

Základní koncepty Aristotelovy a Kantovy etiky

Miroslav Vacura

1. Úvod

Mezi bezesporu nejvýznamnější představitele morální filosofie patří Aristotelés a Immanuel Kant. Každý z nich vytvořil rozsáhlý etický systém, který na dlouhou dobu ovlivňoval, a patrně ještě stále ovlivňuje myšlení a jednání lidí ve velké části světa. Tyto systémy jsou však velmi rozdílné, liší se jejich východiska, struktura a i jejich závěry. V práci tohoto rozsahu není možné provést nějaké komplexní a všezahrnující srovnání. Mým cílem je pouze pokusit se analyzovat pohled obou myslitelů na pojmy *dobro* a *ctnost*, a porovnat jejich odpovědi na klíčové otázky týkající se morálního jednání: co je *kritériem* umožňujícím odlišit správné jednání od nesprávného a co je *motivem* správného jednání.

2. Aristotelova etika

Aristotelés ve svém myšlení rozlišuje mezi teoretickou a praktickou vědou.¹ O teoretickou vědu se jedná v případě, že daná rozumová aktivita člověka je směřována k porozumění podstaty věcí, stav jeho mysli je kontemplací (THEÓRIA) a způsob myšlení, které v něm pracuje je teoretický rozum. Pokud je však rozumná lidská aktivita zaměřena na aktivní jednání (PRAKTIKÉ) nebo k produkci určitého výrobku (POIÉTIKÉ) zabývá se jí praktická věda. Zatímco se tedy teoretická věda u Aristotela zabývá sférou neměnnosti, toho co je věčné, pak praktická věda se zabývá tím, co může být jinak než právě je a zejména s ohledem na to, kdy člověk může sám vyvolat a ovládat příslušné změny. Zdroj změny pak leží v daném člověku např. v řemeslníku. Jednání v praktickém slova smyslu (PRAXIS) je podle Aristotela vlastní pouze lidem.

¹ Aristotelés. *Met. E.* 1025b18-26

2.1. Nejvyšší dobro

Aristotelés začíná své úvahy praktické vědy otázkou po nejvyšším dobru pro člověka a posledním účelu jeho jednání.² Jednotlivá lidská jednání mají své určité jednotlivé cíle, přičemž tato jednání mohou býti vzájemně nadřazena nebo podřazena vzhledem ke vztahům jednotlivých cílů. Cíl jednoho jednání může podřazen jinému, například výroba podkov je podřazena jezdeckví, nebo výroba zbraní vojenství, tedy daný podřazený cíl chceme jen kvůli cíli vyššímu, nikoli pro něj samý. Aristotelés pak říká: „*Předpokládejme, že je nějaký cíl, který sledujeme ve svých činnostech, jenž chceme pro něj samý, a kvůli kterému chceme i ostatní věci*“.³ Takový cíl je pak dobro, resp. nejvyšší dobro. Pro Aristotela je také zřejmé, že nemohou být pouze samé cíle podřazené jiným cílům, neboť pak by řetěz cílů šel do nekonečna a lidská přání by byla nesmyslná a prázdná.⁴

Aristotelés se domnívá, že vědou, která směřuje k onomu nejvyššímu cíli, která jej má za svůj předmět, je politická věda.⁵ Politická věda jednak určuje, které jiné vědy a nauky se budou ve městech studovat, dále ostatní, všeobecně za důležité pokládané vědy jako například vojenství, jsou jí podřízeny a konečně i legislativně upravuje jak má býti jednáno a jak nikoliv. S tím souvisí i to, že Aristotelovi jde především o dobro obce, nikoli pouze o dobro jednotlivce, neboť to je jednak snáze dosažitelné a udržitelné než dobro celé obce, ale je i něčím více. Z tohoto hlediska je pak zřejmé, že vědou, které jde o dobro obce (POLIS) jako celku je politická věda.

Aristotelés dále stanoví kritérium, které musí cíl jednání splňovat, aby byl nejvyšším dobrem – tímto kritériem je kompletnost:⁶ zatímco některé účely chceme někdy pro ně samotné a jindy jako prostředky k něčemu jinému, kompletní účel chceme vždy jen pro něj samotný a nikdy pro něco jiného. Co toto kritérium splňuje je štěstí. V případě ostatních dober, můžeme říci, že přidáním nějakého množství dalšího dobra bychom na tom byli ještě lépe, zatímco u štěstí nemáme pocit, že by se naše situace mohla ještě zlepšit přidáním něčeho dalšího, máme-li už ono nejvyšší dobro – štěstí. Pojem štěstí (EUDAIMONIA) má v řečtině dosti široký význam,⁷ obecně znamená asi tolik co „míti se dobře“ nebo „dobře si žít“ (TO EN

² Aristotelés. *Eth. Nic.* 1094a

³ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1094a20

⁴ tamtéž

⁵ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1094b10

⁶ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1097a25

⁷ Podrobná etymologie viz: Benitez, E. *EUDAIMONIA*. Internet:

< <http://www.usyd.edu.au/philosophy/benitez/eudaimonia.html> >

PRATTEIN) – to v sobě zahrnuje více vrstev mj. obecnou prosperitu (EUÉMERIA) a štěstí ve smyslu přízně osudu (EUTUCHIA).

2.2. Štěstí

Abychom mohli pochopit, co chápe Aristoteles pod pojmem ctnosti, a jak odpovídá na otázku po kritériu umožňujícím odlišit správné jednání od nesprávného, je třeba pojem štěstí podrobně analyzovat. To, že je nejvyšším dobrem, alespoň co se jména týče, štěstí, na tom se podle Aristotela shodnou téměř všichni lidé.⁸ Co však štěstí je, na to jsou velmi rozdílné názory. Někteří, ti kteří jsou nejprostší, se domnívají, že štěstí je požitek, libost. Ti se pak podle Aristotela „*podobají otrokům, neboť se rozhodli pro život pasoucího se dobytka*“,⁹ a dále se jimi nezabývá. Jiní považují za štěstí váženost a býti ctěn ostatními, neboť to jsou cíle, ke kterým se běžně směřuje v politice.¹⁰ To zda-li je někdo ctěn ostatními, však často závisí spíše na oněch ostatních než na něm samém, přičemž dobro by mělo být něco závislé především na nás samých. Ten kdo chce být ctěn, chce být ctěn rozumnými lidmi pro své ctnosti, je tak pro Aristotela zřejmé, že ctnosti jsou více než to, býti někým ctěn.¹¹ Štěstím nemohou býti ani peníze, neboť ty chceme vždy nikoli pro ně samé, ale pro něco jiného nemohou být tedy nejvyšším dobrem. Aristotelés také odmítá platónskou představu nejvyššího dobra jakožto ideje.¹²

2.3. Co je štěstí

Aristotelés se dále pokouší pojem nejvyššího dobra konkretizovat pomocí slavného *funkčního* argumentu. Základní myšlenkou zde je, že „*cokoliv má nějakou funkci (ERGON) nebo [charakteristickou] aktivitu, pak dobro tohoto spočívá v oné funkci*“.¹³ Funkcí je myšlena určitá, pro dotýčnou věc nebo bytost charakteristická činnost. To je zřejmé zejména u věcí, například nástrojů, které jakožto artefakty mají primárně a explicitně člověkem určenou funkci. Například funkcí kladiva je to nepochybně zatloukání (nebo tlučení obecně), neboť kladivo bylo pro tento účel člověkem zkonstruováno, a jeho samotná stavba je co nejvíce optimalizována s ohledem na tuto jeho funkci. Moderní filosofie by řekla, že člověk rozumí

⁸ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1095a18

⁹ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1095b19

¹⁰ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1095b23

¹¹ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1095b30

¹² Aristotelés. *Eth. Nic.* 1096a12-1097a14

¹³ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1097b25

kladivu právě skrze jeho zatloukání,¹⁴ tedy otázka po funkci kladiva je triviální. Je také zřejmé, že dobré kladivo je pak to, se kterým je možno efektivně a kvalitně zatloukat – dobrost kladiva posuzujeme s ohledem na zatloukání.

Podobně ne příliš obtížné je vidět souvislost mezi funkcí a dobrem u konkrétně vymezených povolání nebo činností. Dobrým kovářem označíme pravděpodobně toho, který je schopen efektivně a kvalitně kovat, přičemž to, že kvalitně kove není dílem nějaké šťastné náhody, ale děje se tak s určitou pravidelností – asi bychom za dobrého kováře nepokládali někoho, kdo jen shodou okolností zrovna nyní ukoval kvalitní výrobek, ačkoli nemá příslušné dovednosti a ukovat ho znovu by se mu pravděpodobně nepodařilo. Skoro se zdá, že ona funkce nebo charakteristická činnost je v těchto případech přímo analyticky součástí daného pojmu, že pojem kladiva v sobě zahrnuje nástroj určený k zatloukání a pojem kováře člověka, jehož povoláním je kování. Je dokonce vidět etymologická blízkost slov kovář a kovat.

Jakkoli je situace jasná v případě artefaktů a lidských povolání, daleko méně je zřejmá u ryze přírodních jsoucen. Pomineme-li otázku neživých přírodních jsoucen, naskytá se problém rostlin a živočichů. Funkcí nebo charakteristickou činností rostlin je pro Aristotela růst a výživa.¹⁵ Dobrou rostlinu charakterizovalo asi to, že dostatečně kvalitně roste a přijímá výživu. K tomuto konceptu se však pojí několik otázek. Předně je problémem zda lze vůbec pojem funkce v Aristotelově smyslu na rostliny a živočichy použít. V případě nástrojů, byla funkce určena s ohledem na člověka, který nástroj užívá nebo který nástroj tvoří, funkce nástroje byla relativní k člověku. Aristotelés tuto koncepci přebírá od Platóna,¹⁶ který však určuje funkci i přírodních jsoucen relativně k člověku, tudíž například funkcí koně je nosit svého jezdce rychle a bezpečně, kůň je tedy dobrý pokud má takové vlastnosti a schopnosti, které mu umožňují trvale toto činit. Co zde jasněji vystupuje je určité míšení dvou možností použití pojmu dobra s ohledem na nějaké přírodní jsoucní. Jednak můžeme mluvit o tom, je-li kůň dobrý s ohledem na jeho použití člověkem, nebo můžeme mluvit o dobru koně, ve smyslu toho, jestli se daný kůň má dobře či nikoli. V prvním smyslu je dobrost koně dána naplňováním funkce, kterou mu člověk přisoudil, v druhém smyslu tím, co jest pro koně dobrým žitím – štěstím (což je těžko posoudit, ale intuitivně třeba dostatek potravy, volný pohyb apod.). Tedy zatímco u nástrojů a artefaktů mluvíme o dobru obvykle v jednom smyslu, u přírodních živých jsoucen mluvíme o dobru ve dvou různých smyslech, jednak

¹⁴ viz. např. Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha 1996. str. 89

¹⁵ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1098a1

¹⁶ Platón. *Rep.* 352 d

relativně k člověku, chápeme-li je jako nějaký nástroj, prostředek k něčemu jinému, nebo absolutně s ohledem na ně samé, na jejich vlastní život.

