

ISE, edice OIKUMENE
Hennerova 223
150 00 PRAHA 5

FRIEDO RICKEN

Obecná etika

*Nakladatelství ISE, OIKOYMENH
děkuje autorovi
a nakladatelství W. Kohlhammer
za laskavé poskytnutí
vydavatelských práv.*

*Výchází ve spolupráci
s Českou křesťanskou akademií
a s podporou
Nadace Konráda Adenauera.*

© W. Kohlhammer GmbH, 1983
© Daniela Petříčková, 1994,
© OIKOYMENH, 1995

PRAHA
1995

POJEM A ÚLOHA ETIKY

I. Výchozí otázka

(1) Lidský život se skládá ze sledu rozhodnutí. Rozhodujeme-li se, volíme mezi různými možnostmi chování nebo jednání. Rozhodování je nevyhnutelné. Můžeme volit mezi různými možnými způsoby jednání nebo chování, ale není v našich možnostech zvolit si, zda vůbec máme volit. I v tom případě, že se nějakému jednání vyhneme, učinili jsme rozhodnutí. I když si myslíme, že jsme se v určité věci nerozhodli, přesto jsme rozhodnutí učinili: totiž rozhodnutí, že v této záležitosti nic nepodnikneme a necháme věcem volný průběh.

1. Otázka po absolutně správném jednání

(2) Oč se v etice jedná, můžeme v prvním, nepřesném obrysu formulovat zhruba takto: je nám ponecháno na vůli, jak se rozhodujeme? Nebo existují objektivní, obecně platná hlediska, která je třeba, jestliže se rozhodujeme, respektovat? Jaká jsou tato hlediska? Mohli bychom také říci, že se etika táže po správném rozhodnutí nebo správném jednání a že správné rozhodnutí je takové, za které můžeme nést odpovědnost nebo které můžeme ospravedlnit. Vyjděme nejprve z této poslední formulace a pokusme se ji vyloučit a zpřesnit. Slovo „správné“ předešlým vyjadřuje nějaký vztah. Počítáme správně nebo táhneme v šachu s nějakou figurou správně, postupujeme-li podle odpovídajících pravidel. Kdo si chce vyléčit horečnaté nachlazení, chová se správně, když se vypotí v posteli a bere příslušné léky, tj. když k dosažení svého cíle používá vhodné prostředky. V těchto příkladech ospravedlňujeme pravidly nebo cílem. Tím však je otázka po ospravedlnění zodpovězena jen předběžně nebo podmíněně. Pravidla šachu ospravedlňují chování jen v rámci hry, a ani zde ne zcela. Neodpovídají na otázku, je-li pro mě zde a nyní správné hrát šachy a proč se mám při hře řídit pravidly. Otázka po správných prostředcích ještě nevede k ospravedlnění cíle. Naproti tomu se etika táže po správném rozhodnutí nebo správném jednání v tom smyslu, že hledá poslední ospra-

vedlnění, které již nespočívá na žádných předpokladech, přičemž dosud zůstává otevřeno, jak a zda vůbec je takové ospravedlnění možné.

(3) Avšak ani takto není výchozí otázka etiky dosud dostatečně určena. Pro filosofickou disciplínu je podstatné, že reflektuje a kriticky vykazuje svou příslušnou metodu. Pojem filosofie můžeme určit (což nemá být v žádném případě určeni vyčerpávající) pomocí pojmu zdůvodnění. Filosofie se také ptá po posledních důvodech. Pojem zdůvodnění souvisí opět s pojmem rozumu. Rozum je (také) schopnost zdůvodňovat; rozumně je to, co můžeme zdůvodnit. „Zdůvodnění“ a „rozum“ však nejsou, jakkoli novodobý vulgární racionalismus k této domněnce směřuje, pojmy jednoznačné, nýbrž analogické; slova jsou užívána mnoha různými způsoby. Matematické postupy zdůvodňování jsou jiné než u praktické filosofie. Dříve než se etika bude věnovat zdůvodnění obsahových norem, musí si vyjasnit otázku po vlastní metodě. Musí vypracovat pojem praktického rozumu a tázat se po jeho možnostech a mezích. To ale předeevším znamená, že etika objasní, zda otázka po absolutně správném jednání je vůbec otázka smysluplná. Nezaujaté zkoumání musí ponechat otevřenou možnost, že otázka po objektivních, obecně platných hlediscích se pro posouzení různých rozhodnutí ukáže jako nesmyslná.

