

Miloslava Blažková

---

# **Dějiny etických teorií od Bergsona po Tugendhata**

KAROLINUM

# DĚJINY ETICKÝCH TEORIÍ OD BERGSONA PO TUGENDHATA

**Miloslava Blažková**

---

Recenzovali:

prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

prof. Dr. Josef Dolista, Ph.D., Th.D.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

[www.karolinum.cz](http://www.karolinum.cz)

Praha 2022

Redakce Alice Dudáková

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova, 2022

© Miloslava Blažková, 2022

ISBN 978-80-246-5116-3

ISBN 978-80-246-5259-7 (online : pdf)



Univerzita Karlova  
Nakladatelství Karolinum

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



# Obsah

Úvod	7
<b>1. Filosofie života a její etické teorie</b>	9
1.1 Henri Bergson (1859–1941)	9
1.2 Wilhelm Dilthey (1833–1911)	26
<b>2. Fenomenologie a její předchůdci a stoupenci</b>	35
2.1 Franz Brentano (1838–1917)	35
2.2 Max Scheler (1874–1928)	41
2.3 Martin Heidegger (1889–1976)	56
<b>3. Myšlení zaměřené k existenci</b>	73
3.1 Karl Jaspers (1883–1969)	74
3.1 Jean-Paul Sartre (1905–1980)	87
3.3 Albert Camus (1913–1960)	97
<b>4. Etiky dialogu</b>	109
4.1 Martin Buber (1878–1965)	109
4.2 Gabriel Marcel (1889–1973)	121
4.3 Emmanuel Lévinas (1906–1995)	130
<b>5. Etiky odpovědnosti</b>	141
5.1 Hans Jonas (1903–1993)	141
5.2 Robert Spaemann (1927–2018)	152
5.3 Hans-Georg Gadamer (1900–2002)	163

<b>6. Etiky postmoderny a její kritikové</b>	168
6.1 Gilles Lipovetsky (* 1944)	168
6.2 Alasdair MacIntyre (* 1929)	176
6.3 Ernst Tugendhat (* 1930)	184
Závěr	195
Bibliografie	196

# Úvod

Vstupujeme do třetího dílu etických teorií a s ním již naplno do etiky 20. století, které jsme se ve druhém díle jen letmo dotkli. Je to v rámci naší cesty dějinami etiky doba nejpestřejší a tím i pro pochopení nejsložitější. Na jedné straně se tu rozvíjí další pokračování směrů z předchozího století, tj. století devatenáctého, na druhé straně se začíná prosazovat zvláštní fenomén, totiž nemožnost spojit do jednoho směru několik autorů. Často jsou jednotliví autoři solitérní a propojení mezi nimi je jen školskou záležitostí. Typickým příkladem je existencialismus, který má ve skutečnosti jen jednoho představitele, jenž se k příslušnosti k němu hlásí, tedy J.-P. Sartra. Přesto se v následujícím textu pokusím propojit něčím blízké myslitele pod společné charakteristiky, abychom si usnadnili celkovou orientaci v etickém myšlení této doby.

Další velmi významnou okolností, s níž musíme počítat, je změna na konci 19. století, která představuje rozchod s tradiční metafyzikou. Nastal u většiny autorů a znamenal také rozchod s doposud tradiční částí většiny etických systémů, tj. s etikou normativní. Určitým vyvrcholením této změny byl jednak spor Heideggera a Lévinase o to, zda etika potřebuje být založena na ontologii, nebo zda je sama základem, který ontologické představy o bytí předchází, jednak vyústění etického myšlení ve 20. století do etik tzv. postmoderních.

Posledním zásadním rozdílem, o němž se musíme na úvod zmínit, je změna daná posunem filosofického paradigmatu od mentalistického k lingvistickému, který se odráží jak ve výrazné orientaci na jazyk, tak v neméně výrazné orientaci na situační etiky s důrazem na individuální rozdíly nejen kulturně-historické (jak tomu bylo v předchozích dobách), ale i na rozdíly v mravních východiscích jednotlivých lidí.

Obrat k jednotlivci a jeho potřebám včetně požadavků na vlastní zakotvení morálky má svá úskalí pro vytváření soudržné etické teorie, nemůže však být pominut, protože zároveň vyjadřuje nutnou změnu připravovanou celým předchozím vývojem.

Minulý díl etických teorií jsme zahajovali předpoklady pro kantovský obrat a končili mimo jiné kritikami Kantovy etiky. Již zde si připomeneme, že i ve 20. století se většina autorů vyjadřovala ke Kantově etice kriticky, a proto se o ní budeme často zmiňovat. Daleko důležitější však je, čím tato cesta vrcholí. Uvidíme to jednak na etice Spaemannově, která dokáže velmi zajímavě rozebrat Aristotelova a Kantova východiska etiky zároveň, jednak na myšlenkách MacIntyrových a Tugendhatových, jež nabízejí zcela netradiční čtení Kanta, včetně jeho etické teorie. Dokládá to poznatek, který jsme během naší cesty etickými teoriemi minulosti získali, že minulost je v naší přítomnosti neustále přítomná a měli bychom s ní proto vždy počítat jako s živou současností, a ne s dávno mrtvým artefaktem, jenž do našeho dneška a jeho morálního jednání a etického myšlení nepatří.



