

UNIVERZITA PARDUBICE

FAKULTA FILOZOFICKÁ

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

2024

Martin Dvořák

Univerzita Pardubice

Fakulta Filozofická

Role rovnováhy motivací v etice: Immanuel Kant versus etika ctností

Bakalářská práce

2024

Martin Dvořák

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2022/2023

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(projektu, uměleckého díla, uměleckého výkonu)

Jméno a příjmení: **Martin Dvořák**
Osobní číslo: **H21089**
Studijní program: **B0223A100005 Filosofie**
Specializace: **Filosofie**
Téma práce: **Role rovnováhy motivací v etice: Immanuel Kant versus etika ctností**
Zadávající katedra: **Katedra filosofie a religionistiky**

Zásady pro vypracování

Práce se zabývá rolí rovnováhy motivací v lidském jednání z hlediska etiky. Klade si otázku, zda je možné být v konání veden více než jednou motivací – morální i mimo-morální – aniž by to jednání upřelo morální charakter. Může mezi oběma druhy motivací nastat dokonce rovnováha, nebo je mezi nimi nepřekonatelná propast? Pro hledání odpovědi se práce obrací ke dvěma velkým etickým tradicím: Kantově etice a etice ctností.

Ústřední roli v Kantově etice hraje povinnost, která je podle něj jedinou skutečnou morální motivací. Jak se to ale má s mimo-morálními motivacemi? Může se přeci jen stát, že přítomnost jiné motivace vedle motivace povinností neshodí morální charakter jednání, či je taková situace podle Kanta nemožná? V hledání odpovědi vycházím krom slavných pasáží *Základů metafyziky mravů* také z textů významných interpretů Richarda G. Hensona a Barbary Herman. Analýzou a srovnáním textů interpretací autorů chci ukázat, zda je obvinění Kanta z přísné etiky zcela podřízené povinnosti oprávněné. Jako naprosto protikladná se zdá etika ctností. Morální motivace je v naprostém souladu s tím, co ctnostný člověk inklinuje dělat. Skrze Aristotelovy texty se podívám na základní kameny této tradice a od nich se přesunu k autorům současným; prozkoumám texty Julii Annas a Rosalindy Hursthouse a představím, jak vypadá současná etika ctností, jak se ctnostným člověkem stát, a jak je to s pochybnostmi proti ctnostem jakožto základem etiky, které pronesl Kant. Zkoumání má tedy charakter analýzy a srovnání dvou rozdílných etických tradic s cílem zjistit, zda nám jejich srovnání může něco říci o rovnováze motivací v lidském jednání. V průběhu se ukáže, že pozice, které se mohly jevit jako naprosto protikladné, spolu přeci jen mají určité shodné principy.

Rozsah pracovní zprávy:

Rozsah grafických prací:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam doporučené literatury:

1. Annas, J., **Inteligentní ctnost (výbor)**, in: Beran, O., Cívik, M., Pacovská, K. (eds.), Základní etické teorie, Přel. J. Petříček, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2022.
2. Aristotelés, **Etika Nikomachova**, přel. A. Kříž, Petr Rezek, Praha 2004.
3. Hensom, R. G. **What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action**, The Philosophical Review, 1979, 88.
4. Herman, B., **O hodnotě jednání z motivu povinnosti**, in: Beran, O., Cívik, M., Pacovská, K. (eds.), Základní etické teorie, Přel. J. Petříček, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2022.
5. Hursthouse, R., **On Virtue Ethics**, Oxford University Press, Oxford 1999.
6. Kant, I. **Základy metafyziky mravů**, vyd. 3., opr., přel. L. Menzel, OIKOYMENH, Praha 2014.
7. Kant, I., **Kritika praktického rozumu**, vyd. 1., přel. J. Loužil, OIKOYMENH, Praha 2022.
8. Stocker, M., **The Schizophrenia of Modern Ethical Theories**, The Journal of Philosophy, 73, 1976, No. 14.

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. David Rozen

Katedra filosofie a religionistiky

Datum zadání bakalářské práce: **31. března 2023**

Termín odevzdání bakalářské práce: **15. června 2024**

doc. Mgr. Jiří Kubeš, Ph.D.

děkan

Mgr. Ondřej Krása, Ph.D.

vedoucí katedry

Prohlašuji:

Práci s názvem *Role rovnováhy motivací v etice: Kant versus etika ctností* jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 7/2019 Pravidla pro odevzdávání, zveřejňování a formální úpravu závěrečných prací, ve znění pozdějších dodatků, bude práce zveřejněna prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne 14.6.2024

Martin Dvořák

PODĚKOVÁNÍ

Chtěl bych srdečně poděkovat vedoucímu této práce Mgr. Davidu Rozenovi za dobré vedení, užitečné nápady a cenné poznatky, které mi poskytoval od začátku práce až do jejího konce.

ANOTACE

Práce se zabývá otázkou rovnováhy mezi morálními a mimomorálními motivacemi v lidském jednání z hlediska etiky. Zkoumá, zda je možné, aby jednání vedeno více než jednou motivací neztratilo svůj morální charakter. K tomu analyzuje dvě velké etické tradice: Kantovu etiku, která klade důraz na povinnost jako jedinou pravou morální motivaci, a etiku ctností, kde morální motivace souzní s inklinacemi ctnostného člověka. Práce mimo díla Kanta a Aristotela využívá texty významných interpretů, jako jsou Richard G. Henson a Barbara Herman pro Kantovu etiku, a Julia Annas a Rosalind Hursthouse pro etiku ctností. Cílem je zjistit, zda jsou obě tradice zcela protikladné, nebo na něčem najdou shodu, a zda jejich zkoumání přispěje porozumění rovnováhy motivací v lidském jednání.

KLÍČOVÁ SLOVA

Etika, rovnováha, motivace, ctnosti, morálka, morální zákon

TITLE

The Role of the Balance of Motivations in Ethics: Immanuel Kant versus Virtue Ethics

ANNOTATION

The work addresses the question of the balance between moral and nonmoral motivations in human action from an ethical perspective. It examines whether an action driven by more than one motivation can retain its moral character. To this end, it analyzes two major ethical traditions: Kantian ethics, which emphasizes duty as the only true moral motivation, and virtue ethics, where moral motivation aligns with the inclinations of a virtuous person. In addition to the works of Kant and Aristotle, the study utilizes texts by significant interpreters such as Richard G. Henson and Barbara Herman for Kantian ethics, and Julia Annas and Rosalind Hursthouse for virtue ethics. The aim is to determine whether these two traditions are entirely opposed or if they find some common ground, and whether their examination contributes to understanding the balance of motivations in human action.

KEYWORDS

Ethics, balance, motivation, virtues, morality, moral law

Obsah

Úvod.....	9
(I.) Kantova etika	12
(1.) Immanuel Kant	12
(1.1.) Základy metafyziky mravů.....	13
(2.) Jeho interpreti	18
(2.1.) Richard Henson – Co Kant mohl říci	18
(2.2.) Barbara Herman – O hodnotě jednání z motivu povinnosti.....	27
(3.) Rovnováha v Kantově etice.....	34
(4.) Jeho kritici	35
(4.1.) Michael Stocker – Morální schizofrenie	35
(II.) Etika ctností	38
(1.) Základní myšlenky	38
(2.) Interpreti	40
(2.1.) Julia Annas – Inteligentní ctnost.....	40
(2.2.) Rosalind Hursthouse – O etice ctností.....	46
Závěr	51
Seznam literatury	54

Úvod

Tato práce se zabývá rolí rovnováhy morálních a nemorálních motivací v etickém chování, nejdříve je tedy žádoucí alespoň naznačit, co pod takovými termíny zamýšlím. Nemohu zde podat jednotnou správnou odpověď, neboť naše rozlišování motivací morálních a nemorálních, je-li nějaké, závisí na etické tradici, které se držíme jako jednotlivci, nebo naše společnost celkově. Takových tradic je celá řada, v této práci probereme dvě z nich, a rozhodně není cílem této práce rozhodnout, která z nich je ta správná. Velmi jednoduše řečeno, pod slovy „morální motivace“ rozumím takové pohnutí k činu, které spočívá v tom, že chceme dosáhnout něčeho dobrého/morálního, ať už to za takové sami považujeme, nebo víme, že je to požadováno společností nebo snad ještě jinou morální autoritou. Jedná se o nesobecké případy: můžeme zachránit topící se dítě, přispět na charitu, pomoci příteli v nouzi. Pokud jsme motivováni čistě morálně, v takových případech neočekáváme nějaký osobní prospěch či zisk – konáme tak, protože cítíme, že je to správně.

V případě motivací nemorálních (jinak řečeno mimomorálních – nemorální neznamena, že jsou nutně špatné a proti morálce, byť samozřejmě mohou být, ale k činu nás pohne něco jiného než právě morálka) nekonáme činy, kterými bychom směřovali k nějakému dobru. Jedná se o naše náklonnosti, tužby, emoce, přání apod. Mohu mít pocit, že potřebuji kávu, a tento pocit mě dovede k návštěvě kavárny. O takové motivaci a činu z morálního hlediska nejde mnoho říci. Nikomu jsem tím snad neškodil, ale poplácat se po rameni za správný čin se také nemohu – ani to nebyl můj záměr. Takových příkladů ze života lze najít mnoho a není třeba o nich příliš uvažovat. Nejsou řízeny morálními pohnutkami, ale zároveň nejsou v rozporu s morálkou. Samozřejmě pak existují motivace, které jdou přímo proti tomu, co lze považovat za správné. Například z prosté touhy po zisku můžeme zneužít naše přátele, zcizit cizí majetek, nebo, v nejzazším případě, někoho zavraždit. Takové případy jdou

naprosto proti morálce. Jedince z takových motivů jednajícího můžeme odsoudit, popřípadě potrestat a tím, zdá se, problém hasne.

Avšak evidentně tu máme složitější situace, kdy se motivace morální i nemorální setkají a jdou za stejným cílem, možná dokonce ruku v ruce. Co když se mi stane, že se chystám pomoci příteli v nouzi, protože vím, že je to potřeba, ale zároveň to udělám rád, protože od toho jsme přeci přátelé? Při přispívání na charitu třeba nemám na mysli dobro světa, ale těší mě představa úsměvu těch, kterým pomohu. Paní v bazénu spadnou brýle, potopí se ke dnu a já ihned pomohu, protože je to tak správně, ale zároveň se tak rád potápím. Takové a další případy mě v této práci zajímají. Co o nich lze z morálního hlediska říci? Lze v etice hovořit o rovnováze různých motivací? A pokud ano, jakou roli v našich etických životech hrají?

K odpovědi jsem se obrátil ke dvěma z velkých etických tradic – Kantově deontologii a etice ctností. Tento výběr není vůbec náhodný. V první řadě, byl to právě Kant, který mě přivedl k uvažování o důležitosti motivací v etice obecně. A poté, co jsem se při prvním čtení *Základů metafyziky mravů* zhrozil jeho výkladu morální hodnoty, především pak u jeho příkladu o filantropovi, který hraje v této práci důležitou roli, jsem si kladl otázku, zda jediná cesta k morálce je potlačení veškerých mých náklonností, nebo zda snad existuje jiná cesta, již lze najít při podrobnějším čtením autorova textu. Právě proto je Kantova etika jakýmsi odrazovým bodem celé této práce. Etika ctností se na první pohled jevila jako naprostý protiklad toho, co jsem si myslel, že se mi o souznění různých motivací snaží říci Kant. Postavit vedle sebe právě tyto tradice tedy bylo snadnou volbou. Věděl jsem, že každá z nich má k tématu co říci.

Co se struktury práce týče, je rozdělena na dvě hlavní části, každá připadá jedné z tradic. Nejdříve se podíváme na klíčové texty k tradicím náležícím, tedy od Kanta a Aristotela, následně přihlédneme k pracím dalších autorů, kteří si dali za úkol primární texty

vyložit, či nějak rozšířit nebo posunout jejich myšlenky. Z analýzy těchto textů se pokusím vyvodit odpovědi na své otázky. Uvidíme, jaké postoje k rovnováze motivací tyto rozdílné tradice mají, zda mají nějakou společnou půdu, nebo zda se skutečně jedná o naprosté protiklady, jejichž konflikt staví důležitost rovnováhy motivací do nebezpečí.

(I.) Kantova etika

(1.) Immanuel Kant

Je to bezpochyby Kant, který byl za života i po něm obviňován, že podle jeho etiky by se měl člověk vzdát svých náklonností a žít podřízen jakési povinnosti. A to i autory mimo filosofický okruh. Znáмым kritikem ještě z Kantových dob byl básník Friedrich Schiller, jemuž se nezamlouvalo, že není morálně hodnotné pomáhat přátelům s radostí. Schiller na toto téma dokonce složil báseň.¹

Celá řada filosofů se pustila do kritiky Kanta – Nietzsche, Scheler, Murdoch atd.² Jejich kritika neměla základ odlišný od umělce zmíněného výše. Poukazovali na zanedbání emocí, a dokonce na otročení jakési abstraktní povinnosti. Nejedná se o nic zvlášť překvapujícího, neboť jak si uvědomují autoři na Kantově či opačné straně, přečtení Kantova etického díla může ve čtenáři zanechat poněkud odstrašující emoce.³ Mezi další argumenty kritiků patří zanedbání jedinců, individuálních motivů či potřeb. Z řady těch, jež se s Kantem pustili do etického střetu, pro nás bude nejdůležitější kritika ze strany etiky ctností.

