměla vznášet obecný nárok na morální a mravní dobro. Pokud se dnes etika dělí na filozofickou, chápanou jako nauku o ctnostech (VOLNÝ, V. 2011), a psychologickou, která učí pro-socialnímu jednání na základě komunikace (VYVOZILOVÁ, Z. 2011), pak se celá diskuse radikálně zploštila. Filozoficky pojatá etika se přece nevyčerpává v nauce o ctnostech. Ty představují pouze jednu oblast širokého zájmu etiky. Nabízí se tedy otázka, zda se nejedná o silné přečeňování jedné z vědních disciplín, přečeňování dnes velice módní, které se děje v metodologické oblasti. Nejedná-li se tedy o kladení příliš veliké váhy na jednu vědní disciplínu a vnučení této disciplíny jinému, nutno dodat, zcela svéprávnému oboru. Psychologii tím nechceme místo v etice ubírat. Spíše nám jde o přesné definování těchto psychologizujících snah a o přesné zařazení do oblasti etiky. Tohoto problému si byli filozofové vědomi už mnohem dříve, a proto se neseťkáváme s radikálně novou otázkou. Gabriel Marcel dokázal dostatečně jasně, že pouze existence člověka je předpokladem myšlení. Předpokladem, který sám o sobě plnohodnotně postačuje. Latinské *existere* je ve filozofickém pojetí opozitem k *esse*. Gabriel Marcel odlišil velice přesně existenci člověka od objektů. „*Jenže to, nač se můžeme dívat, jsou objekty, je to všechno, co má povahu objektů; ale právě existence není ničím takovým, existence je tím, co předchází. Když ostatně mluvím o prioritě existence, neříkám prioritě existence ve vztahu k esenci, k tomu se patrně budeme muset vrátit, ..., pro mě však bylo velice důležité tvrzení, že existence je nejen daná, ale – patrně je to třeba říci způsobem poněkud paradoxnějším - dávající, to znamená že je dokonce podmínkou jakéhokoli myšlení ...*“ (RICOEUR, P., MARCEL, G. 1999). Ukázal tak samotné etice výchozí pozici, kterou nelze zpochybnit. Existence člověka předchází všechny jevy, se kterými se dále setkáváme na poli etiky. Objevuje se takto první problém etiky, kterým se stává samotná existence člověka. Tato existence totiž není zavěšena ve vakuu, nýbrž ve světě – tedy ve vztahu (BUBER, M. 1996). Pokud přijímáme chování člověka jako vědomý a rozumový akt, pak tento akt předcházela reflexe. Samotné chování jako fenomén pak již stojí v zaměřovači psychologů. Etiku však zajímají pojmy, s nimiž člověk pracoval během reflexe, která předcházela samotnému rozhodnutí a aktu. Etiku zajímají hodnoty, předcházející rozhodnutí a aktu. Etiku zajímá víra, která kalkulovala následky jednání a případný prospěch, blaženost či štěstí. Jedna se o otázku oprávněnosti psychologie na poli meta-etiky. A v této souvislosti musíme vyslovit skeptický výrok. Smyslové počítky jsou vždy dány jako podněty, jež vyžadují racionální analýzu. Ricoeur připisuje zásluhu na zdůvodnění racionální participace existujícího Já na existujících věcech právě Marcelovi. Ricoeur v rozhovoru s Marcelem říká: „*Smyslové vnímání není již pouze záležitostí psychofyziologie, svědčí o naší účasti na*

existenci, o účasti existujícího Já na existujících věcech. “\$ (RICOEUR, P., MARCEL, G. 1999). Gabriel Marcel si všiml, že samotná existence člověka předchází i jeho psyché a jeho počítky. To, co považujeme a jsme schopni označit za projevy psyché, následuje po vědomí vlastní existence. Podobně tuto skutečnost vidí Windelband, když poukazuje na dvojí skutečnost duševního života a zákonů logiky. Zatímco psychologie vysvětluje okolnosti, které vedly k určitému vývoji osobnosti, logické zákony zkoumané rozumem nemají s teoretickým určením skutečnosti, na které se vztahují, nic společného. \$, „*Psychologické zákony jsou tedy principy vysvětlující vědy, z kterých je možné vyvodit původ jednotlivých skutečností duševního života: představují – v souladu se základním přesvědčením, bez kterého není vysvětlující vědy – všeobecná určení, díky kterým se každá skutečnost duševního života utváří přímo tak, jak se musí utvářet. Psychologie svými zákony vysvětluje, jak ve skutečnosti myslíme, cítíme, chceme a konáme.*“ A dále: „*Naproti tomu „zákony“, které nacházíme ve svém logickém, etickém a estetickém svědomí, nemají nic společného s teoretickým vysvětlením skutečností, na které se vztahují. Vypovídají jenom tolik, jaké mají být tyto skutečnosti, abychom je mohli všeobecně platným způsobem uznávat za pravdivé, dobré a krásné.*“ \$ (WINDELBAND, W. 1967)

Psychologie však zkoumá lidské chování, zda nevybočuje ze vzorců chování, které jsou předem stanoveny jako jistá norma. Pokud ano, pak takové chování nazývá patologickými jevy. Otázka, která se zde nabízí, je velice prostá. Můžeme považovat patologické jevy, které vykazují jisti jedinci, za normy, ze kterých lze abstrahovat normy platné pro celek lidské společnosti? Jedná se tedy o otázku oprávněnosti využití psychologie na poli normativní etiky. Proto nelze chování, většinou v oblasti patologických jevů, zevšeobecnit a aplikovat na celek lidské společnosti. Jak píše Ricoeur: \$, „*Zajisté je to psychologie, která se snaží pohlížet na cogito jako na svého druhu souhrn empirických faktů, které nazývá mentální fakta, psychická fakta či fakta vědomí, a která podrobuje cogito metodám pozorování a indukce používaných v přírodních vědách, psychologie, která díky tomu snižuje zásadní zkušenosti subjektivity, jako je intencionalita, pozornost, motivace atd. na úroveň fyziky ducha. Taková psychologie je skutečně neschopná propůjčit svou zřetelnost hlubokému smyslu mé tělesné existence. Má jen diagnostický dosah.*“ \$ (RICOEUR, P. 2001).

Pokud by se tak stalo, člověk jako takový by byl redukován na pouhého předem naprogramovaného jedince, jehož chování a myšlení lze předvídat. Nejen že se takto z člověka stává jakýsi podivuhodný – ale přesto – stroj, ze samotného procesu socializace se stává proces, jímž se člověk neučí myslet, nýbrž pouze reagovat na vnější impulsy. Reagovat adekvátně a přesně podle určitých stanovených tabulek. Neredukuje se takto etika na

heteronomní nástroj, kterým pouze dosahujeme u člověka požadovaného chování? Takto stanovená otázka, jde ještě dále - co vlastně je ono požadované chování? Pokud jsme řekli, že psychologie buduje svou nauku na naturalistickém přístupu, pak zapadá do oblasti deskriptivní etiky. Tedy do etiky popisné, která odvozuje své opodstatnění z čistého popisu situace a aktu. Pakliže je to tak, musí samotná psychologie uznat svá omezení, která z tohoto faktu pro uchopení morálního a mravního jednání člověka vyplývají. „*Takzvaná dynamická psychologie ignoruje často stejnou měrou jako starý empirismus, co je to vědomí. Samozřejmě ještě bude třeba říci, proč si psychologie činu osvojuje naturalistický předsudek snadněji než psychologie vědomí: tento modus myšlení, totiž vůle, se skutečně zdá být také určitým druhem síly, neboť vůle v mnoha ohledech působí na tělo, ať už jako napjaté cíhající schopnost, či jako faktický pohyb.*“ (RICOEUR, P. 2001). Meta-etikou, deskriptivní etikou a normativní etikou se budeme zabývat detailně v další kapitole práce. Nyní se spokojíme s tvrzením, že význam psychologie v deskriptivní etice vidíme v uchopení všech podnětů, které působily na jedince a na jejich vztah k samotnému aktu. Například prostředí, momentální psychické rozpoložení apod.

3.4 Náboženství v etice

Má-li psychologie ve své deskriptivní podobě v etice nenahraditelné místo, pak ve stejné míře musíme zahrnout fenomén náboženství a uvést jej do vztahu s etikou. V současné diskusi se zaměřuje etika s výukou náboženství anebo s náboženstvím samotným. Jedná se o redukcionistický problém či dokonce o záměnu vědních oborů. Poslání náboženství není totožné s etikou a s jejím posláním. Přesto existuje určité místo, ve kterém se etika s náboženstvím setkávají. Cílem této kapitoly je poukázat na toto místo průniku a zároveň vymezení obou oblastí lidského vědění.

Ačkoli se můžeme setkat s různými pohledy na tento fenomén (Pro příklady diskuse o významu náboženství vybereme několik filozofů, kteří žili v devatenáctém století. Důvodem je teorie smrti Boha Fridricha Nietzscheho na konci století, která je logickým vyústěním této diskuse. Odhlédneme od specifického chápání náboženství v podobě křesťanství; spíše nás bude zajímat náboženství jako specifický fenomén.), ať už pozitivními (Jako příklad pozitivního vnímání náboženství představujeme soud Gottlieba Fichteho: „*Náboženství je poznání; objasňuje člověka sobě samému, odpovídá na nejvyšší otázky, které vůbec mohou být vneseny, a přináší tak člověku dokonalou jednotu se sebou samým a skutečné posvěcení myslí.*“ (Porovnej: HELLER, J. MRÁZEK, M. 2004), nebo negativními (V předcházející kapitole jsme se věnovali vztahu etiky a psychologie. Z toho důvodu uvedeme předně soud,

jenž je negativní a postihuje roli náboženství z psychologického pohledu. Autorem je Sigmund Freud: *„Náboženství je kolektivní neuróza, respektive funkce individuální psychiky, jenž produkuje bohy, kteří mají za úkol těšit a uspokojovat dětinské touhy dospělého.“* (Porovnej: ŠTANPACH, I., O. 1998.) Zjevné je Freudovo negativní posouzení náboženství, jenž vychází z lidské projekce Boha, jakožto nejvyšší možné myslitelné bytosti. Skutečně musíme dát Freudovi za pravdu, pokud božstvo posuzujeme jako to, nad co nelze myslet nic většího. Takový bůh musí mít nutně antropologické vlastnosti.), nelze náboženství upřít jeho významné místo ve společnosti. Max Weber sice na začátku dvacátého století předpokládal, že náboženství na konci stejného století již nebude existovat, přesto se s náboženstvím setkáváme i ve století dvacátém prvním. A jeho význam v současném světě roste. Náboženství jako vztah k transcendentní (V celé práci budeme používat pojem *transcendentní* jako opak imanentního, ve smyslu latinského pojmu *transcendo*, tedy toho, co překračuje mé vědomí.) skutečnosti je velice široké téma. Tím se zabývají religionistika a teologie. Posláním religionistiky jakožto vědy je deskriptivně uchopovat tento vztah bez ohledu na osobní libost či nelibost religionisty vůči určitému náboženství. Religionistika je popisem napříč všemi náboženstvími. Může tedy etice přinášet velice cenné deskriptivní poznatky o mravech v jednotlivých náboženstvích. Vztah etiky a teologie je více komplikovaný. Posláním teologie je uchopovat Boží sebezjevení v Písmu svatém a nacházet interpretační možnosti tohoto zjevení. Teologie hledá cesty, jak zjevení rozumět a jak je uchovat v původním stavu a zároveň jej uvádí do vztahu korelace se současným světem. Zde se otevírá nejen rozměr mravní, ale především morální. Právě kvůli tomuto morálnímu rozměru je poměr etiky a teologie daleko více komplikovaný než vztah religionistiky a etiky.

#3.4.1 Morálka jako teologický a etický problém

Na druhé straně je potřebné přiznat, že otázka Boha není pro etiku zcela irelevantní. O tom, že dnes se v etice znovu s velikou naléhavostí otevírá problematika vztahu víry a vědění, Boha a etiky, dobra a zla, svědčí nevšední zájem všech velikých filozofických systémů. Nejnovější práce Tadeusze Gadacze na poli *dějin filozofie* poukazuje na tento fenomén. *„Navzdory (negativistickému – vysvětlivka autora) uchopení, filozofie XX století se usilovala ukázat, že náboženství není výrazem lidské potřeby, ale touhy“* (GADACZ, T. 2009). Etika je samostatná filozofická disciplína, ale přesto zůstává otázka po Bohu v etice hluboce zakořeněná s ohledem na morálku. Mravnost je odkázána na svědomí. Následujeme tak Kantovou diferenciaci etiky na *morálnost* a *mravnost*. Otázka svědomí je od dob Sokrata ve

filozofii a starozákonními proroky v teologii nerozlučně spjata s problematikou Božího sebezjevení. Zdá se, že je to právě náboženství vzhledem na problematičnost sankcionování svědomí, které může žádat po svědomí plnění morálních příkázání. Pouze náboženství má možnost zavazovat svědomí a vymáhat plnění příkázání, která mají povahu Božího sebezjevení. V případě porušení morální oblasti pak má pouze náboženství možnost sankce, jež je však pouze sakrální povahy. Možnosti, jak sankcionovat přestoupení mravních norem a zákonů, ať už psaných nebo nepsaných, jsou daleko širší. Společnost dává najevo svůj nesouhlas s určitým jednáním jednak verbálním způsobem, v krajním případě pak vyloučením jedince ze svého středu. V případě morálky se zde však nabízí otázka, jak sankcionovat přestoupení těch maxim, které úzce souvisí se svědomím jednotlivce. Sankcionovat jednotlivce na základě přestoupení morálních maxim je společenský či právě prakticky nemožné. Především je potřebné říci, že samotné výčitky svědomí jsou již sankcí samy o sobě. Tuto otázku nelze vyřešit bez odkazu na náboženství. Správná definice náboženství se zároveň stane předpokladem reflexe morální sankce. Definici přebíráme z práce Rudolfa Otta, který chápe náboženství jako *mysterium tremendum et facinans* (OTTO, R. 1999). Takto definované náboženství, tedy setkání člověka s transcendentní skutečností, jež člověka přivádí do stavu úžasu, ale zároveň skličuje, postihuje etický rozměr náboženství. Komorovský ve své práci ukazuje (KOMOROVSKÝ, J. 1995), že náboženství a etika spolu nejenom souvisí, ale že náboženství má nezastupitelnou úlohu, neboť nepřímou garantuje morálku. Tato garance má vícero rozměrů. Jednak poukazuje na fakt, že člověk není vykazatelný za své myšlení, mluvení, jednání a hodnoty, pouze sobě samému. Vykazuje své myšlení, mluvení a jednání transcendentní skutečnosti. Zároveň legalizuje hlas svědomí jako hlas, který dovoluje člověku posuzovat sebe sama (Porovnej: \$, *Vlastníme svědomí, přirozenou citlivost na dobro a zlo: tedy hodnocení vlastního jednání; zda se shoduje, anebo neshoduje s právem; tato citlivost nemůže pocházet z čehokoli, pochází výlučně od Tvůrce lidské přirozenosti.*“ BEŁCH, P. 1983.). V případě porušení morální normy či hodnoty pak svědomí projevuje svůj nesouhlas\$ výčitkou. Zároveň se zde objevuje požadavek ospravedlnění člověka. Transcendentní skutečnost se jeví jako norma spravedlnosti. Je měřítkem toho, co považuje svědomí za dobré, hodnotné a hodné víry. Filozof Mark D. Linville hovoří o zásadách, které nejsou myslitelné bez náboženství: „*Jestliže nejsme svým životem nikomu vykazatelní a jsme pouze výsledky náhodných procesů, pak jakákoli morálka nemá žádné opodstatnění. Neexistuje skutečný důvod pro to, aby nás zneklidňovalo násilí, zabíjení a nespravedlnost, které se denně odehrávají kolem nás. V náhodných procesech totiž nic takového ve skutečnosti nemůže hrát žádnou roli.*“ (LINVILLE, D. M. 2003). Morálka bez náboženství není možná.

Anebo, přesněji řečeno, nelze sankcionovat morální přestoupení jinak, než jak to činí náboženství. V čem tedy spočívá náboženská sankce? Předně v tom, že člověk, který se dopouští nespravedlnosti, narušuje měřítko toho, co je samo o sobě dobré. V teologické terminologii se člověk porušující určitou normu, například příkázání Nezavraždíš, dopouští minimálně dvou přestupků. Zaprvé narušuje autonomii jiného člověka tak, že jej vraždou zbavuje jeho budoucnosti, tedy krátí mu možnost disponovat a nakládat s časem, který by jinak měl k dispozici. Zadruhé také násilným způsobem překračuje hranice toho, co je pro člověka jako člověka přiměřené. Odebírat a dávat člověku život není v moci jedince. Rozhodovat o bytí či nebytí člověka není v moci člověka. Člověk nemá v přirozené moci ani svůj vlastní čas, s časem pouze po dobu svého vlastního trvání nakládá. Člověk narušuje svým činem oblast toho, co je pro něj přiměřené. Vyjádřeno teologicky hřeší. Takové překročení hranic je spjato s pocitem viny. V životní praxi se překročení projevuje výčitkami svědomí, které vyjadřují onen transcendentní pocit viny. Vinu však nelze vykoupit právními či mravními sankcemi. Oblast morálního se vymyká časovosti, časovost překračuje. Utišit svědomí lze odpuštěním jakožto náboženskou hodnotou. Tuto skutečnost vyzoroval autor ve své kněžské praxi během zpovědních rozhovorů. Autor ji nedokladuje tvrdými sociologickými daty, neboť je vázán zpovědním tajemstvím. Vychází však z předpokladů osobních zkušeností čtenářů, kteří zažili pocit viny a prožili hodnotu odpuštění. Ti, kdo odpuštění prožili, vědí, o jak velikou hodnotu se zde jedná. Veškeré snahy o vykoupení morální viny mravní sankcí ústí do etického dilematu. Mravním sankcionováním nelze vykoupit morální vinu. Vzpomeňme na Luterovu otázku Jak najdu milosrdného Boha? Tato otázka míří k samotnému základu morální viny jakožto přestoupení hranic člověka ve vztahu k transcendentální skutečnosti, tedy k Bohu. Luther si v této otázce uvědomoval problém viny člověka vůči tomu, co jej, jakožto člověka, překračuje. Tedy vůči Bohu. Utišit svědomí pro něj znamenalo odpuštění morální viny a pojednání s Bohem. Podobně jako v případě Platonovy konstitutivní ideje dobra má pro morálku posvátno hodnotu všech hodnot. Dává hodnotu všem morálním hodnotám. Dopustit se morálního zla, tedy porušit dílčí hodnotu, znamená zároveň vnést nepořádek do říše hodnot a tím relativizovat posvátno, coby hodnotu všech hodnot. K pojednání mezi člověkem a oblastí posvátna může dojít pouze v aktu odpuštění viny – nikoli mravní, a už vůbec ne právní sankcí. Byť by to byla sankce nejvyšší. Uveďme jako příklad slova Písma svatého, ve kterém Bůh říká: *„Řekni jim: Jakože jsem živ, je výrok Panovníka Hospodina, nechci, aby svévolník zemřel, ale aby se odvrátil od své cesty a byl živ.“* BIBLE, EZECHIEL 33:11). Toto odpuštění může podle Luthera dát pouze Bůh. Každá další instance, včetně lidského rozumu, takové odpuštění dát nemůže. Zde se právě

nalézá souvislost mezi etikou a náboženstvím. Náboženstvím jako garantem morálního dobra a hodnot a zároveň jako instancí, která odpouští morální vinu člověku. Religionistika nám ukazuje právě tuto potřebu etické očisty skrze rituální konání všech náboženských systémů. Tehdy, kdy nepostačuje ani odpykání trestu za porušení určitého zákona, tehdy kdy nepostačuje ani psychologické vysvětlení vnitřních procesů, vedoucích k pocitům viny, nastupuje potřeba očisty svědomí. Náboženství tehdy přichází s rituální očišťovnou. Vztah, který jsme právě popsali, vychází spíše z teologického pohledu na morálku – tím také ustanovuje vztah mezi etikou a teologií. Nabízí se otázka, jak můžeme tento vztah z pohledu samotné etiky vnímat a posuzovat. Ricken rozeznává v otázce vztahu etiky a teologie dvě roviny. Obě jsou nesmírně důležité:

Otázka samostatnosti etiky.

Vztah etiky a křesťanské víry.