# 1. Filosofie života a její etické teorie

Prvními autory, kterými se budeme zabývat, jsou myslitelé, již se nechávají inspirovat tzv. filosofií života, jejíž určité základy položil Friedrich Nietzsche, ale v řadě aspektů má kořeny mnohem starší. Věnovat se budeme především etice Henriho Bergsona, zmíníme se však i o etice Wilhelma Diltheye, protože i v jeho etických názorech se dá najít mnoho pro další vývoj etických teorií.

## 1.1 Henri Bergson (1859–1941)

Na počátku našeho výkladu se musíme zmínit o několika okolnostech Bergsonova života, které se významně podílely na podobě jeho názorů. Již od počátku ho ovlivňovala různá kulturní zázemí, jejichž nositeli byli oba jeho rodiče. Přesto, že se Bergson narodil ve Francii, ani jeden z jeho rodičů nebyl v pravém smyslu slova Francouz. Otec byl původem polský Žid a matka Angličanka. Bergsona vychovávali v židovské víře a zároveň měl v důsledku svých pobytů v Anglii a později i USA otevřenou cestu k myšlení anglosaskému. Z něj ho inspirovali především Charles Darwin, Herbert Spencer, John Stuart Mill a William James. Často se připomíná, že právě četba Darwinových děl ho postupně odkláněla od židovství. Přesto zvláštní způsob filosofického myšlení, který je patrný na mnoha myslitelích, Spinozou počínaje a např. Lévinasem, Lyotardem či Derridou konče, je i u Bergsona zřejmý.

Za pozornost stojí i to, že spolu s filosofií studoval i matematiku, kterou vyučoval jako učitel na středních školách, a poté obrátil svou pozornost také k biologii. Mohlo by se proto zdát, že jeho filosofie bude

pokračovat v tradici matematizace a biologizace a že bude další variací na more geometrico, založenou významně René Descartem. Opak je však pravdou. Bergson si právě proto, že měl tyto vědecké základy, uvědomoval slabost takových výkladů světa a příkláněl se k filosofii života jako k pohledu, který není jednostranným zjednodušováním, jež s sebou nese matematizace, mechanicismus a původní Darwinův evolucionismus. Chceme-li Bergsonovým názorům lépe porozumět, musíme ale s jeho matematickou a biologickou výbavou neustále počítat.

Sama filosofická Bergsonova cesta, kterou můžeme vysledovat na jeho čtyřech pro nás nejvýznamnějších dílech – *Čas a svoboda* (1889), *Vývoj tvořivý* (1907), *Duše a tělo* (přednáška z roku 1912) a *Dva zdroje morálky a náboženství* (1932)<sup>1</sup> –, postupuje k stále silnějšímu obratu od témat hmoty, prostoru a času k jejich vlivu na svobodu, náboženství a mravnost a potažmo na lidský život a jeho smysl jako takový.

Dříve než se budeme věnovat dílu pro Bergsonovu etiku nejvýznamnějšímu, tj. *Dvěma zdrojům morálky a náboženství*, podíváme se ve zkratce, co nám k tématu etiky a morálky mohou poskytnout tři knihy předcházející tomuto stěžejnímu dílu. Etický problém v nich sice není ústřední, ale přesto je jejich obsah pro etiku důležitý.

*Čas a svoboda* je pro naše uchopení Bergsona významný tím, jak nově chápe roli časovosti v našem životě a spojuje čas právě s problémem svobody, tedy s jedním z ústředních etických problémů. Jde o raný Bergsonův spis a je na něm patrné, jaké problémy a kteří autoři ho k napsání inspirovali. Kriticky se v něm vyrovnává s Baruchem Spinozou (přesto, že ho většinou nejmenuje, pojmy a témata k němu poukazují), s Immanuellem Kantem (jde o celoživotní záležitost jak v etice, tak v ontologii a gnozeologii), se Spencerem, Jamesem, ale i např. s Darwinem, Descartem a britským empirismem.

Jde-li o etický problém, je pro Bergsona nasnadě vyřešit problém aktivismu a s ním související otázky determinace a vůle, včetně její svobody. Vůli primárně spojuje s jejím úsilím, které vnímá jako fyzické i duševní napětí.<sup>2</sup> Dále věnuje pozornost některým základním afektům. Domnívám se, že není náhodné, že se shodují se základními afekty, jak o nich mluví Spinoza. Jedná se o žádostivost, jež se projevuje i jako temná vášň, radost a smutek. Vyznění Bergsonova výkladu však

1 Jiný překlad díla je *Dva prameny mravnosti a náboženství*. Ve svém textu se ale budu opírat o poslední český překlad z roku 2007, který vydal Vyšehrad pod názvem *Dva zdroje morálky a náboženství*.

