

mravní dokonalosti jednáním, jež na jedné straně vychází z povinnosti, a tím odpovídá důstojnosti mravního zákona, na druhé straně však je konáno se smyslovým půvabem, tedy s libostí. SCHILLER tak přejímá myšlenku ARISTOTELA, který učí, že

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. (EN I, 1099a 17–20)

KANT na SCHILLEROVU kritiku odpověděl poznámkou ve svém spise o náboženství (Rel B 11 nn.). Zcela ve smyslu SCHILLEROVĚ se vyslovuje pro to, aby povinnost byla konána s „radostnou myslí“, neboť „radostné srdce při konání povinnosti“ je „známkou pravosti ctnostného smýšlení“. Jednání z povinnosti se může a má dít zcela s náklonností, tedy radostně a s ochotou. Ale musí být jasně řečeno, že pružinou jednání je povinnost a ne náklonnost. KANT tedy nevidí mezi svým a SCHILLEROVÝM názorem žádný protiklad.

SCHILLEROVA kritika však ukazuje na problém, který KANTOVA poznámka dostatečně neosvětluje. Náklonnosti jakožto afekty smyslovosti patří podle KANTA do prostoru *přírodní kauzality* (3.3). Jejich vznikání a zanikání proto není vůbec žádný morální problém, nýbrž je to přírodně kauzální (psychicko-empirický) proces. Jako morální subjekt stojím před rozhodnutím, budu-li se určovat sám *autonomně*, tedy z povinnosti (rozumový motiv), nebo se nechám určovat *heteronomně* z náklonnosti (motivace libostí nebo nelibostí), tedy přírodně kauzálně. Přitom mám ovšem možnost smyslové „afekty přemáhat“ a „vášně ovládat“ (MMC A 50). Ale do jaké míry jsem nadto schopen své náklonnosti, afekty a vášně *formovat a vychovávat*? Do jaké míry je to moje morální povinnost a jsem za to odpovědný? Konám-li či nekonám dobro s „radostnou myslí“ a rád, to je pro mne morálně relevantní jedině tehdy, je-li pro mne oblast smyslové motivace libostí a nelibostí nejen přírodně kauzálně předem dána, nýbrž jsem po určité stránce zavázán tuto oblast svobodně formovat. U KANTA pozorujeme tendenci chápat smyslové skutečnosti jako přírodně kauzální danost do té míry, že pro svobodně morální formování smyslové oblasti je už sotva prostor. SCHILLER tento stav pocíťoval jako neuspokojivý. V tomto smyslu jeho kritika poukazuje na klasický pojem ctnosti.

6.2 Klasický pojem ctnosti

Tuto závažnou nauku antické a středověké etiky shrneme do *tří bodů*:

(1) *Rozum a náklonnost*. Oblast smyslové motivace libostí a nelibostí, která zahrnuje naše náklonnosti, vášně, afekty, city atd., není podle PLATÓNA a ARISTOTELA pouze výsledkem přírodně kauzálních mechanismů. Má naopak zvláštní vztah k *duchovním* schopnostem člověka, tedy k *rozumu a vůli*. Čistě vegetativní životní procesy (např. trávení a růst) probíhají bez účasti vůle přírodně kauzálně. Naproti tomu náš smyslový život, tedy také naše náklonnosti, závisí po určité stránce také na naší vůli. Člověk může prostor svých náklonností *formovat a vychovávat*. Tedy po určité stránce záleží zcela na nás, konáme-li či nekonáme něco, co je povinné neboli podle rozumu, *rádi*. V tomto smyslu je *formování smyslovosti morální problém*. Konám-li to, co odpovídá povinnosti, nerad, je tento afektivní odpor k povinnosti známkou určité morální slabosti nebo nedostatečnosti. Člověk morálně dokonalý, tedy ctnostný ve smyslu PLATÓNOVĚ nebo ARISTOTELOVĚ („krásná duše“ podle SCHILLERA), zformoval a vychoval svou smyslovost tak, že koná dobro rád a že u něho nevznikají žádné afekty proti povinnosti. PLATÓN přirovnával vztah (duchovního) rozumu k (smyslovým) náklonnostem ke vztahu vozky k jeho koním (Faidros 246).

Proto se antičtí a scholastičtí etikové intenzivně zabývali klasifikací a přesným popisem jednotlivých náklonností a rozvíjeli teorie o „vášních dušech“ (*passiones animae*). Základní orientací při tom bylo PLATÓNOVO rozlišení dvou *základních typů* vášní: *Dychtivost* (*epithymétikon, concupiscibile*) se zaměřuje na nějaké dobro *přímo* (žádá je nebo odmítá), např. v případě (smyslové) lásky či nenávisti. *Vznětlivost* (*thymoeides, irascibile*) se zaměřuje (pozitivně nebo negativně) na nějaké dobro *nepřímo* v tom smyslu, že jeho dosažení naráží na překážky a obtíže, např. v případě hněvu (smyslové) naděje a zoufalství, odvahy a zbabělosti. Toto rozlišení je blízké FREUDOVU rozlišení libida a agrese. Na základě tohoto rozlišení teorii vášní dále rozvinul ARISTOTELES a na jeho teorii vybudoval TOMÁŠ AKVINSKÝ svůj velkolepý traktát o *passiones animae* (STh I–II, 22–48).