Zdá se tedy, že se jedná o opakující se problém, jež je Kantovi stále vyčítán. Je však tato kritika oprávněná? Považuje Kant rovnováhu osobních motivací a pravidel za nedůležitou, máme žít podřízen povinnosti, chceme-li vést morálně hodnotný život? Pro zodpovězení těchto otázek se pojďme nejdříve podívat přímo na autorův text.

¹ Její celé znění a komentáře k ní se nacházejí v kapitole (2.1.).

² Nietzsche například v díle Tak pravil Zarathustra; Scheler v díle Formalismus v etice a materiální etika; Murdoch v díle Suverenita dobra.

³ Mezi takové autory patří například B. Herman, která si, nehledě na to, že argumentuje v Kantův prospěch, plně uvědomuje řadu negativních emocí, které může Kantův text vyvolat. Viz Herman, B., „On the Value of Acting from the Motive of Duty“, in Herman, *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993, chapter 1 (pp. 1-22), s. 1.

(1.1.) Základy metafyziky mravů

Průlomové dílo, *Základy metafyziky mravů*, autor začíná výkladem o dobré vůli. Považuje ji za jedinou existující věc, kterou lze považovat za skutečně bezpodmínečně dobrou.⁴ Lze sice namítat, že člověk může oplývat celou řadou dobrých vlastností – laskavostí, štědrostí, soucitem, a ještě by se dalo dlouho jmenovat. Vlastnosti jsou to jistě chvalitebné, avšak dle autora nejsou samy o sobě dobré – potřebují vedení právě dobré vůle. I těch zdánlivě nejlepších vlastností může být zneužito ke zlým účelům. Pouze dobrá vůle, byť jí různé vlastnosti mohou být podpůrné, bude zářit jako klenot. A to navíc ne díky nějakým vykovaným skutkům, ale pouze díky chtění.⁵

Toto „chtění“ je v Kantově etice velice důležitý prvek. Naprosto v protikladu proti utilitarismu autor nepokládá za důležité následky našich činů,⁶ ale pouze motivace, podle nichž jsme konali. Činy samotné mohou být ovlivněny celou řadou vnějších zásahů, ať už se jedná o smůlu v konkrétní situaci, nebo vrozenou vadu, která nám zabraňuje něco vykonat. Kvůli tomu je nelze nějak objektivně morálně hodnotit. Motivace samotná však závisí zcela na člověku samotném a hodnocení ji lze vystavit. Kant se snaží přijít s etikou, kterou by se mohli řídit všichni úplně stejně a všichni si v ní byli rovni, nehledě právě na zásahy z vnější (které lze taktéž označit za zásahy přírody, ale o tom později).⁷

Vidíme tedy, že naše motivace podle Kanta vypovídají o tom, zda bylo naše jednání morální či ne. Jaké motivace však vedou k morálnímu jednání? Je jen jedna motivace, kterou Kant považuje za skutečně morálně hodnotnou – motivace z povinnosti. Ostatní motivace, tj. různé náklonnosti či osobní prospěch, jsou podle něj nemorální. Jejich následování nás nikdy nepovede k morálně hodnotnému činu. Avšak čin motivovaný povinností je motivován

⁴ Viz Kant, I. *Základy metafyziky mravů*, vyd. 3., opr., přel. L. Menzel, OIKOYMENH, Praha 2014, s. 13.

⁵ Viz tamtéž, s. 14.

⁶ Viz Mill, J. S., *Utilitarismus*, přel. K. Šprunk, Vyšehrad, Praha 2011, s. 65.

⁷ Viz Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 14.

rozumem. Rozumem je pak motivována naše vůle. Konáme-li čin, který je motivován povinností, máme k povinnosti úctu a na zřeteli morálku. Takováto motivace, pocházející čistě z rozumu, je prosta jakýchkoliv náklonností.⁸ Zjednodušeně řečeno, při jednání motivovaném povinností nehraje žádnou roli, zda se nám do aktu chce, zda z něj něco budeme mít, zda jej konáme rádi či neradi.

Jednám-li z povinnosti, jednám z úcty k tzv. obecnému zákonu.⁹ To je zákon, který se týká nás všech, sami jsme v něm zákonodárci. Kant představil tzn. kategorický imperativ – imperativ platící obecně (pro všechny) a nepodmíněně, jež nám přikazuje nějaké jednání.¹⁰ Kant představil vícero znění kategorického imperativu, jeho první podoba v *Základech metafyziky mravů* zní: „nemám nikdy postupovat jinak než tak, abych mohl zároveň chtít, aby se má maxima stala obecným zákonem.“¹¹ Jak tomuto rozumět? Ať už konáme jakýkoliv čin, máme se zamyslet, zda bychom mohli chtít, aby se úplně stejně mohl zachovat kdokoliv a kdykoliv (opět bez ohledu na zásahy z vnější). Kant jako příklad udává slib – „nesmím snad, jsem-li v tísní, něco slíbit s úmyslem tento slib nedodržet?“¹² Kdyby odpověď zněla „smím“, jak by se to vepsalo do obecného zákona? Něco takového nemůže projít zkouškou kategorického imperativu¹³, nechceme-li úplně zrušit význam slibu. Neboť bychom pak od všech očekávali, že sliby nehodlají dodržet. Nemělo by ani smysl je pokládat.¹⁴ Jak praví Kant, „sice mohu chtít tuto lež, ale rozhodně nemohu chtít lhaní jako obecný zákon“.¹⁵

Pouze, pokud je čin z hlediska kategorického imperativu v pořádku, lze mluvit o morální hodnotě. Takový čin je v úctě k obecnému zákonu, motivace vychází z rozumu,

⁸ Viz Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 16–17.

⁹ Viz tamtéž, s. 21.

¹⁰ Viz Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, vyd. 1., přel. J. Loužil, OIKOYMENH, Praha 2022, s. 24.

¹¹ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 21.

¹² Tamtéž.

¹³ Kant představuje i imperativy tzv. hypotetické. Ty neplatí univerzálně, jsou svázány s určitou podmínkou, zájmem na nějakém cíli. Takový imperativ by zněl například: „nebudu lživě dávat sliby, abych si zachoval důvěryhodnost“. Takové zásady však podle Kanta nemohou být zákony. Viz Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 24.

¹⁴ Viz tamtéž, s. 22.

¹⁵ Tamtéž.

z povinnosti.¹⁶ A právě z tohoto důvodu byl Kant vystaven mnohé kritice. Pokud je naše chování morální pouze, pokud je motivováno povinností, není to poněkud svazující? Kam se poděly veškeré emoce, které k lidskému chování neodmyslitelně patří?

Základy obsahují několik slavných příkladů, které hovoří o vztahu povinnosti a různých náklonností. Autor je uvedl, aby nám ukázal rozdíl mezi jednáním z povinnosti, jednáním v souladu s povinností a jednáním z motivace jiné, která jde pouze shodou okolností v souladu s povinností. Rozdíl je to skutečně zásadní, jeden případ je podle Kanta morální, druhý už ne. Jejich prozkoumání nám pomůže blíže pochopit kritiku na Kantovu etiku, ale pomůže nám i při bádání o důležitosti rovnováhy.

V prvním příkladu se jedná o obchodníka, který nenadsazuje ceny nezkušeným zákazníkům.¹⁷ To se na první pohled jeví jako naprosto v pořádku a morálně chvalitebné, avšak je tu problém. Jak již víme, pro Kanta je nejdůležitější motivace. Co motivuje obchodníka k jeho zdánlivě morálnímu chování? Je sice možné, že jedná v souladu s povinností, nijak proti ní nejde, ale z hlediska Kantovy etiky záleží na motivaci. V Kantově příkladu obchodník ceny nenadsazuje, protože nechce přijít o pověst, která by jej připravila o zákazníky. Jakmile bychom se o něm toto dozvěděli, naše chvála jeho morálního chování by velice rychle opadla. Nejedná tak proto, že by chtěl jednat správně. Jak říká Kant: „Jednání se nedálo tedy ani z povinnosti, ani z bezprostřední náklonnosti, nýbrž pouze z důvodu vlastního prospěchu.“¹⁸ A zdá se mi důležité toto tázání po pravém motivu, neboť nejen obchodníci, ale třeba i politici, mohou svým zdánlivě dobrým chováním pouze hledat vlastní prospěch.

Další příklad pojednává o zachování života. Autor uvádí, že: „je povinností zachovávat svůj život a každý k němu chová ještě nadto bezprostřední náklonnost.“¹⁹ Jak je vidno, naše snaha nezemřít je přinejmenším v souladu s povinností. Troufám si říci, že velice

¹⁶ Viz Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 22–23.

¹⁷ Viz tamtéž, s. 17.

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ Tamtéž.

zřídka přemýšlíme o tomto aktu sebezachování z hlediska morálního. Je možné zde hovořit o rovnováze motivací a morálně hodnotném jednání podle Kantovy představy? Jak sám autor uvádí, život zachováváme, protože zkrátka chceme – máme k tomu náklonnost. Jak už víme, to samo o sobě nám k moralitě nepomůže.²⁰ Soulad s povinností nám situaci opět poněkud komplikuje. Kant to popsal slovy: „Ale proto ještě nemá často úzkostlivá péče, kterou o zachování života projevuje většina lidí, žádnou vnitřní hodnotu a její maxima žádný morální obsah. Svůj život zachovávají sice v souladu s povinností, ale nikoli z povinnosti.“²¹ To se může zdát jako naprosté odmítnutí rovnováhy motivací. Je tedy přípustná jediné povinnost a nic jiného? Poměrně skličujícího dojmu může čtenář nabýt po přečtení dalších řádků. Autor tam sděluje, že pouze, pokud je jedinec zničen životem a přeje si spíše smrt, avšak život zachová z úcty k povinnosti, má jeho jednání morální obsah.²² Říci, že zachovat život je morální jen v případě, kdy se nám to protíví, je velice tvrdé. Nevynášejíme však nad Kantovou etikou rozsudek předčasně.

Kvůli následujícímu příkladu autor kritiky taktéž nebyl ušetřen. Hovoří o dobročinnosti, která je samozřejmě dobrou vlastností, netvořící protiklad k povinnosti. Ale, jak autor uvádí, jsou tací, kteří jsou dobročinní, neboť jim to dělá radost²³ – jedinci, kteří „nacházejí i bez jakýchkoli jiných samolibých či egoistických pohnutek vnitřní zálibu v tom, že kolem sebe šíří radost a že se mohou kochat ze spokojenosti druhých, pokud je jejich dílem.“²⁴ Pokud máme z popisu takových jedinců pocit, že jim náleží chvála za morální chování, Kant nás hned poté zarazí větami „takové jednání, ať sebevíce odpovídá povinnosti a ať je sebevíce milé, nemá přesto žádnou pravou mravní hodnotu“²⁵. Toto tvrzení následně obhajuje slovy, že takovéto chování je motivováno nějakou náklonností, například ctí. Na

²⁰ Viz Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 17.

²¹ Tamtéž.

²² Viz tamtéž.

²³ Viz tamtéž.

²⁴ Tamtéž.

²⁵ Tamtéž, s. 17–18.

tomto místě nám podá dalšího vysvětlení, proč podle něj jednání motivované náklonností není mravně správné. Problém vidí v tom, že soulad náklonnosti a povinnosti je náhodný.²⁶ Takováto náklonnost, která „se šťastnou náhodou setká s tím, co je vskutku obecně prospěšné a shodné s povinností“²⁷ zaslouží sice pochvalu, nikoliv však úctu.²⁸ Můžeme někoho pochválit, že náhodou jedná správně, ale to je tak vše. Samozřejmě existuje i situace, kdy o takovém člověku, jež rád činí radost druhým, můžeme bezpečně prohlásit, že jeho činy mají mravní obsah a jsou hodny úcty. Taková situace podle autora nastává například v případě, že by jedinec nějakou nepřízní v životě ztratil soucit a zájem na druhých. Kdyby jej pak k jednání již nevedla žádná náklonnost, ale on v něm stále pokračoval, a to právě z úcty k povinnosti, pak teprve by bylo možné jeho jednání připsat morální hodnotu.²⁹ Nadále nám Kant říká, že i kdyby se snad někdo narodil od přírody naprosto chladným a taktéž bez zájmu o druhé, taktéž jeho chování by pak bylo hodné úcty, neboť „právě zde začíná hodnota charakteru, který je morální a bez jakéhokoli srovnávání nejvyšší“³⁰.

Domnívám se, že není příliš složité pochopit mnohou kritiku na Kanta směřovanou. Ve mně samotném první čtení jeho textu nezanechalo příliš pozitivní dojem. Chce nám snad autor sdělit, že mravního jednání lze docílit pouze tehdy, když naše činy zbavíme emocí? Jaký by pak takový život, byť morální, měl smysl? A jde-li nám o rovnováhu náklonností a pravidel, nepřichází podle Kanta vůbec v úvahu? Než se pokusíme na tyto otázky odpovědět, uděláme dobře, když tentokrát směřem od kritiků přihlédneme k těm, kteří se Kantův text pokusili obhájit a vysvětlit.

²⁶ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 18.

²⁷ Tamtéž.

²⁸ Viz tamtéž.

²⁹ Viz tamtéž.

³⁰ Viz tamtéž.

