

Miloslava Blažková

---

**Dějiny etických teorií  
od Kanta  
po pragmatismus**

**Miloslava Blažková**

## **Dějiny etických teorií od Kanta po pragmatismus**

---

Recenzovali:

prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

prof. PhDr. Josef Dolista, Ph.D.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Praha 2020

Redakce Marie Hamšíková

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První vydání

© Univerzita Karlova, 2020

© Miloslava Blažková, 2020

ISBN 978-80-246-4384-7

ISBN 978-80-246-4397-7 (pdf)



Univerzita Karlova  
Nakladatelství Karolinum

[www.karolinum.cz](http://www.karolinum.cz)  
[ebooks@karolinum.cz](mailto:ebooks@karolinum.cz)



# Obsah

<b>1. Immanuel Kant</b>	7
1.1 R. Descartes	8
1.2 B. Spinoza	11
1.3 G. W. Leibniz	13
1.4 T. Hobbes	16
1.5 J. Locke	20
1.6 D. Hume	24
1.7 J. J. Rousseau	29
<b>2. Immanuel Kant (1724–1804): vývoj jeho etického myšlení</b>	36
2.1 Základy metafyziky mravů	37
2.2 Kritika praktického rozumu	49
<b>3. Etické systémy německé klasické filosofie</b>	54
3.1 J. G. Fichte (1762–1814)	54
3.1.1 Základ všeho vědosloví	55
3.1.2 Pojem vzdělance	59
3.2 F. W. J. Schelling (1775–1854)	62
3.3 G. W. F. Hegel (1770–1831)	76
<b>4. Etické systémy kritické k německé klasické filosofii</b>	89
4.1 A. Schopenhauer (1788–1860)	89
4.2 S. Kierkegaard (1813–1855)	101
4.2.1 Současnost	102
4.2.2 Opakování	105
4.2.3 Tragický hrdina a rytíř víry	107
4.3 F. Nietzsche (1844–1900)	118
4.4 L. Feuerbach (1804–1872)	136
4.5 K. Marx (1818–1883)	145

<b>5. Etické systémy opřené o snahu zvědečtit etické myšlení</b>	158
5.1 Utilitarismus	158
5.1.1 J. Bentham (1748–1832)	159
5.1.2 J. S. Mill (1806–1873)	168
5.1.3 A. Comte (1798–1857)	180
5.1.4 H. Spencer (1820–1903)	188
5.2 Pragmatismus	203
5.2.1 W. James (1842–1910)	204
5.2.2 J. Dewey (1859–1952)	211
 Bibliografie	 220

# 1. Immanuel Kant

Tento výklad částečně navazuje na pojednání v *Dějínách etických teorií I*. Dostáváme se do určitého zlomového bodu, v němž tradiční formy etického myšlení stále více ztrácejí své pevné základy, a je třeba opustit v mnoha ohledech zaběhaná východiska, která etika dostala zásluhou svých zakladatelů, především Aristotela.<sup>1</sup>

Tím, kdo dal etickému myšlení zcela nový směr a podněty, byl I. Kant. Nestalo se to však náhodně. Etické myšlení prodělávalo zřejmou krizi, obdobnou krizi v teorii poznání, představovanou střetem kontinentálního racionalismu a britského empirismu. V etických teoriích se otevíraly otázky, na něž nejen že nebylo snadné odpovědět, ale i takové odpovědi vedly k antinomním důsledkům.

Nejprve se proto na některé tyto otázky nastolené novověkou etikou podíváme optikou významných předkantovských myslitelů, na něž sám Kant kriticky navazuje. Jsou to myslitelé jak racionalistické, tak empiristické tradice a o všech jsme se již zmiňovali v učebním textu *Dějiny etických teorií*. Nepůjde však o žádné „opakování“, ale o připomenutí momentů v jejich teoriích, které ukázaly problémy nastolené určitými typy řešení. Víme, že filosofie je daleko spíše o tázání se než o odpovědích a také že otázky vyvolané určitými řešeními otevírají možnost nové cesty. V této pozici se ocitá velmi významně Kant, protože skutečně stojí na rozcestí důležitém pro další vývoj filosofie a jeho „předchůdci“ ho na tuto křižovatku svou prací přivedli.

---

1 Že se jedná skutečně o nové vykočení v etickém myšlení, si můžeme ověřit např. v práci R. Spaemanna, která tuto původní a novou linii porovnává (Robert Spaemann: *Štěstí a vůle k dobru*, Praha 1998).

## 1.1 R. Descartes

Racionalistická filosofie R. Descarta není Kantovu myšlení zcela vzdálená. Je známo, že vycházel z leibnizovsko-wolffovské metafyziky, jímž nejvzdálenějším novověkým kořenem byla právě filosofie Descartova. Stejně jako pro Kanta je i pro Descarta důležitá praktická filosofie právě tak jako filosofie spekulativní, ale pod praktickou filosofií míní spíše filosofii dobrou k ovládnutí přírody, včetně ovládnutí vlastní přirozenosti. Ovládneme-li tuto filosofii, „mohli bychom všeho toho použít stejným způsobem ke všem účelům, pro něž se to hodí, a stát se tak jakoby pány a vlastníky přírody“.<sup>2</sup> Již zde je zřejmý budoucí problém: Jaké je skutečné postavení člověka ve světě, jímž je obklopen? Patříme, či nepatříme do přírody jako její součást? Pokud patříme, jak se můžeme stát jejími vlastníky, a pokud nepatříme, jak je vůbec možná nějaká provázanost lidské přirozenosti s přírodou? Descartes na tento problém narazí, když se snaží vysvětlit svoji substanční teorii, stejně tak jako když se pokouší udělat tlustou dělicí čáru mezi člověkem a zvířetem. Cézura mezi věcí myslící a věcí rozprostraněnou (všimněte si, že obojí je *res*, tedy věc) a výklad o naprosté nerozumnosti zvířete, které je pouhým mechanismem, ukazují nedostatky této teorie. Vyvolávají potřebu vyřešit zakotvenost člověka v obou světech, tj. světě přírodní nutnosti a světě svobody.