Samotný pojem funkce v sobě zahrnuje určité prostředkování, to že něco je prostředkem k něčemu jinému. Kladivo je prostředkem umožňujícím nám zatlouct hřebík, koně můžeme chápat jako dopravní prostředek. V matematice je funkce tradičně chápána jako předpis, jak se dostat od vstupních veličin k veličinám výstupním.¹⁷ Funkce je teleologickým konceptem, vyjadřující prostředecnost něčeho vůči nějakému účelu. Mluvíme-li totiž o funkci něčeho mluvíme vlastně i o účelu. Je to něco, co je účelem existence daného. Výkladový slovník¹⁸ charakterizuje slovo funkce (function) mj. jako něco „*pro co daná věc existuje*“, slovo účel (purpose) je pak vysvětleno jako „*objekt kvůli kterému něco existuje nebo je děláno*“. Pojmy funkce a účel jsou tedy úzce propojeny.

Mluvíme-li tedy o funkci rostliny nebo živočicha, potom ji buď redukuje na prostředek, nástroj člověka, nebo možná vsouváme do přírody určitou účelovost. Jestli se tedy ptáme například na funkci rostliny, a nemyslíme tím na její prospěšnost vůči člověku, pak je otázkou, zda-li přisoudíme-li rostlině určitou funkci, neimplikujeme-li tím i určitý účel rostliny a nezavádíme-li tedy v tomto okamžiku chápání přírody jako teleologického komplexu.

Aristotelés pravděpodobně uvažuje o dobru koně nikoli s ohledem na člověka, ale právě o dobru koně jako takového. Charakteristickou funkcí živočicha, tedy i koně je pro Aristotela vnímání a pohyb,¹⁹ dobrým koněm, resp. šťastným koněm by tedy asi byl ten, který by kvalitně a efektivně vnímal a pohyboval se.

Obecně tedy Aristotelés tvrdí, že jestliže má něco určitou funkci nebo charakteristickou aktivitu, potom dobro se zřetelem k tomuto, záleží na kvalitní a úplné realizaci této charakteristické funkce nebo aktivity.²⁰ Jak už jsem naznačil, pro Aristotela není zásadní, zda-li něco svou charakteristickou aktivitu vykonává aktuálně dobře, ale to, zda-li ji

¹⁷ Klasické pojetí chápe pojem funkce jakožto předpis. Chápe ji jako „matematickou ideu, která vezme jednu nebo více proměnných a vyprodukuje proměnnou“ (ThinkQuest Internet Challenge Library. <<http://library.thinkquest.org/2647/algebra/funcbasc.htm>>). V moderním matematice je chápání funkce dvojí: funkce je chápána jako předpis v případě teorie rekurze, častěji je však funkce chápána obecněji – jakožto množina uspořádaných dvojic, neboť se ukázalo, že pro některé neobvyklé funkce (např. Dirichletova funkce) nemusí být zřejmé, podle kterého předpisu máme určit výslednou hodnotu (Balcar, B., Štěpánek P. *Teorie množin*. Praha 2001. str. 11)

¹⁸ *Longman Family Dictionary*. Praha : Aventinum 1991. str. 282

¹⁹ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1098a1

²⁰ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1097b25

může vykonávat takto systematicky a trvale. Fakticky nejde tedy o tuto aktivitu samou, ale o určité specifické vlastnosti, které v dlouhodobém měřítku systematické kvalitní vykonávání charakteristické aktivity umožňují. V případě kladiva by takovými vlastnostmi mohla být určitá konstrukce kladiva a kvalita použitého materiálu, které by zaručovaly, že s daným kladivem bude možno dlouhodobě kvalitně kovat. V případě kováře by takovými vlastnostmi mohly být síla, šikovnost a znalost kovářských postupů – ty by zaručovali, že výrobky ukované tímto kovářem se budou vyznačovat kvalitou. Skutečnost, že někdo má vlastnosti umožňující mu vykonávat jeho charakteristickou aktivitu kvalitně je označována pojmem ctnost (ARETÉ).

2.4. Charakteristická aktivita člověka

Zásadní otázkou, ke které se Aristotelés dostává, a která je pro pochopení jeho koncepce ctnosti klíčová, je to, zda-li má člověk jako takový nějakou funkci nebo charakteristickou aktivitu. Každá nějak definovaná třída nebo skupina lidí (kováři, válečníci ...) má nějakou danou funkci nebo charakteristickou aktivitu, stejně tak i každá část lidského těla má nějakou charakteristickou funkci (oko – vidění, ucho – slyšení...), proto je pro Aristotela nemyslitelné, že by člověk jako takový neměl žádnou charakteristickou funkci.

Pro Aristotela je základní charakteristikou člověka rozum (LOGOS), který je založen v duši (PSYCHÉ) člověka.²¹ Z tohoto důvodu je duše analyzována podrobněji – pro začátek zjednodušeně řekneme, že základní dělení je na racionální a neracionální část duše. Neracionální část duše se pak dále u Aristotela dělí na zcela nerozumovou část, kterou sdílíme s živočichy a rostlinami, a část částečně rozumovou. Je zřejmé, že podstatné pro Aristotela v tomto zkoumání budou především ty dvě části lidské duše, které nějakým způsobem zahrnují rozum.

S ohledem na předchozí analýzy nyní Aristotelés může říci, že charakteristickou aktivitou člověka je aktivita duše, a to taková aktivita duše, jenž vyjadřuje nebo zahrnuje racionální princip (nerozumové aktivity duše sdílíme s živočichy a rostlinami). Potom i dobro s ohledem na člověka jako takového – lidské dobro – spočívá v aktivitě duše v nejvyšší míře vyjadřující nebo zahrnující racionální princip.²²

²¹ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1098a3

²² Aristotelés. *Eth. Nic.* 1098a13

Jak už bylo výše řečeno to, že někdo má určité specifické vlastnosti a schopnosti umožňující mu vykonávat nějakou lidskou činnost zahrnující racionální princip dlouhodobě výtečně – zachycuje Aristotelés pojmem ARETÉ (ctnost).

Každý člověk tedy provádí určité aktivity zahrnující rozum – jedná se o jeho charakteristickou aktivitu. Tyto aktivity je možno provádět více či méně kvalitně, více či méně zahrnují racionální princip. Pokud tyto aktivity zahrnující rozum vykonává daný člověk dlouhodobě kvalitně, potom se jedná o dobrého člověka. To, že takový člověk vykonává aktivity zahrnující rozum dlouhodobě kvalitně je zakotveno v určitých jeho vlastnostech a schopnostech – jedná se o určitou ctnost. Ve zkratce tedy řečeno: lidské dobro je aktivita duše vyjadřující ctnost. Lidského štěstí je tedy docilováno aktivitou, která je v souladu s ctností.

2.5. Ctnost

Původní řecké slovo ARETÉ je, jak už bylo řečeno, překládáno do češtiny obvykle jako *ctnost*.²³ Tento překlad není zcela korektní, neboť zatímco slovo *ctnost* se v současném jazyce používá výhradně v mravním kontextu, Aristotelés používá ARETÉ v souvislosti s libovolným lidským jednáním zahrnujícím racionální princip. Aristotelés rozlišuje dvě základní činnosti duše zahrnující racionální princip (EPISTÉMÉ): činnost teoretická (EPISTÉMÉ TEORETIKÉ) – případ, kdy předmětem duševní činnosti jsou věci neměnné, a činnost praktická/mravní (EPISTÉMÉ PRAKTIKÉ) – případ, předmětem duševní činnosti je to, co lze měnit. K těmto typům duševních činností přináležejí také příslušné typy ctností – DIANOÉTIKAI ARETAI, ÉTHIKAI ARETAI.

Aristotelés také přiřazuje tyto typy ctností jednotlivým částem lidské duše. Aristotelés jak už bylo výše řečeno dělí lidskou duši na dvě části – část rozumovou a nerozumovou.²⁴ Pro tento typ zkoumání je nepodstatné, zda-li jsou takto určené části duše oddělené reálně nebo pouze v rámci teorie.²⁵

Nerozumová část se pak dělí ještě na dvě podčásti – první, která je zcela nezávislá na rozumu, kterou sdílíme se zvířaty a rostlinami – tu nelze rozumem nijak ovlivnit (týká se růstu, zažívání) – a druhou, která je nějakým způsobem rozumem ovlivnitelná, protože je schopna být poslušná pravidlům, které jí byly nějakým způsobem uloženy rozumem.²⁶ Tato

²³ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1098a15

²⁴ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1102a

²⁵ Aristotelés na jiných místech tvrdí, že duše je jednotná, neboť je formou těla. (Aristotelés. *De Anima.* 412a3-413a10)

²⁶ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1102b25

část duše je pro Aristotelovo zkoumání týkajícího se dobra nejpodstatnější. V této části duše je položen základ fenoménu morálního konfliktu, zejména morální síly a slabosti a také problému sebeovládání. Význačným případem, na kterém je ono rozdělení duše dobře vidět je pro Aristotela morálně slabý člověk, u něhož je možno jasně rozpoznat vnitřní konflikt mezi tou částí duše, která na rozumové úrovni ví, co je správné a částí, která se odmítá tomuto rozumovému příkazu podříditi, tj. částí která se týká především žádostivosti. Tento typ konfliktu je pro Aristotela známkou disharmonie mezi jednotlivými částmi duše. V případě mravně dobrého – ctnostného člověka je zmíněná část duše (nerozumová, ale ovlivnitelná rozumem), zcela podřízena a v souladu s rozumovou částí duše, vládne mezi nimi harmonie. V takovém případě člověk nejen ví, co je správné (na rozumové úrovni), ale zároveň to chce činit a je mu příjemné to činit (na nerozumové úrovni) – to je pro Aristotela optimální stav.

Znakem mravně ctnostného člověka je tedy pro Aristotela harmonie jeho duše. Takový člověk dokáže rozumově rozpoznat, co je správné jednání, ale zároveň, na pocitové úrovni, je mu toto správné jednání příjemné.

Naznačenou strukturu duše zjednodušeně zobrazuje následující schéma:

Duše u Aristotela v Etice Nikomachově

- Rozumová část – *ctnosti rozumové*
- Nerozumová část
 - o Část rozumem neovlivnitelná
 - o Část rozumem ovlivnitelná – *ctnosti mravní*

Ctnosti rozumové, např. moudrost, inteligence nebo chápavost se týkají rozumové části duše, naopak ctnosti mravní, např. odvaha a štědrost se týkají oné nerozumové části duše s pouhým podílem rozumu. Proto také zatímco ctnosti rozumové vznikají učením a vyžadují tedy především zkušenost a čas, ctnosti mravní (ÉTHOS) vznikají návykem (ETHOS). Ctnosti mravní tedy nevznikají podle Aristotela nějak náhodou, nejsou ani vrozené, ale jsou výsledkem určité rozumné, cílevědomé činnosti. Pro Aristotela je jakýmsi základním pravidlem přírody, že nejlepší výsledky v každé její sféře jsou důsledkem určitého úsilí a praktické činnosti, nikoli náhody.²⁷

²⁷ Joachim, H.H. *Aristotele – The Nicomachean Ethics : Commentary*. Oxford 1962. str. 57

2.6. Obecně přijímané atributy štěstí

Základní Aristotelovou ideou je tedy propojení tří konceptů: dobro – štěstí – ctnost. Pokud definuje štěstí člověka na základě jeho ctnosti, potom nutnou otázkou pro něj je, zda-li je taková definice v souladu s určitými obecně přijímanými principy. Předně je otázkou, zda-li v souladu s obecně přijímaným dělení dober na tři druhy:²⁸

- Vnější dobro
- Dobro duše
- Dobro těla

Příčemž obecně je za nejvyšší dobro pokládáno dobro duše. Zdá se že Aristotelova koncepce s tímto obecně přijímaným principem v souladu je, neboť pokud je tedy aktivita základním atributem duše, potom je výtečná aktivita dobrem s ohledem duši. Dobrá duše je tedy ta, která je aktivní v souladu s ctností, tedy výjimečným, dobrým způsobem.