(2.) Jeho interpreti

(2.1.) Richard Henson – Co Kant mohl říci

Nejdříve se zaměřím na text *What Kant Might Have Said* od Richarda G. Hensona. Ten se ve své díle zabývá otázkou, co Kant vlastně myslel pod pojmem morální hodnoty. Posléze také tím, co to vlastně znamená morální hodnotu připsat. Jeho textem se prolíná cosi, co, podle jeho vlastních slov, Kant patrně opomenul – a tj. naddeterminace činu.³¹ Naddeterminovaný čin je takový, který je vykonán z více motivací najednou, přičemž každý jeden z nich by stačil ke konání.³² Může se zdát, že Kant s tímto vůbec nepočítal a vykonání činu předpokládal jenom ze dvou motivů – pouze z nějaké náklonnosti, nebo pouze z motivu povinnosti.³³ Je zřejmé, že tento prvek bude zásadní v naší otázce o rovnováze, ale k jeho přesnému vlivu, jak jej autor vykládá, se musíme postupně dostat.

Henson po Kantově příkladu zdůrazňuje, že je třeba odlišit čin, který je morálně v pořádku a ten, který má morální hodnotu. Pochopitelně teprve u činu, jež je morálně v pořádku, se můžeme ptát, zda má vůbec morální hodnotu. Hodnoty se mu dostává v případě, že je vykonán z motivu povinnosti.³⁴ To se zdá autorovi zřejmé, na mysli však vystávají dvě otázky:

(A.) Co to znamená připsat činu morální hodnotu,

(B.) pod jakými podmínkami můžeme o někom říci, že jedná z povinnosti.³⁵

Nejdříve se podíváme na otázku první, později přijde i na druhou. Na otázku

A. napadají Hensona dvě možné odpovědi:

³¹ Viz Henson, R. G. *What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action*, *The Philosophical Review*, 1979, 88, s. 39.

³² Viz tamtéž, s. 42.

³³ Viz tamtéž, s. 43.

³⁴ Viz tamtéž, s. 42.

³⁵ Tamtéž., překlad vlastní.

- (1.) osoba byla v době činu v dobré morální kondici, tak říkajíc – oddanost povinnosti byla živá a zdravá v jejím srdci;
- (2.) že si zaslouží zvláštní uznání za chrabrost za to, že vyhrála těžký boj ve věčné válce se zlem.³⁶

Co se týče druhé možnosti, autor o ní má pochybnosti právě kvůli zmíněné naddeterminaci činu.³⁷ Tuto pochybnost dále vysvětluje na příkladu. Máme se zamyslet nad tím, zda Kant jednal z povinnosti, když přednášel na univerzitě etiku. Není od věci předpokládat, že k tomu, aby se na přednášku dostavil, mohl mít hned několik motivací.³⁸ Možnosti uvádí následující:

- (i.) Přednášení ho bavilo;
- (ii.) Nechtěl, aby ho lidé měli za nezodpovědného;
- (iii.) Staral se o své studenty a domníval se, že by měli slyšet jeho přednášky;
- (iv.) Považoval přednášení za morální povinnost.³⁹

Henson se domnívá, že kterákoliv ze zmíněných motivací by stačila k tomu, aby se Kant daného dne dostavil na přednášku. Pro potřeby výkladu máme nadále předpokládat, že alespoň v některých situacích byly pravdivé ii. a iv., přičemž každá by stačila sama o sobě, aby Kanta na lekci dostala.⁴⁰ Můžeme tedy říci, že bylo Kantovo jednání morálně hodnotné?

Autor předpokládá, že kdyby se takto zeptal přímo Kanta, dostal by jednu ze dvou odpovědí:⁴¹

³⁶ Henson, R. G. What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action, s. 42, překlad vlastní.

³⁷ Viz tamtéž.

³⁸ Viz tamtéž.

³⁹ Tamtéž, s. 43, překlad vlastní.

⁴⁰ Viz tamtéž.

⁴¹ Viz tamtéž.

- (1.) Jelikož (podle hypotézy) úcta k povinnosti byla přítomna a k vykonání činu by stačila, takže čin byl vykonán z povinnosti (nehledě na další spolupracující motivy).
- (2.) Jelikož (podle hypotézy) byly přítomny spolupracující motivy, takže čin nebyl vykonán z povinnosti.
- (3.) To záleží – jelikož byly oba druhy motivů přítomny dost silně nám neodpoví na podstatnou otázku, z jakého motivu aktér jednal.⁴²

Třetí možnost je dle autora problematická. Bylo by třeba najít kritéria, podle nichž by bylo třeba dilema vyřešit.⁴³ Další obtíží je, že tato možnost není v souladu z naddeterminací, jak ji Henson určil – tzn. každý z motivů by sám o sobě k jednání stačil i v případě absence toho dalšího. Tyto problémy⁴⁴ považoval autor za tak závažné, že se rozhodl od třetí možnosti upustit.⁴⁵

Po vyřazení třetí možnosti nám zůstávají pouze první dvě. Henson tvrdí, že Kant měl na mysli právě možnost druhou, ale uvědomuje si, že je takové tvrzení v neshodě s mnohými dalšími komentáři Kanta.⁴⁶ Henson zastává následující tvrzení:

(H): Pouze, když jedinec jedná bez jakýchkoliv (spolupracujících) náklonností, tak jedná z povinnosti.⁴⁷

⁴² Henson, R. G. What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action, s. 44, překlad vlastní.

⁴³ Například zjistit, který z motivů měl aktér přímo na mysli ve chvíli jednání. Viz tamtéž.

⁴⁴ Ještě jedním možným problémem je podle autora fakt, že některé motivace máme pasivně. Jako příklad uvádí, že kdyby měl velmi bohatého bratra, měl by důvod si přát, aby jeho sourozenec zemřel, přestože ho to nikdy přímo nenapadlo. Viz tamtéž, s. 44–45.

⁴⁵ Viz tamtéž, s. 44.

⁴⁶ Viz tamtéž, s. 45–46.

⁴⁷ Tamtéž, s. 45, překlad vlastní.

Oproti tomu však existují argumenty jiných komentátorů⁴⁸, kteří se, jak Henson uvádí, snaží čtenáře ujistit, že toto Kant sice napsal, ale vlastně to tak nemyslel.⁴⁹ Podle nich měl ve skutečnosti na mysli něco, co Henson označuje jako:

(K): Pouze, když jedinec jedná bez jakýchkoliv (spolupracujících) náklonností, tak *můžeme vědět*, že ta osoba jedná z povinnosti.⁵⁰

S tímto tvrzením má Henson několik problémů. V první řadě má pocit, že oni komentátoři své tvrzení dostatečně neobhájili. Podle něj jednak necitují texty, kde by (H) Kant obhajoval, ale neodkází se ani na texty, ve kterých by Kant zastával (K). Jejich obhajoba spočívá prostě v tvrzení, že Kant měl na mysli (K).⁵¹ Henson se navíc snaží dokázat, že i kdyby dodali k dispozici dostatečnou obhajobu (K), nijak by tím ještě nevyvrátili (H).⁵²

Druhý problém spočívá podle Hensona v tom, že jím citovanou pasáž⁵³ nelze brát dvojznačně. Kdyby měl Kant na mysli, že ve zmíněném případě *můžeme vědět* o tom, že aktér jednal z povinnosti, prostě by to tak napsal.⁵⁴ Ale v tom samotném spočívá snad největší problém. Tvrzení K předpokládá, že lze vědět, kdy jeden koná z úcty k povinnosti, ale takové vědění podle Hensona není možné. Takové jistoty nemůžeme dospět, což podle autora trápilo už samotného Kanta.⁵⁵

⁴⁸ Dle Hensona se jedná o Lewise W. Becka, Brent Lidella, H. J. Patona, Rosseho a Wolffa, viz Henson, R. G. What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action, s. 45.

⁴⁹ Viz tamtéž, s. 45–46.

⁵⁰ Tamtéž, s. 46, překlad vlastní.

⁵¹ Viz tamtéž.

⁵² Viz tamtéž.

⁵³ Jedná se o citaci Kantova příkladu o filantropovi. Viz tamtéž, s. 45.

⁵⁴ Viz tamtéž, s. 46.

⁵⁵ Viz tamtéž.

Rozpravu o (H) a (K) Henson uzavírá tvrzením, že obhajoba (K) je nedostatečná a argument, že Kant nemyslel to, co napsal, za slabý.⁵⁶ Otázkou však je, proč oni komentátoři, o nichž Henson předpokládá, že byli Kantovými přáteli,⁵⁷ tolik trvají na tom, že Kant nemyslel, co napsal. Nabízí se docela jednoduchá odpověď – pokud by Kant skutečně myslel (H), byl by snadno terčem vtipu básníka Schillera, který jsem zmiňoval dříve. Ona posměšná báseň zní:

Rád pomáhám přátelům, ale bohužel s radostí
Proto jsem sužován obavami, že nejsem ctnostná osoba
Jistě, vaší jedinou možností je pokusit se jimi úplně pohrdat
A pak s nechutí dělat co, co vaše povinnost nařizuje⁵⁸

Autor připouští, že tento básnický útok je docela na místě,⁵⁹ pokud Kant skutečně myslel, že „čin naplňující nějakou povinnost z přátelství nemá žádnou morální hodnotu, pokud má aktér rád své přátele.“⁶⁰ Avšak než dokážeme jistě odpovědět, zda Schillerův vtip zafungoval, je třeba zamyslet se ještě nad jednou věcí – co to vlastně znamená připsat morální hodnotu.

Henson připomíná dvě možné odpovědi na otázku ohledně naddeterminování činu a morálně hodnotné akce z dřívějšíka, dále se je chystá použít jako dvě možné podmínky, po jejichž splnění by bylo možné hovořit o tom, že čin má morální hodnotu.⁶¹ O morální hodnotě tedy lze mluvit v případech:

⁵⁶ Viz Henson, R. G. *What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action*, s. 46.

⁵⁷ Viz tamtéž.

⁵⁸ Schiller, F., *Gedichte*. In: *Sämtliche Werke*, Weimar 1927. Sv. 10, s. 184, překlad vlastní.

⁵⁹ Viz tamtéž, s. 48.

⁶⁰ Tamtéž, překlad vlastní.

⁶¹ Viz tamtéž.

- (a.) Pokud byla úcta k povinnosti přítomna a stačila by sama o sobě, i když další motivy byly také přítomny a samy mohly postačovat;
- (b.) Jen pokud byla úcta k povinnosti jediným motivem směřujícím k povinnému činu.⁶²

Obě podmínky jsou zřejmé, dále je třeba si připomenout dvě podoby připsání morální hodnoty, tedy (1.) „zpráva o kondici“⁶³ a (2.) „vyznamenání za chrabrost“.⁶⁴ Každá z těchto podob se totiž hodí k jedné z podmínek morálně hodnotného činu. Autor tvrdí, že pokud bychom se Kanta zeptali, jak by vypadalo připsání morální hodnoty, a za jaké podmínky, mohl by nám dát následující odpovědi: Odpověď na otázku je (1.) a (a.) je podmínka pro morální hodnotu.⁶⁵ Tedy, připsání morální hodnoty se podobá zprávě o kondici a lze ji připsat, pokud byla úcta k povinnosti přítomna a stačila by sama o sobě. Druhá možnost, odpověď je (2.) a (b.) je podmínka pro morální hodnotu.⁶⁶ Tedy, připsání morální hodnoty se podobá ocenění za chrabrost, a to lze udělit jen v případě, že byla úcta k povinnosti jediným motivem směřujícím k povinnému činu.

Henson uvádí, že v případě, kdy si neuvědomíme naddeterminovanost činu (jako si to patrně neuvědomil Kant), nastane problém v podobě, že mezi jednotlivými podobami připsání morální hodnoty nevidíme rozdíl. V případě, že u činů skutečně k naddeterminaci nedochází, je možné oba druhy připsání použít v jakémkoliv případě.⁶⁷

Když se vrátíme k Schillerově vtípu, autor je přesvědčen, že Kanta zasáhne jen v případě naplnění dvou předpokladů zároveň.⁶⁸ Tyto předpoklady jsou:

⁶² T Hensom, R. G. What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action, s. 48., překlad vlastní.

⁶³ Herman, B., O hodnotě jednání z motivu povinnosti, in: Beran, O., Cívik, M., Pacovská, K. (eds.), *Základní etické teorie*, Přel. J. Petříček, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2022, s 78.

⁶⁴ Tamtéž.

⁶⁵ Viz Hensom, R. G. What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action, s. 48.

⁶⁶ Viz tamtéž, s. 42.

⁶⁷ Viz tamtéž, s. 49.

⁶⁸ Viz tamtéž.

