

oblastem „Recht“ (právo), „Moralität“ a „Sittlichkeit“. V právu se rozumná vůle, zbavená příměsí pudovosti, praktických zřetelů a náhodnosti, stává zákonem a je individuem uznávána jako jemu vnější nutnost. Moralita naproti tomu je subjektivní vůle. Morální je, co se shoduje s mymi zásadami, rozhodujícím činitelem je tu mé svědomí. Jestliže v právu se podřizují vnější autoritě, v moralitě jsem sám sobě kritériem. Na konci pojednání o moralitě podrobuje Hegel subjektivistické hledisko kritice. Hegel považuje je za domyšlivé povýšit své vlastní přesvědčení a své vlastní svědomí za míru dobra.

Kritikou mravního subjektivismu si Hegel vytváří přechod od morality k mravům. Jednotou dobra subjektivního a dobra objektivního, které existuje o sobě, je „Sittlichkeit“ mravnost společnosti. „Sittlichkeit“ – alespoň rozumově – obojí dobro smiřuje. Právo a moralita nemohou existovat samy o sobě, společenskou mravnost mají jako nositele a základ. Právu totiž chybí moment subjektivní a moralita má zase pouze moment subjektivní, proto podle Hegela oběma těmito momenty chybí skutečnost. Společenská mravnost je pak definována jako idea svobody, jako živé dobro, které má nadsubjektivní existenci a platnost. Společenská mravnost zahrnuje jak mravní předpisy, jimiž se řídí společnost, tak instituce (stát, rodina), v nichž je mravnost sama realizována. K tomu, aby se jedinec mohl mravně rozvíjet, potřebuje příslušnost k mravnímu společenství. Hegel konstatuje, že každá mravnost je společenská a že mravně nelze žít jinak než ve společnosti.

Formovala-li se tradice novověké filosofie směřem k individualismu, je pro dalšího německého filosofa – **Ludwiga Feuerbacha** (1804–1872) – podstatný **vztah mezi dvěma smyslovými bytostmi: mužem a ženou**. Tento vztah je původním neodcizeným vztahem, podstatou intersubjektivních vztahů. Smyslovou, senzitivní lásku staví Feuerbach do protikladu k individualitě, resp. abstraktnímu vztahu člověka a společnosti.

Východiskem mravnosti je lidská přirozenost. Morálka je možná jen tam, kde jde o vztah „Já“ a „Ty“, je jí třeba hledat ve snaze člověka o uspokojení vlastních potřeb, ve snaze o dosažení štěstí. Odpovědnost k sobě chápe Feuerbach zároveň jako odpovědnost k druhým. „Pravá morálka nezná vlastní štěstí bez štěstí jiných.“ Cestu k dosažení štěstí vidí hlavně ve shodě zájmů jednoho se zájmy druhého, což je možné díky všeobjímající lásce, která zajistí dosažení harmonie povinnosti a štěstí.

C) SOUDOBÉ ETICKÉ TEORIE VÝCHODISKA MODERNÍCH ETICKÝCH TEORIÍ

Po rozkladu Hegelovy školy dochází ke vzniku velkého množství filosofických směrů, které můžeme podle orientace rozčlenit přibližně do tří velkých skupin. **Scientistické směry** se vyznačují tím, že koncentrují svou pozornost na vědecké poznání, jeho metody i výsledky. Vyzdvihují odážitou objektivitu a obracejí se k vzdělanému publiku.

Antropologický proud ve filosofii se přednostně zabývá člověkem, problémy jeho existence, smyslu lidského života a problémy moraliky.

Poslední skupinu vytvářejí filosofie, jímž se v literatuře říká **systémové**. **Systémové filosofie** usilují o posízení otázek ontologických, gnoseologických i antropologických. Jedná se jednak o „filosofie návratu“ – novotomismus, novokantovství, novohegelovství, jednak o systémové filosofie, které chtějí vytvořit nový ucelený koncept skutečnosti a postavení člověka v ní – marxistická filosofie, fenomenologie, emergentní materialismus. Lze oprávněně konstatovat, že moderní etické teorie nacházejí předpoklady svého rozvoje ve všech třech hlavních útvarech soudobého filosofického myšlení, i když je přirozené, že nejvíce inspirovaných motivů, podnětů, úvah, otázek (i provokujících) načerpají z antropologických a systémových směrů.

Filosofický scientismus je reprezentován zejména **pozitivismem a novopozitivismem**. Oba tyto směry zaujímají kritický postoj k systémovému pojetí filosofie, k abstraktní konceptualizaci (metoda rozvíjení filosofie číste spekulativními prostředky) a popírají funkci filosofie jako nástroje pro myšlenkovou rekonstrukci skutečnosti. Pozitivismus v pojetí svého zakladatele **Augusta Comta** (1798–1857) zdůrazňuje úkol vědy v omezení se na zjišťování faktů, přičemž nesmějí být vytvářeny abstrakce, překračující možnost empirické testovatelnosti. Etiku prohlašuje Comte za součást sociologie, a to sociální statiky.

Odmítá ji jako normativní vědu – normativní vědu považuje za **con-**tradictio in adiecto. Společenská věda vytváří své závěry právě tak jako věda přírodní a podobnými metodami, hlavně metodou pozorování, a to vnějšího pozorování. Introspekci neuznává Comte za vědeckou metodu. Etické jevy jsou sociální jevy a jako takové jsou součástí sociálního kontextu (vzájemné souvislosti různých sociálních jevů). Proto také **sociální cit – altruismus** – je přirozeným citem, společností jen egoistická by se

byla nemohla ani sebekratší dobu udržet. Comte, který věří Gallově frenologii, dokonce soudí, že lze v mozkové kůře tento cit lokalizovat.