Další obecně přijímanou zásadou je, že život šťastného člověka se vyznačuje libostí,²⁹ že jeho aktivita mu přináší určitý požitek, neboť pokud by mu jeho aktivita požitek nepřinášela pak bychom ho jen těžko nazvali šťastným. Libost je pro Aristotela určitým stavem duše, který je tedy propojen s aktivitou duše, neboť ta je jejím základním atributem. V případě aktivit duše, které jsou v souladu s ctností je pak vždy libost přítomna, neboť nikdo není ctnostný, pokud mu nejsou příjemné správné činy. Aristoteles píše „*nikdo by [ho] nenazval spravedlivým, kdyby mu nebyli příjemné spravedlivé činy*“.³⁰ Naopak u toho, komu připisujeme ctnost odvalu je zřejmé, že mu odvážné jednání působí potěšení. Tedy obecně: člověku, kterému je připisována ctnost, působí jednání v souladu s ctností libost, přičemž tato skutečnost je dána samotným významem pojmu ctnost.

Z těchto důvodů se tedy Aristotelés domnívá, že jeho koncepce je v naprostém souladu s obecnými představami o štěstí.

2.7. Vnější dobra – externality

Dalším problémem, který je třeba pro pochopení pojmu dobra u Aristotela vyjasnit, jsou tzv. vnější dobra (TA EKTOS). Protože se Aristoteles snaží být v souladu se základními obecnými představami o štěstí, musí uznat určitou podmíněnost štěstí vnějšími faktory. Tyto jsou pro něj nutnými, ale nikoli postačujícími podmínkami – přirovnává je k nástrojům. Mezi

²⁸ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1098b14

²⁹ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1098b25

³⁰ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1099b17

ně patří například přátelé, bohatství, politická moc, dobře se narodit, mít dobré děti, fyzická krása atd.³¹ Náhoda sice může přinášet v životě pozitivní i negativní změny, ale život v souladu s ctností je vzhledem ke štěstí stabilizujícím elementem. Aristoteles píše: „*dobrý a moudrý člověk dokáže nepřízeň osudu nést lehčeji a v rámci svých možností bude vždy dělat ty nejlepší činy*“.³² V situaci, ve které se nalézá bude vždy schopen využít všechny zdroje a možnosti, které má k dispozici nejlepším možným způsobem, stejně jako dobrý generál dokáže nejefektivnějším způsobem využít své armády. Člověk tedy nemůže žít šťastný život za naprosté absence veškerých vnějších prostředků, nicméně ty, které se mu dostávají dokáže člověk využít nejlepším možným způsobem, jako dobrý švec, který dáme-li mu kůži, vyrobí nejlepší boty jaké je možno z dané kůže vyrobit.

Je důležité si také povšimnout, že Aristotelés rozlišuje jakém smyslu jsou *dobrem* vnější dobra (TA EKTOS AGATHA) od toho, v jakém smyslu je *dobrem* nejvyšší dobro, tj. dobrý život, štěstí. Nejvyšší dobro (štěstí) potřebuje „*přidání vnějších dober ... jelikož nemůžeme, nebo nemůžeme bez obtíží správně jednat pokud máme nedostatek vnějších zdrojů*“.³³ Nejvyšší dobro je pro Aristotela jakýmsi standardem, absolutním měřítkem, vůči kterému jsou ostatní dobra poměřovány. Vnější dobra jsou dobré jen jakožto prostředky k nějakým dobrým účelům, jejich dobro je relativní vůči něčemu jinému, z celkové hlediska zprostředkovaně vůči nejvyššímu dobru.

2.8. Žádostivost

Aristotelés rozlišuje tři druhy žádostivého vztahování se k něčemu, pro které má řečtina slova, ke kterým nejsou v češtině přímé ekvivalenty:

- EPITHUMIA
- THUMOS nebo ORGÉ
- BOULÉISIS

Všechny tyto slova označují nějaký typ žádosti, Aristotelés nikde na jednom místě přesně nevymezuje jak chápe jejich rozdíl, je nutno si dohledat příslušná vymezení na různých částech jeho díla. V Etice Nikomachově³⁴ se lze dočíst, že EPITHUMIA je OREXIS TOU ÉDEOS tzn. žádost po libosti, ve spisu *O duši*³⁵ Aristotelés vymezuje ORGÉ jako

³¹ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1099b1

³² Aristotelés. *Eth. Nic.* 1101a1

³³ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1099a31

³⁴ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1119b8

³⁵ Aristotelés. *De Anima.* 403a30

OREXIS ANTILUPÉSÓS tzn. jako žádost způsobit bolest za bolest způsobenou (pomstu, odplatu). Termín BOULÉISIS je vymezen³⁶ jako OREXIS TOU AGATHOU nebo OREXIS TOU FAINOMENOU AGATHOU tzn. jako žádost po dobru.

Joachim³⁷ se domnívá, že základem Aristotelova pojetí žádostivosti je úzké spojení mezi vnímáním (AISTHÉISIS) a pohybem (KINÉISIS). Svou představu odvozuje na zvířatech, domnívá se, že žádost vzniká ve vnímání, představě (nebo myšlence u člověka) a následně je zdrojem zvířecího pohybu.

U zvířat je spojení vnímavosti s duší bezprostřední příčinou pohybu. Libost a nelibost jsou podle Aristotela přímo spojeny s vnímáním – první je důsledkem vnímání dobrého objektu jako dobrého, druhé zlého objektu jako zlého. U zvířat je pak přirozenou charakteristikou jejich konstituce, že se impulsivně snaží dosáhnout (pociťují žádost) libých objektů, a impulsivně se snaží uniknout od nelibých objektů. To se děje u zvířat na základě přímého spojení mezi vnímavostí a vnímavou duší, v čehož důsledku je ten proces u zvířat automatický.

Zvířata však podle Aristotela nejen vnímají, ale jsou schopna představovat si. V tomto případě objekt vnímání (AISTHÉMA) je dán duši ve slabší formě představy (FANTASMA).³⁸ Vyšší druhy živočichů jsou schopny komplikovanějších představ, přičemž tato hierarchie postupuje až k člověku, který je schopen velmi komplikovaných a složitých představ, a jeho žádostivost tedy není tak přímočará jako u nižších živočichů, ale funguje často právě na principu nějaké složitější představy (lidskou schopnost představivosti Aristotelés označuje jako BOULEUTIKÉ FANTASIA).³⁹

2.9. Blížeší určení ctností

Jak už víme, lidské dobro spočívá pro Aristotela v aktivitě duše, která je v souladu s příslušnou ctností. Je třeba však ještě určit co tato ctnost vlastně je. V kontextu této práce mě zajímá zejména ctnost mravní (a ne ctnosti rozumu). Mravní ctnost je pro Aristotela *stavem charakteru* (ÉTHOS). A stav charakteru je to, s ohledem na co říkáme, že si „*stojíme dobře nebo špatně ve vztahu emocím*“⁴⁰ – např. ve vztahu ke zlosti si stojíme špatně jsme-li příliš vznětliví nebo naopak příliš chladní.

³⁶ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1113a15-16

³⁷ Joachim, H.H. *Aristotele – The Nicomachean Ethics (commentary)*. Oxford 1962. str. 66

³⁸ Aristotelés. *De Anima*. 427b27-429a9, 431b20-432a14

³⁹ Aristotelés. *De Anima*. 433b29, 434a5

⁴⁰ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1106a25

Z této definice je zřejmý podstatný rozdíl mravních ctností oproti ctnostem produktivním i rozumovým. Zatímco totiž u tesaře je to, zda-li je dobrým, dáno vyčerpávajícím způsobem jeho produkty – tj. tesař je dobrým tesařem pokud jeho produkty jsou dobrými, u mravních ctností je situace zcela jiná. Na odvážného člověka nelze podle Aristotela pohlížet jako na pouhého „producenta odvážných činů“ a hodnotit ho pouze na základě toho, co vykonal. Nejde totiž jen o to, *co je děláno*, ale také *jak je to děláno*. Ten kdo jedná musí být ve „správném stavu“ – musí jednat na základě znalosti, tj. musí vědět, že to, co dělá je v souladu se ctností, dále se musí sám pro jednání rozhodnout a rozhodnout se kvůli jednání samotnému, tedy nikoli z jiných příčin, a taktéž musí jednat z pevného a neměnného postoje a jednání mu musí být příjemné.⁴¹ Aristotelés uvádí několik příkladů jednání, které bývá často omylem považováno za jednání odvážného člověka, přičemž ve skutečnosti se o odvahu jakožto ctnost v jeho pojetí nejedná:

- neprofesionální voják se může postavit nebezpečí, protože se obává hanby před svými spoluobčany nebo postihu ze strany zákona⁴²
- profesionální voják může vypadat odvážný před neprofesionály, protože ti mají tendence přeceňovat hrozící nebezpečí, zatímco voják je dokáže přesněji zhodnotit⁴³
- nějaký člověk může jednat odvážně pod vlivem okamžitých emocí⁴⁴
- někteří lidé se mohou zdát odvážnými pouze proto, že jsou přehnaně sebejistí (což je nectnost) jako například opilci⁴⁵
- někdo může jednat zdánlivě odvážně prostě proto, že o nebezpečí vůbec neví⁴⁶

Tato zmíněná jednání nejsou *pravou* odvahou, ale jsou někdy také označovány jako odvaha. V prvním případě je podle Aristotela nedostatek daného jednání v tom, že odvážné činy volí skutečně odvážný člověk pro ně samé, nikoli z důvodu nějaké hrozby. V druhém případě problém v tom, že se sice voják, který bojuje se slabším nepřítelem může zdát odvážný, ale v situaci, kdy by se měla projevit skutečná odvaha vyjde najevo, že je ve skutečnosti zbabělý. Nedostatkem třetího jednání je, že skutečně odvážný člověk jedná

⁴¹ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1105a30

⁴² Aristotelés. *Eth. Nic.* 1116a18

⁴³ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1116b5

⁴⁴ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1116b25

⁴⁵ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1117a9

⁴⁶ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1117a24

odvážně, protože je to správné a jeho emoce hrají doprovodnou funkci, zatímco tento zdánlivě odvážný člověk jedná primárně kvůli emocím. Problémem čtvrtého postoje je, že přehnaně sebejistý člověk, v okamžiku kdy zjistí, že ve skutečnosti není silný tak, jak se domníval, se může dát zbaběle na útěk. Podobně i v pátém případě, člověk, který jedná jakoby odvážně z nevědomosti, se při rozpoznání skutečné situace může dát okamžitě na útěk. Zárukou odvážného jednání v dané situaci může být pouze *skutečná* odvaha.