- i.) Přítomnost spolupracujících motivů by neumožnila připsání morální hodnoty;
- ii.) Je morálním defektem neprovádět činy, které mají morální hodnotu.⁶⁹

Jen v případě, že by byly splněny oba předpoklady, bylo by povinností člověka potlačit spolupracující motivy. S tím má však autor problém.⁷⁰ První předpoklad by neplatil, pokud odpověď na dřívější otázku byla (1.) s kondicí (a.), tzn. další spolupracující motivace by nevedly připsání morální hodnoty. Platil by však, pokud měl Kant na mysli odpověď (2.) a kondici (b.).⁷¹

Co se druhého předpokladu týče, ten by podle autora neplatil v případě, že odpověď na otázku je (2.) a podmínka (b.). Jak Henson uvádí, ocenění za statečnost se udávají pouze za výjimečných situací, u nichž si nemůžeme přát, aby byl někdo jejich součástí – autor jako příklad uvádí most bráněný posledním vojákem, který je vážně raněn a jeho spolubojovníci padli, dokud nedorazí posily.⁷² Jistě ocenění hodné, a pokud bychom se už vyskytli ve stejné situaci, bylo by od nás správné zachovat se stejně. Problém samozřejmě spočívá v tom, že se v takové situaci dobrovolně vyskytnout nechceme.⁷³ A nechceme ani nikoho přesvědčovat, že se do takové situace musí dostat, aby jeho činy byly morálně hodnotné.⁷⁴

Na otázku, jak to Kant s těmito předpoklady myslel, odpovídá Henson následovně: v *Základech metafyziky mravů* zastává i), ale ne ii). V tomto díle dle autora převládá připsání morální hodnoty ve formě ocenění za statečnost.⁷⁵ V *Metafyzice mravů* pak Kant zastává ii),

⁶⁹ Henson, R. G. What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action, s. 49, překlad vlastní.

⁷⁰ Viz tamtéž.

⁷¹ Viz tamtéž.

⁷² Viz tamtéž, s. 50.

⁷³ Zdá se však nejasné, proč by si například obchodník nemůže přát ocitnout se v situaci, za níž bychom mu dali ocenění. Dále je možné, že existuje voják, který by si zmíněnou situaci s obranou mostu přál, protože tak moc touží po ocenění.

⁷⁴ Viz tamtéž.

⁷⁵ Viz tamtéž, s. 53.

ale ne i). Zde měl mít Kant na mysli připsání ve formě zprávy o kondici.⁷⁶ Zdá se tedy, že v obou ze zmíněných děl Kant hovořil o zcela jiném způsobu připsování hodnoty.

Na námitku, že bychom Kantovo dílo měli brát jako celek, tudíž předpokládat, že Kant zastával i) i ii), Henson odpovídá, že by to možná i bylo fér, avšak nikoliv štedré.⁷⁷ Sám dává přednost verzi, že Kant měl skutečně na mysli dvě představy ohledně morální hodnoty, které spolu nejsou ve střetu. Kant je nerozlišil, protože opomenul naddeterminaci činů, nikdy je však spolu nepletl a neprohodil. Stačilo by tedy jen pár úprav, aby se téma osvětlilo a stalo se tak imunní proti Schillerovu vtípu.⁷⁸

Ptáme-li se na existenci náklonností spolupracujících s povinností, v *Metafyzice* s tím podle všeho není problém – zprávě o kondici jejich přítomnost nijak nebrání. V *Základech* je to pak o něco složitější. Henson se pozastavuje nad tvrzením, že by mělo být naším přáním osvobodit se od náklonností. Tvrdí, že z těchto slov by se mohlo zdát, že nás Kant nabádá, abychom jednali jen a pouze z povinnosti.⁷⁹ Avšak pokud by tomu tak bylo, narazili bychom na problém – v takovém případě by bylo třeba Kanta interpretovat tak, že se nemáme osvobodit od všech náklonností, ale pouze od těch, jež spolupracují s povinností. Pokud by to tak bylo, je dle autora Schillerův útok oprávněn.⁸⁰ Jinak je to ovšem, pokud budeme předpokládat, že nás Kant vede k osvobození od náklonností, které by nám v povinnosti bránily.⁸¹

Henson zprostil Kanta obžaloby, že by nás nabádal k opouštění náklonností a konání pouze toho, co nechceme dělat, předpokladem, že Kant neměl na mysli jen jednu podobu

⁷⁶ Viz Henson, R. G. *What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action*, s. 53.

⁷⁷ Tamtéž, překlad vlastní.

⁷⁸ Viz tamtéž, s. 54.

⁷⁹ Viz tamtéž, s. 52.

⁸⁰ Viz tamtéž.

⁸¹ Viz tamtéž.

připsání morální hodnoty. V případě, kdy jedinec vytrvá v boji proti nepříznivým okolnostem a díky síle povinnosti si vyslouží ocenění. V takovém případě aktér skutečně šel proti náklonnostem, ale nejedná se o situaci, v níž bychom se dobrovolně chtěli vyskytnout, abychom si takové ocenění zasloužili. Pokud by toto byl jediný způsob, jak jednat morálně hodnotně, častá kritika Kantovy etiky by snad byla oprávněná, ale dle autora to není ten případ. Jsme-li v dobré morální kondici, není nutně zlé, když naše jednání doprovázejí i mimomorální motivy, pokud by náš zájem o morálku obstál sám o sobě, není třeba nám upírat morální hodnotu.

(2.2.) Barbara Herman – O hodnotě jednání z motivu povinnosti

Dalším důležitým textem je *O hodnotě jednání z motivu povinnosti* od Barbary Herman. Vědoma si ostrých reakcí na Kantovu nauku pustila se do vlastního zkoumání, zda jsou ony reakce oprávněny. Část její práce je i reakce na Hensona, ale k tomu se dostaneme.

Podle autorky je nejprve třeba zjistit, na jakou otázku Kant odpovídá „povinné jednání konané z motivu povinnosti.“⁸² Tvrdí, že ostré reakce jsou na místě pouze v případě, kdy otázka zní „jakým motivem se jednání dobrého člověka liší od toho, jehož činy jsou pouze morálně v pořádku?“⁸³ Je tu však možnost, že položená otázka zní docela jinak.

Nejprve se Herman zabývá Kantovou dobrou vůlí a pojmem povinnosti, přičemž přejde k příkladům ze *Základů* hovořící o jednání shodném s povinností, které jsem rozebral výše.⁸⁴ Pokládá si otázku: „proč není možné, aby tyto mimomorální motivy měly morální hodnotu?“⁸⁵

V případě obchodníka je rozdíl mezi obchodníkem poctivým, který se chová morálně k zákazníkům vždy, a tím, jemuž jde jen o zisk – ten se chová poctivě a morálně jen za určitých okolností. Tedy pouze tehdy, je-li to obchodu prospěšné.⁸⁶ Motivace zisku tedy není ničím, na co by se dalo spolehnout. Jednou vede k poctivému chování, jindy může vést úplně druhým směrem. Proto Herman o tomto příkladu tvrdí, že „naznačuje, že potřebujeme motiv, který by správné jednání zaručoval.“⁸⁷

Příklad účasti je o něco složitější, přesto poukazuje na stejný problém – nejedná se o spolehlivý motiv. Autorka uvádí, jak Kant kritizuje účast stejně jako třeba čest. Tzn. ze dvou důvodů – jednak se jen náhodou zaměřuje na správnou věc, jednak o maximě podněcované

⁸² Herman, B., *O hodnotě jednání z motivu povinnosti*, s. 72.

⁸³ Tamtéž.

⁸⁴ Viz Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 17–18.

⁸⁵ Herman, B., *O hodnotě jednání z motivu povinnosti*, s. 73.

⁸⁶ Viz tamtéž, s. 74.

⁸⁷ Tamtéž.

náklonností nelze připsat morální obsah.⁸⁸ Tvrdí, že člověk jednající z náklonnosti je lhostejný k morálce – nevádí mu, když jeho jednání není morálně správné.⁸⁹ Právě „proto si nepočíná jinak, když zachraňuje topící se dítě, a když nevědomky pomáhá zloději obrazů“.⁹⁰ Takové jednání, které je k morálce lhostejné, se s povinností sejde opět jenom náhodou.

Po vyjádření náhodnosti náklonností v těchto příkladech autorka předkládá minimální požadavek pro morální motiv: „Aby nějaký motiv byl morálním motivem, musí u jednajícího podnítit zájem na morální správnosti jeho jednání. A když tvrdíme, že jednání má morální hodnotu, chceme tím říct (přinejmenším) to, že jednající jednal způsobem, který je v souladu s povinností, ze zájmu na jeho správnosti: zájmu, jenž proto činí ze správnosti jednání nenahodilý účinek toho, že na ní jednajícímu záleželo.“⁹¹ Následující otázka, jíž se autorka zabývá, nás zavede zpět k Hensonově textu. Otázka se zabývá povinným jednáním, které je sice vykonáno z povinnosti, ale kromě ní je přítomen i motiv mimomorální. Jinými slovy, jde o naddeterminovaný čin. Autorka uvádí, že existuje tradiční výklad, podle něhož Kant už jen z přítomnosti mimomorální motivace vylučuje morální hodnotu činu.⁹² Pokud tento výklad přijmeme, máme dle Herman dvě možnosti: žít s pochmurným výkladem morální hodnoty, nebo se jej pokusit revidovat a zmírnit.⁹³

O takové zmírnění se pokusil právě Henson se svými dvěma modely morální hodnoty. Herman popisuje jeho pokus jako snahu o „otupit osten nauky o morální hodnotě tím, že umenšuje důležitost stanoviska představeného v *Základech*.“⁹⁴ Zda tento pokus vyšel však podle autorky záleží na tom, jestli každý ze dvou modelů dokáže zachytit Kantův smysl pojetí morální hodnoty, totiž, že konání povinného jednání není záležitostí náhody, ale zájmem

⁸⁸ Viz Herman, B., O hodnotě jednání z motivu povinnosti, s. 75.

⁸⁹ Viz tamtéž.

⁹⁰ Tamtéž.

⁹¹ Tamtéž, s. 76.

⁹² Viz tamtéž, s. 77.

⁹³ Viz tamtéž.

⁹⁴ Tamtéž, s. 78.

jednajícího o morálku.⁹⁵ Jak již víme, Hensonův model zprávy o kondici je založen na tom, že připsání morální hodnoty nebrání další přítomné motivy, pokud by morální motiv stačil k jednání sám o sobě.⁹⁶ S tímto má však Herman problém – není zřejmé, co „sám o sobě“ vlastně znamená.⁹⁷ Podává nám dvě možnosti: k vykonání činu by nebylo třeba dalších motivů, nebo byl morální motiv schopen bez spolupráce přivodit jednání shodné s povinností, i když byly přítomny motivy protichůdné, neboť byl sám o sobě silnější.⁹⁸

Žádná z těchto možností není podle autorky vyhovující. Motiv, který sám o sobě stačil v jednom případě, může být v jiné situaci vystaven takovým protichůdným motivům, že by jednající, který v původní situaci jednal dle povinnosti, mohl jednat proti ní.⁹⁹ Není zaručena nenahodilost jeho jednání s povinností. Pokud by morální motiv převážil motivy nemorální, jednalo by se pak o otázku síly motivů, tato interpretace však maže rozdíly mezi modelem o kondici a modelem pochvaly za chrabrost.¹⁰⁰ S druhou interpretací má autorka ještě další problém. Není totiž jisté, zda je na místě po morálním motivu vyžadovat, aby zůstal silnějším i za změněných okolností.¹⁰¹ „I pokud budou zítra okolnosti takové, že morální a mimomorální motivy přestanou být ve shodě, a k povinnému jednání následkem toho nedojde, zůstává jistě možné, že povinný čin vykonaný dnes, kdy motivy ve shodě byly, morální hodnotu má.“¹⁰²

Jako alternativu Herman nabízí model, který obsahuje „takovou konfiguraci morálních a mimomorálních motivů, v níž by při povinném jednání člověk konal na základě morálního motivu samotného“.¹⁰³ V takovém případě bude jednající i za odlišných nahodilých situací jednat stále podle povinnosti, bude-li jednat podle stejné konfigurace motivů. Bude-li jednat

⁹⁵ Viz Herman, B., O hodnotě jednání z motivu povinnosti, s. 78.

⁹⁶ Viz tamtéž.

⁹⁷ Viz tamtéž.

⁹⁸ Viz tamtéž, s. 79.

⁹⁹ Viz tamtéž.

¹⁰⁰ Viz tamtéž, s. 80.

¹⁰¹ Viz tamtéž.

¹⁰² Tamtéž.

¹⁰³ Tamtéž, s. 81.

podle jiné konfigurace, a ne podle povinnosti, není to důvod k odebrání morální hodnoty jeho předchozímu, morálnímu činu.¹⁰⁴

Podporu této alternativy hledá autorka v *Kritice praktického rozumu*¹⁰⁵ a následně vyvozuje, že v jednání, jemuž náleží morální hodnota, mohou být přítomny i mimomorální motivy, nikoliv však jako to, co jednajícího dovede k činu.¹⁰⁶ Jak je však možné, že nějaké motivy nevedou člověka k činu? Abychom toto pochopili, je třeba dle autorky porozumět základní Kantově myšlence o morální hodnotě, že „morální hodnota nezáleží na přítomnosti nebo nepřítomnosti náklonnosti podporující určité jednání, ale na tom, zda je zahrnuta do maximy jednajícího jakožto určující základ vůle: jako motiv“.¹⁰⁷ Různé touhy nebo příčiny podle Herman nejsou Kantovskými motivy, ale pouze něčím, čemu autorka říká „pružiny“.¹⁰⁸ Teprve až když jsou pružiny přijaty do maximy, o nich lze říci, že určují vůli, že vedou k činu. Autorka je přesvědčena, že o nějaké motivaci jedince můžeme hovořit pouze v případě, řídí-li se nějakou maximou.¹⁰⁹ Maxima s morálním obsahem je pak taková, která vede jednajícího k činu proto, „že [jednání z motivu povinnosti] jednající vnímá jako morálně správné a bere jeho správnost či závaznost za svůj důvod k jednání“.¹¹⁰ U jednání pak mimomorální pružiny být přítomny mohou, ty však nejsou jeho motivy.¹¹¹ Jednání podle morální maximy není nahodilé, nevyklučuje však, že za jiných okolností jednající bude konat podle motivu jiného.¹¹² Autorka tedy řeší problematiku naddeterminace jednání tak, že její možnost připouští „jen s ohledem na pružiny, ne s ohledem na motivy.“¹¹³

¹⁰⁴ Viz Herman, B., O hodnotě jednání z motivu povinnosti, s. 81.