Comte

Sociabilita je ovšem v primitivních společnostech jen v zárodečném stavu, a teprve průběhem vývoje zjistí lidé reflexi, že sociální sklony podmiňují i štěstí každého jednotlivce. Mravnost spočívá na neustálém vyrovnávání egoistických a altruistických zájmů, k nimž mají lidé od přírody sklony, které však musí být od generace ke generaci podle nových okolností vždy znovu uskutečňováno a stává se tím dokonalejší, čím více se inteligence zmocňuje ovládnutí lidských vztahů.

Postupem doby nabývá u Comta převaha zdůrazňování významu citů pro reorganizaci lidské společnosti. Postuláty, které formuloval a využil pro rozvíjení popisné, empirické, nenormativní sociologie mravů a mravnosti, byly dále rozvedeny u sociologických škol (např. Durkheimova koncepcí). **Novopozitivistická etika** je členěna do dvou základních teorií. První

z nich, vycházející z **emotivismu**, vznikla ve 20. a 30. letech 20. století a je spjata s **logickým pozitivismem** (A. J. Ayere, B. Russell, Ch. Stevenson, R. Carnap aj.). Podle názoru emotivistů mají **morální soudy a výrazy pouze emotivní význam**, vyjadřují emoce, náлады, afekty toho, kdo mluví, a mají působit na emocionální rozpoložení posluchače a podnítit v něm odpovídající city a činy. Morální závěry a soudy neplní popisnou a informační funkci, ale pouze funkci exprese a účinku. Volba určité mravní hodnoty je ospravedlněna a mravní rozhodnutí jsou odůvodněná, jestliže odpovídají určitému emocionálnímu stavu. „Všechny ideály jsou stejně zákonité a zároveň stejně nahodilé tehdy, pokud jsou skutečným vyjádřením citů, které je napovídají“, říká G. Moore, jeden ze zakladatelů formalistické metody v etice. Tím jsou v podstatě popřeny všechny sebepřisněji zdůvodněné nebo prostě obecně platné morální představy a normy. Morálka se mění ve sféru osobních hodnotových soudů, individuálních citů a nálad a je zcela autonomní. Každé morální přesvědčení se pak jeví jako stejně plně oprávněné. Individualismus v sepečítí s relativismem jsou tedy koncentrovaným vyjádřením emotivistické koncepce.

Koncem 30. a počátkem 40. let popularita emotivismu s jeho relativisticky nihilistickým zaměřením poklesla a nastupuje relativně **umírněnější škola lingvistické analýzy morálního jazyka**. Její příchod je podmíněn všeobecným vývojem novopozitivismu od logického pozitivismu k lingvistické analýze každodenního jazyka. **Lingvistická etika** (neboli analytická metaetika) se podobně jako emotivismus rozšířila hlavně v **Anglii a USA** (P. H. Nowell-Smith, S. E. Toulmin, M. R. Hare, H. D. Aiken aj.). Stoupenčí lingvistické etiky si vytyčili úkol překonávat propast mezi reálným morálním vědomím a filosofií morálky. Jejich východiskem je běžný jazyk morálky a na rozdíl od emotivistů, kteří se na tento jazyk dívají prizmatem jazyka vědy, se snaží odhalit specifitnost morálního jazyka. Lingvistická etika připouští, že je možné odvodit morální soudy. Úvahy jejích stoupenců se ubírají tímto směrem: v určitém kulturním kontextu existují tradičně přijímané zásady pro morální hodnocení a morální pravidla; dílčí pravidla musejí vycházet z obecnějších principů, které musí být vzájemně přístupné; normativně hodnotící výroky lze odvodit prostřednictvím faktů, ale pouze tehdy, jestliže tyto faktory jsou již chápány v určitém hodnotovém smyslu. Logické zdůvodnění (podřazení důležitých pravidel pod obecnější princip) se netýká nejobecnějších principů. Jejich volba se považuje za věc osobního rozhodnutí, tj. uznává se jejich libovolnost, nahodilost, neodůvodnitelnost. Když stoupenčí lingvistické etiky mluví o empirickém zdůvodnění (srovnání s určitými fakty), myslí tím fakty samé morálky. Je zřejmé, že při zdůvodňování mravnosti nepřekračují rámec některých lo-

gických procesů uvnitř mravnosti, přesněji řečeno procesů v morálním jázycce. Hodnotové soudy a imperativy v nejlépeším případě chápou jako určité konvence, jako jakási pravidla. **Morální je to, co se obvykle za morální považuje.**

A tento relativistický závěr je ústředním bodem lingvistické etiky. Etitkově-analytici nesoňhlasi s přehnaně emotivním výkladem morálních soudů a uznávají v morále úlohu racionálních argumentů, které však jsou účinné pouze tehdy, jestliže se účastníci mravního vztahu přidržují stále týchž hodnotových orientací a podřizují se obecným pravidlům, která sami určili. Např. z hlediska jednoho z představitelů analytické filosofie K. Bayera je morální přesvědčení pravdivé tehdy, je-li výrazem toho, „co se požaduje nebo připouští z hlediska morálky“.

V rámci určitého kulturního a mravního prostředí podporují racionální úvahy a důkazy fungování mravnosti a přispívají k morálnímu kontaktu. Volba prostředí a systému mravnosti je věcí osobních sklonů a pokračuje rámeč, v němž je možné racionální zdůvodnění. Z toho vyplývá, že v počátečních rozhodujících člancích není volba objektivně odůvodněna a dochází k ní spontánně a impulzivně. Vyústění pozitivismu³⁰ v emotivismus a lingvistickou analýzu morálního jazyka potvrzuje základní pozitivistická tvrzení.