Problém etiky a teologie v sobě obsahuje dvě základní otázky. „V této souvislosti se musíme důkladněji věnovat vztahu etiky a teologie. Rád bych tu odlišil dvě otázky. Prvá se týká významu pojmu Boha pro etiku. Je možná etika bez předpokladu existence Boha? V této otázce jde o samostatnost etiky. Je-li popřena, pak je etika závislá na vědách, které se zabývají existencí i Boha, na teologii nebo filozofické nauce o Bohu. Za druhé se musíme ptát na vztah etiky a křesťanské víry.“ (RICKEN, F. 1995) Ricken pojímá etiku jako samostatnou vědu jak z metodologického, tak také z pohledu obsahového. Dodává, že etické otázky sice byly obsaženy v náboženstvích a filozofie stojí za rozvojem etiky, ale nyní se s etikou setkáváme jakožto se samostatnou vědou. Pokud položíme otázku, jaký je vztah mezi teologií a etikou, pak Friedo Ricken odpovídá: Platnost morálních požadavků je neodvislá od akceptace či neakceptace víry v Boha. Ricken navíc říká, že jakýkoli pokus zpochybnit transcendentní skutečnost předpokládá uznání transcendentní skutečnosti: „... platnost morálních povinností můžeme poznat logicky nezávisle na existenci Boha. Ta je transcendentní skutečností v tom smyslu, že je dotazováním neuchopitelná. Každý pokus její platnost zpochybnit, popřít nebo vyvrátit již předpokládá její uznání.“ (RICKEN, F. 1995). Jedná se o paradox.

#4 Etické systémy podle noetických zájmů

Jak tedy zařadit různorodé etické systémy, které vznikaly v různých historických obdobích a v různých civilizacích? Nemůžeme přitom vycházet z předsudků, že staré nauky nebo etické systémy z jiných kultur a civilizací nejsou pro nás zajímavé a už vůbec ne důležité. Budeme

se tedy držet rozdělení, které navrhuje Arthur Rich ve své Hospodářské etice. Dělí veškeré etické systémy nikoli na filozofické a náboženské nebo na archaické a moderní. Jeho dělení vychází z noetických zájmů. Rich říká, že takto lze veškeré etické systémy rozdělit do tří základních skupin, které se dále ještě mohou dělit na podskupiny. Tří základní skupiny. \$„Podle noetických zájmů lze v etice rozlišit tři badatelské směry: etiku deskriptivní, normativní a metaetiku.“ \$ (RICH, A. 1994). Nyní se budeme snažit toto rozdělení zdůvodnit.

#4.1 Deskriptivní etika

V kapitole první jsme hájili etiku jako empirickou vědu. Nyní, v případě deskriptivní etiky, zkoumáme přísně empirickou vědu in expersis verbis. Deskriptivní etika obsahuje popisné uchopení zvyků, tradic a chování různých národů, náboženských skupin, dominantních kultur v rámci určitého národa a subkultur a dále jejich chování, názory, ať už v ústní nebo v písemně fixované podobě. Do oblasti deskriptivní etiky spadají také výzkumy ohledně chování zvířat, tedy etologie. Veškeré podoby lidského chování, jednání, myšlení, jež deskriptivní etika uchopuje, uspořádává a systematicky člení, jsou empirickou skutečností, vědou v tom nejpřísnějším slova významu.

Arthur Rich popisuje deskriptivní etiku jako vědu o mravnosti (RICH, A. 1994), uvádí tedy velice obecně formulovanou definici. Friedo Ricken naproti tomu formuluje vědu o morálce (RICKEN, F. 1995), vyslovuje se tedy stejně obecně jako Rich a přitom oba myslí totéž. Jak jsme již v předcházející kapitole zdůvodnili, morální a mravní rozdělil Immanuel Kant velice přísně, a tak nelze oba pojmy považovat za synonyma a už vůbec nelze oba pojmy používat libovolně. Právě z tohoto důvodu je potřebné vymežit používání těchto pojmů. Ricken popisuje to, co spadá do oblasti morálního, takto: jsou to veškeré soudy, pravidla, jednání a instituce, které určují lidské chování a které je třeba ještě blíže specifikovat; synonymně se užívá slovo „mravní“. \$ Slovo „morální“ charakterizuje soudy, pravidla, jednání, instituce, které určují lidské chování a které je třeba ještě blíže specifikovat; synonymně se užívá slovo „mravní“. \$ (RICKEN, F. 1995) Naproti tomu ve stejné oblasti deskriptivní etiky Rich popisuje to, co spadá do oblasti morálního, tímto způsobem: co u určitých kmenů, národů a kultur nebo sociálních skupin, vrstev a tříd atd. platí za „morální“, případně za „nemorální“, a jaký to má dopad v kulturním kontextu. Jde o zjišťování dopadů hodnotových morálních představ nebo základních podmínek. \$„Jde jí o popisné stanovení toho, co „je“ etické, přesněji, co u určitých kmenů, národů a kultur nebo sociálních skupin, vrstev a tříd atd. platí za „morální“ případně „nemorální“ a jaký to má dopad v kulturním kontextu. Dále běží o

zjišťování faktorů odpovědných za proměnu morálních hodnotových představ nebo také základních podmínek (biologických, psychologických, sociologických) ovlivňujících určité akty chování.“ (§ (RICH, A. 1994). V následující tabulce si můžeme porovnáním ověřit, že oběma autorům etik jde o stejné vymezující role deskriptivní etiky jako empirické vědy zkoumající různorodé mravní a morální aspekty u všech národů a náboženství. Můžeme tedy shrnout, že cílem výzkumu deskriptivní etiky je oblast morálního a mravního života člověka žijícího v různých historických epochách na různých místech světa. Tento badatelský cíl je skrz naskrz empirický. Nikdo tedy nemůže etiku jako empirickou vědní disciplínu a její skutečné místo v rámci vědních disciplín zpochybnit.

#4.2 Normativní etika

Etika se nemůže spokojit s popisem toho, jak se věci mají. Rezignovala by tak na svůj hlavní úkol, kterým je pomoci odpovědět člověku na jednu z fundamentálních otázek lidského bytí – otázku na jednání, jednu ze čtyř základních otázek, které formuloval Immanuel Kant. Obecně se uvádějí pouze tři otázky, ve Kritice čistého rozumu se však nacházejí otázky čtyři: „*Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?*“ (§ (KANT, I. 1957) Každému člověku jde bytostně o vlastní život, přesto, anebo spíše právě proto, jej nutně musí zajímat odpověď na kantovskou otázku. Tedy, co člověk má nebo by měl dělat. Jedná se proto o otázku správného jednání či správných životních voleb. Redukujeme-li tyto otázky na úroveň etiky, pak se ptáme po dobru – jak po jednotlivých dobrech, tak také po dobru obecném. Tážeme-li se na dobro či dobra, tážeme se zároveň na zlo. I to můžeme uchopit jako jednotlivá zla, která se v běžném životě vyskytují, a stejně tak jako v otázce obecného dobra se tážeme na obecné zlo. Zde se ukazuje deskriptivnost jako přístup etiky jako nedostačující. Dějiny nás totiž nemohou ničemu naučit v tom smyslu, že bychom z minulého jednání či dobra mohli odvodit budoucí jednání či budoucí dobro. V tomto smyslu historie non est magistra vitae. Historie není učitelkou a ani si nemůže dělat nárok jí být. Předně, pokud bychom z minulého chtěli abstrahovat budoucí, museli bychom připustit jistou míru determinace člověka. Jednalo by se o jisté automatické chování, člověk by tedy musel jednat podle jednou odzkoušených vzorců chování, tím by se stal zcela nesvobodným.

„Problematickou se naproti tomu stává deskriptivní etika ve chvíli, kdy chce chápat podmíněnost etického chování deterministicky nad rámec popisně zjistitelného, to jest analogicky s mechanistickými průběhy chování. V takovém případě nezbývá prostor pro etično jako nárok nepodmíněného, jako požadavek mravnosti, jenž předpokládá svobodu pro

rozhodování.“ (RICH, A. 1994). Jinak řečeno, museli bychom připustit, že člověk je v dějinách statickým subjektem, který se nevyvíjí a který je stále stejný se vším, co k němu náleží. Takový výklad však naráží na problém svobody, neboť člověk by nebyl svobodný a neměl by vůbec svobodnou vůli. Dále je třeba říci, že statické pojetí člověka naráží na běžnou lidskou zkušenost. Nikdo totiž není stejný a každý nový den je nový ve smyslu řeckého slova NOEIN. Pojem označuje nové ve smyslu kontinuálně nového. Tedy nové, které se stalo novým nikoli ex nihilo, tedy z ničeho, což označuje řecké KAINOS. NOEIN označuje nové ve smyslu nové jako kontinuity toho, co zde bylo předtím. Bez toho, co zde bylo včera, by nebylo dnes. Člověk je tedy novým člověkem v porovnání se sebou samým a svou vlastní minulostí. Lidská zkušenost a neustálé změny tuto pravdu dosvědčují. Proto je deskriptivní role etiky zcela nedostačující. Stav člověka jako jedince a člověka jako člena společnosti by se v tomto případě stal jednou provždy daným. Ať už prostřednictvím tradice, zvyků, etikety, zákonů či náboženských dogmat by se to, co je, stalo zároveň tím, co být má. Morální a mravní skutečnost člověka a společnosti by se dogmatizovala a tradovala v podobě nauky. Etika by se takto redukovala pouze do podoby oficiálně přijaté nauky a jedinou její starostí by se tak staly vlastní konzervování (Autor má na mysli latinské *conservatio*, což překládáme českým ekvivalentem *uchování v původním stavu*.) Nemáme tím na mysli žádný pejorativní význam tohoto slova. Spíše nám jde o vyjádření nevhodnosti uchování etiky na určité úrovni rozvoje a postupné dogmatizování tohoto stupně jakožto stupně absolutního.) a tradování (Autor má na mysli latinské slovo *trado*, což překládáme českým ekvivalentem *odevzdávat*.). Tážeme se tedy na jiný noetický badatelský směr etiky, který nebude mít funkci deskriptivní, nýbrž bude mít funkci jinou. Budeme se tázat na takový etický směr, který dokáže zvláště pozitivně stanovovat to, co být má. Jedná se o normativní stanovení obecného dobra, ze kterého je pak možné stanovit dobra jednotlivá. Obecně se tímto tázáním zabývá badatelský směr noetického zájmu etiky, který se nazývá normativní etika. Takové tázání je velice obtížné, neboť musí snášet na velmi příkrý útok nonkognitivistů, kteří hovoří o nemožnosti poznání toho, co být má. Současně tedy nelze ani stanovovat a ani předvídat lidské chování. Podle těchto názorů se etika může doslova zvrhnout ve věštění budoucího lidského jednání.

Takový pohled na hledání normativně závazného nemá však nic společného se skutečnou normativní etikou. Obecně lze říci, že normativní etika hledá zdůvodnění morálních a mravních soudů. Nejobecnější definice tedy říká podle Friedo Rickena, že: *„Normativní etika zdůvodňuje morální soudy.“* (RICKEN, F. 1995) Toto konstatování může ve své obecnosti postačovat, přesto ho rozšíříme o další rozměr, když řekneme, že normativní etika

se týká těch prvků, které mají být. Ukazuje na vše, co je směrodatným příkázáním, příkazem, normou, zákonem, a dále toto vše zdůvodňuje. Rickenovu definici normativní etiky dále rozšiřuje Arthur Rich, když stanovuje úlohu normativní etiky takto: *„Normativní prvky se týkají vždy toho, co má být, nikoli toho, co je. Ukazují to, co je směrodatné, závazné a tím platné. Jinak řečeno jejich smysl není v tom, že člověk jedná tak a ne jinak, nýbrž proč má jednat tak a ne jinak. Samozřejmě také normy představují motivy nebo důvody určující jednání, avšak nikoli ve formě příčinně-deterministické, nýbrž účelové, jež dává jednání cíl a zavazuje nás povinností.“* § (RICH, A. 1994) Konstatuje tedy, proč to, co je dáno příkázáním, je morálně a mravně závazné. A dále, proč je něco platné pouze v oblasti morálky a něco znovu platné v oblasti mravnosti. To nejdůležitější zdůvodnění však nacházíme v etice Richově, kdy vědec zdůvodňuje smysluplnost normativní etiky v situaci, když člověk přejde od nevědomého a nereflektovaného jednání k cílevědomé a tvořivé činnosti (RICH, A. 1994). Tedy od tupého musím jednat k vědomému chci jednat. Ono chci jednat je tvořivým a radostným výkřikem člověka, který je ovládán touhou naložit nějak se svým vlastním životem. Normativní etika se snaží o bližší určení tohoto chci a zároveň se stává kritikou onoho jednání.

#4.3 Meta-etika

Jak máme provést kritiku normativní etiky? Které metody jsou nejvhodnějšími metodami pro zkoumání, obsahu jednotlivých normativních soudů? Pravděpodobně neexistuje jiná metoda, jiné východisko než jazyková analýza. Proč právě ona? Nejprve je potřeba říci, že člověk nezbytně musí své jednání verbalizovat. Od pradávna verbalizoval nejenom své jednání prostřednictvím příběhů, ale také své myšlenky v mýtech, které se od prostých příběhů odlišují především skutečností, že určité jednání, ať už bohů či člověka, povýšily na morálně a mravně závazné (ZÁVIŠ, M. 2008). Mytické vyprávění bylo zároveň zkouškou či ověřováním člověka, který stál před obtížným životním úkolem, jako byl například přechod z věku dětského do období dospělosti. Různé kulticko-liturgické iniciační obřady sloužily právě k tomu, aby si člověk danou skutečnost verbalizoval a uvědomil. Mýty sloužily také k tomu, aby si člověk uměl poradit i s jednoduššími úkoly (například rozeznání vhodných období k různým zemědělským pracím). Mýty tedy sloužily i k ekonomickým činnostem (SEDLÁČEK, T. 2009). Vlastní úloha mýtu však spočívala jak ve verbalizaci, tak v následném etickém hodnocení činnosti člověka. S příchodem moderny, a hlavně s její filozofickou předlohou pozitivismem jsme se rozešli s mýtem ne zrovna v dobrém. Navíc nejen s mýtem, ale i s náboženstvími, jako bychom mohli náboženský rozměr člověka

postrádat. Ačkoli si uvědomujeme úskalí mýtu (PATOČKA, J. 1991) a vymezené místo pro náboženství, nemůžeme tyto skutečnosti absolutně opomenout. Člověk zde vyskytuje se svými bytostnými problémy existence, mezi které patří především její samotné uchopení. To se neděje jinak než skrze jazyk (HEIDEGGER, M. 2009). Ovšem jazyk sám ještě není vyprávěním, kterému je možné porozumět. Svět sice existuje potud, pokud jej člověk dokáže nazvat (WITTGENSTEIN, L. 2008), ale nazvané je potřebné k porozumění ještě interpretovat (GADAMER, H.G. 2010). Na poli morálních a mravních požadavků normativní etiky se ukazuje potřeba nejen porozumění těmto požadavkům, ale také hluboká potřeba porozumění požadavkům v kontextu světa. Z těchto potřeb vyrůstá další badatelská potřeba etiky. Takovou potřebu naplňuje obor, který se jmenuje meta-etika. S každou předponou meta bývá svázán svízel, který od dob Comteho spočívá v nelibosti zvláště u tzv. analytických filozofů. Pramení ze spojení předpony meta se substantivem fyzika. Metafyzika. Nyní si tuto předponu důkladněji vysvětlíme. Řecké *μετα* je klasickou předponou. Překládáme ji několika českými ekvivalenty. Buď to: s, se, po, anebo za. Jednotlivé překlady jsou závislé na pádu, se kterým se *μετα* pojí. S genitivem ji překládáme jako s anebo se, kdežto s akuzativem jako po anebo za. Především spojení s akuzativem je pro nás velice zajímavé. Substantivum v akuzativu s předložkou *μετα* vyjadřuje to, co se nachází za daným předmětem, který se našim smyslem nějak jeví. Právě to, co se smyslem nějak jeví, chceme poznávat nejenom jako předmět sám, ale jako předmět v kontextu. Meta-etikou rozumíme takovou analýzu, kterou rozebereme příkaz, příkázání či normu ve všech jeho jazykových významech. Jde tedy o sémantickou analýzu pojmů. Arthur Rich popisuje ve své Etice hospodářství meta-etiku takto: *„... zabývá se meta-etika prvotně jazykově kritickými analýzami a reflexemi, jejichž cílem může být sémantický význam základních mravních pojmů, jako jsou „mít povinnosti“, „dobrý“, „spravedlivý“ atd., ale též formálně-logická správnost nebo nesprávnost etických soudů obecně.“* (RICH, A. 1994). Meta-etika se však neomezuje pouze na analýzu pojmů. Jde jí současně o přezkoumání metod, se kterými etika pracuje. K přezkoumání svých vlastních metodologických základů by měla inklinovat každá věda. Etika tak činí díky meta-etice. Ricken tuto potřebu výstižně formuloval takto: *„... je meta-etika každá reflexe metod, na nichž se zakládají morální požadavky.“* (RICKEN, F. 1995). Každý etický systém musí nejdříve ze všeho konstatovat, jaké metody bude využívat a jakými metodami bude své vlastní soudy budovat. K vnitřní revizi těchto metodologických postupů slouží meta-etika. Lze tedy jednoduše říci, že vlastní metody a pojmy jsou nejvlastnějším zájmem meta-etiky. Právě z tohoto důvodu se v odborné literatuře setkáme s druhým názvem stejného předmětu, který pojmenovává meta-etiku analytickou etikou. Velice výstižnou definici podal Rich:

§, *Omezuje se na rozbor etických pojmů a výroků vzhledem k jejich logické struktuře, a proto se také meta-etika označuje jako **analytická etika**.*“ § (RICH, A. 1994). Nejširší definici lze nalézt u Anzenbachera, který říká: §, *Analytická etika neboli meta-etika je směr filozofické etiky, který se zabývá logickou, sémantickou, pragmatickou či lingvistickou analýzou morálního jazyka. Název meta-etika ukazuje, že jde o meta-teorii morálního diskursu.*“ § (ANZENBACHER, A. 2001). S meta-etikou souvisejí dva problémy. První lze charakterizovat jako problém poznatelnosti či nepoznatelnosti morálních a mravních vět. Jde tedy o spor kognitivismu s nonkognitivismem. Druhý problém spočívá ve sporu o vymezení samotného pole meta-etiky. Jde o spor, kam až má analýza meta-etiky sahát. Má-li se má upínat k jazyku a metodám a zkoumat je, anebo má upřít svou pozornost pouze k jazyku morálního a mravního. Nejdříve se budeme zabývat druhým sporem.

#4.3.1 Šíře zájmu meta-etiky

Podle jednoho přístupu lze zkoumat nejenom pojmy, ale také metody jednotlivých etických koncepcí (RICKEN, F. 1995). Tento přístup se nazývá širším pojmáním meta-etiky a je pro něj nesmírně důležitý nejen popis, jak fungují morální a mravní pojmy, ale také popis tvorby etických dober. Jde tedy o zkoumání nejenom morálního nebo mravního „co“, ale současně také „jak“.

Druhým přístupem, který se nazývá užším, je redukce zkoumání morálního a mravního na pouhé „co“, tedy na samotný pojmový svět (RICKEN, F. 1995). Například: „Dobro se má konat a zlo se konat nemá.“

#4.3.2 Spor kognitivismu s nonkognitivismem

Kognitivismus vychází z přesvědčení, že morálnost i mravnost lze poznat (RICH, A. 1994), tedy že lze nejen analyzovat pojmy, metody, ale i deskriptivně uchopovat jednotlivé etické koncepce. Je možné jít také dále a normativně stanovovat, co má být. Vše lze samozřejmě analyticky zkoumat.

Nonkognitivisté naproti tomu tvrdí, že toto vše možné není. Nejdůležitějším argumentem a také střelivem pro takovou argumentaci je moderní pozitivistická filozofie. V ní jde o stanovení pravdivostních kritérií podobných těm, které dokládají přírodní vědy (RICH, A. 1994).