2 Vykládá např. o intenzitě napětí svalů při některých psychických stavech.

spinozovské není. Sleduje sice intenzitu, růst radosti nebo smutku, ale jde mu především o rozdíl mezi vnitřním a vnějším, s důrazem na vnitřní stránku těchto afektů. Proto jsou pro něj nejdůležitějšími city, kterým se nadále věnuje, cit estetický a cit morální. Na estetickém citu předvádí, že obecné v citech, jak je přejímáme od ostatních, je doplňováno novými emocemi, které v jejich bohatství a novosti přináší umělec. Paralelu s ním tvoří cit morální. I tady musí k tradici přistoupit něco nového, něco, co přinese nově cítící morální osobnost, aby se naše další jednání rozvinulo. Patrně ne náhodou je zde rozebírán soucit a jeho nové pojetí, jak ho přineslo křesťanství.<sup>3</sup> Jde o pochopení, že člověk potřebuje i prožitek radosti z pomoci druhým, přesto, že ho to často stojí i utrpení, které při tom musí podstoupit (např. při omezení svých přirozených žádostivostí).

Bergson následně rozebírá radosti a smutky, které jsou v naší duši pouhými ozvuky vnější příčiny, a srovnává je s hlubokými radostmi a smutky, jež jsou následky hluboké vášně, a proto nejsou spjaty s vnějšími příčinami, ale především s vnitřními prožitky. Zažíváme-li tento stav, charakterizuje ho Bergson jako „nové dětství“, kdy „naše hledisko na soubor věcí se nám zdá nyní zcela změněné“.<sup>4</sup> Jsme tedy schopni vnímat různou intenzitu citů, nejen rozdíly kvantitativní, ale i kvalitativní. To bude pro další výklad morálky v pozdějších dílech velmi důležité.

Z obdobných příčin se posouvá od „vědomého výrazu organického otřesu nebo vnitřního ozvuku vnější příčiny“<sup>5</sup> k hlubším zakotvením i libost a nelibost (tyto hlavní pojmy empiristického výkladu morálních afektů). Zde ukazuje další moment, který bude jeho etiku provázet, rozdíl mezi určitým automatismem, jenž naše jednání často doprovází, a jedinečnou reakcí určitých osobností, k nimž tento automatismus nepatří vždy. Z toho vyvozuje: „(...) děje se to patrně proto, aby z jejich strany byl autorizován odpor proti automatické reakci, která by je vyvolala; buď počitek nemá svého důvodu bytí, nebo jest počitkem svobody.“<sup>6</sup>

Před Bergsonem se otevírá další množina otázek, kterou řeší v dalších kapitolách tohoto díla: Jak propojit problém determinace a svobody? Jak charakterizovat já? Co je základem lidské aktivity? Jak souvisí cit a život? Čím je určován svobodný akt? A nakonec Jak očistit tři ideje,

3 Pripomeňme si, že je to právě Spinoza, který vnímá soucit jako smutek, a považuje ho proto za něco, co naši radostnou morálku podlamuje.

4 Henri Bergson: *Čas a svoboda*, Praha 1994, s. 16.

5 Ibid., s. 28.

6 Ibid.

kteře nám brání vidět věci nově, a nedostávat se k aporiím, tj. ideje intenzity, trvání a dobrovolné determinace?

Chceme-li pochopit Já, musíme si uvědomit, že má vždy dva aspekty, spojené se dvěma hledisky vědomého života. Jedna část našeho já se spokojuje se svým začleněním do sociálního života a snaží se svět kolem sebe uchopovat prostřednictvím řeči. Tu Bergson vnímá jako objektivaci skutečnosti, v níž se ztrácí to hlubinně vnitřní z našich prožitků a je nahrazováno vnímáním reality prostřednictvím jejího symbolu. Toto já se spokojuje „*se stínem já, promítnutým do homogenního prostoru*“.<sup>7</sup> Čím více se naše já do tohoto stavu propadá, tím více „ztrácí ponenáhlu ze zřetele *já* fundamentální“.<sup>8</sup> Tento proces může zvrátit jen tak, že obrátíme pozornost k vnitřnímu životu. Bergson upozorňuje, že tento proces není jednosměrný, i vnější život potřebujeme, dokonce si rozdíl mezi nimi většina lidí ani neuvědomuje. „Důvod toho je ten, že náš život vnější, a abychom tak řekli sociální, má pro nás větší praktický význam než naše existence vnitřní a individuální. Instinktivně směřujeme ke zpevnění svých dojmů, k jejich vyjádření řečí. Z toho pochází, že směšujeme sám cit, který je v ustavičném dění, s jeho vnějším stálým objektem a zvláště se *slovem*, které vyjadřuje tento objekt. Stejně jako se upevňuje prchavé trvání našeho já pomocí svého promítnutí do homogenního prostoru, tak naše dojmy, bez ustání se měnící, vyvinou se kolem vnějšího objektu, který je jejich příčinou, přijímající jeho přesné a nehybné obrysy.“<sup>9</sup> Citovala jsem tento poměrně rozsáhlý úryvek, abychom si mohli později lépe představit rozdíl mezi uzavřenou (statickou) a otevřenou (dynamicou) morálkou, který je na tomto výkladu našeho zakotvování do světa postaven. Patří sem i prožitek citový, jenž, není-li intelektualizován, představuje pravý opak tohoto řečově statického. „*Cit sám je bytost, která žije*, vyvíjí se, a tudíž ustavičně mění.“<sup>10</sup> I když si myslíme, že jsme náš cit uchopili, podržujeme jen jeho stín, protože to, co ho dělá citem, je právě tato změna, tj. „jeho oživení a jeho barva“.<sup>11</sup> Dramatickým vyjádřením, které Bergson používá, je, že stojíme před „stínem sebe samých“.<sup>12</sup> Jde o výsledek přílišného intelektualismu, jímž trpí klasická filosofie, jež staví na první místo obecnou před jednotlivý život a individualitu. Toto