Dalším důležitým základem Descartova myšlení je jeho potřeba dospět od univerzální pochybnosti k jasnosti a zřetelnosti. Odkaz renesanční skepse je třeba brát vážně a zároveň ji překonat skutečně pevným základem lidského poznání. Víme, jak se to Descartovi podařilo jak ontologicky, tak gnoseologicky, tedy cestou od pochybování jest k „myslím, tedy jsem“ a stanovením čtyř pravidel metody, jak správně vést svůj rozum. Descartes se domnívá, že se mu tak podařilo uniknout nástrahám skepse a získat pevný základ ve fungování rozumu samotného. Ovšem odkud bere rozum svou jistotu správného fungování? Je to jednak ze zkušenosti o fungování rozumu příslušného subjektu, které je vztaženo bez dalšího na fungování *ratia* jako takového, a to je zase odvozeno z božského stvořitelského aktu. Za vším tedy stojí Bůh a ten musí být přítomen v naší individuální mysli jako vrozená idea, aby mohl fungovat pro všechny lidské bytosti obecně. Víme, že Descartovým důkazem pro takovou existenci Boha je upravený důkaz Anselmův, tzv. ontologický důkaz, na jehož adresu bylo vysloveno mnoho pochybností. Zároveň se

<sup>2</sup> René Descartes: *Rozprava o metodě*, Praha 1992, s. 45.



ukazuje, jak obtížné je dospět k nepochybnému, tedy jasnému a zřetelnému v etice.

Descartes se o to celý život snaží a určitým způsobem přiznává nezdar, když mluví o „prozatímních pravidlech morálky“ a o budoucích vědeckých pravidlech morálky. Podíváme-li se na zmínky o obou, můžeme konstatovat, v čem je jejich zásadní rozdíl. Prozatímní pravidla morálky jsou tu proto, aby i při neznalosti obecných principů a neschopnosti je prozatím odvodit mohl člověk v praktickém životě fungovat jako morální bytost.<sup>3</sup> Prozatímní pravidla jsou zároveň odvozena nejen z poznání samotného subjektu, ale především z jeho životní zkušenosti. Ta však z čistě racionalistického východiska nemůže být skutečným obecným základem pro lidskou mravnost jako takovou. Dokonce i první mravní pravidlo Descartovy etiky tuto rozmanitost individuální zkušenosti potvrzuje a prozatímní pravidlo z ní zároveň odvíjí.

Problémy nastávají i tam, kde se Descartes pokouší o první kroky v zakotvení mravnosti na obecném základě. Stopy najdeme především v jeho pozdním díle *Vášně duše* (Amsterdam 1659) a částečně také v jeho dopisech Alžbětě Falcké z roku 1645. Zde není étos základním tématem, ale řada momentů díla k němu odkazuje. Jde především o roli blaženosti, ctnosti a svobodné vůle, jež jsou vzájemně propojené. Blaženost Descartes vnímá jako spokojenost mysli a tato schopnost je zcela závislá na naší svobodné vůli, tedy chceme-li ji skutečně, můžeme ji mít pod kontrolou. Protože však vůle občas překračuje své meze (viz Descartův výklad vzniku chyb v myšlení), je třeba, aby za svobodnou vůlí stál svobodný rozum.

Ve *Vášních duše* pak tuto o rozum opřenu svobodu specifikuje: „Nacházím v nás pouze jedinou věc, která by nám mohla zavdat právoplatnou příčinu k sebeúctě, a tou je způsob, jímž užíváme naší svobodné vůle, a moc, s níž ovládáme naše volní úkony. Nemůžeme být totiž po právu chváleni či káráni za nic jiného než za činy, které závisejí na naší svobodné vůli, jež nás jistým způsobem připodobňuje k Bohu a ustanovuje nás pány nad námi samotnými, pokud se ovšem vlastní zbabělostí nepřipravíme o práva, jichž se nám jeho prostřednictvím dostává.“

3 „Ježto pak nestačí před přestavbou příbytku, v němž žijeme, strhnout ho a opatřit si stavivo a stavitele, nebo sám se věnovat architektuře, a mít také pečlivě nakresleny plány, nýbrž je potřeba také obstarat si nějaké jiné bydliště, kde by bylo možné pohodlně pobývat po dobu práce: tedy i já, abych nezůstal nerozhodný ve svých činech, i když mne rozum nutí k nerozhodnosti v mých soudech, a abych přesto hned žil co nejšťastněji, vytvořil jsem si prozatímní morálku, jež se skládala toliko ze tří nebo čtyř zásad, jež vám rád sdělím.“ (Ibid., s. 19.)

### Článek 153. V čem spočívá ušlechtilost

A proto se domnívám, že skutečná ušlechtilost, jejímž působením si člověk sebe sama váží v té nejvyšší oprávněné míře, spočívá pouze ve dvou věcech: jednak v poznání, že člověku nenáleží ve skutečnosti nic kromě svobodného užívání vlastní vůle, a že tedy nemůže být chválen či kárán za nic jiného než za to, zda s ní nakládá dobře nebo špatně; a jednak v tom, že v sobě člověk pocituje pevnou a trvalou rozhodnost pro správné užití této svobodné vůle, tak aby nikdy neopomněl započít a dokončit všechno to, co považuje za nejlepší. A právě v tom spočívá dokonalé uskutečňování ctnosti.“<sup>4</sup>

Podíváme-li se na toto konstatování blíže, můžeme vidět jak snahu ustavit mravnost na svobodné vůli jako jediném základu, který člověku skutečně patří, tedy na určitém druhu autonomie, tak složitý problém, který z takového základu vyplývá. Propojení „připodobňuje nás Bohu“ s „ustanovuje nás pány nad námi samotnými“ Descartes neřeší jako problém, pouze rovnou s jistou samozřejmostí tuto dvojici konstatuje. Samozřejmost obvykle vyvolává filosofické otázky, které ji v její samozřejmosti ruší. Zde jde o neujasněnost vztahu absolutní moci a individuálních možností konečné lidské bytosti. Článek 153 jakoby tuto antinonii odstraňuje, když svobodu spojuje s pevnou a trvalou rozhodností, tedy s něčím, co nutně stojí na obecné racionalitě, a tím na principu platném pro rozumné lidské bytosti, ale vzápětí opět upadá do stejné neujasněnosti, když tuto pevnost a trvalost jednání a zdržení se jednání spojuje s podobou našich vlastních představ o tom, co by býti mělo, totiž s tím, „co (člověk sám) považuje za nejlepší“, a označuje to jako „dokonalé uskutečňování ctnosti“. Rozevírá se tak propast, s níž bojuje etika dodnes. Mravné jednání a rozhodování by mělo stát na autonomii každého jedince, není-li takovým, pak nejde v pravém smyslu slova o mravní záležitost, tedy o něco, co může být z hlediska mravnosti posuzováno. Tím je ale celá oblast etické skutečnosti natolik individualizována, že se vnitřně rozpadá a je stále víc a víc ohrožována libovůlí.