¹⁰⁵ Viz Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 95-96.

¹⁰⁶ Viz Herman, B., O hodnotě jednání z motivu povinnosti, s. 81 n.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 82.

¹⁰⁸ Tamtéž.

¹⁰⁹ Viz tamtéž.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 83.

¹¹¹ Viz tamtéž.

¹¹² Viz tamtéž.

¹¹³ Tamtéž.

Herman dále tvrdí, že povinnost se netýká pouze morálně hodnotných činů. Existují také jednání, která jsou „pouze v pořádku či přípustná“.¹¹⁴ Taková, která projdou zkouškou kategorického imperativu. Povinnost totiž není jen činným prvkem, jež nás přímo k jednání vede, ale i jakýsi omezující prvek, který Herman řadí k motivům, jež nemají samy žádný předmět, například hospodárnost.¹¹⁵ Až když mám na mysli nějaké jednání, ať je motiv jakýkoliv, zvažuji to, zda by toto jednání vyhovělo omezující podmínce, ať už je onou podmínkou hospodárnost nebo moralita. Pokud je pro naše jednání skutečně zásadní, abychom splnili morální podmínky, není nic zlého na tom, že jednáme zároveň z mimomorálního motivu.¹¹⁶ Autorka dokonce dodává, že „Mimomorální motiv nepředstavuje morální překážku, nýbrž je ve většině případů nezbytný, má-li mít motiv povinnosti nějaký předmět zájmu.“¹¹⁷ Rozdíl motivu povinnosti od dalších motivů ve stylu omezujících prvků je ten, že nás sám o sobě může pohnout k jednání. Konkrétně k těm, která jsou morálně hodnotná. Sám o sobě nás nepohne k jednání, které je pouze v pořádku.¹¹⁸ Můžeme jednat morálně hodnotně, či pouze v pořádku, Kant nás odrazuje od chování ve sporu s povinností. Nejde o to, abychom se zbavili ostatních motivů a neustále hledali příležitost k dalším morálně hodnotným jednáním.¹¹⁹

Autorka se dále vrací ke Kantovým příkladům, aby ověřila, že její výklad ob stojí. Podle ní je klíčové u těchto příkladů pochopit, že se každý jeden z nich zabývá jedním člověkem, kterého vrhá do kontrastní situace.¹²⁰ Třeba v příkladu účasti, zmíněný filantrop, přestože prošel změnou, je pořád ten stejný člověk, jako na začátku.¹²¹ Co se nám Kant změnou situací snaží říci? Jak už víme, jednání z účastné povahy podle Kanta nelze označit za

¹¹⁴ Herman, B., O hodnotě jednání z motivu povinnosti, s. 84.

¹¹⁵ Viz tamtéž, s. 85.

¹¹⁶ Viz tamtéž.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 86, překlad upraven.

¹¹⁸ Viz tamtéž.

¹¹⁹ Viz tamtéž, s. 88.

¹²⁰ Viz tamtéž, s. 89.

¹²¹ Viz tamtéž.

morálně hodnotné, jelikož je k morálce lhostejné a s povinností se sejde nahodile. Když ale jeho život projde onou zásadní změnou a on nenajde k pomáhání oporu v náklonnosti, pak lidem pomáhá už jenom kvůli povinnosti.¹²² V takovém případě má jeho jednání morální hodnotu. To však podle autorky neznamena, že povinné jednání nemůže mít nikdy morální hodnotu, je-li přítomna spolupracující náklonnost.¹²³ Stejně tomu je v příkladu se zachováním života. Z dalšího prozkoumání příkladů s tímto výkladem v mysli autorka vyvozuje, že interpretace o upření morální hodnoty z důvodu přítomnosti nějaké náklonnosti není na místě. K tomu dojde jen v případě, když je motiv povinnosti zcela nepřítomen a náklonnost sama nijak nevede k povinnému jednání.¹²⁴ Kant patrně příklady formuloval tak, aby nám ukázal, že náklonnosti samy o sobě nejsou morálně spolehlivé, a to i takové, které za morální máme tendenci považovat (například účastná povaha nebo náklonnost k zachovávání života), protože člověk by byl schopen z těchto motivací jednat i nemorálně. To ale neznamena, že sama jejich existence nám odebrává právo k morálně hodnotnému činu. Následujeme-li povinnost, ani přítomnost těchto náklonností nás nesvede na scesti.¹²⁵

Herman nám ukázala, že teprve až v případě, kdy se člověk řídí nějakou maximou, lze mluvit o jeho motivaci. Pokud má naše maxima morální obsah, vede nás k morálnímu jednání nehledě na to, zda byly přítomny i jiné „pružiny“. Jednáme-li podle morální maximy, není takové jednání nahodilé. Zároveň to neznamena, že jindy nebudeme jednat podle maximy jiné, nemorální. Stejně jako Henson zbavuje Kanta obvinění, že máme porazit naše náklonnosti, avšak činí to jiným způsobem. Otázkou zůstává, který z těchto pokusů se mi zdá přesvědčivější. Aníž bych chtěl Hensonův model zcela odmítnout, domnívám se, že práce Herman se nachází o úroveň výše. To ze dvou důvodů.

¹²² Viz Herman, B., O hodnotě jednání z motivu povinnosti, s. 90.

¹²³ Viz tamtéž.

¹²⁴ Viz tamtéž, s. 82.

¹²⁵ Viz tamtéž, s. 91-93.

Zprv se zdá, že se Henson domnívá, že jeho vysvětlení o dvou modelech připsání morální hodnoty je potřebné k tomu, abychom mohli vzít v potaz obsah tohoto tématu věnovaný v celé Kantově tvorbě. Jinak by bylo třeba připustit alespoň část kritiky ke Kantovy směřovanou. Herman však podle mého názoru dokázala totéž, aniž by dva modely potřebovala, navíc ještě ukázala na jejich slabosti, tím, že věnovala větší pozornost maximám a rozlišila motivace od „pružin“. Následně pak ukázala, že naddeterminace je možná jen na úrovni „pružin“, nikoliv maxim jakožto motivací.¹²⁶ Henson pak říká, že Kant patrně nevzal naddeterminaci v úvahu. Podle výkladu Herman se mi však zdá, že to Kant ani neměl zapotřebí.

Druhý důvod je banálnější, ale přesto mi po přečtení Hensonova textu utkvěl na mysli. V otázce toho, zda někdo jednal z povinnosti, nebo zda můžeme *vědět*, že jednal z povinnosti, Henson tvrdí, že kdyby Kant měl na mysli druhou možnost, prostě by to tak napsal.¹²⁷ Na podporu dvou modelů ovšem později poznamenal, že by stačilo jen drobných úprav v Kantově textu, aby se projasnilo, jak to měl s připsáváním morální hodnoty vlastně na mysli, čímž by zabránil kritice.¹²⁸ Načež mě napadá otázka, zda by Kant zmíněné drobné úpravy sám neprovedl, kdyby to tak měl skutečně na mysli? Člověk samozřejmě může zapomenout a pochybit, nezdá se mi však patřičné takovou možnost jednou vyloučit, poté předpokládat.

Obecně se mi zdá výklad Herman použitelnější, navíc ještě otevřenější souladu morální motivace s náklonnostmi a jak později uvidíme, odstraňuje některé rozpory s jinými etickými teoriemi, které předtím mohly být předpokládány.

¹²⁶ Viz Herman, B., O hodnotě jednání z motivu povinnosti, s. 82.

¹²⁷ Viz Henson, R. G. What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action, s. 46.

¹²⁸ Viz tamtéž, s. 54.

(3.) Rovnováha v Kantově etice

Jak je to tedy s odpověďmi na moje dřívější otázky. Chce po nás Kant, abychom naše jednání zbavili emocí? Je to tak, že o rovnováze náklonností a pravidel v morálním jednání nelze hovořit, protože jen povinnost je to, na čem záleží?

Po prostudování myšlenek dalších autorů se domnívám, že máme k dispozici odpovědi. Je zřejmé, že povinnost má v Kantově etice ústřední pozici, a že pouze ona nás skutečně dovede k morálně hodnotnému jednání. Bez ní by se Kantova etika neobešla. Nezdá se však, že by mělo být naším osudem otrocky povinnosti sloužit a zanedbat naše emoce a přání, aby mělo naše jednání nějakou hodnotu. Chceme-li jednat tak, aby mělo naše jednání v Kantových očích morální hodnotu, musí být náš zájem o morálku a úcta k povinnosti tím, co v první linii vede naše kroky.

Co tedy můžeme říci o rovnováze, o níž jde v této práci? Kant by ji podle všeho nezavrhl. Nezdá se však, že by ji vyžadoval jako základ morálního jednání. Zdá se býti prostě v pořádku. Jsou však tradice, které jdou kvůli tomuto s Kantem do střetu, neboť vidí v této rovnováze důležitější roli. Jedná se především právě o tradici etiky ctností.

(4.) Jeho kritici

(4.1.) Michael Stocker – Morální schizofrenie

Moderní etické teorie, včetně utilitarismu a deontologie, se mohou proviňovat něčím, co Michael Stocker nazývá „morální schizofrenií“.¹²⁹ Jedná se o situaci, kdy dané teorie neberou ohled na rovnováhu motivů jedince a jeho hodnot či důsledků, kterých chce dosáhnout. Avšak taková rovnováha je podle Stockera zásadní pro dobrý život.¹³⁰ Extrémní příklady autor popisuje jako situace, kdy je člověk „veden k něčemu, co považuje za špatné, škodlivé, ošklivé, ponižující; na druhé straně znechucen, zděšen tím, co chce dělat“.¹³¹ Jinými slovy – jedince nevedou ke konání jeho hodnoty, nebo nepovažuje příčinu svého jednání za hodnotnou.

Existují námitky, že takové rovnováhy není potřeba, alespoň pokud jde o správnost a povinnost (např. je naše povinnost splnit slib, nehledě na to, z jakého motivu tak učiníme).¹³² Autor však klade otázku, kterou si mohl položit ne jeden čtenář při prvním setkání právě třeba s Kantem: „Jaký život by to měli lidé, kdyby plnili své povinnosti, ale nikdy nebo jen vzácně by se jim do toho chtělo?“¹³³ Je těžké si představit, že bychom celý život sice třeba konali dobro, ale sami nikdy nepocítili ani kapku radosti ze své práce. Co by to o nás vypovídalo? Dalším Stockerovým argumentem proti tomu, že rovnováha není potřeba, je, že v etickém životě jde o správnost a povinnost jen částečně. Existují ještě další části, týkající se hodnot, vztahů, morálního dobra a ctnosti. U těch je potřeba, aby harmonie byla dosažena, aby se hodnoty vůbec mohly uskutečnit.¹³⁴ A skutečně, u etiky zabývající se primárně ctnostmi bychom se bez harmonie vůbec neobešli. Každopádně, tradice, jež na tuto

¹²⁹ Stocker, M., *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, *The Journal of Philosophy*, 73, 1976, No. 14., s. 454, překlad vlastní.

¹³⁰ Viz tamtéž.

¹³¹ Viz tamtéž.

¹³² Viz tamtéž, s. 455.

¹³³ Tamtéž.

¹³⁴ Viz tamtéž.

tradici neberou ohled, tak podle Stockera činí napříč velkému nebezpečí, pokud jde o vedení dobrého života.¹³⁵ Je podle něj nanejvýc žádoucí, aby požadované důvody, hodnoty a zdůvodnění etických teorií byly takové, abychom je mohli zahrnout do svých motivů.¹³⁶

Stocker také argumentuje, že pokud tradice dá do středu svého zájmu pouze správnost či povinnost, vynechá tak z našeho etického života další lidi.¹³⁷ Můžeme se snažit dosahovat dobra pro něj samotné, ale úplně tak vynechat další osoby a naše vztahy s nimi. Podle Stockera je však důležité, aby pro nás osoba, které třeba pomáháme, byla důležitá.¹³⁸ Pokud nám nepůjde o osoby samotné, můžeme je přeci libovolně nahrazovat a měnit jen jako nástroje.¹³⁹ Uvažme příklad, který nám autor dává: Jsme zavřeni v nemocnici, kde se dlouho zotavujeme z nemoci. Často nás jezdí navštěvovat náš přítel, který nás dokáže povzbudit. Jsme mu za to vděční a děkujeme mu za jeho starost. On však namítá, že pouze koná svou povinnost.¹⁴⁰ Jedná se o situaci, která se snadno může stát komukoliv z nás. A na první pohled nemusí být patrné, kde je problém. Příklad ovšem pokračuje a čím více s naším přítelem rozmlouváme, tím více zjišťujeme, že to s povinností myslel zcela doslovně. V takovém případě náš vděk k němu začíná jaksi drhnout. On sem přeci nejedí, alespoň ne jistě, kvůli nám, jakožto svým přátelům, jakožto konkrétním osobám. Cestu podniká proto, že to bere jako svou morální povinnost, což s námi nemusí mít vůbec nic společného.¹⁴¹ A je poněkud podivné, zamyslíme-li se nad tímto doslovným zněním. Snadno to může vést k úvahám, co pro toho člověka tedy znamenáme, pokud něco, a zda jsme doopravdy přáteli.