---

7 Ibid., s. 74.

8 Ibid.

9 Ibid., s. 75.

10 Ibid., s. 76.

11 Ibid., s. 77.

12 Ibid.

stavění na symbolickém Já, na představě Já, namísto na Já konkrétním, reálném, nás ve filosofickém chápání přivádí k mnoha obtížím a kontradikcím (problém svobody, kauzality a osobnosti) a promítá se i do obtíží etických.

Dalším velmi důležitým motivem, který je v tomto díle zkoumán, je problém determinace lidského aktivismu. Bergson nejprve vyloží rozdíl mezi mechanicismem a dynamismem, zákony danými hmotě a „zákony“ danými lidskému vědomí, aby mohl prohlásit, že „Každý z nás má vskutku *bezprostřední cit – reální nebo ilusorní – své svobodné spontaneity*, aniž by idea inercie nějak vstupovala do této představy.“<sup>13</sup> Naše vědomí nás ve většině případů přesvědčuje o naší svobodě, díky svému zdravému rozumu věříme ve svobodu vůle, ale dokud se to pro nás nestane skutečným oborem tázání, ani si neuvědomujeme, jak je tato představa vágní. Bergsonovými slovy řečeno: „(...) úloha svobody, která zbývá po přísné aplikaci principu zachování síly, je dosti omezená.“<sup>14</sup> Po probrání všech možných způsobů determinace se dostává k asocianistickému determinismu a jeho pokusům vyřešit dilema mezi žádostí slasti a výčitkami svědomí. Třebaže je tu výraznější příklon ke zkoumání konkrétního Já, ani zde nevnímá Bergson tento příklon jako dostatečný. Jde o hrubou psychologizaci, která opět nerespektuje skutečné citění duše a snaží se všeho z ní zmocnit řečí a myšlením, jež jsou neosobní. Etika se soustředí na obecné, chce pomoci pohodlí, které nám poskytuje slovo a řeč, stanovit naše všední akce jako zvykové. Naše osobní city se stále více překrývají vrstvou přijatého společenského tlaku, ale protože jsme ho přijali za vlastní, domníváme se, že nadále jednáme zcela svobodně. Sladili jsme své nejnitřnější city s povrchními vnějšími ideami a odtud čerpáme důvody našeho jednání: „Neboť akce vykonaná nevyjadřuje už tedy tuto povrchní ideu, nám téměř vnější, zřetelnou a snadno vyjádřitelnou; odpovídá *souhrnu našich nejintimnějších citů*, myšlenek a přání, tomuto zvláštnímu pojmu života, který je ekvivalentní celé naší minulé zkušenosti; krátce naší osobní představě štěstí a cti.“<sup>15</sup> (Tento motiv se později stane jedním z ústředních motivů Bergsonovy etiky.)

Zobecnění jako základ našeho jednání má však jeden podstatný kámen úrazu. Každý svobodný akt, každý jednotlivý čin se děje jen jednou a nikdy nemůže být bezesbytku opakován. Proto je i nemožné plně přenést minulou zkušenost do současného dění. Při definování

---

13 Ibid., s. 82.

14 Ibid., s. 86.

15 Ibid., s. 95–96.

svobodného aktu (tj. při jeho spoutání slovy) se dostáváme do několika obtíží. Stručně řečeno:

- Nemůžeme přijmout ani představu, že akt jednou vykonaný „mohl nebýti“<sup>16</sup>, ani představu opačnou.
- Musím znát všechny podmínky, abych předvídal vykonaný akt, ale to je propojení toho obecného, symbolického v podmínkách, místo uchopení podmínek vnitřních, které nejsou v obecně uchopitelné.
- Pokud pojmem svobodný akt jako takový, jenž není svou příčinou determinován, pak budeme muset přijmout nějakou podobu determinace, abychom udrželi možnost svobody.
- Svoboda se ve svém pochopení váže pouze k času minulému, nikoli k času, který právě plyne, tj. „(...) vykládati sled současnosti a vysloviti ideu svobody v řeči, do které je zřejmě nepřevoditelná“.<sup>17</sup>