(2) *Pojem ctnosti*. V pojetí klasické etiky je ctnost (*areté, virtus*) *získaný habitus, který kvalifikuje k určitým hodnotným způsobům činnosti*.

Pojem „získaný habitus“ byl vysvětlen v oddíle 4.1.1 v souvislosti se *synderesis*. Zatímco v případě *synderesis* jde o habitus *přirozený*, v případě ctnosti jde o habitus, který musí být *získán*.

ARISTOTELEŠ odlišuje *etické* (mravní) ctnosti na jedné straně od ctností *dianoetických* (tj. teoretických, jako je věda či moudrost) a na druhé straně od ctností *poietických* (tj. ctností, jež se týkají dělání a zhotovování, jsou to umění a dovednosti). *Etické* (mravní) ctnosti, o něž tu jde, kvalifikují k *dobrému jednání*. Jsou to návyky, jež pro nás činí mravně dobré jednání do určité míry druhou přirozeností. Rozhodující úlohu přitom mají *náklonnosti*, resp. *libost*. Neboť etická (mravní) ctnost je získána tehdy, jsou-li smyslové náklonnosti v dané oblasti praxe zformovány podle rozumu tak, že dobro je konáno *lehce, ochotně a s radostí*. Ctnost získáváme praktickým *navyčáním*, tedy *cvičením*.

Proto ctnosti v nás nevznikají ani přirozeně ani proti přirozenosti, máme jen přirozenou vložku je získávat a k dokonalému stavu se potom přibližujeme navyčáním. [...] Ctnosti získáváme po předcházející činnosti, jako je tomu při ostatních uměních a řemeslech. Neboť co se musíme nejdříve naučit, než to můžeme konat, to se naučíme tak, že to konáme. Např. ten, kdo staví, se stává stavitelem, a ten, kdo hraje na ceteru, se stává citeristou. I spravedlivými se stáváme tak, že jednáme spravedlivě, střídmy, když jednáme střídlivě, a statečnými, když konáme statečné činy. (NE II, 1103a 23 – 1103 b 3)

Za znak toho, že jsme opakovaným jednáním už získali habitus, musíme pokládat libost nebo nelibost objevující se při konání jednotlivých činností. Kdo se totiž zdržuje tělesných požitků a raduje se z toho, je střídmy, ale kdo při tom pocituje nelibost, je nevázaný. A kdo podstupuje nebezpečí a má z toho radost nebo alespoň při tom nepocituje nelibost, je udatný, kdo však pocituje nelibost, je zbabělý. Etická (mravní) ctnost se totiž vztahuje na pocity libosti a nelibosti. Neboť pro libost konáme to, co je špatné, a pro nelibost se zase zdržujeme toho, co je dobré. (EN II, 1104b 4–10)

Opakem ctnosti je *neřest* (*kakia, vitium*). Je to habitus, jenž pro nás činí v určitých oblastech praxe špatné, rozumu odporující jednání do určité míry druhou přirozeností.

(3) *Způsob života*. V částech 3, 4 a 5 šlo především o *jednotlivé úkony*, jejich morální charakter, jejich posuzování ve svědomí a jejich řízení mravními normami. Pojem ctnosti před námi otevírá perspektivu morálního způsobu života, v němž nakonec jde o *celý život člověka*. Sebeurčování ze svobody (3.3) se skrze jednotlivé úkony dotýká *člověka jako celku*. Týká se na jedné straně jeho personálního celku jako *jednoty rozumové a smyslové bytosti* (SCHILLER: „vnitřní soulad obou přirozeností“ jako „harmonický celek“) a na druhé straně *celku životního procesu*, jenž je mravním úkolem daným jeho svobodě. Nejde jen o to, abychom jednali dobře v jednotlivých skutečích, ale abychom *se sami stali dobrými a vedli dobrý život*.

Ve svobodě vždycky jde o člověka jako takového a jako celek. Objektem svobody v jejím původním smyslu je samotný subjekt, a všechny předměty naší zkušenosti jsou předměty svobody, jen pokud tento konečný a časoprostorový subjekt prostředkují jemu samému. Tam, kde je svoboda chápána správně, není schopností konat to či ono, nýbrž schopností rozhodovat sám o sobě a konat sám sebe. (K. RAHNER 1991, 49). Věčnost člověka je možno chápat jen jako vlastní podobu a definitivnost svobody, jež došla na konec svého času. (50)

6.3 Klasifikace ctností

Mravní utváření života se projevuje teoretickým zájmem o ctnosti a to vedlo (především v antice a ve středověku) k dějinně významným pokusům diferencovat ctnosti a architektonicky je pořádat. Mluvíme pak o *klasifikaci ctností*. Klasický pojem ctností se snaží uvést v oblasti praxe do vzájemného vztahu *rozum a smyslovost* (6.2), proto je v základu klasifikace ctností většinou *antropologické* hledisko. Ctnosti jako návyky v praxi jsou rozlišovány a pořádány na základě rozlišení různých duchovně-rozumových a smyslově-živočišných schopností člověka. Mravní dokonalost ve smyslu ctnosti tak nabývá významu obsáhlé a harmonické *dokonalosti celého člověka*. V dalším výkladu se budeme odvolávat na PLATÓNA, ARISTOTELA a TOMÁŠE AKVINSKÉHO.