Descartova snaha se z této situace vymanit stojí na pokusu dát lidské mravnosti pevné základy v podobě mravních norem. Dostává se však buď jen k prozatímním pravidlům, nebo k psychologizující charakteristice jednotlivých ctností, opět založené na sumě zkušeností. Není jisté náhodou, že slibovaný posun k pravidlům a zákonům odpovídajícím pravidlům a zákonům matematiky jako vědy, která si je pevností svých východisek nejvíce jista, nebyl Descartem nikdy uskutečněn.

4 R. Descartes: *Vášně duše*, Praha 2002, s. 137.

## 1.2 B. Spinoza

Druhým autorem, kterému Kant věnuje kritickou pozornost, je B. Spinoza. Na jeho etickou teorii se dívá ještě daleko kritičtěji než na myšlenky v díle R. Descarta. Pro Kanta je obtížné přijmout Spinozova východiska, stejně jako důsledky, které z těchto východisek vyplývají.

Nejprve se tedy zkusme dobrat toho, v čem se Spinozovým postojem etický problém prohlubuje.

Viděli jsme, že Spinoza chce etiku pojmout jako součást celkového výkladu světa. Je to patrné na koncepci jeho stěžejního díla *Etika*, které začíná ustavujícími axiomy ztotožňujícími Boha, přírodu a příčinu sebe sama. V tomto zacyklení není místo pro samostatnost jakékoli jiné substance. Spinoza buduje řád věcí, včetně člověka, jako řád modů s jednotlivými atributy. Vše, co jest jako modus, vzniká i zaniká nikoli autonomně, ale jen díky řádu přírody samé. Člověk, který do tohoto řádu přírody patří, je „*corpus afficit mentem*“, je tedy specifickým modem vzhledem k tomu, že spojuje dva atributy, a proto si je vědom jak sebe sama, tak Boha (ve Spinozově pojetí tohoto ontologického základu).

Nemůže-li nic autonomně vzniknout ani zaniknout, nemůže také v plnosti své jedinečnosti trvat. Vše touží po setrvání v bytí, ale věci věčně nejsou. To se týká i člověka jako smrtelného tvora. Duše a tělo tvoří jednotu dvou atributů, a proto o sobě duše ví jen prostřednictvím těla, díky tomu, že má ideje pocházející ze zaujatosti tělem. Dokud tato jednotka trvá, existuje modus člověk, ale nemůže se vymanit z vlivu „přírody“. Po smrti těla zůstává sice věčná část jeho duše, ale to zároveň znamená, že je bezčasá. Tím je jakýmsi obloukem opět propojena se svým zakládajícím východiskem, tedy s boží absolutností.

Jestliže Spinoza takto důsledně upřel člověku jeho odlišnost od řádu přírody ve všech jeho podobách, musí se nějak vyrovnat s člověkem jako bytostí jednajícím, především pak jako s bytostí mravní.

Kant si roli takto pojaté teorie prostoru a času a její podle něj ničivý vliv na etiku plně uvědomuje, když v *Kritice praktického rozumu* na adresu spinozismu říká:

„Nepřijmeme-li proto onu idealitu času a prostoru, zbývá nám jedině spinozismus, v němž jsou čas a prostor podstatnými určeními samotné prapodstaty, kdežto věci na ní závislé (tedy včetně nás samých) nejsou substancemi, nýbrž pouze jí inherentními akcidencemi; poněvadž, jestliže tyto věci existují jen jako účinky této prapodstaty v čase, který by tedy byl podmínkou jejich existence o sobě, musela by být i jednání těchto bytostí pouze jejími jednáními, která by někdy a někde vykonala. Spinozis-

mus tudíž končí, bez ohledu na nesmyslnost své základní ideje, přece jen mnohem důsledněji, než je možné na základě teorie stvoření, kdy jsou bytosti přijímané za substance a za o sobě existující v čase považovány za účinky svrchované příčiny, a přesto zároveň ne za patřící k ní a jejímu jednání, nýbrž za substance pro sebe.“<sup>5</sup>

Vraťme se však ještě ke Spinozovi samotnému a jeho pokusu, jak udržet „nesmyslnost své základní ideje“ (viz předchozí citát) a zároveň postihnout specifčnost lidské mravní situace. Mohlo by se zdát, že Spinoza tím, jak nás zařadil mezi ostatní mody, zahradil naši cestu k blaženosti jako vyvrcholení našich pozemských snah. Pravdou však je, že podle něj nám naopak tuto cestu otevřel. Tím, jak se pohybujeme jako mody mezi ostatními mody, jsme schopni s nimi navazovat kontakt, tedy skutečně je svým rozumem poznávat. Protože ale každý modus má svůj zdroj v Bohu, jsme zároveň prostřednictvím poznávání věcí kolem sebe schopni poznávat také řád tvořící přírodu, tedy Boha jako zdrojovou substanci. Abychom tuto možnost správně naplnili, nesmíme se ale dostat do moci afektů, které nás činí nesvobodnými. Nejde o to, že by afekty samy byly špatné, špatné je pouze, pokud nám vládou a nejsou zkroceny rozumem. Afekty ovládající, nikoli ovládané stojí na nahodilosti, a proto i nás činí závislými na náhodě pohnutek. Člověk nemající afekty pod kontrolou nemá ani schopnost jednat skutečně svobodně, tj. v souladu s rozumem.

