

Diplomová práce

2011

Václav Ježek

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

MacIntyrova koncepce novověkého vývoje etiky

Vedoucí práce: Doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Autor práce: Václav Ježek

Studijní obor: Etika v sociální práci

Ročník: III.

2011

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích dne 30. března 2011

Děkuji vedoucímu diplomové práce doc. Tomáši Machulovi, Ph.D., Th.D. za cenné rady, připomínky a metodické vedení této práce.

Obsah

ÚVOD	6
1 ŽIVOTOPIS ALASDAIRA MACINTYRA	7
2 EMOTIVISMUS.....	9
2.1 Emotivismus v pojetí Alasdaira MacIntyra.....	10
2.2 Emotivismus a jeho společenský obsah a společenský kontext	17
3 CTNOSTI – HISTORICKÉ POJETÍ PODLE ALASDAIRA MACINTYRA	24
3.1 Ctnosti v hérojské společnosti	25
3.2 Athénské ctnosti.....	27
3.3 Ctnosti u Aristotela	31
3.4 Ctnosti v období středověku.....	36
3.5 Ctnosti u Tomáše Akvinského.....	38
3.6 Podstata ctností v průběhu lidských dějin	39
3.7 Ctnosti jako jednota lidského života a pojem ctnosti jako tradice	42
4 NOVOVĚK	47
4.1 David Hume.....	52
4.2 Osvícenství	56
4.3 Selhání osvícenství jako pokus o opodstatnění morálky	66
4.4 Důsledky selhání osvícenského projektu	73
4.5 Alasdair MacIntyre a marxismus.....	84
5 FRIEDRICH NIETZSCHE	86
5.1 Nietzsche a jeho životopis.....	87
5.2 Nietzsche a jeho postoj k antice	89
5.3 Nietzsche a jeho pojetí filosofie	92
5.4 Nietzsche a vůle k moci	96
5.5 Nietzsche a jeho pojetí morálky a hodnot.....	98
5.6 Nietzsche a jeho pojetí etiky	103
5.7 Nietzsche a nihilismus	106
5.8 Nietzsche anebo Aristotelés	108
5.9 Nietzsche a nacismus	109
ZÁVĚR.....	111
SEZNAM CITOVANÉ A POUŽITÉ LITERATURY A ELEKTRONICKÝCH DOKUMENTŮ:	114
ABSTRAKT.....	117

Úvod

Cílem diplomové práce je analýza knihy Alasdaira MacIntyry „Ztráta ctností“, v níž autor kritizuje pojetí morálky ve společnosti v období novověku. Tvrdí, že morálka je špatná a společnosti hrozí morální rozpad. Hlavní důvod rozpadu a krize morálky ve společnosti spatřuje již v období emotivismu a v novověku. Tyto názory budou dále konfrontovány s postoji Friedricha Nietzscheho, jako typického představitele novověku, s názory a postoji blízkými v našem středoevropském prostoru.

První kapitola diplomové práce se zabývá osobou spisovatele a filosofa Alasdaira MacIntyry. Druhá kapitola pojednává o emotivismu, jeho vzniku a vlivu na tehdejší společnost. Ve třetí kapitole se budeme zabývat pojetím ctností od dob herojských až do středověku. Těžiště této kapitoly bude spočívat v podkapitole pojednávající o podstatě ctností. Období novověku a osvícenství je analyzováno v kapitole čtvrté. Důraz je kladen zejména na analýzu dopadů způsobených selháním osvícenství ve všech morálních aspektech tohoto směru. V poslední páté kapitole se budeme zabývat Friedrichem Nietzschem, jeho pohledem na dobu trvání antiky a jeho názorem na krizi morálky v novověku, zejména po dobu jeho aktivního života. Závěr práce obsahuje shrnutí hlavních myšlenek knihy „Ztráta ctností“ s ohledem na možná aktuální doporučení pro naši současnou praxi.

1 Životopis Alasdaira MacIntyry

Alasdair MacIntyre se narodil 12. ledna 1929 v Glasgow. Studoval v Londýně, v Oxfordu a v Manchesteru, kde také později působil. V roce 1969 se odstěhoval ze Skotska do Spojených států amerických, kde působil na několika univerzitách.

V mládí měl velký vliv na Alasdaira MacIntyru marxismus. Teprve až v roce 1980 (ve svých 51 letech) konvertoval ke katolicismu. Věnoval se psychoanalýze, také se zabýval politickou teologií, dějinami filosofie a etiky. Během let dospěl k závěru, že moderní společnosti založené na individualismu nejsou vhodné a perspektivní. Zde se MacIntyre shoduje s Aristotelem, ze kterého také mnohdy názorově vychází. Aristoteles tvrdil, že k tomu aby člověk mohl žít svobodný a důstojný lidský život je nutné umět ovládat nejenom sám sebe na veřejnosti a sledovat věci veřejné, ale i uvnitř sám sebe, tzn. sledovat v sobě samém své interní dobra a jimi se nechat vést. Toto je možné nazvat u Aristotela ctnostmi. Alasdair MacIntyre zastává názor, že moderní teorie společnosti jsou chybné, a proto je nutné vrátit se k takovému ideálu lidské společnosti, který by byl založen na autoritách a ctnostech sdílených společností. Vědeckým a profesním zájmem Alasdaira MacIntyry je morální a politická filosofie. Patří mezi přední kritiky moderní individualistické společnosti, je zastáncem komunitarismu. Podle MacIntyry je možné principy komunitarismu jako společnosti nalézt ve společnosti, o které se již zmiňoval Aristoteles. Rozpad moderní společnosti lze pozorovat zejména na krizi výchovy, na úpadku veřejného života a hlavně v oblasti politiky.¹

Komunitarismus je směr, který vznikl po roce 1980. V této době se vystupňovalo období takzvané diskuse mezi liberalismem a komunitarismem. Tento směr byl nejvíce zastoupený u anglosaských myslitelů, kteří ale vstupují do opozice proti veškerým variacím pocházejícím od Rawlse. Stoupenci komunitarismu se shodují hned v několika bodech. Největší problém je spatřován v nedostatečné sociální filosofii, která je zacílena na moderní liberalismus a nevyhnutelnost společné světonázorově-etické orientace. Komunitarismus ve své podstatě navazuje na učení Aristotela, Tomáše Akvinského, Hegela. Tento směr je opakem individualismu. Individualismus jako směr je stoupenci komunitarismu odmítán.²

¹Srov. cit. z „http://cs.wikipedia.org/wiki/Alasdair_MacIntyre cit. [11.10.2010]“

²Srov. Anzenbacher, A.: *Křesťanská sociální etika : Úvod a principy*, str. 113 - 117

Diskuse o komunitaristické etice mohou být posuzovány podle toho, v čem je možné nacházet její problém. Především se jedná o to, jak je možné zdůvodnit problém chování a jednání, tak aby bylo současně závazné a souhlasné. Zde se střetává svoboda společně se společenským soužitím. Odpovědi na tento jev je možné nalézt v různých směrech např. z pohledu postliberalismu či křesťanského učení. Je nutné mít na zřeteli, že výchozím bodem v této situaci není ani tak základ či definice etiky, ale její tradice.³

MacIntyre byl také kritikem osvícenství. Podle něho v této epoše dochází k odvrácení společnosti jako celku k lidskému jedinci jako k subjektu. Dochází k boření zažitých představ napříč celou tehdejší společností. Podle Anzenbachera byl tento směr v protikladu proti předešlému systému, který začleňoval lidského jedince do systému. Nejvýznamnějším představitelem osvícenství byl Imanuel Kant, který tvrdil, že „*osvícenství je výstup člověka z nedospělosti, kterou si sám zavínil. Nedospělost je neschopnost užívat vlastního rozumu bez vedení někoho jiného. Tato nedospělost je zaviněná, jestliže její příčinou je nedostatek rozumu, nýbrž nedostatek rozhodnosti a odvahy užívat vlastního rozumu bez vedení druhého.*“⁴ V tomto období docházelo také k tradičnímu rozvratu představy, která byla podle Anzenbachera demontována a odmítána fundamentální kritikou. René Descartes zastával názor, že náš rozum je možné oprostít od tradovaných předsudků tím, že budeme mít pochybnosti o všem, na čem nalezneme byť i sebemenší podezření na nejistotu a toto označíme za klamné, a následně odmítneme vše, o čem můžeme pochybovat. Vyžaduje se zamítnutí tradované koncepce, eventuálně staré předsudečného pojetí.⁵ Osvícenství, resp. období novověku se budeme věnovat v samostatné kapitole této práce. MacIntyre se kritikou osvícenství a novověku podrobněji zabýval také ve své knize „Ztráta ctnosti“, která vyšla jako jeho jediné dílo také v češtině v roce 2004. Podrobnější rozbor uvedené knihy je předmětem zpracované diplomové práce.

³ Srov. Vokoun, J.: *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, str. 278

⁴ Anzenbacher, A.: *Křesťanská sociální etika : Úvod a principy*, str. 48

⁵ Srov. Anzenbacher, A.: *Křesťanská sociální etika : Úvod a principy*, str. 48

2 Emotivismus

Definice, které popisují tento směr je několik, záleží pouze na nás z jakého úhlu budeme na emotivismus nahlížet, zda z úhlu pohledu psychologického anebo filosofického. V závěru dojdeme k přesvědčení, že oba dva úhly pohledu spolu velmi úzce souvisí, ba co víc se nám může zdát, že jsou z velké části spolu velmi úzce propojeny.

Definice emotivismu podle Psychologického slovníku je taková, že se jedná o citovou součást našeho prožívání, ale i jednání a myšlení. Dále sem také přísluší spojitost k předmětům přicházející z vnějšího prostředí. Náleží sem také stavy a vlastnosti lidského jedince, nemoc, prostředí, aj.⁶ Podle Anzenbachera, který vychází ze Stevensonova je možné emotivismus chápat jako morální vyjádření pro pojmy jakými jsou iracionální morální city, které zde vychází z pojmů a které mají především emotivní funkci mravních slov, což se ukazuje také v tom případě, že ve snaze k mravním podnětům existují sklony v užívání těchto slov coby silně emotivně vyjádřené.⁷

Novodobý emotivismus definovaný Cakirpaloglem jako „*subjektivistická teorie hodnot, v níž logický pozitivismus nalezl své nejdůslednější uplatnění. Základním postulátem emotivismu je tvrzení, že morální soudy nelze empiricky ověřovat, přinejmenším ne bezprostřední cestou, neboť kvůli nedostatku prokazatelné verifikovatelnosti hodnoty je nelze považovat ani za pravdivé, ani za nepravdivé.*“⁸ Podle definice emotivismu v oblasti psychologie patří tento směr převážně do nihilistické teorie a to z toho důvodu, že se zde jedná o prosazování koncepce, která je založena na osobním základu mravnosti. Rozporné názory jedinců jsou naprosto normální a racionální, a to proto, že vznikly na základě psychických procesů společně s podvědomou sugescí.⁹

Za zakladatele novodobého emotivismu bývá považován David Hume, některé z jeho názorů jsou popsány ve 4. kapitole této diplomové práce. Samostatně se budeme osobou Davida Hume zabývat v podkapitole 4.1 v této diplomové práci.

Obsahem následující podkapitoly je emotivismus v pojetí Alasdaira MacIntyry.

⁶ Srov. Hartl, P.: *Psychologický slovník*, str. 139

⁷ Srov. Arzenbacher, A.: *Úvod do etiky*, str. 261, 273

⁸ Cakirpaloglu, P.: *Psychologie hodnot*, str. 32

⁹ Srov. Cakirpaloglu, P.: *Psychologie hodnot*, str. 32

2.1 Emotivismus v pojetí Alasdaira MacIntyry

Emotivismem se MacIntyre podrobněji zabývá hned ve dvou kapitolách ve své knize „Ztráta ctnosti“, a to v kapitole „Povaha současných sporů ve věcech morálních a teze emotivismu“ a dále v kapitole „Emotivismus: společenský obsah a společenský kontext“.

Na první pohled se může zdát, že v naší kultuře neexistuje žádný rozumový způsob, kterým by bylo možné docílit morální jednoty. MacIntyre toto názorně ukazuje na třech příkladech, argumentech ve kterých se střetávají osobité a dobře známé, ale zároveň protichůdné argumenty morálky, s nimiž se nyní seznámíme.

První argument, který uvádí MacIntyre nám charakterizuje modelovou situací, když tvrdí, že „*spravedlivá válka je taková, ve které dobro, jehož má být dosaženo, převažuje nad zlem nutně spjatým s vedením války, a ve které lze jasně rozlišit mezi frontovými vojáky – jejichž životy jsou v sázce – a nevinnými civilisty.*“¹⁰ Ale, jak autor uvádí, zde v této válce není možné spolehlivě odhadnout její další možný vývoj a také rozlišení mezi bojujícími armádami a civilisty, což je prakticky neproveditelné. A proto z tohoto důvodu, jak tvrdí autor, nemůže dnes žádná válka, která je započatá, být válkou, která by byla vedena spravedlivým způsobem a z tohoto důvodu bychom se měli stát všichni pacifisty.¹¹ Lze tvrdit, že bude-li lidstvo chtít mír, tak ať připravuje válku, což je mnohdy jediný způsob, jak toho dosáhnout míru a zastrašit tak potencionálního nepřítele. Války bývají destruktivní, ale válečná tažení, která jsou vedena za účelem osvobození utiskovaných menšin, jsou mnohdy nutným zlem a podle MacIntyry také správným a možným způsobem, který je využíván proti nepřátelským armádám, které brání lidské společnosti v dosažení štěstí.¹²

Zde je možné nalézt princip následků - cílů, neboli princip teleologický, který je jedním z principů utilitarismu. Tento princip v sobě zahrnuje, takové mravní hodnocení, které se odehrává na základě následků, důsledků či účinků, jež je možné od tohoto jednání očekávat. Z tohoto důvodu není žádné lidské jednání, které je mravně správné či nikoliv samo o sobě, a to na základě konkrétních sobě imanentních vlastností a není závislé na následcích. Je tedy zřejmé, že budeme-li hodnotit jednání, tak hodnotíme především jeho následky, či čeho je tímto naším jednáním dosaženo. Opakem tohoto principu je princip deontologický: naše

¹⁰ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 16

¹¹ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 16

¹² Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 16-17

jednání může být jak mravné tak i nemravné už samo o sobě, a to již na základě své imanentní povahy, která není závislá na svých následcích.¹³

Druhý argument se zabývá myšlenkou o základním právu týkajícím se vlastní osoby každého lidského jedince - právo na život. Z charakteru těchto práv je zřejmé, že v době, kdy je matka těhotná a plod je bytostnou a nedělitelnou součástí jejího těla, má matka právo se sama za sebe rozhodnout, zda postoupí či nikoliv potrat, a to bez jakéhokoliv okolního tlaku společnosti. Mohlo by se zde zdát, že je potrat v tomto případě zcela legitimní záležitostí, která je zákonem povolena. Jestliže, ale k tomuto zaujmeme jiný postoj, tak s tímto, ale nemůžeme souhlasit, kdy v době kdy je žena těhotná, tak aby postoupila potrat, výjimku by mohla nastat v okamžiku, kdy se ví, že je budoucí novorozenec již mrtvý a nebo velmi těžce zdravotně poškozený. Ale toto nemůžeme chtít, jak také dále tvrdí MacIntyre, ve svém vlastním případě, z čehož nám tedy vyplývá, jak potom můžeme něco podobného chtít po druhých a upírat jim tak právo na život, když toto právo vyžadujeme sami pro sebe?¹⁴ MacIntyre k tomuto tvrdí, že „pokud nepopřu, že matka má obecné právo na potrat, porušuji tím takzvané „zlaté pravidlo.“ *To mne však nenutí zastávat názor, že by potrat měl být zákonem zakázán.*“¹⁵ Autor zde rozvíjí myšlenku, kde potrat může být přirovnán k vraždě, a tento čin ve své podstatě neznamená nic jiného než-li ztrátu nevinného a dosud ještě nenarozeného lidského života. V případě jak tvrdí MacIntyre: „*lidský plod lze definovat jako jedince, který se liší od novorozeněte jen tím, že se nachází v ranějším stupni dlouhého vývoje k dospělosti, a je-li nějaký život, pak je to život plodu. Je-li zabití novorozeněte vražda, jako že je, pak je vraždou i potrat. Takže potrat je nejen mravní zlo, ale měl by být také zákonem zakázán.*“¹⁶ Zde se nám naskytá úhel pohledu na tento problém, který je stále velmi aktuální a diskutovaný. Máme zde dva zcela rozdílné názory na danou situaci, a to jak odpůrců, tak i lidí, kteří s potratem souhlasí a tuto možnost připouštějí.

Třetí argument se zabývá spravedlností a mírou příležitostí pro každého lidského jedince. Pro zajištění spravedlnosti ve společnosti je nutné, aby každá lidská bytost ve společnosti měla, jak jen je to nejlépe možné, zajištěný stejný přístup ke vzdělání a mohla tak rozvinout svůj talent a své schopnosti. Je také nezbytné, aby každý lidský jedinec měl zajištěn dostupnou zdravotní péči. Z tohoto důvodu je pro zajištění spravedlnosti ve společnosti žádoucí, aby služby týkající se zdraví a vzdělání byly v kompetenci státu, který by provoz

¹³ Srov. Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*, str. 32

¹⁴ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str.17

¹⁵ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str.17

¹⁶ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str.17

takovýchto institucí zajišťoval z příjmů státního rozpočtu. Tím by se také zamezilo nespravedlivému zneužívání těchto služeb. Má-li být toto v plné kompetenci státu, tak je nutné zrušení těchto institucí v soukromé oblasti. Oproti tomu je možné argumentovat s tím, že každý lidský jedinec má právo přijímat jen takové závazky, jaké on sám chce, dále má právo svobodně přijímat a uzavírat jen takové smlouvy, jaké si pouze on sám přeje a tím pádem se sám za sebe rozhodovat na základě své vlastní svobodné vůle. Svoboda lidské společnosti si tak vyžaduje nejen existenci a vznik soukromých praxí ve zdravotnictví, ale i ve školství. Mělo by dojít i k odstranění řízení soukromého podnikání, které je prováděno vydáváním a udělováním různých licencí, smluv. Z výše uvedených argumentů, které nám zde nabídl MacIntyre, je patrné, že se jedná o fakta, která mají v naší lidské společnosti stále velký vliv. Pro tyto argumenty je typické, že se objevují v různých médiích, v osvědčených politických komentářích, v celé řadě debat. Tento jev se objevuje a prochází napříč celou lidskou společností.

Z výše uvedeného nám vyplývá, že zde máme argumenty trojího typu: **první typ argumentů** lze nazvat jako pojmovou nesouměřitelnost argumentů, které tu proti sobě stojí a to v každém ze třech možných příkladů. Argumenty zde uvedené mají logickou platnost nebo alespoň mohou být snadněji dále rozvinuty a závěry tak mohou vycházet z předpokladů, oproti tomu protichůdné soudy nelze žádným racionálním způsobem hodnotit tvrzením jedné strany vůči druhé straně, a to z toho důvodu, že každý soud mnohdy obsahuje požadavky, které mohou být naprosto odlišné povahy. V **první diskusi** jsou zde proti sobě východiska, která se dovolávají spravedlnosti a nevinnosti, ale také východiska, které se dožadují úspěchu a přežití. V **případě druhé diskuse** zde spolu soupeří premisy, které se ale dožadují práv a soudy dožadující se zobecnitelnosti. Ve **třetí diskuse** je zde požadavek na rovnost a svobodu. Z důvodu, že v naší společnosti není vytvořen způsob rozhodování mezi těmito požadavky, se nám mohou zdát morální polemiky nekonečné. Z protichůdných závěrů je možné zpětně odvozovat premisy, které mohou být také protikladné. Dospějeme-li následně k těmto premisám, tak zde veškerá argumentace končí. Následné užívání jedné premisy vůči druhé je pouhým tvrzením a také i proti tvrzením. Z těchto důvodů je většina diskusí o morálce vedena v této situaci.¹⁷ V případě nás samých je možné předpokládat, že jsme si určité téma nějakým způsobem dokázali sami v sobě srovnat a nalézt argumenty pro naše tvrzení, jestliže nebudeme mít žádná měřítká, která jsou nezpochybnitelná a ani žádná jiná

¹⁷ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str.17 - 18

klíčové důvody, kterými bychom byli schopni oponenta přesvědčit, tak nám z tohoto není zřejmé že jsme je již my sami neměli při našem vlastním mínění. Z tohoto nám může vyplynout, že pakliže se v diskusi s druhými nemůžeme opřít o logicky platné důvody, nutně se nám může zdát, že žádné důvody nemáme, a proto určité stanovisko, které zastáváme pouze na základě nějakého neracionálního rozhodnutí.