Kantova etika může být z morální schizofrenie velmi snadno obviněna. Motiv povinnosti se může zdát natolik abstraktní a oddělený od nás i dalších osob, že nám může

¹³⁵ Viz Stocker, M., *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, s. 455.

¹³⁶ Viz tamtéž, s. 454.

¹³⁷ Viz tamtéž, s. 459.

¹³⁸ Viz tamtéž.

¹³⁹ Viz tamtéž, s. 460.

¹⁴⁰ Viz tamtéž, s. 462.

¹⁴¹ Viz tamtéž.

činit problémy pokusit se jej aplikovat ve světě provázaném mezilidskými vztahy, pokud tyto vztahy chceme zachovat. Po výkladu od Barbary Herman je obvinění z nedostatku harmonie zdánlivě méně naléhavé, přesto v nás může zanechat určitou pochybnost. Osobně projevují pochopení v případě, že někdo upřednostňuje jinou tradici než Kantovu. Buď mu způsobuje nesoulad v motivech a hodnotách, nebo ji vnímá jako jaksi „odlidštěnou“, či z obou těchto důvodů.

Uvádím sem Stockerův text především z důvodu, se kterým jsem se osobně setkal a věřím, že tak učinili i mnozí další. Jedná se o situaci, kdy se snažíme jednat dobře (ať už následujeme povinnost, či jinou morální motivaci), ale vnitřně cítíme, že nám to jde proti srsti. Lze říci, že v nepřítomnosti onoho „dělám to, protože je to tak správné“ pocitu, bychom se tak vůbec nezachovali. Kantovsky řečeno, náklonnost by nás v takovém případě k morálnímu jednání nedovedla. Jak se pak po takovém jednání cítíme? Vykonali jsme možná morálně hodnotný čin, ale právě kvůli vnitřnímu sporu můžeme mít pocit, že jsme tak možná činit neměli (ať už z jakéhokoli důvodu, připravilo nás to o čas, prostředky apod.), nebo podezření, že se pouze snažíme vypadat jako morální člověk, ale to se jen přetvařujeme před okolím, a především pak sami před sebou. Souvisí to s otázkou, kterou jsem položil v úvodu, tedy o možnosti existence souladu morální a mimomorální motivace. Pokud je odpověď záporná, vede nás zcela morální jednání k životu nešťastnému? Už víme, že to není takto černobílé, morální motivaci mohou být přítomné naše hodnoty a nerušit ji. Oproti situacím, kdy v nás jednání, jež považujeme za morálně správné, vyvolá vnitřní spor, jsou i takové, kdy k tomu vůbec nedojde, dokonce můžeme pocítit štěstí. Každý den je jiná okolnost a my můžeme být jinak nastaveni. Obdobně jako v Kantových příkladech.

(II.) Etika ctností

(1.) Základní myšlenky

Nyní se na dříve zmíněnou etiku ctností a její postoj k motivacím zaměříme. Už Aristoteles v *Etice Nikomachově* hovořil o důležitosti radostí ze správných činů a zármutku z těch špatných. Slasti a strasti tak přímo svázal s morálním jednáním, na rozdíl právě od Kanta, přičemž na jejich prožívání správným způsobem kladl nemalou důležitost ve výchově člověka.¹⁴²

Oproti Kantově etice to není jediný rozdíl, který je patrný hned ze zkoumání základních myšlenek etiky ctností. Liší se kritérium, podle něhož se určuje, co je morálně správně a co ne. Kant by morálnímu soudu podrobil motivy, jiné tradice třeba následky činů, ale etice ctností jde o jedince samotného.¹⁴³ Jedinec nemá kalkulovat užitečnost svého jednání, nebo dumat nad zákony, které jeho jednání povolí. Má se chovat tak, „jak by se charakteristicky choval ctnostný jednající za daných okolností“.¹⁴⁴ O tom, že je někdo ctnostný, nebo vůbec jakýkoliv jiný, nerozhoduje nějaký jeho čin nebo myšlenka, jedná se o stálou, charakterovou vlastnost dané osoby.¹⁴⁵

Ctnostný člověk je ten, který má ctnostné vlastnosti. Stejně, jako je zlým člověkem ten, kdo má vlastnosti zlé. Aristoteles kladl rozdíl mezi ctnostmi rozumové a morální,¹⁴⁶ přičemž ty druhé jsou oblastí zájmu této práce. Za morální ctnosti označuje například statečnost, uměřenost, štedrost, velkorysost a velkomyslnost.¹⁴⁷ Aby se jednalo skutečně o ctnost, nestačí nám jen úsvit třeba spravedlivé myšlenky a náhlé vykonání jednoho spravedlivého činu, musí se v jednotlivci jednat o něco, co Aristoteles nazval trvalým

¹⁴² Viz Aristotelés, *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Petr Rezek, Praha 2004, 1104b9–13.

¹⁴³ Viz Annas, J., *Inteligentní ctnost (výbor)*, in: Beran, O., Cívik, M., Pacovská, K. (eds.), *Základní etické teorie*, Přel. J. Petříček, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2022, s. 159.

¹⁴⁴ Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 17, překlad vlastní.

¹⁴⁵ Viz Annas, J., *Inteligentní ctnost (výbor)*, s. 159.

¹⁴⁶ Viz Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1103a15.

¹⁴⁷ Viz tamtéž, 1107b–1108a.

stavem.¹⁴⁸ Tzn. trvalou vlastností nebo sklonem, který ovlivňuje naše jednání. Ctnostným jedincem je pak ten, kdo má ctnostné sklony, tzn. je například statečný, spravedlivý, uměřený atd. A ten díky těmto vlastnostem vykonává ctnostné činy. Jak tvrdil Aristoteles, když někomu připisujeme nějakou vlastnost – říkáme, že je nějaký – popisujeme tak jeho samotného, jeho charakter, i jeho činy.¹⁴⁹

Máme sice usilovat o to, abychom jednali jako ctnostný jednající, ale ctnostnými se nestaneme ze dne na den. Ctnosti si osvojujeme díky zvyku, tzn. praktickým zakoušením v různých situacích.¹⁵⁰ Nemáme je od narození, avšak máme vrozené předpoklady k jejich nabytí.¹⁵¹ Trénujeme je, podobně jako bychom tak činili u nějaké praktické dovednosti, například hře na hudební nástroj. Třeba štědrosti si navykáme v situacích, kdy štědře jednáme. Tento cvik však může jít dvěma směry – může vést k našemu zlepšení i zhoršení. „Z hry na kitharu totiž se stávají jak dobří, tak i špatní kitharisté.“¹⁵² Jako leccemu jinému, i ctnostem se dá naučit špatně. Každé špatné užití ctnosti v nás pak onu ctnost oslabuje.¹⁵³ Abychom si ctnostem navykli správně, je zapotřebí, abychom si na ně zvykali od mládí.¹⁵⁴

Nyní, když známe tento základ, je na místě podívat se blíže na texty konkrétních autorů z tradice etiky ctností. Ty nám budou užitečné v tom, že rozvinou některé myšlenky, které jsem zde pouze načrtl, ale především v tom, že nás uvedou do dialogu s Kantem. Ten sám měl k ctnostem určité výhrady a podrobil je kritice. Autoři na následujících stránkách reagují jednak na jeho kritiku a sami podrobují kritice Kantovy myšlenky, které jsou s etikou ctnostní v podstatných ohledech v rozporu.

¹⁴⁸ Viz Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1106a5–7.

¹⁴⁹ Viz tamtéž, 1106a17–24.

¹⁵⁰ Viz tamtéž, 1103a32–35.

¹⁵¹ Viz tamtéž, 1103a19–26.

¹⁵² Tamtéž, 1103b9–10.

¹⁵³ Viz Annas, J., *Inteligentní ctnost (výbor)*, s. 159.

¹⁵⁴ Viz Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1103b24–26.

(2.) Interpreti

(2.1.) Julia Annas – Inteligentní ctnost

Užitečným textem nám bude *Inteligentní ctnost* od autorky Julia Annas, který se jednak zabývá výkladem etiky ctností, včetně rozsáhlého popisu učení se ctnostem, dále také reaguje na některé problémy, na něž upozornil Kant. Ten totiž vyslovil nedůvěru ke ctnostem, jakožto základům morálního jednání, z více důvodů. Nepovažoval je za spolehlivé – například náklonnost ke štědrosti nebo cti se s povinností setká jen někdy a shodou okolností, nikoliv pravidelně.¹⁵⁵ Dále se domníval, že učení se ctnostem povede pouze k rutině – budeme ctnostné jednání vykovávat automaticky, bez zásahu vůle a rozumu.¹⁵⁶

Annas začíná úvahou o tom, co to vlastně znamená, když o někom řekneme, že je takový nebo takový – v jejím příkladě velkorysý. Říkáme-li, že je někdo velkorysý, hovoříme o velkorysosti jako o jeho vlastnosti.¹⁵⁷ Z jejího příkladu: „Má-li být Jane velkorysá, musí být velkorysost vlastnost jí samé – tj. vlastnost Jane jako celé osoby.“¹⁵⁸ Taková vlastnost ještě musí mít tři atributy: být „přetrvávající, spolehlivá a charakteristická.“¹⁵⁹ Přetrvávající je, neboť u jedince zůstává napříč různým výzvám, které ji mohou posílit či oslabit, ne však náhle vymazat.¹⁶⁰ Charakteristická je proto, že je součástí charakteru jedince.¹⁶¹ Je jeho „hlubokou vlastností“.¹⁶² Změna takových vlastností mění i náš charakter.¹⁶³

Zajímavé pro nás je především označení ctnosti za spolehlivou, neboť se zdá, že s takovým tvrzením by měl v otázce morálky Kant problém. Co tím má Annas na mysli? V jakém smyslu je na ctnost spoleh? Zkusme si představit nějakého našeho přítele. Díky jeho

¹⁵⁵ Viz Herman, B., O hodnotě jednání z motivu povinnosti, s. 75.

¹⁵⁶ Viz Annas, J., *Inteligentní ctnost* (výbor), s. 166.

¹⁵⁷ Viz tamtéž, s. 159.

¹⁵⁸ Tamtéž.

¹⁵⁹ Tamtéž.

¹⁶⁰ Viz tamtéž.

¹⁶¹ Viz tamtéž, s. 160.

¹⁶² Tamtéž.

¹⁶³ Viz tamtéž.

vlastnostem máme určitou představu, co od něj můžeme očekávat. Pokud je štědrý, nijak nás nepřekvapí jeho štědré chování – můžeme se na něj v tomto spolehnout. To samozřejmě platí i v případě, že je takový člověk lakomec. Zaskočí nás teprve to, pokud se jedinec zachová jinak než podle vlastností, jež mu přisuzujeme.¹⁶⁴ Štědrému člověku se může stát, že se jednoho dne štědře nezachová, a třeba k tomu bude mít dost dobrý důvod, po jehož vyslechnutí dané jednání pochopíme. Jeho vlastnost štědrosti se nevytratí. Z tohoto pohledu se ctnost skutečně nezdá univerzálně spolehlivá. Kant by patrně rozdílné chování u onoho jedince přisuzoval rozdílným maximám, která v jednání sehrály roli, zatímco v etice ctností by to bylo povětšinou chápáno jako důsledek rozdílných situací, ve kterých se jednajících vyskytl.¹⁶⁵ Na ctnost se tedy patrně nedá spolehnout v každém jednotlivém činu, to si však etika ctností ani nedává za úkol. A jak jsme viděli v části předchozí, ani Kant by nás patrně neodsoudil za to, že se ne vždy zachováme morálně.

Annas zdůrazňuje, že ctnosti nejsou pasivní, ale naopak aktivní.¹⁶⁶ To souvisí s našimi motivacemi – pojmem u Kanta velmi důležitým. Motivace u etiky ctností autorka staví do kontrastu k jiným tradicím. Tvrdí, že oproti jiným etickým teoriím „nezačínáme výkladem o tom, co znamená činit ctnostné soudy, od něhož bychom následně přešli k samostatnému výkladu o tom, jak člověk může být motivován podle nich jednat.“¹⁶⁷ Motivace u etiky ctností nejsou čímsi, co by se dodatečně objevilo ve vhodný okamžik, když si vzpomeneme, že máme nějak jednat. Máme je už od začátku.¹⁶⁸ Naše ctnosti (či neřesti) jsou pak „způsobem, jak tyto motivace byly výchovou vypěstovány a rozvinuty.“¹⁶⁹ V přílehlém příkladu autorka hovoří

o odvaze. Jak vypadá motivace odvážného člověka? Jak už víme, není to tak, že bychom si

¹⁶⁴ Viz Annas, J., *Inteligentní ctnost (výbor)*, s. 160.

¹⁶⁵ Viz Herman, B., *O hodnotě jednání z motivu povinnosti*, s. 81.

¹⁶⁶ Viz Annas, J., *Inteligentní ctnost (výbor)*, s. 159.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 160.

¹⁶⁸ Viz tamtéž.