Nyní se dostáváme k jádru problému, k důsledku, jemuž se Spinoza nemůže vyhnout, totiž ke konstatování, že „svoboda je poznaná nutnost“. Rozum je nástrojem pronikání k přirozenému, tedy božskému řádu věcí ve stvořené přírodě a odtud nasměřovaný až k průniku k přírodě tvořící. Z jednoty tohoto řádu vyplývá, že správně fungující rozum může ve všem odhalit jen jednu pravdu, pravdu absolutní, protože je propojena s absolutnem substance. Každý skutečný poznatek rozumu proto odhaluje, jak věc je nebo není, a to nepodmíněně. Tam, kde k takovému poznání ještě nedošlo, je člověk vystaven neúplnosti dat poskytovaných vlastním rozumem, a proto nemá dostatečný nástroj, jak své afekty zvládat. Z hlediska Spinozy je člověk nesvobodný, protože jen poznání nutnosti ho skutečně osvobozuje. Rozum, jako nástroj, ale zároveň i stvořený modus, má původní předpoklady, aby byl schopen nutnost uchopit. Aby mohl fungovat, potřebuje afekci tělem. Je tedy neustále vystavován síle afektů, které se ho snaží přemoci, dostat ho do područí, a tím zbavit možnosti svobody. Je však také vybaven silou racionality

5 Immanuel Kant: *Kritika praktického rozumu*, Praha 1996, s. 174–175.

samé, která ho z jeho zakotvení v přírodním řádu trvale přivádí k jediné pravdě, jež je nutná, a stává se tak zdrojem nejen správného poznání, ale i správného jednání. Rozhodujeme-li se znalostí věci, rozhodujeme se jediným možným správným způsobem, konáme, co konat máme, a vytváříme tak soulad mezi tím, co je, a tím, co by být mělo.

Spinozův výklad zní velmi přesvědčivě, zejména když učiní takové jednání základem lidské ušlechtilosti a lidské schopnosti jednoznačně poznávat dobro a zlo a dobrem se řídit i zlo odvrhnout. Přesto cítíme, že výklad o lidské výsostnosti a výklad o lidské absolutní podřízenosti a vázanosti k tomu, co nás i náš svět absolutně určuje, nejdou tak zcela dohromady. Jiří Pešek ve svém díle *Proměny času ve vztahu k bytí a jeho možnému smyslu* to vyjadřuje následovně: „(...) určité teoretické povědomí a možnosti případné – pro Spinozu ovšem zásadně nepřijatelné – aktivní účasti času na bytí věci se pro něj již objevuje. (...) Je až zarážející, jak se vlastně důsledným prováděním karteziánské ontologické distance času (resp. trvání) z bytí Spinoza přibližuje pravému opaku, jak se přibližuje potřebě účinného podílení se času na bytí, kterému zároveň ovšem stojí v cestě sama podstata jeho substanční metafyziky.“<sup>6</sup> Tato účast času, pokud je přivedena do sféry lidského prožívaného času, vyvolává potřebu zásadně pokročit v chápání role lidské svobody, tedy překročit Spinozův determinismus a naopak využít otevírající se cestu k autonomii jedince, jež může nově založit také autonomní étos. Jak to udělat, to už je opět otázkou pro Kanta.

### 1.3 G. W. Leibniz

Již jsme se dříve zmiňovali, že Kant vyšel z tradice leibnizovsko-wolfovské metafyziky. Vliv G. W. Leibnize na jeho myšlení musel být velmi silný, stejně tak jako důvody, které ho k částečnému rozchodu s tímto typem myšlení vedly. O částečném rozchodu mluvíme především proto, že Leibniz zůstal pro Kanta velmi inspirativním. Jeho *Nové eseje o lidské soudnosti*, v nichž je rozum vyňat z ostatní zkušenosti, a tím se mimo zkušenost dostávají postupně i další pojmy včetně pojmů morálních (především svobody a mravního zákona), pro Kanta sehrály, podle našeho mínění, stejnou úlohu jako jeho setkání s Humem.

Leibniz podobně jako jeho racionalističtí předchůdci opíral své myšlení o nezástupnou roli poznávajícího rozumu. Aby rozum mohl být po

6 Jiří Pešek: *Proměny času ve vztahu k bytí a jeho možnému smyslu*, Praha 1995, s. 31–34.

této stránce dobře probádán, věnoval Leibniz hodně pozornosti teorii pravdy. Víme již, že propojoval adekvační teorii pravdy s Descartovou snahou uchopit pravdu jako nepochybnost, tj. jasnost a zřetelnost. Nás však nyní bude zajímat jiná stránka této Leibnizovy cesty, a to chápání pravdy ve vztahu k poznávajícímu subjektu. Pro pochopení vývoje etického myšlení je to důležité proto, že se tu rodí budoucí filosofie „činné stránky“, tak typická pro německou klasickou filosofii.

Leibniz rozlišuje v tomto smyslu tři typy pravd: tzv. první pravdy, které jsou postaveny na identitě ( $A = A$ ), pravdy odvozené, které ale nakonec analytickým zkoumáním přivede rozum k poslední zřejmé identitě, a konečně třetí podobu pravdy, která nás zajímá nejvíce, tj. pravda faktická. U ní je zřejmé, že ji rozum získává postupným odkrýváním skutečnosti, v němž hraje roli i naše situace, v níž se postupně nacházíme, a naše zkušenost. Zároveň se tu ukazuje složitost situace konečné lidské bytosti, která nemůže v konečném čase uchopit a podržet nekonečnou syntézu všech momentů řádu světa. Na jedné straně je tak vyzdvížena role Boha, který jediný je ve své vševědoucnosti něčeho takového schopen, na druhé straně je však člověk neustále vybízen k tomu, aby Boha následoval.

Vyplývají z toho dva různé důsledky. 1. Bůh ví vše, a proto vytváří a udržuje „nejlepší ze všech **možných** [podtrženo autorkou] světů“. 2. Člověk má za svůj životní úkol být neustále aktivním, přičemž základem této aktivity je jeho aktivita poznávající. Lidské vědění stojí na dvou vzájemně se doplňujících základech – věčných identických pravdách, jež musí respektovat vše, včetně Boha, a na postupně získávaných pravdách, které Bůh zná, ale my se k nim teprve složitou cestou dostáváme. Jsme tak začleněni mezi všechny věci a zároveň máme prostřednictvím poznávání zajištěnu i vlastní lidskou jedinečnost. Pro Leibnize je důležité, aby substance vždy zahrnovala existenci, tedy aby naplňovala univerzální princip ontologické možnosti. Protože se ale jedná o Leibnize, nejde jen o jedinečnost obecnou, resp. obecně lidskou. Poznali jsme již, jakou roli hraje u Leibnize monáda, tento individualizující prvek světa. Víme také, že člověk je charakterizován jako nositel nejvyššího druhu monád, které nemají jen schopnost percepce, paměti a apercepce, tj. sebeuvědomění, ale které se také mohou stát obrazem božství. Zde je člověk postižitelný termínem, který používáme všichni s jistou samozřejmostí, aniž si uvědomujeme, jak důležitý přerod v řádu jsoucna nastal: termínem JÁ.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Jednou z možností, jak si významnost této změny uvědomit, je sledování zrodu JÁ u malých dětí.