6.3.1 Základní (kardinální) ctnosti u Platóna

PLATÓNOVA teorie základních ctností se stala základní orientací pro celou tradici etiky ctností. Rozvíjí klasifikaci ctností, ale zároveň také vykládá jádro veškeré etiky ctností. V oddíle 6.2 jsme už naznačili, že PLATÓN rozlišuje *tři pro praxi relevantní základní síly* („části duše“) člověka: *rozum, vznětlivost a dychtivost*. Teorii základních ctností rozvíjí PLATÓN na tomto základě (Ústava IV 434c–444a).

● *Rozum* (*logistikon, rationale*) zaujímá jakožto duchovní část duše nejvyšší místo, neboť je schopen vidět „očima ducha“ *pravé dobro, ideu dobra*. Proto má ovládat a pořádat ostatní (smyslové) části duše. Aby toho byl rozum schopen, musí nejprve dozrát pro své pravé a vlastní určení, tzn. musí dosáhnout ctnosti *moudrosti* (*sofia, sapientia*), tedy habitu, kterým se rozum přibližuje k pravému dobru.

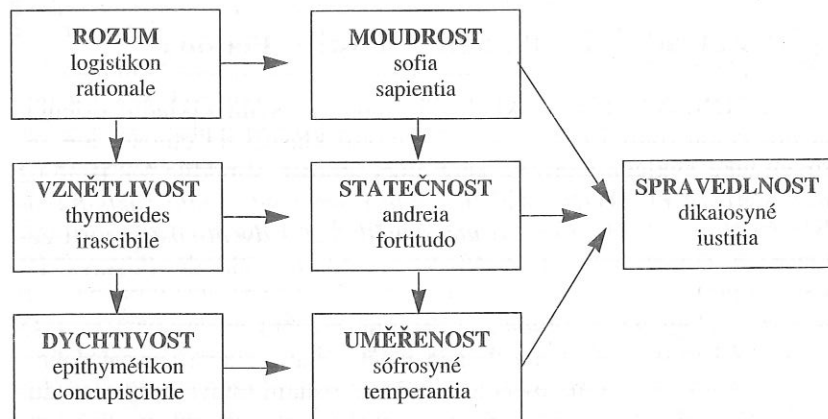
- Habitem moudrosti se rozum vztahuje nejprve na *vznětlivost* (*thymoeides, irascibile*). Uvádí vznětlivost do vztahu k pravému dobru a vychovává ji k tomu, aby o toto dobro usilovala přes všechny překážky a obtíže. Vznětlivost řídicí se rozumem tak nabývá ctnosti *statečnosti* (*andreia, fortitudo*).

Ve vznětlivé (hněvivé, agresivní) části duše jde, jak jsme viděli (6.2), především o afekty, jež mohou vzniknout, naráží-li dosažení žádaného dobra na překážky a obtíže. Takovými afekty jsou např. hněv, strach, odvaha, (smyslová) naděje a zoufalost. Dovedl-li rozum vznětlivou smyslovost k základní ctnosti statečnosti, je vznětlivost přes všechny překážky a obtíže statečně zaměřena k pravému dobru.

- Vznětlivost vychovaná k statečnosti se pak zaměřuje na *dychtivost* (*epithymétikon, concupiscibile*). Ovládá nekultivovanou libovůli žádostí tím, že je zaměřuje k pravému dobru. Dychtivost odpovídající statečně vznětlivosti tak dosahuje ctnosti *uměřenosti* (*sófrosyné, temperantia*).

Smyslově pudová dychtivost směřuje ve smyslu libovolné motivace libostí a nelibostí (erós, libido) neuspořádaně k nejrůznějším dobrům nebo zdánlivým dobrům. Patří sem afekty jako např. (smyslová) láska a nenávist, radost a smutek. Je-li dychtivost ovládnuta ve smyslu rozumu, směřuje v lásce a radosti k pravému dobru, v nenávisti a smutku k opaku dobra, ke zlu.

- Je-li tento řád „částí duše“ skutečně, je člověk *spravedlivý*. Neboť *spravedlnost* (*dikaiosyné, iustitia*) je v člověku tehdy, „koná-li každý to, co mu náleží, a ne mnoho věcí najednou“ (Ústava 433a).



Obr. 16: Základní ctnosti u Platóna

Koná-li každá duševní síla pod vládou rozumu to, co jí náleží, je člověk v sobě spravedlivý a ctnostný.

Základní ctnosti se vztahují především na cíl *vlastní dokonalosti*, tedy na mravně dokonalou harmonii člověka v něm samém. Chceme-li pojmut spravedlnost jako ctnost, v níž jde o vztah k *druhým lidem*, a tedy o to, co je meziosobní a sociální, stačí jen posunout úhel pohledu. Místo moudrosti byla později vlivem ARISTOTELA do „čtyřspřeží“ (J. PIEPER) základních ctností pojata *rozumnost* (*fronésis, prudentia*). ARISTOTELÉS pojmal rozumnost jako ctnost *praktického rozumu*.