#5 Jednotlivé směry normativní etiky

V předcházející kapitole jsme popsali rozdílnost východisek badatelských přístupů k etice. Nyní se zaměříme na jednotlivé směry normativní etiky. Teoretickým východiskem normativní etiky je hledání a popis nikoli toho, co již je. Popisem toho, co je, se zabývá deskriptivní etika. Cílem normativní etiky je hledání zásadnější otázky, jež podmiňuje seberealizaci člověka a rozvoj celé společnosti. Cílem je tedy hledání odpovědi, co být má. Hledání veškerých hodnot, norem a pravidel, důvodů naděje, to vše je v popisu práce normativní etiky. Normativní etika vyrůstá z napětí, které se vytváří z vědomí, že to, jako to je, není tím stavem světa, který by měl být. Stav světa, který nějak existuje, je konfrontován s vědomím, že může být zároveň jiný. Dodejme, lepší. Někteří teologové jdou dokonce i dále a hovoří o napětí, jež vyrůstá z vědomí viny. Aktuální stav chápou jako nedokonalou aktualizaci možného světa a tento svět je konfrontován s vědomím jeho dobrého stavu. Příkladem této diskuse jsou názory katolického teologa Manfreda Deselaerse který se zabývá problematikou teodiceje po Auschwitz. Skutečnost aktuality zla popisuje následujícím způsobem: *„Fakt, že něco je zlé, uvědomujeme si pouze na pozadí toho, co místo toho zlého by mělo být.“* (DESELARES, M. 1999). V této souvislosti můžeme hovořit o světě, který je dán, a o světech, jež jsou možnostmi. Přičemž i aktuální stav světa je zároveň vědomou aktualizací jednoho z dřívějších potenciálních stavů. Normativní etika, která stojí neustále mezi potencií možných uspořádání světů a aktualizací jedné z těchto možností, hledá, charakterizuje a posuzuje hodnoty a pravidla morálního a mravního v etice. Vyjadřuje se tedy zároveň k očekáváním, přáním a touhám lidského ducha. Proto také v této souvislosti hovoříme o víře člověka v to, co má být v budoucnosti, kterou očekává. Vycházíme z předpokladu, jež Gadamer nazývá neúplným uspořádáním pravidel, které si dále žádají doplnění. Tuto potřebu etiky definuje následovně: *„Ani mravní pojmy nikdy nejsou dány jako celek anebo normativně jednoznačně určeny. Uspořádání života podle pravidel práva a mravů spíše zůstává neúplné a vyžaduje produktivní doplnění. Vyžaduje soudnost, která správně zhodnotí konkrétní případy. Tuto funkci soudnosti známe z právní vědy, v níž „hermeneutika“ doplňuje právo právě tím, že je konkretizuje.“* (GADAMER, H.G. 2010). Gadamer vyjádřil zásadní úkol etiky. Etiky jako neustálého hledání toho, co je pro člověka dobré, hodnotné a hodné veškerého životního úsilí. Zároveň však implicitním způsobem vyjádřil neukončenost etického úsilí, tedy fakt, který Wust nazývá šťastnou neukotveností. Wust si položil otázku, zda musíme nejistotu nutně považovat za negativní skutečnost, jež činí lidskou existenci nebezpečnou. Došel k názoru, že nejistotu nemůžeme jednoznačně považovat za negativní, neboť nás činí zároveň otevřenými pro budoucnost. Jinými slovy, budoucnost není jednoznačně dána, nýbrž je nejistá. (WUST, P. 1970). Na normativní etiku nahlížíme jako na

neukončené hledání a vyjádření toho, k čemu má člověk napřít svou snahu. Normativní etika neustálým procesem hledání odpovědi Kantové otázky, co mám činit? Tato otázka, má navíc nepodmíněný charakter. Tillich říká, že se s nepodmíněným charakterem toho, co musí být, setkáváme právě v Kantově kategorickém imperativu: „*To, co Immanuel Kant nazval Kategorickým imperativem není nic jiného než nepodmíněný charakter toho, co musí být, morálního příkazu.*“ (§ (TILLICH, P.-J. 1959). Etika nemůže a také nesmí být jednou pro vždy uzamčeným systémem pravidel jednání a sumou všech hodnot. Pokud by tomu tak bylo, stalo by se z etiky statické, životu nic neříkající moralizování. Normativní etika, pokud chce být člověku nápomocná, musí vyrůstat z napětí mezi tím, co je a tím, co má být. Jinak řečeno, normativní etika má otevírat člověku svět pro jeho sebeuskutečnění. Obrací svou pozornost k budoucnosti a hledá, co je dobré. Hledání toho, co je dobré, provází lidstvo od počátků jeho uvědomělé existence. Dějiny náboženství a filozofie hledaly a dávaly odpovědi na otázku dobra. Všechny tyto odpovědi lze systematicky seskupit a rozdělit do systémů podle charakteru odpovědi. Jediným vážným problémem, který systematické utřídění jednotlivých systémů znesnadňuje, je určení kritéria, podle kterého by bylo možné všechny tyto etické systémy seskupit. Gadamer říká, že je potřeba soudnosti k tomu, abychom zhodnotili, které hodnoty, normy a pravidla života zakomponujeme do celkového normativního uspořádání etiky. Odkazuje na hermeneutiku právních věd, kterou charakterizuje jako funkci soudnosti, jež produktivně doplňuje neúplné uspořádání pravidel tím, že je konkretizuje. Ukazuje tak, že veškeré systémy, které vznikly, dávají odpovědi, které jsou částečnými odpověďmi na otázky po celku lidského života. Proto se také v Gadamerově díle setkáváme s tím, co bude jedním ze základních přístupů této práce v dalších kapitolách – s hermeneuticky pojatou etikou.

Gadamerův přístup k hermeneuticky pojaté normativní etice, je založen na neustálém dynamickém vývoji jednotlivých případů. Principy zde netvoří neměnný zákon morálky a mravnosti, spíše určují interpretační rámec: „*Vždy se přitom jedná o něco víc než jen o správné použití obecných principů. Jednotlivý případ vždy také doplňuje, ba přímo produktivně určuje naše vědění o právu a mravech. Právo se stejně jako mravy trvale vyvíjí produktivitou jednotlivého případu.*“ (§ (TILLICH, P.-J. 1959). Gadamer aktualizuje normativní přístup k etice, kterou je potřeba stále rozvíjet a dále doplňovat. V tomto pohledu je možné očekávat námitku, že takový přístup není zcela originální a nový. Takový názor na etiku již zde na první pohled byl a v jistém ohledu připomíná Fletcherovou situační etiku. Tato výtku ale není zcela opodstatněná. Oba směry etiky nelze směřovat či dokonce skloubit v jeden systém. Gadamerův přístup se od Fletcherovy etiky zcela odlišuje. Hermeneutická etika je budována na základech interpretace zkušeností člověka se sebou samým, s druhými lidmi a

se světem. V náboženské rovině ještě nacházíme transcendentní rozměr, tedy zkušenost s posvátnem. Východiskem není situace, ale snaha interpretovat zkušenost a porozumět jí. Pokud již hledáme určitou příbuznost, pak můžeme určitou shodu nalézt s Tillichovou metodou filozoficko-teologické korelace. Metodu Tillich popisuje takto: „*To znamená, že existencialista klade otázku a analyzuje lidskou situaci, na níž teolog může dát odpověď, odpověď danou nikoliv z otázky, ale přicházející odjinud, než ze samotné lidské situace.*“ (TILLICH, P.-J. 1992). Tato příbuznost je však pouze zdánlivá. Snaha o produktivní doplnění vychází v Gadamerově filozofii ze snahy o vyvarování se moralizování. Vychází z vědomí nebezpečí, které moralismus či legalismus skýtá. Stejně jako moralizování je i tak mravní legalismus zploštěním etiky na rigorismus norem, které byly povýšeny na zákon. Tuto stránku funkce normativní etiky popsal Paul Johannes Tillich. Moralizmem plynoucím ze zákona nazval každý negativní postoj k morálce (Paul Tillich hovoří o rozporech mezi moralismem práva a nepodmíněnou moralitou. Ta první bazíruje na právu a na zákonech, ta druhá na předpokladu lidské svobody. TILLICH, P.-J. 1959), tedy takové myšlení, které pojalo všechny normy a pravidla jako neměnný zákon. Problém, který se zde dere do popředí spočívá ve faktu že ve staticky a jednou provždy dané etice se tázání po tom, co mám činit, mění v otázku, co nesmím činit, abych nebyl sankcionován. Veškeré normy a hodnoty, jež se staly zákonem, vykazují další neblahý rys, který do podstaty moralizování taktéž patří. Vždy, když se o normách, mravech, hodnotách přestává diskutovat, neboť jsou považovány za jednou provždy daná a platná pravidla jednání a chování, se z norem stává neměnný zákon, jenž je vymáhán sankcemi nikoli svobodou vůlí. Z autonomie morálky se stává heteronomní zákon. Z ideje, která motivuje vůli, se stává dogma, které jako břemeno, když je naloženo na člověka, jej tíží, místo toho, aby jej učinilo schopným jednání. Společnost, která upadá do legalismu zákona, je stíhána jednou krizí za druhou. Lidská společnost je tím více civilizovaná, čím méně spoléhá na donucovací imperativy a sankcionující prostředky, a čím více inspiruje svými ideály svobodné muže a ženy k následování.

Z tohoto pohledu činí Gadamerovo hermeneutické uchopení z normativní etiky otevřenou, tázající se etiku, která hledá porozumění obecného pro jednotlivé určité situace. Nikoli však dogmatizujícím způsobem. Nečiní si tedy nárok na absolutní neměnnost svých soudů. Než však se začneme zabývat hermeneutickou etikou hodnot, musíme nejdříve provést systematické uchopení normativní etiky. Jedno je však jisté. Normativnost jednotlivých směrů není založena na deterministicky daných faktech. Rich doslova říká, že se sice mravní data sice dají dobře a pohodlně zjistit, ale nemohou být v žádném případě předpokladem jednání:

„Též toto jsou „fakty“, jenž se dají deskriptivním způsobem zcela dobře zjistit, jenž však nelze nijak vysvětlit deterministicky, byť bychom používali jakkoli rafinovaných sociokulturních nebo též biologických teorií. Jde tu právě o jiný rozměr, rozměr onoho ve vlastním smyslu etického, resp. normativně vyžadujícího, jež se vymyká jakémukoli příčinnému způsobu vysvětlování ve smyslu deterministických schémat. Z této zkušenosti vyrůstá normativní etika.“ (RICH, A. 1994). Nyní musíme odpovědět na otázku, jakým způsobem budeme veškeré normativní směry systematizovat. Zároveň však vzniká otázka. Které filozofické školy v dějinách, jež zároveň vytvořily ucelený etický systém, můžeme charakterizovat jako normativní? Jak zvolit dělení normativně orientovaných systémů? Jde nám o stanovení kritérií, kterých se budeme při hodnocení držet. Dříve než si na tuto otázku odpovíme, poukážeme na přístup, který navrhuje již Arthur Rich ve své Hospodářské etice. Normativnost jednotlivých badatelských směrů vidí především v tom, že se jednotlivé směry neustále ptají, proč má člověk jednat tak, a ne jinak (RICH, A. 1994). Záměrně přitom vylučuje veškerý determinismus, odkazují se na člověka jako na svobodnou bytost, které právě proto náleží etické hodnocení, neboť je bytostí svobodnou (ANZENBACHER, A. 2001). Podoby normativní etiky pak rozdělil takto: empiristická etika, etika norem či principů, kazuistická etika, etika smýšlení, situační etika a etika odpovědnosti (RICH, A. 1994). Neseťkáváme se zde s obsahově určenými normami. Přesto existují jednotlivé systémy, které nelze ani do jednoho ze systémů zařadit. Máme na mysli kategorický imperativ Immanuela Kanta. S ním vzniká oprávněná otázka, do které z Richových systémů jej zařadit. Pokud ovšem neprovedeme revizi všech těchto systémů a nestanovíme tak pro normativní etiku pouze jeden jediný předpoklad, jak tomu chce Miroslav Marcelli, když normativní etiku charakterizuje jako verzi deontologické etiky. Marcelli poukazuje na důležitý aspekt normativního přístupu, který odpovídá deontologickému pojetí: „Striktní verzi normativismu jsou deontologické etiky.“ (MARCELLI, M. *Přednášky z filozofie*. Letní semestr 2012/2013. Nepublikováno.). Poukazuje na fakt, který vyplývá ze samotného pojmu normativní etika. Z tohoto pojmu je patrné a zřejmé, že normativní etika má zavazovat k určitému způsobu jednání. Tomuto nároku pak vyhoví velice málo etických systémů – Aristotelův eudaimonismus, teologická koncepce Tomáše Akvinského a nejvíce deontologická etika Immanuela Kanta. Zároveň vyvstává problém, který nelze odložit stranou. Pokud totiž zůžeme normativní etiku jako nauku, jež normativně zavazuje k jednání, neprojeví svůj nárok na normativní charakter také teologické systémy? Deontologické myšlení totiž najdeme i v teologických systémech, jako je tomu například v Tóře judaismu. Máme na mysli rabínské zdůvodnění proč dodržovat Mojžíšova desatera. Pravým důvodem dodržování desatera nemá

být ani tak samotné přikázání dodržovat Zákon, nýbrž dodržování z lásky k desateru. Nejvyšším vyplněním zákona je láska k zákonu, která vede k dodržování desatera. Nejvyšší dobro tedy vychází z lásky k právu a spravedlnosti a zejména pak k tomu, kdo je jejich dárce. Další možností, jak uchopit normativní etiku, je chápat pod pojmem normativní etika veškeré směry, filozofické i teologické, které se v psané podobě od starověku po současnost vyskytly. Pokud bychom takto postupovali, narazili bychom na problém obsáhlosti takového díla. Ač se již odhodláme k určitému výběru normativních systémů, mějme přítom na paměti, že se vždy bude jednat o jistý redukcionismus.

Naší snahu tedy omezíme. Pod pojmem normativní etika budeme rozumět:

\$etiku\$, která bude hledat to, co být má;

\$etiku\$, která bude in stricto facto normativní, tedy deontologickou etikou.

Z toho důvodu vzpomeneme nejdříve Aristotelovou etiku. Nejen z toho důvodu, že Aristoteles byl prvním filozofem, který napsal knihu, jež měla již v titulu název etika, ale především proto, že se jedná o etiku deontologickou. Dále vzpomeneme sv. Tomáše Akvinského a nakonec se budeme věnovat Immanuelu Kantovi. Představíme tak deontologické směry jako normativní. Poté se budeme věnovat některým konsekvencionalistickým směrům, etice povinností a podobně (například epikureismu, utilitarismu, kazuistické etice, norem a principů, situační etice a etice povinností).

#5.1 ETHOS v řeckých mýtech

Z pohledu naší práce je příklad převzatý z řecké mytologie na první pohled chatrný. Mýtus byl totiž kritizován všemi filozofy a ve všech obdobích antické filozofie, a to nejen v předklasickém období. Dokonce Platón přispívá k všeobecnému odsouzení mytologie jako formy myšlení. Další období, zejména pak patristika, daly tomuto vývoji za pravdu. Mýtus tak vnímáme jako mylnou interpretaci světa. A přesto je nanejvýš potřebné přezkoumat i tento aspekt. Kdybychom tedy odhlédli od mytologie a především od některých vybraných pasáží, zejména chvalozpěvu na řeckou bohyni spravedlnosti, Δίκη, pak bychom vynechali jeden velmi významný prvek v dějinách myšlení. Jakkoli je mýtus zavádějícím a klamavým obrazem světa, přesto i on pracuje s jazykem. Připomeneme-li si poučku, že slovo žije v používání, pak se nemůžeme zastavit ani před užíváním v mýtu. Můžeme tedy i v něm sledovat užívání daného slova a vidět, jak tento pojem „žil“. Bez něj by nám chyběla jedna podstatná cihla v celé stavbě. Antický epos, pějící chválu na bohyni Δίκη, je z etymologického pohledu velmi cenný. Poukazuje na zákonný pořádek, který se dodržováním stává etickým pořádkem. Ctění zákona je předpokladem dobrého soužití lidí a etickým se stává to, co vede

k pořádku. Při udržení pořádku hraje největší roli Zeus. Jako nejvyšší bůh a pán Olympu vykonává soudní roli, a tím udržuje pořádek. Básník Hesiodos přiřazuje tento pořádek, spravedlnost a smír bohům a mezi jinými především bohyni Thémis. Bohyně zákonného pořádku Thémis zplodí společně Diké, ta se stává bohyní spravedlnosti. Kdykoli Zeus a Thémis zasedali k vykonávání soudcovské role, Δίκη se přidala. Prvním, kdo se zmínil o Δίκη, byl Hesiodos ve své Theogonii, a tak ji přiřadil do Panteonu řeckých božstev sídlících na Olympu. Důležitá je zde diference mezi božskou spravedlností a lidmi zapříčiněnou nespravedlností. Božský původ mravního a zákonného pořádku ve světě lidí a také kosmického pořádku vyjadřovala starořecká mytologie v obrazu bohyně Thémis. Ta pronásledovala jakýkoli lidský zločin a trestala překračování míry ὕβρις (ř.pýcha). Dohlížela především na zákon a spravedlnost s jediným cílem, aby silní a bohatí nekřivdili slabým a nuzným. Bohyně Thémis byla spravedlivá a moudrá a tyto hodnoty z ní učinily σοφία, záchránkyni před lidskou ὕβρις. Thémis je zobrazena jako bohyně se zavázanýma očima s mečem a váhou, které drží v rukou. Tím je zároveň řečeno, že jako bohyně je bohyní věštící a zároveň ustanovující to, co je pro mravní pořádek dobré a co je spravedlivé a co uráží posvátný řád. A to je ὕβρις (KOMOROVSKÝ, J. 1995).

Ve chvále bohyně Δίκη se setkáváme se ztělesněnou spravedlností. Právě v tomto hymnu se velmi často vyskytuje pojem εθος, který má zde jednoznačně mravní a morální smysl, a tak zapadá do kontextu celé práce. Poukazuje na mravní a morální kontext, což jednoznačně zdůrazňuje etický význam bohyně spravedlnosti. Hesiodos používá ve své Theogonii pojem δίκη jako protiklad ὕβρις. Δίκη má význam *obvyklý, normální způsob konání*. A tyto dva pojmy dává do souvislosti se soudní praxí. Zatímco dobrý soudce, jehož práce je prosáknuta δίκη, pracuje tak, aby jeho rozsudek byl co nejspravedlivější, každý nespravedlivý rozsudek, vynesení straně někomu, nebo za úplatu, je charakterizován ὕβρις. Nyní uvedeme několik míst z chvalozpěvu. „Ω Περση, συ δε ακοις δικης, μηδη υβριν οφελει.“ („O Persee, ty však posloucháš spravedlnost (Diké,) v žádném případě nepodporuješ pýchu“.) (DIKÉ, ΠΑΝΘΕΙΟΝ, 1959)). První verš chválí Persea, který následuje hlas bohyně Δίκη, nikoli však ὕβρις. Následovat hlas někoho znamená chovat se podle určitého vzorce chování. Následovat chování někoho znamená doslova následovat již jednou osvědčený způsob myšlení. Ovšem otázkou je, zda mýtus vyžaduje bezmyšlenkovité, nekritické přijímání zvyku či tradice. Na jedné straně se totiž mýtus chová jako jediná možná interpretace světa. Na druhé straně se však mýtus dovolává souhlasu těch, kteří mu naslouchají. V chvalozpěvu je spravedlnost postavena proti pýše. Jako dobro proti zlu. Perseus, syn Dia a Danaé, byl pro své spravedlivé, moudré a odvážné skutky odměněn. Dostal

se jako jedno ze souhvězdí na oblohu, kde má jako stálice své neochvějné místo. Zabil příšeru Medusu a pomocí její hlavy zachránil Andromédu. Jeho skutky byly shledány spravedlivými, a tak básnicky řečeno, následoval *Δίκη*, nikoli nespravedlnost, vylíčenou jako *ύβρις*. „*Υβρις γαρ τε κακη δειλω βροτω*.“ („*Pýcha totiž zlá hrůzné zbrocení krve přináší*.“ \$ DIKÉ, *ΠΑΝΘΕΙΟΝ*, 1959). Pýcha způsobuje vše zlé mezi lidmi. Pokud však poznají spravedlnost, pak konají dobro ze zvyku, anebo ve zvyku podle toho, jak spravedlnost poznali. V tomto mytologickém chvalozpěvu je jednoznačně pýcha odsouzena, ale text pokračuje ve zdůvodnění a dále používá k tomu dvou pojmů: *εθος* a *γινωσκω*.

Dle textu souvisí *εθος* jako obvyklý způsob jednání s *γινωσκω*, tedy s poznáním.