Dalším, ale stejně důležitým, i když poněkud rozporuplným rysem podobných diskusí je to, že protichůdná stanoviska se mnohdy prezentují takovým způsobem, jako by nám šlo o objektivní racionální argumenty, jak tvrdí také MacIntyre. Tím je myšleno, že pokud zvážíme dva různé způsoby, jimiž jsme sami schopni zdůvodnit náš příkaz, pro někoho aby něco pro nás učinil, tak nejčastěji mu přikážeme, aby učinil to či ono. Námi oslovený jedinec se nás zcela logicky zeptá, proč by to či ono měl učinit. A my mu odpovíme, protože je to mé přání. Tímto sdělením mu, ale v podstatě nenabízíme ani ten nejmenší důvod k tomu, aby to co po něm chceme učinit, tak učinil on sám ze své dobré vůle, aniž by k tomu měl zvláštní příčinu. Jiná situace nastane v případě, že podobný požadavek chce po nás náš nadřízený, nebo jiným způsobem můžeme podléhat moci osobě, která toto od nás požaduje, nebo také zde může nastat situace zamilovanosti nebo strachu o dotyčnou osobu a právě v této chvíli jsou slova „protože si to přeji“ tím pravým důvodem, i když mnohdy může být nebo dokonce je nedostatečným důvodem aby člověk udělal to, co od něho druhý požaduje, popř. to co mu poroučí. V této situaci ale velmi záleží na individuální situaci, do jaké míry umožňuje příkaz dotyčného seznámit s okolnostmi - důvody v situaci ve které byl nařízen. Jako protipólem předchozího příkladu a výroku, který nám ukládá určitou činnost z důvodu, že musíme, je zde ještě možné si tento příklad aplikovat na základě výroku, protože by to potěšilo řadu lidí nebo na základě výroku protože je to Vaše povinnost. Z těchto důvodů je již patrné, že toto má již určitý význam a smysl a takto pronesená slova jsou anebo nejsou směrodatným důvodem pro vykonání takového příkazu, a to nezávisle na tom, od koho jsou pronesena, anebo dokonce zda byla vlastně vyslovena. Takovýto typ opodstatnění se také navíc dožaduje pozice, která je nezávislá ve vztahu mezi tím kdo to říká a tím kdo je v pozici koho se to týká.¹⁸

Užití tohoto typu předpokládá, existenci neosobních kritérií, jakými jsou normy spravedlnosti, šlechtnosti nebo povinnosti, které ale nezávisí na preferencích anebo na postojích mluvčího a posluchače. Jak dále uvádí MacIntyre „*zvláštní pouto mezi kontextem sdělení a nutností uvést důvod, pouto, které vždy hraje roli v případě vyjádřených osobních preferencí nebo*

¹⁸ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str.19-20

*přání, je v případě morálních a jiných hodnotících výpovědí přetrženo.*¹⁹ Jestliže spojíme první a i druhý rys, získáme poměrně paradoxní situaci k našim morálním diskusím. V případě, že se budeme věnovat pouze prvnímu typu diskuze, tak zjistíme, že naše na první pohled věcná diskuze poměrně rychle a snadno sklouzne k nezdůvodnitelné různosti názorů. Mohlo by se nám také zdát, že nejde o nic jiného nežli o střet dvou zcela protichůdných vůlí. Ale jestliže budeme používat druhý atribut při užívání jazykových prostředků, kde je hlavním typickým účelem využití vyjádření toho, co chceme, aby vypadalo jako odvolání se na objektivní normy, tak vyjadřujeme něco jiného.²⁰ *„když je vnější podoba argumentu pouhou maskou, stále je tu otázka: „Proč právě tato maska?...nesvědčí to snad o tom, že způsob jakým se v naší kultuře utvářejí morální argumentace, vyjadřuje přinejmenším touhu chovat se v této oblasti našeho života racionálně?“*²¹

U třetího rysu současných morálních diskuzí, který je velmi úzce spjat s oběma předešlými. Je možné poměrně snadno nahlédnout k tomu, že pojmově nesouměrné premisy protichůdných argumentů mají velmi historicky rozmanité kořeny. V případě prvního argumentu je možné kořeny těchto argumentů spatřit již v Aristotelově výkladu o ctnostech, v případě druhého argumentu se dostaneme přes Bismarcka a Clausewitze k Machiavellimu. V případě pojmu osvobození jak je uvedeno ve třetím argumentu se kořeny nacházejí částečně u Marxe, hlubší jádro této myšlenky je však možné nalézt u Fichta. V případě druhé diskuze zde spolu soupeří pojetí práv, které zde vychází z tradice Locka a požadavek zobecnitelnosti, který vychází z pojetí Kanta a odvolává se na mravní zákon, který má kořeny v tomismu. V případě třetí diskuze se poměřují argumenty, které byly velmi dobře známy a užívány T.H. Greenem a J.J. Rousseau s argumentem u kterého stál Adam Smith. Je ale nutné si uvědomit jak nás také MacIntyre upozorňuje, že při citování konkrétních jmen může vzniknout situace, kdy může dojít k tomu, že dostatečně nedoceníme složitost rodopisů, které vycházejí z konkrétních nezávislých proměnných. Dokonce nás toto může přivést i k tomu, že začneme vyhledávat dějiny pouze ve spisech od filosofů a teoretiků. Oproti tomu abychom ověřovali komplexní prolínání se teorie s praxí, na které se zakládá naše lidská kultura, jejíž představy a zásady se v těchto spisech nacházejí pouze útržkovitě s určitým výběrem, vztahující se k tomu či onomu spisu. Je také si ale potřeba uvědomit, když máme k dispozici jmenný seznam takovýchto spisů, jak je naše historie rozmanitá a nesourodá. MacIntyre dále

¹⁹ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str.20

²⁰ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str.20

²¹ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str.20

pokračuje, že plytké řečnictví v naší kultuře má tendenci se zmiňovat o morálním pluralismu. Slovo pluralismus, je zde poněkud nepřesné, protože lze je také velmi dobře použít pro vedení slušného rozhovoru obsahující mnoho rozdílných názorů. Tyto rozdílné názory a mnohdy i útržky, které tvoří náš morální diskurs. Původně vznikly v kontextu širší teorie a i praxe, kde jim byly přisuzovány určité role, a i praxe v určitých souvislostech. Těchto souvislostí jsou nyní zcela prosty.²² Hodnotící pojmy, které v současné době často užíváme tak za poslední tři sta let změnilly svou povahu a i svůj význam. V průběhu doby se z pojmů jakými jsou „ctnost, spravedlnost, zbožnost, povinnost“ a i pojem jakým je „má být“ se staly pojmy s mnohdy úplně jiným významem než-li jaký význam měli v předešlých letech. K tomuto se autor dále vyjadřuje, když tvrdí, že *„mám-li totiž pravdu, když předpokládám, že jazyk morálky přešel ze stavu řádu do stavu chaosu, pak se tento přechod bude jistě zračit – vlastně bude i zčásti spočívat – právě v těchto proměnách významu.“*²³ Je tedy patrné, že nynější morální debata, tak nemůže být dokončena na rozumovém podkladě, a to proto, že morální a ani jakékoliv jiné hodnotící debaty, tak není možné rozumově ukončit. Toto nás může přímo vybízet ke konfrontaci s teorií, která se jmenuje emotivismus. Tento nově vzniklý filosofický směr nám předkládá, že veškeré hodnotící a zvláště morální soudy jsou ve své podstatě termíny pro upřednostnění našich postojů nebo pocitů. Některé naše soudy však mohou vzájemně propojovat jak morální tak i faktické prvky. Faktické soudy (prvky) mohou být dvojího typu, buď pravdivé anebo nepravdivé, oproti tomu morální soudy, které užíváme jako výrazy postoje nebo pocity nejsou ani nepravdivé ani pravdivé. Tyto soudy používáme nejen k vyjádření svých vlastních osobních pocitů a názorů, ale také k tomu abychom tyto postoje a názory vyvolali i u druhých účastníků. Z tohoto vyplývá, že emotivismus je v podstatě věda, která si nárokuje možnost vysvětlování veškerých hodnotových soudů. Zastánci tohoto směru jej vždy představovali jako filosofickou teorii o významu výroků, které používáme při tvorbě morálních soudů.²⁴ Je ale nutné si uvědomit, že tento filosofický směr v podstatě selhává hned v počátku, a to jak uvádí MacIntyre, že *„má-li tato teorie objasňovat význam určité třídy výroků odvoláním se na to, že v protimluvě fungují jako výraz pocitů nebo postojů, pak její podstatná část bude muset spočívat na určení povahy příslušných pocitů a postojů. O této věci však zastánci emotivní teorie zpravidla mlčí.“*²⁵

²² Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str.20 – 21

²³ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str.21

²⁴ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 22 - 23

²⁵ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 23

Emotivismus jako věda a teorie o významu určitého typu výroků se již od začátku pokouší o neskutečné, když se snaží definovat jako významově rovnocenné dva druhy výrazů, kde se osobitá funkce vyvozuje, hlavně ze vzájemného kontrastu a rozdílu. Tato teorie, která se týká emotivismu si klade za cíl být teorií o významu výroků, ale pro vyjádření pocitů a nebo postojů je však typické, že není závislé na důležitosti sdělení, ale na využití v konkrétních podmínkách. Nynější diskuse nám názorně ukazují, že morální soudy typu „to je správné“ anebo „to je dobré“, nemají tentýž význam jako „souhlasím s tím, chci, abys s tím také souhlasil“ či „sláva tomu!“ jak to často navrhuji teoretikové tohoto směru, ale přesto, pokud by se význam těchto výroků podstatně rozcházel s cíli teoretiků tohoto směru, je možné tvrdit, že kdybychom měli k dispozici důkaz, který by nám vyhovoval pro sdělení významu těchto výroků, tak bychom toto nečinili v podstatě pro nic jiného než-li pro vyjádření svých vlastních pocitů a nebo postojů, a tím bychom se také snažili ovlivňovat postoje a názory druhých lidí.²⁶ Pro tento filosofický směr je důležité si uvědomit jeho historické období a tehdejší společenské podmínky. Během 18. století došlo díky Davidu Humovi k včlenění prvků emotivismu do té doby obsáhlé a spletité struktury jeho morální teorie. Je ale nutné si uvědomit, že teprve až ve 20. století se emotivismus stal samostatnou teorií. Čímž došlo k reakci na teorie, které se převážně rozvíjely v Anglii a to v době od roku 1903 až do roku 1939. Je tedy na místě se zabývat tím, zda tento nově vzniklý směr nebyl spíše reakcí než-li výkladem nikoliv morálky univerzálně platné, ale spíše jazykem morálky Anglie na počátku 20. století, kdy jak píše MacIntyre „*kdy byl tento jazyk interpretován s souladu s teorií, jejímuž odmítání se emotivismus věnoval především.*“²⁷ Takto nově vzniklá filosofické teorie si dočasně „vypůjčila“ název ze začátku 19. století „intuicionismus“ a jejím hlavním představitelem byl G.E.Moore. V roce 1903 G.E.Moore prohlásil, že konečně dokázal rozřešit problém etiky a to tím, že jako první dokázal věnovat dostatečnou pozornost přesné povaze otázek na které etika měla odpovídat. V podstatě si neuvědomil, že našel hned troje možnosti odpovědí ze strany etiky.²⁸ Ve zkratce je možné toto definovat jako – „dobré“ je označení „jednoduché nedefinovatelné vlastnosti, jež se liší od těch, které pojmenováváme jako příjemné nebo vedoucí k evolučnímu přežití, jakož i od ostatních přirozených vlastností.“²⁹ Moore tvrdí, že „nazýváme-li nějaké jednání správným, říkáme tím jednoduše, že z možností,

²⁶ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 24-25

²⁷ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 25

²⁸ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str.25 - 26

²⁹ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 26

*keré se nabízejí, je toto jednání tím, které objektivně vyvolává největší dobro.*³⁰ Zde je možné již spatřit náznak utilitarismu, když tvrdí, že každé jednání by mělo být hodnoceno pouze na základě svých důsledků, které byly navíc konfrontovány s důsledky jiných možných jednání.³¹ Ve třetím způsobu hodnocení od Moora se praví, že „*osobní náklonnost a estetické požitky v sobě zahrnují všechna největší a zdaleka největší dobra morální filosofie.*“ Dále Moore pokračuje, když tvrdí, že „*dosažení přátelství a nazírání toho, co je krásné v přírodě či v umění, se určitě stává téměř jediným, ne-li jediným zdůvodněným účelem veškerého lidského chování.*“³² Tento filosofický směr byl ve své době velice populární a mnozí jej považovali za zcela nový a revoluční počín, který otrásl základy tehdejší filosofie a dokonce i náboženství. Odpověď proč bylo Moorovo filosofické učení tak populární je možné nalézt v odpovědi u skupiny lidí, která byla později pojmenována jako „Bloomsbury“. Tito lidé měli potřebu naleznout objektivní a neosobní odůvodnění pro odmítnutí všech nároků, mimo těch, které mají původ v osobním styku a v kráse. Skupina těchto lidí v podstatě neodmítala učení světových velikánů, oni pouze odmítali velké jména, která představovala symboly společnosti z konce 19. století, a v podstatě celou minulost vnímali jako břemeno, které jim bylo pomocí Moorovy filosofie odňato.³³

Nyní se budeme zabývat emotivismem a jeho společenským obsahem a společenským kontextem.

2.2 Emotivismus a jeho společenský obsah a společenský kontext

MacIntyre o emotivismu tvrdí, že „*znakem každé morální filosofie totiž je, že s sebou explicitně či implicitně nese alespoň částečnou pojmovou analýzu vztahu jednajícího a jeho důvodů, motivů, úmyslů a jeho jednání, a tím obecně předpokládá, že tyto pojmy jsou nebo přinejmenším mohou být ztělesněny ve skutečném světě, ve společnosti.*“³⁴ Společenský obsah tohoto směru spočívá především v odstraňování mezi reálným rozlišováním společenskými vztahy ve společnosti, které mohou být manipulativní či nemanipulativní. Zde nám vystupuje rozdíl mezi tímto směrem a Kantovým učením, pro které je charakteristické, že rozdíl v mezilidském vztahu, který je tvořen či není tvořen morálkou, spočívá v tom, že zatímco v prvním případě člověk jedná s druhým pouze jako s někým, díky němuž je možné

³⁰ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 26

³¹ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 26

³² MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 26

³³ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 26 - 28

³⁴ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 36

dosáhnout svých vlastních cílů, zatímco v druhém případě dochází k tomu, že dva jedinci se k sobě navzájem chovají jako s cílem. Hlavní myšlenka hodnotícího výroku nebude spočívat na nic jiném než-li na vyjádření osobních pocitů nebo postojů a proměna pocitů a postojů druhých. A z tohoto důvodu, ve vlastním slova smyslu, tak každý morální diskurs bude ve skutečnosti jenom jakýmsi experimentem jedné vůle, která se bude snažit zkoordinovat postoje, pocity, preference a volby druhých jedinců se svými vlastními. Tímto se nám nabízí se otázka, jak by vypadal svět z pohledu emotivismu, v čem by byl podobný? Nabízí se nám na první pohled jasná odpověď, ale pouze z komplexního hlediska, rozdíly hlavně budou spočívat v jednotlivých dílčích společenských souvislostí a tím pádem také v tom v jakém společenském prostředí a v jakých službách bude způsoben rozdíl mezi manipulativními a ne-manipulativními vztahy. Je možné říci, že otázky cíle jsou otázkami hodnot o kterých nám rozum mnoho neřekne, dle MacIntyre, konflikt protichůdných hodnot nemůže být vyřešen rozumně. Člověk má na výběr volbu mezi několika možnostmi. Následkem Weberova emotivismu se u něj vytrácí rozdíl mezi mocí a autoritou, i když jej jakkoliv slovně může připouštět a to se nám může zdát, jako individuální příklad např. odstraníme-li rozdíl mezi manipulativními a ne-manipulativními společenskými vztahy.³⁵

MacIntyre pro role a charaktery ve společnosti používá rozdělení na typy: „byrokrat, terapeut a manažer.“ V současnosti ale stejně tak i v minulosti řada rolí vycházela především z povolání člověka, je nutno si uvědomit, že tyto role nikterak nepředstavují charaktery ve stejném slova jako, jak tvrdí MacIntyre, byrokratický manažer. Celá řada současných rolí, které jsou odvozené od společenského postavení jedince ve společnosti nejsou charaktery v tom samém významu slova, jakým je charakter moderního nepracujícího boháče.³⁶ MacIntyre tvrdí, že „u těchto charakterů splývají role a osobnost poněkud specifitější způsobem než obvykle, potenciál jednání charakterů je vymezen přísněji, než je běžné.“³⁷ Jedním z nejdůležitějších rozdílů, který je patrný mezi kulturami spočívá v tom, nakolik role jedinců ve společnosti odpovídá charakterům. Kulturní specifická každé společnosti spočívá především v tom, čím je specifická typologie jejích charakterů. MacIntyre zde uvádí krátké srovnání od viktoriánské Anglie až po Německo za vlády panování císaře Viléma I.

³⁵ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 36 - 40

³⁶ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 41-42

³⁷ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 42

Charaktery mají, ale ještě jeden další význam, a to když se stávají morálními reprezentanty své kultury. Tím dle MacIntyry zosobňují morální a metafyzické myšlenky a teorie ve společnosti. Charaktery, jak tvrdí MacIntyre jsou v podstatě jakýmsi určitými maskami morálních filosofii. Podle MacIntyrový definice vykazují jedinci obsah svého morálního přesvědčení v úmyslu, neboť každý úmysl předpokládá více či méně komplexní, více či méně koherentní, více či méně explicitní obsah přesvědčení, mnohdy morálního. Zde má autor na mysli, že nejrůznějšími způsoby uvažování, kdy závěry jsou završeny činy, které jsou vlastní každému jedinci. Prostor těchto způsobů uvažování je v kontextu ve kterém se takto každý čin stává součástí série dějů. To zahrnuje jednání teoretických předpokladů, zkušenosti a komunikace konkrétního jedince ve společnosti.³⁸

Může ale nastat situace, kdy v řadě případů existuje mezi rolí a jedincem určitý rozpor, v jehož důsledku může být vztah jedince k roli ovlivněn určitým stupněm pochybnosti, kompromisu, interpretace a nebo cynismu. Ale tím co je nazýváno charakterem, se to má zcela odlišně, zde je rozdíl již předem určen, a to požadavky, které jsou na charakter kladeny zvenčí, a z toho jak je ostatní chápou a jak je užívají k vlastnímu sebepochopení a sebehodnocení. Je tedy možné tvrdit, že další sociální role můžou být dostatečně definovány na základě institucí. Toto se může uskutečnit na základě poměru instituce k jedinci, který v tomto případě plní jemu příslušnou roli, což ale v případě charakteru nestačí. MacIntyre vnímá charakter jako předmět úcty příslušníků určité kultury jako takové a nebo nějaké jejich velké skupiny. Vytváří určitý kulturní a morální ideál. Z MacIntyrova pojetí je patrný požadavek, aby profily role a osobnost byly pevně spjaty, a tím by nám mělo být patrné, že společenský a psychologický statut by se měl vzájemně překrývat.³⁹ Podle MacIntyry tak „*charakter morálně legitimuje modus společenské existence.*“⁴⁰ MacIntyre zastává názor, že dnešní charaktery jsou ztělesněním emotivismu, protože pro všechny charaktery je typické emotivistické nazírání na odlišnost mezi rozumovým a nerozumovým diskursem a to velmi odlišně. K těmto zmíněným charakterům, zde autor přidává ještě jeden typ charakteru, a to charakter terapeuta. Tento typ charakteru představuje prakticky totéž co charakter manažera s tím rozdílem, že zasahuje do oblasti osobního života člověka.⁴¹ MacIntyre tvrdí, že „*ani manažer, ani terapeut se v rolích manažera a terapeuta neúčastní, či nejsou schopni účastnit se morální diskuse. Sami sebe vnímají jako nezpochybnitelné osoby, které se snaží zaměřit*

³⁸ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 42 - 43

³⁹ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 43 - 44

⁴⁰ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 44

⁴¹ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 44

*svou pozornost na ty oblasti, kde je rozumová shoda možná, stejně jako ti, kdo přijali stejné hledisko – z jejich pohledu to pochopitelně znamená oblast faktů, prostředků a měřitelné efektivity.*⁴²

Dozvěděli jsme se, že charaktery jsou určité role ve společnosti, které dané kultuře a společnosti poskytují její morální hranice. Zde je však si potřeba připomenout, že tímto nemáme na mysli, že morální dispozice, které obecně charaktery v kultuře znázorňují a představují, tak by měli být povšechně přijaty. Naopak, svojí vymezující roli jsou schopné plnit také proto, že bývají zpravidla také centrem rozporů.⁴³ Je zde potřeba dodat, k čemuž se také přiklání i MacIntyre, že *„Já v emotivistickém pojetí nelze jednoduše či bezvýhradně ztotožnit s jakýmkoliv konkrétním morálním postojem či názorem, protože jeho soudy jsou konečnými bez kritérií.*“⁴⁴ Oproti specificky modernímu „Já“, které autor nazval emotivistickým není žádným způsobem omezováno v tom, o čem je schopné pronášet soudy. Tento typ omezení může být vyvozen pouze z racionálních hodnotících kritérií, které ale emotivistické „Já“ dle MacIntyry nemá. Z čehož je nám zřejmé, že vše může být z kterékoliv pozice kritizováno, pokud si to „Já“ zvolí, a to se týká také i samotné volby. A z této možnosti jak se „Já“ může vyhnout jakémukoliv nutnému ztotožnění, které je reakcí na určitou hypotetickou situaci. Tak spatřují moderní filosofové, a to jak stoupeni analytické, tak také i existenciální filosofie, jádro morálního jednání člověka. Morálně jednajícím člověkem může být kdokoli, protože toto jednání je situováno do „Já“, tedy do člověka samotného a není zde žádná přímá souvislost s jeho rolí či jednáním. Zde je nejvíce patrný rozdíl mezi demokratizací pro morální chování a elitářským výhradním právem manažerů a terapeutů. Je ale nutné si uvědomit, že každý člověk, byť se i sebemeně rozumově chová, tak je vnímán společností jako bytost, která morálně jedná. Oproti tomu, ale manažeři a terapeuti mají určitý společenský kredit, který je jim dán z pozice jejich příslušnosti ke struktuře získaných dovedností a znalostí. V oblasti skutečností, ale existují způsoby, které vedou k odstraňování neshod. V morálce se toto finální stádium nazývá pluralismus.