2. Roviny zdůvodnění

(4) Jak ale může etika přistoupit k otázce po své metodě? Musíme rozlišovat různé roviny zdůvodnění; otázku po metodě musíme klást znovu pro každou rovinu. Vysvětlíme to na příkladu. Petr, deset let ženatý a otec čtyř dětí, chce odejít od své rodiny a žít se svou mladou sekretářkou. Jeho přítel Jan ho od toho chce z morálních důvodů odvrátit. Pronese proto morální soud: „Nesmíš odejít od své rodiny,“ a zdůvodňuje ho takto: „Tvá žena a děti jsou na tebe odkázány; nikdo nesmí nechat na holičkách člověka, který je na něj odkázan.“ Jan se odvolává na povinnost, pro něj zcela zřejmou, že nemůžeme nechat na holičkách lidi, kteří na nás závisí. Metoda, které Jan užívá, je ale jen jednou z mnoha, pomocí nichž se můžeme pokusit zdůvodnit morální požadavek, který vytyčuje. Jiná možná argumentace by např. byla tato: „Se svou sekretářkou nebuděš trvale šťasten. Každý člověk však nutně usiluje o štěstí.“ Toto zdůvodnění posuzuje jednání podle toho, v jaké míře slouží uskutečnění štěstí,

o něž nutně usiluje každý člověk. Na čem v tomto příkladu záleží, je to, že nestačí nějaký morální soud zdůvodnit. Jakmile ho zdůvodníme, klade se požadavek zdůvodnění ve druhé rovině: musíme být s to zdůvodnit, proč zdůvodňujeme morální soud touto a ne jinou metodou. Postup zdůvodňování, který jsme užili v první rovině, potřebuje ze svého hlediska zdůvodnění, a tak se klade otázka po metodě druhého řádu, již odůvodníme metodu užitou v první rovině. Přitom nejde výlučně o metodu. Různé metody mohou vést, což na našem příkladu nebylo zjevné, k různým obsahovým morálním požadavkům.

(5) Nezbytnou součástí metody druhého řádu je analýza jazyka morálky. Otázka, zdali nějaká věta vůbec může být zdůvodněna a jaká metoda zdůvodnění je jí přiměřená, může být rozhodnuta jen tím, že nejprve analyzujeme její význam; ten zase souvisí s významem slov užitých v příslušné větě. Tvrdíme-li, že k tomu, abychom mohli dostát požadavku zdůvodnění v druhé rovině, je analýza významu nezbytná, zůstává nicméně otevřena otázka, zda je také dostatečná, tj. zda otázka po metodě, s níž můžeme zdůvodnit morální soudy, může být zodpovězena výlučně pomocí analýzy významu. Zpřesněme tyto své úvahy na příkladu věty: „Daný slib má být dodržen.“ Uvedu několik otázek, které se vztahují na význam této věty a které jsou podstatné pro možnost jejího zdůvodnění:

1. Umožňuje tato věta vůbec vznést nárok na odůvodnění, tj. jedná se vůbec o soud? Nebo jde pouze o výrok, s nímž se nespojuje žádný nárok na zdůvodnitelnost, takže bychom onu větu mohli chápat třeba takto: „Nesnesu, když někdo neplní své sliby.“?
2. Co znamená predikátor „má být“? V jakém vztahu je k predikátorům, jejichž obsahem je pozorovaná vlastnost? Ve větě „nesmíš zabíjet“ má „nesmíš“ zjevně jiný význam než ve větě „máš-li ho řečku, nesmíš jít do práce“. Významovému rozdílu odpovídá různá metoda zdůvodnění.
3. Jak máme myslet vztah subjektu a predikátu? Je v pojmu subjektu již obsažen pojem predikátu, tj. vyplývá z pouhé analýzy pojmu slibu, že slib je třeba dodržet, nebo dodává pojem predikátu pojmu subjektu něco navíc? Je-li tomu tak: v čem tkví možnost spojení obou pojmů v soud?
- (6) Je-li však významová analýza nutnou součástí metody druhého řádu, pak se klade požadavek zdůvodnění na třetí rovině. Také významová analýza vyžaduje metodu, a ta rovněž potřebuje odů-

vodnění. Diskuse o metaetických teoriích v části B ukáže, jak chybná teorie významu vede k nesprávné logické analýze morálních vět, což má opět vliv na otázku po zdůvodnitelnosti a metodě zdůvodnění morálních vět.

3. Morálka, normativní etika, metaetika

(7) Několik pojmových rozlišení nám poslouží k tomu, abychom přesněji určili předmět etiky. V běžném praktickém vyjadřování obvykle rozlišujeme mezi morálkou a etikou. Slovo „morální“ charakterizuje soudy, pravidla, jednání, instituce, které určují lidské chování a které je třeba ještě blíže specifikovat; synonymně se užívá slovo „mravní“. V tomto smyslu hovoříme o morálních nebo mravních problémech, zkušenostech, o morálním nebo mravním vědomí; „morálka“ v tomto používání označuje oblast lidského života odlišnou od umění, vědy, práva nebo náboženství; morálka je souhrnem morálních hodnotových soudů, ideálů, ctností, institucí. „Morální“ a „mravní“ neznačí tedy v jazykové praxi, již se budu i nadále přidržovat, „morálně, resp. mravně dobré“, nýbrž „náležející do sféry morálky“; opakem není „nemorální“, resp. „nemravné“, nýbrž „stojící vně morálky“, resp. „vně mravnosti“. Naproti tomu „etika“ označuje filosofickou disciplínu. Označení „etika“ užívám jako označení filosofického zkoumání oblasti morálky; je filosofickou disciplínou, která se táže po zdůvodnění morálky.