Jaký je poměr mezi lidstvím a jedinečností já? Opět se dostáváme k problému autonomie a jejího složitého dopadu na etickou teorii. Leibnizovo řešení není ještě tím velkým zlomem, který budeme pozorovat až u Kanta, přestože si pro tento zlom připravil půdu jedinečností každé monády a pokusem začlenit ji v této její jedinečnosti do celku světa. Klíčem je inspirace opřená o dávného myslitele, Aristotela. Vše, co existuje, má své *telos*, *entelecheia* je tedy doprovodným prvkem také lidského bytí. Určením člověka je v tomto smyslu jeho rozumnost. Ukázali jsme si, že pro Leibnize je rozumnost spojena s neustálou snahou syntetizovat faktické pravdy. Zároveň je to i úkol mravní. Jeho vlastními slovy řečeno: „každý duch se musí chovat způsobem, jaký je nejvhodnější na to, aby přispěl k dokonalosti společenství všech duchů, kteří vytvářejí jejich jednotu v boží říši“.<sup>8</sup> Každý jedinec, právě tak jako každá monáda, je ontologicky nezástupný a na dynamismu univerza se také podílí nezástupným způsobem. Na jedné straně tak Leibniz vydobyl místo ve světě skutečnému jedinci, na druhé straně však tento jedinec naplňuje svůj účel především jako bytost myslící a poznávající. Vědec a teolog, kteří dokáží nejdokonaleji syntetizovat pravdy, představují nejvyšší hodnotu svého lidství, to je ta esence, která zahrnuje skutečnou existenci přivedenou z lidské možnosti k jedinečnému uskutečnění. Vše se pak zároveň opírá o přesvědčení, že člověk dokáže proniknout až k božství a pochopit jeho základní charakteristiky, stejně jako boží záměry. Určitým způsobem je tu možno vytvořit paralelu mezi Descartovým ontologickým důkazem Boha a Leibnizovým chápáním Boha jako vševědoucího tvůrce nejlepšího ze všech možných světů. Oba tyto předpoklady, tj. předpoklad určující racionality pro pochopení lidského aktivismu a předpoklad pochopení Boha, však jsou předpoklady dále nezkoumané, přijímané s určitou samozřejmostí. Pro Kanta se postupně v této své neprojasněnosti stávají nepřijatelnými. K leibnizovskému pojetí Boha jako tvůrce nejlepšího ze všech možných světů se kriticky vyjadřuje v *Kritice praktického rozumu*: „Protože tento svět známe jen z malé části a ještě méně ho můžeme srovnávat se všemi možnými světy, můžeme sice z jeho uspořádání, účelnosti a velikosti usuzovat na jeho moudrého, dobrotivého a mocného atd. tvůrce, nikoli však na jeho vševědoucnost, nejvyšší dobrotivost, všemohoucnost atd.“<sup>9</sup> Pokud jde o aktivního jedince, člověka naplňujícího své určení, ptá se Kant svými slavnými otázkami: Co mohu vědět? Co mám dělat? V co mohu doufat?, a především k jádru problému směřující otáz-

8 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadologie a jiné práce*, Praha 1982, s. 124.

9 I. Kant: *Kritika praktického rozumu*, Praha 1996, s. 238.

kou: Co je člověk? Lidské konání se tak nezužuje jen na lidské poznání a čistý teoretický rozum potřebuje být opřen o rozum praktický, jak uvidíme při rozboru Kantova etického myšlení.

## 1.4 T. Hobbes

Autorem, který představuje určitou dobovou dvojdomost, propojenost empiristické a racionalistické tradice myšlení, je Thomas Hobbes. Kant ho ve svých úvahách často připomíná a i jeho názory v něm vyvolávají potřebu prohlubujícího se tázání. I zde platí, že se budeme věnovat jen těm myšlenkám, jichž se toto nové tázání týká.

Životní osudy dovedly Hobbese k odklonu od „pouhého“ empirismu a zároveň mu předcházející filosofická výchova a cesta nedovolila skončit u vypjatého racionalismu. Z toho vyplývá, že je v něčem v podobném postavení jako Kant vzbuzený Humem z dogmatického spánku. Protože však ještě nemůže udělat kopernikánský obrat, vedou u něj obdobné náměty k velmi rozdílným důsledkům.

Východiskem Hobbesovy etiky, které může Kanta oslovit, je jednak určitý rozchod s Aristotelem, dosavadním absolutním pilířem etického uvažování, a také potřeba nalézt obecné principy (či obecný princip), na němž by bylo možné etiku nově ustavit. Pro Hobbese je momentem rozchodu s Aristotelem především jeho teorie zlaté střední cesty jako vyjádření, že mravní ctnost (*areté*) se musí vyhnout krajnostem, aby dobře fungovala. Hobbes připomíná, že lidé se v hodnocení jednání svého i jednání druhých liší. I Aristoteles připomínal, že střed je u různých lidí různý, předpokládal ale, že se neliší nijak významně, zatímco Hobbes se domnívá, že tato různost je natolik významná, že o přibližném středu není možné hovořit a určení ctnosti závisí na posouzení jednání vlastního i druhých lidí. Odtud je pak nutné, abychom našli jiný základ pro určení ctnosti.