Nejedná se zde o abstraktní poznání či o poznání pro poznání samotné. V antickém světě je *γινωσκω* cílevědomým a především metodickým poznáváním. Jedná se o racionální proces, který člověka vede k poznání. Nejedná se tedy o neurčité, či dokonce charismatické prozření, kdy je člověku něco „*vnuknuto shůry*“ (BULTMANN, R. In: KITTEL, G. 1935). Pro nás se zdá být spojení *εθος* s *γινωσκω* velmi důležité, a to z důvodu soustavné práce, kterou člověk sám na sobě, na svém myšlení a jednání musí neustále činit. Obvyklé jednání člověka se takto rýsuje nikoli jako obvyklé, nýbrž jako naučené, a tím pádem také získané jednání. Jedinec jedná nikoli tak, jak je pro něho obvyklé, ale podle toho, což vyplývá z textu, jak podrobí své jednání reflexi. Náš text nám ukazuje, že člověk ve svém jednání musí neustále počítat s reflexí. Poznání, i takové, které se týká dobrého jednání, nevzniká samo od sebe. Jedná se o myšlenkové úsilí, ve kterém člověk podrobuje sama sebe, situaci a tradiční zvyky kritické reflexi. Tak musí zpochybňovat to, co se mu dříve jevílo jako dobré a spravedlivé. V našem případě se jedná o poznání *Δίκη* – bohyně spravedlnosti, to znamená určitého ideálu mravního dobra. Člověk jedná podle zvyku, ale zvykem se zde nerozumí individualistický subjektivismus jako jediné kritérium konání, anebo generacemi naučené vzorce chování. Zvyk, jak je nám zde předestřen, je poznatelná spravedlnost. V mytologii se předkládá následování bohyně *Δίκη* jako poznávací proces, ve kterém se teprve poznávání stává spravedlností, a to v myšlení. Teprve až mysl „stráví“ takto stanovenou spravedlnost, jedná se o člověkem naučený zvyk. Neboť z myšlenky samotné se stane poznání osvědčené, obohacené o tradici, která již jednou obstála jako spravedlivá, a tím se tak stala příkladem k následování. Pokud ji člověk ještě jednou promyslí, a to ve zcela nové a jedinečné situaci, pak se stane onen zvyk, tradice – ať psaná nebo nepsaná – znovu normálním, zcela běžným způsobem chování zde a tady. Člověk tradici nemá přijímat bezmyšlenkovitě, nýbrž se má v kritickém aktu poznávání ztotožnit s tím, co bylo. Tak se tradice osvědčí – říká mytologie – a s ní se osvědčí sám člověk, jenž poroste ke spravedlnosti. Na samotném mýtu je tedy

udivující fakt, že si ho musel člověk racionálně ještě jednou prožít, a to nejlépe na „vlastní kůži“. Vyplývá z toho zajímavý poznatek. Etické si žádá reflexi lidského hodnocení, nejlépe osvědčení v životě. Pokud se člověk musí hodnotám dobrého a spravedlivého života učit, pak z toho vyplývá, že etické je tudíž člověku vrozeným postojem.

#5.2 ETHOS v řecké předklasické filozofii

Z pohledu filozofie stojí za to zaobírat se etikou jako samostatnou vědou v dílech Platóna a Aristotela. Platón kladl fundamentální otázky o původu dobra, Aristoteles konstituoval smysl takového tázání z pohledu systematicky pojaté filozofie. Již z takového úhlu pohledu není na místě etymologických studií, jež by se zabývaly etymologií v dílech těchto dvou velikánů. Neboť oni sami používají etymologii jako nástroje. Platón tím, že v dialozích se ústy jednotlivých řečníků ptá, jak lidé obecně chápou dobro, či zlo a jak ho chápali před filozofii. Příkladem je Platonův dialog *Stát*, ve kterém se ptá na slast a na to, co člověk konal, či mohl konat v době mládí. Aristotelés používá etymologie tím způsobem, že se Nikomachovi snaží ukázat určité chování jako ctnostné, anebo zlé na základě zkušenosti jiných. Naše etymologické studie proto zaměříme na předklasické filozofy. Všimneme si především těch, kteří patřili mezi nejvíce kritizované Platónem a Aristotelem, totiž sofistů.

#5.2.1 Pythagorejská škola

Přehled předklasických filozofických systémů začínáme nikoli v Milétské škole, nýbrž v jihoitalském městě Krotonu. Milétská filozofická škola z úryvků, které máme k dispozici, neřeší otázku dobra a zla, čili etiky. Věnuje se přírodní filozofii. Připouštíme, že tím vnáší do myšlení zcela nové, jedinečné prvky, které měly vliv na myšlení a systém hodnot tehdejšího světa. Její filozofové hovořili také o bozích zcela novým a nečekaným způsobem, a tím měnili ohnisko autority a tím také lidské chování. Stálo by za to zkoumat i tyto systémy. V naší práci se však nebudeme zabývat Milétskou školou. Zmíníme zde však první nám známý filozofický systém, který uvádí pojmy etika či dobro a zlo, a tím je právě tzv. Pythagorejská škola. Schválně nazýváme tento směr takzvanou školou. Máme pro to dobrý důvod. Zakladatel školy, Pythagoras, jakkoli moudrý a bystrý člověk, vytvořil spíše náboženský spolek než školu v pravém smyslu tohoto slova. Jeho autorita byla založená na bezmezné oddanosti žáků. Tento fakt dosvědčuje věta: \$, „*αὐτο εἶπεν*“ (V překladu „*On to řekl*“.\$), která končila jakékoliv spekulace či diskuse na dané téma. Tato slova poukazují na bezmeznou autoritu Pythagora jako vůdce dané školy. Ovšem vypovídá také o nesvobodě, která končila tam, kde začínala autorita zakladatele školy. Už tento samotný fakt vnímaný z pozice etiky, chápané v dnešním slova smyslu, poukazuje na omezení v rozvíjení myšlení a jednání. K uvolnění

došlo až po Pythagorově smrti. Tehdy se škola rozdělila na dvě části. Na akuzmatiky a na matematiky. Pro etiku jako disciplínu jsou přednější akuzmatici, jakkoli budeme vnímat Pythagorejskou školu jako celek. Neboť obě skupiny čerpají pro svá další bádání ze společného základu, a tím je nauka o číslech a z toho plynoucí nauka o harmonii světa. Genezi světa vztahovali stejně jako přírodní předklasická filozofie ze světlého – ohně a tmavého – studena. Tyto dva prvky stanoví začátek všech věcí. Jsou to také protiklady a jako protiklady určují celkový charakter světa, který je neustálým bojem protikladů. K této nauce dále přidávají čísla, jež jsou vymežujícím principem, který každou věc činí určitou, a tím přístupnou poznání. Každá věc potřebuje určitý „tvar“ a tento jim dávají čísla. Číslo se stává vymežujícím principem, smyslem věcí. A tím paradoxně i základem ontologie a etiky.

$\$A\rho\iota\theta\mu\omicron\iota\$\$ dávají věcem $\$\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma\$\$, čísla vyjadřují cíl – hodnotu věcem. Nejen matematickou, kterou vyjadřuje, udává dané číslo. Čísla se stávají zároveň symboly přesahujícími oblast matematiky a pro pythagorejce jsou základním nositelem etiky. Hlavním číslem se pro ně stává číslo jedna. Jeho význam není jen aritmetický, můžeme dokonce říci, že bohatstvím svých významů velmi přesahuje aritmetický svět.

Řekne-li se jedna, pak symbolem pro toto číslo je „1“, v klasické řečtině $\$,,\epsilon\iota\varsigma\$\$, ale také $\$,,\mu\iota\alpha\$\$, $\$,,\epsilon\nu\$\$. Jeho symbolické významy musíme vzpomenout a poukázat na bohatství, které dříve aritmetika skýtala:

$\$\text{První osobu jednotného čísla, anebo věc, zaměřenou na kvantitativní aspekt jednoho:}\$\$

v kontrastu s více než jedním;

v kontrastu k částem celku.

$\$\text{Identitu jedince, zaměřenou na kvalitu:}\$\$

jeden a tentýž,

tento.

$\$\text{Nespecifikovanou identitu:}\$\$

někdo.

Popsání něčeho, co je první v řadě.

Nástroj speciálních kombinací.

Číslo jedna se tak stává nejen matematickým symbolem. Jeho využití je v gramatice, logice, ale také v náboženské oblasti. Zde je symbolem vnitřní integrity božstva. Je velmi zajímavé vnímat zrod matematiky na pozadí náboženských představ. Zatímco symbol žije ve všech disciplínách poměrně autonomním životem, význam tohoto symbolu sahá daleko do náboženství.

V matematice se číslo jedna prostřednictvím pythagorejců stává nositelem významu bodu. Současně je to v téže škole symbol znázorňující celek, jednotu poznatelného světa. Tím pádem se z čísla stává současně symbol transcendující poznání celku světa. Číslo jedna, pro pythagorejce dokonalé, symbolizuje nedělitelnou jednotu. Způsobuje totiž jednotu protikladu, na rozdíl od dvojky, která již představuje mnohost, a tím pádem také roztržnost. Nespojuje již protiklady, nýbrž dává protikladům autonomní existenci. Například termíny omezené / neomezené se v jedničce spojují v jeden celek. Ve dvojce již omezené a neomezené mají své vlastní autonomní právo na existenci.

Svět, řecky $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, se neomezuje pouze na poznatelnou Zemi – Γαῖα, nýbrž na celek světa - Κοσμος. Řekové chápali svět jako viditelné a taktéž neviditelné universum. Celek, jehož nedělitelnou součástí jsou taktéž i jednotlivci. Kittlův slovník (SASSE, In: KITTEL, G. 1935) rozděluje antické vnímání světa takto:

$\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, jako souhrnný pojem toho, co bylo stvořené;

$\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, jako obydlí lidí Země, jeviště dějin;

$\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, jako lidstvo, jeviště dějin spásy.

V *A Greek-English Lexicon* (DENKER, F.W. 2000) pojem $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ nacházíme mnohem více specifikovaný a též mnohem lépe rozdělený:

to co slouží kráse, skrze dekoraci;

způsobilost výběru;

suma všeho, tady a teď, svět, universum;

veškerá živá zvířata;

planeta Země;

lidstvo;

veškeré způsoby lidské existence;

kolektivní aspekty identity.

K tomu všemu se dále přidružuje vnímání pythagorejců. Aetiaius ve zlomku 14 A 21 hovoří: $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ „Pythagoras první nazval souhrn všeho $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ podle pořádku v něm.“ (MARTINKA, J. 1998) V tomto zlomku je patrný posun v chápání světa jako universa. Zatímco ve starší, Milétské škole, je $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ vnímán jako uspořádaný celek jsoucna, pak v pythagorejské škole je $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ taktéž celek jsoucna, ale pythagorejci k tomu přidávají ještě představu *harmonického celku jsoucna*. Tato harmonie, jež je vyjádřena symbolem čísla jedna, znamená především soulad celku. Každá jednotlivá věc je ve vztahu k celku

v harmonii. Z toho vyplývají závažné etické konsekvence. Číslo jedna je symbolem harmonie celého kosmu. V jedničce se protiklady spojují a splývají, takže dobro a zlo, tyto protiklady nemají místa v jednom harmonickém celku. Chovat se eticky, znamená chovat se v souladu s harmonií s ostatními částmi univerza. Nacházet se v rovnováze mezi dobrým a zlým, volit tak, aby jeden z prvků nezískal navrch a tím pádem narušil celkovou harmonii. Člověk musí nejprve poznat harmonii univerza, aby tak pochopil své vlastní místo v něm. Teprve pak může vědět, co má činit. Zvyk, *ἔθος*, není přirozeným způsobem chování, nýbrž člověk se musí dopracovat k harmonii ve vztahu ke zbytku univerza. Můžeme tedy ztotožnit pythagorejskou harmonii s celkem jsoucna s ethosem. Není to něco, co je dáno apriori.

#5.2.2 Prodikos

Další významnou školu, jakkoli se v učebnicích dějin filozofie tento systém nenazývá školou, představují Σοφισταί – sofisté. Představitelé tohoto směru hájili velmi rozšířený, avšak zásluhou především Platóna také velmi úpadkový systém. Sofista Prodikos z Keosu se narodil roku 465 př.Kr. a zemřel roku 399. Tento filozof řešil především úlohu náboženství pro celkový vývoj celé společnosti. Objevil pozitivní roli náboženství, které vnímá jako iracionální praktiky vedoucí ke správným a eticky vysoce kladným cílům. Jeho dalším velikým přínosem je systematické etické myšlení. O tom, že se systematicky snažil vybudovat etiku, víme od jiného autora, a jedná se tedy o informaci z „druhé ruky“. Ze *Schólii k Aristofanovi* víme, že Prodikos napsal dílo *Hóry* (Scholie k Aristofanovi 84B1.), v němž se věnuje problematice etiky a vypráví příběh o dospívání Herakla v muže. Zlomek tohoto díla se nám zachoval. K Heraklovi přicházejí dvě ženy. První je krásná, půvabná a na pohled nenápadná. Je to bohyně Ἀρεθῆ – Arethe, bohyně ctnosti. Blíží se k němu také bohyně Ὕβρις – Hybris, bohyně zla. Obě se utkávají v dialogické rozpravě, podobné těm, které tvořil Platón. Navzájem se utkávají ve slovním zápase a bojují o to, která pak z nich dokáže nabídnout mladému Heraklovi šťastnější cestu života. Zatímco Hybris slibuje život bez starostí, námahy a plný rozkoše, Arethé poslouchá. Herakles přitom nemusí mít strach, že by musel pro získání požitků pracovat, ať už duševně či tělesně. Život, který se zde Heraklovi rýsuje, je vykreslen v těch nejkrásnějších barvách. Lidské štěstí a dobro je zde ztotožňováno s rozkoší. Dobré je to, co působí rozkoš. Toť heslo Ὕβρις. Na to Herakles reaguje otázkou: „*Ženo, jak se jmenuješ?*“ (XENOFONT, 84 B 2.) Hybris na to odpovídá: „*Mojí přátelé mně nazývají Blažeností, mojí nepřátele však Zlem.*“ (XENOFONT, 84 B 2.) Zde se nachází zvláštní pasáž, ve které Hybris připouští, že její jméno, to čím je, musí posoudit lidé. Prodikos, to nechává vyznít zcela záměrně, aby tak poukázal, že záleží na lidské volbě. Samotná Hybris je

již rozpolcená sama v sobě. Nato přistupuje druhá žena a snaží se získat Herakla na svou stranu. Její řeč začíná vylíčením dobré Heraklovy povahy, získané výchovou a celkovým přístupem rodičů. Poukazuje, že dobrou výchovu nezískal tento mladík zdarma, nýbrž důslednou výchovou a příkladem svých rodičů. A tak se stává Herakles nadějným mladým mužem, nikoli pro dosažené ctnosti, nýbrž pro námahu, kterou snášel, když cvičil svou vůli. Arethé ukazuje, že je na dobré cestě, ale ještě ne v cíli. Musí nadále pěstovat svou mysl, unavovat své tělo a držet zkrátka svou vůli. Nyní je v půli cesty, pokud bude následovat Arethé, určitě se ctí dojde cíle. Cíl samotný spatřuje nikoli v dovršení života, nýbrž – a to je to hlavní – ve společnosti a v následování Arethé. Ta mu sice nenabízí život na „růžích ustlaný“, nýbrž život těžký, plný zápasů a zkoušek. Citujme: \$, *Ani jedu ze skutečně dobrých a krásných věcí nedávají bohové lidem bez námahy a přičinlivosti; ...* “\$ (XENOFONT, 84 B 2.). Pokud si vybere tuto cestu, pak sice bude život nesnadný, ale blažeností bude samotné následování Arethé. Tu se znovu objevuje bohyně zla a poukazuje na námahu, s jakou bude muset Herakles bojovat o své živobytí. Zdá se tedy, že Herakles má snadnou volbu, přijmout ethos bohyně zla, a mít v životě svůj „pokoj“. Bohyně Arethé poukazuje ve své závěrečné řeči, že rozkoš je pouhou iluzí a že člověk klame sebe sama, pokud přijme snazší životní cestu. Ukazuje se, že rozkoš se mění v muka a slast je ve své podstatě neštěstím. Nechme promluvit bohyni Arethé: \$, *Ty ubohá, co dobrého máš? ... Protože ty netoužíš po spánku proto, že pracuješ a namáháš se, ale že nemáš co na práci.* “\$ (XENOFONT, 84 B 2.).

Význam Prodikova příběhu o Heraklovi je v objevu iluze, kterou nabízí rozkoš. To co se na první pohled může zdát jako etické, se při hlubší reflexi stává zlem. Rozkoš není dobrem, stejně tak jako námaha není zlem. Prodikos demaskuje rozkoš, když ji neidentifikuje se slastí. Právě naopak, je to rozkoš, která se může stát zlem. Nepostačuje pouze slyšet o dobru a zlu, už nám nepostačují tyto pojmy, abychom automaticky věděli, co je etické. Objevuje se zde potřeba je důkladně prozkoumat. A právě takto je stavěn onen dialog. Ukazuje se zde potřeba důkladného rozboru. Tento epos však také můžeme chápat jako dva obvyklé způsoby jednání a chování, jedním, obvyklým způsobem chování, je dobro a druhým zlo. Problém není ve znalosti existence dvou způsobů chování, nýbrž se zde jedná o rozlišení a hlavně o umění rozpoznat, který z daných způsobů je dobrý, či naopak špatný. Co dobrého nese dobro? A co zlého přináší to zlé? Prodikos vidí celý problém etického v rozpoznání dobrého způsobu chování. Samotná znalost zla a dobra zde nepostačuje. Poprvé zaznívá potřeba něčeho více, a to podrobné meta-etiky. Celý problém etiky se zde představuje v otázce, jak rozpoznat dobré od zlého? Jak můžeme demaskovat zlo? Je vůbec možné odhalit zlo, když se na první pohled neodlišuje od dobra?

Prodikos dává odpověď i na tuto otázku. Obvyklý způsob jednání, který je možné pozorovat kolem a který je úzce spjat s námahou a prací, je dobrým způsobem jednání. Arethé dodává: *„Proto doufám, že vykonáš krásné a vznešené činy, pokud najdeš cestu ke mně, a já sama budu ještě váženější a pro svou cenu ještě vznešenější.“* (XENOFONT, 84 B 2.). Dobrý způsob jednání je takový, který učiní ctnost ještě více ctnostnější a tím ještě více lákavou k následování. Dobro je u Prodika dynamickou veličinou, je „lepší“, pokud ho člověk následuje. Člověk svým etickým konáním činí ethos. Připomíná to do jisté míry kategorický imperativ Immanuela Kanta. **§Když se chováme eticky, budujeme tím hodnoty étosu a vytváříme obvyklý způsob chování, jenž pak bude vzorem k následování. §** Herakles je vyzván k dobrým činům, pro které pak samotná Arethé bude vznešenější. Nemá tedy jednat pro Arethé, nýbrž pro sebe sama, přesto pak Arethé bude mít svou nezastupitelnou cenu. Z toho plynou následující úchvatné myšlenky, které pro etiku jako disciplínu stanoví jednu z fundamentálních zásad. Že totiž dobré se stává stále, a proto má člověk vůbec dobře jednat. A dále vnímáme tento závěr: pro etický postoj se musí člověk rozhodnout a usilovat o něj.

#5.3 Klasická antická filozofie

Za základního představitele tohoto směru považujeme Aristotela. Takový výběr není náhodný. Rozhodujícím kritériem je hledání toho, co být má. Aristoteles nám dává imperativy, jež jsou závazné ke konání. Dalším kritériem, nikoli méně méně závazným kritériem, je skutečnost, že tento filozof určil vývoj etiky na několik století dopředu a v jistém smyslu lze říci, že jeho etika je stále velice aktuální. Posledním kritériem je fakt, že Aristoteles doopravdy jako první autor a filozof, napsal dílo s názvem etika. Přesně řečeno, napsal tři díla. A to: Nikomachovu etiku, Eudémovou etiku a Etika Magna.