(8) Otázka po zdůvodnění či platnosti morálních vět odlišuje etiku od ostatních věd, které mají oblast morálky rovněž za svůj předmět. Výzkum chování určitých skupin obyvatelstva, toho, jak se vyvíjí morální fakticky posuzuje určité způsoby jednání, toho, jak se vyvíjí morální vědomí v dějinách lidstva nebo u jednotlivce – není úlohou etika, nýbrž empirických vědců, např. sociologů, psychologů nebo historiků. Etika se neptá, jak se lidé chovají, nýbrž jak se chovat mají; neptá se, zda se nějaký způsob jednání pokládá za správný, nýbrž zda správný je.

(9) V § 4 jsme uvažovali o různých rovinách morálního zdůvodnění. Toto odlišení se často vyjadřuje pomocí pojmů „normativní etika“ a „metaetika“. Přesné vymezení obou oblastí zůstává sporné; odlišují je takto: normativní etika zdůvodňuje morální soudy. Užívá objektového jazyka; vyslovuje zdůvodněné výroky o tom, jak máme jednat. V případě metaetiky liším mezi užším a širším pojmem. Podle širšího je metaetika každá reflexe metod, na nichž se zakládají

obsahové morální požadavky, a to nezávisle na tom, jakou metodu druhého řádu jsou tyto reflexe prováděny. Podle užšího pojmu se metaetika omezuje na zkoumání významu jazyka morálky; pomocí metajazyka hovoří o jazyce morálky. „Dané slovo se má dodržet“, „Ke každému člověku je třeba se chovat jako k účelu o sobě“ – jsou výpovědi normativní etiky. „Morální normy nemůžeme zakládat na subjektivních cílech“, „Morální slova jsou vyjádřením citů“, „Dobro“ je neanalyzovatelný pojem“ – jsou oproti tomu výpovědi metaetiky.

(10) Různí autoři analytické filosofie zastávají názor, že filosofická etika se má omezit na metaetiku v užším slova smyslu. Zda s tímto pojetím souhlasíme, závisí nikoli v poslední řadě na metaetické pozici, kterou zastáváme. Metaetika musí řešit předešlé otázky, zda je vůbec možná normativní etika jako filosofická disciplína. Jedná se v případě morálních vět, např. „krásť peníze je nesprávné“, o soudy, které vznášejí pravdivostní nárok? Může být tento pravdivostní nárok naplněn, tj. mohou být tyto soudy zdůvodněny? V metaetické pozici, která na tuto otázku odpovídá záporně, je oblast etiky plně vyčerpána metaetikou: ukazuje-li metaetika, že normativní etika je nemožná, pak úkol etiky přebírá metaetika (srv. však § 48). Naproti tomu dospěje-li metaetické zkoumání k závěru, že morální věty vznášejí řešitelný pravdivostní nárok, pak se etika v metaetice vyčerpát nemůže.

(11) Rozhodující pro otázku, zda etika může vycházet výlučně z jazyka nebo se dokonce omezit jen na metaetiku, je však následující úvaha: metaetika v užším slova smyslu se chápe jako zkoumání jazyka morálky. Jak však může vymezit svůj vlastní předmět? Metaetika se nemůže orientovat podle určitých slov nebo gramatických norem. Neexistuje žádný slovník a žádné gramatické formy, které by byly vyhrazeny výlučně morálnímu jazyku. Patrně nejdůležitější slova všedního jazyka morálky, „dobře“ a „má být“, se neužívají jen v morálním významu. Aristotelés na začátku *Etiky Nikomachovy* (I,4) ukázal, že se „dobře“ vypovídá různými způsoby. Mluvíme o dobrém noži, dobrém víně, dobrém člověku, dobrém náladě. V kterém z těchto případů se „dobře“ užívá v morálním významu? Obrátí „dobrá kniha“ můžeme rozumět různě: může vyjadřovat např. estetické, psychologické nebo morální hodnocení. Naopak platí, že jazyk morálky není odkázán na určitá slova. Výzvy v gramatické formě imperativu, jako „Půjč mu peníze“, „Navštiv ho dnes večer“,