Takto demokratizované „Já“, jak tvrdí autor, nemusí mít vůbec žádnou společenskou náplň ani jinou společenskou totožnost čili identitu. Může tak být čímkoliv, a může také přijmout roli, jakou chce nebo zaujmout aspekt jaký chce a to z toho důvodu, že není ničím ani samo o sobě, tak ani pro sebe samé. Satre, ve třicátých a čtyřicátých letech dvacátého století, popsal

⁴² MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 44

⁴³ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 45

⁴⁴ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 45

tento typ „Já“ jako „Já“, které je naprosto odlišné od kterékoliv konkrétní role ve společnosti, kterou tak může zastávat.⁴⁵ Oproti tomu Erving Goffman, kterého zde MacIntyre uvádí, tak toto pojetí „Já“ zredukoval na reprezentanty rolí, a přitom zastával názor, že „Já“ je pouze jenom věšák, na kterém spočívají šaty té či oné role.⁴⁶ Satre, ale oponuje Goffmanovi, když tvrdí, jestliže dochází ke ztotožňování „Já“ s jeho rolemi, jedná se o omyl, který v sobě zahrnuje balast morálního úsudku, který je špatný, a také dochází k intelektuálnímu dezorientaci. Goffman, oponuje, že je velkou chybou, domnívat se, že bytí reálného „Já“ nad a také mimo komplexní projevy, které představují jeho role. Jedná se o omyl, kterého se dopouštějí ti, kteří usilují o udržení částí našeho lidského světa mimo důležitost sociologie.⁴⁷

Ale i přes výše uvedené polemiky je patrné, že oba dva tyto protichůdné směry mají mnohé společného. Oba dva učenci se shodují v tom, že „Já“ se staví do antagonismu ke světu společnosti. Pro Goffmana je svět společnosti vším, a „Já“ není vůbec ničím, „Já“ neobývá žádný prostor ve společnosti. Oproti tomu „Já“ v pojetí Satra, tak pokud již obývá či zaujímá určitý prostor, činí tak pouze nahodile a z tohoto důvodu „Já“ Satre nepovažuje za reálné. MacIntyre se ptá sám sebe jaké mody morálky se nabízejí k takto vnímanému „Já“? A odpovídá si sám, že je zapotřebí si připomenout druhou nejdůležitější definici emotivistického „Já“ a tou je chybějící jakékoliv definitivní kritérium. Tímto má autor na mysli, to že ať už jsou kritéria, principy anebo hodnotové autority, jakkoliv je nutné je posuzovat jako výrazy názorů, upřednostnění a voleb, které samy o sobě nejsou vedeny žádným požadavkem, principem a ani hodnotou. A to z toho důvodu, že jsou výchozí než kterýkoliv jiný závazek vzhledem ke kritériu, principu nebo hodnotě. Z výše uvedeného je nám zřejmé, že emotivistické „Já“ nemůže mít rozumové vysvětlení, ke kterému dochází při změně stavu.⁴⁸

Z debat o identitě osobnosti, které vedli Locke, Berkley, Butler a Hume, dnes víme, že ani jedna teorie o identitě, a to jak samotná či hromadná, tak je nedostačující na přesné určení identity a kontinuity, kterými je si reálné Já tak jisté. K tomuto MacIntyre tvrdí, že *„takto chápané Já, je na jedné straně naprosto odlišné od toho, co zosobňuje ve společnosti, a na*

⁴⁵ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 46

⁴⁶ Srov. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, London 1959, str. 253, in. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 46

⁴⁷ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 46 - 47

⁴⁸ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 47

*straně druhé postrádající jakékoli vlastní racionální dějiny může působit abstraktním až přízračným dojmem.*⁴⁹

Dalším nově vzniklým společenský směr, který byl původně z velké části oblastí psychologie, ale v průběhu doby ovlivnil v podstatě celou tehdejší společnost byl Behaviorismus. Tento nově vzniklý směr emotivismus představoval takovým způsobem, který může být jak přijatelný, tak i nepřijatelný, resp. jedná se zde o vyložení Já, které je pochopené jakýmkoliv jiným způsobem.⁵⁰ MacIntyre k tomuto tvrdí, že „*jedním ze způsobů jak si můžeme představit emotivistické Já, je totiž myslet na ně jako na něco, co utrpělo určitou ztrátu, co bylo zbaveno vlastností, jež byly dříve považovány za jeho součást. Nyní vnímáme Já jako něco, co nemá žádnou potřebnou společenskou identitu, protože identity, jíž se kdysi těšilo, už není k dispozici, Já se nyní chápe jako něco, co je bez kritérií, neboť telos, na jehož základě kdysi usuzovalo a jednalo, se už nepovažuje za věrohodný.*“⁵¹ Z tohoto nám vyplývá otázka, kterou si položil i MacIntyre, a to: „o jakou identitu a o jaký telos se tehdy jednalo?“ Odpověď na tuto otázku se v podstatě nachází již v době tzv. před-moderních tradičních společenstvích. V této době jedinec poznával sám sebe a byl poznáván druhými jedinci prostřednictvím příslušnosti k určitým skupinám. Zpravidla se jednalo o znaky jakými jsou příbuzenství k rodině, k rodu, příslušnost k určitému kmenu, k obci jejíž jedinec byl součástí. Nejedná se zde ale o atributy, které by lidským jedincům náležely nahodile a které je možno odstranit v domnění, že nalezneme naše skutečné „Já“. Jedná se o znaky, které jsou součástí společenské podstaty a mnohdy částečně jindy zase úplně ohraničují naše závazky a povinnosti vůči společnosti. Ale budeme-li vnímat samy sebe jako společenské bytosti, není možné abychom setrvali v nehybném a neměnném stavu. Toto nám značí, že se nacházíme v určitém úseku cesty, která nás vede k určitému cíli. Z tohoto pohledu je naplněný život úspěch, a smrt je možnost ve které lze zhodnotit, do jaké míry byl náš lidský život šťastný či nikoliv. Výše uvedené pojetí o celosti lidského bytí, resp. života, které zde bylo uvedeno, tak může být považováno jako důležitý záměr objektivního a neosobního hodnocení, na jehož základech může člověk získávat při vytváření svých hodnocení o určitém konkrétním typu chování a nebo záměrech. Je něco, co v určitém momentě moderní doby může přestat být všeobecně dosažitelné. A do značné míry se může začít nepovšimnuto vytrácet, protože tato změna nemusí být zpravidla vnímána jako historická ztráta. Může být, ale naopak vnímána

⁴⁹ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 47 - 48

⁵⁰ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 48

⁵¹ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 48

jako něco co nás osvobozuje a vymaňuje ze společenských pout, které jsou nám dány zkonstatělou hierarchií, která je v moderním světě odmítána. Mnohdy je považována za předsudky teleologie.

V současné společnosti je patrná rozpolcenost na oblasti organizace, kde jsou cíle pokládány za předem dané a je nepřijatelné je zkoumat rozumem. V osobní oblasti je usuzování a diskuse o hodnotách klíčové, ale zase je nutno si uvědomit, že na společenské úrovni není možné dosáhnout žádného rozumného řešení sporných otázek. Zde individuální „Já“ nachází svůj niterný výraz a své vlastní znázornění ke vztahům rolí a charakterům ve společnosti.⁵²

MacIntyre tvrdí, že *„tato rozpolcenost je sama o sobě důležitým vodítkem k pochopení nejdůležitějších rysů moderní společnosti a může nám pomoci nenechat se oklamat jejich vnitřními politickými diskusemi. Tyto diskuse jsou často inscenovány na základě domnělé opozice mezi individualismem a kolektivismem, a každá v nich bývá zastoupena řadou rozličných nauk.“*⁵³

Důležité je že lidská společnost má na výběr mezi **dvěma alternativními mody života společnosti**. **První typ** spočívá v nezávislé a svobodné volbě jedinců. **Druhý typ** spočívá v tom, že svrchovanost, kterou ovládá byrokracie, tak může svobodnou a nezávislou volbu jedinců ve společnosti omezovat. Toto má zpravidla jediný smysl, který spočívá v omezení anarchie osobních zájmů jednotlivce. Z tohoto nám může vyplynout, že byrokracie a individualismus jsou ve společnosti jak partnery, tak o protivníky, a v tomto společenském klimatu, který je možné nazvat byrokratický individualismus se emotivistické „Já“ cítí velmi dobře.⁵⁴

⁵² Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 48 - 49

⁵³ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 49

⁵⁴ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 49 - 50

3 Ctnosti – historické pojetí podle Alasdaira MacIntyry

V této kapitole se budeme věnovat pojmu ctnosti. Nahlédneme, jak na ctnosti bylo nahlíženo v různých obdobích lidské společnosti (doba hérojská, antika a středověk – (doba Tomáše Akvinského) až do počátku 20. století. Období novověku se budeme věnovat v další kapitole této diplomové práce. Hned v úvodu této kapitoly je nutné podotknout, že spolu s normami a účely jednání jsou ctnosti hlavním tématem etiky. Anzenbacher ve své knize „Úvod do etiky“ začíná kapitolu sporem, který byl veden mezi Schillerem a Kantem. Arzenbacher tvrdí, že podle Kanta je lidské jednání morálně dobré v okamžiku, kdy se tak děje z povinnosti, tzn. je-li postaveno před mravní zákon. Kant dokonce působí podle Arzenbachera dojemem, že mravní jednání, má-li se uskutečnit, musí být provedeno bez jakékoliv sympatie, ne-li dokonce s nechutí. Proti tomuto vystupuje Schiller, který s Kantem nesouhlasí. V jeho rozlišování dvou imperativů na kategorický, který je motivován povinností a na hypotetický, který je motivován náklonností. V tomto případě Schiller kritizuje také způsob, jakým Kant následně popisuje jejich vzájemnou spojitost.⁵⁵ Pro Schillera je velmi důležitá vnitřní souvislost pro povinnosti a náklonnosti a jenom tento soulad je mravně korektní. To co je v podstatě mezi Kantem a Schillerem kontroverzní je položení si otázky, do jaké míry by se dobro mělo konat pouze z povinnosti, ale také s uspokojením. Schiller vyžaduje soulad a to mezi rozumovou důstojností, která vyplývá z morálního nároku a také smyslovou přitažlivostí, která je spojena s náklonností.⁵⁶

MacIntyre ve své knize „Ztráta ctnosti“ rozděluje ctnosti hned do několika období od antiky počínaje a konče dnešní dobou, v každé době se zaměřuje na to co je pro chápání ctností v té které době typické a přínosné. A toto se snaží ukázat na bájích a příbězích. Mnohé z těchto bájí a příběhů se zachovaly do dnešních dnů. Nejprve se zde budeme krátce zabývat ctnostmi v hérojské společnosti.

⁵⁵ Srov. Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*, str. 129

⁵⁶ Srov. Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*, str. 143

3.1 Ctnosti v hérojské společnosti

Alasdair MacIntyre začíná kapitolu větou, kterou si dovoluji ocitovat, neboť si myslím, že je možné tuto myšlenku aplikovat i v současné době. „*ve všech kulturách, ať už řecké, středověké či renesanční, v nichž je morální myšlení strukturováno na základě některé z variant schématu, jež jsem nazval klasickým, je hlavním nástrojem morální výchovy vyprávění příběhů...každá kultura, ať už řecká nebo křesťanská, uchovává také pokladnici příběhů, pocházejících z dávno minulých hérojských dob, o nichž vyprávějí.*“⁵⁷

Podle Finleye tak i základní hodnoty, které platily v této době, byly již předem dané. Toto se také týkalo i práv a povinností člověka, který měl v tehdejší společnosti určité společenské postavení. MacIntyre k tomuto tvrdí, že to co tímto autor myslel v případě antické společnosti, tak lze v podstatě aplikovat i na jiné společnosti. Pro všechny je ale důležité a podstatné, že každý jedinec má ve společnosti přidělenou roli a k této roli se také pojí i postavení jedince ve společnosti, které je jedinci poskytnuto v rozsahu jasně vymezeného a také pevně daného systému rolí, kde hlavní skladby jsou tvořeny složením rodů a domácností. V podstatě se nejedná pouze o to, že každé postavení člověka ve společnosti má konkrétně definovány povinnosti a výsady. Velice důležitými, pro postavení člověka ve společnosti, jsou činy. A jak tvrdí MacIntyre, tak člověk je v hérojské epoše pouze tím, co koná. K tomuto dále MacIntyre tvrdí, že když lidský jedinec koná určitý konkrétní čin v určité konkrétní situaci, tak nám to dnes umožní posouzení toho, zda se jedná o ctnost a nebo o neřest. Ctnosti jsou vlastnostmi, které svobodnému lidskému jedinci pomáhají obstát v jeho životní roli, a tyto ctnosti se také samy projevují v lidských činech, které přísluší k roli ve společnosti. MacIntyre zde také vysvětluje vznik pojmu ctnost, kdy původ tohoto slova pochází z pojmu „areté“, které se ale v homérických dobách používalo také k označení jakékoliv jiné zdatnosti. Je zde nutné si uvědomit, a z toho vychází i MacIntyre, že tak jak my v současnosti chápeme pojem ctnosti. Tak hérojské společnosti bude cizí spojení ctností jakými jsou statečnost a příbuznost na jedné straně, a přátelství, osud a smrt na straně druhé. Mezi další vlastnosti člověka je také možné zařadit statečnost. Tato vlastnost je důležitá nejen pro jednotlivce, ale je také velice důležitá pro zachování rodu. V hérojských dobách bylo označení „kydos“ určeno jednotlivci, který vynikal v bitvě nebo v zápase, jednalo se o projev úcty a uznání. Také i ostatní záležitosti spojené se statečností byly hodny veřejného uznání. Hlavně v případech pokud toto bylo spojeno s dosažením veřejného pořádku, mezi tyto další nejznámější patřila lstivost, která

⁵⁷ MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 145

našla uplatnění v těch případech kdy statečnost chyběla nebo selhala. Statečnost znamenala a v podstatě stále znamená důležitý prvek v přátelství. Je to něco na co je možné se spolehnout. V hérojských dobách byly tyto vazby založeny na přátelství, a byly utvářeny podle rodových vazeb. V některých případech bylo přátelství stvrzeno přísahou, kdy na jejím základě vznikalo pouto vzájemných závazků. Tím bylo i přesně dáno, kdo je můj nepřítel a naopak kdo je můj přítel. Mezi další charakteristické znaky přátelství patří „věrnost.“ Na kterou je možné nahlížet hned z několika úhlů pohledu, a to jak z úhlu pohledu, týkající se přátel, tak i z pohledu domácnosti, kdy věrnost je „nezbytnou zárukou pro její jednotu.“ Jak uvádí MacIntyre, z tohoto důvodu je věrnost ženy v domácnosti její hlavní ctností.⁵⁸

Z výše uvedeného je nám zřejmé, že morálka a struktura společnosti jsou v hérojské společnosti v podstatě jedno a totéž, tzn., že morálka zatím není samostatná, není od ničeho oddělená. MacIntyre, který zde vychází z Homéra ve kterém se tvrdí, že „*pravidla totiž vymezují lidem jejich místo v řádu společnosti, a tím i jejich identitu. Předepisují také, čím jsou lidé zavázáni a čím jsou jim zavázáni druhí, jakož i to, jak s nimi bude zacházeno a jak se na ně bude pohlížet, jestliže neuspějí, a jak mají zacházet s druhými a pohlížet na ně, jestliže neuspějí oni.*“⁵⁹ MacIntyre se k tomuto dále vyjadřuje tak, že říká, že bez místa člověka ve společnosti by lidský jedinec nemohl přijímat uznání a ani by nemohl reagovat na reakce druhých lidí ve společnosti a to z toho důvodu, že ani on sám a ani ostatní by nevěděli kým je. A proto se v herojských společenstvích tak důrazně prosazovala jasně vymezená pozice ve struktuře společnosti. Můžeme se také dozvědět, jaké postavení ve společnosti měli v tehdejších dobách přicházející cizinci. V tehdejší době v roli cizince znamenalo, jak uvádí MacIntyre, být ve společnosti přijat s pohostinností, která byla omezená a také zřetelně vymezená. V heroických společnostech se mnohdy uplatňovala mezi přáteli a také i v rodině zásada, která se nám z dnešního pohledu může zdát a známe ji jako oko za oko a zub za zub.⁶⁰ Toto je také možné spatřit na situaci, kterou uvádí MacIntyre, „*život je křehký, lidé zranitelný, a to patří k podstatě lidského bytí. V hérojských společnostech je totiž život měřítkem hodnot. Zabije-li někdo tebe, můj příteli či bratře, jsem ti dlužen jeho smrt, a splatím-li ti tento dluh, jeho přítel nebo bratr dluží jemu mou smrt. Čím širší je síť mých příbuzných a přátel, tím častěji se může stát, že na mně ulpí závazek, jež může končit i mou smrtí.*“⁶¹ Z tohoto je nám zřejmé, že člověk, který ve své podstatě dělá to co má, tak neustále kráčí přímo svému osudu,

⁵⁸Srov. MacIntyre,A.: *Ztráta ctnosti*, str. 146 - 148

⁵⁹MacIntyre,A.: *Ztráta ctnosti*, str. 148

⁶⁰Srov. MacIntyre,A.: *Ztráta ctnosti*, str. 148

⁶¹ MacIntyre,A.: *Ztráta ctnosti*, str. 149

kdy na konci nečeká vítězství, ale smrt a porážka. Proto pochopení tomuto samotnému je již samo o sobě ctností, která sama o sobě je součástí, kterou nelze oddělit od statečnosti. Z tohoto nám může vyplynout jedno jediné, které je možné aplikovat i v současné době, a to, že člověk je posloupnost celé řady příhod a tato posloupnost musí být vyobrazením určitého vzoru.⁶² Nyní je možné si položit otázku, co se dělo s člověkem, který by se sám pokusil vymanit z role, do které byl umístěn? Na toto je možné si odpovědět, že takovýto jedinec by v podstatě vymazal vlastní existenci. Totožnost v hérojském společenství zahrnovala jak svojí specifičnost, tak i svojí odpovědnost. Tzn., že nesu odpovědnost za vše, co dělám či nedělám, a jsem vázán svým postavením ve společnosti do své společenské role, a tato odpovědnost končí až po mé smrti. K čemu je člověk vázán ve společnosti, tak dělá s ohledem na určité osoby a to jak pro ně, tak i spolu s nimi, a hlavně před nimi člověk za své chování nese odpovědnost. MacIntyre toto definuje tak, že *„hérojské Já samo neusiluje o univerzálnost, i když ve zpětném pohledu můžeme v jeho činech univerzální hodnotu spatřovat.“*⁶³ Z tohoto je nám zřejmé, že ctnosti v hérojské době potřebují pro své uplatnění jak určitý typ člověka, tak i určitý typ společnosti. Pro nás v současné době toto může mít hned dvojí význam a přínos. MacIntyre tvrdí, že toto spočívá v tom, že: *„veškerá morálka je vždy do jisté míry svázána s tím, co je ve společnosti místní a specifické, a že veškerá snaha moderní morálky o universalitu osvobozenou od vší specifičnosti je iluzí, za druhé pak, že ctnostní můžeme být pouze jako součást tradice, v níž ctnost spolu s naším porozuměním ctnosti dědíme po řadě předchůdců.“*⁶⁴

Nyní se budeme zabývat tím, jaké ctnosti byly zastávány v Athénách.