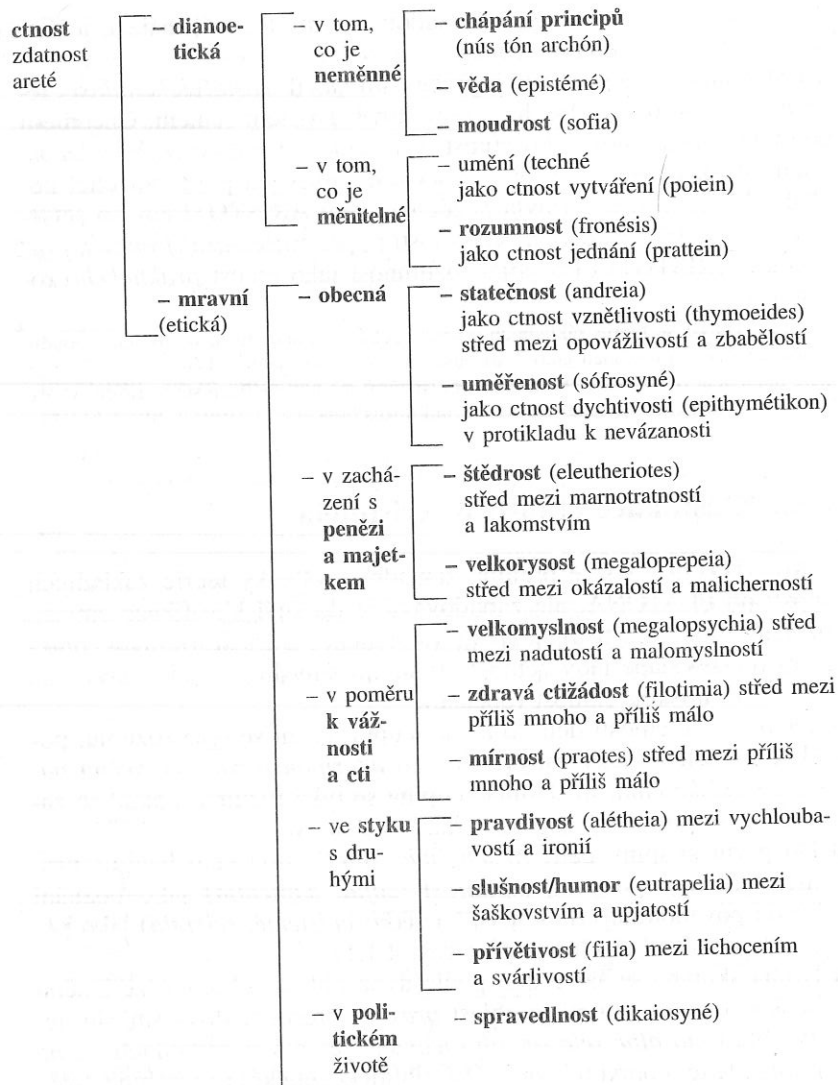
U PLATÓNA se teorie základních ctností nachází v kontextu nauky o státě. Soudil, že ideální stát je uspořádán jako části duše člověka, takže jednotlivým částem duše by měly odpovídat různé stavy. Vládě filosofů (rozum) má být podřízen stav strážců (vznětlivost), a ten zase má ovládat stav řemeslníků (dychtivost).

6.3.2 Klasifikace ctností u Aristotela

ARISTOTELÉS sice přejímá základní myšlenky teorie základních ctností od PLATÓNA, ale zabudovává je do širší klasifikace ctností, rozlišuje totiž ctnosti *dianoetické* (teoretické) a *etické* (mravní, praktické) (6.2). Chápe tedy „ctnost“ v širším smyslu než jako návyk na hodnotnou lidskou činnost (obecně).

Dianoetické ctnosti dělí do dvou skupin. První se týká rozumu, pokud se čistě teoreticky zabývá tím, co *nepřipouští žádnou změnu působením lidské činnosti*. Druhá skupina se týká rozumu, pokud se zabývá tím, co *může být změněno lidskou činností*.

- Do první skupiny patří *rozum* (*nús, intellectus*) jako habitus prvních principů poznání, *moudrost* (*sofia, sapientia*) jako poznání „svou povahou nejvznešenější“ a *věda* (*epistémé, scientia*) jako poznání odvoditelné z principů (srov. 4.1.1).
- Druhá skupina se sama dělí podle dvou oblastí toho, co lze změnit lidskou činností. První je oblast *praxe* v přesném slova smyslu, tedy oblast *morálně relevantního jednání*, jež má svou hodnotu *samo v sobě*. K této praxi (ekonomické, politické, etické) se vztahuje *praktický rozum*, jehož ctností je *rozumnost* (*fronésis, prudentia*). Druhá oblast je oblast *zhotovování*, vyrábění či formování (*poiesis, facere*), jež má svou hodnotu v *díle*, jež vytváří. Ctností *poietického* či *technického rozumu* je (technické nebo estetické) *umění* (*techné, ars*).