Podle Aristotela lze skutečnou ctnost, stav charakteru, který zahrnuje vše výše vyjmenované (pevný neměnný postoj, dobré jednání kvůli němu samotnému) získat návykem, přičemž je zřejmé, že se zde jedná zejména o problematiku výchovy. Výchova je procesem, kdy se určitá vrozená predispozice (DYNAMIS) k tomu cítit správně nebo špatně (tzn. dispozice k opakům – TÓN ENANTÓN) přemění pomocí postupného navykání (ETHISMOS) v ustálený zvyk (HEXIS) cítit a jednat správně.⁴⁷

Aby člověk získal návyk a posléze ctnost jednat čestně, musí být veden v určitých specifických situacích k určitým specifickým činům, a také ke znalosti, že právě tyto činy jsou činy čestné. Například dítě bude zpočátku vedeno k určitým činům a ke znalosti, že tyto činy jsou čestné. Zprvu je však nebude zřejmě volit pro ně samé, ale třeba proto, aby potěšilo rodiče, nebo jen z návyku. Po čase by však mělo podle Aristotela dojít k tomu, že čestné činy bude volit pro ně samé – stane se čestným člověkem.

Mravní ctnost je tedy pro Aristotela určitým typem zformování charakteru člověka, zformování dané zvykem, opakováním určitých činů v určitých situacích. Ctnostný člověk nevytváří nějaká pravidla svého jednání, ani své jednání netematizuje. Jedná bez váhání, s jistotou, bez reflexe, skoro by se dalo říci že intuitivně. To neznamená, že by se ctnostný člověk nemohl nějak teoreticky problematikou jednání zabírat, tak jak to Aristotelés dělá ve své Etice, to samozřejmě může. Jde o to, že při samotném jednání, při aktuálním činu, nepotřebuje ctnostný člověk nějak rozvažovat nad tím jaké jednání je správné, ale jedná na základě návyku, zcela automaticky správně, a ještě při tom pociťuje libost. Aristotelés zde od sebe zcela odděluje sféru teorie, která je oproštěna od jakékoli akce, nicméně je doménou reflexe nad moralitou jednání, a sféru praktickou, která v optimálním případě je sférou čiré akce, a je oproštěna od jakékoliv reflexe. Z tohoto pohledu může být jednající zcela bez jakékoliv znalosti teorie do určité míry ctnostný.

⁴⁷ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1103b

Samotné ctnosti – rozumové i morální – však musí mít v člověku určitý vrozený základ, ze kterého se postupně může, ale nemusí plně rozvinout. Joachim se domnívá, že tento základ Aristotelés vidí základ ve dvou prvcích:⁴⁸

- Intelektuální schopnosti – DEINOTÉS
- Emocionální dispozice – FYSIKÉ ARETÉ

Intelektuální schopnosti jsou jakýmsi podkladem, ze kterého se postupně mohou rozvinout základní rozumové ctnosti (SOFIA, FRONÉISIS). Emocionální dispozice představují jakou „přirozenou ctnost“, která jakýmsi vrozeným stavem emocionality člověka umožňující, aby se u něho rozvinuly morální ctnosti. Některého nebo obou těchto podkladů pro rozvoj ctností se nemusí člověku (vůbec nebo částečně) dostávat. U takového člověka se pak mohou rozvíjet pouze ctnosti jednoho typu. Aristotelés se však domnívá, že k plnému rozvoji ctností morálních je třeba také rozvoj ctností rozumových a naopak, nelze si tedy představit člověka, který by měl dokonale rozvinuté ctnosti mravní, ale naprosto nicotné ctnosti rozumové. Praktická moudrost (FRONÉISIS) tedy hraje v konečném důsledku pro rozvoj morální ctnosti velmi důležitou úlohu.

2.10. Ctnost a cítění

Cítění hraje v otázce ctnosti pro Aristotela klíčovou roli, cítění totiž považuje Aristotelés za známku toho, zda-li někdo má nebo nemá nějakou ctnost.⁴⁹ Pokud člověk stojí pevně proti hrožícímu nebezpečí a cítí přitom libost, potom je to známkou toho, že je tento odvážný, naopak je-li mu táž situace nepříjemná, je tento člověk zbabělý.⁵⁰ Pocity nebo emoce (PATHÉ), které má Aristotelés na mysli jsou zejména strach, zloba, sebejistota atd. – a ty zahrnují vždy nějakým způsobem libost nebo bolest (nelibost). Žádná z takových emocí není zcela neutrální, tedy taková, že by nebyla ani příjemná ani nepříjemná.

Jak jsem už zmínil, pro Aristotela je duše člověka vnímavá (AISTHÉTIKÉ) a všude tam, kde je vnímání je i libost a bolest. Přičemž u člověka není libost a bolest spoluúčastna pouze aktuálního vnímání. U člověka vněmy (AISTHÉMATA) přetrvávají a vracejí se ve formě představ (FANTASMATA). Aristotelés se domnívá, že zatímco přímočaré pocity libost a bolesti jsou vyvolány přímými vněmy, tak složitější emoce, které v sobě sice nějak libost či

⁴⁸ Joachim, H.H. *Aristotele – The Nicomachean Ethics (commentary)*. Oxford 1962. str. 218

⁴⁹ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1104b3

⁵⁰ Aristotelés. *Eth. Nic.* 1104b6

bolest zahrnují, ale přesto nejsou s nimi identické (PATHÉ) jsou vyvolány nepřímými deriváty vněmů – představami.⁵¹ U Aristotela tedy existuje vzájemný vztah:

Vněmy → Libost a Bolest (AISTHÉMATA → ÉSTHÉNAI KAI LYPÉTHÉNAI)

Představy → Emoce (FANTASMATA → PATHÉ)

Tuto úvahu lze dobře demonstrovat na příkladu strachu, jako určité specifické emoce. Zažíváme-li strach, pak nezažíváme aktuální bolest, protože strach je vlastně obava před bolestí, tj. pocit, kdy bolest ještě není aktuální, ale hrozí. Strach je tedy založen na představě situace, ve které bychom zažívali aktuální bolest, přičemž tato situace není aktuální, v přítomné chvíli bolest nezažíváme. Aktuální situace však hrozí přejít v situaci, ve které by se doposud představovaná (tj. potencionální bolest) aktualizovala. Strach je tedy definován představou bolesti. Strach v sobě zahrnuje bolest, ale nikoli v aktuální podobě, ale v potencionalitě. Podobně i ostatní emoce, v sobě zahrnují libost nebo bolest, ovšem v potencionální podobě, svázané s více či méně komplikovanými představami budoucích či minulých, možných či skutečných situací.

Je tedy zřejmé, že v určité aktuální situaci mohou dva rozdílní lidé pociťovat různé emoce na základě toho, jaké potencionální jiné situace si představují. Například voják před bitvou pociťuje zřejmě určitou směs emocí z nichž některé obsahují libost, jiné strach – tyto emoce, jsou konstituovány, jak jsme viděli, na základě určitých představ, a ty v konečném důsledku také ovlivňují jak bude daný voják v této situaci jednat. Pokud budou v extrémní míře převažovat emoce zahrnující potencionální bolest, např. strach, bude celá situace pro vojáka značně nepříjemná. Může se dokonce stát, že daný voják pod vlivem těchto emocí z bojiště uteče. I v případě, že však zůstane, ale bude však zcela prostoupen strachem, tak se jedná z hlediska Aristotela o nectnost zbabělost.⁵² Opačný extrém může představovat voják, který před bitvou pociťuje výhradně emoce založené na potencionální libosti a nepociťuje vůbec strach. Takový voják pak může jednat v bitvě zbrkle a nebezpečně a i tato situace představuje pro Aristotela určitou nectnost.⁵³ Extrém zde však může být ve dvou faktorech: jednak ve vzájemném poměru pozitivních a negativních emocí, za druhé v absolutní hodnotě těchto emocí – tzn. můžeme pociťovat buď příliš silně nebo příliš slabě. Optimální situace je, když voják pociťuje emoce ve správném poměru a správnou intenzitou, což ho v důsledku vede ke správnému chování v bitvě, to chápe Aristotelés jako ctnost odvahy.

⁵¹ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1105b20

⁵² Aristotelés, *Eth. Nic.* 1115b34

⁵³ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1115b25

Je tedy zřejmé, že extrém v emocionálním pocíťování dané aktuální situace může vést k chybnému jednání, zatímco optimální emocionální prožívání vede stabilně k optimálnímu jednání. Samozřejmě se okamžitě naskýtá otázka jaké kritérium je pro určení toho optimálního emocionálního prožívání. Aristotelés tvrdí, že v případě člověka jenž má určitou ctnost, tzn. optimální emocionální cítění, je toto cítění v určitém středu (MESOTÉS).

Tento střed však pro Aristotela není středem ve smyslu matematickém – nejedná se o aritmetický, ani jiný průměr. Jedná se o „*střed vzhledem k nám [lidem]*“.⁵⁴ Zatímco z matematického hlediska – je-li 2 málo a 10 mnoho, pak 6 je ve středu mezi nimi a to platí pro každého; nicméně s ohledem na člověka je-li 10 kusů nějakého pokrmu mnoho a 2 kusy málo, potom podle Aristotela nemusí být pro každého a v každé situaci 6 to vhodné střední množství. Tedy určit vhodný poměr (LOGOS) mezi mírou emocí (PATHOS) je třeba s ohledem na konkrétní situaci a konkrétního člověka, pomocí rozumu (FRONÉSIS).

V důsledku tedy Aristotelés definuje ctnost jako „*stav charakteru jenž ovlivňuje rozhodování, který je ve středu mezi extrémy vzhledem k člověku, ve středu určeném racionálním principem – takovým, který by použil mravně moudrý člověk* (FRONIMOS)“.⁵⁵

Aristotelés musí samozřejmě specifikovat co míní oním racionálním principem, který by použil mravně moudrý člověk – klíčovým termínem ze je mravní moudrost (FRONÉSIS). Jak jsem výše zmínil, Aristotelés dělí lidskou duši primárně na dvě části – na část, která zahrnuje rozum a část, která rozum nezahrnuje. Část obsahující rozum je pak možno ještě dál rozdělit na další dvě části:⁵⁶

- Část duše obsahující teoretický/kontemplativní rozum, který se zabývá neměnným, nutným a věčným, prvními principy (ARCHAI) – tzn. teoretická, vědecká část (TO EPISTÉMIKON)
- Část duše obsahující praktický rozum, který se zabývá sférou proměnlivého – tzn. část rozvažovací (TO LOGISTIKON)

Zatímco první část duše dominuje v disciplínách, které jsou přesné a striktní, kde se pravda dokazuje pomocí exaktních důkazů na základě neměnných pravidel, druhá část duše se zabývá spíše rozvažováním, což je pro Aristotela sféra reflexe na proměnlivé skutečnosti, rozvažování v rovině pravděpodobností, zkušenosti a odhadu – a právě tato druhá část duše podílí na konstituci mravní moudrosti. Mravní moudrost je pro Aristotela schopnost

⁵⁴ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1106b6

⁵⁵ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1107a1

⁵⁶ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1139a5

rozhodnout se pro to, co je dobré, a v zájmu člověka – mravně moudrý člověk musí proto už mít i určité mravní ctnosti – oba dva momenty jsou velmi úzce propojeny.