#5.3.1 Aristotelův eudaimonismus

Antická filozofie věnovala v dílech svých vrcholných představitelů etice mnoho místa. Jakkoli je Sókratés považován za moralistu, nezanechal po sobě žádný spis, ve kterém by bylo možné jeho etiku důkladně zmapovat. Platón na tomto poli vykonal více práce, ale systematickým zakladatelem etiky je Aristoteles. Lidské dílo, ať už je jakékoli, popisuje jako konání, které směřuje k určitému *τελος* (ARISTOTELES, 2006), tedy k určitému cíli. Ať už je tento cíl jakýkoliv, Aristoteles uvádí, že člověk pokládá tento cíl za *αγατος* (ARISTOTELES, 2006), tedy za dobro. Jelikož etiku považoval za praktickou nauku, uvědomoval si, že v lidské praxi je patrné nepřehledné množství dober a hodnot, odmítal však říši účelů a dober množství donekonečna. Jak říkal, nikam bychom se nedobrali. Proto je nanejvýš důležité vybrat nejvyšší dobro. V množství jednání, a tím také účelů, nachází jedno dobro, které je dobrem

nejvyšším. Zde se Aristotelovy názory různí, filozof však nechybuje. Předně rozlišuje dobro obecné, dnes bychom mohli pojmenovat toto dobro jako sociální etiku. Obecné dobro je takovým dobrem, jež slouží rozvoji celé obce. Jedná se o nauku, která říká, co máme konat a čeho se máme ve veřejném životě vyvarovat. Aristoteles tedy hovoří o ethosu toho, co je obecně považováno za dobré. Rozumí tomuto ethosu jako něčemu, co společnost na základě své zkušenosti vytvořila a předávala dalším generacím. Toto „něco“ mohlo mít dvojí podobu: νομοι αγραφοι και νομοι γεγραφοι, (BENEDYKTOWICZ, W. 1993) formu nepsaných, či psaných zákonů. Dalším rozměrem Aristotelovy etiky je hledání osobního dobra, což dnes pojmenováváme jako individuální etiku. Zde Aristoteles poukazuje na cíle jednání každého jednotlivého člověka. Ty mohou být pro jednotlivce různé, avšak jedno mají všechny snahy společné – vedou k (EUDAIMONIA) ευδαιμονια (ARISTOTELES, 2006), tedy k blaženosti.

Díky rozumu víme, že veškeré ctnosti, které vedou k blaženosti člověka, je nutné zachovávat. Ctnosti nemáme zachovávat z důvodů povinnosti či nevyhnutelnosti, nýbrž právě proto, že ony jsou rozumem uznány jako cesta k blaženosti. Aristoteles rozlišuje ctnosti na etické, jež vedou k samotné blaženosti a na dianoetické, jež jsou vyšší a vedou přímo ke zdokonalení rozumu. Aristoteles hledal dobro ne pro něco jiného či kvůli něčemu jinému. Jinými slovy, nechápal nejvyšší dobro jako prostředek k jinému dobru. Nejvyšší dobro má člověk hledat pro ně samotné. Ευδαιμονια se proto stala cílem, nikoliv prostředkem pro jiná dobra. Jak máme ale chápat tento řecký pojem ευδαιμονια v podání Aristotelově? Ve své Nikomachově etice nejdříve vyjmenovává mnohá dobra a různorodé hodnoty, kterým lidé na základě zkušenosti přiřkládají jakoukoli váhu. Slast, zdraví, bohatství, moc a slávu (ARISTOTELES, 2006). Ve smyslu axiologie si všímá těch hodnot, které se v nejvyšší míře vyskytují mezi lidmi a které lidé považují za dobra. Tato dobra následně hodnotí. Zdá se, že mezi všemi vyjmenovanými hodnotami bychom mohli uznat zdraví za skutečnou hodnotu všech hodnot. Důvodem je fakt, že si lidé nejčastěji přejí zdraví nebo považují zdraví za předpoklad získání jiných hodnot. Ale i zde Aristoteles poukazuje na paradox. Lidé si obecně přejí zdraví a považují ho za příčinu štěstí. Nemoc a bolest zároveň považují za zlo. Ale přesto, říká Aristoteles, se můžeme setkat s nemocnými lidmi, kteří jsou šťastní (ARISTOTELES, 2006). I zde, jak poznamenává Anzenbacher, ztroskotává jedna hmatatelně uchopitelná hodnota (ANZENBACHER, A. 1990). Pokud by zdraví bylo předpokladem veškerého konání, pak bychom nemohli potkat ani jednoho nemocného člověka, který by o sobě prohlašoval, že je navzdory nemoci šťasten a že chce žít.

Pojem nejvyšší hodnoty pak dále může budít získání peněz či bohatství. Peníze, za kterými se

lidé pachtí, slouží k získání jiného dobra. Tak bychom mohli postupně vyloučit vše, co člověk má, neboť každé dobro z těch dober, které jsme vyjmenovali, slouží k získání jiného dobra a cílem veškerého obstarávání dober je štěstí. Je tedy evidentní, že k dosažení blaženosti či štěstí nevedou dobra, nýbrž ctnosti. Ty etické jsou následující: odvaha a dostatek (TATARKIEWICZ, W. 2005).

Důležitější jsou však ctnosti dianoetické, neboť ony právě konstituují člověka a odlišují jej od všech jiných tvorů. Mezi dianoetické ctnosti patří moudrost a rozvaha (TATARKIEWICZ, W. 2005). Nejvyšší blaženost proto Aristoteles vidí především v rozvíjení rozumových ctností člověka. Normativnost takové etiky je nabílední. Důsledkem rozumové snahy je člověk, jehož rozum vede skrze ctnosti k plnosti individuálního a společenského života. Tato hodnotová, mravní a morální plnost se pak v praktickém životě projevuje pozitivním vztahem k vlastnímu životu a v životě sociálním aktivním občanstvím ve prospěch celé obce. Z toho důvodu vnímal Aristoteles etiku jako nauku politickou. Aristoteles odpovídá na normativní otázku čím má člověk být. Plnohodnotné naplnění lidského života vidí v naplnění telos, tedy cílů lidské existence. Tu spatřuje ve dvou rovinách – individuální a sociální. V individuální rovině považuje za naplnění lidské existence rozvíjení rozumových dianoetických mohutností člověka. V sociální rovině pak život pro dobro celé obce – πολις. Velice podstatným rysem Aristotelovy etiky je skutečnost, že všechny hodnoty, které antická společnost vyznávala, nezavrhuje, nýbrž uspořádává s tím, že i materiální hodnoty považuje za dobré, pokud slouží vyššímu účelu. Tím nejvyšším dobrem, nejvyšší hodnotou, je zdokonalení rozumových mohutností člověka.

#5.3.2 Antický hédonismus

Na téma hédonismu bylo vypracováno a napsáno mnoho děl. Obecně se o hédonismu jakožto o etickém směru hovoří v souvislosti s Epikurem. Je však potřeba říci, že v antickém Řecku se hédonismus jako pojetí či cíl života vyskytoval daleko dříve, ještě před Epikurem.

Slovo ήδονή znamená doslova slast či rozkoš. Byl to běžný způsob přístupu k životu. Člověk se měl podle tohoto učení snažit o maximalizaci rozkoše a vyhýbat se utrpení, které bylo považováno za zlo. Mezi přední hédonisty patřil Arristipos z Kyrény, Sokratův žák. Ten učil, že jsou možná pouze dvě jednání - a to buď jednání, které přináší strast, anebo jednání, které přináší rozkoš. Cílem veškeré etiky je maximalizovat rozkoš a minimalizovat strast. Epikuros byl představitelem tzv. umírněného hédonismu, který viděl ve strasti nejenom zlo, ale zároveň také cestu k poznání dobra. I slasti nejsou zcela jednoznačné. Nejvyšší slastí je totiž pokoj duše a k takovému stavu – *αταραξια*, se dostáváme pouze rozumovým uvažováním. Tedy,

nejvyšší slasti pro svobodného muže je podle Epikura filozofování.

#5.4 Středověká etika

Se středověkem se pojí řada mýtů. Například, říká se, že středověk je temným obdobím Evropských dějin. Není tomu tak. Jako příklad stojí etika, a nejen etika. Celá středověká axiologie, tedy nauka o hodnotách, do níž spadají jak etika tak také estetika, která nám dnes poskytuje inspiraci.

#5.4.1 Etika Tomáše Akvinského

Tomáš Akvinský dále rozvíjí Aristotelovou etiku především tím, že k individuální a sociální etice přidává další rozměr, který představuje obecné novum. Tím novým aspektem je péče o dům a domácnost jako etický mezičlánek mezi individuální a sociální etikou.

Jeho etiku lze takto rozdělit na:

\$monasticismus\$ (Vycházíme z dělení přední tomistické instituce v Polsku, kterou je Instytut Tomistyczny w Warszawie. Zdroj byl převzat z internetu dne 22.5.2013:

<http://www.katedra.uksw.edu.pl/posiedzenia/pos17.htm> .);

\$ekonomii;\$

\$politiku.\$

Monasticismem rozumíme v morální filozofii sv. Tomáše to, co se týká individuálního života člověka. Z tohoto pohledu se jedná o individuální etiku. Filozof přitom vychází z Aristotelovy etiky a v podstatě na této etice staví. Je to patrné především v komentáři k Nikomachově etice (Máme na mysli *\$Sententia libri ethicorum,\$* komentář Aristotelovy Etiky Nikomachovy.).

Sv. Tomáš však nezůstává u pouhopouhého přepisování – rozšiřuje individuální etiku o aspekt rodinného života.

Ekonomií rozumíme v morální filozofii veškeré činnosti, které vedou k budování a udržování – domu i domova. Sv. Tomáš má na mysli vše, co je nutné k založení a života rodiny.

Ekonomie je mezičlánkem mezi individuální a sociální etikou.

Politikou rozumíme v tomistické tradici takové činnosti, které vedou k obecnému blahu celé společnosti. Sv. Tomáš stejně jako Aristoteles považoval etiku za praktickou vědu, kterou však předchází rozum. Navázal tedy na Aristotelův intelektualismus (TATARKIEWICZ, W. 2005). Veškerá dobra a také hodnoty, a zde se opět shoduje s Aristotelem, lze hierarchickým způsobem uspořádat za pomoci metafyziky (Zdroj převzatý z internetu dne 22.5.2013:

<http://www.katedra.uksw.edu.pl/posiedzenia/pos17.htm>.) . Problém, ve kterém se však Tomáš Akvinský od Aristotela odlišuje, je otázka summum bonum – nejvyššího dobra. To spočívá nikoliv v osobním rozměru blaženosti, nýbrž v blaženosti v Bohu. Zdá se tedy, že tam, kde

končí antická filozofie, na ni plodně navazuje a doplňuje ji přicházející křesťanská teologie. Antická tradice nedokázala zabránit obecné životní skepsi a strachu ze světa. Tillich poukazuje na problematičnost helénistické filozofie, která nedovedla uspokojivě dopovědět na problém lidské finity plodného a blaženého života, který zpochybňuje smrt jako definitivní konec tvůrčího života. (TILLICH, P.J. 1992). V helénistickém období se objevuje nový problém, vztah mezi poznáním, vůlí a jednáním. Zdá se, že veškeré ctnosti, jež vedou ke zdokonalení člověka, nedokážou aktivovat člověka ke konání. Veškeré lidské dílo (a konečně také člověk sám) totiž podléhá zmaru. Odpovědí se může zdát stoická odvaha navzdory či epikurejská negace smrti.

Tato situace člověka se objevuje v novozákonních spisech, zvláště pak ve spisech sv. Pavla: *„Nepoznávám se ve svých skutcích; vždyť nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávidím.“* (BIBLE, ŘÍMANŮM 7:15). Problém, který takto přichází do popředí v následujících stoletích, souvisí s problémem vůle a jednání. Téměř všichni patrističtí otcové vnímali se sv. Augustinem vůli jako problém (AUGUSTIN, A. 1992). Proto se také Augustinově etice a etice jeho nástupců přiřklo označení voluntaristické etiky. V Tomášově myšlení však scholastika nachází zcela odlišnou etiku, která přináší nové vyjádření vztahu intelektualismu a voluntarismu. Sv. Tomáš našel mezi nimi vztah, který zde krátce rozvedeme a pojmem jej jako příklad pokračování rozvoje normativní etiky. Prakticky se jedná o nalezení vztahu mezi rozumem a vůlí. Rozumem jako možností poznávání světa a člověka a vůlí jako schopností člověka vybírat a jednat podle poznaného. Etika potřebuje obě, jak poznání, tak také schopnosti člověka vybírat a jednat na základě poznaného. Po pečlivé úvaze však dospějeme k závěru, že se nejedná o úplně novou otázku či požadavek. Tuto skutečnost již vyslovil Tomáš Akvinský. Ve své Sumě teologické formuluje sv. Tomáš pro etiku velice zásadní tézi, kterou následně rozvinul Immanuel Kant. Jedná se o vztah mezi vůlí a rozumem, kdy se zároveň vylučuje cit jako afekt, který již nemůže dále určovat dobro a zlo. Je potřeba říci, že rozum i vůli chápe Tomáš jako předpoklady aktu. Člověk nemůže jednat bez toho, aby jeho vědomý akt nepředcházela racionální reflexe, jež je spojena s dobrou vůlí. Tomáš to zdůvodňuje Božím obrazem v člověku, jakožto v díle Boha. *„Rozum a vůle mají jako příčinu Boha.“* (AQUINIAS, T. 1983). I když mají rozum i vůle svou příčinu v Bohu, přesto je možné říci, že ony jsou skrze svobodu člověka hlavními příčinami lidského jednání, ačkoli jsou podle sv. Tomáše slabé a hříšné. Ten zároveň ve své Sumě dodává, že člověk je obdařen dobrou vůlí, a přestože má mnoho znalostí a vědomostí, ty samy o sobě k dobrému jednání nepostačují. Dobré jednání je založeno na dobré vůli. Proto můžeme říci, že jsou lidé dobré vůle (AQUINIAS, T. 1983), to jest, že tíhnou k dobru. Implicitně však sv. Tomáš

ukazuje vůli jako samu o sobě slabou, pokud lidé nemají vědomosti a znalost. Zároveň se sv. Tomáš vyjadřuje k vůli i k rozumu, že jsou v konečném důsledku slabé a nedostačující, neboť nejsou stálé. Jedině Bohu, který je sám beze změny a tím pádem také stálý, připisuje sv. Tomáš atribut dobra (AQUINAS, T. 1983).

V Tomášově filozofii má vůle dobro a cíl, rozum pak své důvody, které pramení ze znalostí. Tomáš dále tvrdí, že rozum předchází vůli, ale pouze potud, pokud ukazuje vůli k věcem. Vůle znovu rozumu říká, k čemu má tihnout. Cílem vůle je absolutní dobro, tedy Bůh.

#5.5 Novověká etika

V novověké filozofii se setkáváme s množstvím etických spisů a řadou myslitelů, kteří důsledně promýšleli etická témata. Avšak, z dobrých důvodů vybíráme pouze Immanuela Kanta, jako představitele novověké etiky. Především z důvodů objevu a zdůvodnění kategorického imperativu.

#5.5.1 Deontologická etika Immanuela Kanta

Dalším příkladem normativní etiky in stricto senso je Immanuel Kant. Ten již žije ve zcela odlišné době a není možné hovořit o plodném navázání na sv. Tomáše z Akvinu. Hlavním problémem, se kterým se Kant setkal, byly spory mezi empiristy a racionalisty, a také problémy v morální oblasti filozofie morálního citu Shaftesburyho. Otázka, tedy zněla – na čem založit etiku? Immanuel Kant odpovídá ve dvou krocích. Za prvé se musel vypořádat ve své Kritice čistého rozumu s Humovou skepsí, založenou na radikálním empirismu. A pak, za druhé, musel stanovit takové zásady etiky, které jsou bezpodmínečně platné vždy a pro každého. Kant dokládá, že člověk nemůže žít svůj etický život, jenž by byl závazný pro něj i pro všechny ostatní z vlastní zkušenosti. Stále ho totiž pronásledují otázky, kterým nelze utéct. Jsou to otázky přirozenosti lidského rozumu. V originále se setkáváme s pojmem ihre Natur. Roman Ingarden během překládání z německého originálu však přiznává, že si není zcela jistý, k čemu ihre Natur vlastně patří, zda-li k Vernunft anebo ke Grundsätze. Přiklání se k prvnímu, a proto překládá tento pojem jako přirozenost rozumu (INGARDEN, R. In: KANT. I. 1957). Zkušenost nedokáže na takové otázky najít odpověď. Dokonce ani ze zkušenosti úspěšného, pracovitého a zbožného života nelze stanovit takové pravidlo, jež by platilo pro všechny a vždy. Je to dáno jednak tím, že osobní úspěch není jednoznačně morální a mravní. Co se pro jednoho stává úspěchem, může být pro druhé mravním zlem. Jako příklad můžeme uvést prohibici ve dvacátých a třicátých letech ve Spojených státech. Úsilí o vymýcení alkoholismu absolutním zákazem požívání alkoholu Svazem křesťanských žen, nejen že nepřineslo požadovaný mravní dopad, a to společnost, jež by byla prostá

alkoholismu. Toto opatření vedlo přesně k opačnému důsledku. Jak tedy musí člověk konat, aby se vyvaroval zla a činil dobro? Na tuto otázku nedokázaly najít uspokojivou a jednoznačnou odpověď žádné etické systémy. Nelze ji zodpovědným způsobem vyřešit ani z pozic hédonismu, ani utilitarismu a už vůbec nelze hledat odpověď v afektivním pocitu ušlechtilosti dobra. Kant odmítl tyto systémy a také nejvlivnější systém své doby, jehož představitelem byl David Hume. „*Kant tak odmítá všechny běžné etické systémy své doby a tvrdí, že nejsou schopny objasnit to jediné, co zajišťuje objektivitu morálního soudu, „bezpodmínečnou nutnost“, která se pojí k mravnímu zákonu.*“ (SCRUTON, R. 1996). Hume stavěl za základ veškerého etického jednání cit. „*Rozum nemůže ani vytvářet, ani ospravedlnit cíle našeho jednání, protože, řečeno Humovými slovy, „rozum je, a musí být, otrokem citů“.* Své cíle získáváme z „citů“, protože poslední motiv jednání dává cit a pouze cit.“ (SCRUTON, R. 1996).

Nejnáléhavější etickou otázkou lze odpovědět pouze jediným způsobem – právě tím způsobem, který navrhuje Immanuel Kant. Tohoto největšího mezi filozofy pudila k životu povinnost. „*Největšího moderního filozofa nepudilo nic víc než povinnost.*“ (SCRUTON, R. 1996). Dobro má člověk konat pouze z čisté povinnosti vůči dobru. Jak se však Kant k této povinnosti dobral?

V dějinném období, ve kterém Immanuel Kant žil, byly na výběr dvě velice odlišné možnosti. První reprezentoval anglický empirismus, který operoval s pojmem moral sense. Představitelem etiky té doby v Anglii je již výše zmíněný Hume a dále také Shaftesbury. Ten veškerou etiku abstrahoval z pocitu vznešenosti (SHAFTESBURY, A. A. 2001). Empiristická etika je založena na citech.

Druhou možností byla koncepce německého filozofa Christiana Wolfa, který svou etickou koncepcí odvodil z Leibnizovy monadologie. Jelikož existují různé monády a tyto monády se od sebe navzájem odlišují dokonalostí, stejně tak se má věc s etikou. Monády jsou odstupňovány hierarchickým způsobem od nejméně dokonalých až k dokonalým. Z této koncepce Wolf vychází při stavbě své vlastní etiky (FREY, CH. 1991). Jeho etická koncepce vychází z předpokladu, že každý člověk se rodí do určitého stavu. Žít eticky znamená neustále se ve vlastním stavu zdokonalovat. Na cestě k dokonalosti je člověk svým vlastním zákonem (FREY, CH. 1991). Problémem tohoto etického směru byla jeho naprostá abstraktnost. To pojmy určovaly realitu. Tyto pojmy nereprezentovaly svět takový, jaký je. Nakládaly člověku, čím má být bez toho, aby vycházely ze skutečného světa. Kant věděl, že etika má definitivně říci, jak má člověk jednat. K tomu je však potřeba zcela jiného etického zdůvodnění dobrého jednání. Kant se tedy zeptal, zda lze z moral sense odvodit to, co stanoví všeobecně platné

zákony. Jak můžeme z pocitu vznešenosti budovat etiku? Vždyť přece každý člověk má svůj vlastní pocit vznešenosti a ten není stejný pro všechny. Imperativ, který lze z takového myšlení vyvodit, bude hypotetickým imperativem, protože zakládá jiné cíle, které jsou povětšinou empiricky dány (KANT, I. 1996). Příkladem takového imperativu může být věta: Chceš-li mít v životě úspěch, usilovně pracuj. Hypotetické imperativy jsou budovány takovým způsobem, aby vycházely z podmínky v prvním členu \$„*Poslušnost hypotetického imperativu je vždy poslušnosti podmínky vyjádřené v jeho prvním členu.*“ (SCRUTON, R. 1996). Pro úspěch pracuj. Lidské jednání však není motivováno svobodným rozhodnutím, nýbrž heteronomním zákonem. Pokud chtěl Kant najít takovou etiku, která by byla závazná pro všechny, musel odhlédnout od zkušeností všech.