mohou být v určité situaci míněny a chápány jako morální výzvy. Základem, který dovoluje vymezit oblast jazyka morálky, je způsob užití. Musíme tedy např. u slov „dobrý“ a „má být“ rozlišovat užití v morálním a v morálně indiferentním smyslu. Ale podle jakého kritéria? Ne všichni jazykově analytici metaetické na tuto otázku odpovídají. Musíme se ptát na životní formu, z níž vyrůstá jazyková hra morálních významů. Co nás v našem životě nutí, abychom užívali jazyka morálky? Klasické odpovědi dali Aristotelés a Kant. Aristotelés uvažuje z hlediska teorie jednání: při všem, co děláme, se ptáme po cíli, kvůli kterému to děláme. Ale ne každý cíl chceme kvůli dalšímu jinému cíli, takže jednajícím předpokládá poslední cíl, žádoucí kvůli němu samému. Jazyk morálky se vztahuje k tomuto cíli. Kant vychází z toho, že člověk jakožto rozumová bytost je vystaven nevyhnutelnému nároku, být odpovědný za různé obsahové cíle, které sleduje. Člověk tak podléhá požadavku uvést v soulad cíle své s cíli druhých. Předběžně můžeme konstatovat, že kritériem morální jazykové hry je otázka po posledních orientačních hlediscích umožňujících rozhodování. Užíváme morálně jazyka tehdy, jestliže je jeho užití ve vztahu k této otázce.

Literatura:

- Aristotelés, *Etika Nikomachova*, I,1-5.
Frankena 1963, kap. 1.
Lenk 1967.
Nielsen 1967.
Hoerster 1976.
Tugendhat 1976, 7. přednáška.

II. Etika a předfilosofické morální vědomí

(12) Jako u každé lidské činnosti se i v případě etiky jakožto filosofické disciplíny musíme ptát po motivaci. Proti nutnosti etiky bychom mohli argumentovat takto: nevíme snad již vždy, co je mravně správné a co mravně špatné? Je nesmyslné tvrdit, že je k tomu nejprve třeba studovat filosofii. „Také lze již předem předpokládat,“ tak zní Kantova námitka v *Základech metafyziky mravů*, „že každému člověku náleží znalost toho, co dělat, a tím i vědění, a je věcí každého, i toho nejprostšího člověka.“ (*Základy*

metafyziky mravů=Znm, B,21). Musíme proto prozkoumat vztah etiky k předfilosofickému morálnímu vědomí. Potřebuje předfilosofické morální vědomí etickou reflexi? Jakým způsobem závisí etika na předfilosofickém morálním vědomí?

I. Etika jako praktická věda

(13) Předfilosofické morální vědomí a etika jsou od sebe neoddělitelné potud, že morální vědomí se vždy táže po nějakém zdůvodnění. Morálních norem jsme poslušni jen tak dlouho a v té míře, v jaké je živé přesvědčení o jejich zdůvodnitelnosti. Označíme-li zdůvodnitelnost jako normativní platnost, pak můžeme tvrdit: faktická platnost, to, že jsme norem poslušni, závisí na normativní platnosti tak, že se s vědomím normativní platnosti vytrácí i platnost faktická. Běžné morální vědomí předpokládá vždy již zdůvodnitelnost morálních norem. Jestliže je zpochybněna normativní platnost morálních norem a nároků, je nutný proces etické reflexe. Tak je tomu v případě, kdy se v nějaké společnosti vytrácí konsensus v základních morálních otázkách a na jeho místo nastupuje pluralita neslučitelných morálních pojetí. Pokoušíme-li se reprodukovat předpojmové chápání morálky, pak je pro nás důležitý pojem odpovědného jednání. Morální jednání jakožto odpovědné jednání usiluje však nutně o reflexi svých vlastních základů. Odpovědné jednání je možné v té míře, v jaké se člověk táže na principy nebo hlediska, která jeho jednání vedou. Jedná s vědomím odpovědnosti, pokud se nenechá určovat tradičními měřítky chování, nýbrž poznáním správného.

(14) V neposlední řadě se musíme ptát, zda můžeme bez výhrad souhlasit s již citovaným Kantovým pojetím, že každý tak jako tak ví, co je třeba dělat. Snad platí ve společnosti, kde panuje v morálních otázkách datekosáhla shoda, ale i v tomto případě se musíme ptát, zda shoda již zaručuje správnost. Člověk dnešní západní civilizace je následkem stále nových možností moderní techniky a medicíny stále znova stavěn před konflikty nezvládnutelné běžným morálním vědomím (např. ochrana životního prostředí, umělé oplodňování, genové inženýrství). Potřebuje pro svá rozhodnutí pomoc a je při tom ovšem odkázán nejen na etiku, ale i na empirické vědy. Tyto úvahy ukazují, že etika je z hlediska cíle, který si klade, praktická věda: jejím cílem není vědění pro vědění, nýbrž vědomější odpovědné jednání. Jsou to praktické důvody, jak je formuluje Kant,

čuje jako „rozvažovací rovnováhu“ (reflective equilibrium). Tato rovnováha není nutně stabilní. Nové jednotlivé soudy, které se neshodují s akceptovanými principy, ji mohou narušovat; pak je třeba ji znovu nastolit vzájemným vyvažováním principů a jednotlivých soudů.