3.2 Athénské ctnosti

Ctnosti v této době byly nejvíce představovány na bájných hrdinech a Bohů v antické mytologii. Řada tehdejších filosofů se snažila o šíření povědomí o ctnostech také mezi lid. Například v Athénách to byli Sokratés a jeho následovník Platón, a následně i následovník Platóna Aristotelés. Pro Sokrata byl typický dialog, a tvrdí se, že za svůj život nic nenapsal. Vše co o ně víme se dochovalo díky Platónovi, který byl Sokratův žák a zároveň i následovník a stoupenec. Platón napsal celou řadu literárních děl a zaznamenal také své dialogy se Sokratem. MacIntyre popisuje situaci zachycenou Platónem, a to když se Sokrates

⁶² Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 149

⁶³ MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 151

⁶⁴ MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 151

v Athénách vypytał lidí na ulici na povahu některých ctností, a to na statečnost, na zbožnost, a na spravedlnost. Tento dialog vedl Sokrates pouze za účelem dokázat lidem jejich rozporuplnost. Což také popisuje Platón ve svém díle „Ústava.“ Platón jako první položil základy ke klasifikaci ctností, kdy se jeho teorie týkající se primárních – základních a kardinálních ctností se tak tímto stává základem v orientaci v etice ctností. Platón tímto rozvíjí svou klasifikaci ale zároveň také tímto počinem vysvětluje jádro etiky ctností. Je zde vhodné si připomenout rozlišení tří základních a pro praxi podstatných sil duše člověka, těmi jsou rozum, vznětlivost a dychtivost. Kardinální ctnosti mají vztah hlavně k cíli, aby bylo u člověka dosaženo vlastní dokonalosti, tzn., že tyto základní ctnosti jsou hlavně orientovány na „*mravně dokonalou harmonii člověka v něm samém.*“⁶⁵ Anzenbacher k Platonovu rozdělení základních ctností uvádí, že „*v Platónově teorii základních ctností jde o to, aby rozum, který dosáhl moudrosti, vládl nad agresivně vznětlivou i nad dychtivou stránkou smyslovosti a jednu vedl ke statečnosti a druhou k uměřenosti.*“⁶⁶ Pro srovnání ukázání si těchto ctností v konkrétních situacích lze toto nalézt v celé řadě antických příběhů, kdy mezi ctností, jak jsme již popisovali výše, patří také lstivost, kterou není-li zbylí je možné také chápat jako ctnost, např. Odysseus. K tomuto MacIntyre tvrdí, že „*zásahy bohů v řecké tragédii často signalizují odhalení inkoherece morálních norem a slovníku.*“⁶⁷ V Athénách se požadavky rodiny a městského státu na první pohled zdají být neslučitelnými až protichůdnými. Proto je nutné si uvědomit rozdíl v chápání v pojmu „ctnost“, který nastane v situaci, jestliže požadavky rodiny přestanou být důležité pro zachování rodu a tím se místo toho stanou požadavky městského státu. Další příčinou jak nahlížet na rozdíl v chápání ctností z pohledu změn, které nastali změnou ve společenském statusu je ta skutečnost, že se pojem ctnosti nápadně izoluje od všech konkrétních rolí ve společnosti.⁶⁸ V podstatě je možné tvrdit, že definice ctností dobrého člověka v Athénách je možné definovat, tak, že „*charakterizovat dobrého člověka v podstatě znamená charakterizovat jeho vztah k ostatním lidem, přičemž ani básníci, ani filosofové při popisu tohoto vztahu většinou nerozlišují mezi tím, co je obecné a lidské, a tím, co je místní a athénské. Tento nárok je často explicitní, Athény jsou oslavovány, protože právě ony ukazují život člověka takový jaký má být.*“⁶⁹ Podle MacIntyre je to právě hlavní rozdíl mezi athénským pojmáním ctností od pojmání ctností homérských. A tento markantní rozdíl spočívá především v tom, že homérský člověk, podle MacIntyry,

⁶⁵ Srov. Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*, str. 133 - 135

⁶⁶ Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*, str. 143

⁶⁷ MacIntyre, A.: *Zráta ctnosti*, str. 157

⁶⁸ Srov. MacIntyre, A.: *Zráta ctnosti*, str. 157 - 158

⁶⁹ MacIntyre, A.: *Zráta ctnosti*, str. 158

nemá a dokonce ani nezná žádné vnější normy. Mimo těch, které představují stavbu společenství, ve kterém on sám žije a kterých se on sám může dovolávat. Athéňan to má v tomto ohledu poněkud složitější a komplikovanější. Athéňanovi na rozdíl od člověka homérského poskytují normy možnosti zpochybňování života ve vlastním společenství. Tím pádem mu toto poskytuje i možnost kritického zkoumání toho, zda politika, která je zde uplatňovaná je správná či nikoliv. Athéňan si zároveň musí uvědomovat, že mu toto zkoumání a zpochybňování je umožněno jenom díky tomu, že i on sám je členem tohoto společenství. Nyní se dostáváme k otázce ve vztahu mezi dobrým občanem versus dobrým člověkem. Dostáváme se tak před zásadní věc, a tím je znalost cizích lidských kultur a zvyklostí, a to jak barbarských, tak i řeckých. Je zřejmé, že mnoho Řeků, kteří žili ve svých městských státech považovali svůj způsob života za nejlepší a kvalitnější oproti barbarským způsobům života. Je zapotřebí si všimnout také rozdílů v životech běžných Řeků oproti životům Athéňanů. O této době MacIntyre uvádí rozdělení, které provedl A. W. H. Adkins, který rozdělil ctnosti do dvou skupin, a to na ctnosti kooperativní a konkurenční. U konkurenčních ctností tvrdil, že jsou ctnostmi homerskými. Oproti tomu kooperativní ctnosti, tak podle Adkinsona představovali svět v Athénách a její demokracii. Toto rozdělení je v pořádku až do té doby, kdy před námi nastane problém tzv. morálního konfliktu, který vzniká v 5. – 4. století před naším letopočtem, kdy dochází ke konfrontaci ctností s jinými ctnostmi. A právě předmětem tohoto konfliktu je spravedlnost, která je nyní konfrontována s různými jinými pojetími téže ctnosti. Adkins však toto uzavírá, když spravedlnost považuje spíše za ctnost kooperativní než konkurenční.⁷⁰ MacIntyre k tomuto říká: „v Řecku 5. století proto existuje obecně uznávaný soubor výrazů pro ctnosti a v tomto smyslu i obecně uznávaný soubor ctností: přátelství, statečnost, uměřenost, moudrost, spravedlnost a další. Ale o tom, co tyto ctnosti vyžadují a proč jsou za ně považovány, nepanuje jednotný názor.“⁷¹ Je nutné si také povšimnout toho, že koncepce ctností, která platila na počátku 6. století se odlišuje od koncepce ctností, která platila v 5. století. Ale i tak je zřejmé, že každé období které předchází období, které právě platí, tak zanechává stopu z období předešlého a tak jej může i ovlivňovat. Mezi stálé ctnosti, které platili jak mezi Řeky, tak i mezi Athéňany, i když i v Athénách byly spousty rozdílných názorů na jednotlivé ctnosti, patřilo, že pro každého tehdejšího obyvatele tehdejšího světa, znamenalo být dobrým člověkem, totéž jako být dobrým občanem příslušného městského státu. Otázkou zůstává jaké vlastnosti by měl mít člověk abychom o něm mohli říci, že je

⁷⁰Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 158 - 159

⁷¹ MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 160

dobrym člověkem a dobrym občánem? A jaké by měl mít neřesti? MacIntyre toto uvádí na příkladu, když Isokratés chválil Perikleá, a tvrdil o něm, že musí být jako všichni ostatní obyvatelé, a to „sofrón, dikaios a sofos“, tzn. že musí být člověkem, který nezneužije svého postavení ve společnosti, i když by mohl, a tlumí své vášně. Je ale nutné si uvědomit, co tímto Isokratés míní u Perikleá, je to neustálá snaha o dosažení vlastních cílů, a také snaha dostat se stále dál. Tato vlastnosti byla také přikládána i ostatním Athéňanům, „dikaios“ znamená být člověkem, který respektuje vesmírný řád a snaží se tento řád nijak nenarušovat. Zde tato ctnost byla ctností ponejvíce ctností homérskou, a „sofos“ znamená ctnost být moudrým.⁷² Je možné tvrdit, že autoři řeckých bájí a eposů hlavně odsuzovali hanebnost a lakotu. MacIntyre k tomuto tvrdí „*je obecně řecké, že svobodný člověk říká pravdu beze strachu a nese odpovědnost za své činy.*“⁷³ Mnozí autoři, jak také uvádí MacIntyre, vyzdvihovali ryzost a přímou a téměř ve všech tehdejších ohledech byla nejvíce oceňována spravedlnost. Oproti tomu nejvíce odsuzovány byly takové vlastnosti, jakými byli a jsou necitlivost, hrubost a nedostatek soucitu. Nabízí se zde otázka, kterou se zabýval i MacIntyre. Jaké ctnosti jsou nejdůležitější a jak tyto nejdůležitější ctnosti vznikají? MacIntyre zde uvádí, že typy ctností jakými jsou skromnost, šetrnost a svědomitost, se neobjevují v žádném vyjmenování ctností v tomto světě a v této době. Dalším bodem je skutečnost, že mnohé ctnosti byly mnohdy rozdílně interpretovány. Ve svých počátcích byly ctnosti především záležitostí aristokratickou, a týkali se především člověka, který nezneužíval své moci.⁷⁴ Ctnost je tedy možné definovat podle MacIntyry jako „*vlastnost, která zajišťuje úspěch. Avšak úspěch u sofistů, jako u všech Řeků, musí být úspěchem v nějaké konkrétní obci.*“⁷⁵ Je vhodné si uvědomit, že to co může být považováno za ctnost v Athénách, tak naopak v okolích městských státech tak tomu být nemusí. Proto sofisté toto definovali, tak že za ctností je možné považovat to co je za ctnost považováno v každé obci. Spravedlnost sama o sobě neexistuje. Je pouze spravedlnost taková, jak ji pojmají obyvatelé v Thébách či ve Spartě. Což je také spojeno s ideou ctností jakožto s vlastností, která člověka směřuje k individuálnímu úspěchu. Toto se může také odrazit i v tom, že může své příznivce dovést do mnohých problémů, které spolu mohou navzájem souviset. Pro athénské ctnosti, které vycházeli z celé řady eposů, byla vždy důležité ta skutečnost, že v roli jednotlivce byl vždy představován stát tohoto určitého jednotlivce, jeho společnost. Z tohoto důvodu, proto při

⁷²Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 159 - 163

⁷³ MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 161

⁷⁴Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 161 - 162

⁷⁵ MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 165

různých zápasech není dán šanc osud jednotlivce, ale i osud celé společnosti, popř. i státu. Ve starém Řecku měly velice významnou společenskou úlohu Olympijské hry, které se konaly jednou za čtyři roky.⁷⁶ A právě v Olympijských hrách je možné tuto určitou paralelu nalézt.

Nyní se dostáváme jaké ctnosti byli zastávány Aristotelem.

3.3 Ctnosti u Aristotela

Zde je vhodné si povšimnout toho, že slovo „Etika“ pochází od Aristotela, který tento termín jako první použil. Základ je ve slově „Éthos.“ Slovo etika má v případě Aristotela jak subjektivní, tak i objektivní povahu. Objektivní význam slova etika se týká co do zvyku, mravu a obyčeje, oproti tomu význam etiky v subjektivním slova smyslu se týká našeho myšlení či našich postojů. Z tohoto rozdělení nám vyplývají dvě oblasti etiky jako vědy. Na jedné straně se etika týká lidského soužití a lidské oboustrannosti, což je podle vnímání Aristotela také součást politiky, a v subjektivním podání toto znamená, že se etika hlavně vztahuje k člověku a k jeho chování a k jeho postojům.⁷⁷ Zde je vhodné zmínit, že MacIntyre, vychází z Aristotela, a je jím značně i ovlivněn ve svém dalším působení. Aristoteles byl následovník Platóna. Aristotelův vliv na tehdejší společnost se zachoval napříč středověkem, i v učení Tomáše Akvinského, až do dnešních dnů. V současné době se tento směr nazývá neoaristotelismus. Hlavním problémem v Aristotelově etice byly jeho představy o středu. Aristoteles k tomuto zastával názor, že otázkou rovnováhy a extrémů je rozdíl mezi ctností a neřestí. Toto je možné lépe definovat tak, že takové jednání, které je přiměřené a patřičné, tak je ctností a naopak takové jednání, které je nepřiměřené tak je neřestí. Spravedlnost považuje Aristotelés také za střed mezi extrémy nespravedlnosti mezi křivděním a křivdou.⁷⁸ Pro etiku ctností, kterou zastával Aristoteles je typické, že jeho etické ctnosti jsou pokaždé obsaženy v právu a étosu společnosti, která je politicky upravena. Aristotelova etika nechce dále rozvíjet rozrůzněnou nauku o povinnostech, ale ani zdůvodňovat normy. Podle Aristotela jsou normy něco co odpovídá lidskému rozumu a ctnosti jsou respektované principy, které jsou uvnitř živého mravního základu. Tento základ je politicky a také právně systematicky uspořádán do oblasti společenského dění. Aristoteles přebírá řadu myšlenek od Platóna, ale zároveň vytváří svojí širší koncepci etických ctností. A to tak, že ctnosti dělí na ctnosti teoretické a na ctnosti etické. Teoretické ctnosti Aristoteles dále dělí na **dvě skupiny**.

⁷⁶Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 165 - 171

⁷⁷Srov. Weischedel, W.: *Skeptická etika*, str. 13

⁷⁸Srov. Thompson, M.: *Přehled etiky*, str. 68 - 69

Do první skupiny patří rozum, jako habitus prvních principů poznání, dále sem patří moudrost, která je podle Aristotela nejvznešenější. Také sem patří věda, která slouží jako zdroj poznání, které je odvoditelné z principů. **Druhou skupinu** ctností je možné podle Aristotela rovněž rozdělit do **dvou skupin**. **První skupinu** tvoří oblast praxe, tedy morálně relevantního jednání, které má již hodnotu samo o sobě. K tomuto se vztahují záležitosti praktického rozumu, jakými jsou podle Aristotela záležitosti ekonomické, politické a etické. **Druhou skupinou** je oblast, která je zaměřena na oblast zhotovování, vyrábění či formování něčeho. Zde je hodnota v díle, které tímto vzniká. Hlavní ctností této druhé skupiny je technický rozum či umění. Aristotelovy mravní ctnosti jsou ctnosti, ve kterých se hlavně jedná o formování a výchovu smyslového pohnutí podle rozumu. Zde je možné tvrdit, že ctnostem rozumu je v případě Aristotela definice středu a to mezi zhýralými, Anzenbacher uvádí neřestnými, extrémny. Toto je možné si uvést na příkladu statečnosti, kdy se jedná o střed mezi opovázlivostí a mezi zbabělostí.⁷⁹ Aristoteles k tomuto tvrdí, že „*a tak lidé zbabělí a smělí a stateční projevují se v týchž věcech, různě se však k nim chovají. Jedni totiž mají nadbytek a nedostatek, druzí zachovávají střed a jednají, jak mají. Smělci jsou náhlí a odhodlaní před nebezpečími, v nebezpečí samém však povolují, kdežto muži stateční jsou v činech statní, před nimi však klidni.*“⁸⁰ Je možné tvrdit, a tvrdí to také i Anzenbacher, že to co je mravně stanovující, tak nemůže být odvozeno z prvních etických principů ctností a tím být abstraktně zdůvodňované. Ale naopak náplň života ve společnosti by mělo být to co je mravné. Toto je nutné nacházet již v případě určitých ctností, kterými společnost žije a které také společnost požaduje.⁸¹ MacIntyre k tomuto tvrdí, že „*dobro je definováno na základě jejich specifických vlastností. Aristotelova etika předpokládá-vyložena tak, jak ji vykládá Aristoteles-jeho metafyzickou biologii. Aristoteles si tak klade za cíl předložit výklad dobra, který by měl lokální a specifickou platnost – umístěný do polis a částečně definovaný jejími charakteristickými rysy – a zároveň kosmický a univerzální. Napětí mezi těmito dvěma póly je patrné v celé argumentaci Etiky.*“⁸² Budeme-li se ptát v případě Aristotela, co je pro člověka dobré, tak zjistíme, že Aristoteles nemá na mysli takové věci, jakými jsou peníze spojené s dobrem, nebo ctnost a libost. Jsou to záležitosti, které jsou spojené s „eudaimonií“, což může znamenat blaženost, spokojenost, štěstí či blahobyť.⁸³ Spaemann ve své knize „Štěstí

⁷⁹ Srov. Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*, str. 135 - 137

⁸⁰ Aristoteles: *Etika Nikomachova, kniha třetí, záměrná volba. Jednotlivé mravní ctnosti a jejich protivy, 10. Nerozvážná smělost. Zbabělost*, 5

⁸¹ Srov. Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*, str. 137

⁸² MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 175 - 176

⁸³ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 176

a vůle k dobru“ toto v případě Aristotela dále rozvádí, když tvrdí, že „*Aristoteles později rozlišil mezi tím, oč usilujeme, a tím, kvůli čemu o něco usilujeme (O duši, II, 4). Určité cíle jednání odkazují totiž na cíle vzdálenější, a kvůli těm je jakožto prostředky chceme. Ale v případě, že se zaměříme na konečný cíl, stále ještě zde zůstává diference mezi tímto cílem a tím, „z lásky k němuž“ si tohoto cíle přejeme dosáhnout...přejeme-li si, aby náš život byl zdařilý, je to cíl svrchovaný...zdařilost života není určitým účinkem jednání mezi jinými, poměru k němuž jsou jiné účinky hodnoceny jako pouhé vedlejší účinky nebo cena za jeho dosažení. Zdá se sice, jako bychom za zdařilost života museli „platit“ ...cena je zvažována ve vztahu k cíli jednání a v porovnání s ním.*“⁸⁴ MacIntyre v případě Aristotela, tvrdí, že „*ctnosti jsou právě těmi vlastnostmi, které umožňují jedinci dosáhnout eudaimonie a bez nichž je postup k tomuto telosu nemožný...lidské dobro tedy nemůžeme dostatečně charakterizovat, aniž bychom nejprve hovořili o ctnostech. A v aristotelském systému nemá domněnka, že lidské dobro je dosažitelné jinak než uplatňováním ctností, žádný smysl.*“⁸⁵ Z tohoto nám vyplývá, že budeme-li uplatňovat určitou ctnost, tak jejím přímým důsledkem bude volba, která bude směřovat do správného jednání. Aristotelés napsal ve svém díle „*Etika Eudémova*“ ze které také vycházel MacIntyre, že „*ctnost je příčinou správného cíle záměrné volby.*“⁸⁶ MacIntyre, však k tomuto výroku tvrdí, že jestliže nám chybí ona oprávněná ctnost, tak další správné lidské jednání není v tomto případě možné. Aristoteles by byl z dnešního pohledu zastáncem teleologického myšlení, který ale nebyl orientovaný na důsledky, což je většina stoupců teleologie. Aristotelův názor byl, že určité jednání je absolutně zakázáno či naopak nařízeno a to bez ohledu na důsledky či okolnosti.⁸⁷ Aristoteles tvrdil, když se pokoušel použít ideje konfliktu mezi více či naopak méně od obecného označení ctnosti a tvrdí, že statečnost jako ctnost se nachází uprostřed mezi extrémami jakými jsou smělost a zbabělost a spravedlnost jako ctnost se nachází uprostřed mezi extrémami jakým je páchání bezpráví a trpění bezpráví, ctnost velkorysosti se nachází mezi extrémami marnotratnosti a lakomstvím. A zároveň také říká, že ke každé ctnosti patří dvě neřesti. To co jsou neřesti, ale nelze jednoznačně podle Aristotela definovat, neboť vždy záleží na konkrétní situaci. A proto MacIntyre zastává názor, že velice důležitou a nepostradatelnou úlohu má v lidském životě každého člověka, který chce být ctností úsudek, v případě člověka, který se řídí jenom zákony

⁸⁴ Spaemann, R.: *Šestí a vůle k dobru*, str. 30 - 31

⁸⁵ MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 176

⁸⁶ Aristotelés, *Eth. Eud. 1228a1*. In MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 176

⁸⁷ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 176 - 178

a pravidly, tak tomu být nemůže.⁸⁸ Ve své knize, kterou Aristoteles pojmenovat po svém synovi, „Etika Nikomachova“, se ctnostmi zabývá hned ve několika knihách, v druhé knize, pod názvem „Původ a výměr mravní ctnosti“, kde v první kapitole, pod názvem „Mravní ctnost, přirozenost a zvyk“ Aristoteles píše, *„je-li dvojitá ctnost, jedna rozumová a druhá mravní, má ctnost rozumová vznik a vzrůst většinou z učení, proto potřebuje zkušenosti a času, kdežto ctnost mravní (éthiké) vzniká ze zvyku, odtud obdržela i jméno, které se jen málo odlišuje od slova „zvyk“ (ethos).“*⁸⁹ Z tohoto usuzuje Aristoteles, že žádná mravní ctnost nám lidem nebyla dána přirozeně. Tudíž nám nemůže být vrozená, ale musíme se jí učit ve společnosti, protože jak Aristoteles uvádí, *„z toho co jest přirozeně, nemůže být zvykem změněno.“*⁹⁰ Ctnosti nám nejsou vlastní ani od přirozenosti, a ani proti přirozenosti, ale člověk má vlohy pro to aby si ctnosti osvojil. Pokud si člověk má tyto ctnosti osvojit v lidské společnosti, tak se to nejlépe naučí pozorováním a následným konáním těchto ctností.⁹¹

MacIntyre k tomuto tvrdí, že aby se člověk stal statečným a spravedlivým, tak je nutné, aby tak se tak i choval, a to jak spravedlivě, tak i statečně. To je možné definovat, že člověk se stává moudrým pouze na základě systematického učení. Budeme-li uplatňovat svůj rozum, tak toto bude představovat podstatný rozdíl mezi přirozenou dispozicí a její ctností, která k tomuto odpovídá. Nelze tímto způsobem nelze oddělovat zdatnosti charakteru od zdatností rozumu. Oproti této ctnosti je zde praktický rozum, který se domáhá přítomnosti ctností charakteru, pokud se mu tohoto nebude dostávat již od počátku, tak se stane degenerativní hned od počátku a jediné co zde zůstane je jakási vychytralá schopnost, která bude spojovat prostředky s jakýmkoli cíli, ale jenom ne s cíli, které jsou vhodné pro člověka, který se řídí pravými dobry.⁹² To jak člověk dodržuje ctnosti či nikoliv *„dosvědčuje také zjev, jak jej vidáme v obcích, zákonodárci činí občany dobrými tím, že je tomu navykají, a to jest přáním každého zákonodárce, který pak toho dobře nečiní, chybuje, a tím se liší dobrá ústava od ústavy špatné.“*⁹³ Anzenbacher se k etice Aristotela vyjadřuje, tak že v jeho případě jsou ctnosti vždy začleněny do práva, a také do planého étosu společnosti. Mravní normy je možné