Podobně se má věc s Wolfovou koncepcí. Otázka zde je však poněkud jiná. Jak můžeme chtít dokonalost pro všechny, když, jak tvrdí Wolf, každý stav má svou vlastní ideu dokonalosti? Nic z toho, jak vidíme, není schopno budovat etiku platnou vždy, všude a závaznou pro všechny. Takové jednání je však stejně nejednoznačné, neboť zde platí: pro jeden stav je dobré X a pro druhý Y. Co je dobré pro jeden stav, tedy X, musí činit všichni příslušníci tohoto stavu. Co je dobré pro další stav, tedy Y, musí činit všichni příslušníci tohoto stavu. Existují různá pojetí mravnosti, a tím nakonec mravní relativismus. Neexistuje tedy jedna mravnost závazná pro všechny a na vždy. Kant musel odhlédnout od pojmových konstrukcí dokonalosti každého jednotlivce. Musel očistit etiku od plurality dober, konstruovaných jednotlivci aby našel dobro závazné pro všechny. Musel tedy odhlédnout od Leibnitzova a Wolfova racionalistického systému. Z dopisů, které Kant napsal svému příteli Marku Herzovi (FREY, CH. 1991), je patrné, že nechtěl látat a přiřívát záplaty na staré systémy, které nebyly životaschopné. Chtěl vybudovat takový etický systém, který by byl schopen obstát i v dobách, kdy pominou dobové filozofické spory. Právě etika se měla stát platnou pro všechny. Kant se především na tomto místě odvolává na všeobecné mínění lidí, nikoli pouze filozofů. Těch, kteří s takovým morálním právem (KANT, I. 1996), i když pouze v určité formě, kterou se dá nazvat před-reflexivní či před-porozuměním, počítají (ANZENBACHER, A. 2001). Ovšem ubírá možnost tak, aby toto právo bylo pouhým prostředkem ke štěstí. Samotné štěstí není a ani nemůže být cílem takového jednání, které nazýváme morálním, neboť samo morální je již cílem pro sebe. Kant dospěl ke kategorickému imperativu, který sám o sobě legitimizuje povinnost, a to na základě vůle. Imperativ samotným Kantem podán v několika variantách. Jedna z nich zní: Jednej tak, aby maxima tvé vůle se stala všeobecně platným zákonem (KANT, I. 1996). Nabízí se ale otázka, zda-li vůle není největším úskalím této všeobjímající etické koncepce. Jak chápe Kant vůli? V Kritice čistého rozumu Kant vyjmenoval několik

atributu vůle. Tyto atributy říkájí, jaká vůle musí nezbytně být:

\$Vůle\$ musí být všemohoucí;

\$Vůle\$ musí být vševědoucí.

\$Vůle\$ musí být všudypřítomná.

\$Vůle\$ musí být věčná (KANT, I. 1996).

Analýzou těchto atributů se však stává jasným, že zde, v Kritice čistého rozumu, Kant nemá na mysli vůli lidskou. Kant popisuje absolutní vůli, která tedy není totožná s vůlí člověka. Absolutní vůle sice vede k morální a mravní jednotě. Je tedy pro Kanta ideálním vzorem veškeré vůle, Neboť absolutní vůle podává jednotu cílů a sjednocuje veškerenstvo. *„Potud tedy, z úhlu pohledu morální jednoty jako konečného světového práva, rozvažujeme příčinu, která sama může pouze dát odpovídající efekt, a tím také sílu nás zavazující, musí to být pouze jedna nejvyšší vůle, která v sobě obsahuje veškerá práva. Jak jinak bychom mohli mezi pluralitami vůli najít dokonalou jednotu cílů?“* (KANT, I. 1996). Zároveň si Kant uvědomuje, že takovou vůli je možné chápat pouze jakožto vůli Boží.

Pouze Bůh má vůli, která je zároveň absolutním vzorem pro veškeré vůle. Díky této vůli Bůh je schopen klást morální a mravní požadavky, které se stanou všeobecně platným právem každé jednotlivé vůle (KANT, I. 1996). Pokud se však stane Boží vůle vůlí člověka, člověk již nebude jednat svobodně. Pokud se Boží zákon stane absolutním zákonem lidské vůle, nemůžeme již hovořit o autonomii lidského rozhodování. Kant si tohoto úskalí byl vědom . Na straně jedné měl možnost se přiklonit k absolutnímu pramenu veškerého morálního jednání a k absolutní autoritě. Pokud by se odvolal na Boží vůli jakožto jediné záruky veškeré etiky, měl na své straně výhodu absolutního zákona, jenž byl kryt absolutní autoritou. Na straně druhé si byl vědom, že tento příklon nakonec povede k etickému dogmatismu a legalismu. Dostatek odstrašujících příkladů mu koneckonců poskytovaly dějiny filozofie a také dějiny náboženství. Vždyť on sám byl hluboce zbožným člověkem. Navíc pocházel z pietistické rodiny a pietismus, ačkoli se snažil o reformu luteránské ortodoxie, sám sklouzl k morálnímu rigorismu a mravnímu legalismu.

Immanuel Kant hledal proto jiné vyjádření imperativu. Ten musel splnit několik podmínek, aby se mohl stát závazným pro všechny, vždy a všude. Je potřeba podtrhnout, že řešení takto pojaté etiky je *stricto facto* pouze filozofické. Usiloval o vytvoření etického systému z pozic filozofie, ale zároveň se snažil vytvořit systém, který by byl akceptovatelný všemi. Kant si uložil z pohledu etiky ten nejobtížnější úkol, jaký si lidský rozum může vůbec nárokovat. První premisou takového imperativu je, že musí být lidský, tedy původcem takového zákona musí být rozum. Další premisou je požadavek, že musí být svobodný, tedy musí umožňovat

svobodu vůli v každém okamžiku rozhodování. A třetí premisou je, že musí poslouchat zákon (MARCELLI, M. *ŠPřednášky z filozofie. Akademický rok 2012/2013.* \$). Nyní všechny premisy rozebereme.

Jak hledat imperativ ukotvený pouze na základě rozumu? Roger Scruton říká, že první věcí, kterou musíme učinit, a kterou Kant také učinil je, že abstrahujeme od všech rozdílů mezi rozumnými činiteli, ignorujeme jejich zájmy, touhy a ambice a všechny empirické podmínky, které vymezují jejich hledání (SCRUTON, R. 1996). Žádá se od nás je, abychom byli schopni abstrakce v takové míře, že pohlédneme na všechny bytosti bez jakýchkoli morálních a mravních předpokladů, jako bychom neměli žádnou etickou zkušenost. Když toto abstrahování provedeme, ukáže se, že stojíme nade všemi představami o morálním a mravním dobru, nade všemi hodnotami a hlavně mimo moralismus práva a zákonů, které člověka svazují. Navíc zjistíme, že člověk, který stojí nad tím vším, je schopen víry ve svou vlastní budoucnost. Jedním z důsledků tohoto abstrahování totiž je vidění sebe a světa jako možností pro sebe realizaci. Tedy, jinými slovy, ukazuje se nám cíl veškerého etického snažení. Ona abstrakce od mé vlastní zkušeností a mých vlastních konstruktů o dobru a zlu mě de facto osvobozuje a pouze vybízí k jednání. Odtud tedy počátek kategorického imperativu: Konej tak. Onomu příkazu ke konání v Kantově filozofii rozumíme spíše jako apriornímu předpokladu. Totiž že jsem a jsem schopen konání. Kant na začátku kategorického imperativu říká, že jsem:

jsem jakožto myslící subjekt,
je svět jako odkrývající se objekt.

Tím se Kant zároveň dostává z léčky, do které upadl J.-P. Sartre. Ten si uvědomuje svou vlastní svobodu jako nutnost a tedy říká, že člověk je nesvobodný ve své svobodě, protože nemůže nejednat. Kantův postoj je podobný až na jeden velice důležitý detail. Kant předně konstatuje, že člověk sám sebe apriori odkrývá jako myslící subjekt a tedy předpoklad veškeré empirické zkušenosti, a dále chápe svět, který existuje jakožto smyslově poznatelný. Svět je objektivní v tom smyslu, že může být i jiný, než jak jej smyslově poznávám. Tím Kant učinil pro etiku důležitý objev. Ukázal možnosti lidské vůle, která se může svobodně rozhodovat a nemusí přitom svou svobodu pocítit jako nesvobodu. A to v tom smyslu, že člověk bude činit dobro pro dobro samo.

Z tohoto pramení další pokračování imperativu: aby maxima tvé vůle. Kategorický imperativ má v této chvíli povahu apriorního a zároveň syntetického charakteru. Zároveň Kant rozvrhuje lidské jednání protože mu určuje důvod veškerého rozhodování vůle. Rozvrhem

stanovuje účel veškerého jednání. Nehovoří přitom konkrétně, co se má stát cílem veškerého jednání, nýbrž uvádí tento rozvrh velmi obecně. Takto Kant pozitivně otevírá člověku svět etiky tak, že jej zbavuje všech konvencí, zvyklostí a konstruktů, které by se chtěly stát absolutní normou všech norem. Kantova povinnost se paradoxně stává pozitivní povinností, jež člověka vyzývá ke svobodnému sebeurčení a svobodnému jednání na základě jeho vlastního rozumu. Člověk musí být pamětliv pouze jednoho – odpovědnosti vůči sobě a světu, nikoli jako prostředku, nýbrž jakožto cíli.

#5.6 Další možné pojetí normativní etiky

Nejdříve vzpomeneme hedonistický systém, pak utilitarismus. Těmto systémům se budeme věnovat pouze okrajově, jelikož na toto téma již bylo mnohé napsáno. Více se budeme zabývat koncepcemi, které představují určité novum. Buď ve smyslu nových etických konceptů, anebo konceptů, které sice nejsou nové, ale zatím se v odborné literatuře tak často nevyskytovaly. V příloze jsou tyto směry systematicky znázorněny.

#5.6.1 Utilitarismus

Utilitarismus je etický směr, který patří k těm novějším. I o něm bylo stejně jako o hédonismu napsáno mnoho důležitých děl, a proto se mu budeme věnovat pouze okrajově. Samotné slovo pochází z latiny. Utile můžeme přeložit jako užitečné. Ačkoli navazuje na empiristickou etiku, přesto budeme o tomto směru pojednávat zcela samostatně a před empiristickou etikou. Důvodů je několik. Ten hlavní - utilitarismus již není založen na prosté empiristické etice. Jedná se o svébytný etický systém, který se stále rozrůstá. Anzenbacher dokonce tvrdí, že utilitarismus je dnes široce rozvětvenou etickou teorií.(ANZENBACHER, A. 2001) Proto je potřeba mu věnovat zvláštní pozornost. Vznikl v Anglii a za zakladatele se je považován Jeremy Bentham. Vychází z jednoduchého principu – že dobro je užitečné. Snahou utilitaristické etiky je maximalizovat ono užitečné pro co největší počet lidí. Anzenbacher uvádí, jak toho dosáhnout pomocí empiricko-racionálních principů, které jsou čtyři. Sestavení těchto principů naleznete v příložené tabulce, která z textu Arno Anzenbachera vychází (ANZENBACHER, A. 2001). Vidíme tedy, jak se utilitaristická etika změnila v pouhou empirickou zkušenost, neboť kalkuluje také s racionálním uchopením dobra, které se stává zároveň normou jednání. Záleží ovšem na tom, do jaké míry se dané jednání empiricky osvědčilo.

#5.6.2 Empiristická etika

Nabízí se otázka, jak uchopit normativní etiku, aby vyhovovala co největšímu počtu lidí.

Etiku nelze pojímat pouze jako umění žít, ale předně jako systém, podle kterého se bude moci chovat co největší počet lidí. Jako vědecký přístup se nabízí myšlení a jednání, které se statisticky ověřuje jako jednání nejčastější. Rich uvádí takzvanou morální statistickou metodu. \$ „*Morální statistická metoda* či *morální statistika* abstrahuje z *obecně se vyskytujícího obecně závazné*.” Rich uvádí, že i touto metodou lze normativně přistupovat k morálním a mravním příkazům. \$ „*Těž empiristická etika chce být v duchu svých základních intencí zkušenostní vědou, tedy popisně zjišťovat mravné jako jsoucí, resp. skutečně se vyskytující, jak to klasickým způsobem činí tzv. „morální statistika.*“ \$ (RICH, A. 1994).

Morálně a mravně závazné se vyvozuje z dvojího:

z již morálně či mravně existujícího;

ze statisticky ověřeného způsobu chování.

Z prvního faktu, tedy z toho, že určité chování či myšlení, hodnoty anebo způsob existence jsou, se dále vyvozuje, že pokud takový způsob existence je, je také morální a mravní.

Z druhého faktu, že určitému chování či myšlení odpovídají empiricky zjistitelná data, vyplývá, že právě takové chování či myšlení a hodnoty jsou zároveň morálně a mravně závazné. \$ „*Nad čistou popisností se však dostává tím, že určité empiricky popsateľné a statisticky jako pravidlo ověřitelné chování (například že běžně každý sleduje svůj ekonomicky užitek) povyšuje na hodnotu povinnosti a uděluje mu normativní sílu.*“ \$ (RICH, A. 1994).

Empirická etika vychází z následujících dvou empiricky zjistitelných premis. Normativní sílu vyvozuje ze samotného faktu existence, to zaprvé, a dále: pokud se většina chová určitým způsobem či určitým způsobem myslí a přijímá určité hodnoty, pak je takové chování eticky ospravedlněné, to zadruhé. Z toho co je, se vyvozuje to, co má být. Takto etika ukotvena být nemůže. \$ „*Z faktického jako takto-**jsoucího** nelze vyvozovat **to, co býti má** a tak platně vyvodit etickou normu.*“ \$ (RICH, A. 1994). Vycházíme sice z empirického faktu existence určitého druhu myšlení, hodnot či jednání, jak jsme však v první kapitole uvedli, samotný fakt existence ještě není poznáním toho, co jest. Ze skutečnosti, že o daném fenoménu víme, ještě nelze usuzovat, že mu rozumíme. Ze samotného faktu znalosti nelze tedy v případě etických fenoménů zároveň stanovovat dané myšlení, hodnotu či chování jako morálně a mravně závazné. V případě druhého argumentu, tzv. morální statistiky, také nelze na základě volby daného chování, myšlení či hodnot většiny společnosti tyto přijmout jako morálně a mravně závazné. I když v případě mravních hodnot to do určité míry lze takto stanovit, v případě hodnot morálních nikoli. Svědomí totiž nikdy nesmí být určováno vůlí většiny. Jinými slovy – morální nemá být určováno mravním. Dalším důležitým argumentem proti je tzv.

naturalistický omyl. Naturalistický omyl vychází z předpokladu, že užitečný je totéž, co dobrý. Rich o tomto omylu píše: „*Naturalistická varianta kognitivismu se do značné míry stýká s deskriptivní etikou, neboť ztotožňuje určité empirické predikáty, např. „užitečný“ s normativními učenými jako je „dobrý“, vykládá tedy deskriptivní jako preskriptivní. Takovéto ztotožňování spočívá však podle pojetí intuicionistů na naturalistickém mylném závěru, jenž nelze připustit.*“ (RICH, A. 1994) Spočívá ve ztotožnění toho, co se ověřilo v lidské praxi jako užitečné, s tím, co je dobré. Z premisy X je užitečné ještě nelze vyvozovat soud X je dobré. Dobré a užitečné jsou dva odlišné pojmy. Nelze je tedy zaměňovat. To, co je deskriptivně zjištěno jako fakt, by se tak stalo preskriptivním. (Preskripce je *špředeepsání* či také *dispozice*.) Myšlení, jednání a hodnoty, jež se v praxi osvědčily, dostávají normativní sílu. Jsou závazné pro všechny.

V praxi by něco takového mohlo znamenat, že by chování většiny lidí zároveň sloužilo jako argument pro dané chování. Když totiž většina jedná určitým způsobem, pak jim takové jednání vyhovuje, a tím pádem je možné je považovat za ověřené a vyhovující všem. Z věty: „**TAKTO SE V DANÉ SITUACI A DOBĚ PROJEVUJÍCÍ**“ se stává věta: „**TAKTO TO BÝTI VE VŠEOBECNOSTI MÁ**“. Problémem, až úskalím takto pojatého zdůvodnění etiky je omyl většiny.

I většina se může mýlit. Dějiny nám ukazují momenty, kdy většina volila systém či člověka, který vhepal do záhuby mnoho lidí nebo dokonce celé národy. Ku příkladu: z pálení knih, které provozuje menšina, ale schvaluje ho většina národa, se stala norma. Tento naturalistický omyl měl později, jak nás učí dějiny, fatální následky. Ověřené ještě neznamena dobré pro všechny a navždy.

Nahlížíme-li na empiristickou etiku, nutně si musíme položit otázku po oprávněnosti této etiky jako pouze a jedině etiky normativní. Je správné řazení tohoto systému tak, jak jej uvedl Arthur Rich? Nespadá tato etika na pomezí deskriptivní etiky a etiky norem? Metodologicky totiž patří právě tam, do deskriptivně pojaté etiky. Na druhou stranu, soudy, ke kterým dospívá, patří mezi normativně pojaté soudy, ačkoli vycházejí z deskriptivních premis. Tento směr proto řadíme Auf der Grenze mezi deskriptivní a normativní.

#5.6.3 Etika norem či principů

Vidíme tedy, že z toho, co činí určitá skupina lidí, tedy z mravnosti, byť by to byla většina, ještě nelze stanovovat obecně platnou etickou maximu. Nabízí se tedy otázka, co takovou maximou může být a hlavně, jak ji stanovit? Jde nám tedy o stanovení takových etických maxim, které budou platné vždy (časově), všude (prostorově), ve všech národech (kulturně) a

ve všech náboženstvích i ateistických společenstvích (religionisticky). Dalším atributem, který je potřebné stanovit, je požadavek nezávislosti všeobecných etických maxim na lidské praxi. Jinými slovy, jejich platnost nemůže životní praxe potvrdit a ani vyvrátit. Určité hodnoty, například lidský život, nemohou být vystaveny relativizujícím tendencím. Normy jako Nezavraždíš jsou platné samy o sobě. Rich píše: \$„*Etika norem či principů, na rozdíl od empiristického zdůvodňování mravnosti, nevidí v normách hodnoty, jež by se vázaly na zkušenost (tedy orientované na faktické chování člověka v jeho předem daném kulturním a časovém prostoru), nýbrž příkazy, jejichž platnost je nepochybná, ať jsou dodržovány či nikoliv.*“\$ (RICH, A. 1994). Etické maximy mají normativně utvářet život člověka. Emanuel Rádl ve své \$*Útěše z filozofie*\$ píše: \$„*Morální zákony nejsou ani vlastností ani projevem charakteru ani vlohami ani lidským dílem, jako bývají hnutí myslí, neboť nejsou v nás, nýbrž jsou pro nás, vládnou nad námi.*“\$ (RÁDL, E. 2000). Současně však musejí odrážet jeho důstojnost a akceptovat jeho morální i mravní autonomii. Příkladem takové maximy je slovo nezavraždíš. Vražda anihiluje bytí člověka a činí je ne-bytím nikoli z důvodu přirozeného běhu v přírodě, nýbrž tím, že ukončuje předčasně jeho pobyt na světě a radikálním způsobem omezuje jeho časnost. Tím bývá ukrácena i samotná autonomie člověka volně nakládat se svou časností. Vraždou se člověku znemožňuje morální a mravní disponibilita se sebou samým ve vyměřeném časoprostoru.

Zdůvodnění těchto etických maxim může být:

na základě přirozeného práva (Příkladem může být právo na život v Deklaraci lidských práv.),
na základě filozofických imperativů přijatých rozumem a svědomím (Příkladem může být Kantův kategorický imperativ.),

na základě teologických příkázání jako zjevené Boží právo (Příkladem může být Desatero Božích příkázání.).