Tyto motivy doplníme dalšími z díla *Vývoj tvořivý*. Bergson pro něj vybral název, jenž se stal téměř synonymem jeho filosofie pro budoucnost. *Vývoj tvořivý* představuje jádro jeho filosofie života, a proto je i pro jeho názory na morálku a etiku tak důležitý. Odhlédneme však od všeho, co sice tvoří základ tohoto díla, a soustředíme se na zde podávaný vztah života a člověka. Bergson považuje za samozřejmé, že životní formy existují kdekoli ve vesmíru a nabývají zde velmi rozmanité podoby, nemusejí se dokonce vyvíjet ani na bázi uhlíku. Co ale všechny tyto formy spojuje, je dynamismus. Život je bez dynamiky, tj. bez životního elánu nemožný. Jde o pohyb, který vnáší život do hmoty. Posuneme-li se při charakterizování tohoto východiska do našeho světa, můžeme konstatovat, že základní jsou síly přírody, jež se projevují v mnoha vývojových liniích a představují pestrost životních forem. Odklon od tradiční metafyziky můžeme vidět v tom, že tato pestrost není vázána na nějaký účel, poslední cíl, ale právě na životní rozmach. Nejde o zanedbatelnou změnu. Opouštíme tím tradiční představu o člověku jako koruně vývojové linie všeho předchozího, aniž bychom přijali opačný postoj známý z antiky, že člověk je jsoucno mezi jsoucnými. Každý druh, který příroda vytvořila, se v ní chová tak, jako by byl samostatným koncem jedné vývojové linie, jako by se u něj životní pohyb zastavil, ale právě proto je příroda plná bojů, střetů mezi druhy. Můžeme zde cítit určitý vliv Darwina, o němž jsme již mluvili, nikoli ale jednoduchý darwinismus, postavený na mechanickém přírodním

---

<sup>16</sup> Ibid., s. 120.

<sup>17</sup> Ibid.

výběru s jednoduchým právem silnějšího. Odtud vyplývá, že Bergson předvádí jiné chápání člověka.

Platforma pro pochopení člověka je dána výkladem vztahu jednoty a mnohosti. Bergson se ptá: „Je moje osoba v daném okamžiku dána svou mnohostí, nebo svou jednotou?“ A odpovídá si rozbořem, který připomíná aporetičnost jednoznačné odpovědi na takovou otázku. Vyjdeme-li z představy jedna, narazíme na mnohost citů, pocitů, představ, zkrátka vnitřních hlasů, jež tvoří naši individualitu v současné mnohosti. Opřu-li se ale o opačnou představu, tedy že se jedná o mnohost, ozve se jednotící síla rozumu, která mě upozorňuje na nutnost jednotící představy vlastního já, jež tuto mnohost nese. Řešením není ani příklon k jednomu či druhému stanovisku, dokonce ani přijetí jakési pospolitosti obou. Náš život je určován mnohostí a zároveň pomocí této mnohosti se neustále sám k sobě navrácí. Mimo jiné se to projevuje na kolísání mezi individualitou a sdružováním, potažmo mezi jednotlivcem a společností. Výsledek není nikdy definitivní, život je neustále nesen přecházením z jednoho do druhého. Vývoj života, včetně života lidského, jde vždy oběma směry – individuačním a sdružovacím. Na dvou pramenech morálky se tato myšlenka přenáší i do oblasti etiky.

Poslední předpoklady pro pochopení výkladu *Dvou zdrojů* získáme z přednášky *Duše a tělo*.

Bergson se v ní věnuje mimo jiné kritice filosofie, která se odvinula od Descarta do 18. století a byla stále více poplatná matematizaci a mechanismu. Tělo člověka mělo fungovat jako stroj a mezi stavy duše a stavy těla panoval neustálý paralelismus. Důležitý byl stav myšlenky, její zastavený pohyb, aby mohla být lépe uchopena. Na proces myšlení se však musíme dívat jinak a musíme ho spojit nejen s pohybem, ale i s jednáním. Bergsonovými slovy: „(...) myšlenka je ve své podstatě ustavičnou nepřetržitou změnou vnitřního směru, jenž snaží se bez přestání jevit se ve změnách směru vnějšího, totiž v činech a posunech schopných obrážet v prostoru a vyjadřovat metaforicky, jakýmsi způsobem pohyby duševní.“<sup>18</sup> Získáváme novou představu o lidské činnosti jako o něčem spojitém s tělem i duší a o přesahu duše nad tělem vzhledem k hybnosti vědomí.