⁸⁸ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 182

⁸⁹ Aristoteles.: *Etika Nikomachova, kniha druhá, původ a výměr mravní ctnosti, 1. Mravní ctnost, přirozenost a zvyk, 1103a15*

⁹⁰ Srov. Aristoteles.: *Etika Nikomachova, kniha druhá, původ a výměr mravní ctnosti, 1. Mravní ctnost, přirozenost a zvyk, 20*

⁹¹ Srov. Aristoteles.: *Etika Nikomachova, kniha druhá, původ a výměr mravní ctnosti, 1. Mravní ctnost, přirozenost a zvyk, 25*

⁹² Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 182 - 183

⁹³ Aristoteles.: *Etika Nikomachova, kniha druhá, původ a výměr mravní ctnosti, 1. Mravní ctnost, přirozenost a zvyk, 5*

vždy určit na základě sociálních kontextů. Ctnost je podle Aristotela vždy střed mezi neřestnými čili dysfunkčními extrémami, v případě Aristotela se jedná o krajnosti.⁹⁴

K tomuto MacIntyre tvrdí, že jsou-li ctnosti vzájemně propojené, tak nám nemohou nabídnout zřejmé kritéria, podle kterých bychom byli schopni posuzovat konané dobro určitého člověka, ale je zde pouze jedno jediné posouzení. A právě tímto způsobem je podle Aristotela ve společnosti vytvářena „polis“, kdy dochází k uplatnění a posouzení lidského dobra ve společnosti, ale zároveň toto předpokládá rozmanitý soulad. Podle Aristotela je potřeba přátelství pojímat jako účast každého jedince na společenském plánu, které je utvářeno a tím i udržováno jako život města, a k účasti na tomto projektu je nezbytné přátelství všech zúčastněných jednotlivců. S tímto Aristotelským pojetím uspořádání společnosti se nám může zdát, že s tímto MacIntyre na první pohled souhlasí, a tvrdí, že tato představa uspořádání společnosti je proti modernímu liberálnímu individualistickému světu.⁹⁵ Již v první kapitole této práce, jsme si připomněli, že MacIntyre je zastáncem komunitarismu. Proti tomu protestuje stoupenec liberalismu, který argumentuje s tím, že nám zde Aristotelés poskytuje pouze velmi jednoduché a až příliš sjednocené pojetí k řešení problému, které je tak složité, jakým je problém týkající se lidského dobra. Budeme-li se opětovně zabývat společností v Athénách a i řeckou společností, ale také i antickou jako celkem. Tak musíme zjistit, že tato společnost v podstatě respektovala pluralitu hodnot, zde se také střetávalo pojetí různých dober a ctností. Nevznikal zde žádný jednotný, souvislý a ani víceúrovňový celek. Popis pocházející od Aristotela, je tak možné v neoptimálnějším případě považovat za idealizaci, v případě, že se jedná o souvislou a jednotnou morálku, tak by někdo mohl tvrdit, že Aristotelés měl tendenci přehánět. Například jedná-li se o jednotu ctností, i poté co Aristotelés musí prokázat nesourodost ve vzájemných vztazích, týkající se ctností, ale i neřestí. Tak se nám již nejeví být tak kompetentně silný závěr o jednotě a neoddělitelnosti všech ctností, které se týkají charakteru a také významu být dobrým člověkem. Aristotelés jak víme, byl přesvědčen o jednotě ctností a v podstatě toto učení přebírá od Platóna. A rovněž tak jako u Platóna, tak i u Aristotela je projev nepřátelství vůči konfliktu a zároveň také jeho popírání jednou ze zásad v životě jak dobrého člověka, tak i dobré obce. Oba dva považují konflikt za zlo, ale na rozdíl od Platóna jej Aristotelés považuje za zlo, které je možné odstranit. A tím pádem jsou-li všechny ctnosti v rovnováze a v harmonii jak

⁹⁴ Srov. Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*, str. 143

⁹⁵ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctností*, str. 184 - 185

u jednotlivce, tak jsou v harmonii i ve společnosti. A život dobrého člověka je složen ze struktury dober.⁹⁶

Nyní se budeme věnovat pojetí ctností v období středověku

3.4 Ctnosti v období středověku

V tomto období se ve společnosti nejvíce ujímá křesťanství, kdy dochází k jeho největšímu rozmachu a vlivu a to napříč celou tehdejší společností v celé Evropě. Společenská situace mnohdy do značné míry boří zažitě vnímání historie, kdy se již nejedná o ságy a legendy, hérojské období začíná pomalu, ale jistě zanikat. Ale i tak mnohé z této doby přetrvává i nadále, např. věrnost rodině či přátelům, statečnost, která nachází nezbytné uplatnění jak v rodinách, tak i při válečných taženích. V neposlední řadě přetrvává také zbožnost a její morální limity a předpoklady kosmického řádu. Toto představuje jednu z hlavních ctností tehdejší společnosti. Na počátku tohoto období dochází k odklonu od klasických antických děl, ale již počátkem, a v průběhu 12. století dochází ke znovunalezení již jednou zapomenutých antických děl, a to hlavně v otázce jak spolu souvisejí pohanské a křesťanské ctnosti. Klíčovou záležitostí pro tehdejší učence bylo jak spolu sloučit kardinální a teologické ctnosti. A již kolem roku 1300 je možné spatřit pokusy o toto seskupení. V roce 1138 vychází Abélardova Etika, kde je věnována pozornost jak rozlišit hřích a neřest. V podstatě to co Abélard považoval u Aristotela za ctnost, jinde bylo považováno za neřest.⁹⁷ K tomuto Rádl uvádí, že Bernard z Clairvaux, byl rytířem své doby, organizátor církve a bojovník proti pohanům, který potlačil učení Abaelarda. S koncem působení Bernarda z Clairvaux však došlo i k završení prvního období středověku, které bylo podnikavé, odvážné a tvůrčí. Tímto mezníkem nastoupila doba vrcholu scholastiky. V tomto období dochází ke kompromisu mezi Bernardovou oddaností k církvi a Abaelardovou intelektuální nespoutaností. Zde se také objevuje Tomáš Akvinský, který je daleko více učencem a intelektuálem, pro kterého jsou prameny pocházející od Aristotela hlavním smyslem života a které přijímá za své. V knihách od Aristotela nachází Tomáš Akvinský osobní smysl života daleko více, než pro jeho tehdejší profesionální využití. Stoupenci scholastiky byli v této době považováni za ideál, a učenost univerzit byla hlavním středem středověkého života.⁹⁸ O ctnostech Tomáše Akvinského se budeme zabývat v samostatné následující podkapitole této diplomové práce. To co doba

⁹⁶ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 185 - 186

⁹⁷ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 195 - 197

⁹⁸ Srov. Rádl, E.: *Dějiny filosofie, II. Novověk*, str. 23

křesťanství nejvíce potřebovala, byla „*koncepce charakterových vad neboli neřestí, ale také koncepci porušení božského zákona, tedy koncepci hříchů.*“⁹⁹ Dalším požadavkem 12. století bylo vytvoření institucionálního řádu, který byl určen k tomu, aby světská společnost, která žila mimo objekty církve, jakými byly kláštery, mohla mít lepší přístup k informacím a požadavkům, které plynuly z božských zákonů a následně se jimi řídit v životě. Zde se dostává do popředí otázka ctností, podle kterých by mělo dojít ke zformování člověka. Ctnosti, kterými se zabývali podle tehdejších učenců, pohani patří mezi vlastnosti, které jsou užitečné pro vznik a udržení společenského řádu. Vznikají nová seskupení, která usilují o sjednocení antické filosofie a Nového Zákona. Mezi tehdejší sjednotitele antické filosofie a Nového Zákona patřil na rozhraní 12. a 13. století také Tomáš Akvinský. Před Tomášem Akvinským se v historii ještě objevuje jeden učenec, který klade velký důraz ohledně ctností na politický a společenský význam, tím je Svatý Augustin. Mezi hlavní tehdejší problémy ve společnosti patřilo hlavně to, že v procesu vzniku byly stále výkony spravedlnosti, rozvoj kultury a vzdělanosti. Instituce, které budou toto v budoucnosti poskytovat byly stále ještě ve velkém reformním procesu. Podmínkou bylo vytváření určitého typu napětí, který však neměl destruktivní účinky, ale naopak, což bylo dobré pro vznik v tehdejší společnosti a pro vznik určitého stupně loajality. Tím byla potřeba spravedlnosti ve společnosti, ve které docházelo ke střetům různých nároků a práv. Mnohdy tak mohlo docházet k určitému útlaku oprávněných práv. Musíme si rovněž uvědomit, jaká byla tehdy společenská situace. Vznikaly feudální instituce, v kláštrech panovala poměrně silná kázeň, hlavním jazykem byla latina. MacIntyre zde poukazuje na tři aspekty, které byly pro toto klíčové, a to **na ctnosti týkající se loajality a spravedlnosti, ctnosti, týkající se válčení a rytířství, a ctnosti týkající se bezúhonnosti a trpělivosti.**¹⁰⁰ Před Tomášem Akvinským se ctnostmi zabýval také Svatý Augustin, který byl stoupencem novoplatónské tradice, a on sám chápal zlo jako zbavení se dobra. Oproti tomu zlo pocházející z lidské přirozenosti spatřoval se souhlasem, kterému byla vůle dávána zlu, které předcházelo všem jasným volbám. Svatý Augustin tvrdit, že „*zlo je tím či oním způsobem takové a lidská vůle je tím či oním způsobem taková, že vůle může nacházet ve zlu slast. Toto zlo se projevuje jako pohrdání božským zákonem i zákonem lidským, natolik je odrazem božského zákona, neboť pro vůli představuje přitakání zlu provinění proti zákonu.*“¹⁰¹ Lidskému životu je v průběhu jeho trvání uložen úkol, který je možné nalézt v přisvojení si lidského dobra. Způsobem nalezení těchto dober je mnohdy

⁹⁹ MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 197

¹⁰⁰ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 200 – 201

¹⁰¹ MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 206

narušování a střetávání se této činnosti s různými úskalími spočívající především ve vnitřních a vnějších zlech. Toto pojetí, které je mnohdy velmi blízké jak křesťanství, tak také i učení Svatého Augustina se od učení Aristotela zásadně liší ve dvou důležitých momentech, a to, Aristoteles byl přesvědčen, že lidského dobra je možné dosáhnout jen v případě harmonie těla a duše, tzn., že lidského dobra nemůže být dosaženo přes vnější překážky, které se přímo tohoto člověka týkají, např. fyzická odlišnost, status ve společnosti, což u křesťanství tomuto tak není, zde pro jedince nejsou žádné vnější překážky. Další důležitý moment spočívá v tom, že ve středověku dochází k vnímání širších kontextů ve společnosti, což Aristoteles vnímá pouze na úrovni své „polis“. K tomuto dochází díky tomu, že učenci v dobách raného křesťanství ve středověku vycházeli z historického pojetí Bible. Její systém byl považován za hlavní vodítko, na které je možné se spolehnout. Ve středověku bylo na ctnosti nahlíženo, jako na vlastnosti díky kterým jsou lidé schopni vydržet zlo.¹⁰²

3.5 Ctnosti u Tomáše Akvinského

Tomáš Akvinský ve své etice norem vycházel jak z Aristotela, tak také i z Platona. Toto své pojednání představuje v svém díle „Teologická suma“. To co Tomáš Akvinský přijal od Aristotela a i od Platona, tak ještě rozšiřuje o křesťanské pojednání ctností. Tomáš Akvinský ke svým ctnostem přijal také ctnosti od Aristotela, které se týkají obce. A tyto ctnosti začlenil do svých děl. Tomáš Akvinský své pojednání o ctnostech **rozděluje do dvou rovin**. **První rovina** pojednává o čtyřech základních - morálních ctnostech, jakými jsou: rozumnost, spravedlnost, statečnost a vůle. **Druhá rovina** obsahuje ctnosti, které jsou teologické. Hlavní smysl těchto ctností spočívá v tom, že zdokonalují morální ctnosti u člověka, kterému jsou dávány Bohem, v podstatě jsou člověku vlity. Tyto teologické ctnosti jsou láska, víra a naděje. To co je u Aristotela vnímáno jako ctnost praktického rozumu, tak je u Tomáše Akvinského objasňováno jako základní ctnost. Jedná se o to, že rozumnost je zvyk, který vymezuje naše dobré jednání a to s ohledem k situaci a také k možným následkům, které mohou nastat. Dochází k určení vhodných a správných prostředků, které jsou využity k nejpříznivějšímu dosažení ušlechtilého cíle.¹⁰³ Ctnosti Tomáše Akvinského, které jsou obsaženy v první skupině tak představují takové lidské vlastnosti, které bychom měli mít abychom mohli žít mravní život a tím dosáhnout účelu ve kterém rozum nachází komplexní smysl života. Jako protipól těchto základních ctností je také sedm neřestí, těmito neřestmi

¹⁰² Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 207

¹⁰³ Srov. Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*, str. 137 - 143

jsou: pýcha, lenost, chtíč, závist, lakota, nenasytlost a hněv. To co je typické pro ctnosti a neřesti v pojetí Tomáše Akvinského je to, že klíčovým je pro ně rozum a smysl života. Tyto ctnosti a neřesti nejsou závislé na žádném zjevení, které je obsaženo v křesťanství. Mohou tak být také porovnávány i se ctnostmi teologickými.¹⁰⁴ Jaká byla a je podstata ctností je téma další podkapitoly.

3.6 Podstata ctností v průběhu lidských dějin

V čem spočívá podstata ctností? V průběhu lidských dějin jsme si všimli, že jak se měnily dějiny a tím i lidská společnost, tak se měnilo i pojmání ctností, od hérojských ctností – zdatností až po ctnosti v křesťanství. Vztah ctností se měnil také k poměru vůči společenskému řádu. Změny ctností ve společnosti je možné rozdělit do třech skupin, a to: homérské, aristokratické a novozákonní. V dobách homérských je za ctnost považována vlastnost, která umožňuje člověku učinit přesně to co od něho očekává společnost za základě jeho příslušnosti k jeho společenské roli. V dobách vlivu Aristotela je však tomu zcela jinak, a to tak, že jsou dostupné lidem jako takovým a nikoliv lidem pouze na základě jejich společenskému postavení. S tímto je ale možné také nesouhlasit, protože některé ctnosti byly určeny pouze jen některým lidem. V dobách Nového Zákona je ctnost pojímána jako vlastnost, která vede k dosažení cíle lidského života. Nový Zákon chápe dobro člověka něco co je samozřejmě nadpřirozené dobro a nikoliv jako dobro, které je přirozené. Nadpřirozené dobro člověka vykupuje a tím je završována jeho přirozenost. Tomáš Akvinský se pokoušel nalézt spojení mezi Aristotelem a Novým Zákonem. Toto je částečně možné na základě vztahu ctností jako prostředků k dosažení cíle, které se zakládá v začlenění člověka do Božího království v budoucím věku a toto spojení je vnitřní a nikoliv vnější.¹⁰⁵ MacIntyre k tomuto píše, „že nejdůležitějším znakem této podobnosti je fakt, že pojetí dobrého života člověka předchází pojetí ctností, stejně jako mu v homérském výkladu předcházelo pojetí společenské role.“¹⁰⁶ Pojmání ctnosti se nám až dosud ukazovalo ze skutečností toho, že aplikace ctností byla vždy druhotnou záležitostí, kterému předcházelo společenské postavení člověka ve společnosti.¹⁰⁷ MacIntyre k tomuto poskytuje svojí definici ctností, když říká, že „*ctnost je nabytá lidská vlastnost, jejíž vlastnění a uplatňování nám umožňuje dosáhnout dober, která*

¹⁰⁴ Srov. Thompson, M.: Přehled etiky, str. 80

¹⁰⁵ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctností*, str. 213 - 217

¹⁰⁶ MacIntyre, A.: *Ztráta ctností*, str. 217

¹⁰⁷ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctností*, str. 219

*jsou inherentní a jejichž nepřítomnost nám účinně brání v dosažení takových dober.*¹⁰⁸

Bez klíčových ctností nejsme schopni dosáhnout přístupu k dobrým vnitřním záležitostem v našem životě. Jako nezbytnou součást našich dober v okolím světě společně s naším vnitřním světem je nutné přijmout takové ctnosti jakými jsou: spravedlnost, statečnost a pravdomluvnost. Jestliže tyto ctnosti nepřijmeme za naše vlastní, tak nám to dále znemožní toho, abychom mohli dosáhnout měřítek zdatnosti nebo dober v naší vnitřní praxi, a to do té míry, že se naše konání stane jenom prostým nástrojem k tomu, abychom dosáhli vnějších dober.¹⁰⁹ V hérojských a v antických dobách patřila mezi ctnosti i statečnost, MacIntyre, se o statečnosti vyjadřuje jako o stavu, kdy *„statečnost považujeme za ctnost proto, že starost a zájem o jedince, společenství a záležitosti, které jsou pro mnohé v praxi tak důležité, vyžadují existenci takové ctnosti.*“¹¹⁰ Z tohoto je nám zřejmé, že význam statečnosti v našem lidském životě je spjat se starostí a zájmem o druhé a o společnost. MacIntyre se na základě výše zmiňovaného domnívá, že z hlediska tohoto vztahu nelze obstát ve společnosti a pojmy jakými jsou: pravdomluvnost, statečnost, spravedlnost, a mnohé další, tak jsou v podstatě pravými zdatnosti popř. ctnosti, ve kterých člověk musí, ať chce nebo nechce nalézt sám sebe, ale i druhé jedince ve společnosti. Toto je možné pouze za předpokladu, že nebudeme brát zřetel na soukromý názor na morálku bez ohledu na platnost jistých etických kodexů ve společnosti. Na druhé straně je nutné si uvědomit, což je mnohdy daň, že při uplatňování ctností, se zde také může velmi dobře dařit neřestem.¹¹¹ K tomuto MacIntyre říká *„zlomyslný a podlý člověk je však právě nevyhnutelně závislý na ctnostech druhých lidí, jinak by praxe, jíž se věnuje, nebyla úspěšná, a přitom se zbavuje možnosti dosáhnout oněch inherentních dober, která mohou být odměnou.*“¹¹² Vstupuje-li dnes jedinec do praxe, tak to znamená, že vstupuje do vztahu s dnes jejími odborníky, ale i jejími předchůdci, díky kterým a hlavně díky jejich úspěchům se podařilo rozvinout a přenést praxi až do současné podoby. MacIntyre tvrdí, že *„praxe nikdy nemá cíl nebo cíle jednou provždy pevně stanovené...naopak cíle samotné se proměňují v dějinách příslušné činnosti.*“¹¹³ Z tohoto důvodu má každá praxe své vlastní dějiny, a tyto dějiny nejsou v podstatě ničím jiným, než dějinami pokroku, což je pro dimenzi vývoje ctností velice důležité. Žádná praxe nemůže, dokonce není schopna života bez podpory institucí, tento vztah je velice těsný a vzájemně provázaný. Z tohoto důvodu je

¹⁰⁸ MacIntyre,A.: *Ztráta ctnosti*, str. 224

¹⁰⁹Srov. MacIntyre,A.: *Ztráta ctnosti*, str. 224 - 225

¹¹⁰ MacIntyre,A.: *Ztráta ctnosti*, str. 225

¹¹¹Srov. MacIntyre,A.: *Ztráta ctnosti*, str. 225 - 227

¹¹² MacIntyre,A.: *Ztráta ctnosti*, str. 227

¹¹³ MacIntyre,A.: *Ztráta ctnosti*, str. 227

také velice úzce provázaný vztah vnějších a vnitřních dober, které přísluší určité praxi. Je ale nutné si uvědomit, že i přesto, že instituce mohou mít mnohdy povahu korupční moci, tak pro vznik a uchování lidského společenství mají znaky praxe. Toto se projeví hned ve dvou důležitých faktorech, které se týkají ctností jak v oblasti politické, tak i v oblasti společenské.¹¹⁴

Nyní se budeme zabývat tím, jaký vztah mají ctnosti k vnějším a vnitřním dobrům. K tomu aby člověk získal vnitřní (inherentní) dobra, tak k tomuto musí být nutné ctnosti. Nikoliv pouze jejich napodobeniny, ale na druhé straně ctnosti mohou člověku bránit v dosažení vnějších dober, které jsou prospěšné, jak pro jedince, tak i pro společnost. Zde je nutné zdůraznit, že vnější dobra jsou opravdovými dobry, a to proto, že nejenom, že představují příznačné subjekty lidské touhy. Jejich rozdělení nám poskytuje smysl pro ctnosti spravedlnosti a šlechtnosti, ale také těmito dobry nemůže nikdo opovrhovat, tedy pokud není pokrytec. V dnešní době vstoupila všeobecně ve známost skutečnost, že bude-li člověk mluvit pravdu, bude-li spravedlivý a statečný, tak mu tyto ctnosti budou stát v cestě, aby se stal vlivným. Ale i přesto existuje možnost, že za pomoci jistých ctností se člověk nejenom může stát zdatným a dosáhnout vnitřních dober v určité praxi. Z tohoto nám plyne, že jestliže budou ve společnosti převažovat tendence o převážně vnější dobra, tak tímto utrpí obzvláště termín ctností. Může také v konečné podobě dojít i k tomu, že dojde k jeho zániku. Nebezpečí může spočívat také v tom, že se zde místo toho objeví mnoho různých napodoben.¹¹⁵ Budeme-li pečovat o naše ctnosti, tak nám toto bude vždy bránit v dosažení vnějších dober, která jsou důkazem světského úspěchu. Z tohoto je zřejmé, že člověk nemůže být statečný a pravdomluvný, a zároveň být takový jenom příležitostně. V utilitarismu nejsme schopni uvést do souladu rozdíl mezi dobry, které jsou vnitřní a vnější.¹¹⁶ Život člověka je neustále narušován výběry mezi ctnostmi, ve kterých zachování věrnosti jedné ctnosti musí s sebou nutně přinést odmítnutí ctnosti jiné. Z tohoto důvodu se nám může zdát, že dobra pro naši vnitřní praxi, tak přece jenom vyvozují svou vlastní autoritu, a to na základě našich osobních voleb. V případě, kdy mnohá odlišná dobra člověku nabízejí možnost si zvolit mezi mnohými, avšak navzájem odlišnými směry, které nelze sloučit. V tomto případě si člověk musí zvolit mezi těmito nároky, které jsou protichůdné. Zde takto položené obvinění je možné vyvrátit, tak, že se opět budeme zpětně zabývat otázkou, proč jsou v našich životech ctnosti považovány za autoritu. Budeme-li podle aristotelským ducha aplikovat pojem spravedlnosti,

¹¹⁴ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 227 - 228

¹¹⁵ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 230

¹¹⁶ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 232

tak tato aplikace od nás vyžaduje pochopení k dobrům i dobru, které ale přesahují kvantitu dober, které pomáhají formulovat individuální praxe. Toto je možné nalézt i u ctnosti jakou je trpělivost. Tuto ctnost je možné definovat jako ctnost, která nám umožňuje bedlivě čekat, aniž bychom si stěžovali. Podle MacIntyry toto neznamena nečekat na nic.¹¹⁷

Naším dalším zájmem budou ctnosti lidského života a pojem ctnosti jako tradice.