Další scientistický směr – **etický scientismus** – k obhajování svých názorů využívá **poznatků etologie a genetiky**. Stoupenci se domnívají, že etologie přispívá k vyjasnění otázky, jaký druh chování slouží ke štěstí člověka a k uspokojování jeho zájmů a za jakých okolností a jaká tedy jednání a dispozice jsou dobrem nebo zlem a za jakých okolností. „Tvrđím“, napsal **J. Cassidy**, „že ti filosofové, kteří se snaží vytvořit vědecký etický systém vyvozovaný z etologie, nemají nic společného s redukcionismem.“³¹

³⁰ Masarykova filosofie byla propagací, ale i kritikou pozitivismu, který transformovala v kritický realismus. Masaryk spojoval požadavek empirického bádání a racionalistické kritiky, přičemž uznával roli emocionálních a volních vztahů člověka ke světu – konkrétně. Požadovával rovněž známat otázku smyslu života člověka. Masaryk má na mysli antropologické, etické a praktické „životní“ poslání filosofie. Bytostně zajímá Masaryka lidská existence, její pravost či nepravost, zejména mravní. Když u nás Masaryk v 80. letech 19. století zaváděl pozitivismus, když kladně hodnotil mnohé u Spencera, Millu a Comta, neznamená to, že sám se bezesrážky s pozitivismem ztotožnil. Masarykovy závery týkající se rozvoje člověka zahrnují nejen stránku úzce scientistní, vědomostní, jakto geografickou, ale i morální, citovou, činnou, nejen schopnost společenského zaclenění, ale i individuálního přínosu.

³¹ Cassidy, J.: *Naturalistic Ethics: Problem in Reductionism*. In: *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 8, 1978, N. 2.

Mnoho přírodovědců se domnívá, že lidstvo degraduje, neboť přírodní výběr ztratil svou sílu. **H. B. Glass** z tohoto důvodu napsal: „Stále více se obklopujeme umělým prostředím a bezděčně tak pomocí čemých způsobů měníme přímý přírodní výběr. Není příliš potěšující představit si člověka nejbližší budoucnosti, který musí svůj den zahájit tím, že si vezme bytyle a sluchový aparát a nasadí si umělý chrup. Jednou rukou si musí dávat injekci s lékem proti alergii a druhou rukou si píchá inzulin. Svou každodenní přípravu pak musí zakončit pilulkou pro uklidnění. Lze přinejmenším říci, že lékařství neustále zveštuje své břímě.“³² Jedinou možností, jak tento proces zastavit a geneticky oždravit lidstvo, spojují scientisté s čilevčdomým řízením lidské reprodukce. Podle názoru amerického genetika **J. Lederberga** nemá řízení evoluce člověka vnitřní hranice, a proto se svoboda vědeckého bádání nemůže omezovat žádnými etickými důvody, kromě důvodů čisté vědecké tvorby. Tento genetik vyzývá k tomu, aby byly odmitnuty důvody, jímž se říká humanismus, neboť mají na zřeteli biologicky zranitelného člověka, zatímco věda jej svým zasahováním do jeho organismu ve všech ohledech posiluje, tj. zvyšuje jeho hodnotu. Lederbergovo stanovisko podporuje biolog **J. Austin** aj. Domnívají se, že vědec odpovídá jen za průběh vědeckého zkoumání a za zdůvodněnost jeho závěrů, ale není jeho povinností odpovídat za cíl jeho realizace, neboť to není problém vědců, ale politiků a praktických uživatelů.

Jiní vědci přistupují k této otázce opatrněji. Např. **P. Ramsey** v knize „**Vyrobený člověk**“ (New Haven 1971) souhlasí se závěrem, že existuje genetický základ duchovních a mravních kvalit a zvláštností člověka stejně tak, jako fyzických vlastností. Proto lze, jak se domnívá, genetické zákony kombinovatelnosti, procesy mutagenese a výběru aplikovat na vyšší lidské schopnosti stejně jako na nižší. Zároveň však vystupuje proti neomezenému genetickému řízení, které obhajuje Lederberg, Austin aj.

Říká, že při jeho realizaci je nutné etické kritérium, jímž jsou podle jeho názoru některé požadavky křesťanské etiky, zejména požadavek „**po-svátnosti lidského života**“, ale také „**ochrana svobody vůle**“ člověka, zachovávaní tradic, rodiny atd.

Americký teolog **J. Fletcher** zastává názor, že se má vytvořit speciální **etika genetického řízení**. Leimotivem jeho úvah o genovém inženýrství

³² Glass, H. B.: *Human Heredity and Ethical Problems*. In: *Perspectives in Biology and Medicine*, 1972, Winter, S. 243. Viz rovněž Wikler D. I.: *Ought We to Try to Save Aborter Fetuses?* In: *Ethics*, vol. 90, 1979, A 1.

je myšlenka, že je třeba bez rozmýšlení riskovat uplatňování různých prostředků řízení lidské reprodukce. Filosof morálky, jak říká Fletcher, pouze vytýčuje otázky, ale odpovídati na ně dá praxe.

Fletcher odmítá námitky těch vědců, kteří poukazují na to, že genové inženýrství manipuluje osobností a zbavuje tak člověka individuality, svobody atd. Věda ukazuje, že je schopna vytvořit kvalitativně nového člověka, a to je podle Fletchera hlavní; tato teze mění naše city, stanoviska a soudy. Oponuje také Ramseyovi a konstatuje, že nové poznanky nás nutí zrevidovat svůj vztah k rodině i k problémům života a smrti. Jestliže se budeme řídit principem „posvátnosti lidského života“, pak nebude existovat etický základ pro hrdinství či třeba i pro zabítí kvůli sebeobraně. Nesouhlasí s tím, že praktická realizace umělého oplodnění a jiných objevů rozbijí naši představu o rodině. Jestliže ke genovému inženýrství, k hodnocení jeho morálního významu, přistoupíme z hlediska zděděných zásad a systémů hodnot provětěných časem, nemůžeme dospět ke konstruktivním soudům, protože k tomu přistupujeme již s hotovým měřítkem, uzavírá J. Fletcher.