Obr. 17: Aristotelova klasifikace ctností

Mravní (etické) ctnosti (tj. ctnosti v užším smyslu) jsou ctnosti, v nichž jde o *formování* a *výchovu (smyslových) afektů podle rozumu*. To, co ve ctnosti odpovídá rozumu, je u ARISTOTELETA definováno jako *střed (mesotés)* mezi neřestnými krajnostmi. Např. statečnost je střed mezi opovázlivostí a zbabělostí. Rozmanitost mravních (etických) ctností se rozvíjí v *kontextu společenského života*, tedy ekonomie (týká se domu, *oikos*), ve společenském styku občanů a v politice. Proto je nejvyšší mravní ctností *spravedlnost* jakožto ctnost, jež v poměru k druhému člověku každému dává, co mu patří, ve smyslu vyrovnání, event. určité rovnosti.

V oddíle 5.3.1.4 jsme viděli, že ARISTOTELÉS pokládá *politeia*, tedy ústavu obce (*polis*), za nejlepší možnou ústavu, protože občané jsou v ní chápáni jako svobodní a sobě rovní lidé, kteří střídavě vládnou a poslouchají. V takové ústavě je dokonale realizováno přirozené politické určení člověka (jako živočicha politického, *zoon politikon*). Zákony takto uspořádané obce a jim odpovídající *étos* jsou proto pro ARISTOTELETA mravně normativní. Proto říká, že *zákonná spravedlnost*, tzn. spravedlnost řídící se zákony a právním řádem obce (*polis*), je „celá ctnost“ (EN V 1130a 9), jež v sobě zahrnuje všechny ostatní etické ctnosti.

Pro ARISTOTELOVU etiku ctností je charakteristické, že etické ctnosti jsou vždy obsaženy v daném právu a *étosu* politicky uspořádané společnosti. Jeho etika proto nechce rozvinout diferencovanou nauku o povinnostech (např. ve smyslu etiky přirozeného práva) ani odůvodňovat normy. Normy odpovídající rozumu a ctnosti žijí jako uznávané zásady uvnitř živoucího *étosu* politicky a právně uspořádaného daného sociálního života. Jednotlivé etické ctnosti se dají ukázat na tomto životě, např. v oblasti peněz a majetku, vážnosti a čestných úradů, vzájemné komunikace a vzájemného styku. To, co je mravně normativní, není odvozováno z prvních principů a abstraktně odůvodňováno. To, co je mravně, je obsahem daného sociálního života a je třeba to objeovat na základě konkrétně žitých a požadovaných ctností. Na tomto pozadí Stagirita rozvíjí barevnou paletu etických ctností.

6.3.3 Klasifikace ctností u Tomáše Akvinského

TOMÁŠ rozvíjí svou etiku norem (STh II–II) na základě architektiky základních ctností, v níž je PLATÓNOVA a ARISTOTELOVA etika ctností spojena s křesťanskou tradicí. Když ponecháme stranou dianoetické ctnosti (6.3.2), o nichž TOMÁŠ pojednává v návaznosti na ARISTOTELETA, rozlišuje *dvě roviny ctností*:

● Na první rovině jde o čtyři základní ctnosti jakožto mravní ctnosti (*virtutes morales*). Rozumnost (*prudentia*, starší český název „opatrnost“) je základní ctnost praktického rozumu. Spravedlnost (*iustitia*), v níž jde o vztah k druhým lidem, je základní ctnost vůle. Stařečnost (*fortitudo*) a uměřenost (*temperantia*, starší český název „mírnost“) jsou přiřazeny k oběma typům afektů, vznětlivosti (*irascibile*) a dychtivosti (*concupiscibile*). Mravní dokonalost ve znamení dovršené ctnosti tedy má zdokonalovat celého člověka v jednotlivě jeho duchovních (rozum, vůle) a smyslových sil.

● Na druhé rovině jde o takzvané teologické ctnosti (*virtutes theologicae*). Zdokonalují mravní ctnosti a člověku je dává Bůh milostí (jsou mu „vlity“, *infusae*). Tři teologické ctnosti jsou víra (*fides*), jež je milostí daným zdokonalením rozumu, naděje (*spes*) a láska (*caritas*). Naděje a láska zdokonalují vůli, ale tak, že naděje je zároveň vztažena na *irascibile* a láska na *concupiscibile*, takže milost předpokládá a dovršuje celou smyslově-duchovní skutečnost člověka.

Do etiky ctností TOMÁŠ přijímá i aristotelické ctnosti obce (*polis*) a integruje je do svého morálně teologického díla (rozčleněného podle sedmi ctností). Ovšem to, co je mravně normativní, nepojímá tolik jako něco, co je včleněno do sociálních kontextů a tradic a tam objevováno. Argumentace etiky norem se sice nalézá v rámci etiky ctností, ale probíhá především ve formě klasické argumentace přirozeného práva (5.3.2.3), jež je určena teorií přirozeného zákona (*lex naturalis*) (4.2).