3.7 Ctnosti jako jednota lidského života a pojem ctnosti jako tradice

Nyní se budeme zabývat ctnostmi jako jednotou lidského života a pojmem ctnosti jako tradicí. Budeme-li se pokoušet pojmut náš lidský život jako celek, tak hned v počátku narazíme na dva problémy. A to na problém filosofický a na problém společenský. **Společenský problém** spočívá v tom, že náš život je rozdělen na hned několik úseků každodenního života a v každém takovém úseku jsou vlastní normy a zvyky. **Filosofický problém** lidského života jako celku je možné rozdělit do dvou rovin, a to do roviny analytické a existenciální. V **existenciální rovině** se jednota lidského života stává neviditelnou pouze za okolností, kdy dochází k oddělení jedince od role, kterou zastává a nebo od sebe můžeme oddělit jednotlivé role a kvazirole v životě lidského jedince, a tím dosáhneme toho, že senám tak život jedince následně projevuje jenom jako série na sebe navazujících epizod, které spolu nesouvisí.¹¹⁸ V **analytické rovině** se dostáváme k „atomistickému uvažování o lidském jednání a sklon analyzovat komplexní jednání a interakce z hlediska jednoduchých složek.“¹¹⁹ Oddělíme-li naše „Já“ od vymezených rolí, tak zde nebudeme mít dimenzi pro naplnění těch předpokladů, které je možné považovat za ctnosti v aristotelském slova smyslu. Ctnost podle MacIntyre není vloha, která by člověka vedla k úspěchu pouze v jedné konkrétní situaci. Pokud bychom to takto chápali, tak je toto možné aplikovat pouze na profesionální dovednosti, čili dovednosti, které jsou využívány v profesionálních situacích. Přitom se, ale nejedná o ctnosti. Ctnosti je možné očekávat od člověka, pokud nějakou ctnost má, že jí bude používat v různých situacích. Mnohdy i v takových situacích, kdy její uplatnění může být bezvýsledné. Ucelenost ctností v našem lidském životě je nám zřejmá jako typický znak uceleného života, a to takového života, který je možné pochopit a hodnotit jako celek. Lidský jedinec žije svůj život jak individuálně, tak i ve společnosti druhých lidí a to s určitou

¹¹⁷ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 236

¹¹⁸ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 238

¹¹⁹ MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 238

vizí budoucnosti. Určité vize nás odpuzují, jiné nás naopak přitahují. Existují zde i jiné možnosti naší budoucnosti, které jsou nám již předem odepřeny a jiné možnosti naší budoucnosti jsou nám nevyhnutelné. Z toho nám vplývá, že naší přítomnost si tvoříme idejemi budoucnosti, která má představu určitého cíle – melosu. Díky přítomnosti se nám k tomuto buď daří či nikoliv přibližovat a tak naše cíle naplnit. Ovšem nesmíme také zapomenout na to, že cíle naší budoucnosti, ke kterým směřujeme mohou být také pozměněny či úplně zrušeny díky nepředvídatelnosti. Lidský jedinec vstupuje do lidského společenství jako jedinec, kterému je přisouzeno hned od počátku několik rolí. Člověk tak musí zjistit o jaké role se v jeho případě jedná a musí se naučit s nimi sžít, což je možné také díky pozorováním reakcí od okolí.¹²⁰

Hume a Locke se pokoušeli založit svoje tvrzení o osobní identitě na základě událostí nebo psychologických stavů. O podobné učení se také snažili analytičtí filosofové, kteří vycházeli z Leibnizova zákona. Zázemí poskytuje společnosti představu příběhu a ideu jednoty postavy, která je dožadována příběhem. Historie není proto pouze sled jednotlivého jednání, ale představa momentu v reálné nebo eventuální historii, která je z této historie z jistých důvodů vyvozena. Tím, ale může nastat situace, kdy ani postavy z dějin nenáleží do skupiny osob, pojem osoby se stává pojmem osoby, která je odvozena z dějin. Být předmětem vlastního příběhu, který trvá od narození až do smrti, tak pro lidského jedince znamená mít odpovědnost za své vlastní jednání a děje, ze kterých je složen vlastní lidský život. Jestliže já sám mám tuto povinnost vůči druhým, tak mám také právo toto požadovat i od druhých. Každý jsme součástí příběhu svých vlastních a i příběhů druhých.¹²¹ Zde se MacIntyre zabývá tím, že všechny pokusy o vysvětlení pojmu, které se týkají osobní identity musely nutně selhat. MacIntyre zde připomíná dva hlavní znaky, které byly používány ve středověku pro hledání. Pro **první znak** je příznačné, že bez alespoň částečné koncepce konečného cíle není možné zahájit počátek. Je nutné mít určité pojetí lidského dobra. Aby taková koncepce mohla vzniknout, tak je nutné uspořádání ostatních dober, které by společnosti umožnili prohloubení k porozumění jakou úlohu má celistvost a stabilita v lidském životě. Jako **druhý znak** je patrné, že koncepce hledání dober ve středověku neznamená hledání toho co je předem jasně dané a definované. Cíl tohoto hledání se stává zřetelnějším a patrnějším až v průběhu onoho

¹²⁰ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctosti*, str. 239 - 252

¹²¹ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctosti*, str. 253 - 254

hledání. Proces hledání je vždy spojený s poznáním a identifikací toho, co je naším předmětem hledání, a také je to spojené s naším sebepoznáním.¹²²

Z tohoto důvodu je nezbytné pro pochopení ctností jako něčeho co člověku umožňuje dosáhnout vnitřních dober. Zároveň nám umožňují udržení se při hledání dober tím, že díky jejich pomoci člověk snáze překonává problémy a nebezpečí s tímto spojené. Díky nimž se člověk stále více poznává sám sebe včetně jeho nejhlubších míst a díky tomuto sebepoznání tak může růst. Zde se v mnohém liší pohled na dosažení dobra, jak z pohledu stoupenců individualismu, tak i z pohledu stoupenců komunitarismu. Člověk je vždy nucen z velké části života žít podle současných společenských pravidel, která se v průběhu vývoje společnosti vyvíjejí a stále mění. Člověk si z minulosti své rodiny, prostředí vždy nese určitou část břemene, a právě toto může každému lidskému jedinci dodávat jeho výlučnost a to jak morální, tak i mravní. Oproti tomuto jsou zde stoupenci individualismu, kterým může tato myšlenka být cizí a mohou oponovat tím, že člověk je takový jakým chtěl být a vede takový život, jaký si sám zvolil. Stoupenci individualismu tvrdí, že člověk nemůže být odpovědný za chyby svých předků, a to jak v rodině, tak i ve státě. Pokud se pouze on sám k tomuto dobrovolně nerozhodne, že převezme za toto jednání odpovědnost. Z tohoto je nám zřejmé, že „Já“ nachází svou vlastní identitu pouze na základě své vlastní příslušnosti. Pokud by se lidský jedinec tohoto chtěl vzdát, tak by se ocitl v době platnosti univerzálních maxim, které jsou typický pro kantovské osvícení v 18. století, a nebo v moderním pojetí analytické filosofie. Jestliže se lidé snadno a odhodlaně ztotožní s tím, co je ve skutečnosti jejich vlastní a částečné s univerzálním principem, tak toto způsobuje to, že se pak lidé mnohdy chovají hůře než-li kdykoliv jindy. To kým člověk je určeno především proto, že člověk dědí jen ze své minulost, která bývá do jisté míry přítomna také v současnosti.¹²³ MacIntyre se v závěru ptá co je hlavní důvod, pro udržování a posilování tradic, a zároveň si i odpovídá, že toto spočívá v realizování či chybějící realizování příslušných ctností. Z tohoto nám vyplývá, že ctnosti tak nacházejí svůj účel a smysl nejenom v udržování vztahů, která jsou nutná pro dosažení a zachování různých dober a to jak vnitřních tak i vnějších, ale i pro zachování života jednotlivce, což může jednotlivci být nápomocné v dosažení dobra jako celku a tím i dosažení dobrého života jednotlivce. Toto může mít podobu různých tradic, které jsou nutné pro pochopení historických souvislostí a které nám z historie vyplývají. Oproti tomu různé křivdy, nepravosti, a nedostatek ctností mohou a zpravidla ničí tuto tradici, kterou mohou

¹²² Srov. MacIntyre,A.: *Ztráta ctnosti*, str. 255

¹²³ Srov. MacIntyre,A.: *Ztráta ctnosti*, str. 255 - 257

v přítomnosti představovat. Nesmíme však ctnost nahrazovat s podobou konzervativního nadšení.¹²⁴ Tímto MacIntyre myslí, že „*nechválím ty, kdo si zvolili konvenční konzervativní roli laudor temporis acti. Odpovídající smysl pro tradici se projevuje spíše v pochopení budoucích možností, které minulost zpřístupnila přítomnosti.*“¹²⁵ Absence pochopení takovéto ctnosti se v našem praktickém životě neprojevuje ani tak znalostí či neznalostí teoretických základů různých etických směrů a učení, ale projevuje se spíše v různých jednotlivých názorech a v neschopnosti zvolit správný směr a vhodné použití. Takovýto jedinec je pak lapen mezi protichůdné předpoklady. Rozhodne-li se člověk pro páčání jednoho dobra, znamená to, že jiné dobro zůstalo potlačeno či zmařeno. To však neznamená, že je tím zneváženo toto druhé dobro, z tohoto nám vyplývá, že rozhodne-li se člověk pro jeden způsob jednání, tak druhý způsob jednání zůstává zneuctěn.¹²⁶

Z tohoto důvodu zde má být obsažen jiný význam než, který má být obsažen v morálních principech, tak jak je chápán moderním pojetím. Chceme-li pochopit historickou tradici ctností, tak tohoto jsme schopni pouze tehdy, jestliže pochopíme jaké podléhá degeneraci. Dosud nám chybí zřetelná shoda, která by nám objasňovala vztah termínu ctnost k ostatním pojmům z oblasti morálky nebo, které mají sem být zahrnuty. Je zřejmé, že každá společenská subkultura má určité vědomí o tom, jak by měl takový tradiční systém ctností vypadat. Mnohdy dochází k celé řadě interpretací a mnohdy i desinterpretací takových pojmů, což může být následkem naší historie. V praxi lidského života bývá mnohdy odsunuta, mimo hlavní proud, také praxe, která je spojena s našimi vnitřními dobry. To znamená, že lidský jedinec si může být vědom, toho co je v dané situaci správné a dobré, ale mnohdy toto nečiní. Podle Aristotela a jím koncipované jeho „Politiky“ tak je praxe, která obsahuje vnitřní dobra. Oproti tomu politika představována Jamesem Millem, tak ta taková není. Jedním z mnoha hlavních momentů, kdy nastal zrod moderní doby, bylo v okamžiku, kdy došlo k přesunu výroby z domácnosti do služeb veřejnosti. Toto zapříčinilo odosobnění a vytvoření množství pracovních sil a také ziskuchtivější instituce. Hlavní hnací silou, která je nyní v současném způsobu výroby je „Pleonexia“, která je v aristotelském systému ctností považována za nectnost. Vzhledem k vnějším dobrům ve vztahu prostředek – cíl, tak jsou nutně proti dobrům vnější, o které se snaží ti, kteří pracují. Z této příčiny byla takováto praxe vyčleněna z oblasti týkající se praxí s vnitřními dobry, což jako následek bylo to, že tyto praxe byly odstaveny na

¹²⁴ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 258 - 259

¹²⁵ MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 259

¹²⁶ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 260

okraj života jak společenského tak, i kulturního. V podstatě se jedná o to, že lidský jedinec přestává být mnohdy považován za nezávislého a rozumného jedince, ale stává se jednotlivcem, který je pod nadvládou trhu a i byrokracie. Toto je historie, kdy dochází k přeměně ctností v pojem a praxi lidského jedince.¹²⁷

¹²⁷Srov. MacIntyre,A.: *Ztráta ctnosti*, str. 260 - 265

4 Novověk

Emanuel Rádl ve své knize „Dějiny filosofie II. Novověk“ definuje vznik novověku v době kdy končí středověk a do Evropy začíná pronikat období renesance. Rádl píše, o konci středověku, jako o době, kdy „*srdce středověku, víra ve filosofii, se zastavilo a středověk umřel, ten středověk, který chtěl mít nade všechno pravdu poslední, jistojistou, dokázanou, věřil, že pravda jest tatáž od počátku světa, že člověk se k ní může povznést, že v jejím vidění jest vrchol štěstí*“¹²⁸ V období novověku byl na vzestupu význam toho, co je možné vzít na vědomí, význam materiálu pro rozumové poznání a také vzrůstal význam státu jako absolutní moci nad člověkem. Naopak vláda zákona se zeslabovala. Novověk byla také doba, kdy Evropa začala vzkvétat, nastaly politické změny, rozmáhají se zámořské cesty. Pro novověk je také typický rozkvět umění, a to především v Itálii a na jihu Evropy a také dochází k rozvoji klasické filologie.¹²⁹ Podle Scrutona je možné vznik novověku považovat od doby Reného Descartesa, kdy se jako následek jeho argumentace změnilo pojetí celé filosofie. Základy filosofie však zůstaly stejné, co se však změnilo, byl pohled na náboženství, a to je buď spojit anebo naopak je od sebe rozdělit. V novověku se opět dostává do popředí zájem o učení Platóna a Aristotela. Díky tomu také vzniká nový směr zvaný novoplatonismus. Tehdejší myslitelé díky tomuto nově vzniklému směru se zabývají kosmologií, kdy tento směr obhajoval víru v nadmyslovou realitu, a tím se i tehdejší společnosti dostávala možnost poznat vznešený obraz jak se k tomuto dostat a jak toto získat. Scruton, který vychází z Platóna, tvrdí, „*že pravda o světě se neodhaduje obyčejnému smyslovému vnímání, ale jedině rozumu, že pravdy rozumu jsou nevyhnutelné, věčné a apriorní, že pěstováním rozumu může člověk dospět k pochopení sebe sama, Boha a světa, jakmile jsou tyto věci samy sebou, zbaveny přízračného příkrovu zkušenosti.*“¹³⁰ Podle novoplatoniků svět vznikl pomocí emanace. Z intelektového světla Boha a rozumu, který je dán člověku, tak člověk poznává věci nikoliv, jakými se zdají být, ale takovými jakými skutečně jsou, což je opět návrat k přírodním filosofům a k metafyzice. Je ale nutné si uvědomit, že učení Platóna a posléze i učení Aristotela, které se postupně šířilo také do ostatních částí Evropy se k nám již dostalo mnohdy přefiltrované od arabských filosofů, kteří si je také do jisté míry přivlastnili a osvojili.¹³¹ K Aristotelovi se přikláněl také Tomáš Akvinský, který sice žil ve středověku,

¹²⁸ Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, str. 7

¹²⁹ Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, str. 7 - 8

¹³⁰ Scruton, R.: *Krátké dějiny novověké filosofie, od Descarta k Wittgensteinovi*, str. 21 - 22

¹³¹ Srov. Scruton, R.: *Krátké dějiny novověké filosofie, od Descarta k Wittgensteinovi*, str. 22 - 23

ale jeho učení bylo natolik vlivné, že jeho vliv byl zřetelný po celou dobu novověku, i když v průběhu doby docházelo také k odklonu od učení Tomáše Akvinského a naopak. Na přelomu 19. a 20. století dochází ke znovu navrácení k učení Tomáše Akvinského a tento směr se nazývá novotomismus. Toto období znamená navrácení se k tomistické tradici. Hlavní zásluhu na tomto měl papež Lev XIII, který v roce 1879 vydal encykliku „Aeterni Patris.“ Tato encyklika doporučila učení Tomáše Akvinského jako zdroj moderní společnosti.¹³² Období ve kterém Tomáš Akvinský žil se nazývá scholastikou, a jeho učení vydatně z Aristotela čerpalo. Scruton k tomuto říká, že „*Tomáš Akvinský vykonal mnoho zejména pro oživení zájmu o Aristotelovu teorii Praktického rozumu, které je rozhodující pro aktivní povahu člověka.*“¹³³ Tato teorie měla podstatně přispět k posouzení lidské svobody a rovněž měla poskytnout návod na dobrý život pro člověka, který by se sám doporučoval pouze na základě rozumového zvažování. Tímto Tomáš Akvinský poskytl pro své pozdější následovníky, ale i odpůrce koncept, bez kterého je další zabývání se etikou plané anebo nerealizovatelné. V období novověku dochází k odmítnutí Scholastiky, nastává období, kdy dochází ke kritikám v oblasti školství. Objevují se zde tendence zbavit intelektuální autority veškeré duchovenstvo, a toto svěřit do moci dvořanům a literátům. Během doby sílil také tlak na přezkoumání teologických dogmat. Jedním z prvních odpůrců tomismu, resp. scholastiky jako jediného výsadního směru bylo období, které vzniklo v počátcích renesance, a tím byl humanismus.¹³⁴ Humanismus vznikl na popud Francesca Petrarky, který je považován za zakladatele tohoto směru v Itálii, odkud se tento směr začal rozšiřovat do celé Evropy a dále do světa. Jednalo se především o směr filologický, ve kterém filosofie měla být nahrazena kultem klasické latiny a klasické řečtiny. Jednalo se především o studium čehosi, co má být především lidské (světské), a co je aktuální a zajímavé. Jako protiklad se zde uváděla scholastika, které dle zastánců humanismu byla opakem. Hlavní cíl scholastiky bylo hledání věčné a absolutní pravdy, která není závislá na čase a prostoru. Stoupenci humanismu měli jako výchozí zdroje literaturu, a to především antickou literaturu, která byla psaná v latině. Mezi stěžejní prameny patřila díla od Cicera nebo Seneky. V literatuře a nejenom v ní, se stalo zvykem, že vlastní jména se začala tzv. latinizovat, např. Komenský byl Comenius.¹³⁵

¹³²Pichtl, M. in Osolsobě, P. et al: *Care of the soul, quest for virtue*, str. 133

¹³³ Scruton, R.: *Krátké dějiny novověké filosofie, od Descarta k Wittgensteinovi*, str. 30 - 31

¹³⁴ Srov. Scruton, R.: *Krátké dějiny novověké filosofie, od Descarta k Wittgensteinovi*, str. 31

¹³⁵ Srov. Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, str. 16 - 18

Toto se ale také týkalo i jmen učenců z Východu, např. čínský učenec K'ung-fu-tsi, který byl latinozován a přeměněn na Konfucius.¹³⁶

Veškeré knihy, které tomuto neodpovídaly, tak byly považovány za barbarské a byly odmítány, zvláště za barbarské byly považovány knihy z období scholastiky. To co bylo typické pro společnost v období humanismu, bylo zabývání se filologií, sběratelstvím, kult starobylosti, a také značná touha po slávě, toto vše byly projevy nově nastupujícího směru, před kterým ustupovat středověk. To co bylo pro období humanismu velice skličující byl nástup reformace, a zvláště pak boje mezi Martinem Lutherem, Kalvínem a papežem. Bylo nutné se rozhodnout a začít jednat. Na toto však humanisté nebyli připraveni, proto z tohoto důvodu dochází ke konci 16. století k rozpadu humanismu a k návratu ke scholastice. Stoupenci humanismu se dovedli katolictví vysmívat, ale nedokázali se jej zřeknout, zůstali katolictví věrní. Humanismus měl však ještě jeden velký význam a to pro italské vlastenectví.¹³⁷ V tomto období působil také další velký učenec své doby, a tím byl Giovanni Pico Della Mirandola. Prameny tehdejších děl a úvah o lidské důstojnosti vycházely především z biblických představ o člověku, který byl stvořen k obrazu Božímu, a kterému byla dána moc vládnout. S tímto podobným tvrzením se také můžeme setkat i v antice, kde je na postavení člověka nahlíženo v oblasti přírody. V oblasti starokřesťanství dochází k prolínání těchto obou dvou zmíněných zdrojů. Zcela nový úhel pohledu na lidskou důstojnost dává ta skutečnost, že se Kristus stal člověkem. V 15. století vzniká velké množství literárních děl ve kterých je lidská důstojnost z velké části zahalena lidskou ubohostí. V této době vzniká pojednání „O důstojnosti a vznešenosti člověka“ původně byl autorem Manetti na žádost neapolského krále Alfonse Aragonského, avšak toto pojednání dokončil historik Fazio. Tento historik nacházel důstojnost člověka v jeho možnostech dosažení věčné blaženosti, která je cílem lidského života. Postavení člověka je při dosahování věčné blaženosti spíše pasivní. Oproti tomu Mannetii v první řadě bere ohled na aktivní postavení člověka v rámci bytosti. Odklání se od pozice, ve které je člověk jako mikrokosmos, který byl uváděna v řecké literatuře, a to z toho důvodu, že budeme-li na člověka nahlížet jako na mikrokosmos, tak jej až příliš silně přivažujeme k materiálnímu světu. Přičemž může docházet k omezování lidské svobody.¹³⁸ O období humanismu se soudilo, že se jedná o návrat k antice, např. období renesance. Je ale potřeba si uvědomit, že celé období