V etické literatuře 20. století se objevují reagence na tento krajní scientismus souhlasné, ale i kritické. Zajímavé jsou postřehy, jejichž **autoři upozorňují na snahu záměrně „demoralizovat a technologizovat etické problémy“** využití výsledků vědeckého poznání. Rovněž jsou kritizovány formy manipulace vědomím lidí. Genové manipulace, chirurgické a chemické zásahy do lidského mozku s cílem změnit jeho zejména rozumové schopnosti, ale i jiné způsoby zásahů do organismu vyvolávají znepokojení. Scientismus se svou netečností vůči hodnotě osobnosti a její svobodě je odmítán, jak uvidíme zejména v antropologickém proudu a v některých systémových filosofických koncepcích. Posledním příkladem **scientistického pojetí morálky**, které bylo podnětem k vzniku různých systémů normativní etiky, předkládaných jako „účinné“ regulátory společenských vztahů, bude pro nás (poslední s ohledem na rozsah skriptů, nikoli s ohledem na existující koncepcí) **Skinnerova „Technologie chování“**. Velký vliv Skinnerových myšlenek, který se projevoval zvláště na amerických univerzitách, je E. Frommem vysvětlován tím, že v současné společnosti jsou lidé orientováni především rozumově a emoce se pokládají jen za neúčinný balast. Právě díky tomu je jim teorie neobehaviorismu sympatická.

Behaviorismus je směr, který vznikl v USA na počátku 20. století. Racionálním jádrem behaviorismu je snaha jeho stoupenců potvrdit chování lidí principu determinismu. Vyjadřuje to deterministická teze, že lidské chování může být pochopeno pouze na základě zkoumání vzájemného působení

člověka a okolního prostředí a zkoumání zákonnosti tohoto vzájemného působení. Princip determinismu dostává biologizující a mechanistickou podobu. Jeho podstatu spočívá ve formuli „**stimulus – reakce**“. Řízení chování člověka je zcela funkcí prostředí. Protože toto řešení plně neodpovídá, lidé svá jednání neodvzazují podle charakteru prostředí, ale projevují celou řadu vlastních, spontánních aktivit, usiluje neobehaviorismus o hledání účinnějších metod působení na chování lidí, metod, které by **nevytvářovaly úplně aktivní činnost člověka**, ale mohly by nad ní zajistit společenskou kontrolu. Jednou z variant této teorie je „**technologie chování**“ **B. F. Skinnera**.

Skinner zaměřuje svou pozornost na negativní důsledky vědeckotechnického rozvoje a domnívá se, že současně výsledky vědy a techniky, at jsou sebevytváznější, nedovolují řešit složitě problémy, které před lidmi vystaly. Podle jeho názoru se však řešení nemá hledat ani ve sféře výroby, ani ve sféře sociálních vztahů, ale v chování lidí. Pokládá za nutné vytvořit speciální vědu o chování, která poskytne člověku znalosti pro to, aby se mohl ve světě orientovat. Skinner píše: „Potřebujeme hlavně technologii chování, jejíž pomocí lze pochopit lidské chování stejně přesně jako fyzika nebo biologie chápe svůj předmět zkoumání. Bez vytvoření takové vědy nedokážeme zabránit katastrofě, k níž lidstvo nutně spěje, a hlavně tato věda ukáže, jak lze přesvědčit lidi, aby brali v úvahu svou budoucnost.“³³ Znalosti, které má člověk o svém chování, výrazně zaostrávají za jeho znalostmi o okolním světě poskytovanými ostatními vědci. Není náhodou, poznamenává Skinner, že lidé při hledání odpovědi na otázku, jak mají jednat, aby dosáhli ve svém životě štěstí a jistoty, stále ještě sahají k dílům starověkých filosofů, i když tato díla neobsahují nic než filosofické spekulace, a tím podle Skinnera brání formování vědeckého názoru na lidské chování.

Skinner chápe okolní skutečnost jako jednu z determinantů chování a neodmítá také úlohu genetických faktorů, i když je nepovažuje za určující; **vystupuje však proti Watsonově (zakladatel behaviorismu, 1879-1958) absolutizaci determinující úlohy prostředí** ve formování činnosti člověka a domnívá se, že v tomto případě nejsem schopni zjistit rozdíl mezi tím, co člověk má dělat, a tím, co dělat chce, ani objasnit, proč to chce dělat. Ze vztahu stimulus – reakce vypadává hodnocení úlohy samotného člověka, jeho možnost ovlivňovat vlastní chování. Přičinou je podle jeho názoru to, že teorie radikálního behaviorismu vyhlučuje mezicílanek mezi působením prostředí a reakcí člověka, mezicílanek, který určuje možnost člověka ak-

³³ Skinner, B. F.: *Beyond Freedom and Dignity*. New York 1971, s. 5.

tivně jednat. Skinner chce odhalit tento mezičlánek, aby ukázal rozumnost chování člověka a jeho aktivní působení na okolní prostředí.

Je jisté, uvažuje Skinner, že okolní prostředí poskytuje člověku nutné prostředky k uspokojování jeho potřeb. Ale cíl člověka se neomezuje jenom na snahu uspokojit své nezbytné (věcné) potřeby. **Lidské přirozenosti je vlastní také potřeba činnosti.** Prostředí nejen podněcuje nebo povzbuzuje člověka k činnosti, ale obsahuje také možnosti volby.

Skinner se domnívá, že aktivita člověka se dosahuje systémem zpevnování (posilování) neboli „**operantním chováním**“. Jeho podstatou je to, že se jednáni vyvolané stimulem následně zpevňuje, posiluje kontrolujícím prostředím, a tím se stává důležitým faktorem ovlivňujícím další chování, faktorem kontroly stimulu, které vycházejí z vnějšího prostředí. Chování je zformováno (shaped) a zpevněno svými důsledky.

Zpevnění má ve Skinnerově teorii **pozitivní** nebo **negativní formu**, tj. zahrnuje systém pochval nebo trestů (pokárání) za různá lidská jednání. Tento systém také podmiňuje podstatu chování člověka.