(18) Při posouzení Rawlsovy teorie musíme rozlišovat dvě hlediska. Rawls přichází s důležitými metodickými pokyny pro vztah etika k běžnému morálnímu vědomí; nerozvíjí však žádnou uspokojivou teorii poznání morálních principů. Promyšlený soud kompetentního morálního soudce má nepochybně velký význam pro rozhodnutí jednotlivce a pro poznání morálních principů. Často se v obtížných případech ptáme, jak by se rozhodl člověk, jemuž připsujeme vynikající praktickou soudnost. Etik při svém hledání principů nesmí tyto soudy opomíjet. Je však rozhodující, že těmto soudům nepřislouží žádná zdůvodňující funkce. Představují jen orientační pomoc, mají tedy pouze funkci heuristickou. Morální filosof musí zkoumat, z jakých principů tyto soudy vycházejí. Indukce z dobře promyšlených soudů kompetentních morálních soudců však ještě není zdůvodnění. Principy, které se z nich vyvozují, platí samy o sobě nejvýše jako domněnka; vyžadují vlastní zdůvodnění. Postup explikace by mohl vést k takovému zdůvodnění jen tehdy, pokud by již předem byla zajištěna správnost jednotlivých soudů. Pak by ale takový postup probíhal v kruhu, neboť jak jinak než zdůvodněním z principů by se mohla vykázat tato správnost? Kritéria kompetentního morálního soudce a dobře promyšleného soudu, která Rawls uvádí, zaručují, že soud vznikl za předpokladů, které hovoří pro jeho správnost; nejsou však kritérii této správnosti samé. Explikace vede k principům, které jsou v základech propozic, jež považují kompetentní soudci za správné; avšak z propozic, které jsou považovány za správné, nemůžeme vyvozovat platné principy. Pojem rozvažovací rovnováhy nevede v problematice zdůvodnění dál, protože nechává otevřenou otázku poznávací priority. Ale i on obsahuje důležitý metodický požadavek. Jednotlivec má zkoumat, zda se jeho jednotlivé morální soudy shodují s jeho principy; morální filosof má srovnávat své principy s dobře zvažovanými soudy všedního dne. Avšak kritérium, podle kterého lze vyřešit případné inkonsistence, Rawlsův postup neposkytuje.

(19) Na rozdíl od Rawlse nevychází Aristotelés v *Eitice Nikomachově*, 1095a30-b8 z věcného soudu, kdy je určitý případ posuzován

kompetentními morálními soudci určitým způsobem, nýbrž ze soudu normativního, a to z normativního jednotlivého soudu, který je intuitivně rozpoznán jako správný: vím, že je správné jednat takto, a nyní se ptám po důvodu nebo principu, proč je to správné. Zde se tedy neodvozuje nesprávně z toho, co se pokládá za správné, to, co je správné. Naproti tomu se v případě tohoto pojetí musíme ptát, jak můžeme uchopit správnost praktického soudu bez nahlédnutí jeho důvodů.

Literatura:

Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1. díl.

Rawls 1951; 1971, § 4, 9, 87.

Höffe 1972.

Hoerster 1977.

Tugendhat 1979.

III. Etika a theologie

(20) V tomto prvním oddíle usilujeme o vymezení problematiky. Pokoušíme se určit výchozí otázku etiky a ptáme se na vztah etiky k jiným vědám, které se zabývají lidským chováním, a ke každodennímu mravnímu vědomí. V této souvislosti se musíme důkladněji věnovat vztahu etiky a theologie. Rád bych tu odlišil dvě otázky. Prvá se týká významu pojmu Boha pro etiku. Je možná etika bez předpokladu existence Boha? V této otázce jde o samostatnost existenci Boha, na teologii nebo filosofické nauce o Bohu. Za druhé se musíme ptát na vztah etiky a křesťanské víry. V extrémní pozici bychom mohli tvrdit, že filosofické poznání morálních norem je nemožné. Normy jsou nám dány křesťanským zjevením a můžeme je přijmout jen vírou. Obecněji můžeme formulovat toto pojetí takto: morální normy jsou záležitostí světonázoru, o němž už nelze racionálně diskutovat. O vztahu etiky a theologie lze diskutovat z hlediska theologa nebo filosofa; následující usek přináší některá rozlišení a teze z hlediska filosofického.