Druhým momentem rozchodu s Aristotelem je jeho pojetí *zoon politikon*. Protože toto určení člověka je pro Aristotela přirozeným základem morálky, určuje svým způsobem účel ctnosti, a tím i dává její základ. Oba momenty se tedy točí kolem stejného problému. Hobbesova kritika stojí na konstatování: „Jakkoli je toto axioma většinou přijímáno, je přece falešné. Je to zřejmý omyl vzešlý z příliš povrchní úvahy o lidské přirozenosti. Neboť kdo bude hlouběji pozorovat příčiny, proč se lidé sdružují a těší se ze společenství, ten snadno zjistí, že tomu není tak proto, že by to jinak od přirozenosti nešlo, nýbrž že je to dodateč-



ný jev.“<sup>10</sup> Jak víme, povaha lidské přirozenosti je podle Hobbese zcela opačná. Přirozený původní stav lidstva není spolupráce společenských bytostí, ale „boj všech proti všem“. Omyl podle Hobbese vznikl tím, že lidé ve své historické paměti nejsou s to dohlédnout dál než k člověku žijícímu ve společnosti, „poněvadž mimo společnost nikdo nežije a poněvadž vidíme, že všichni vyhledávají vzájemný styk a rozhovor“.<sup>11</sup> Na příkladu dětí a lidí, kteří nechápou, co je společnost, vyvozuje, že „člověk je tedy uzpůsobován pro společnost nikoli přirozeností, nýbrž výchovou“.<sup>12</sup> To, co je pro Hobbese základem morálky jako teorie mravného jednání, však pro něj zůstává především v rovině žité zkušenosti. Proto také ustavuje nakonec etiku na etatickém základě. Základním mravním požadavkem je pro něj udržení míru. Jeho konstatování je velmi jednoznačné: „Jestliže nás rozum poučuje, že mír je dobrý, pak tatáž rozumová úvaha vede k tomu, že jsou dobré i všechny nezbytné prostředky k jeho dosažení, a tudíž že skromnost, spravedlnost, milosrdenství (které jsou – jak jsme dokázali – pro mír nezbytné) jsou dobrými mravy či zvyky, jsou to tedy ctnosti. Zákon tedy už tím, že poučuje o prostředcích míru, učí i dobrým mravům neboli ctnostem. Proto se nazývá zákon mravní.“<sup>13</sup> Protože Kant nemůže přijmout Hobbesovu představu o mravní přirozenosti, nemůže také ztotožnit mravní zákon s tzv. přirozeným zákonem úsilí o mír. Hobbesovi jde především o přesah od lidské přirozenosti založené na boji k nové lidské přirozenosti založené na přirozeném zákoně, tj. o nahrazení boje všech proti všem úsilím o sebezáchovu, a tedy mír. V důsledku, i když jde o racionální kalkul, je tato cesta založena na pudu sebezáchovy, která je vlastní každému živému tvorů a nemá v sobě dostatečný požadavek lidské vznešenosti, jak ji chápe Kant. Navíc v Hobbesově pojetí se tento „věčný“ mír spojuje s absolutním podřízením vlastní vůli vůli vládce, jediné osoby, která má svrchovanou moc: „Konečně, z toho, že každý občan svou vůli podřídí vůli toho, kdo má ve státě svrchovanou moc, takže už nemůže proti němu užít vlastních sil, jasně vyplývá, že cokoli nejvyšší vládce udělá, musí být beztrestné.“<sup>14</sup> V dalším výkladu Kantovy etiky uvidíme, jak je kriticky inspirován zejména důsledky, ke kterým Hobbes došel, a proč se tolikrát vrací např. k otázce nedodrženého slibu jako příkladu, na němž demonsturuje svou formální etiku. Hobbes totiž říká: „Krá-

<sup>10</sup> Thomas Hobbes: *Výbor z díla*, Praha 1988, s. 134–135.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 134.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 169.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 184.

dež, vraždu, cizoložství a všechna bezpráví přirozené zákony zakazují“, avšak pokračuje zcela nečekaně: „Jinak co se u občana nazve krádeží, co vraždou, co cizoložstvím a konečně co bezprávím, to neurčuje přirozený, nýbrž občanský zákon. Není totiž krádeží každé odnesení věci, kterou má druhý člověk, ale toliko věci skutečně cizí. Co pak je naše a co cizí, to je otázka pro občanský zákon. Podobně ne každé zabití člověka je vraždou, ale jen toho, jehož zabití zakazuje občanský zákon; a také není každý tělesný styk cizoložstvím, ale jen ten, kterému brání občanské zákony. Konečně porušení slibu je bezprávím tehdy, kdy je to, co se slibuje, dovoleno; kde však není právo uzavřít smlouvu, tam se žádné právo nepřenáší, a proto z toho neplyne žádné bezpráví (...)<sup>15</sup>

Třetím rozdílným prvkem od Aristotelovy etiky je pojetí nejvyššího dobra. Víme, že pro Aristotela je to blaženost, kterou jedinou chceme jako dobro pro ni samu, musí být tedy dosažitelná a vázaná jak na ctnost, tak na realizaci životních tuh člověka. Hobbes si uvědomuje nepatřičné důsledky takové představy i jejího skutečného naplnění. Blaženost se nemůže stát konečným cílem, protože by ukončila aktivismus touhy, a tím zrušila naši základní pobídku k jednání. Dosažení nejvyššího dobra by zplodilo největší zlo, člověk by přestal být tím, co ho člověkem činí. Nejvyšší dobro proto musí zůstat věčnou ideou, věčnou pružinou našeho chtění, směřování naší vůle.

Odtud se Hobbes zabývá spojením rozumu a vůle, což se pak stane jedním z největších témat Kantovy etiky. I pro Hobbese je to velké a obtížné téma a určitým způsobem ukáže jeho neřešitelnost z pozice tradiční etiky. Vnímá sice již postupující krizi v současném etickém myšlení, mluví o „obojakých tvrzeních morálních filosofů“, ale v duchu svého etatismu vidí příčinu v neujasněné dvojici moc versus spravedlnost. V ní sice vystupuje do popředí vazba rozumu a povinnosti, ale nikoli autonomní jedinec. Hobbes hledá to, co mají lidé společné na základě jejich společenské smlouvy. Z předchozího textu vyplynulo, že podřídil vůli jednotlivého člověka vůli samovládce. Navíc tato vůle pro něj nemá punc dobrovolnosti, je jen vyjádřením principu dobrovolnosti. „Dále, ačkoli vůle sama není dobrovolná, nýbrž je to pouze princip dobrovolného jednání (nechceme totiž něco chtít, nýbrž dělat), a proto není předmětem rozvažování a smluv, přece ten, kdo podřizuje svou vůli vůli druhého, přenáší na druhého právo na své vlastní síly a schopnosti; takže když ostatní udělají totéž, má ten, komu se podřizují, tolik sil, že je s to jimi lidmi zastrašit a přetvořit jejich vůli k jednotě

15 Ibid., s. 189.

a svornosti.<sup>16</sup> Vidíme, jak jsou lidé využíváni nikoli jako cíle o sobě, ale jako prostředky pro dosažení síly státu. Vystupuje tím na povrch heteronomie Hobbesovy etiky, neumožňující, aby její krize byla překonána, a nastolující pro Kanta mnoho závažných otázek.