Nejvýznamnějším Bergsonovým dílem, které se týká morálky, etiky a náboženství, je jeho pozdní práce *Dva zdroje morálky a náboženství*. Zúročil v něm všechny své předchozí poznatky a napsal ho i po stránce

---

18 Henri Bergson: *Duše a tělo*, Olomouc 1995, s. 42.

umělecké, nejen vědecké tak brilantně, že za ně byl odměněn Nobelovou cenou za literaturu. Jak svědčí sám název, nejde v něm jen o morálku, ale (možná hlavně) o problém náboženství. Je to však náboženství pojaté filosoficky a eticky, s výrazným přesahem do mystiky. Díky tomu cítíme neustálou propojenost morálky a náboženství v etických otázkách a jejich řešení. Samo dílo má čtyři části – Morální závazek, Statické náboženství, Dynamické náboženství, Závěrečné poznámky: mechanika a mystika. Hlavní poznatky o Bergsonově etice budeme samozřejmě čerpat z kapitoly Morální závazek, ale jak jsem předeslala, ani zbývající tři části nejsou bez eticko-morálních konotací, a proto se i k nim budeme vracet.

Jak jsme již dříve viděli, začíná Bergson svůj výklad vždy tím, co je statické, aby se dostal k vyšší formě, tj. k dynamickému. Pro morální závaznost je to morální zvyk. Jeho rolí je primárně krotit původní žádostivost a dostat nás pod vládu společnosti. Jak Bergson připomíná, kdyby nebylo morálního zvyku, trávilo by dítě život jen v samých rozkoších, v úplné nespoutanosti, v libovůli, která by podobně jako u Kanta nemohla založit lidskou svobodu. Tady však podobnost s Kantem končí. Veškerý další výklad je určitou polemikou s Kantovou etikou. Již název kapitoly – Morální závazek – připomíná jedno z hlavních Kantových východisek, mravní povinnost, a ustavuje vznik a působení mravní povinnosti nově, jinak. Dítě musí záhy narazit na autoritu, jíž se musí podřídit, protože je samo slabé, aby své „libosti“ mohlo prosadit, ale i proto, že tato autorita zdánlivě čerpá svou sílu neznámo odkud. Je to autorita rodičů a vychovatelů a později se ukáže, že jejich ústy k nám mluví společnost, která každé individuum potřebuje zařadit pod svou moc, aby mohla dobře fungovat. To, co je nejprve silou tlaku, stává se postupně přijatým zvykem, samozřejmostí, o níž příliš nepřemýšlíme, a přes své potomstvo ho dále přenášíme. Zvyk je tvořen dvěma souběžnými silami, zvykem poslouchat a zvykem poroučet. V nich vysílá společnost svůj neosobní příkaz a vyvíjí na nás svůj tlak tím, že podobné příkazy působí na člověka daleko více než mnohé jiné, jež se v nás také hlásí o slovo. Jsou, jak říká Bergson, veličinou jiného, vyššího řádu. Jejich síla pramení především ze síly jednotného celku, který vytvářejí. „Lidská společnost je souhrnem svobodných bytostí. Závazky, které ukládá a které jí umožňují přetrvat, do ní vnášejí pravidelnost, jež je pouze obdobou nepoddajného řádu životních jevů.“<sup>19</sup>

---

19 Henri Bergson: *Dva zdroje morálky a náboženství*, Praha 2007, s. 10.



Svobodné lidské bytosti tímto způsobem žijí ve „šťastné iluzi“,<sup>20</sup> v níž se všichni vzájemně klamou, protože se tváří, že nemají ve svém nitru zlo, ale vědí to o sobě i o druhých. Cítíme však sílu pospolitosti, sílu, které podřizujeme své individuální Já ve jménu vyšší účinnosti naší činnosti.

Ustavit „společenské já“ propojené s „individuálním já“ je životní nutnost.

Jakmile zjistíme tento fakt, je zřejmé, že za vším stojí síly životního elánu, jimiž se příroda snaží rozšířit své možnosti. V předchozích dílech jsme viděli, jak sama příroda vytváří mnohost životních linií. Zde Bergson vybírá dvě z nich, které jsou vrcholovými liniemi života. Jednou je linie představovaná hmyzím společenstvím a opřená o pudy a instinkty. Druhou je linie vedoucí až k člověku a jeho svobodné existenci. O úspěšnosti hmyzí linie není třeba pochybovat – mraveniště či úl fungují v obrovském časovém rozmezí, individuální ztráty tu nehrají roli a otřesy, jež by přinesla svobodná volba jeho členů, jsou zde zcela neznámé, stejně jako svoboda sama. Lidskou společnost vnímá Bergson jako další pokus „přírody“, v němž je síla společenství doplňována svobodnou vůlí individuí, která je tvoří. Pokud jde o prosté srovnání, zdá se, že zisk ze svobody plynoucí je daleko menší než ztráta stability, kterou mají společenství hmyzu. Hmyzí instinkty drží pospolitost lépe pohromadě, lidská pospolitost má v sobě napětí, jež ji nutí být neustále ohrožována rozpadem. Řešením je právě zvyk, který zajistí soudržnost lidského společenství namísto instinktu plnicího tuto roli u hmyzu. Dalším nástrojem je morální úzkost, jež vzniká při konfliktu mezi společenským a individuálním Já a projevuje se v podobě výčitek svědomí. Ty mohou jít nakonec i tak daleko, že se ve jménu zachování šťastné iluze, která drží celek, vzdáme vlastního klamu a přiznáme ostatním zlo v sobě. Bergson v tom vidí potřebu znovu se vnitřně do společnosti zařadit a respektovat její zvyky a požadavky. Můžeme vysledovat, že nikdo, ani ten nejhorší zločinec, se nemůže se společností rozejít se vším všudy. „Individuální já“ nemůže existovat bez „já společenského“ nejen v oblasti každodenního života, ale i v oblasti mravní.