Pomocí systémů pochval nebo potrestání je možné naprogramovat chování v potřebném směru. Zvláštní úlohu připsuje pozitivnímu zpevnění, které určuje aktivní účast člověka v životě, neboť její zbaňuje nudy a deprese a tím činí lidi šťastné. Právě toto chování vede k obrodě lidské kultury, zbaňuje člověka žalu. V pojetí morálního chování osobnosti vychází rovněž z vnějších faktorů zpevnění. Kritérium morálního souvisí jen se systémem zpevnění, s tím, zda je čin člověka schválen nebo neschválen kontrolujícím prostředím. **Chování je morální, pokud je schvalují ostatní lidé.**

Svoboda je redukována na snahu vyloučit z prostředí nepřijemné rysy. Boj člověka za svobodu není veden díky přání být svobodný, ale díky určitým procesům chování, charakteristickým pro lidský organismus, jejichž hlavním výsledkem je snaha vyhnout se nebo uniknout negativním kolem sebe. Vlastní důstojnost pociťuje člověk tehdy, jsou-li jeho činy chváleny kontrolujícím prostředím. Pojetí důstojnosti, která se projevuje v charakteru volby vlastních činů, prohlašuje Skinner za vyšší z módů.

Antropologický proud má svá nejvýraznější východiska moderních směrů v díle **Arthura Schopenhauera** a **Sörena Kierkegaarda**. Jejich filosofie je úsilím překonat omezenost scientistických, naturalistických a racionalistických tendencí výkladu člověka a jeho života. Je výrazem odporu k nastupujícímu a prosazujícímu se kultu techniky a nároku vědy popisovat, zachycovat život člověka, podstatu jeho existence v matematických a jiných objektivizujících výpovědích. Ztrácí se podle nich základní dimenze lidsví – emotivita a autonomie.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) etické názory vyloužil ve svém základním díle „Svět jako vůle a představa“ a ve speciálním spise „**Dva základní problémy etiky**“.



Schopenhauer

Etiku zakládá na **soucitu**. Všechno lidské jednání je motivováno a všechny motivy se vztahují na blaho nebo bolest. Blaho nebo bolest, které jsou podnětem jednání jako jeho konečný cíl, se týkají buď jednajících osoby samotné nebo osoby jiné, na jednání nezávislé. Všechna jednání, která jsou motivována osobním blahem nebo bolestí, pokládá Schopenhauer za egoistická a vylučuje je z mravních úvah. Kritérium mravně hodnohodného jednání je **nepřítomnost egoistických motivů**. Mravným je jen takové jednání, k němuž je pohnutkou blaho nebo bolest na jednání nezávislé osoby. To je možné jen v tom případě, že se s druhým tak ztotožním, že prožívám jeho utrpení jako své. To se děje při soucitu, který je jedinou skutečnou jevovou formou mravnosti. Že Schopenhauer vychází z faktu sou-

strasti nikoli sdílení slasti, plyne z toho, že vůbec pokládá bolest a utrpení za základní duševní stav člověka a vůbec všech živých bytostí, blaženost je vždy jen přechodná, nepodstatná. Chceme-li srovnat intenzitu slasti a bolesti v živém světě, srovnáme bolest zvířete, které je požíráno, se slastí zvířete, které druhé požírá, jasně vynikne obrovská převaha bolesti nad slastí.

Ze soucítění plynou dvě normy jednání: jedna **pasivní**, nikomu neškodit, druhá **aktivní**, každému pokud možno pomáhat. Ovšem při základním pesimistickém pojetí světového dění a každý mravný čin může působit jen zmiřnění utrpení, které je nekonečné. A tak, čím je silnější jedincova mravnost, tj. čím intenzivněji a s čím větším počtem tvorstva soucítí (neboť Schopenhauerův soucit se vztahuje na všechno živé tvorstvo), tím více bolesti je spoluúčasten, tím drtivěji a neunosněji prožívá bolest jako podstatu všeho, tím více poznává, že jediným vykoupením je **askenze**. Slepá vůle k životu si v člověku rozžehla světylko vědomí, kterým si osvětluje nezmenšit utrpení a otevírá cestu k jeho ukončení vědomým popřením vůle, asketickým odmítnutím života, zřeknutím se dalšího rozmnožování, a tím i neustálého rozmnožování utrpení. Tak Schopenhauerova etika těsně souvisí s jeho ontologií a soucit v ní nabývá funkce zřetoznění se samou podstatou dění – **utrpením** – a tím i nástroje k odstranění utrpení – dobrovolným zničením života. Odtud plynou i Schopenhauerovy negativní názory na **lásku**, ve které vidí jen **lesti slepé vůle**, která oblužuje člověka a vede ho k rozmnožování a tak k dalšímu rozmnožování bolesti a strádání a utrpení.

Søren Kierkegaard (1813-1855) v době svého života byl činitelem ovlivňujícím pouze severské myslitele a umělce – Jacobsena, Ibsena, Björnsena, Strindberga, Lagerlöfovou. Teprve období první světové války vyzvedá vliv tohoto dánského „existujícího“ myslitele.

K myšlenkám, které ve dvacátém století nejvíce ovlivnily etické teorie, patří vyhrcozený vztah mezi existencí a esencí a důraz na existenci; protiklad rozumu a vášně a důraz na emocionální, na propastnost prožitku; protiklad obecného, neosobního a osobnosti, důraz na osobnost; protiklad chronologického, mechanicky uplyňujícího času a bytostně prožitého okamžiku a důraz na jedinečný okamžik. Kierkegaardova filosofie je protestem proti ontologickým systémům, zejména Hegelovu, v němž zvláštní, subjektivní, existenciální, emotivní má jen roli náhodného, nepodstatného, onticky, historicky i eticky nižšího. Kierkegaard neodmítá jenom člověka – „**abstraktního filosofa – systematika**“, kritizuje rovněž **davového člověka**, člověka neschopného vášně a životního rizika, ohlížejícího se vždy na to, co jeho jednatí a situaci řečnou druzí. Kierkegaard to vyjadřuje ve zkratce následovně: člověk, který je osobností, se táže „je to možné, co se