Hobbes dokonce uvažuje v duchu své filosofie o roli jedince v této heteronomii tak, že se nejobecnější a základní kategorie etiky, kategorie dobra, zrelativizuje. Ve svém *Leviatanu* o tom říká: „Cokoli je však předmětem žádosti nebo touhy jakéhokoli člověka, tomu se říká *dobré*, a předmětu své nenávisti a averze špatné a zlé (evil) a předmětu své lhostejnosti *nicotné a zanedbatelné*. Tato slova – dobrý, zlý, lhostejný – se totiž vždy užívají se zřetelem k osobě, která jich užívá. Není totiž nic, co by bylo takové samo o sobě a absolutně, ani neexistuje nějaké obecné pravidlo pro dobro a zlo odvoditelné z povahy předmětů samých, ale jen z osoby člověka, pokud neexistuje stát, nebo ve státě z osoby, která jej zastupuje.“<sup>17</sup> Pravidlo, jímž se mohou lidé řídit, musí být podle Hobbese velmi jednoduché, sumarizující a pochopitelné i nejskromnějšímu rozumu. Důvodem je podle Hobbese to, že většina lidí nemá chuť ani čas zabývat se subtilnostmi etiky, popřípadě jim na pochopení pravidla „příliš nezáleží“.<sup>18</sup> Toto pravidlo zní: „Nečiň jinému, co nechceš, aby se činilo tobě.“<sup>19</sup> Tento zákon mě váže, protože jsem schopen představit si sebe na místě druhého. Takové zákony „zavazují k přání, aby se uplatnily, avšak (...) ne vždy“.<sup>20</sup> Aby měl tento zákon platnost věčného přírodního zákona, musela by tu být jistota, že se podle něj budou chovat všichni a vždy, tuto jistotu však podle Hobbese nemáme a ani mít nemůžeme. Jediným, co má morálka k dispozici, je snažení o naplnění tohoto zákona. Hobbes tu náhle rozevřel propast, o jejíž hloubce neměl pravděpodobně ani tušení. Podívejme se na jeho výklad o zákonech a morální filosofii, opět z *Leviatana*: „Tytéž zákony, protože zavazují pouze k touze a snaze – míním snaze nepředstírané a stále –, lze snadno dodržet, neboť vyžadují pouze úsilí, a ten, kdo usiluje o jejich uplatnění, je dodržuje, a ten, kdo zákon dodržuje, je spravedlivý.“

A věda o těchto zákonech je pravou a jedinou morální filosofii, neboť morální filosofie není ničím jiným než vědou o tom, co je *dobré* a *špatné* v hovoru a lidské společnosti. *Dobro* a *zlo* jsou jména, která označují naše žádosti a averze, jež se liší podle různých temperamentů, zvyků a učení

16 Ibid., s. 176.

17 T. Hobbes: *Leviatan*, Praha 2009, s. 40.

18 Ibid., s. 110.

19 Ibid.

20 Ibid. (nemusí být totiž proměněny v činy).

lidí. Různí lidé se neodlišují jenom ve svém soudu týkajícím se smyslů, (...) ale i v tom, co je v běžném životě slučitelné s rozumem, nebo co mu nelahodí. Dokonce týž člověk je v různých dobách pokaždé jiný a jednou chválí, čili nazývá dobrým to, co jindy haní a nazývá špatným.“<sup>21</sup>

Kolik výzev je tu pro Kanta, chce-li překonat Hobbesem zmiňovanou krizi etiky a zachovat sílu mravního zákona a lidské svobodné vůle!

## 1.5 J. Locke

Ze zcela jiného aspektu podněcuje Kantovo etické myšlení J. Locke. Kant se sice především opět vyjadřuje k jeho pojetí společenské smlouvy, avšak nemůže si nevšimnout Lockova tažení proti vrozeným idejím, které se netýká jen vrozené ideje Boha nebo dalších vysoce obecných pojmů, ale také pojmů morálních. Právě tomuto momentu se proto budeme věnovat.

Východním momentem Lockovy kritiky vrozených idejí je jeho přesvědčení, že „naše schopnosti a zájmy jsou přizpůsobeny našemu stavu a našim zájmům (...). Nebudeme mít mnoho důvodů ke stížnostem na omezenost naší mysli, budeme-li ji chtít zaměstnávat pouze tím, co nám může být k užitku, neboť k tomu je velice schopná.“<sup>22</sup> Toto přesvědčení o dostatečnosti schopností je, jak sám Locke soudí, lékem proti dvěma nectnostem: „skepsi a nečinnosti“.<sup>23</sup> Protože vnímá člověka především jako činnou bytost a tuto činnost především jako záležitost práce rukou, která nepotřebuje hluboké spekulace nad absolutními pravdami, radí hned na začátku svého eseje: „nežádej kategoricky nebo nezkratně důkaz a nevyžaduj jistotu tam, kde může být pouze pravděpodobnost, což ovšem k řízení všech našich záležitostí postačuje“.<sup>24</sup> Náš pohyb ve sféře postačující pravděpodobnosti, tedy ve světle „svíce rozumu“, je zároveň opřen o měřítka chování, jež rozumná bytost potřebuje, aby se dokázala rozumně rozhodovat. Že toto měřítko máme, je zřejmé z našeho jednání, zbývá však otázka: Odkud se bere? Tradiční odpovědi, že je to do nás vloženo naší přirozeností a zejména že je nám to dáno ještě před narozením jako vrozená idea, Locke odmítá. Základem odmítnutí je fakt, že „výchozí pravdy nejsou vrozené, protože se objevují nejméně