Zjednodušíme-li trochu pak platí: Morální ctnost je určena středem. Střed je určen principem, který by použil mravně moudrý člověk. Mravně moudrý člověk je ten, kdo je schopen se v souladu se svou ctností správně rozhodnout mezi cíly.⁵⁷ Vidíme tedy, že významnou úlohu hraje v Aristotelově etickém systému rozum. Právě skutečnost, že role rozumového náhledu v konstituci morálního fenoménu nebyla Aristotelem přehlédnuta, je dodnes některými autory oceňována.⁵⁸

2.11. Kritérium a motivace rozhodování

Co je u Aristotela kritériem správného rozhodnutí? Základním cílem člověka je štěstí – resp. nejvyšší dobro. Nejlepší způsob jakým lze k tomuto cíli směřovat je jednání v souladu s ctností. Kritériem každého jednání potom samozřejmě je to, zda-li je v souladu s ctností. Aby to, zda-li je jednání v souladu s ctností mohl člověk posoudit, musí být mravně moudrý, což v sobě zahrnuje to, že je sám ctnostný.

Aristotelova odpověď na otázku motivace mravního jednání je následující: mravně máme jednat, protože je to v našem zájmu, neboť správné jednání, tj. jednání v souladu se ctností je nejlepším způsobem jak dosáhnout nejvyššího dobra, vlastního štěstí. Správné jednání, tedy jednání v souladu s ctností, je zároveň znakem harmonie duše a plného rozvoje člověka.

3. Kantova etika

Jak jsem už v úvodu napsal, hlavním cílem této práce je u obou tematizovaných myslitelů osvětlit význam a úlohu pojmů dobro a ctnost, a odpovědět na základní otázky týkající se kriteria hodnocení mravnosti jednání a motivace mravního jednání. V případě Aristotela byla situace o něco jednodušší, neboť myšlenková struktura jeho systému od pojmu dobra vychází, aby jej následně úzce spojila s pojmy štěstí a ctnosti v jeden propojený celek. I odpovědi na ony dvě otázky, které jsou zde v popředí zájmu jsou u Aristotela relativně přístupnější porozumění.

⁵⁷ Steven D. *Lectures on Aristotle's ethics (materiály k přednáškám podzim 1996)*. <<http://www-personal.umich.edu/~sdarwall/>>

⁵⁸ Henrich, D. Pojem mravního nahlédnutí a Kantova nauka o faktu rozumu. In *Reflexe* č. 20, Rok 1999. str. 3-11.

V případě Kantovy morální filosofie je situace odlišná. Zatímco u Aristotela stálo v popředí úvah dobro člověka, od kterého se teprve posléze (a to téměř implicitně) dospělo k otázce správného jednání, vychází Kant od problému správnosti konkrétního jednání a jeho kritéria, které je centrem jeho etiky, a k ostatním otázkám, jako například problematice povahy dobra a ctnosti, které stojí na okraji jeho systému, se dostává až velmi záhy.

Vzhledem k historickým okolnostem stojí Kantova etika především v opozici k empiristické tradici, zatímco vůči aristotelské koncepci se Kant explicitně vymezuje jen na několika málo místech. Některé otázky, které jsou pro Kanta klíčové, jako například propojení svobody s morálkou jdou zcela mimo obzor Aristotelových úvah, a zase naopak, problematika výchovy, která jak jsme viděli, hraje u Aristotela při konstituci ctností, a tedy zprostředkovaně i štěstí, dobra (a vlastně i správného jednání) význačnou úlohu, zůstává v etických spisech až na pár poznámek Kantem nepovšimnuta.

3.1. Problém blaženosti

Aby bylo možno systematicky načrtnout rozvrh Kantova systému vyjdeme od pojmu dobré vůle. Kant píše: „*Ve světě ... nelze myslet nic jako možné, co by se bez omezení mohlo považovat za dobré, mimo dobrou vůli*“.⁵⁹ Tato myšlenka, jenž je uvedena v samém úvodu Základů metafyziky mravů je formulována tak, že zde není nějakým výsledkem metafyzického zkoumání, ale je jeho určitým východiskem. Pro Kanta je to součást intuitivního mravního předporozumění, proto také k tomuto východisku není, na rozdíl od jeho zdůvodnění, třeba nějakých složitých spekulativních úvah, ale podle Kanta vyjde zřetelně najevo po velice jednoduchém vysvětlení, které k této tezi podává: „*Rozvažování, důvtip, soudnost, a jak se ještě jinak nazývají všechny talenty ducha, nebo odvaha, rozhodnost, vytrvalost v záměru ... jsou bezpochyby v mnohém ohledu dobré..., ale mohou být i krajně zlé a škodlivé, jestliže vůle, která má používat tyto dary přírody ... není dobrá*“.⁶⁰ Kant tedy explicitně odmítá, že by za dobré bylo možno považovat např. odvahu, důvtip, soudnost atd., což jsou v mnoha případech klasické aristotelské ctnosti. Důvodem tohoto odmítnutí je pro Kanta zejména to, že pokud jsou takovéto ctnosti vedeny vůlí, která není dobrá, např. v případě zločince, stává se tak jeho jednání ještě daleko zavrženíhodnějším, než v případě, že by těmito ctnostmi neoplyval.

⁵⁹ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 19

⁶⁰ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 20

Jak jsem výše ukázal, ani Aristotelés nepokládá ctnosti za něco dobrého o sobě, nicméně jejich hodnota spočívá v tom, že vedou ke štěstí, které je pro něj oním dobrem o sobě, nejvyšším dobrem. Kant explicitně odmítá jako dobré ony ctnosti, ale i štěstí, které do značné míry identifikuje s blažeností.

Zajímavou paralelu, ze které je možno vyjít, můžeme najít u analýzy lidské konstituce. Aristotelés, jak jsem zmínil, vychází z faktu, že člověk je obdařen rozumem a dochází k přesvědčení, že dobrem člověka je aktivita v souladu s rozumem, což je tedy i štěstí či blaženost (EUDAIMONIA). Naopak Kant, když vyjde z faktu že člověk je obdařen rozumem, dochází k opačnému závěru – účelem člověka nemůže být blaženost. Argumentuje přitom následujícím způsobem: jako určitou zásadu (ve smyslu přírodní zákonitosti) bere fakt, že u živého organismu „nelze shledat žádný nástroj k nějakému účelu než ten, který je pro něj nejvhodnější“. ⁶¹ Pokud bychom předpokládali, že účelem člověka je blaženost pak tvrdí, že je existují daleko efektivnější nástroje k jejímu dosažení než je rozum – například instinkt. Jasněji v tom, co zde myslí pojmem blaženost, mohou přinést Kantovy úvahy z *Kritiky praktického rozumu*, kde píše: „*Být šťastný je nutně přáním každé rozumné, ale konečné bytosti, a tudíž nevyhnutelným určujícím důvodem její mohutnosti žádosti.*“, dále: „... ona bytost má potřeby a tyto potřeby ... se vztahují k citu libosti nebo nelibosti...“. ⁶² Celkově se ukazuje, že Kant pojem „štěstí“ ztotožňuje s pojmem „blaženost“ a ten zase chápe především ve vztahu k citům libosti a nelibosti. Štěstí a tedy i blaženost vznikají podle Kanta pouhou maximalizací libosti, tj. ukojením všech našich náklonností, při souběžné eliminaci nelibosti. ⁶³

Co konkrétně pak vzbuzuje cit libosti či nelibosti v každém člověku je do jisté míry dáno individuální konstitucí a tudíž v konkrétní rovině se bude to, co je obsahem pojmu blaženost u každého člověka lišit. Kant píše: „*Do čeho má každý [jednotlivec] klást svou blaženost, to záleží na zvláštním citu libosti a nelibosti jednoho každého.*“, ⁶⁴ přičemž ony individuální preference se mohou dokonce v čase měnit a to zcela libovolně: „...a dokonce i v jednom a téže subjektu bude záležet na rozdílnosti potřeb, podle změn tohoto citu...“. ⁶⁵ Ukazuje se, že Kant a Aristotelés chápou pojem štěstí diametrálně odlišně. Kant do značné míry sice vychází z prostého předporozumění, v němž identifikuje štěstí s maximalizací

⁶¹ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 22

⁶² Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 40 (přeložil M.V.)

⁶³ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 124-125

⁶⁴ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 41

⁶⁵ tamtéž

libosti, ale u tohoto určení také zůstává a dále neanalyzuje, zda-li je adekvátní. Aristotelés tento názor také ve výčtu možných pohledů na podstatu štěstí uvádí, ale charakterizuje jej jako názor otroků a pasoucího se dobytka,⁶⁶ a spolu s řadou dalších názorů na obsah pojmu štěstí jej odmítá. Z uvedeného se zdá, že problematika pocíťování libosti je v určitých ohledech lépe zpracovaná u Aristotela. Jedná se zejména o tu skutečnost, že Aristotelés dobře rozpoznal, že city je možno ovlivňovat určitým způsobem výchovy. S tím samozřejmě souvisí pak možnost morálního hodnocení, kdy pro Aristotela je možno říci, že někdo pocíťuje dobře, zatímco jiný špatně. Pokud naopak Kant možnost změny citění ve svých etických spisech vůbec neakceptuje a neanalyzuje, je pro něj sférou čiré nahodilosti, pak je zřejmé, že to, co není možno volně ovlivnit, nelze ani mravně hodnotit.

Kantova představa je asi taková (abstrahujeme-li od mravního jednání), že člověku působí určité předměty libost a jiné nelibost, pak je člověk těmi předměty, které působí libost, přitahován, a těmi, které působí nelibost, odpuzován – a tyto procesy ovlivňují jeho jednání. Rozum je potom běžně používán zejména k tomu, abychom maximalizovali libost a minimalizovali nelibost, tj. jakožto kalkulační prostředek. Celá tato oblast je sférou chaosu a nahodilosti, neboť je určována libostí a nelibostí, které jsou empirické a nedeterminovatelné. Člověk je tak do jisté míry zmítán silami, které sice mají základ v jeho přirozenosti – tj. v konečnosti, potřebnosti a mohutnosti žádostivosti – nicméně, které nijak neovládá. V takovém modelu je člověk tlačěn jednosměrně k maximálnímu množství libosti a jakékoli rozhodování je omezeno na pouhý kalkul mezi alternativami s různou mírou libosti a hledání optimální cesty k maximálně libému cíli. Člověk tedy v takovém případě není podle Kanta svoboden, neboť je slepě veden za maximální libostí bez možnosti se tomuto tlaku přirozenosti vzepřít.

Kant proto ve své koncepci konstituuje protikladný moment, který stojí proti žádostivosti a principu maximalizace libosti, a ten stojí v základu jeho pojetí morality člověka. Základní ideou Kantova přístupu je, že veškeré ze zkušenosti pocházející podněty v sobě nutně nesou apel na žádostivost ve smyslu libosti či nelibosti, proto hledáme-li protikladnou sílu k síle žádostivosti musíme nutně všechno empirické z našich úvah vyloučit. Vyloučíme-li z vědomí vše empirické, jediné, co zbude je rozum sám. Proto se rozum stává fundamentem morality u Kanta. Kant se dokonce domnívá, že v případě, kdy je člověk ovládán žádostivostí a rozum je tedy ve svém použití redukován na pouhý prostředek ke kalkulaci libosti, je toto použití neadekvátní. Podle Kanta je pro takové použití, jak jsem výše zmínil, daleko výhodnější instinkt, Kant píše: „...rozum není zcela způsobilý, aby bezpečně

⁶⁶ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1095b19

vedl vůli, pokud jde o její předměty a uspokojování potřeb, ke kterémužto účelu by daleko bezpečněji vedl vrozený přirozený instinkt...“.⁶⁷ Jeho zkušeností je to, že i lidé kultivovaného rozumu, kteří se snaží dosáhnout štěstí nakonec „...spíše projevují závist, než pohrdají lidmi prostšího ražení, kteří se více nechávají vést přirozeným instinktem a kteří neponechávají svému rozumu velký vliv na své jednání...“.⁶⁸ Rozum je tedy daleko vhodnější k něčemu úplně jinému, než k tomu, aby optimalizoval cestu člověka k maximu libosti.