řká?“, „mohu to udělat?“ Davový člověk opakuje po celý život jen: „Je to skutečně pravda? A můj soused Christoffersen to udělal, opravdu udělal?“



Kierkegaard

Proti davovými lidem stojí u Kierkegarda jedinec hodnotný, hodnotný svým bezprostředním vztahem k bohu. Jedinec je bezprostředně zakotven v absolutnu, k němu se však dopravává sám, zoufalým úsilím. Je to dia-log jedince člověka s jedincem bohem. Kierkegaard rozlišuje **tři povahové typy – typ estetický** (typ užívající životních darů), **typ etický** a **typ náboženský**. Žádný z nich sám o sobě neodsuzuje, v každém je možno dosáhnout dokonalosti svého druhu. Estetický typ vychutnává všechny možnosti existence, orientuje se na věci kolem sebe, z nichž mu plyne požitek, potěšení, může se radovat ze svého talentu, ze své práce, může si i zoufat, protože i zoufalství patří k rozvinuté škále estetického typu (tragického). Etický typ se vyznačuje životní vážností, život nechápe jako požitek, ale jako úkol, který musí být svědomitě splněn. Vyvrcholením je typ náboženský, spjatý s celoživotním zápasem, hořící spalujícím plamenem a zapalující jiné.

Člověk se musí rozhodnout pro jeden z těchto typů; toto rozhodnutí znamená uvědomění si svého individuálního vztahu k bohu a obětování celého života vnitřně poznané pravdě. S volbou typu náboženského na sebe bere i riziko možného mučednictví. Je to proto nejvyšší zdůraznění osobnosti, osobnosti vztah člověka k bohu, z něhož plyne povinnost úsilí za očistu veřejného života, povinnost zápasu s všedností, zbabělostí a špinou života, boj, v němž se Kierkegaard nezdal, ale zhroutil.

Kierkegaard byl pro další vývoj filosofie velikou inspirací. Pro pochopení jeho etických názorů jsou nejdůležitější díla „Bud' -anebo“, „Bázeň a chvění“, „Pojem úzkosti“ a „Stádia na cestě života“. Značný přínos mají i jeho deníky, v nichž zachycuje vše, co se kolem něj děje tak, jak prochází jeho emocionálním životem.

V soudobé filosofii je velmi rozsáhlým antropologickým útvarem *filosofie života*, která navazuje na Schopenhauera a Kierkegarda. Etickou problematiku pojednává většina reprezentantů filosofie života. S ohledem na možný rozsah textu se zaměříme na **Friedricha Nietzscheho** (1844-1900), **H. Bergsona** (1859-1941).



Nietzsche

Etika je obsahem všech **Nietzschových prací**. Teoretické novum spočívá v tom, že v centru pozornosti se objevuje pojem hodnoty. Základní tezí je změna, **přehodnocení všech hodnot**. Změněny mají být křesťanské hodnoty lásky k bližnímu, obrany slabých, soucitu, altruismu (tedy hodnoty „slabých“, jak jsme se s nimi setkali již u Machiavelliho) a má být nastolená bezohledná vláda silných, individualismus, připravování prostoru pro **nadčlověka**. V raných spisech, v nichž je Nietzsche pod vlivem svého klasického vzdělání, je jeho ideál nadčlověka esteticko-aristokratický a tvořivý. Postupem doby se Nietzscheův ideál brutalizuje (die blonde Bestie) a ústřední hodnotou se stává vůle k moci.

Henri Bergson zdůrazňuje zejména význam **intuice a instinktu** v uchopení vnitřního toku, smyslu a cíle života. Instinkt znamená bezprostřední intuici a sympatii. Poznání pomocí sympatie, která je nejlhubším pojátkem všeho, co existuje, představuje bezprostřední akty reagování. Lze dojít k ontologické kvalitě věcí i života. Intelektem poznáváme pouze formální projevy, vyjadřující povrchovou stránku života. Intelekt se podle Bergsona vyznačuje přirozeným nepochopením života.



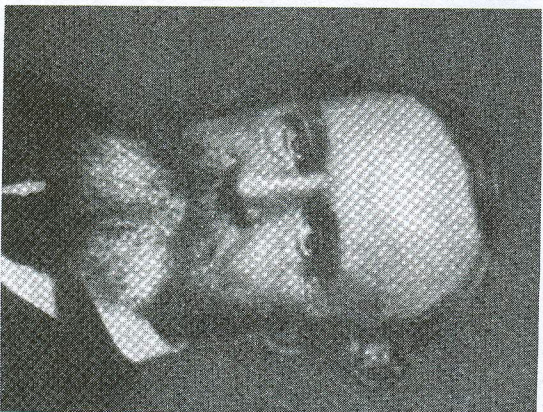
Bergson

V oblasti etiky rozlišuje na jedné straně **uzavřenou morálku nátlaku** a závaznosti (morálku společenských povinností) a na straně druhé, **otevřenou morálku**, morálku, která tkví hluboko v lidské emocionalitě, **morálku aspirace**. Tato morálka nenutí, nezavazuje, ale přitahuje, povznáší k sobě.

Vznik otevřené morálky je spjat s činností jednotlivých myslitelů osobností (mravních génů, náboženských osobností), které získávají lidi atraktivní silou, strhují je entuziasmem, dávají jim pocítit novou radost, uchvacují nejprve jedince, jejich prostřednictvím ji šíří mezi dalšími lidmi a vedou tak lidstvo kupředu. Jestliže od přírody je člověk určen pro malé skupiny (které mají uzavřenou morálku), pomocí otevřené morálky se postupně dostává k celkům větším, až nakonec k celému lidstvu.

Uzavřená morálka je nutná, ale má svou omezenou funkci a nevede kupředu. Je proto zapotřebí akceptovat hlas mravních osobností, náboženských myslitelů, mystiků, světců.