¹³⁶Srov. Dvořák, R.: *Život a nauka Číňana Konfucia*, str. 8

¹³⁷Srov. Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, str. 16 - 18

¹³⁸Srov. Pico Della Mirandola, G.: *O důstojnosti člověka*, str. 21 - 22

středověku v podstatě navazovalo na období antiky. Pro středověk, scholastiku a také Tomáše Akvinského byl největším vzorem a ideálem Aristotelés a celé období tzv. klasické antiky a její představitelé jakými byli Sokrates, jeho žák Platon, a Platonův žák Aristoteles. Ti kladli důraz na tři základy, a to na věc, na obsah a na pravdu. Jejich ideálem bylo poznání, toho co je doopravdy a podle toho se také zařídit. To se ale také týká i klasické řecké antiky. Podle Rádla, nelze římskou antiku považovat za vrchol klasické antiky. Období řecké antiky si středověk velice cenil a považoval si ji. Oproti tomu období humanismu bylo období se kterým nikdo nechtěl mít nic společného a klasickou antiku odmítal, ale mnohdy se používali termíny z toho období, např. platónský termín „Akademie.“ V humanismu se vytratil smysl pro klasickou vrcholnou antickou filosofii, ze které vycházelo celé období středověku, a místo toho se objevuje návrat k období helénistické filosofie.¹³⁹

Nyní si krátce připomeneme, co bylo období helénistická filosofie. Toto období je možné datovat od poslední třetiny 4. století př. n.l. Pro helénistické období je typické, že dochází k značnějšímu posílení vlivů z Východu, nastává také relativně silný střet mezi žido-křesťanskými dogmaty a řeckou filosofií. Také v oblasti filosofie nastává změna, a to ta, že se zaměřuje především na praktickou složku filosofie a to na etiku. Pro období helénismu jsou také typické výpravy Alexandra Velikého.¹⁴⁰ V období humanismu došlo také ve společnosti k celé řadě společenských změn. Historikové toto nazývají jako probuzení osobnosti a obnovení svobody ducha. Pod těmito pojmy je myšleno, že v humanismu se poprvé objevuje definování práv a povinností člověka. Nárok na duchovní svobodu člověka, tento na tuto dobu převratný mezník zapříčinil, že se humanismus ještě více vzdálil od myšlení doby středověku. Řada humanistů hledá kořeny tohoto počínání u spisovatelů a osobností, kteří působili a žili v období středověku, jako byl Abaelard, nebo císař Friedrich III, který vládl v jižní Itálii. Jindy jsou za předchůdce těchto převratných myšlenek považováni ti jedinci, kteří byli v období středověku odsouzeni církví. Je možné říci, jak také uvádí i Rádl, že se nám zde střetává temný středověk s jasem svobody renesance.¹⁴¹

Humanismus zasáhl také náboženství. Zatímco ve středověku se vyznávala víra v Krista pojmy, které byly převzaty z antické filosofie, tak oproti tomu stoupenci humanismu začali používat jména římských bohů pro obrazné označení božstev, brzo poté se začal uznávat

¹³⁹ Srov. Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, str. 19 - 20

¹⁴⁰ Srov. Beringer, J.: *Historická reflexe filozofických systémů*, str. 21

¹⁴¹ Srov. Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, str. 20 - 21

názor, že antičtí bohové byli modernější nežli Bůh, kterého uznávalo křesťanství, ale je nutné si uvědomit, že toto pohanství, byla pouze póza, kterou používali humanisté. Ti, kteří nesouhlasili v období renesance s církví, tak je ani nenapadlo se otevřeně bouřit a protestovat proti ní. To co převzali ze středověku bylo, že se naučili zůstat věrni církvi, a i přesto uznávat a ctít Aristotela a Cicera. Jedině se mnohdy bouřili proti stoupcům protestantské církve. Rádl píše, že se církevní instituce sice zachovávali, ale jejich obsah byl libertinský, a proti sobě se tak do kontrastu stavělo jak pohanství a mnišství, tak pohanství a oddanost, tak také pohanství a teologie a pohanství a evangelium, ale nikdy se proti sobě nestavělo pohanství a církev. Následkem byla sílící averze až opovržení k náboženství, se sílícími názory, že náboženství je jen pověrou. Období humanismu mělo také zásadní vliv na rozvoj vzdělání v Evropě. V této době v 15. až 17. století dochází jenom v tehdejší Německu k založení několika nových univerzit. Co se ale později ukázalo jako problém, bylo, že docházelo k postupnému úpadku těchto univerzit. V 17. století došlo k tomu, že tyto univerzity byly na úrovni dnešních středních škol. Také vysokoškolští profesori se u veřejnosti dostávali stále na nižší stupně společenské prestiže, než jak tomu bývalo v dobách Tomáše Akvinského. Toto také kritizoval i Erasmus Rotterdamský. Také je určitý rozdíl mezi univerzitami zakládanými na severu Evropy a na jihu Evropy. Univerzity tzv. severní, které byly ve státech jako Francie, Anglie, Nizozemí a tehdejší Německo, byly také v opovržení humanistů. Zvláště pak univerzita v Paříži, kdy v době koncem 15. století a počátkem 16. století působili na této univerzitě také cizinci, nejvíce Španělé. Na jihu Evropy byly univerzity zaměřeny spíše na světské věci, jakým bylo právo a medicína. Oproti tomu na severu Evropy se jednalo o univerzity, které byly zaměřené především na studium teologie. Církev se v této době stává tzv. úřední ochránkyní starých pořádků. Co však bylo v této době velmi populární, bylo obcházení církví vydaných nařízení. Toto se nejvíce projevovalo, např. masovým vydáváním knih, které se octli na indexu, tzn., že byly církví zakázány.¹⁴² Jak již bylo uvedeno, humanismus se odvracel od antiky a mnohdy jediné co bylo v humanismu převzato z antiky byly termíny, např. již zmiňovaná Akademie, což byl termín pocházející od Platóna. V období renesance se tyto univerzity zakládaly pro laiky a pro laickou vědu, např. založení Akademie ve Florencii se uskutečnilo roku 1440. V tomto období renesance bylo vzdělání velmi populární záležitostí, začal se studovat Aristoteles, jeho spisy, které pojednávají o politice a o etice. Vznikala nová duchovní šlechta, která se mnohdy s opovržením shlížela na předchůdce. Ovšem je také nutné si připomenout, že v 15. a 16. století bylo zcela běžnou

¹⁴² Srov. Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, str. 22 - 25

praxí, dokonce se jednalo o jakousi módní záležitost, spočívající v odsuzování Aristotela. Vznikem knižtisku nastává opět nepříjemné prostředí pro univerzity. Vzniká opovržení k teologii. O středověku se v Evropě mluví jako o době temna. Descartes, Locke, Hume a další, ti všichni mluví s opovržením o teologii, ale v podstatě tím myslí filosofii souběžně s teologií.¹⁴³

4.1 David Hume

Jak již bylo řečeno ve 2. kapitole této diplomové práce, která se týkala emotivismu, tak Davidem Humem, který bývá považován za zakladatele novodobého emotivismu se budeme zabývat nyní. Podrobněji je také o Davidu Humovi pojednáváno v následujících dvou podkapitolách zabývajících se osvícenstvím. Zde je uveden pouze jeho stručný životopis, a také jeho učení a názory na etiku.

David Hume žil v letech 1711 – 1776, byl skotský filozof, který se narodil Edinburghu ve Skotsku. Patří k filosofům z období osvícenství a empirismu, konkrétněji pak k formám senzualismu a probabilismu. Senzualismus je podoba empirismu, který pokládá za hlavní zdroj naše poznání, snaží se vysvětlit všechn obsah našeho vědomí z našich počitků. Probabilismus je směr filosofie, který tvrdí, že jedinec ve svém poznání nedochází nikdy k jistotě, ale pouze k určité pravděpodobnosti.¹⁴⁴

Typické pro Humovou filosofii je to, že velice kriticky vystupuje proti řadě různých názorů, které zpravidla svojí povahou jsou především osvícenské, a také názorů, které jsou vlastní jak racionalistům, tak i empirikům, mnohdy je v celé řadě svých názorů spíše protiosvícenství. Hume vyrůstal na venkovském sídle, kde byl patrný vliv náboženským presbyterianismem a politickým whigovstvím. S filosofií se kterou přicházel do kontaktu, tak byl zklamán, což je patrné na jeho prohlášení v dopise z roku 1734, kde píše: *“kdo je obeznámen s filosofy či kritiky, ví, že ani v jedné z těchto disciplín neexistuje nic jistého a že neobsahují nic jiného než nekonečné spory, a to i pokud jde o základní otázky.”*¹⁴⁵ Tento názor zastával po době soustavného studia a přezkoumávání filosofie a filosofických spisů, kdy dospěl k názoru, že on sám dokázal najít novou cestu vedoucí k nalezení pravdy.¹⁴⁶ Hume se přihlásil

¹⁴³ Srov. Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, str. 25 - 27

¹⁴⁴ Srov. Beringer, J.: *Historická reflexe filozofických systémů*, str. 64

¹⁴⁵ Srov. Röd, W.: *Novověká filosofie II od Newtona po Rousseaua*, sv. 9, str. 397 - 398

¹⁴⁶ J.Y.T.Greiga, *The Letters of the David Hume* in Röd, W.: *Novověká filosofie II od Newtona po Rousseaua*, sv. 9, str. 397

k empirismu, což vedlo k tomu, že odmítal racionalismus a to hlavně jeho pojetí vědy a poznání, které znal ve formě okazionalistické filosofie. Podle Huma byl racionalismus vnímán jako souhrn nezávislých principů, které jsou založeny na zkušenosti. Toto Hume považoval za nedostatečné a z tohoto důvodu se domníval, že je nutné založit novou filosofii a vědu. Tento základ, jak se Hume domníval, našel již v nauce o člověku, ke které by měla být podléhající nejenom logika, matematika a také filosofie přírody, ale především také záležitosti týkající se morálky, jakými jsou etika, filosofie společnosti a estetika. Hume stejně jako ostatní učenci ve své době chtěl provést reformaci vědy, a to pomocí nové metody. Z tohoto důvodu musel Hume vědu o člověku podrobit reformě, ve které eliminoval zbytky racionalismu a musel se tak držet čistě empiristického postupu. Hume se také nechtěl účastnit dogmatismu, a to proto, že filosofii určil přezkoumání nároku věd na poznání a tím i odmítnut její neoprávněné nároky a naopak filosofii tak zajistit její nároky, které jsou oprávněné, což u Huma vedlo k tomu, že se chtěl vyhnout dvou extrémům, a to působení proti redukci vědy jenom na pouhou rétoriku, a také jednak proti zničení její neomezené skepse. Sám Hume chápal svojí filosofii jako určitou skepsi. Tato Humova skepse byla a je hlavním východiskem jeho filosofie. Rozum, který vychází ze svých vlastních principů se obrací proti sobě samému, a tím dochází ke zrušení každé jistoty, která je jak filosofická, tak i nefilosofická. Tímto však Hume nemyslí rezignaci filosofie jako takové, kdyby k tomuto došlo, tak by toto mohlo vést k omezení vnitřního pocitu uspokojení a také by se toto stalo živným prostředím pro pověry. Humovo odmítání racionalismu však pokračovalo ještě dál, i na racionalistický postoj, podle kterého je poznání poslední hodnotou, naopak zde Hume zdůrazňoval, že vědění je hledání nejenom kvůli vědění jako takovému, ale také i kvůli praktickým cílům. Poznání, jak tvrdil Hume nám také pomáhá orientovat se v realitě. Definitivní pravda, je mnohdy mnohem více, než to v čem jsme schopni doufat. Ale nám mnohdy postačuje a stačí, když dokážeme rozvinout systém našeho vědění, který ob stojí v kritice. Proto není možné Huma řadit k racionalistickému osvícenství, ale je potřeba vědět, že jeho učení je pevně spjato s tendencemi osvícenství.¹⁴⁷ Humův postoj vůči etice byl takový, že zastával, že úkol etiky se zakládá ve vysvětlení bytostné skutečnosti morálky, a hlavně vysvětlit rozdíl dobra a zla v hlavním slova smyslu. Etika, které byl Hume příznivcem, tak náleží k typu etiky, který je explikativní, tzn., že smysl nespočívá ve vytváření příkazů a zákazů a popřípadě také ve zdůvodňování. Úkolem etiky je podle Huma vysvětlování skutečností, že kladně či záporně hodnotíme chování a jeho motiv, popř. také charakterové vlastnosti. U Huma dochází

¹⁴⁷ Srov. Röd, W.: *Novověká filosofie II od Newtona po Rousseaua*, sv. 9. str. 400 - 402

k prolínání se mezi etikou a přírodními vědami tak intenzivně, že zde sám Hume hledá empirické vysvětlení reality. K tomuto dochází pomocí hypotéz, které, ale musí být principiálně přezkoumatelné, proto je etika u Huma vědou empirickou. Je ovšem zřejmé, že v etice není možné experimentální zkoumání, tzn., že zde neexistují žádné cílené pokusy, ale nelze pochybovat o etice, že nemá žádný empirický charakter. Hume tvrdí, že vysvětlení, která se týkají etiky mají, tak náležet do oblasti psychologie.¹⁴⁸ Zde byl Hume přesvědčen o tom, „že duševní procesy jsou stejně tak jednoznačně kauzálně determinované jako procesy v materiální skutečnosti. Bez ohledu na epistemologické pochopení hypotetického charakteru principu kauzality nebyl Hume v praxi ochoten ponechat v platnosti možnost kauzálně determinovaného dění.“¹⁴⁹ Etika, tak jak jí představuje Hume není metaetika, ale úvahy, které zastává, nám zřetelně dokazují, že se na určitém stupni metaetiky zakládají. Je známo, že se Hume ohradil proti kognitistickému pojetí, proto podle Huma mohou být morální soudy jak pravdivé, tak i nepravdivé. Tyto soudy se v podstatě týkají vždy buď skutečností anebo vztahů, které jsou mezi idejemi, ale nikdy se netýkají povinností. Abychom pochopili Humův pohled na etiku, tak je vhodné si vysvětlit základní morální skutečnosti. Patří sem, např. sympatie a kalkul užitečnosti, tzn., že něco hodnotí jedinec ať už pozitivně či negativně, a to je možné dále rozvést podle Huma na jednání, což je buď hodnoceno pozitivně, a to tehdy je-li nám to užitečné či příjemné, a to jak pro nás samé, tak i pro druhé. Je-li však toto jednání hodnoceno negativně, tak to znamená, že je pro nás samé či pro okolí takto nově vzniklá situace nepříjemná anebo dokonce škodlivá. Preference našeho jednání je v tomto případě založena na slasti. Je to tedy pro nás užitečné, protože termínem užitečným je námi nazýváno vše to, co nám zajišťuje ať už bezprostředně nebo zprostředkovaně slast. Budeme-li se naopak pokoušet o vysvětlení, tak toto bude do nás vyžadovat takové jednání, které je užitečné či příjemné ostatním lidem. Altruismus je podle Huma realita, na které musí zkolabovat jakýkoliv pokus o egoistickou etiku. Hume byl v podstatě přesvědčený, že je potřebné přijmout více společenské jednání a zájmy společnosti by tak jedinci neměli být lhostejné. Humovo přesvědčení pro tyto jeho argumenty, které spočívaly v přesvědčení, že egoismus zpravidla převládá nad altruismem, tzn., že se zpravidla bere více ohled na vlastní zájmy, než na zájmy druhých jedinců ve společnosti. A v tomto spočívá také hlavní úkol a smysl etiky, že je nutné objasnit společnosti kdy je její prospěšnost nadřazena nad prospěchem jednotlivce. Podle Huma je existence pocitů lásky a sympatií k lidem vysvětlována jako úloha, která je

¹⁴⁸ Srov. Röd, W.: *Novověká filosofie II od Newtona po Rousseaua*, sv. 9, str. 422 - 423

¹⁴⁹ Röd, W.: *Novověká filosofie II od Newtona po Rousseaua*, sv. 9, str. 423 - 424

používána při posuzování morálních činech anebo při určitých charakterových vlastnostech. Tato teorie sympatie je doplněna ještě Humovým utilitaristickým aspektem, a to aspektem, který se týká užitečnosti. Tento aspekt je klíčový tehdy budeme-li posuzovat charakter a jeho jednání, které z tohoto jednání vychází.¹⁵⁰ Hume byl přesvědčen, že „*že užitek vyrůstající ze sociálních ctností tvoří přinejmenším jenu část jejich hodnoty a je zdrojem toho přitakání a oceňování, které obecně vůči nim vyjadřujeme.*“¹⁵¹ Morální hodnocení a zobecnění je dalším aspektem, ve kterém Hume vysvětluje své základní morální skutečnosti. Ten kdo je morálně spřízněn s určitou povahovou vlastností, tak vyjadřuje svým chováním nejenom, že s jejím reprezentantem souhlasí, ale také tímto svým jednáním dává sympatizant najevo, že by se takto měli jednat všichni. Morální hodnocení nastává tehdy, kdy je hodnotící schopen zaujmout roli neutrálního pozorovatele. Může ale nastat situace, kdy řada neutrálních pozorovatelů zastává opačné názory, to je podle Huma zapříčiněno tím, že se ne vždy podaří uskutečnit požadavky na neutrální soud. Toto jednání se vždy objeví od každého případu individuálně a mnohdy i za zcela jiných individuálních podmínek. Humova etika má základy, které jsou založeny na antropologických předpokladech, oproti tomu z pohledu etiky, kterou zastával Kant je toto možné nacházet jako nedostatek, ve které platí přísně obecné premisy. Hume na principu zobecnění ukázal, že je možné zcela jasně pohlížet na jazyk morálky, jako na něco, co není schopno být jazykem, jestliže budeme hovořit o subjektivních prožitcích. Ten kdo morálně posuzuje, tak by jeho působení, mělo být založené na obecném principu lidské přirozenosti. Dále je nutné, aby toto bylo zastáváno stanoviskem, který bude mít u všech lidí ohlas. Jestliže však budeme chtít se o nějakém člověku vyjádřit, že má vlastnosti, které společnosti škodí, tak je již tímto názorem člověk zaujímá obecné stanovisko a tímto se také dotkl principu lásky k lidem ve společnosti ve které se každý jedinec určitým způsobem a v určité míře podílí a spolupracuje.¹⁵²

Rádl k Humově etice zastává názor, že mravnost, je jenom zajímavý úkaz pro toho, kdo ji pozoruje. Mravní soudy jsou Humovi cizí, a ten kdo je pronáší se tak vzdaluje od přirozeného směru. Hlavní smysl Humovy etiky spočívá také podle Rádla v hledání pravého důvodu mravnosti. Hume také připouští mnohdy helénistickou morálku, a jeho ctnosti jsou rozum, mužnost, střídmost, příčinnost, moudrost a vědění. Při těchto ctnostech se Hume odvolává na Caesara, Catulla, Sallusta, Cicerona, aj. Původ mravnosti je podle Huma, takový, že se ptá

¹⁵⁰ Srov. Röd, W.: *Novověká filosofie II od Newtona po Rousseaua*, sv. 9, str. 424 - 427

¹⁵¹ Röd, W.: *Novověká filosofie II od Newtona po Rousseaua*, sv. 9, str. 427

¹⁵² Srov. Röd, W.: *Novověká filosofie II od Newtona po Rousseaua*, sv. 9, str. 427 - 429

zda dobro a zlo může mít svůj původ ve světě zjevů, a zda může nastat mravnost, tak jako může dojít ke střetům vlaků? Podle Huma dobro nikde není, není jasné jako fyzikální veličina. Dobro musí být postulátem, tedy zákonem pro tento svět.¹⁵³ David Hume se také zabýval stejně tak jako Nietzsche skepticismem. Hume vycházel ze skepticismu od Descartesa. V této podobě, ve které jej přijal od předešlých učenců, tak ve skepticismu nachází možnou ochranu před chybami a omyly od předešlých generací učenců.¹⁵⁴

V další podkapitole této diplomové práce se nyní budeme zabývat osvícenstvím.