21 Ibid., s. 111.

22 John Locke: *Esej o lidském rozumu*, Praha 1984, s. 40.

23 Ibid., s. 41.

24 Ibid.

právě tam, kde se to, co je vrozené, ukazuje nejjasněji“.<sup>25</sup> Tím se dostáváme na půdu etiky a morálky. Měřítka, jak jsme viděli, potřebuje člověk především pro řízení svého chování. Mravní principy by mu proto měly být vrozeny nejjistěji a nejpevněji. Přesto jsou to právě morální poučky, které nejsou jasné a obecně přijímané. Opět jeho slovy: „lze stěží uvést nějaké takové morální pravidlo, které by mohlo mít nárok na tak obecný a okamžitý souhlas (...)“.<sup>26</sup> Kritériem je zde především životní praxe, která je u různých lidí a v různých kulturních prostředích jiná. Přiklonění se k primátu praxe jde dokonce tak daleko, že Locke odmítá námitku postavenou na zjištění, že lidé často připouštějí ve svých myšlenkách to, co odmítají ve své praxi. Chceme-li lidské jednání zkoumat, musíme začít od praktického chování a na něm absolutní, pro všechny platný základ, jakési základní zlaté pravidlo morálky, odhalit nemůžeme. To, co bylo obvykle jako takové obecné pravidlo přijímáno, a dokonce zvláštním způsobem bude i pro Kanta východiskem v hledání pravidla, je pro Locka opět zdrojem kritiky existence takového pravidla. Jeho argumentace je následující: „Ale předpokládejme, že by nejméně otřesitelné morální pravidlo a základ veškeré společenské ctnosti, výrok: ‚Člověk by měl činit tak, jak by chtěl, aby bylo činěno jemu‘, byl předložen někomu, kdo by ho nikdy předtím neslyšel, avšak je přesto schopen chápat jeho význam; nesměl by se, aniž by to bylo absurdní, ptát po důvodech, proč? A nebyl by ten, kdo by výrok vyřkl, zavázán tázajícímu se stvrdit jeho pravdivost a rozumnost?“<sup>27</sup> Všimněme si podtextu tohoto Lockova výroku – **nejméně otřesené morální pravidlo**. Ano, morálka je otřesena, vše, co se bralo jako samozřejmý základ mravnosti pro všechny lidské bytosti, již takto absolutně neplatí. Vše si žádá vysvětlení a dokazování. Morální pravidla, která se chovají obdobným způsobem, nemohou být vrozená, to je to, o co Lockovi jde. Ale je tu i druhá, pro nás ještě zajímavější rovina – morální pravidla nemohou být ani absolutní, vždy stojí na nějaké další podmínce, která je spoluurčuje a činí je výhodnými pro životní praxi. Důkazem platnosti pravidla „Co sám nechceš, nečiň druhému!“ není pro Locka obecnost, ale výhodnost přijetí tohoto pravidla pro praktický život. O ctnosti, která je důsledkem obecného pravidla, konstatuje: „Ctnost bývá obecně sankcionována ne pro svou vrozenost, ale pro svou výhodnost“,<sup>28</sup> a protože výhodné může být pokaždé něco jiného, mohou být i pravidla, která se nám zdají být nejbližší všem lidem společně lidské

---

25 Ibid., s. 50.

26 Ibid., s. 52.

27 Ibid., s. 54–55.

28 Ibid., s. 55.

přirozenosti (např. rodiče, pečujte o své děti a mějte je rádi),<sup>29</sup> v praxi odkládáním dětí u Řeků a Římanů porušována, aniž by to lidé považovali za něco nepřirozeného a nepatřičného.

Je tu i druhá strana problému vrozenosti, kterou můžeme odhalit ne z životní praxe, ale racionální úvahou. Tam, kde by mravnost byla vrozená, by se od ní lidé jen obtížně odkláněli, protože by měli její pravidla hluboko vtištěna ve své mysli. Tento základ by se týkal všech, včetně dětí, a nevyžadoval by žádné úsilí v odhalování a přijímání. Všichni bychom jednali podle těchto pravidel automaticky, pokud by náš rozum nebyl nějak zásadně poškozen. Dítě ale musí být k přijetí závazných principů přivedeno a vychováváno, stejně jako dospělí musí být k jejich přijetí donucováni. Nelze pravidla rovnou v rozumu najít a nelze je ani beze zbytku automaticky plnit. Obvyklým argumentem proti tomuto automatismu je nutná existence lidské svobody. Má-li být člověk skutečně svobodnou bytostí, musí mít svobodu jednání a rozhodování, tedy i svobodu rozhodnout se mylně či morálně špatně. Ani zde Locke na tomto tradičním argumentu nestaví.

Chápe svobodu vůle zcela jinak. Definuje ji následovně: „Svoboda tedy není ideou, která je součástí chtění nebo záliby, ale přináležejí osobě, která má moc konat, nebo zastavit konání, v souladu s tím, jak se rozhodne či zaměří svou mysl.“<sup>30</sup> Není tedy součástí chtění, ale provedením rozhodnutí. Není to pouhé hraní si se slovy. Důsledek je zásadní. Můžeme se ho dočíst v Lockově *Eseji* o stránku dál „Svoboda není součástí vůle (...). Svoboda, která není ničím jiným než způsobilostí, náleží pouze jednajícím subjektům a nemůže být atributem nebo obměnou vůle, která rovněž tak není ničím jiným než způsobilostí (...). Ptát se tedy, zda má vůle svobodu, je totéž jako ptát se, zda má jedna způsobilost, jedna schopnost nějakou další schopnost; a to je otázka na první pohled až příliš nápadně absurdní, než aby vyvolala spor nebo vyžadovala odpověď.“<sup>31</sup>

Čím argumentuje Locke? Máme něco, s čím přicházíme na svět a co se nakonec stává základem pro přijetí pravidel našeho jednání? V první řadě je to schopnost pociťovat slast a strast. Opět na příkladu dítěte je zřejmé, že tuto schopnost má každý živý tvor dříve, než je schopen logického myšlení. Slast a strast jsou jednoduché ideje obsažené v naší mysli, jimiž posuzujeme věci kolem sebe. „Věci jsou dobré či zlé pouze ve

29 Lockův příklad.

30 J. Locke: *Esej o lidském rozumu*, s. 160.

31 *Ibid.*, s. 161.