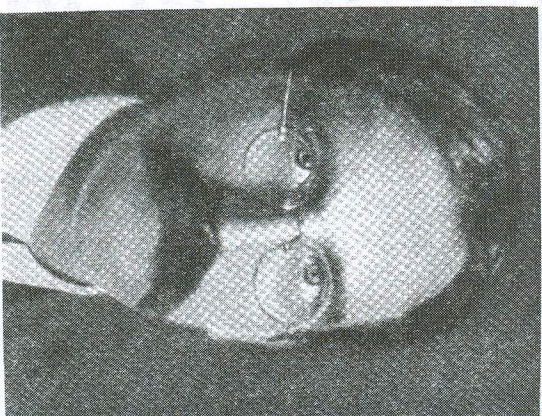
Pragmatismus nechtěl být směrem podobným množství rozličných filosofických směrů, chtěl být metodou a programem vytváření světového názoru



James

a morálky moderní, technicky vyspělé Ameriky. Byl vytyčen **program rekonstrukce filosofie**:

- obohatí filosofii novou metodou, která z ní učí vědu o zlepšení života;
- provede přehodnocení celé dosavadní filosofie a etiky podle toho, jak které systémy a názory přispěly k rozvoji civilizace a jak se osvědčily v praxi;
- pokusí se o nové pojetí morálky – není jen jeden cíl, jedna pravda, jedno dobro – každý má svůj cíl, svoji pravdu, svoje dobro, hodnota dobra spočívá výlučně v tom, zda napomáhá praktické činnosti lidí, zda se v praxi osvědčuje;
- pravda se chápě jako praktická hodnota, jako užitečnost – užitečné je to, co člověku vyhovuje; z toho vyplývá, že jeden a týž závěr, názor může být v téže době pro někoho pravdivý, pro jiného nepravdivý (relativismus).



Dewey

Rozdíl v názorech jednotlivých pragmatiků jsou velmi značné. Ani vydělení „chicagské školy“ (J. Dewey 1859 – 1952), anglického „humanismu“, resp. „humanismu“ (F. C. S. Schiller 1864-1937) a tzv. „novopragmatismu“ (S. Hook, H. M. Kallen, G. Kennedy aj.) z klasického Jamesova (William James 1842-1910) pragmatismu neposiluje všechny varianty.

Existencialismus. Určitá filosofie nebo spíše tón výpovědi o lidských problémech – o situaci jedince, smyslu života, hodnotách volby a mezích svobody? Filosofie, jejíž motivy ovládají literaturu a drama? Anebo literatura, která pronikla do filosofie a každého překvapila svým výrazovým bohatstvím? Existencialismus jako směr myšlení 20. století není systematickým souhrnem určitých filosofických názorů, je spíše konglomerátem různých filosofických a literárních motivů, v nichž je jako základní motiv přítomen motiv smyslu a charakteru lidského bytí. Přičemž v otázce po smyslu života se skrývá odpověď, zjišťující nesmyslnost života, absurditu bytí, bídu života a nemožnost vymámt se z tohoto zakletého kruhu.³⁴

Všechny existencialistické koncepce akceptují tyto momenty:

1. Východiskem veškerého vědění je analýza konkrétní existence lidského jedince. Tato *existence* je jedinou autentickou skutečností.
2. Premisou takového přesvědčení je předpoklad, že *existence* předchází esenci, jsoucno předchází podstatu. A tedy existovat, být, znamená tvořit sebe sama, volit si z nespočetných a nevypočítatelných forem a obsahů.
3. Všechny obměny existencialismu spojuje odmítnutí apriorních obecných vzorců, svazujících a omezujících individuum. Jsou odmítány všechny *universalismy* – včetně mravních ideálů, hodnot a norem.
4. Výsledkem pak je postulat boje *autentického člověka*. To znamená takového člověka, který se neuchyluje k žádnému vnějšímu zdůvodnění svých činů. Odvážně se snaží uvědomit si vlastní situaci a vědomě na sebe vzít *odpovědnost* a riziko z ní plynoucí.
5. Existence je dramatem svobody tím, že je v každé z neopakovatelných fází procesu sebeuvědomění soběstačná ve své přítomnosti, dává i nový smysl všem okamžikům předcházejícím tuto fázi. Na každém rozhodnutí, na každém aktu vůle a volby závisí tedy ono bytí, které existenci formuje (*aktualismus*).
6. **Existence je vrostlá do svého prostředí** a nemůže existovat jinak než v rámci pospolitosti. Heidegger hovoří o spolubytí, Jaspers o komunikaci, Marcel o vztahu k druhému člověku, Sartre o lidské situaci. Konkrétní „já“ žije vždy mezi „Druhými“ lidmi, existuje v očích druhých, ve

³⁴ *Mladý Nietzsche, navazující na schopenhauerovský motiv tragédie lidského osudu, napsal: „Máme poznávat, že vše, co vzniká, musí být připraveno k strastiplnému zániku, že jsme nuceni vnímat svůj pohled do hrůz individuální existence. ... Jehoho pouká k životu sokratské skasti poznání, jímž domnívá se, vykláči věčnou bolest jsoucna, jímho známí svádný závoj uměleckého tváda, vyláči mu před očima, jímž opěi jest spojen metafyzickou tiskou, že pod vzedmým vřem jsou nezničitelně dále plyne věčný život ...“ (Nietzsche, F.: Zrození tragédia z ducha hudby; Praha 1923, s. 85-86)*

vztahu k druhému. Naproti tomu tzv. společenské vztahy jsou pouhá abstrakce.

7. Pravd je mnoho, pravdou je **subjektivita**. Pravdy lze dosáhnout tím, že se člověk pohrouží do sebe, že zkoumá strukturu vlastních prožitků. Jedinou skutečností žijícího jedince je jeho vlastní etická skutečnost. Autentickým konáním není pro něj vnější činnost, nýbrž vnitřní rozhodnutí.