Pravým posláním rozumu je pro Kanta, aby konstituoval dobrou vůli. Kant tvrdí: „...pravým určením [rozumu] musí být utvářet vůli nikoli jako prostředek k jinému účelu, nýbrž jako dobrou vůli samu o sobě...“. Tímto způsobem Kant vytváří protiváhu žádostivosti, kterou je rozum, přesněji rozumem určovaná vůle. Pouze takovou vůli, kterou určuje pouze rozum, bez ovlivnění empirickými podněty označuje Kant jako *dobrou* nebo dobrou samu o sobě.

3.2. Pojem zákona

Dalším krokem nezbytným k objasnění Kantova přístupu k této problematice je zodpovězení otázky: jakým konkrétním způsobem probíhá ono určování vůle rozumem, při vyloučení působení všeho empirického? Toto určování si Kant představuje jako *donucování*⁶⁹ vůle prostřednictvím imperativů. Pojem imperativu vysvětluje Kant v rámci svého systému dělení tzv. praktických zásad.

„Praktické zásady jsou věty, které obsahují všeobecné určení vůle“,⁷⁰ tedy věty v nichž je obsaženo nějaké obecné určování vůle rozumem. Praktická zásada je pro Kanta pouhou maximou, pokud se sice jedná o obecnou větu, v níž rozum nějakým způsobem určuje vůli, ale tato věta si nijak nenárokuje platnost přesahující subjektivitu. Jedná se o určení, ve kterém si subjekt na empirickém základě, tj. s ohledem na vlastní žádostivost (tedy i s ohledem na maximalizaci libosti a minimalizaci nelibosti) ukládá určité obecné pravidlo pro své jednání. Toto pravidlo je ale obecné pouze ve smyslu toho, že se vztahuje k více možným instancím jednání, rozhodně ale nijak nepřekračuje rámec daného subjektu.

Praktickou zásadu Kant označuje za praktický zákon, pokud se jedná o takové pravidlo jednání, které je rozumem poznáno jako objektivní⁷¹. To, že je pravidlo objektivní

⁶⁷ Kant I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 23

⁶⁸ tamtéž

⁶⁹ Kant I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 50

⁷⁰ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 29

⁷¹ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 29

zde znamená, že je „*platné pro vůli každé rozumné bytosti*“, ⁷² a to ve velmi podobném smyslu, jako platí pro každou rozumnou bytost matematické zákonitosti. Tak, jako zdaleka ne každý člověk umí dobře počítat, a přesto pro něj platí i komplikované matematické zákonitosti stejně jako pro vynikající matematiky, kteří je odvozují, stejným způsobem si Kant představuje, že objektivní pravidla určující vůli platí pro každou rozumnou bytost, bez ohledu na to, jestli se jimi nějak teoreticky nebo jinak zabývala. Pokud by se jimi jakákoli rozumná bytost zabývala, a v principu toho je každá schopna, pak by tyto pravidla nutně musela uznat za platná.

V případě bytosti, která by byla rozumná, ale chyběla by u ní žádostivost, by byla její vůle zcela ovládána praktickými zákony, protože by nebylo žádné protichůdné síly, která by proti nim působila. Naopak v případě člověka, je vůle určována neustále do jisté míry právě žádostivostí, a má-li být tedy určena rozumem, zde tedy praktickým zákonem, dochází k určitému konfliktu protichůdných sil, který je pocíťován jako donucování nebo povinování, ⁷³ a tehdy je ono praktické pravidlo označeno jako imperativ. Imperativ je tedy praktické pravidlo, vyznačující se objektivitou, které působí u konečné, tedy žádostivosti vybavené bytosti, v čehož důsledku se jeho působení vyznačuje povinováním a donucováním.

Kant rozlišuje dva typy imperativů: *imperativ hypotetický* a *imperativ kategorický*. ⁷⁴ Hypotetické imperativy obsahují objektivní nutnost nějakého jednání, ale pouze jako prostředku k něčemu jinému. Objektivita spočívá v tom, že pokud přijmeme ono jiné za žádoucí (toto přijetí samo o sobě nemusí být objektivní), pak pro každou rozumnou bytost platí pravidlo jednání obsažené v daném hypotetickém imperativu. Určitou paralelu můžeme opět najít v moderní matematice: pokud si zvolíme, že budeme pracovat v Lobačevského geometrii pak pro nás, stejně jako pro jakoukoliv rozumnou bytost platí určitá shodná pravidla pro geometrické konstrukce – samotná volba této geometrie však není pro rozumnou bytost nutností. ⁷⁵

Kategorický imperativ, na rozdíl od hypotetického, je objektivní pravidlo, které ukazuje určité jednání jako nutné samo o sobě, nikoli tedy ve vztahu k nějakému dalšímu účelu. Vůle určená kategorickým imperativem je pro Kanta vůle dobrá o sobě, zatímco o vůli

⁷² tamtéž

⁷³ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 30

⁷⁴ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 31

⁷⁵ Poznamenám jen, že pro Kanta, který neeukleidovské geometrie neznal (ani nemohl znát neboť byly objeveny kolem roku 1820), byla pravidla eukleidovské geometrie samozřejmě platná pro každého rozumného člověka.

určované hypotetickým imperativem můžeme mluvit jako o dobré jen ve slabším smyslu, tj. jako „dobré k něčemu“, je tedy dobrá jen relativně, zprostředkovaně v instrumentálním smyslu. Existují dva základní typy hypotetických imperativů:

- Pravidla zručnosti
- Rady chytrosti

V případě pravidel zručnosti, se jedná o příkazy, které formulují jednání vzhledem k dosažení nějakého libovolného zamýšleného účelu. Rady chytrosti jsou oproti tomu příkazy, které obsahují nejvýhodnější jednání vzhledem k cíli blaženosti, což je pro Kanta cíl ke kterému přirozeně směřují všichni lidé.

Zjednodušené schéma Kantova systému praktických zásad je tedy následující:

Praktické zásady

- Maximy
- Praktické zákony – imperativy
 - o Kategorické imperativy
 - o Hypotetické imperativy
 - Pravidla zručnosti
 - Rady chytrosti

Kategorický imperativ, jak jsem zmínil, je pro Kanta jednak objektivní, a za druhé, je z něj vyloučeno vše empirické. Na základě čeho je pak možno nějak konkrétněji tento imperativ formulovat? V *Kritice čistého rozumu*⁷⁶ zmiňuje Kant regulativní ideje totality. Tento princip se přenáší následně i do praktické domény, kde rozum, jakožto praktický, dává praxi normativně ideu praktické totality, která je vlastně ideou rozumně utvořeného systému osob. Kant píše: „*Pojem rozumné bytosti...vede k...velice plodnému pojmu,...pojmu říše účelů... Říší rozumím však systematické spojení různých rozumných bytostí prostřednictvím pospolných zákonů*“.⁷⁷ Jedná se tedy o takový rozumně uspořádaný systém osob, ke kterému je možno směřovat, ale kterého není možno zcela dosáhnout. Z toho vyvstává základní podoba kategorického imperativu, jenž příkazuje jednat tak, aby maxima mého jednání mohla

⁷⁶ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha 2001. str. 325

⁷⁷ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*, Praha 1976, str. 81

být obecným zákonem tohoto rozumně utvořeného lidského společenství.⁷⁸ Druhým prvkem, který určuje konkrétní podobu kategorického imperativu je Kantova představa o tom, jak probíhá mravní rozhodování:

1. Nejprve si subjekt uvědomí, že jsou k dispozici různé možnosti jednání v dané situaci.
2. Subjekt odvodí jaké maximy stojí v základu jednotlivých možných jednání, která jsou volitelná.⁷⁹
3. Subjekt posoudí uvedené maximy s ohledem na to, zda-li by mohli být obecnými zákony rozumně uspořádaného lidského společenství. Mravní rozhodnutí jsou pak pouze ty volby, které tímto testem projdou.

3.3. Kantovo kritérium mravnosti jednání

Kritérium mravního jednání je tedy pro Kanta v tom, zda-li zobecněná maxima pro dané konkrétní jednání může být obecným zákonem pro rozumně uspořádané společenství lidí. V reálné rovině by pak test mravnosti, který by měl při svém rozhodování každý dělat, vypadat tak, jak jsem naznačil v předchozím oddílu. Tento proces je však třeba důkladněji analyzovat: Kant nezkoumá první uvedený bod mravního rozhodování, a to samotný fakt nutnosti rozpoznání situace, ve které je na místě rozhodování. Pokud bychom vyšli z běžného předporozumnění každodennímu životu, pak většinu doby člověk jakoby automaticky provádí určitou danou činnost, aby se pak na okamžik zastavil, ve chvíli, kdy je třeba se rozhodnout, zvolil některou z nabízejících se variant, a pak dále pokračuje v nově zvolené cestě, až do další zastávky, kdy je opět potřeba se rozhodnout.⁸⁰

Problém, který Kant vůbec netematizuje, je schopnost rozpoznat danou situaci jakožto situaci, kdy je třeba volit mezi více možnými způsoby jednání. Ilustrovat tento problém může následující příklad: mějme člověka, který se náhodně stane svědkem autonehody, ale „nenapadne ho“ zavolat záchranou službu, tj. nedojde k němu k procesu rozhodování, zda-li ji zavolat či nikoli, neidentifikuje danou situaci jakožto situaci, kdy se nabízí více možností jednání, a pokračuje „beze změny plánu“ ve své cestě. Mějme jiného člověka, který danou situaci vyhodnotí jakožto situaci, kdy je třeba se rozhodnout a kdy má na výběr různé alternativy jednání, a rozhodne se záchranou službu nezavolat (například se jedná o sadistu,

⁷⁸ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha 2001. str. 50

⁷⁹ srov. Höffe, O. *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*. (zatím nepublikovaný překlad). str. 10-18

⁸⁰ srov. Pstružina, K. Časovost myšlení a pojetí života. In: *Filosofický časopis* 1/1997. str. 25

který rád sleduje utrpení lidí, a který v tomto případě dal přednost subjektivním pružinám žádostivosti). Výsledné jednání je u obou lidí shodné, rozhodně však v rámci běžného předporozumění morální oblasti není stejné morální hodnocení těchto dvou lidí. Situace druhého zmíněného člověka je z pohledu Kantovy morální teorie zřejmá, není ji třeba analyzovat. Problém je v příkladu prvního zmíněného člověka, který není v rámci Kantovy koncepce, tak jak je prezentována v jeho základních etických spisech, zcela morálně uchopitelný. Je částečně mimo oblast Kantovy etiky, přesto, že by jej mnoho lidí považovalo za mravně relevantní.⁸¹ Kant rozlišuje dvě funkce kategorického imperativu:

- Princip posuzování jednání – principium judicationis
- Princip řídící naše jednání – principium executionis

S ohledem na první funkci, tj. funkci posuzování jednání, může nějaký externí pozorovatel posoudit z morálního hlediska jednání prvního člověka zmíněného v daném příkladu, zde tedy kategorický imperativ funguje, tak jak má. Z hlediska druhé funkce, tj. funkce řídící naše jednání, nemůže kategorický imperativ korigovat jednání subjektu, pokud nedojde k rozpoznání situace jako rozhodovací situace, tj. situace ve které se nabízí více alternativ jednání. V takovém případě se kategorický imperativ, jakožto princip řídící naše jednání takříkajíc nedostane ke slovu. To se zdá být určitým problémovým bodem, který Kantova etika zcela neřeší.