S Arthurem Richem tak můžeme říci, že vzniká etika norem přirozeně právní, filozofická a nakonec teologická (RICH, A. 1994).

#5.6.4 Kazuistická etika

Jak však máme nahlížet na příkázání, které se samo se sebou dostává do konfliktu? Příkladem může být uvedené příkázání: „Nezabiješ!“. Toto příkázání má svou platnost, jak jsme ukázali, kdykoli a kdekoli. Přesto se může stát, že se toto příkázání, tato etická maxima dostane do konfliktu sama se sebou. K takovým případům dochází a etika v tomto případě nezná jednoznačné řešení.

Jako příklad takového etického konfliktu je možné uvést těhotnou ženu, u které lékaři diagnostikovali nádor (Porovnej: <http://www.novinky.cz/zahranicni/amerika/247808-tehotna-matka-obetovala-zivot-pro-svou-nenarozenou-dceru.html>). V té chvíli existovala pouze dvě řešení. Buď chemoterapie, a tím pádem smrt dítěte, nebo donošení dítěte za cenu smrti matky. Obě rozhodnutí byla v konfliktu se stejnou etickou maximou: „Nezabiješ!“ Celou tíhu odpovědnosti v tomto konkrétním případě vzala na sebe matka, která se obětovala pro život dítěte. Dobro dítěte se stalo pro matku nejvyšší hodnotou a její oběť (Fakticky došlo k obětování, neboť se matka zřekla svého vlastního života a své budoucnosti ve prospěch života a budoucnosti své dcery, kterou nikdy nespátřila. Jedná se tedy o oběť v nejvlastnějším slova významu. V aktu obětování dochází k dobrovolnému odevzdání sebe sama ve prospěch druhého.) je tak hodna nejvyššího obdivu. Zároveň je potřeba dodat, že v tomto jednotlivém případě nelze uplatňovat žádná kritéria a také porovnávání, neboť v aktu obětování selhávají jakákoliv měřítka, hodnoty a etické maximy. V aktu sebeobětování jde již o náboženskou zkušenost, kterou nelze poměřovat logikou. \$, *V zásadě se uplatňuje stanovisko, že na život matky a dítěte nelze aplikovat teorii o porovnávání hodnot.*“\$ (RICH, A. 1994.). Ze zorného úhlu etiky norem či principů však došlo k relativizující tendenci, a tudíž k faktickému zpochybnění maximy Nezabiješ. Nejenže došlo k relativismu, ale zároveň k selhání určitého směru normativní etiky. Může se tak zdát, že etika ponechala člověka v jeho rozhodnutích na holičkách. Rich píše: \$, *V každém případě však zde dojde k relativizaci něčeho, co je absolutně platné, jestliže rozumíme příkázání „Nezabiješ!“ ve smyslu přísné normativní etiky jako bezpodmínečnému, žádnou výjimku nepřipouštějícímu požadavku.*“\$ (RICH, A. 1994).

Jak tedy řešit konflikty plynoucí z etiky norem či principů, které zároveň ponechávají člověka na holičkách a současně absolutní platnost etických norem a maxim zpochybňují? Odpověď je kazuistická etika. Více než o nový systém jde spíše a fakticky o metodiku zkoumání etiky norem či principů. Jedná se totiž o metodologický přístup k dílčím případům a k užití jednotlivých norem či maxim. Doslova pro jednotlivé případy, lat. casus, jsou normy či maximy rozkládány na předpisy platné pouze pro tyto jednotlivé případy. V praxi to znamená, že pro případy, ve kterých se dostávají do konfliktu maximy svědomí s mravními příkázáními anebo jednotlivá mravní příkázání s jinými mravními příkázáními, se pak vyvozují jednotlivá příkázání a maximy pro jednotlivé případy. Doslovná definice Arthura Richa zní:

\$ *Kazuistikou rozumíme nejdříve metodický postup, jak použít obecných norem (mravního zákona nebo občanského práva) v jednotlivých případech (casus). Vzhledem k etice norem to znamená rozkládat platnost mravní normy na předpisy závazné vždy pro jednotlivý, konkrétní případ.*“\$ (RICH, A. 1994).

Může se přitom zdát, že důležitější než příkázání nebo maxima je jednotlivý případ. Fakticky zde dochází k situaci, kterou v teologii označujeme jako nárok nepodmíněného. V konkrétním případě obětující se matky je tímto nepodmíněným nárokem absolutní láska k dítěti.

Nedochází tedy k relativismu, nýbrž k uskutečnění jiné etické maximy, kterou vyslovil Aurelius Augustinus: \$, *Miluj a čiň, co chceš.* “.\$ Svatý Augustinus ve svém komentáři k prvnímu dopisu Jana píše: *„Dilige et fac quod vis“.* (AUGUSTINUS, A. 1966) A dále komentuje takto: \$, *Když mlčíš, mlč z lásky; mluvíš-li, mluv z lásky; koriguješ-li, koriguj z lásky; odpouštíš-li, odpouštěj z lásky; kéž je v tobě kořen lásky, poněvadž z tohoto kořene nemůže vzejít nic než dobro.* “\$ (AUGUSTINUS, A. 1966). Kazuistická etika však v sobě skrývá jedno nebezpečí, totiž že pochopí veškeré případy lidského myšlení, konání a hodnot jako případy samy pro sebe a začne normovat veškeré lidské jednání tímto způsobem.

Nakonec se stane z takto pojaté etiky moralismus zákona, neboť na každý případ se bude aplikovat zvláštní norma. K tomuto problému více Arthur Rich: \$, *V nepravu se však ocitá v případě, jestliže opřádá své relativizující rozklady nejvyšších mravních norem a principů stále diferencovanějšími, na všechny možné jednotlivé případy zaměřenými určeními, nimbem bezpodmínečně platného, a tak chce celou oblast lidského bytí zákonicky a moralisticky normovat, ...* .“\$ (RICH, A. 1994).

#5.6.5 Situační etika

Život člověka nelze naprogramovat bez toho, že by se zároveň neomezila jeho svoboda. Jinými slovy, celé bytí člověka a jeho faktická existence jsou nepředvídatelné, vždy nové a vždy jedinečné. Pokud bychom chtěli člověka učinit předvídatelným, museli bychom jej zbavit jeho morální a mravní autonomie a zároveň omezit jeho svobodu jakožto svobodu svéprávné bytosti. Předvídatelnost lidského bytí by byla vykoupěna zrušením jedinečné identity každého jedince. To znamená faktickou ztrátu svobody. Kazuistická etika do jisté míry zautomatizovala lidské jednání tím, snahou o předvídaní lidského jednání. Předvídat fakticky znamená pracovat s člověkem jako s programovatelnou bytostí. Jako první na tento fakt upozornili existenciální filozofové. (KIERKEGAARD, S. 1976). Člověka nelze jednoduše uchopit do schémat, která by navždy byla platná. Kdo by se o to pokusil, stal by se despotou až tyranem (SARTRE, J.-P. 1968). Pro takové nazírání na člověka existují dobré důvody. Předně, člověk není nikdy sám se sebou hotov. Neustále se mění nejenom biologicky, nýbrž také morálně a mravně. Dalším dobrým důvodem je situace. Člověk se nikdy neocitá ve stejné životní situaci. Obojí, jak neustálá změna situace, ve které se člověk ocitá, tak také člověk sám, vytváří jedno z nejsložitějších etických dilemat. Jak naložit s obojím a zároveň se

stálým etickým požadavkem neproměnných etických příkázání a maxim?

Nabízí se tedy otázka, jak pojmout stálá etická příkázání ve světě, který je sám o sobě nestálý. Pokud bereme výtky existenciálních filozofů vážně, pak musíme připustit nesmírně pádný argument pro etiku norem či principů. Názor, že pro každou jednotlivou jedinečnou existenci neexistují předem daná pravidla. Zdá se, že člověk je odsouzen slovy Sartra ke svobodě. Ke stejnému závěru dochází Rich, když poukazuje na situaci člověka, kterému k jednání nevybízí normy, zákony či příkázání. Nýbrž nutnost jednat. „*To pak znamená, že se člověk ve své vždy jedinečné existenci nemůže odvolávat na nějaké předem dané normy, nýbrž že musí v aktu rozhodování a v normativní osamocenosti ono normativní sám klást.*“ (RICH, A. 1994).

S řešením přichází situační etika. Ta chápe život člověka nikoli jako casus, jednotlivé předem dané případy, které jsou případy umělými. Chápe člověka v jeho jediné situaci jako jedinečnou a neopakovatelnou osobnost. Jinými slovy, zkušenost jedince v jeho jedinečné situaci vylučuje přenositelnost této zkušenosti na kohokoli i na jakoukoli instituci. Člověk ve své jedinečnosti zakouší svou situaci neopakovatelným způsobem. Nikdo tedy nemůže zakusit stejnou situaci stejným způsobem, neboť jedinečná identita každého člověka zabraňuje zakusit tuto situaci stejně. Institucionalizované mravní autority, například církev nebo škola, tedy nemohou vstupovat do morálního rozhodování jednotlivce. Nemohou, neboť nerozumí ani jednotlivci, ani situaci stejným způsobem jako jednatel sám hic et nunc. Člověk v situaci se de facto stává sám sobě normou. Filozofie uvolnila člověka směrem ke svobodě, ale zároveň jej nechala zcela osamocené a napospas situaci i sobě samému. Situační etika ve své důsledné podobě ponechává člověka jeho vlastní svobodě. Proto můžeme hovořit o prokletí svobody, ve které člověk nemusí dodržovat žádná příkázání a maximy, ale zároveň se musí v dané situaci rozhodnout. Tuto skutečnost vystihl Rich tímto způsobem: „*Ono normativní, jež ze situace vzniká, se tak redukuje na prázdnou, mlčící povinnost. Člověk se může ve své povinnosti rozhodnout eticky tak či onak, jen když převezme odpovědnost za své jednání a nikdy nelituje, že se rozhodl na vlastní účet. Co zůstává, je heroický ethos povinnosti, jež ono normativní z hlediska materiální, tedy obsahově určené etiky ponechává naprosto otevřeno.*“ (RICH, A. 1994). Ve své příkré formě se tak stává situační etika decisionismem. Redukuje etické tázání na to, „že“ se musí jednat, nikoli „jak“ se má jednat (RICH, A. 1994). To vede k absolutní ztrátě normativního v mravnostní sféře.

Nejdůležitějším situačním etikem je Joseph Fletcher, autor nejvýznačnějšího díla v této oblasti *The Situation Ethics* (FLETCHER, J. 1956). Fletcher spolupracoval s jiným velice významným filozofem a teologem Paulem Tillichem. Jako existencialistický filozof a teolog přistupoval Tillich k situační etice velice kladně (TILLICH, P.J. 1975), vyjma jednoho.

Uvědomoval si důležitost pravidel, příkázání, norem a maxim. Tím ovlivnil samotného Fletchera, který tento aspekt uvedl ve své situační etice. Situační etika potřebuje pravidla, nikoli však jako normy, ale jako morální a mravní principy (FLETCHER, J. 1956). Takové principy však nemají člověku přikazovat, nýbrž mu objasňovat jeho situaci a napomáhat tak k samostatnému rozhodování. Příkázání rozšiřují „mravní zorný úhel člověka“ a napomáhají člověku pochopit situaci a svůj vlastní úděl v ní. Uchopuje sebe sama v kontextu světa, má člověk nejenom povinnost se rozhodnout, jak chtěl decisionismus, nýbrž zároveň možnosti se rozhodnout. Rozdíl je zcela patrný v aktu uchopení existence člověka nikoli v situaci, ale v kontextu příkázání a situace. Tím se řeší zásadní problém decisionismu, totiž absolutní samota člověka v situaci. Příkázání a maximy jakožto pořadající principy však nesmějí mít charakter nepodmíněného. Příkázání tedy musí mít vztah k něčemu, co samotná příkázání přesahuje. Člověk se nemůže orientovat dle příkázání a maxim pro příkázání a maximy. Z tohoto závěru odvozuje Tillich moralismus práva. Jde o nepodmíněnou autoritu, která může ze svého nepodmíněného charakteru příkázání určovat (TILLICH, P.-J. 1975). Fletcher považoval, stejně jako sv. Augustinus, za poslední autoritu caritas. Tedy lásku ve smyslu křesťanské lásky AGAPÉ. Řecké substantivum AGAPÉ znamená lásku pomáhající, v určitém ohledu dokonce lásku sebeobětující se ve prospěch bližního.

#5.6.6 Etika smýšlení

Poslední či absolutní kritérium myšlení, jednání a hodnot člověka se může stát rovněž kritériem železným. Když je člověk veden láskou pomáhající druhému člověku, může se tento princip změnit z lásky pomáhající bližnímu v altruismus. To znamená, že jediným lidským motivem je pak dobro druhých, nikoli dobro samotného člověka. Takto však člověk redukuje na úroveň otroka, jenž spatřuje vlastní dobro pouze v naplňování dobra druhých. K takovému závěru etika nesmí za žádnou cenu dospět. Obětovat svobodu jedince svobodám druhým totiž vede k nesvobodě všech.

Odpovědí na tuto skutečnost je etika smýšlení, která od povinnosti vůči normě, příkázání, právu a od maxim přechází k vlastním vnitřním motivům člověka jednajícího vůči poslednímu kritériu myšlení. Morální a mravní se tak dostává do vzájemného korelativního stavu. Normou pro každého člověka je jeho vlastní rozumový motiv jednání, které má být dle svědomí a zároveň je odpovědným jednáním vůči poslednímu kritériu všech kritérií. Rich etiku smýšlení vztahuje pouze na svědomí, což je dle našeho názoru chybné. Rich zde píše: *„Etické smýšlení se může přirozeně pojit s určitými cíli, jejichž sledování se stává otázkou svědomí.“* RICH, A. *Hospodářská etika I.* s. 33. Vždy musí být normativně vymezen také

vztažný bod, dle kterého se svědomí může srovnávat. Tato skutečnost v Richově etice chybí. Rich si evidentně tuto skutečnost uvědomuje, neboť cituje Pascala: *„Zlo nečiníme nikdy tak důkladně a trpělivě, jako když je činíme na základě svědomí.“* (PASCAL, B. 1952) Co je však posledním kritériem, které snese přirovnání ke kritériu všech kritérií?

#5.6.7 Etika odpovědnosti

Všeobecná kritika deontologické etiky nás přivádí k problému, který v žádném případě nelze obejít. Etika povinnosti vede sice k uznání nejvyšších platných norem jednání, myšlení a mluvení o morálce a mravnosti. Dokonce vede člověka k uznání posledního ze všech kritérií morálky, tedy Boha. Jednoho ale nelze docílit, totiž toho, aby se toto největší kritérium veškerého morálního mravního stalo „motorem“ každodenního jednání. Z existence nejvyšší normy, jak ukazuje zkušenost, ještě nevyplývá, že člověk bude jednat a myslet ve shodě se svým svědomím či příkázáními. Příkladem je Desatero Božích příkázání. Tato příkázání existují, existuje také poslední kritérium všech kritérií, a přece příkázání nejsou dodržována. Trest Boží či strach z trestu samy o sobě ještě nepostačují k tomu, aby byla příkázání dodržována. Dokonce ani slibovaná transcendentní odměna ve formě věčné spásy ještě nezaručuje to, co považujeme za etické. Co je tedy ještě nutné? Max Weber, který je považován za sociologa a ekonoma, studoval náboženství, a to jak přírodní, tak také etablovaná, jako jsou křesťanství, buddhismus, hinduismus či islám z pohledu sociologa a ekonoma. Pokud přijmeme jako maximum každého jednání kritérium odpovědnosti, pak se musíme zároveň ptát, co nám takové jednání přinese. *„Za důsledky svého jednání musíme ručit.“* (WEBER, M. 1972), Je odpovědné jednání, vyznačující se dodržováním zákonů, norem a příkázání jak v morálním, tak také v mravním smyslu, přínosné? Jak se projeví takové jednání tady a teď? Odpovědí je protestantský ethos práce (WEBER, M. 1972). Protestantská etika silně podtrhuje nutnost dodržovat příkázání. Na rozdíl od předchozích systémů ukazuje, že dodržovat příkázání se vyplácí. Z dlouhodobého hlediska se řád společnosti vyplácí nejen z hlediska věčné spásy duše člověka, jak učí křesťanská etika. Vyplácí se také v materiálním smyslu, neboť dodržování vzbuzuje důvěru mezi lidmi. To se z ekonomického hlediska dlouhodobě vyplácí. Weber tento fenomén nazývá Geist der Kapitalismus (WEBER, M. 1972). Protestantismus snesl věčnou spásu z nebeských výšin do časnosti a de facto ji materializoval. Spása a celý křesťanský život byly stvrzovány rodinným a materiálním blahem. Bůh „požehnal“ slušnému, pracovitému člověku, který se držel jeho příkázání. Bohatství se pak stalo svědectvím jeho spořádaného zbožného života. Nejedná se však o čistou etiku povinnosti, neboť celá povinnost byla odvozena z představy odměny. Čistá

deontologická etika musí být odvozena nikoli z vědomí odměny za jednání, nýbrž z nutnosti plnit povinnosti. Veškerá povinnost se v protestantismu nakonec ztenčila na samotnou práci. Když se pak práce stane jedinou povinností, či povinností bez eschatologického momentu, který představovala Boží odměna nejenom časná ale i věčná, pak se ocitá v krizi samotná protestantská etika. V současnosti se setkáváme s fenoménem, který je možné uznat za projev krize této protestantské etiky práce. Zjišťujeme totiž, že etika odpovědnosti může fungovat pouze za některých předpokladů. Max Weber popsal mechanismus ethosu práce, jenž může fungovat pouze v protestantsky orientované společnosti, ve které jsou stále platné náboženská, zejména křesťanská dogmata. Máme na mysli eschatologický rozměr křesťanské etiky. V praxi to znamená, že sice protestantismus redukoval spásu na časný život, ale eschatologický rozměr byl stále přítomen do momentu, kdy se striktní sekularizace nevyhla ani ekonomické činnosti člověka. Nakonec tak zůstává člověku pouze práce, orientovaná pouze na zisk, který se, oprostěn od náboženského rozměru, stává jediným kritériem správného jednání a tím i pseudonáboženskou modlou. Kdo slouží této modle, musí pro úspěch obětovat cokoli. Žijeme ve společnosti, která se sice může pokládat za náboženskou, avšak o křesťanské společnosti již nemůžeme hovořit. Fromm nepochybuje, že žijeme v nekřesťanské epoše či společnosti. Navíc také pochybuje, zda jsme kdy vůbec žili i v období středověku ve společnosti, která by se dala nazvat křesťanskou (FROMM, E. 2001). V takové společnosti již nelze spoléhat na protestantský ethos práce. Jaká etika tedy může přicházet ke slovu? Než odpovíme na tuto otázku, bude potřeba nejdříve uskutečnit analýzu současnosti a na jejím základě se pokusit o vybudování takové etiky, která by byla schopna znovu položit člověku Kantovou otázku: *Co mám činit?*

#5.6.8 Odpovědnost po Auschwitzu

O tom, že Kantovská deontologická etika je stále živá a neslýchaně inspirativní, svědčí dílo německého filozofa židovského původu Hanse Jonase. Žák Husserla a Heideggera rozvinul etiku odpovědnosti v kontextu, který do dnešního dne zůstává filozofii poměrně málo prozkoumaný. Jedná se o problém holocaustu. Ve své knize Princip odpovědnosti poukazuje na přímo úměrné nebezpečí zneužití techniky rostoucímu technickému poznání. Podtitul této knihy je Pokus o etiku pro technickou civilizaci. Jonas se zde zřejmě inspiroval Kantovým kategorickým imperativem, když formuloval svůj vlastní imperativ. *„Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s pokračováním vpravdě lidského života na Zemi.“* (JONAS, H. 1997).

Jonasův imperativ vychází z jeho vlastní zkušenosti s technickými možnostmi, jenž může

člověk namířit proti druhým lidem. Jeho rodina zahynula v Auschwitzu. Jonas tedy varuje před zneužitím vědy, vědeckého poznání a před technologiemi. Ve světle Auschwitzu není možné etiku a odpovědnost člověka podmiňovat jinými dobry. Jonas věnoval problematice holocaustu knihu Pojem Boha po Osvětlení, jež se věnuje klasické theodiceii. Tvrdí, že veškeré zlo působí pouze člověk. Nelze tedy žalovat Boha za války a nelze jej také žalovat ani za holocaust. Bylo by to totiž stejné jako chválit jej za elektrárny. Dílo Hanse Jonase je důležité z mnohá ohledů. Z hlediska etiky má význam právě pro oživení klasické Kanovské deontologické etiky.