(21) Můžeme poznat závaznost morálních požadavků nezávisle na víře v Boha, resp. nezávisle na filosofickém poznání Boha, anebo předpokládá zdůvodnění morálních norem existenci Boha jako logickou premisu, takže bychom mohli tvrdit, že pro toho, kdo neakceptuje Boží existenci, neplatí žádné morální požadavky? Odpověď, zdůvodněná v § 159-171, zní: platnost morální povinnosti můžeme poznat logicky nezávisle na existenci Boha. Ta je transcendentální skutečností v tom smyslu, že je dotazováním neuchopitelná. Každý pokus její platnost zpochybnit, popřít nebo vyvrátit již předpokládá její uznání. Praktický rozum je do té míry nezávislý na teoretickém, že poznání faktu morální povinnosti je logicky nezávislé na otázce po Boží existenci, která je úlohou teoretického rozumu.

(22) Avšak od otázky po poznání nepopiratelné platnosti morální povinnosti musíme odlišit otázku po vysvětlení nebo výkladu této transcendentální události. I když nahlédneme platnost bez návratu k dalším premisám, můžeme se smysluplně ptát po možných metafyzických předpokladech nebo implikacích transcendentálního činu. Toto odlišení užívá Kant v předmluvě ke *Kritice praktického rozumu* (A 5 pozn.), aby určil vztah morálního zákona a svobody. V řádu poznání je morální zákon první; poznáváme jej, aniž by předtím (jako logická premisa) musela být poznána svoboda. Morální zákon je „podmínka..., za níž si můžeme uvědomit předešlím svobodou“; je *ratio cognoscendi* (důvod poznání) svobody. Naproti tomu v řádu bytí je svoboda prvá. Umožňuje morální zákon, a je proto jeho *ratio essendi* (důvod bytí). Právě tak se lze ptát, zda je možno myslet skutečnost morální povinnosti bez Boží existence jako *ratio essendi*. Ale uvažovat tímto směrem není úkolem etiky, nýbrž filosofické nauky o Bohu.

(23) Odhlédněme však nejprve od dosud nedokázané teze, že morální povinnost můžeme poznat nezávisle na existenci Boha, a prozkoumejme profikladné pojetí, podle něhož tkví platnost morálních norem v tom, že je Bůh příkazuje. Lze je shmout do věty: „Morálně závazné je to, co příkazuje Bůh.“ Tuto větu můžeme chápat dvojím způsobem. Jednak může znamenat: Bůh něco příkazuje, protože je to morálně závazné. Skutečnost, že je něco morálně závazné, je důvodem pro to, že to Bůh příkazuje. Ze skutečnosti, že je něco morálně závazné, můžeme vyvozovat, že to Bůh příkazuje.

Pokud ji takto chápeme, není tato věta kritériem morální závaznosti. Jde pouze o theologickou interpretaci morální povinnosti, kterou musíme poznat na základě jiných kritérií. Věta ale také může říkat (a tento význam je v dané souvislosti důležitější): něco je morálně závazné, protože to příkazuje Bůh. Tuto propozici musíme prozkoumat důkladněji. Může vyjadřovat (to je jedna možnost, jak jí rozumět) chybný závěr ze skutečnosti, že Bůh něco příkázal, a odvozovat z něj morální povinnost (srv. §52). Ale můžeme jí rozumět i jako syntetickému kroku. Jako takový by měla důležitou funkci v teoretickém zdůvodnění morálky: s její pomocí bychom mohli formálně správně vyvodit z faktu, že Bůh něco příkázal, morální povinnost. Ale jak by mohl být zdůvodněn samotný tento princip? V dané souvislosti je důležitá jen negativní odpověď. Jako předpoklad každého korektního zdůvodnění, které se odvolává na Boží vůli, nemůže být sám tento princip odvoláním se na Boží vůli zdůvodněn. Bez prohrěšku důkazem v kruhu totiž nemůžeme argumentovat tak, že to, co Bůh příkazuje, je morálně závazné, protože to Bůh chce nebo příkazuje, protože je to závazné. Další možnost spočívá v tom, že princip sám vyžaduje zdůvodnění, např.: „Něco je morálně závazné, protože to Bůh příkazuje, neboť Bůh je morálně dokonalý, spravedlivý atd.“ V tomto případě tkví důvod povínování nejen v pouhé skutečnosti, že Bůh něco chce nebo nařizuje, nýbrž také v určité vlastnosti Boží vůle: v tom, že Bůh chce spravedlivě, mravně správně atd. Předpokládá se, že existuje povinnost jednat spravedlivě, mravně, správně atd. Jiná možnost zdůvodnění by byla: „Něco je morálně závazné, protože to Bůh příkazuje, neboť Bůh má moc odměňovat a trestat.“ Povínování pak z Boží vůle vyplývá jen za předpokladu, že ji zdůvodňují sankce odměny a trestu. Tento předpoklad se však bez důkazu v kruhu opět nedá zdůvodnit Boží vůlí. Rada zdůvodnění by mohla pokračovat, např. takto: „... neboť Bůh je stvořitel člověka.“ Opět se již předpokládá nějaká norma: že člověk má poslouchat svého stvořitele.