6.4 Rozumnost jako základní ctnost

Viděli jsme, že rozumnost je u ARISTOTELA chápána jako ctnost praktického rozumu (6.3.2) a že v tomto pojetí funguje u TOMÁŠE jako základní ctnost. V oddíle 4.2.2 jsme ukázali, jak Tomáš interpretuje vztah teoretického a praktického rozumu a jaká úloha při tom připadá rozumnosti. Tato nauka má v tradici aristotelismu důležitou úlohu, a proto se jí budeme zabývat trochu podrobněji.

Jde o toto: Teoretický rozum rozvíjí obecnou teorii (např. ve vědě). Jestliže se tato teorie osvědčí, pak je samo o sobě bez problému možné odvozovat, event. vysvětlovat jednotlivý jev z toho, co je obecné (například z přírodovědného zákona). Jednotlivý případ tedy může být *subsumován* pod to, co je obecné.

Tak například pomocí obecného zákona volného pádu můžeme odvodit či vysvětlit jednotlivé volné pády. To, co je obecné, má povahu subsumujícího obecného. Jednotlivé je pouze jednotlivý případ toho, co je (teoreticky) obecné.

Zcela jinak je tomu v případě *praktického* rozumu. Rozum nemůže různé situace jednání prostě subsumovat jako pouhé jednotlivé případy pod to, co je pro něho obecné, tzn. pod mravní zákony a pravidla. Pro praktický soud a jednání jsou v praxi naopak významné rozmanité *nahodilé* skutečnosti, tedy konkrétní fakta, okolnosti a eventualy situací, jež při určování konkrétní povinnosti *modifikují to, co je obecné*. Praxe se odehrává ve složitém prostředí, určeném rozmanitými nahodilostmi. Prvky a aspekty tohoto prostředí lze těžko přehlédnout a stěží lze předpovědět jejich budoucí chování. Praktický rozum se proto často musí rozhodovat v situacích, jež jsou z hlediska následků jednání *riskantní*. Musíme počítat s *pravděpodobnými* možnostmi, rozhodovat se za *nejistých* okolností, zvažovat různé *následky jednání* nebo různá *dobra*, uzavírat *kompromisy* a často máme volbu jen mezi *větším a menším zlem*. Úlohu rozumnosti v aristotelické etice je nutno vidět na tomto pozadí.

I zde jde především o to, že relevantní praxe je *zasazena* do živoucích sociálních kontextů a je nutno se jí učit a *cvičit* se v ní. Rozumnost se zakládá na tomto *zasazení* a *cvičení*. Je to schopnost, získaná *cvičením* v praxi, dospět při *zvažování* situačních nahodilostí k praktickému soudu, který říká, *jak lze za těchto okolností optimálně realizovat dobro*. Je to jakýsi *cit pro to, co je v dané situaci mravně správné*. Teorie základní ctnosti rozumnosti chce jasně říci toto: Při dobrém jednání nejde o to situace prostě subsumovat jako zvláštní případy pod normy a řídit se mravními zásadami a pravidly bez zřetele k situaci a k možným následkům. Mravní soud má být naopak vyvážená syntéza obecného (norma, zásada, pravidlo) a zvláštního (složitá a nahodilá situace). Správná konkretizace dobra se tedy neděje nezávisle na situaci, nýbrž situace sama nabývá v rozumném soudu normativního významu.

Vzhledem k této situaci se např. katolická morální teologie snažila redukovat složitost jednání různými *pravidly*, jež měla ukazovat, jak se má v praxi zacházet se situačními nahodilostmi. Tak byla vypracována pravidla pro rozhodování v nejistotě či pravděpodobnosti a pro zvažování různých dober. K pravidlům druhé skupiny patří pravidlo, podle něhož se v případě nutného rozhodnutí mezi zly má volit menší zlo (*minus malum*). Intenzivně se diskutuje o pravidle *dvojího účinku*: Zde jde o to nalézt morální východisko v dilematických situacích. Určité jednání může mít zároveň dvojí účinek, dobrý a špatný. Pravidlo dvojího účinku říká, za jakých podmínek mohou připustit (snést)

(nechtěný) špatný účinek, abych dosáhl (chtěného) dobrého účinku. Vezměme třeba otázku, zda smíme na smrt nemocnému podávat léky utišující bolest, ale zároveň zkracující život. Byly uvedeny především dvě podmínky: Na jedné straně (chtěný) dobrý účinek nesmí vyplývat přímo z (nezamýšleného) špatného, protože účel nesvětí prostředky. Na druhé straně dobrý účinek musí převažovat nad špatným.