Naopak aristotelská etika by dokázala tento problém postihnout. Asi bychom schopnost rozpoznávat situace, ve kterých se člověk musí rozhodovat, mohli chápat jakožto určitou rozumovou ctnost, přičemž jako negativa extrémní případy, kdy daný člověk nedokáže rozpoznat situace, kdy by mělo dojít k procesu rozhodování a kdy by měl identifikovat možné varianty jednání, a naopak člověka, který prožívá rozhodovací dilema na každém kroku i v případě naprostých malicherností. Stejně tak by v tomto případě aristotelská etika přispěla svou koncepcí výchovy ke ctnosti, kdy postupným a opakovaným rozpoznáváním daných situací, které se děje například s pomocí vychovatele, je možné u člověka příslušnou ctnost vypěstovat.

Další otázky týkající se výše uvedené základní struktury mravního rozhodování mohou vyvstat v souvislosti s třetím bodem, kdy subjekt zkoumá danou maximu odvozenou z konkrétního zamýšleného jednání s ohledem na to, zda-li by mohla být obecným zákonem

⁸¹ Analogicky bychom mohli mluvit například o problému rozpoznání všech možných variant jednání v situaci kdy se člověk rozhoduje.

rozumně uspořádaného společenství lidí. Toto posuzování maxim má u Kanta dvě formy, slabší a silnější:⁸²

- Silnější kritérium je logické – jde o to, zda-li lze maximu *myslet* jako obecný zákon, zda-li nedojdeme k určitému typu logického sporu. Kant píše, že by se taková problémová maxima „...*jakmile by se stala obecným zákonem, musela sama sebou rozložit*“.⁸³
- Slabší kritérium lze formulovat jako otázku, zda-li je možné takovou maximu *chtít* jakožto obecný zákon rozumně uspořádaného společenství lidí.

Kantova představa je, že i když některé chybné maximy projdou kritériem silnějším, tj. bylo by možné si logicky bezrozporně představit lidské společenství fungující na základě tohoto pravidla jakožto obecného zákona, tak dalším kritériem je, aby takové lidské společenství bylo rozumné, tj. v případě, že by výsledné lidské společenství fungující na základě daného zákona bylo zjevně absurdní nebo patologické, pak není podle Kanta možné takové pravidlo z rozumových důvodů chtít.

Člověk je tedy z Kantova pohledu zákonodárcem, který si zákony na jedné straně ukládá, a na druhé straně se jim (někdy) podřizuje. Tato skutečnost se charakterizuje termínem mravní autonomie.⁸⁴ To můžeme chápat i tak, že člověk, stejně tak i každá jiná rozumná bytost, je schopna mít účel jednání nejen mimo sebe, ale i v sobě samém. Každý člověk tak nese v sobě určitý nezávislý a nepodmíněný účel, a pro Kanta tedy každý člověk každým takovým účelem je. Výsledkem tohoto pohledu je odvozené znění kategorického imperativu, které ukládá jednat člověku tak, aby ve svém jednání nikdy nepoužíval sebe ani jiného člověka jako pouhý prostředek, ale vždy zároveň jakožto účel.⁸⁵

Tento koncept je možno pochopit i na základě už výše zmíněné ideje regulativní totality. Podle Kanta by se ukázalo, že maximy takových konkrétních jednání, která používají člověka jakožto pouhého prostředku, by nebylo možno chtít jakožto obecné zákony rozumně uspořádaného lidského společenství.

V tomto přístupu lze u Kanta najít několik myšlenkových vzorců, které jsou blízké Aristotelovi. Jak jsme viděli, pro Aristotela nejsou ctnosti vrozené, ale máme určité dispozice k ctnostem, které je třeba prostřednictvím výchovy rozvinout. Tím, že takto určité charakterové vlastnosti, které byly v pouhé možnosti, převádíme do skutečnosti, se stává člověk dobrým

⁸² srov. Höffe, O. *Immanuel Kant*. München 1988, str.190-196

⁸³ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 34

⁸⁴ srov. Henrich, D. *Etika autonomie*. (zatím nepublikovaný překlad). str. 6

⁸⁵ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 75

člověkem, a v jistém smyslu také úplným člověkem, v jehož osobě došlo lidství plného rozvinutí. Podobně i Kant píše, že ten kdo zanedbává vlohy k větší dokonalosti, tak brání rozvoji lidství v naší osobě, jako účelu samému o sobě.⁸⁶ Podobně lze vidět i určitou analogii mezi Aristotelovou představou dobré obce, u jejíchž občanů jsou rozvinuty ctnosti a jejíž záležitosti jsou náležitě (v souladu s rozumem) uspořádány a Kantovou ideou regulativní totality rozumně uspořádaného společenství lidí, ke kterému reálná společnost procesem průběžného umravňování postupně spěje, i když k němu nikdy nemůže dospět zcela.

3.4. Motivace mravního jednání

Nyní se dostáváme ke klíčové otázce této práce, totiž problému motivace mravního jednání v rámci Kantova etického systému. Hlavní roli při motivaci u Kanta hraje pojem úcty k zákonu. Základní přiblížení může poskytnout následující pozorování z běžného života, na které Kant poukazuje: „...*i nejprostší pozorování ukazuje, že jestliže si představíme jednání z povinnosti, které se provádí se statečnou myslí, odloučeně od veškerých záměrů prospěchu na tomto nebo onom světě a za největšího pokušení nouze nebo lákání..., pak toto jednání daleko za sebou nechává a zastiňuje jakékoliv podobné jednání, afikované třeba i v nejmenší míře cizí pružinou, povznáší duši a budí přání, abychom jednali rovněž tak*“.⁸⁷ To, co je zde z Kantova pohledu signifikantní, je skutečnost, že *představa* určitého jednání v nás vyvolává určitý specifický pocit, který s sebou nese nutkání, abychom jednali obdobně. Kant tuto ideu zobecňuje a tvrdí, že pouhá představa mravního zákona v nás vyvolává specifický cit – úctu k zákonu, který je pak schopen býti pružinou vůle člověka, která je protikladná působení smyslových podnětů. Pouze tehdy, je-li vůle člověk zcela určována tímto citem a pružiny smyslovosti jsou jakožto pohnutky zcela eliminovány, se jedná o mravní dobro a můžeme mluvit o dobré vůli.⁸⁸

Úcta k zákonu je pro Kanta naprosto výjimečným typem citu. Zatímco ostatní typy citů jsou vyvolávány smyslovými vjemy nebo jejich představami (tedy v souladu s Aristotelovým konceptem) a jsou tedy z Kantova pohledu heteronomní, tak tento cit je vlastně působením rozumové představy na samotný rozum, a je tedy citem autonomním.⁸⁹ Kant toto působení důkladně analyzuje. Jedním z podstatných rysů tohoto působení jakožto konstituentu dobré vůle je, že abychom mohli mluvit o skutečně dobré vůli, může se dít toto

⁸⁶ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 77

⁸⁷ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 46 pozn.

⁸⁸ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 31

⁸⁹ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 31 pozn.

určování vůle úctou k zákonu „...*nikoli jen bez spolupůsobení smyslových podnětů, nýbrž přímo s odmítnutím všech podobných podnětů a skončováním se všemi náklonnostmi, pokud by mohli být proti onomu zákonu*“.⁹⁰ V tomto smyslu je tedy působení představy mravního zákona jakožto pružiny negativní. Jelikož je však podle Kanta každá náklonnost a každý smyslový podnět, jenž je s to ovlivnit naše jednání, založen na citu libosti nebo nelibosti (což je opět v souladu s Aristotelovou představou), pak i ono negativní působení na cit, přerušení a potlačení citu, je samo také citem. Tím, že působí cit úcty před zákonem smyslovým pohnutkám újmu a potlačuje je, má subjektivně v tomto ohledu charakter bolesti.⁹¹

Dalším podstatným rysem úcty před zákonem je to, že potlačuje naši domýšlivost, což je pro Kanta určitý přirozený sklon k sebeuctívání, na základě ze smyslovosti odvozených důvodů. Pokud je tato na smyslovosti založená domýšlivost rozumově konfrontována s představou mravního zákona, nutně se jeví člověku jakožto nicotná a bez jakéhokoli oprávnění, jelikož v takovém srovnání člověk nahlíží, že jedinou podmínkou hodnoty osoby je to, že se její smýšlení shoduje s mravní zákonem.⁹² Kant se domnívá, že „...*morální zákon tudíž nevyhnutelně pokořuje každého člověka, když s ním člověk srovnává smyslový sklon své přirozenosti*“.⁹³ To, čeho pouhá představa nás pokořuje, musí, pokud je pozitivní, nutně svou silou budit u člověka úctu.

Motivem mravního jednání je tedy pro Kanta představa mravního zákona, která působí na vůli jakožto zvláštní druh citu. Tento cit působí jakožto pružina vůle v protikladu pružinám smyslovosti, které tak potlačuje, a má tedy v tomto ohledu charakter specifické bolesti. Mravní zákon, jakožto zakládající hodnotu osoby o sobě, zároveň převyšuje jakékoli smyslové sklony člověka, a tím jej pokořuje, a jako takový působí co by cit úcty k zákonu.

To, jakým způsobem je mravní jednání motivováno, je základem toho, jak jej z hlediska mravnosti posuzujeme. Kant obecně rozlišuje tři základní typy jednání:⁹⁴

- Jednání nemorální
- Jednání legální
- Jednání morální

Jednání nemorální je takové, pro které jsme se rozhodli pod vlivem pružin smyslovosti a představy libosti, přestože toto jednání nebylo v souladu s mravním zákonem a povinnost

⁹⁰ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 124

⁹¹ tamtéž

⁹² Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 125

⁹³ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976. str. 127

⁹⁴ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, Praha 1976, str. 27

přikazovala jednat jiným způsobem. Jednání legální je takové, které sice je v souladu s mravním zákonem, ale nejednáme z povinnosti, ale z důvodů subjektivní náklonnosti. Morálním jednáním, v pravém slova smyslu je pro Kanta takové jednání, které je nejen v souladu s mravním zákonem, ale také je jeho pružinou úcta k zákonu, povinnost a nikoli náklonnost.