(24) Tím, co jsme dosud řekli, rozhodně nechceme popírat význam předpokladu existence Boha a náboženské víry pro zdůvodnění morálních norem. Náboženské předsvědčení v sobě může zahrnovat obsahy, které spadají pod normy založené jinak a vedou tak k normativním důsledkům, které nenahlíží ten, kdo toto předsvědčení nesdílí. Povinnost uctivat Boha a modlit se např. logicky předpokládá existenci Boha. Jiným příkladem je zdůvodnění zákazu se-

bevráždy v Platónově *Faidónu* (62b-c). Platón přichází se dvěma argumenty. My lidé – první argument – stojíme v životě na stráž; nesmíme se sami vystřídat nebo zběhnout. Jsme – druhý argument – majetkem bohů. Proto nad sebou samými nemáme dispoziční právo. Kdyby některý z našich otroků spáchal sebevraždu bez našeho výslovného pokynu, chápali bychom to jako zasahování do svého vlastnického práva. V dané souvislosti nám záleží jen na formální struktuře obou argumentů. Skládají se z morální normy a výpovědi o mravně relevantní skutkové podstatě. Morální normu prvního argumentu je možné formulovat asi takto: nikdo se nesmí vyhýbat splnění úkolu, kterým ho pověřila legitimní autorita. Tu Platón theologicky nezduvodňuje. Pod tuto normu je subsumována faktická theologická výpověď: život je úkol, jímž člověka pověřil Bůh pro dobré i zlé dny.

(25) Každá etika je postavena před otázkou po poměru mravního požadavku ke štěstí nebo ke smyslu lidského života. Oba tyto obtížné pojmy tu nemůžeme blíže objasňovat. Abychom objasnili problém, o nějž tu jde, postačí určit štěstí a smysl jako obsáhlé, dokonalé naplnění všeho lidského usilování a cílů, aniž bychom blíže zkoumali obsah těchto cílů. Člověk se ptá po poslední jednotě mravní povinnosti a štěstí. Je třeba zdůraznit, že morální normy mají v sobě vztah k nitrosvětskému štěstí. Jejich následování slouží – abychom použili Kantovu formulaci – uskutečnění říše účelů, v níž si lidé navzájem pomáhají dosáhnout naplnění svých cílů. Vzdor tomu není poslední jednota mravnosti a štěstí nikdy plně v rukou člověka. Musíme se ptát, zda je vůbec kdy možné v tomto světě uskutečnit štěstí a smysl. Lidské štěstí záleží na mnoha faktorech, na které nemáme vliv. Jsme odkázáni na dobrotu vůli a kooperaci druhých. Mravnímu jednání musí vždy předcházet jistý výkon. To, že se ke mně druzí chovají špatně, neruší mou mravní povinnost vůči nim. Naplnění mravního požadavku může vést ke ztrátě vlastního života. Formulujeme tezi, že zde je mez každé netheistické etiky. Kdybychom ji chtěli rozvést, museli bychom ukázat, že se rozum táže po poslední jednotě mravnosti a štěstí a smyslu a že tato jednota může být zaručena pouze existencí Boha.

Literatura:

Kant, *Kritika praktického rozumu*, Dialektika čistého praktického rozumu. Sidwick 1907, str. 503-509.
de Finance 1967, § 158-170.
Krings 1970.
Spaemann 1973.
Schüller 1978.
Ricken 1984; 1990.

2. Má křesťanská morálka své „*proprium*“?

(26) Jaký je vztah etiky a křesťanské víry? Obsahuje křesťanská morálka normativní propozice, jejichž platnost je poznatelná výlučně vírou? Ještě než se nad tím zamyslíme, připomeňme si, že v křesťanské církvi existuje důležitá tradice, která na tuto otázku odpovídá záporně. Vychází z výroku v listu Římanům (Ř 2,14 n.), že pohané, kteří neznají Mojžišův zákon, činí od přírody to, co tento zákon prikazuje, protože mají jeho požadavky zapsány v srdci a jejich svědomí je dosvědčuje. Podle Tomáše Akvinského má člověk účast na Božském rozumu nebo věčném zákoně; světem přirozeného rozumu, který je odleskem Božího světla, dokáže odlišovat dobro a zlo. Tuto účast označuje Tomáš jako přírodní zákon (*lex naturalis*) (*Summa theologiae* I-II, 91,2). Zatímco pravdy víry překračují lidský rozum, k mravně správnému jednání vede člověka přirozený rozum (tam. I-II, 108,2 ad 1). Podobně i podle Kalvína poznává člověk mravní normy na základě přirozeného zákona (*lex naturalis*) (*Institutio Christianae Religionis* 1559, II 2,22). Rudolf Bultmann píše: „Pohlížíme-li na obsah morálních požadavků, neexistuje žádná specifická křesťanská etika... Každý má svědomí, a je s to vědět, co je dobré a zlé. Opravdové křesťanské zvěstování nepřichází, pokud jde o etiku, s žádnými zvláštními požadavky.“ (*Glauben und Verstehen*, sv. 3, Tübingen 1965, str. 125.)