#Závěr

Veškerý vývoj etiky, který jsme mohli sledovat, poháněla určitá tendence. Je jí podle našeho mínění na straně jedné situace, ve které se člověk nachází, a nutnost jednání na straně druhé. Toto napětí vyvolané situací a nutností rozhodovat se vytváří pojetí dober, hodnot a víry v sebeuskutečnění člověka jakožto svobodné bytosti. Veškeré normativní systémy, které jsme zde předložili, hledaly systematické odpovědi na otázky, jak to ve skutečnosti je nyní, a jak by tomu mohlo být. Nepředpokládáme však, že se etice podařilo nalézt na všechny otázky jednoznačně danou odpověď.

Existuje jistá teorie, která dosud unikala pozornosti těch, kteří hledají způsoby zdůvodnění dober a hodnot. Předložil ji Ludwig Wittgenstein, když poukázal na řečové akty, jež předcházejí sebeuskutečnění člověka. Když ukázal, že hranice mého světa jsou hranicemi mého jazyka, dal do souvislosti myšlení – řeč a jednání. Tím vnesl do napětí mezi nutností konat a situací lingvistický prvek, který se stává klíčem k jednání. Na základě pochopení situace se člověk může stát jednajícím. Bez porozumění situaci se jakékoliv rozhodnutí stává rozhodováním morálně intuitivním. Nazvání či pojmenování situace se teprve může stát základem racionálně zdůvodněného morálního jednání. A tím i jednání autonomního. Pokud budí Kantův kategorický imperativ zdání nepřiměřeného morálního požadavku či despoticky chladného morálního kalkulu, pak jen proto, že si kritika kategorického imperativu nepovšimla aspektu rozuměného jednání. Kant mlčky předjímal to, co pozdější generace filozofů vyslovily nahlas. Pouze díky bytostnému porozumění tomu, kdo jsem, a světu, ve kterém žiji, tedy těm aspektům, které se skládají bytostně mou situací, dokážu intuitivní proměňovat na racionálně odůvodněné, a tím také autonomní. Všem hodnotám, dobrům a vlastní víře v budoucnost mohu rozumět právě díky hermeneutické etice.

Zdůrazňujeme a akcentujeme slova vlastní víře v budoucnost. Jsme si totiž vědomi, co je

doménou teologie a náboženství. *Mysterium tremendum et fascinans*. Tajemství, pro které nemáme ani racionální pojmy a jehož povaha pravděpodobně nám nikdy nedovolí uchopit sebe sama do racionálních pojmů. Pro takové transcendentární skutečnosti si budeme muset stejně jako teologie vystačit s řeckým termínem *mysterion*. Přestože život člověka obsahuje řadu *mysterion*, nemůže nás to odradit, abychom neustoupili od racionálního uchopení světa.

#Použitá literatura#

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Academia: Praha, 2001, ISBN 80-200-0917-5.

ANZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*. Státní pedagogické nakladatelství: Praha, 1990, ISBN 80-0426038-1.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΣ. Ηθικά Νικομαχεια. Βιβλία Α-Δ, Εκδοσεις ΖΗΤΡΟΣ: Θεσσαλονικη, 2006, ISBN 960-8437-66-0.

św. Tomasz z Akwinu. *Suma Teologiczna*. tom I. Veritas: London, 1983.

ARENDR, Hannah. *Vita activa*. OIKOYMENH: Praha, 2009, ISBN 978-80-7298-413-8.

AUGUSTINUS, Aurelius. *Komentář k prvnímu dopisu Jana*. In: MARROU, Henri. *Ludzie czasy*. Znak: Warszawa, 1966.

AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání*. Kalich: Praha, 1992, ISBN 8017-480-3.

BANDY, Juraj a kolektiv. *DEKALÓG na prahu 21. storočia*. EBF UK: Bratislava, 2001, ISBN 80-88827-19-1.

BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*. Mladá fronta: Praha, 2004.

BEHM, J. *ἐμπνεύω* In: KITTEL, Gerhard. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. sv. II. Verlag von W. Kohlhammer: Stuttgart, 1935, vydání II z roku 1954.

BEŁCH, Pius. *Przedmowa do Sumy Teologicznej*. In: AQUINAS, T. *Suma Teologiczna*. I. Veritas: London, 1983.

BENEDYKTOWICZ, Witold. *Co powinniśmy czynić*. Chrześcijańska Akademia Teologiczna: Warszawa, 1993.

BERGSON, Henri. In: GADACZ, Tadeusz. *Historia filozofii XX. wieku*. Nurty. Tom I. Znak: Kraków, 2009, ISBN 978-83-240-0964-0.

BOCHEŃSKI, Józef, Maria. *Slovník filozofických pověr*. Academia: Praha, 2000, ISBN 80-200-0841-1.

BRUGGER, Walter. *Filozofický slovník. Naše Vojsko*. Praha, 2006, ISBN 80-206-0820-6.

BUBER, Martin. *Já a Ty*. Votobia: Olomouc, 1996, ISBN 80-7198-042-1.

CARNAP, Rudolf. *Logiczna składnia języka*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe

- (PWN): Warszawa, 1995, ISBN 83-01-11821-0.
- DE CHARDIN, Pierre Teilhard. *\$Vesmír a lidstvo\$*. Vyšehrad: Praha, 1990, 80-7021-043-5.
- DESCARTES, René. *\$Rozprava o metodě. Jak správně vésti svůj rozum a hledat pravdu ve vědách\$*. Jan Laichter: Praha, 1947.
- DESELAERS, Manfred. *\$Bóg a Zło\$*. Wydawnictwo WAM: Kraków, 1999, ISBN 83-7097-461-9.
- DILTHEY, Wilhelm. *\$Úvod do duchovních vied\$*. In: HRUŠOVSKÝ, Igor & ZIGO, Milan. *\$Antológia z diel filozofv. Pozitivismus, Voluntarismus, Novokantovstvo\$*. Vydavateľstvo politickej literatury: Bratislava, 1967.
- ECO, Umberto. *\$Umění a krása ve středověké estetice\$*. Argo: Praha, 2007, ISBN 978-80-7203-892-3.
- EPIKUROSOV, *\$Dopis Menoikovi\$*. In: JAKSICOVÁ, Vlasta & SUCHÝ, Michal, *Antologia z diel filozofov*. Vol. I. Slovenské pedagogické nakladateľstvo: Bratislava, 1991, ISBN 80-08-00487-8.
- FLETCHER, Joseph. *\$Situation Ethics. The New Morality\$*. The Westminster Press: Philadelphia, 1956, ISBN 0-664-20700-6.
- FOERSTER, W. *Ačtia*. In: KITTEL, Gerhard. *\$Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. sv. I. Verlag von W. Kohlhammer: Stuttgart, 1933, vydání II z roku 1953.
- FREY, Christofer. *\$Etyka protestantizmu do reformacji do czasów swpółczesnych\$*. Uniwersytet Jagielloński: Kraków, 1991, ISBN 83-233-0474-2.
- FROMM, Erich. *\$Mít nebo být\$*. Aurora: Praha, 2001, ISBN 80-7299-036-5.
- GABRIŠ, Karol. *Kristus (\$Mesiáš\$) – Ježíš*. Evanjelická Bohoslovecká Fakulta Univerzity Komenského: Bratislava, 1995, ISBN 80-88827-00-0.
- GADACZ, Tadeusz. *\$Historia filozofii XX. wieku\$*. Nurty. Tom I. Znak: Kraków, 2009, ISBN 978-83-240-0964-0.
- GADAMER, Hans, Georg. *\$Pravda a metoda*. sv. I. Triáda: Praha, 2010, ISBN 978-80-87256-04-HARTMANN, Nicolai. *\$Struktura etického fenoménu\$*. Academia: Praha, 2002, ISBN 80-200-0970-1.
- GRENZ, J. Stanley, *\$Úvod do postmodernismu\$*. Návrat domů: Praha, 1997, ISBN 80-85495-74-0.
- HEIDEGGER, Martin. *\$Bytí a čas\$*. OIKOYMENH: Praha, 2009, ISBN 978-80-7298-048-3.
- HEIDEGGER, Martin. *\$Věda technika a zamýšlení\$*. OIKOYMENH: Praha, 2008, ISBN: 80-7298-083-1.
- HELLER, J. MRÁZEK, M. *\$Nástin religionistiky\$*. Praha: Kalich, 2004.

HOMER, *Illiada*. \$Wydawnictwo Literackie:\$ Kraków – Wrocław.1984, ISBN 83-08-00825-9.

INGARDEN, Roman. \$Przedmowa do Krytyki Czystego Rozumu.\$ In: KANT, Immanuel. \$Krytyka czystego rozumu.\$ Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Kraków, 1957.

ISAACSON, WALTER. \$Steve Jobs.\$ elektronická kniha, 2011, ISBN 978-80-7252-353-5 .

JARMARA, Tomáš. \$Nová témata výchova k občanství a demokracii.\$ In. Pavlíček, J. (ed). \$Profesionalizace vzdělávání učitelů občanské výchovy.\$ Ostravská univerzita, 2004.

JARMARA, Tomáš, LABISCHOVÁ, Denisa. \$Education to Citizenship: Citizen from the Social Science Perspective.\$ 1. vyd. Pedagogická fakulta Ostravské univerzity: Ostrava, ISBN 978-80-7464-105-3.

JONAS, Hans. Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technickou civilizaci. Praha: OIKOYMENH. 1997, ISBN 80-86005-06-2.

HRUŠOVSKÝ, Igor & ZIGO, Milan. \$Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, Voluntarismus, Novokantovstvo.\$ Vydavateľstvo politickej literatury: Bratislava, 1967.

KANT, Immanuel. \$Krytyka czystego rozumu\$. Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Kraków, 1957.

KANT, Immanuel. \$Kritika praktického rozumu\$. Nakladatelství Svoboda: Praha, 1996, ISBN 80-205-0507-5 .

KICZKO, Ladislav & kol. \$Hans-Georg Gadamer.. Malá antológia z diel filozofov. sv. II. Slovenské pedagogické nakladateľstvo: Bratislava, 1998, ISBN 80-08-01825-9.

KIERKEGAARD, Soren. \$Albo-albo\$. BKF, PWN, Warszawa 1976 (wyd. 2 Warszawa 1982)

KOMOROVSKÝ, Ján. \$Mravný poriadok a jeho náboženská sankcia.\$ Univerzita Komenského: Bratislava, 1995, ISBN 80-223-0835-8.

LÉVINAS, Emmanuel. \$Etika a nekonečno.\$ OIKOYMENH: Praha, 2009, ISBN: 978-80-7298-394-0.

LINVILLE, D. M. \$Je vše dovoleno? Morální hodnoty ve světě bez Boha.\$ Praha: Návrat domů, 2003.

LYOTARD, J.-F. \$O Postmodernismu.\$ FILOSOFIA : Praha, 1993.

MAIER, Gerhard. \$Biblical Hermeneutic.\$ Crossway Books: Wheaton, Illinois,1994, ISBN 0-89107-767-7.

MARCEL, Gabriel., RICOEUR, Paul. \$Rozhovory.\$ Brno: Vetus Via, 1999, ISBN 80-86118-21-5.

MARCELLI, Miroslav. \$Neistá existencia fragmentu. In: Podoby filozofovania včera a dnes.\$ In: LALÍKOVÁ, Erika, SZAPUOVÁ, Mariana. Posoby filozofovania včera a dnes.

Iris: Bratislava, 2009.

MARCELLI, Miroslav. *\$Přednášky z filozofie.\$* Akademický rok 2012/2013.

MARTINKA, Jaroslav. *\$Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón.\$* Iris: Bratislava, 1998, ISBN 80-88778-50-6.

MILL, John Stuart. *\$O slobode.\$* IRIS: Bratislava, 1995, ISBN 80-88778-07-7.

NATORP, Paul. *\$Logické základy exaktných vied.\$* In.: HRUŠOVSKÝ, Igor & ZIGO, Milan. *\$Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, Voluntarismus, Novokantovstvo.\$* Vydavateľstvo politickej literatury: Bratislava, 1967.

Nařízení ministryně školství, mládeže a tělovýchovy ČR. Č.j. 6991/2010-22.

NEMO, P. *\$Rozhovory s Emmanuelem Lévinasem.\$* In: LÉVINAS, Emmanuel. *\$Etika a nekonečno.\$* OIKOYMENH: Praha, 2009, ISBN: 978-80-7298-394-0.

OEMING, Manfred. Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu. Vyšehrad: Praha, 2001, ISBN 80-7021-518-6.

PAVLÍČEK, Jaromír. (ed). *\$Profesionalizace vzdělávání učitelů občanské výchovy.\$* Ostravská univerzita, 2004.

OTTO, Rudolf. *\$Świątość.\$* Wydawnictwo KR: Warszawa, 1999, ISBN 83-86989-61-0.

PASCAL, BLAISE. *\$Myśli.\$* Wydawnictwo PWN: Warszawa.

PATOČKA, Jan. *Platón. \$Přednášky z antické filozofie.\$* Státní pedagogické nakladatelství: Praha, 1991, ISBN 80-04-25609-0.

PAYNE, Jan. *\$Hermeneutická etika. Jeden filozofický pokus o setkání s lidskou bytostí.\$* Triton: Praha, 1995, ISBN 80-85875-07-1.

PLATON, Ión. In: *\$Hippias Větší, Hippias Menší, Ión, Menexenos.\$* OIKOYMENH: Praha, 2010, ISBN 978-80-7298-454-1.

POPPER, Karl, Raimund. *\$Nędza historycyzmu.\$* Wydawnictwo naukowe PWN: Warszawa, 1999, ISBN 83-01-130022-9.

PRACH, Václav. *\$Řecko-český slovník.\$* Scriptum: Praha, 1993, ISBN 80-85528-22-3.

PRODIKOS Z KÉOSU, *Horai.* In: MARTINKA, Jaroslav. *\$Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón.\$* Iris: Bratislava, 1998, ISBN 80-88778-50-6.

RÁDL, Emmanuel, *\$Útěcha z filozofie,\$* Votobia, ISBN 80-7198-399-3, Olomouc, 2000.

REVEL, Jean-François. *Le Monde. 12.6.1998.*

RICH, Arthur. *\$Etika hospodářství I.\$* OIKOYMENH: Praha. 1994, ISBN 80-85241-61-7.

RICKEN. Friedo. *\$Obecná etika.\$* OIKOYMENH: Praha, 1995.

RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění.* Praha: OIKOYMENH, 2000, ISBN 80-7298-017-3.

RICOUER, Paul. *\$Filozofie vůle. Fenomenologie svobody. sv. I. Praha\$:* OIKOYMENH,

2001, ISBN 80-7298-033-5.

RICOEUR, Paul. Úkol hermeneutiky. Eseje o hermeneutice. *Filosofia-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*: Praha, 2004, ISBN 80-7007-185-0.

ROTTER, Hans. *Osoba a etika.: k základům morální teologie.* Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK): Brno, 1997. ISBN 80-85959-18-6.

ROZENTÁL, M.M. *Filozofický slovník.* Nakladatelství Pravda: Bratislava, 1974.

SARTRE, Jean-Paul. *Słowa.* Państwowy Instytut Wydawniczy: Warszawa, 1968\$.

SHAFTESBURY, Anthony, Ashley, Cooper. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, vol. 2, ed. Douglas den Uyl, Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

SCHWEITZER, Albert. *Geschichte der Leben Jesu Forschung.* J.C.B. Mohr Paul Siebeck: Tübingen, 1951.

SCRUTON, Roger. *Kant.* Argo: Praha, 1996, ISBN 80-85794-92-6.

SEDLÁČEK, Tomáš. *Ekonomie dobra a zla. Po stopách lidského tázání od Gilgameše po finanční krizi.* 65.pole: Praha, 2009, ISBN 978-80-903944-3-8.

SOLANSKÝ, Oldřich. *Citizen of the Czech Republic and Citizens of Ostrava - Population Indicators and Changes in Age Structure Development.* In: JARMARA, Tomáš,

LABISCHOVÁ, Denisa. *Education to Citizenship: Citizen from the Social Science Perspective.* 1. vyd. Ostrava: Pedagogická fakulta Ostravské univerzity, 2011. s. 135-168. ISBN 978-80-7464-105-3.

SOLOMON, ROBERT, C. *Morality and the Good Life. An Introduction to Ethics through Classical Sources.* McGraw-Hill Publishing Company: New York, 1984, ISBN 0-07-059654-9.

SPINOZA, Baruch. *The Ethics.* Penguin Book: London, 1996, ISBN 978-0-140-43571-9.

ŠTAMPACH, Ivan, Odilo. *Náboženství v dialogu.* Praha: Portál, 1998.

SZACKI, J. *Historia myśli socjologicznej.* Wydawnictwo: Polskie Wydawnictwo Naukowe: Warszawa, 2007, ISBN 978-83-01-13844-8.

TATARKIEWICZ, Władysław. *Historia filozofii.* Tom I.-III. PWN: Warszawa, 2005, ISBN: 978-83-01-14466-1.

THAYER, Joseph Henry. *Greek-Englisch Lexicon of the New Testament.* Harper&Brothers: New York, 1886.

TILLICH, Paul, Johannes. *Biblické náboženství a ontologie.* Kalich: Praha, 1992.

TILLICH, Paul, Johannes. *Pytanie o Nieuwarunkowane.* Wydawnictwo Znak: Kraków, 1994, ISBN 83-7006-300-4.

TILLICH, Paul, Johannes. *Theology of Culture.* Oxford University Press: London, 1959.

TILLICH, Paul, Johannes, *Systematic Theology*. Vol. I-III. The Chicago University Press: Chicago, 1975, ISBN 0-226-80336-8.

THOMAS A KEMPIS . *O Naśladowaniu Chrystusa*. Wydawnictwo K. Rutskiego: Łódź, 1957.

VOLNÝ, Vladislav. *Etická dilemata a školní praxe*. Ostravská univerzita v Ostravě: Ostrava, 2011, ISBN: 978-80-7464-055-1.

VYVOZILOVÁ, Zdislava. *Didaktika etiky*. Ostravská univerzita v Ostravě: Ostrava, 2011, ISBN 978-80-7464-054-4.

WINDELBAND, Wilhelm. *Preludia*. In.: HRUŠOVSKÝ, Igor & ZIGO, Milan. *Antológia z diel filozofv. Pozitivismus, Voluntarismus, Novokantovstvo*. Vydavateľstvo politickej literatury: Bratislava, 1967.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. OIKOYMENH: Praha, 2008, ISBN 978-80-7298-284-4.

WEBER, Max. *Gesammelte politische Schriften*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1958.

WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. I. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1972, ISBN 3-16-134172-4.

WUST, Peter. *Nejistota a odhodlání*. Vyšehrad: Praha, 1970.

ZAMAROVSKÝ, Vojtech. *Gilgameš*. Perfekt: Bratislava, 2000, ISBN 80-8046-141-4.

ZAVIŠ, Monika. *Úvod do religionistiky*. Univerzita Komenského v Bratislave, Evanjelická bohoslovecká fakulta: Bratislava, 2008, ISBN 978-80-223-2554-7.

@

Číslo Prioritní osy:	7.2
Oblast podpory:	7.2.2 – Vysokoškolské vzdělávání
Příjemce:	Ostravská univerzita v Ostravě
Název projektu:	Podpora terciárního vzdělávání studentů se specifickými vzdělávacími potřebami na Ostravské univerzitě v Ostravě
Registrační číslo projektu:	CZ.1.07/2.2.00/29.0006
Délka realizace:	6.2.2012 – 31.1.2015
Řešitel:	PhDr. Mgr. Martin Kaleja, Ph.D.

@

Tento projekt je spolufinancován Evropským sociálním fondem a státním rozpočtem České republiky.

Název: Úvod do etiky, historický vývoj etiky

Autor: ThDr. Lucjan Klimsza, PhD.

Studijní opora k inovovanému předmětu: Úvod do etiky

Recenzent: *ThDr. Jerguš Olejár, PhD.*

Jazyková korektura nebyla provedena, za jazykovou stránku odpovídá autor.

© Lucjan Klimsza

© Ostravská univerzita v Ostravě