ARISTOTELES zdůrazňuje, že takto chápaná rozumnost se liší na jedné straně od (teoretického) *vědění* (EN VI 1141b) a na druhé straně od (morálně neutrální) *obratnosti*. Rozumnost sice předpokládá vědění, ale nadto požaduje cit pro situaci, získaný praktickým cvičením. Rozumnost také zahrnuje obratnost, tedy schopnost určovat podle situace prostředky k dosažení cíle. Rozhodující však je, že rozumnost není neutrální obratnost, nýbrž *obratnost zaměřená na morální dobro* – na rozdíl od chytrosti, prohnání a rafinovanosti, jež se může zaměřovat také k neutrálnímu nebo špatnému účelu. V běžné řeči „chytrost“ často znamená pragmatickou obratnost, zaměřenou na vlastní prospěch. Také KANT mluví o obratnosti a chytrosti, chytrost pak chápe jako „obratnost ve volbě prostředků za účelem získání vlastního největšího blaha“ (ZMM BA 42). Zde však jde o rozumnost jako ctnost, tedy o habitus, který je svou povahou zaměřen k dobru.

Na tomto místě je třeba se zmínit o rozlišení *etiky smýšlení* a *etiky odpovědnosti*, jež autorem je M. WEBER a které se velmi rozšířilo. Ve spise „Politik als Beruf“ (Politika jako povolání, 1919, in: 1971) definuje tento rozdíl takto:

- Postoj *etiky smýšlení* chápe mravní normy či příkazy jako subsumpčně obecné povinnosti, kterých je nutno uposlechnout bez ohledu na následky podmíněné situací. Podle WEBEROVA názoru je např. „absolutní etika evangelia“, např. horské kázání, myšlena ve smyslu *etiky smýšlení*: „Křesťan jedná správně a úspěch přenechává Bohu.“
- Naproti tomu zastávce *etiky odpovědnosti* zaujímá stanovisko, že „musíme odpovídat za (předvídatelné) *následky* svého jednání“, tedy například při volbě (event. mravně povážlivých) prostředků musíme kvůli následkům činit kompromisy s požadavky situace (549–556).

WEBEROVO rozlišení je filosoficky málo vypracované a bylo příčinou mnoha nedorozumění. Etika smýšlení byla například často zaměňována s úlohou smýšlení v KANTOVĚ chápání morality.

(1) Zdá se, že WEBER dostatečně nerozlišuje hledisko toho, co je (morálně) dobré, a hledisko toho, co je (mravně) správné (srov. 5.2). Existuje-li samostatný význam morality, pak může záležet pouze ve smýšlení jednatelů (3.2.6). Ptáme-li se však na to, co je mravně správné, pak ponecháváme aspekt subjektivního smýšlení stranou a zabýváme se (např. ve smyslu formy argumentace v oddíle 5.3.2) otázkami objektivně platných norem.

(2) Užíváme-li výrazů „smýšlení“ a „odpovědnost“ způsobem v etice obvyklým, pak oba patří na rovinu morality (5.2) a jsou tam spolu těsně spojeny. Nelze mluvit o morálním smýšlení bez odpovědnosti, právě tak jako nelze mluvit o odpovědnosti bez mo-

rálního smýšlení. WEBER se sice od takového nepochopení distancuje (551), ale jeho rozlišení ho přímo vyvolává.

(3) Zdá se, že WEBERŮV zastávce etiky odpovědnosti je nakonec utilitarista. WEBEROVĚ legitimní snaze bychom snad mohli učinit zadost nejspíše tím, že bychom (aristotelskou) teorii rozumnosti jako ctnosti zkombinovali s KANTOVÝM morálním principem (3.2). Pak bychom na jedné straně mohli převzít odpovědnost za (předvídatelné) následky jednání, ale na druhé straně bychom se vyhnuli utilitaristickým konsekvencím, jež jsme kritizovali (2.5.2).

(4) Má-li etika evangelia skutečně charakter etiky smýšlení ve smyslu WEBERA, tedy etiky, jež nedbá na situaci a nestará se o následky a subsumuje případy pod normy – to musí rozhodnout exegeté. Ale přijetí aristotelské ctnosti rozumnosti TOMÁŠEM AKVINSKÝM ukazuje, že v historii působení evangelia existují široké tradice, jež nemůžeme uvést na společný jmenovatel s tím, co Weber charakterizuje jako etiku smýšlení.

6.5 Odbočka: Etika ctností u MacIntyry

Základní tendence aristotelské etiky ctností byla v současné době znovu oživena v neoaristotelismu, např. ve velmi diskutovaném díle „After Virtue“ (Ztráta ctnosti, 1981, něm. Verlust der Tugend, 1987) od MACINTYRA. Autor se energicky obrací proti subjektivistickému zrušení etiky v průběhu moderny a v návaznosti na ARISTOTELE zastává názor, že mravnost má být v rámci etiky ctností zasazena do daných sociálních kontextů a tradic. Rozlišuje při tom tři roviny:

- Na první rovině jde o ctnosti v rámci určitých *oblastí praxe*. „Praxi“ zde rozumí „každou koherentní a komplexní formu sociálně založené, kooperativní lidské činnosti“ (251). V různých oblastech praxe připadají lidem různé *sociální role*. V daném sociálním kontextu je zpravidla dosti jednoznačné, která zdatnost (ctnost) je v rámci určité *sociální role* žádoucí, ví se např., co se rozumí dobrou matkou, dobrým přítelem, mechanikem, průvodčím, učitelem nebo politikem. Ctnosti sociálních rolí jsou přitom zaměřeny na *dobra*, jež *jsou této praxi inherentní*, tzn. že jejich dosažení je dobrem pro celou společnost, jež se na té praxi podílí (255).