3.5. **Vztah cítění a mravního jednání**

Za jeden nejzákladnějších rozdílů mezi Kantovou a Aristotelovou koncepcí motivace mravního jednání bývá považován problém cítění. Kant totiž tvrdí, že má-li být jednání dobré, musí se dít *pouze* z úcty k povinnosti, pokud se jednání děje sice v souladu povinností, nicméně je-li jeho „pružinou“ subjektivní libost či náklonnost, nedá se takové jednání charakterizovat jako mravní.⁹⁵ Naproti tomu Aristotelés píše: „*kdo se neraduje z krásného jednání, není dobrý, neboť nikdo nenazve spravedlivým toho, kdo se neraduje ze spravedlivého jednání, ani štědrým toho, kdo se neraduje ze štědrých skutků*“.⁹⁶ Určitým nedostatkem Kantovi koncepce se tedy může na základě jeho etických spisů jevit, že mravní hodnota jednání spočívá výhradně ve kvalitě vůle, nikoli v tom, zda-li je mravní jednání činěno s libostí. Kant se však nedomnívá, že by tato kritika jeho koncepci nějak vážněji zasahovala a ve svém spise *Náboženství v mezích pouhého rozumu* souhlasí s tím, aby povinnost byla konána s radostnou myslí, neboť „*Srdce, které je šťastné v konání povinnosti (ne tedy pouze spokojeno s jejím rozpoznáním) je známkou pravosti ctnostné dispozice – pravosti dokonce i v úctě*“.⁹⁷ Zde tedy Kant, v Aristotelově duchu, spojuje stav člověka při jednání s mravností. Kant však odmítá, že by určité cítění při plnění mravní povinnosti mohlo být předmětem platného mravního příkazu, nicméně souhlasí s tím, že předmětem mravního příkazu může být požadavek, aby člověk o určité cítění usiloval.⁹⁸

⁹⁵ tamtéž

⁹⁶ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1099a17

⁹⁷ Kant, I., *Religion Within The Reason Alone*, Internet:

<<http://www.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Kant/rel/>>. str. 19 (spis cituji v anglickém překladu, protože dosud nebyl přeložen do češtiny)

⁹⁸ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 142

3.6. Pojem dobra

Kant se domnívá, že pojem nejvyššího dobra „obsahuje již určitou dvojznačnost“.⁹⁹ Nejvyšší totiž může znamenat jednak svrchované dobro (supremum), ale i dovršené dobro (consummatum). Tyto pojmy pak analyzuje následujícím způsobem:

- Svrchované dobro = podmínka, která je sama nepodmíněná
- Dovršené dobro = celek, který není součástí žádného většího celku téhož druhu

Podmínkou, která je sama nepodmíněna míní Kant ctnost, protože ta je podle něj „podmínkou všeho toho, co se nám může zdát žádoucí, tudíž i všeho našeho usilování o blaženost“.¹⁰⁰ Ctnost avšak Kant chápe jakožto stav, kdy jsme hodni být šťastni¹⁰¹ - přesněji tedy: ctnost je podmínkou toho, abychom byli blaženosti *hodni*.

Dovršeným dobrem míní Kant stav, kdy je „blaženost rozdělena přesně úměrně mravnosti“,¹⁰² tedy stav, kdy ten, kdo je blaženosti hoden (je ctnostný), blaženosti také dosahuje. Spojení svrchovaného dobra a dovršeného dobra, tj. ctnosti a s ní spojenou blažeností, je pro Kanta nejvyšším dobrem. V pojmu nejvyššího praktického dobra jsou podle Kanta tyto pojmy – ctnost a blaženost – nutně spojeny. Toto spojení však podle Kanta není analytické, nevyplývá z pojmů samých, je tedy syntetické.¹⁰³ Jakožto syntetické má toto spojení formu příčiny a účinku, nicméně je podle Kanta chybou dívat se na ně jakožto na formu kauzality ve smyslovém světě. Vzhledem k tomu, že je člověk oprávněn myslet svou existenci i nejen jako bytí fyzické bytosti ve smyslovém světě, ale i jako noumenon, „není nemožné“ myslet určitý jakoby-kauzální, nicméně nutný vztah mezi mravností a blažeností. Garantem tohoto spojení by byl podle Kanta Bůh.¹⁰⁴

K tomu abychom mohli lépe porovnat Kantovu koncepci dobra s koncepcí Aristotelovou, je třeba se ještě v několik větách zmínit o roli pojmu ctnost v Kantově myšlení. V *Kritice praktického rozumu*, jak už jsem uváděl specifikuje Kant ctnost nepřímou jakožto „stav, v němž jsme hodni být šťastni“.¹⁰⁵ Blížeji ji specifikuje jako jistotu „do nekonečna

⁹⁹ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 189

¹⁰⁰ tamtéž

¹⁰¹ tamtéž

¹⁰² Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 190

¹⁰³ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 194-195

¹⁰⁴ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 197

¹⁰⁵ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 189

jdoucím pokrokem maxim a jejich nezviklatelností v neustálém postupu“.¹⁰⁶ Kant tedy chápe ctnost jakožto „*morální smýšlení v boji*“¹⁰⁷ – odmítá jakoukoli aktuálně dosaženou svatost nebo čistotu jakožto domnělou – tento boj, nebo postup by však měl směřovat k ideji nebo „pravzoru“ svatosti vůle, která je maximálně skromná, tj. jsou v ní potlačeny všechny subjektivní žádosti, a je neschopna maximy, která by nemohla být zároveň objektivně zákonem.¹⁰⁸

Vlivem určité kritiky se však Kantův pohled na ctnost v pozdějších letech mírně pozměňuje. Ve svém spise *Náboženství v mezích pouhého rozumu* rozlišuje dva druhy ctností:¹⁰⁹

- Ctnost s ohledem na legalitu (virtus phaenomenon)
- Ctnost s ohledem na moralitu (virtus noumenon)

Ctnost s ohledem na legalitu definuje jako „*dovednost v jednání v souladu s povinností*“, ctnost s ohledem na moralitu chápe jako „*trvalou dispozici k jednání z povinností*“.¹¹⁰ Vidíme, že takto chápaná ctnost, jakožto dispozice ke správnému jednání, je velmi blízká Aristotelovu pojmu ctnosti, jenž chápe právě formování citění jako hlavní složku budování dispozic k určitým typům jednání. Zároveň lze při tomto pojetí ctnosti vyvrátit námitky, které jsem Kantovi vytýkal výše, např. v souvislosti s možností rozpoznání situace, ve které je třeba se rozhodovat.

Viděli jsme také, že Kant spoluzahrnuje do pojmu nejvyššího dobra i štěstí, nicméně se zásadně odlišuje od Aristotela v tom, co si pod pojmem štěstí/blaženost představuje. Kant také, podobně jako Aristotelés, vidí určitý vztah mezi ctností a blažeností. Zatímco Aristotelés chápe štěstí jako určitý kauzální důsledek ctnosti, který sice není nutný, neboť hrají roli i určité externí neovlivnitelné vlivy, ale je přesto prokazatelný, Kant spojuje ctnost se štěstím v oblasti mimo smyslový svět, na úrovni věcí o sobě, prostřednictvím jakési specifické kauzality, kterou garantuje Bůh. Toto spojení však pro něj není rozumem dokazatelné a je předmětem víry a naděje.

¹⁰⁶ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 55

¹⁰⁷ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 144

¹⁰⁸ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 54

¹⁰⁹ Kant I., *Religion Within The Reason Alone*, Internet:

<<http://www.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Kant/rel/>>. str. 13

¹¹⁰ tamtéž

4. Závěr

Zvýše uvedeného je zřejmé, že samotná struktura Aristotelovi etiky natolik odlišná, že pro samotného Kanta bylo zřejmě ne zcela jednoduchým problémem se vůči němu distancovat, a podrobnější kritiku Aristotelovy etiky vlastně nikde neprovádí. Aristotelés Kantovi kritiku znesnadnil zejména tím, že výchozí bod své etiky – dobro, resp. štěstí – nikde neredukuje na nějaký empirický podklad, čímž by Kantově formální filosofii poskytl výtečný základ pro kritiku. Naopak v konečném důsledku Aristotelés často odkazuje nějakým způsobem na rozum. Proto východiskem Kantovy kritiky Aristotela jsou zejména námitky namířené proti postupu jeho zkoumání. Z Kantova hlediska je chybou zvolit jako východisko a centrum zkoumání pojem nejvyššího dobra, a to pak učinit pohnutkou morálního jednání.¹¹¹ Tento *předmět* morální vůle nemůže být vůli předložen dříve, než je určena samotná forma vůle. Forma vůle, která podle Kanta a priori určuje mravní jednání, předchází předmět vůle jak z epistemologického, tak z ontologického hlediska. Samy pojmy dobra a zla totiž nemohou být podle Kanta legitimně určeny dříve, než je určen morální zákon.¹¹²

Aristotelés jako východisko svého zkoumání uvažuje pojem nejvyššího dobra, který posléze identifikuje s pojmem štěstí, aby následně ukázal koncept ctnosti jako nejvýznamnější morální fenomén. Pojem ctnosti je pak základním kritériem mravnosti jednání a štěstí funguje jako prvotní motivující faktor. Oproti tomu Kantovým východiskem je vůle, která je tím jediným, co může být primárně charakterizováno jako morálně dobré. Dobrá vůle je taková, která jedná v souladu s povinností, určenou rozumem – mravním zákonem. Taková vůle je motivovaná úctou k zákonu. Ačkoli jsou tedy mezi Aristotelovou a Kantovou etikou zjevně značné odlišnosti, domnívám se, že je možno v obou najít i prvky, které se vzájemně doplňují.

¹¹¹ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 110

¹¹² Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996. str. 107

5. Literatura

Aristotelés. *Nicomachean Ethics*. Indianapolis 1987

Aristotelés. *O duši*. Praha 1996

Aristotelés. *Metaphysics*. Internet: <<http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>>

Benitez, E. *EUDAIMONIA*.

Internet: < <http://www.usyd.edu.au/philosophy/benitez/eudaimonia.html>>

Joachim, H.H. *Aristotele – The Nicomachean Ethics : Commentary*. Oxford 1962

Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996

Kant, I. *Základy metafyziky mravů*, Praha 1976

Kant, I. *Religion Within The Reason Alone*,

Internet: <http://www.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Kant/rel/>

Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha 1996

Hartmann N. *Struktura etického fenoménu*. Praha 2002

Henrich, D. Pojem mravního nahlédnutí a Kantova nauka o faktu rozumu. In *Reflexe* č. 20, Rok 1999

Henrich, D. *Etika autonomie*. (zatím nepublikovaný překlad)

Höffe, O. *Immanuel Kant*. München 1988

Höffe, O. *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*. (zatím nepublikovaný překlad)

Platón. *Ústava*. Praha 2001

Pstružina, K. *Časovost myšlení a pojetí života*. In: Filosofický časopis 1/1997. str. 25

Steven, D. *Lectures on Aristotle's ethics (materiály k přednáškám podzim 1996)*.

Internet: <<http://www-personal.umich.edu/~sdarwin/>>

Obsah

1. Úvod.....	1
2. Aristotelova etika	1
2.1. Nejvyšší dobro.....	2
2.2. Štěstí	3
2.3. Co je štěstí	3
2.4. Charakteristická aktivita člověka	6
2.5. Ctnost	7
2.6. Obecně přijímané atributy štěstí.....	9
2.7. Vnější dobra – externality	9
2.8. Žádostivost	10
2.9. Bližší určení ctnosti	11
2.10. Ctnost a cítění.....	14
2.11. Kritérium a motivace rozhodování.....	17
3. Kantova etika.....	17
3.1. Problém blaženosti	18
3.2. Pojem zákona	21
3.3. Kantovo kritérium mravnosti jednání	24
3.4. Motivace mravního jednání.....	27
3.5. Vztah cítění a mravního jednání.....	29
3.6. Pojem dobra.....	30
4. Závěr.....	32
5. Literatura	33