(27) Věcné zdůvodnění musí vycházet z předběžného pojmu, podle něhož jednat morálně znamená jednat odpovědně. Pojem morálního zahrnuje cílovou představu bezpodmínečné ospravedlnitelnosti určitého jednání. Zásadně musí být možné, aby jednajícím člověk ospravedlnil své jednání vůči tomu, koho se týká. Takové ospravedlnění nelze opřít o dovolávání se již nedotazovatelných světonázorových premis. I pokud věřícímu plynou z theologických obsahů

specifické normy (§ 24), musí být s to ukázat, že se druhému tímto chováním neděje žádná bezpráví.

(28) Tyto úvahy nicméně v žádném případě nevylučují pozitivní funkci křesťanské víry pro mravní poznání. Každá etická reflexe předpokládá žitou morálku a tou je pro křesťana morálka bible a křesťanské tradice. Také praktický rozum je konečný rozum. Bylo by primitivním racionalismem a solipsismem, kdybychom věřili, že můžeme konstruovat morálku z bodu nula bez ohledu na tradici, v níž žijeme. Existuje také předstudek v pozitivním slova smyslu. Tradice obsahuje presumpci mravní životní zkušenosti pro sebe, přičemž samozřejmě nikdy nesmíme přehlížet možnost kolektivního mravního omylu a změny morálně relevantních okolností. Přitom musíme rozlišovat mezi otázkou, jak se k nějakému poznání dospělo (otázka po genezi poznání), a otázkou, jak je zdůvodněno. Pozitivní význam křesťanské víry a žitého křesťanského ethosu spočívá ve vlivu na genezi mravního poznání. Mají heuristickou funkci. Od toho však musíme odlišovat otázku po zdůvodnění. Zde je pak odvolávání se na víru a tradici nepřipustné.

Literatura:

Schüller 1976; 1980, str. 15-40.
Böckle 1978, § 22.

POŽADAVEK ZDŮVODNITELNOSTI MORÁLNÍCH VĚT

(29) Když jsem se pokoušel formulovat výchozí otázku etiky (§ 2), postavil jsem proti sobě dvě alternativy: je ponecháno naší libovůli, jak se rozhodneme? Nebo existují objektivní, obecně platná hlediska, která musíme při rozhodování respektovat? Běžné morální vědomí mluví pro druhou možnost. Ptáme se, co je správné činit. Posuzujeme jednání vlastní i jednání druhých. Existence morálních diskusí ukazuje, že hledáme zdůvodněné odpovědi. Kdo se pro něco angažuje, je přesvědčen, že má pravdu. Proti tomu však stojí teze, že morální otázky nelze s konečnou platností racionálně rozhodnout. Jeden z uváděných důvodů je ten, že se od sebe často zásadně odlišují morální názory různých jednotlivců, sociálních skupin, národů, kultur nebo různých dob, nebo že si dokonce protirečí. Toto pojetí je často označováno jako etický relativismus. Stručně nastíníme různé významy tohoto výrazu, abychom se více přiblížili základnímu problému metaetiky (srv. § 10).

(30) Předně je třeba rozlišovat mezi morálními principy a jejich aplikací na to, co je právě dané. Z týchž principů mohou na základě různých mravně relevantních okolností vyplývat různé specifické morální soudy. Není třeba zvláště zmiňovat, že skutečnost těchto různých specifických soudů nijak neodporuje zdůvodnitelnosti morálních požadavků. O relativismu může být řeč teprve tehdy, když tvrdíme, že morální principy různých jednotlivců nebo kultur se odlišují zásadně, nebo že si navzájem protirečí. Toto tvrzení je deskriptivním soudem o rozdílu fakticky platných morálních principů; mluvíme proto o deskriptivním nebo kulturním relativismu. Tuto pozici můžeme napadnout nejprve v rovině deskriptivní. Můžeme se totiž ptát, zda tento rozdíl opravdu existuje nebo zda se přece jen za odlišnostmi, které vystupují do popředí, neskrývají zásadní shody. Tato otázka zde může zůstat otevřená. Na čem však záleží, je, zda se lze tázat po normativní platnosti oněch (údajně) různých principů. O etickém relativismu ve vlastním smyslu lze