Ctnost je získaná lidská vlastnost, která nás obecně uschopňuje, abychom dosáhli dober, jež jsou inherentní určité praxi a jejichž nepřítomnost silně brání tato dobra dosáhnout. (255 n.)

- Na druhé rovině jde o cíl a o „narrativní řád“ *dobrého života* jednotlivého člověka, tedy „celého lidského života, který může být nazván dobrým“ (268). Tím vyvstává otázka na „konečný telos“ (292). Pro MACINTYRA je celkové utváření života, jež přesahuje jednot-

livé ctnosti odpovídající rolím různých oblastí praxe, ve znamení *hledání dobra*, „jež nás uschopňuje, abychom pořádali jiná dobra“, „rozšiřovali svoje chápání účelu a obsahu ctností“ a „chápali místo poctivosti a stálosti v životě“ (292).

Ctnosti proto musíme chápat jako dispozice, jež udržují praxi a nás uschopňují, abychom dosahovali dober inherentních praxi. Ale také nás podporují relevantním způsobem v hledání dobra: uschopňují nás, abychom překonávali utrpení, nebezpečí, pokušení a rozptylování, s nimiž se setkáváme, a dávají nám stále rostoucí poznání sebe a stále rostoucí poznání dobra. [...] Život dobrý pro člověka je život, který je prožíván v hledání života dobrého pro člověka, a ctnosti nutné pro toto hledání jsou ctnosti, jež nás uschopňují pochopit, v čem nad to a v čem ještě jinak záleží život dobrý pro člověka. (293)

- Třetí rovina je vymezena tím, že můj život je zasazen „do dějin pospolitostí, od nichž odvozují svou identitu“ (295). Spolu se svými sociálními rolemi a se svým (můj život utvářejícím) hledáním konečného telos stojím v širokých *tradicích*, jež mě nelibovolně kontextualizují (např. rodina, povolání, místo, národ, náboženství, kultura). Živá tradice je „historicky rozšířená a sociálně ztělesněná argumentace“ (297). Zasazení do tradic vyžaduje další ctnosti:

Ctnost mít adekvátní cit pro tradice, k nimž náležíme nebo s nimiž se setkáváme. Tuto ctnost nesmíme zaměňovat s nějakou formou konzervativního nadšení pro všechno staré; nechci chválit ty, kteří si zvolili konzervativní roli „laudator temporis acti“. Je to spíše stav, kdy se adekvátní cit pro tradici projevuje v přijímání budoucích možností, jež otevřela minulost pro naši přítomnost. (297 n.)

V tomto smyslu je to, co je normativní, u MACINTYRA zasazeno (v rámci etiky ctnosti) do sociálních kontextů a tradic. Nemusíme to pokaždé odůvodňovat a odvozovat z prvních principů, lze to vykázat a objevit v živých sociálních kontextech.

Taková východiska teorie ctností mohou být pro úsilí současné etiky po mnoha stránkách nepochybně plodná. Narážejí však na meze tam, kde praxe sociálních kontextů už není jednoznačně normována, nýbrž je charakterizována nesouhlasnými postoji, a také tam, kde jsou relevantní tradice pokleslé a sporné. V těchto případech neexistuje k formám argumentace, jež jsme vyložili v oddíle 5.3.2, žádná alternativa.

Shrnutí 6

- Kontroverze mezi SCHILLEREM a KANTEM klade otázku, do jaké míry by dobro mělo být konáno nejen z povinnosti, ale zároveň s radostí. SCHILLER požaduje harmonii mezi rozumovou důstojností morálního nároku a smyslovým půvabem náklonností.
- Takovou harmonii má na mysli také klasický pojem ctnosti. Mravní ctnost je získaný habitus, který kvalifikuje k dobrému jednání podle rozumu. Ctnostný člověk zformoval a vychoval své smyslové afekty podle rozumu, a proto koná dobro rád. Etika ctností otevírá perspektivu širokého morálního utváření života.
- V PLATÓNOVĚ teorii základních ctností jde o to, aby rozum, který dosáhl moudrosti, vládl nad agresivně vznětlivou i nad dychtivou stránkou smyslovosti a jednu vedl ke statečnosti, druhou k uměřenosti.
- U ARISTOTELA jsou etické ctnosti zasazeny do daného práva a do živého étosu polis. To, co je mravně normativní, lze určit jen pomocí sociálních kontextů. Ctnost je vždy střed mezi neřestnými (dysfunkčními) krajnostmi.
- Klasifikace ctností u TOMÁŠE AKVINSKÉHO kombinuje základní ctnosti (rozumnost, spravedlnost, statečnost, uměřenost) s teologickými ctnostmi, danými milostí (víra, naděje, láska).
- Rozumnost jako ctnost praktického rozumu je (praxí naučený) habitus, který určuje dobré jednání se zřetelem k situaci a k předvídatelným následkům, tzn. vyslovuje s uvážením situačních nahodilostí, okolností a eventualit praktický soud, který stanoví správné prostředky k optimálnímu dosažení dobrého cíle.