Neméně důležité je si všimnout, že zvyková mravnost, i kdyby nám přešla do krve sebevíc, nás nemůže opanovat zcela. Přicházejí okamžiky, kdy se objevuje nesouhlas se společenským morálním požadavkem, kdy automatismus zvykové morálky naráží na odpor. Tehdy si uvědomujeme, že zůstat „dobrým“ ve smyslu zvykové morálky není vždy

---

20 Ibid., s. 12.

snadné. Zajímavý je Bergsonův postřeh, který by mohl zaujmout především rodiče a učitele, tedy nositele primární autority: „(...) udržet se ve společenském rámci je relativně snadné, bylo však třeba do něj vstoupit a to vyžaduje určité úsilí. Důkazem je přirozená dětská neukázněnost a nezbytnost výchovy. Je zcela správné počítat s virtuálním souhlasem jedince s celkem závazků, i když už nemusíme uvažovat nad každým z nich (...). V jistém smyslu by bylo nebezpečné tvrdit, že povinnost může být splněna automaticky. Vyslovme tedy praktickou zásadu, že poslušnost vůči povinnosti je odporem vůči sobě samému.“<sup>21</sup> Zde zazní první kritika Kantova pojetí povinnosti i kritika všech, kteří ho v deontologické etice následují. Závazek není možné rozložit na racionální prvky a „(...) není v žádném případě jedinečným faktem, nesouměřitelným s jinými, který by se nad nimi tyčil jako záhadné zjevení“.<sup>22</sup> Bergsonův střet s panujícím racionalismem je tu patrný. Závazek není možné redukovat na pouhou formu racionality, přesto, že k jeho pochopení člověk rozum nutně používá. „Řekněme prostě, že jednou věcí je přirozená nebo přijatá tendence a druhou věcí nutně racionální metoda, kterou použije racionální bytost, aby tendenci dala sílu, co se proti ní staví.“<sup>23</sup>

Nutnou proměnou projde také kategorický imperativ. Není-li základem racionální konstrukt, který v posledku stanovuje, co by býti mělo v té nejobecnější, vlastně od každodennosti vyprázdněné podobě, pak příkaz, jímž se řídí naše jednání, musí znít naprosto jinak. Nepochopíme-li tuto zásadní proměnu role kategorického imperativu, může nám oproti „vznešeným“ Kantovým formulacím kategorického imperativu připadat Bergsonova formulace triviální. Uvědomíme-li si však, že jde o základní zákon pro zvykovou morálku, jež má co nejlépe napodobovat instinkt, je Bergsonova formulace nutná a zcela pochopitelná: „(...) v krátkém okamžiku, který odděluje závazek čistě žitý od závazku plně představovaného a oprávněného všemi druhy důvodů, přijímá závazek skutečně formu kategorického imperativu: ‚musí se, protože se musí‘.“<sup>24</sup>

Bergson nepopírá roli rozumu v našem jednání včetně jeho morální stránky, ukazuje ale, že není jediná, ba ani základní. K tomu, že je naše vnímání morálky opanováno představou čistě intelektuální, přispívá podle Bergsona také role řeči. Lidská společnost má jiný typ komunikace než například mravenci, její jazyk stojí opět na zvyku formulovat

---

21 Ibid., s. 17.

22 Ibid., s. 18.

23 Ibid., s. 19.

24 Ibid., s. 22.

nepřehlednou množinu zvyků a poznatků a vytvářet z nich celek, jakýsi obecný závazek, k němuž se členové společenství hlásí. To by bez lidské řeči nebylo možné. Čím je člověk civilizovanější (vzdaluje se od primitivních společenství), tím je jeho řeč obecnější: „(...) přirozené je z velké části překrýváno získaným.“<sup>25</sup> Je tedy alespoň něco, co nás i s těmito starými společnostmi spojuje? V této chvíli se dostáváme k vysvětlení, proč Bergson mluví o dvou pramenech či zdrojích morálky. To, co máme od nepaměti jako lidská společnost společné a co tvoří jeden morální zdroj (tj. v rámci zvykové mravnosti), je tzv. uzavřená společnost. Je pro ni charakteristická snaha integrovat jedince do pospolitosti, dávat společenskému přednost před individuálním, obecnému před jedinečným, společenské povinnosti a soudržnosti před hledáním nových cest, uzavřené pospolitosti před lidstvem.