¹⁶⁹ Tamtéž.

náhle pomysleli, že máme jednat odvážně a vzápětí k tomu našli motivaci. Jak bylo řečeno výše, ctnostným se nestaneme takhle lusknutím prstu. Musíme tomu být naučení a formováni. To platí i o odvaze. Odvážný člověk je pak ten, kdo byl odvážnému chování naučen, odvážně pak jedná a my bychom spíše byli překvapeni, kdyby jednal jinak.¹⁷⁰ Výchova a budování našeho charakteru vůbec nám podle autorky žádné nové motivace nepřinese – motivace v nás už byly, pouze nezformovány.¹⁷¹ Jak jsem zmínil, motivace souvisí s tím, že ctnosti jsou aktivní. To je něco, co autorka nejednou zdůrazňuje. Co přesně to znamená? Jejich aktivita spočívá v tom, že nás neustále ovlivňují. Ovlivňují to, jak jednáme, a to, kým jsme. A vyvíjí se.¹⁷² Nestojí „nerušeně ... v pozadí“.¹⁷³

Odvaha i další ctnosti (nebo neřesti) podle Annas požadují zkušenost a habituaci.¹⁷⁴ Habituace je nám cenná, neboť nám předkládá vzory a povzbuzuje nás v zasazování ctnostného jednání a jeho oceňování.¹⁷⁵ Je však na místě položit si otázku, zda habituace neznamená, že jsou naše ctnostné vlastnosti pouze zvykem, či snad dokonce jakousi rutinou. Jak bylo zmíněno, ctnostem se sice zvykáním učíme, ale není cílem, aby naše ctnostné jednání bylo automatické a bezmyšlenkovité, například chovat se štedře, protože jsme na to zkrátka zvyklí a nijak to nepromýšlíme. Jak vypadá taková bezmyšlenkovitá rutina? Jako nejsnazší příklad se mi zdá ranní hygiena a začátek dne obecně. S ještě ne zcela bdělou myslí vstaneme, vyčistíme si zuby, uvaříme kávu apod. Všechno se to děje automaticky, jako se to dělo nespočet dní předtím. Annas jako příklad udává cestu autem na univerzitu: zprvu si musela být vědoma každé odbočky a o cestu dobře promýšlet, ale časem se tato cesta oddělila od jejího vědomí a mysl se s ní nemusí příliš zabývat. Přičemž se může stát, že si náhle

¹⁷⁰ Viz Annas, J., *Inteligentní ctnost (výbor)*, s. 161.

¹⁷¹ Viz tamtéž.

¹⁷² Viz tamtéž.

¹⁷³ Tamtéž, s. 159.

¹⁷⁴ Viz tamtéž, s. 163.

¹⁷⁵ Viz tamtéž.

uvědomí, že dorazila do cíle, přestože se původně cestou chtěla někde zastavit.¹⁷⁶ Spadá naše naučené chování do takovéto automatizované kategorie?

S takovou myšlenkou Annas nesouhlasí. Uvádí, že habituace nevede vždy k rutině.¹⁷⁷ To platí o určitých praktických dovednostech, ať už se jedná o již zmiňovanou hru na hudební nástroj, řízení auta na univerzitu, nebo třeba budování elektrické sítě. Všechny tyto činnosti lze nějak napodobit, ale pak se nejedná o jejich skutečné ovládání. Pokud jsme těmto činnostem skutečně naučení, dokážeme jejich provádění promýšlet a reagovat na různé situace, které se při nich vyskytly.¹⁷⁸ Málo platné nám bude umění napodobovat elektrikáře, pokud narazíme na nepředvídatelný problém, jehož řešení jsme neměli od koho okoukat.

Jak tyto činnosti souvisí se ctnostmi? Můžeme se pokusit napodobovat dobročinné chování, či dokonce být dobročinní tak nějak od přírody bez jakékoliv nauky a promýšlení, to by však nebyly pravé ctnosti, stejně jako by za takových podmínek nešlo o skutečné řemeslné umění. Přírozeně dobročinný člověk, který bez zaváhání přispěchá na pomoc, je přesně ten jedinec, který ze své účastné povahy pomůže zloději obrazů.¹⁷⁹ U ctností, stejně jako u řemesel, musí být naše jednání v rukou rozumu – musíme jej promýšlet a umět reagovat na různé situace. Musíme přemýšlet o tom, kdy být dobročinní, kdy pomoci a kdy ne. Bezmyšlenkovité pomáhání a rozhazování penězi není ctností. Musíme i přemýšlet, kdy být stateční. Vrhát se bezhlavě do nebezpečí není ctností. A tak dále. Samozřejmě k tomu, abychom dokázali správně zhodnotit, kdy se jak zachovat, potřebujeme zkušenosti. Ctnostný z nebe nespádl.

Ctnosti, stejně jako určité praktické dovednosti, nejsou něčím, v čem bychom náhle nabyli dokonalosti a tím to pro nás končilo. Stále nás musí hnát potřeba učit se (a nejen opakovat po někom, ale skutečně porozumět tomu, co vlastně děláme), ale také něco, co

¹⁷⁶ Viz Annas, J., *Inteligentní ctnost (výbor)*, s. 164.

¹⁷⁷ Viz tamtéž, s. 163.

¹⁷⁸ Rozlišuje se automatická reakce (reaction) od promyšlené (response). Viz tamtéž, s. 165.

¹⁷⁹ Viz Herman, B., *O hodnotě jednání z motivu povinnosti*, s. 75.

Annas nazývá hnací silou ambice.¹⁸⁰ Ta vede toho, kdo se učí, aby se neustále zlepšoval. Pokud se nechceme zlepšovat, tak se zasekneme v rutině, kde ještě může náš um zakrnět a zhoršit se.¹⁸¹ Zhoršení se může nastat i v případě, že činnost přestaneme vykonávat. Nezkoušející hudebník, který se po čase vrátí ke svému nástroji, jej nebude schopen ovládat jako za časů pravidelného hraní. Obdobně dobročinný člověk, který dlouho dobročinně nekonal, ať už z jakéhokoliv důvodu, bude ve své ctnosti oslaben. Znovu už mu pomůže zase jenom praxe. Celý náš život je tedy z hlediska ctností i praktických dovedností stoupání vzhůru a padání dolů, které nemá vymezeného dostačujícího konce. Porozumění analogie ctností a praktických dovedností je dle Annas zásadním krokem k porozumění ctnostem vůbec.¹⁸²

Ctnostný člověk nejedná rutinně, přesto mohou díky praxi důvody jeho jednání „samy sebe zahladit“¹⁸³ a on jedná bezprostředně. Autorka popisuje tuto situaci jako takovou, kdy „důvody jednat zanechaly stopu v jeho dispozici, takže je jeho ctnostná reakce inteligentní, ale zároveň bezprostřední.“¹⁸⁴ Je zde samozřejmě možná námitka, že tato situace se přeci neliší od rutiny. Autorka nám tvrdí, že člověk disponován ke ctnostnému jednání jedná ctnostně bez zaváhání.¹⁸⁵ Není přesně tohle rutina? Prvním zásadním rozdílem je to, že člověk skutečně ctnostný, na rozdíl od člověka pouze ctnosti opakujícího, musí umět své jednání vysvětlit, tj. přesně obhájit, proč jednal, jak jednal. Což souvisí s rozdílem druhým, což je způsob, jakým se člověk do oné situace dostal. Pouze ten, kdo se ctnostnému jednání skutečně naučil, dokáže své kroky vysvětlit.¹⁸⁶ K možnosti jednat bezprostředně se dostal díky procesu učení, kdy byl hnán ambicí zlepšovat se, ne bezduchým opakováním či přirozeným nadáním.

¹⁸⁰ Viz Annas, J., *Inteligentní ctnost (výbor)*, s. 167.

¹⁸¹ Viz tamtéž, s. 168.

¹⁸² Viz tamtéž, s. 166.

¹⁸³ Tamtéž, s. 179

¹⁸⁴ Tamtéž.

¹⁸⁵ Viz tamtéž, s 178-179.

¹⁸⁶ Viz tamtéž.

Annas nám vyložila, jak se skrze habituaci člověk přetváří. Mění se jeho charakter. Mění se, kým je. Tak se může jedinec stát ctnostným. Skrze učení se ctnostnému chování se ctnosti stávají součástí jeho charakteru. Skutečně ctnostný člověk tedy bude jednat ctnostně, a to bude jednak morálně správně, ale také u toho nebude muset překonávat své sklony, neboť takové jednání odpovídá tomu, kým je. Rovnováha nastolena. Avšak cesta k takovému stavu je nejen dlouhá, je dokonce bez konce a může vést oběma směry.

(2.2.) Rosalind Hursthouse – O etice ctnosti

Autorka Rosalind Hursthouse je v tomto bádání užitečná z více důvodů: jednak nám přiblíží současné pojetí etiky ctností (od dob Aristotela přeci jen uteklo mnoho času), dále pak osvětlí některé otázky, které mohly vystát v úvodní části této kapitoly, a v neposlední řadě postaví Aristotela vedle Kanta.

Hursthouse správně označuje etiku ctností za „starý i nový přístup k etice“,¹⁸⁷ neboť její kořeny lze hledat už u Platóna a Aristotela, jak bylo zmíněno výše, avšak znovu se vynořila a začala konkurovat ostatním velkým tradicím poměrně nedávno, přičemž si tuto pozici musela nějaký čas budovat.¹⁸⁸ Autorka uznává, že potřeba podívat se po inspiraci k autorům z diametrálně odlišné doby, jejichž pohledy na určité záležitosti by dnes byly naprosto nepřijatelné (např. otroctví nebo postavení žen), se zdá podivná, avšak pouze na první pohled.¹⁸⁹ Ti, kteří dnes zastávají etiku ctností, nejsou automaticky zavázáni k Aristotelově filosofii. Aristotelés, stejně jako Kant, poskytli přístup, který od nich může naše společnost převzít a adaptovat, aniž by si zachovala všechny pohledy stejné jako oni.¹⁹⁰ Hursthouse verzi etiky ctností, kterou se zabývá, označuje jako „neo-Aristotelismus“.¹⁹¹ V mnohém odlišná od přesné Aristotelovy tradice (například ve zmíněných pohledech na otroky a ženy, ale i v rozšířeném seznamu ctností), avšak stále se držící na blízku Aristotelově psaní, kde jen může.¹⁹² Navíc, o některých etických záležitostech, které pro nás mohou být dnes důležité, se Aristotelés nezmiňuje vůbec nebo jen velmi málo. V takovém případě je třeba, aby etika ctností vyrazila na vlastní pěst do neprobádaných vod.¹⁹³ Po Aristotelovi lze tedy mnohé zdědit, ale zdaleka ne ve všem se na něj můžeme spolehnout.

¹⁸⁷ Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 1., překlad vlastní.

¹⁸⁸ Viz tamtéž, s. 1n.

¹⁸⁹ Viz tamtéž, s. 2.

¹⁹⁰ Viz tamtéž.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 8.

¹⁹² Viz tamtéž.

¹⁹³ Viz tamtéž, s. 9.

Dříve jsem zmínil, že zatímco se Kantova etika zaměřuje na čin a motivaci, jež k němu vede, etika ctností se zabývá člověkem samotným. Nezdá se mi nemožné vznést námitku, že v takovém případě není na místě obě tradice stavět vedle sebe. Každá má přeci jiné pole zájmu. Tak tomu však není. V první řadě se stále jedná o etiku – o to, co je správné. Hursthouse dokonce považuje definici etiky ctností jakožto „zaměřenou na agenta“¹⁹⁴ za nepřesnou.¹⁹⁵ Vyčítá-li se etice ctností, že neobsahuje podrobný návod, jak se máme chovat, není to dle autorky výčitka oprávněná – při bližším prozkoumání takový návod lze najít. A není o nic horší než návody od jiných velkých tradic.¹⁹⁶ Jednající se nemusí tázat, jaký čin by přinesl největší užitek, nebo jaké jednání si žádá povinnost, ale může se ohlédnout k poučce, že by se měl chovat tak, jak by se v danou chvíli choval ctnostný člověk.¹⁹⁷ Tedy, měl by se chovat ctnostně. A každá ctnost nám dává nejen určitý předpis (jednej dobročinně, čestně, štedře apod.), ale zároveň nás odrazuje od chování ctnostem opačné (nejednej nedobročinně, nečestně, neštedře apod.).¹⁹⁸ Autorka tvrdí, že taková sada pravidel nezaostává oproti těm poskytnutým utilitarismem či deontologií a ani si nutně neprotiřečí.¹⁹⁹ Kant by nám řekl, že se máme řídit třeba pravidlem „Nebudu lhát“, přičemž lži by se podle Hursthouse ctnostný člověk nedopustil, protože by znamenala nečestné chování.²⁰⁰ Je tedy vidět, že i pro etiku ctností jsou činy důležité (konec konců, každý člověk nějak jednat musí) a srovnání s Kantovou etikou není nesmyslné.

Autorka se také zamýšlí nad tím, zda je etice ctností oprávněně připisována chvála za lepší výklad o morální roli emocí oproti ostatním tradicím, zejména pak té Kantově. Jsou zbylé tradice od důležitosti emocí opravdu natolik odstřiženy? Zrovna u Kanta se Hursthouse

¹⁹⁴ Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, s. 25., překlad vlastní.

¹⁹⁵ Viz tamtéž.

¹⁹⁶ Viz tamtéž, s. 25.-27.

¹⁹⁷ Viz tamtéž, s. 28.

¹⁹⁸ Viz tamtéž, s. 36.

¹⁹⁹ Viz tamtéž, s. 39.