Ve svém požadavku autenticity vychází tento směr z odmítnutí **depersonalizace**, odosobnění člověka; z jeho osamocení a ztracenosti.



Heidegger

Právě takový stav vykresluje Heidegger a používá přitom termín „**man lebt**“ – „**žije se**“. Člověk, skloněný pod tíhou prostředí a v rámci tohoto prostředí donucený opakovat stále stejná slova a gesta, ztrácí svou osobitost a mizí v mase. Na tento stav si již zvykl a považuje jej za normální. Lidé, kteří ho obklopují, mu připadají známí a blízcí, všední každodennost pak přirozená. Heidegger se staví proti takto vykreslenému světu a společenský život ukazuje jako umělý a smyslu zbavený útvar chaotického smážení celých generací. Svět hmoty nemá smysl. Teprve lidské konání do něj vnaší řád, konstruuje jej, dává mu smyslnost a hodnotu. Avšak v průběhu této tvořitelské činnosti člověk postupně upadá do závislosti na

svém díle. Člověk, **starající se** o tisíce různých věcí, ztratí pocit smyslu vlastní existence. Místo toho, aby sám určoval svůj vlastní život, přizpůsobuje se věcem a lidem, potřebám, požadavkům, povinnostem a závislostem. Některé vnější požadavky (obstarávání) ho ženou k tomu, aby plnil funkce, které si sám ne zvolil, nechtěl. Jako by se stával jen další věcí. Celost bytí a smysl existence, rozbité všedním každodenním **koloběhem**, jsou takto ztraceny – a autentickou existenci pak nahrazuje neautentická vegetace.

Proto je třeba, tvrdí Heidegger, oprostit se od jakéhokoli zájmu o svět věci, přestat se starat o naše postavení ve společenském světě a o osudy tohoto světa. Jedině tehdy na nás může dopadnout pravda o našem bytí. Celost bytí se nám někdy zjevuje v totální apatii ke světu. Nikoli tehdy, kdy nás unavuje něco konkrétního anebo někdo konkrétní, popř. dokonce naše vlastní nečinnost. Projevuje se teprve tehdy, když „se někdo nudí“ vůbec. Potom se tato „hluboká nuda“ snaží jak němě mrak do propasti lidského bytí, přibližuje člověka všem věcem a lidem v charakteristické lhostejnosti.³⁵

Avšak teprve v prožitku úzkosti se realizuje v lidském bytí stav, v němž člověk stane **tvář** i **tvář samé nicotě**. Díky tomu se vrátíme k sobě samým. Sevření úzkostí, ztrácíme veškerou iluzorní oporu. Celost bytí, které jsme ovládli, se jeví jako klamná. Úzkost odhaluje nicotu. Zaplnění úzkostí, odkrýváme lidské bytí (Dasein) jako nicotu. A nyní, když jsme se oprotili od konkrétních věcí, pojednou si uvědomujeme cizotu našeho skutečného, autentického bytí ve vztahu k všední každodennosti, k faktu, k praktické činnosti a k idejím. Musíme setrvávat v úzkosti, abychom existovali. **Autenticky můžeme existovat jediné tehdy, když si uvědomujeme naše bytí jako nicotu**. Teprve úzkost přesvědčuje člověka o tom, co se všední život snaží zaskrýt – to, že jeho přítomnost ve světě je **bytím k smrti** (Sein zum Tode). Úzkost zrozená v mezních situacích, ze situací na rozmezí života a smrti, tragických událostí a nemocí, nám přikazuje, abychom si uvědomili svou cizotu vůči světu a tragickou osamělost vlastní existence. Tímto osvobozuje člověka od klamu a nutí ho, aby vůči vlastní existenci zaujal odvázné, autentické stanovisko a současně ho naplňuje **zoufalstvím**.

Jakmile člověk pozná, že každodenní život, který ho obklopuje, je souhrnem iluzí a nepravd, pak odhaluje skutečné rysy autentické existence, spočívající ve věcném ohrožení, neklidu, nesmyslnosti vlastní činnosti i konání jiných, a tím také v nedostatku vnějších i vnitřních norem. A jestliže v počínání neexistuje žádný smysl, je těžké akceptovat nějaké normy,

které by určovaly jakékoli jednání. Právě tehdy člověk cítí, **že byl vržen do světa** – do cizho a nepřátelského světa, že jediné, co mu zbývá, je svoboda smrti, která poskytuje zadosťuchání za utrpení života, a současně potlačuje strach, ohrožení a neklid. Také **K. Jaspers**, další německý existencialista,



„Vyčerpání“ – Edvard Munch (1863-1944)

ukazuje situaci současného člověka v podobě **jednoznačné a masové ztráty smyslu existence**. Tvrdí, že dnešní lidé, neschopní obsáhnout celost života, žijí jediné šedivou přítomností, vyplněnou pasivním vykonáváním aktuálních úkolů. Nemají možnost tvůrčí iniciativy: chybí jim perspektiva minulosti, protože ztratili souvislost s kulturní tradicí, chybí jim i perspektivy budoucnosti, protože jsou plně pohlceni dneškem, vepřáni do řádu masové kultury, administrace, organizace, masové techniky.

A to, že se člověk plně nere realizuje ve světě masové společnosti, že ztratili schopnost projevnovat se navenek a kultivovat své osobní hodnoty, vyvolává u něho napolo uvědomělou touhu po jiném životě, jejímž výrazem je pocit prázdnoty a nicoty existence. A tak slíí všeobecné vědomí, že vše je pochybné a problematické, že život představuje jeden velký souhm přetvářek, lží a iluzí. Tím také **univerzalizace a technizace existenčních podmínek moderní masové společnosti ničí osobní život jedinců** a plodí masový pocit **strachu, zmizení v davu**.

³⁵ Heidegger, M.: *Was ist Metaphysik?* Bonn 1949.