Kdyby naše společnost byla jen uzavřená, pak by experiment přírody snažící se o jinou vázanost, než je společenství hmyzu, byl zjevně neúspěšný. Bergson ale u této pesimistické vize nezůstává. Obrací proto svou pozornost i ke druhému zdroji morálky a náboženství, spojenému s tzv. otevřenou společností. Je zjevné, že tady nemůže být základem předávaný zvyk, ani jednoznačná přednost tlaku společnosti na jedince. Teprve teď se může ukázat přednost lidské společnosti před společenstvím včel a mravenců v morální oblasti. Mravenec a včela sice nerozlišují mezi dobrem a zlem v lidské podobě, ale podřízení se instinktu, který jim velí, aby se obětovali za celek, je pro jejich pospolitost dobrý. Lidská společnost svobodných individuí má tuto povinnost až zprostředkovaně ve formě přijatého zvyku a závazku. Musí ji tedy, jak jsme již viděli, přijmout přes odpor, jenž jedinci kladou sami sobě. Výsledkem této snahy je statická společnost obdobná společnosti hmyzu. Kdybychom fungovali jen v uzavřené společnosti, nedocházelo by v ní ke změně. „Pokud se změní, ihned zapomene, že se změnila, nebo změnu nepřizná. Forma, v níž se v danou chvíli projevuje, se vydává za definitivní.“<sup>26</sup> Víme však, že Bergson je zastáncem nutného doplňování statického dynamickým. Jde o nutný pohyb a změnu, v nichž se tvořivý vývoj uplatňuje. Přejdeme k této podobě zdroje mravnosti.

Chceme-li novou formu pochopit, musíme začít od rysů uzavřené a otevřené společnosti. Většinou se totiž pohybujeme ve společnosti uzavřené – v rodině, pracovních společenstvích, národě, vlasti atd. Každé

---

25 Ibid., s. 24.

26 Ibid., s. 44.

z těchto společenství se opírá o neosobně vyvíjený tlak, má své zvyky a zákony. Jejich rolí je udržovat vnitřní soudržnost. Ale co soudržnost lidstva? Bergson upozorňuje, že jedním z nejčastějších omylů je představa, že lidstvo je jen další podobou v řadě uzavřených společností, kterou jsme právě nastínil. Nejde o stupňování ve smyslu kvantity, ale o kvalitativní změnu, „(...) k lidstvu nedospíváme rozšířením obce“.<sup>27</sup> Můžeme to vysledovat na základním srovnání otevřené a uzavřené morálky, stejně jako na dvojici uzavřená a otevřená duše. U uzavřené morálky postupujeme od dolní meze, rozšiřujeme pole působnosti. U otevřené morálky musíme začít od horní meze, od výjimečných lidí. „Před křesťanskými světci poznalo lidstvo řecké mudrce, izraelské proroky, buddhistické arhaty a jiné. K nim se lidé vždy obraceli, když hledali úplnou morálku, kterou by bylo lépe nazvat absolutní.“<sup>28</sup> Otevřená morálka není pod nadvládou obecnosti (jak je tomu u morálky uzavřené), nečerpá svou dokonalost z neosobních formulí, ale ze síly osobnosti, jež se stává pro druhé vzorem. Dokonce když takový vzor začínáme přijímat, začínáme také budovat své nové vnitřní já. Osobnosti za sebou strhávají druhé velmi zvláštním způsobem: „Nic nežádají, a přesto dostávají. Nepotřebují kázat, stačí, když existují; jejich existence je výzvou.“<sup>29</sup> Nemůže být převedena do normativního systému, nejsou pro ni důležité pojmy, které by ji mohly uchopit. Jejím ústředním rysem je láska, k níž „(...) je v tomto případě třeba dojít prostřednictvím hrdinství. A hrdinství se nekáže; může se jen projevit a již jeho přítomnost dokáže uvést lidi do pohybu.“<sup>30</sup> Bergson zde má na mysli lásku k lidstvu, ústřední emoci jím předváděné otevřené morálky.

Dospěli jsme k jádru kvalitativní změny. Na místo řeči a intelektu se dostává emoce. Toto vystřídání znamená kvalitativní změnu a pro Bergsona vyjadřuje nové možnosti a perspektivy. Proto emocím a jejich roli v otevřené morálce věnuje značnou část výkladu o otevřené morálce a otevřené duši. Aby nedošlo k omylu, který vyplývá z racionalistické tradice, musí Bergson nejprve vyložit rozdíl mezi povrchovými a hlubinnými emocemi. Jinak bychom se mohli dostat do vleku tzv. „morálek citu“, v podstatě rozcitlivělosti, určité slabosti. Viděli jsme dříve, že se má jednat naopak o morálku hrdinnou. Druhým podstatným rozdílem je, že morálka citu, jak se v evropské myšlenkové tradici ustavila, je nakonec

---

27 Ibid., s. 28.

28 Ibid., s. 27.

29 Ibid.

30 Ibid., s. 40.