²⁰⁰ Viz tamtéž.

domnívá, že v tomto podezření ze zanedbání emocí hraje roli především pasáž o filantropovi ze *Základů*.²⁰¹ Může se zdát, že právě tato část hovoří v prospěch naprostého opaku toho, čeho se snaží dosáhnout etika ctností – za morálně hodnotné označuje chování člověka, který již necítí radost z konaného dobra, které dělá. Je takový člověk ctnostný, či nikoliv? Je Kantův ideál morální hodnoty naprosto opačný tomu Aristotelovu a modernímu pojetí etiky ctností?

V první řadě je dobré si rozlišit typy lidí, o kterých může být v Kantově příkladu řeč. Jak víme, ona pasáž hovoří nejdříve o jedinci, který z náklonnosti pomáhá lidem. Tohoto stejného člověka však přepadne zármutek a pomáhá již pouze z povinnosti.²⁰² V Aristotelově díle existuje podobně znějící rozdělení: zdrženlivý člověk, který dělá, co ví, že by dělat měl, nikoliv z náklonnosti; a člověka zcela ctnostný, jehož náklonnosti jsou v souladu s rozumem.²⁰³ Otázka zní: je filantrop pomáhající z náklonnosti zcela ctnostným člověkem a jeho pozdější zarmoucená podoba člověkem zdrženlivým? Kdyby tomu tak bylo, etika ctností by morální význam přikládala s radostí pomáhajícímu filantropovi, kdežto Kant člověku zdrženlivému a obě tradice by spolu byly v konfliktu. Před vynesením takového rozsudku je však třeba si položit další otázky.

Hursthouse odkazuje na práci autorky Philippa Foot, která řeší následující problém: pokud je pro někoho obtížné vykonat něco ctnostného, a přesto to vykoná, vyzdvihne tak tím svou ctnost, nebo poukáže na nedostatky ve své ctnosti?²⁰⁴ Přeci jen, skutečně ctnostný člověk by neměl cítit žádný odpor k ctnostnému jednání. Zároveň lze ale podle Foot říci, že „kde je zvlášť náročné jednat ctnostně, [tam je] zapotřebí velké ctnosti“.²⁰⁵ Hursthouse s Foot souhlasí, že na tuto otázku lze odpovědět oběma způsoby. Zásadní roli hraje faktor, který

²⁰¹ Viz Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 17–18.

²⁰² Viz tamtéž.

²⁰³ Viz Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1102b31–32.

²⁰⁴ Viz Foot, P., Ctnosti a neřesti, in: Beran, O., Cíbk, M., Pacovská, K. (eds.), *Základní etické teorie*, Přel. J. Petříček, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2022, s. 189.

²⁰⁵ Tamtéž.

konání činí složitějším.²⁰⁶ Překážku totiž skutečně může tvořit cosi jedinci charakteristického, jako neúplnost ctnosti. Pro zdrženlivého člověka tedy může být ctnostné jednání složitější a poukáže to na nedostatky jeho ctnosti.²⁰⁷ Jsou však i další případy, které nesouvisí s charakterem jednajícího. Jedná se o „okolnosti, v nichž je ctnostný člověk ‚těžce zkoušen‘ a zkouškou projde“.²⁰⁸ Jednou z okolností, která se může ctnostnému člověku postavit do cesty, je právě zármutek. Tento zármutek, který tíží jedince z Kantova příkladu, ztěžuje ctnostné jednání, ale neznamená vadu na ctnosti. Naopak to jeho ctnost podtrhne. Může být stále zcela ctnostný, ne „jen“ zdrženlivý. Z těchto důvodů se Hursthouse domnívá, že Kantův příklad nejde proti Aristotelově rozlišení.²⁰⁹

Autorka však ještě s tímto příkladem neskončila. Pasáž s filantropem totiž podle ní nedává vyšší hodnotu člověku zdrženlivému před ctnostným, jelikož člověk zcela ctnostný se podle ní v pasáži vůbec nevyskytuje.²¹⁰ Na začátku pasáže sice čteme o člověku, který pomáhá vlivem svých náklonností, ale to samo o sobě nemusí znamenat, že je ctnostným. Proto se autorka táže, co vlastně takové chování z náklonnosti znamená.²¹¹

Jak Kant filantropa v příkladu popisuje, jedná se o člověka, který je k činu veden pouze náklonností, emocemi. To je pro ctnostného člověka důležitá složka, avšak není jediná. Hursthouse spolu s Kantem a Aristotelem rozlišuje dva impulzy, které nás vedou k činu. Jeden máme společný se zvířaty. Zvířata jsou vedena pouze náklonnostmi a žádný jiný faktor jim nestojí v cestě. Lidé jsou však obdařeni ještě rozumem, který tvoří druhý z impulzů.²¹² Pokud Kant považuje náklonnost jako právě ten impulz, který máme společný se zvířaty, člověk vedený náklonnostmi nemůže být považován za ctnostného jedince, neboť ctnostný jedinec by

²⁰⁶ Viz Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, s. 95.

²⁰⁷ Viz tamtéž.

²⁰⁸ Tamtéž.

²⁰⁹ Viz tamtéž, s. 98.

²¹⁰ Viz tamtéž, s. 104.

²¹¹ Viz tamtéž, s. 99nn.

²¹² Viz tamtéž, s. 103.

byl veden rozumem.²¹³ Ctnostný aktér má mít radost ze ctnostného chování, emoce hrají důležitou roli v jeho jednání, ale musejí být stále pod kontrolou rozumu.²¹⁴ Není to tedy tak, že by Kant v příkladu ubíral morální hodnotu ctnostnému člověku. Kant i etika ctností zde mohou dojít ke shodě, že jednání čistě náklonnostmi vedeného filantropa nemá morální hodnotu.²¹⁵

Ve stejné Kantově pasáži je ale jedna část, se kterou má Hursthouse z hlediska etiky ctností problém. Hovoří se tam totiž o člověku, který je „temperamentem chladný a lhostejný ke strádání druhých“²¹⁶ a Kant jeho charakteru připisuje nejvyšší morální hodnotu.²¹⁷ Takový člověk by však z Aristotelského hlediska byl označen přinejlepším za zdrženlivého, určitě ne ctnostného a na morální výši. Podle Hursthouse tak s tímto filantropem neobrátil naruby Aristotelovo rozlišení na člověka zdrženlivého a ctnostného, ale úplně pominul jeho existenci. Toto opomenutí pak podle autorky pramení v Kantově neporozumění roli emocí v etickém chování, které toto rozlišení zakládají.²¹⁸

Řekl bych, že Hursthouse nám pomohla překonat některé propasti mezi oběma tradicemi. Přestože stále zůstávají zásadní odlišnosti, nezdá se, že by Kant svou proslulou pasáží o filantropovi chtěl tvrdit naprostý opak toho, co říká etika ctnostní, jak se může čtenáři zdát při prvním setkání s oběma tradicemi. V čem se obě tradice mohou shodnout je zásadní úloha rozumu v našem jednání. Člověk, který jedná bez vedení rozumem, nebude pozitivně mravně ohodnocen ani na jedné straně.

²¹³ Viz Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, s. 103.

²¹⁴ Viz tamtéž.

²¹⁵ Viz tamtéž.

²¹⁶ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 18.

²¹⁷ Viz tamtéž.

²¹⁸ Viz Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, s. 104.

Závěr

Na začátku práce jsem položil otázku, jakou roli má v našich životech rovnováha morálních a mimomorálních motivací. Mohou být motivace, které nás vedou k morálně správnému jednání doprovázeny i těmi sobeckými, jímž o žádnou morálku či dobro nejde? Mohou existovat motivace, které nás vedou k morálně správnému jednání doprovázeny i těmi sobeckými, jež oporu v morálce či dobru nemají?

V první kapitole první části jsme se podívali na námitky, které jsou kladeny proti Kantově výkladu morální hodnoty. Jeho učení, že jednání je morální pouze v případě, pokud je konáno výhradně z povinnosti, vyvolalo vlnu odporu. Zdálo se, že podle takové nauky by se člověk měl vzdát svých náklonností, zcela upustit od toho, co mu činí štěstí či neštěstí. Pokud by chtěl jednat morálně, musel by takové aspekty opustit a žít pouze jako otrok morální povinnosti, spíše jako jakýsi morální stroj než člověk. A skutečně, čtení Kantova textu v nás může zanechat velice nepříznivý pocit z toho, co se nám o morálním jednání snaží říci. Avšak další autoři se nás pokusili přesvědčit, že to až tak černobílé není. Henson se ve svém textu snažil dokázat, že Kant mluvil o dvou různých modelech připsání morální hodnoty, které se vzájemně nevylučují, z nichž pak vyplývá, že pro morální jednání není potřeba vzdávat se svým náklonností. Herman se pak zaměřila na to, co vlastně Kantovská motivace znamená: až tehdy, kdy se člověk řídí nějakou maximou, lze hovořit o jeho motivaci. V jednání pak mohou být přítomny i další pružiny, naše rozmanité sklony, ale morální maxima nás i přesto dovedou k morálnímu činu. K nemorálnímu jednání nás dovede taková maxima, jež morální obsah nemá. A v různých situacích se můžeme řídit podle rozličných zásad.

V části druhé jsme se zaměřili na tradici, jež se na první pohled zdá neslučitelná s tou Kantovou. Etika ctností si zakládá na tom, že naše náklonnosti jdou s morální motivací ruku

v ruce. Jak tvrdil už Aristotelés, člověk by se měl učit ctnostnému jednání, a to takovým způsobem, že jej bude činit rád. Jak následně uvedla Annas, ctnosti mají být součástí našeho charakteru, tedy toho, čím jsme. V tomto ohledu jsou podle Annas spolehlivé. Ctnostným se však člověk nenarodí. Je třeba projít výchovou, která člověka ctnostným udělá. Můžeme si tuto situaci připodobnit například k učení hře na hudební nástroj. Člověk se pravidelnou výukou zlepšuje, nicméně se může i zhoršovat, pokud výuku znenadání zanedbává. Hursthouse nám pak tradici přiblížila a vyjasnila některá možná nedorozumění. Například, že se etika ctností nezabývá činem, ale pouze jednajícím člověkem. Dále nám ukázala, že propast mezi etikou ctností a etikou Kantovou není tak nepřekonatelná. Nedorozumění podle ní spočívalo v tom, že se interpreti domnívali, že se Kant v příkladu o filantropovi proti etice ctností vyhrazuje, avšak ukázala nám, že v oné pasáži Kant o etice ctností vůbec nehovoří. Přestože mají obě tradice odlišný přístup, najde se pro ně společná půda. V první řadě fakt, že je pro obě v morálním jednání zásadní role rozumu, který má vést jak kantovce, tak příznivce etiky ctností.

Zdá se, že ta nejpřímější odpověď je pozitivní: obě motivace mohou být přítomny. Přítomnost té nemorální dokonce nemusí nutně vyrušit tu morální. Obě tradice, kterým jsem se v této práci věnoval, samozřejmě přistupují k motivacím po svém. Z kantovského hlediska nemohu říci, že je rovnováha motivací možná stejně, jako bych to řekl z hlediska etiky ctností. U obou tradic však jde o nějakou konfiguraci, ať už maxim nebo prvků charakteru. Zatímco u etiky ctností je rovnováha morální motivace a té nemorální, našeho pocitu štěstí, snadno dokazatelná, v Kantově etice slovo rovnováha není přesné, neboť jak poukázala Herman, ne vše, co cítíme, lze označit za motivaci. Různé „pružiny“ se mohou na jednání podílet, ale z kantovského hlediska se nejedná o skutečné motivace. Přesto se člověk morálně motivovaný morálně zachová a může u toho být i radost, něco jiného než pouhé následování

povinnosti. Obě tradice nám tedy ukázaly, že v morálním jednání může být přítomen kus nás, a že není potřeba se zcela podříditi morálním zákonům.

Jedná se sice jen o dvě tradice z celé řady, jejíž podrobné rozpracování by se zcela vymykalo rozsahu této práce, přesto se jedná o tradice proslulé, což podle mě jistě poukazuje na fakt, že rovnováha a soulad morálních a mimomorálních motivací mají v našich životech zásadní roli. Situací, v nichž se s touto rovnováhou setkáváme, se setkáváme každodenně. Nejsou překážkou v našem etickém životě – jsou jeho součástí.

Seznam literatury

Annas, J., Inteligentní ctnost (výbor), in: Beran, O., Cívik, M., Pacovská, K. (eds.), Základní etické teorie, Přel. J. Petříček, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2022.

Aristotelés, Etika Nikomachova, přel. A. Kříž, Petr Rezek, Praha 2004.

Foot, P., Ctnosti a neřesti, in: Beran, O., Cívik, M., Pacovská, K. (eds.), Základní etické teorie, Přel. J. Petříček, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2022.

Hensom, R. G., What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action, *The Philosophical Review*, 1979, 88.

Herman, B., O hodnotě jednání z motivu povinnosti, in: Beran, O., Cívik, M., Pacovská, K. (eds.), Základní etické teorie, Přel. J. Petříček, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2022.

Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1999.

Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, vyd. 1., přel. J. Loužil, OIKOYMENH, Praha 2022.

Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, vyd. 3., opr., přel. L. Menzel, OIKOYMENH, Praha 2014.

Mill, J. S., *Utilitarismus*, přel. K. Šprunk, Vyšehrad, Praha 2011.

Schiller, F., *Gedichte*. In: *Sämtliche Werke*, Weimar 1927. Sv. 10.

Stocker, M., The Schizophrenia of Modern Ethical Theories, *The Journal of Philosophy*, 73, 1976, No. 14.