4.2 Osvícenství

V době osvícenství se v Evropě udála řada společenských změn, do této doby patřili také mnozí učenci mezi nimi byl také David Hume, o kterém jsme se již krátce zmínili v předešlém textu. Filosofie bere v Evropě za své zasahovat vědomě do veřejných bojů za svobodu slova, za aktuální situaci ve společnosti, za reformu katolictví, za odpovědnost jedince nad svým životem. Poprvé za celou dobu v Evropě vzniká filosofické hnutí, které má také politický význam. Doba osvícenství v podstatě zasáhla celý tehdejší svět. Centrum vzniku bylo v Anglii, Severní Americe a ve Francii, ale také v tehdeším Německu a Rakousku, Itálie byla v této době v úpadku. Filosofem byl v době osvícení nazýván člověk, který se dokázal řídit důsledně svým rozumem. V Německu bylo osvícenství představováno Imanuelem Kantem, ale také i kancléřem Otto von Bismarckem a císařem Vilémem I. V Rakousku byl významnou osobností této doby císař Josef II., který zavedl církevní toleranci, zrušil nevolnictví. Toto období bylo také příznivé i pro judaismus. Také co se týká vzdělanosti, tak i zde byly provedeny velice reformní kroky, vzdělání bylo více dostupné pro širší vrstvy společnosti. Hlavní náplní společenského a i osobního života byla zásady, kterými byli nositelé helénistického období, mezi tyto patřil rozum, štěstí, ctnost a občanská pořádanost. Doba osvícenství dala Evropě nové základy. V této době se také rozšiřuje nedůvěra vůči politickému absolutismu, a také k vládě církví. Osvícenství klade důraz na člověka a staví je do středu svého zájmu, člověka, který je zbaven všech závazků vůči společnosti. Z tohoto čerpá také Anglie, kde nastává vzestup jak kulturní tak i politický, a tato doba je největšího rozkvětu Anglie, i když ještě mnoho učenců, jakými byli Hobbes, Locke, ale i Berkeley a dokonce i Hume, tak ti všichni vycházeli ze situace, která byla ve Francii,

¹⁵³ Srov. Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, str. 194

¹⁵⁴ Srov. Weischedel, W.: *Skeptická etika*, str.20 - 21

a mnohdy z tohoto prostředí čerpali inspiraci pro své učení.¹⁵⁵ Doba osvícenství znamenala také zásadní mezník v oblasti lidských práv a demokracie. Idea o lidských právech byla položena na půdě Spojených států amerických, kdy hned v úvodu je uvedeno, že lidé se rodí a žijí jako svobodní a rovnoprávní. Vzniká také mnoho politických spolků, kdy jejich cílem je uchování přirozených a neporušitelných lidských práv, mezi tato práva patří: svoboda, majetek, bezpečnost a odpor proti útisku. Každý má právo na svůj názor, a to jak politický, tak i náboženský, pokud jejich projev nenaruší veřejný pořádek, který je ustanoven zákonem. Ovšem na druhé straně zde vystupuje řada učenců, např. Hobbes a Locke, kteří spatřují v přílišném přeceňování přirozenosti jako lidí, kteří jsou pouhými přírodními úkazy. Zákony, ideály a cíle pro které člověk žije a které jej činí lidskou bytostí, tak byly vykládány jako pouhé lidské vlastnosti. Rousseau v tomto spatřuje proměnu, ke které dochází, když se humanita proměňuje z lidství, v pouhé člověčenství a to pak v pouhou zoologii. Toto použil také Herder v německé filosofii, a toto pojetí člověka převládá v marxismu.¹⁵⁶

Filosofii se v tomto období pod vlivem rozvoje přírodních věd, dostává nového obsahu a také i nového pojmenování. Začíná se nazývat filosofií experimentální, nebo také filosofie přírodní. V tomto období, v 18. století, se toto pojetí těší zvláštní pozornosti a popularnosti, ale až Kant tento přístup zavrhl.¹⁵⁷

Z minulosti se nám dochovaly záznamy o tom, jak důležité historické události proměnily, rozložily a také do velké míry vytěsnilly morálku, což také ovlivnilo dějiny filosofie, což má důsledky až do dnešní doby, kdy je možné pochopit vývoj osobitých znaků, které jsou dnes běžné v morálním diskursu a také jak schopné bylo emotivistické „Já“ nalézt prostředky pro své vyjádření. Z tohoto je zřejmé, že původ některých problémů, které v dnešní době přitahují zájem a pozornost lidí z akademické obce a původ našich každodenních problémů ze života, tak mají stejné kořeny. Což jistě může být překvapující, a kdybychom zjistili, že jednu skupinu problémů není možné vyřešit bez znalosti té druhé, tak by i u nás došlo ke změně pocitů, kdy by naše překvapení bylo vystřídáno nedůvěrou. Pokud by toto bylo podáno historickou formou, zjistili bychom, že už to není tak nepřijatelné, jak se na první pohled může zdát. Hlavní myšlenka stojí na základě, že kultura a i akademická filosofie, jsou ve svém základu nosiči kultury, ve které filosofie zaujímalu jednu z nejdůležitějších forem pro společenské aktivity. Tato její forma se v současné společnosti zásadně odlišuje od role

¹⁵⁵ Srov. Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, str. 200 - 204

¹⁵⁶ Srov. Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, str. 209 - 211

¹⁵⁷ Srov. Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, str. 217 - 218

z minulosti. Problémy jak praktické, tak i filosofické pramení z neschopnosti kultury, aby řešila své problémy, což je jedním a možná i jediným podstatným faktorem, který do dnešní doby definoval formu našich problémů, které jsou jak filosofické, tak praktické, které se týkají společnosti. Zde je nutné si uvědomit, že osvícenství v 18. století bývá mnohdy chápáno hlavně jako událost francouzských kulturních dějin, což může být jedna z hlavních příčin, proč nám mnohdy uniká tehdejší jednota a souvislost kultury. Francie měla v této době nejzaostalejší kulturu. Podle MacIntyry, tak Francie neměla pro toto prostředí a pro tuto dobu tři podstatné věci, a těmi byly světské protestantské prostředí, dále pak vzdělanou skupiny obyvatel, která by vytvářela spojení mezi vládními úředníky, ale i duchovními a i laickými mysliteli, a tím by docházelo ke sjednocení v jednu jedinou čtenářskou veřejnost, a v neposlední řadě také nový typ univerzity, jakým byla na východě Evropy v Královci, dnešní Kaliningrad, jednalo se o území, které patřilo v této době Německé říši a na západě Evropy se jednalo o města jakými byly Edinburgh a Glasgow. Hlavní rozdíl mezi tehdejší Francií a zbytkem Evropy spočíval v tom, že francouzští intelektuálové na rozdíl do intelektuálů ze Skotska, Anglie, Holandska, Dánska a Pruska tvořili vzdělanou, ale zároveň i odcizenou skupinu společnosti. V této době působí na Východě Pruska, v Královci Imanuel Kant, který ve francouzské revoluci našel takový politický obsah, který byl totožný s jeho vlastním názorem. V tomto období nedochází pouze k transformaci náboženství a víry, která je představována zevšedněním protestantismu, ale dochází také k proměně modů víry a i věřících.¹⁵⁸ V této době dochází u křesťanství ke vzniku mnohých odnoží, které mají základ v této víře, např. v tehdejší Německé říši vzniká vedle křesťanství také protestantismus. Jiné je také vnímání církve také v Anglii a ve Skotsku, ale také i ve Skandinávii. Podle Rádl dochází také ke slučování církevních a politických autorit. Víra se začíná identifikovat s pověrou, s nesnášenlivostí, ale také i s fanatismem a proti tomu vystupuje rozum a svobodomyšlnost. Objevuje se zde zájem o východní náboženství.¹⁵⁹

V tomto období se začínají pokládat zásadní otázky po zdůvodnění náboženství. Hlavně po opodstatnění morálních předpokladů, což byl v této době relativně nový pojem. V této době už latina není hlavním jazykem filosofických a teologických děl, ale i tak je stále ve velké oblibě učenců. Ostatně v latině není žádný slovní výraz, kterým by bylo možné přeložit slovo morální. Toto je možné tvrdit, že v latině není obsaženo žádný takový termín, ale až do okamžiku, kdy budeme překládat slovo morální zpět do latiny. Může se namítnout,

¹⁵⁸ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 51 - 53

¹⁵⁹ Srov. Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, str. 208

že je v latině pro tento výraz termín „moralit“, který má však podobný význam jako řecký termín „éthikos“. Tento termín, ale patří k popisu charakteru, a kterým je již v charakteru předem utvořená skupina vloh, které pomáhají člověku se řídit v jeho chování, a to tak aby jednal a vedl jeden skutečný způsob bytí.¹⁶⁰

Hlavní teze MacIntyrový knihy „Ztráta ctnosti“ spočívá v hypotéze, že selhání, které vytvořilo historické pozadí, a na kterém je možné objasnit a pochopit krizi naší vlastní kultury. K tomuto je zapotřebí popsat historii, která bude nyní časově obrácená. Proto bude začínat v momentě, ve kterém se ve vyspělé civilizaci objevuje moderní pojetí, které je typické pro jeho plnou vrcholnou podobu. Roku 1842 v Kodani Kierkegaard píše svou knihu s názvem Enten-Eller, český název je Buď anebo.¹⁶¹ Tato kniha obsahuje tři základní znaky, kterým, jak píše MacIntyre, by bylo dobré věnovat pozornost.

Za **prvé** je zde patrný vzájemný vztah a to mezi způsobem prezentace a základním principem. Autor zde používá množství masek a tímto způsobem, tak vytváří v literatuře nový útvar. Kierkegaard nebyl první autor, který se zabýval rozštěpením „Já“ a který takto rozštěpené „Já“ vložil do celé řady masek. Z těchto masek byla později předvedena přehlídka jak má toto „Já“ vypadat, které je nezávislé. Toto dalo vznik novému literárnímu žánru ve kterém je autor sám již přítomen bezprostřední a intimní formou, než pokud by se jednalo o tradiční formu, ale přesto zde dochází tímto k rozloučení svého vlastního „Já“, kdy toto „Já“ popírá svůj vlastní přítomnost. Kierkegaard tvrdil, že za pseudonymem je skryt úmysl postavit čtenáře před možnost absolutní volby, a to i tehdy, aniž by měl čtenář možnost se přichýlit k některé z alternativ, a to proto, že čtenář nikdy není sám za sebe. Podle Kierkegaarda, tak osoba „A“ tíhne k estetické formě života, oproti tomu osoba „B“ tíhne k podobě života, který je etický. Autorova volba mezi etickým a estetickým způsobem života není ale rozhodnutím se mezi dobrem a zlem, ale stává se volbou, zda-li má jedinec ve své volbě se snažit použít zřetel k dobru a zlu, či tomu tak být nemá. Podstatou estetického způsobu života, jak ho definuje autor, je snažení o ztrátu svého vlastního „Já“, a to v nezprostředkovatelném okamžiku v přítomnosti.¹⁶²

¹⁶⁰ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 53

¹⁶¹ Tato kniha vyšla na Slovensku v roce 2007 pod názvem *Buď-alebo*, v nakladatelství Kalligram : Bratislava 2007, autor Kierkegaard, S., ISBN: 80-7149-913-7

¹⁶² Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 54 - 55

Za **druhý znak** této knihy je potřeba se zmínit, že v knize, kterou zde rozebíráme a analyzujeme, se také objevuje téma, které se týká vnitřní hluboké rozpolcenosti, která zasahuje od krajní volby a jejím etickým pojmem. Oblast etická je zde představována jako zóna, ve které je autorita uplatňována na jedinci nezávisle na jeho postojích, preferencích a pocitech. Tímto je myšleno, že tak jak se člověk cítí v daném okamžiku, tak není vůbec rozhodující v tom, jak člověk musí žít danou rolí ve společnosti.¹⁶³ MacIntyre toto popisuje na příkladu z praxe, který se týká B. Russella, a je zde popisována příhoda, která vedla k jeho pozdějšímu rozpadu jeho manželství s jeho první chotí, když si při jízdě na kole uvědomil, že již už nemiluje, a hned je zde uvedena reakce jak by asi pravděpodobně na toto reagovat Kierkegaard s největší pravděpodobností by řekl, „*že jakýkoli postoj, jehož absence může být odhalena v náhlém záblesku myslí při jízdě na kole, je pouze estetickou reakcí, a že takový zážitek je zcela irelevantní ve vztahu k závazku, který v sobě zahrnuje pravé manželství, a ve vztahu k autoritě morálních zásad, které vymezují manželství.*“¹⁶⁴ K zodpovězení výše položené otázky jak uvádí autor, je potřeba se zamyslet nad tím jakou váhu bude mít má vlastní zásada, bude-li záležet jenom na naší vlastní volbě, zda autorita bude pro nás platná či nikoliv? A naší odpověď na tuto otázku může být tvrzení, že člověk má na výběr možnost se rozhodnout, zda bude či nebude žít ve zdrženlivosti a půstu, toto může učinit hned z několika důvodů, a to buď pro své zdraví, nebo také např. z náboženských důvodů. Vážnost těchto zásad bývá odvozována z argumentů, které byly hlavními ukazateli pro mé rozhodnutí. Z tohoto je nám zřejmé, že kniha Enten-Eller (Buď anebo) nám chce sdělit, resp. její autor, že zásady, které by představovaly etický způsob života, tak by měli být přijímány pouze z jednoho hlavního důvodu, a to z důvodu volby, pro které žádné jiné důvody volby již neexistují, protože hlavní důvod, by měla pro nás představovat zrovna tato volba, a etická volba by měla být pro nás hlavní autorita. Kierkegaard se ptá jestli to co jsme přijali z jediného důvodu, může být pro nás autoritou? Zde je patrný rozpor v jeho myšlení a učení. A odpovědí by mohlo být to, že se běžně dovoláváme autority všude tam, kde nám začínají docházet důvody (argumenty). Jak vyplývá z argumentace MacIntyry, tak autorita jako pojem a také důvod jako pojem, tak nejsou vůbec nijak vzájemně propojeny, ve skutečnosti je tomu naopak, tedy, že jsou neslučitelné. Pro tuto nově vzniklou situaci v naší kultuře je poněktu autority cizí a odpudivou činností, což má za následek, že dovolávání se jí je mnohdy iracionální záležitostí, ve společnosti, jejíž členem byl i Kierkegaard je pojem zvykové

¹⁶³ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 57

¹⁶⁴ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 57

autority tím způsobem nahodilá. Z tohoto důvodu je nutné pro zachování etiky, tak jak toto popisuje Kierkegaard, začlenit tradiční pojmání vážnosti.¹⁶⁵

Třetím znakem Kierkegaardovi knihy, kterou MacIntyre uvádí ve své knize „Ztráta ctnosti“ je Kierkegaardův výkladu jeho etického charakteru, který je konzervativní a tradiční. V podmínkách naší kultury se radikální volby ukazují v rozhodování, které etické principy je nutné volit. Velmi dobře víme o protichůdných možnostech morálky. Kierkegaard, ale toto spojuje s představou radikální volby s bezvýhradným přijetím etické koncepce. Pokud již člověk jednou zvolil do zobecněných morálních principů, které mohou být chápány prostě, principy jakými jsou být věrný slibům, být pravdomluvný a laskavý není problém s jejich interpretací pro etického člověka. Tímto nám Kierkegaard poskytl novou a praktickou a také i filosofickou podporu vůči konzervativnímu a celé věky zděděnému způsobu života. V okamžiku, kdy nastává sloučení nové a tradiční situací (konzervativní a liberální), tak může nastat zdroj, který je původem různorodosti, kterou již Kierkegaard zmiňoval. Je možné se domnívat, že Kierkegaardovi základy vycházejí již od Kanta. V podstatě Kant připravil Kierkegaardovi velice stabilní východiska, které později využil ve svém učení, i přes výměny názorů s Hegelem.¹⁶⁶ K tomuto MacIntyre tvrdí, že „*Kantovo pojednání o důkazech Boží existence i jeho názor na to, co tvoří racionální náboženství, představuje významnou součást pozadí, o něž se opírá Kierkegaardův výklad křesťanství, stejně jako se o Kantovu morální filosofii opírá jeho pojednání o etickém.*“¹⁶⁷ Základy Kantova učení se zakládají na dvou tezích a tyto teze spočívají, v tom, že se jedná o morální pravidla, která jsou racionální, a proto musí být stejná pro všechny rozumové bytosti, ale pakliže tato morální pravidla jsou platná pro všechny rozumové bytosti, tak v tomto případě nemohou hrát roli a ani nemají jinou možnost, jak u těchto rozumových bytostí tato pravidla naplňovat, z tohoto důvodu je hlavně důležitá jenom vůle k jejich realizaci. Kantova snaha o objevení rozumového zdůvodnění morálky je z tohoto pohledu snahou o nalezení racionálního testu, který by v okamžiku, kdy jsou naše vůle určovány maximy, rozlišit ty, které jsou reálným vyjádřením zákona morálky od maxim, které jsou ostatní. Z toho nám vyplývá, že Kant má na jedné straně dostatek maxim a na straně druhé představu o tom, jak by měla vypadat rozumová zkouška takové maximy. Je namístě se ptát o jakou se představu se jedná a odkud pochází? Odpověď nalezneme u Kanta, když zjistíme, že Kant tyto dvě zkoušky odmítá, které ale, což

¹⁶⁵ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 58

¹⁶⁶ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 58 - 59

¹⁶⁷ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 59

je důležité si připomenout, že tyto dvě zkoušky měli v evropské tradici do této doby velice významné postavení. Kant odmítá názor, že budeme-li zkoušet případnou maximu v jejím dodržování, tak nás toto v konečné fázi dovede ke štěstí, nás v tomto případě Kant myslí rozumovou bytostí. Kantovi je jasné, že všichni lidé touží po štěstí a ani nepochybuje o tom, že největším možným myslitelným dobrem je dobro, které je pro každou lidskou bytost individuální a které je poté odměněno štěstím. Kant ale zastává názor, že náš pojem štěstí je příliš neurčitý a proměnlivý, než aby byl věrohodným ukazatelem morálky. Je nutné si připomenout, že jakákoli zásada, která by měla vést ze zajištění našeho štěstí, by byla jenom pouhým ztvárněním pravidel. Ve kterých je platnost podmíněna z důvodu, protože by nám přikazovala, že musíme, popř. máme dělat to a to jestliže chceme, aby nás naše chování vedlo ke štěstí. Kant zastává však naprosto odlišnou formulaci morálního zákona, a jeho definice vede k tomu, že tento imperativ morálního zákona musí být nepodmíněným kategorickým charakterem, tzn., že nemá být člověku hypotetickým imperativem, ale má mít charakter kategorického imperativu, tzv., že prostě má nařizovat. Z tohoto důvodu, proto morálka nemůže mít základy na našich žádostech, ale nemůže být ani založena na náboženském přesvědčení. Ve shodě s druhým tradičním názorem, kterého je Kant odpůrcem, spočívá v testování dané maximy nebo zásady, které je nařízena Bohem. Proto podle Kanta není ve skutečnosti možné, že Bůh něco přikazuje člověku něco dělat anebo se nějak se chovat být zřejmé, že bychom toto dělat měli, či se takto chovat a jednat. Kant tvrdí, že k tomu aby člověk došel k morálně správnému závěru, musí také člověk vědět, to co má dělat, tak jak to Bůh nařizuje. Tohoto však nejsme sami schopni dosáhnout, a toto nemůžeme sami ani vědět, byli bychom tohoto schopni pouze za předpokladu, že bychom vlastnili a znali požadavky morálních soudů, které nejsou závislé na přikázáních od Boha a s jejich pomocí je člověk schopen hodnotit Boží skutky a slova, tím tak dospět k závěru, že je toto hodno respektovat.¹⁶⁸

Nyní je již zřejmé z čeho vycházel Kierkegaard od Kanta, a to, že oblast ve které má člověk usilovat o štěstí, tak je oblastí, která je jasně ohraničena od oblasti morálky, a tyto dvě oblasti jsou poté zřetelně odlišují od oblasti, ve které je božská morálka a přikázání. Hlavní rozdíl v tom jak toto pojali Kant a Kierkegaard spočíval v tom, že Kant spatřoval etický základ pouze v rozumu, oproti tomu Kierkegaard, který toto spatřoval pouze ve volbě. Podle Kanta neuplatňuje praktický rozum žádné vnější kritérium, neodvolává se na obsah, který by byl

¹⁶⁸ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 59 - 61

odvozený od zkušeností. Kantovy svrchované námitky, které jsou zaměřeny proti používání štěstí anebo dovolávání se nepochybně Boží vůle, tak jenom přispívají k rozšíření jeho názoru, které je již zakotveno v Kantovu názoru na funkci a schopnosti rozumu. K podkladu rozumu se vztahují stanovení principů, které jsou svojí povahou univerzálně kategorické, tak také vnitřně koherentní. Rozumová morálka proto ustanovuje zákonitosti, kterými se mohou všichni řídit a mají je také všichni zastávat, a to za všech okolností a podmínek, kterými by se za všech okolností měla každá rozumová bytost řídit. Hodnocení takovéto maximy je možné podle MacIntyry, který vychází z Kanta definovat, tak jak je možné či nikoliv dožadování se toho, aby každý za všech okolností podle těchto maxim jednal. Sám Kant tvrdí, že maximy jakými jsou: mluv vždy pravdu, splň, co slíbíš, buď vlídný k lidem, kteří jsou v nouzi se vždy udrž, oproti tomu maximy jakými jsou, např. dodržuj sliby, jen když je to výhodné, tak takové maximy neobstojí. Již při samotném pokusu o podobný důkaz je Kant přinucen použít zcela nedostatečných argumentů, jejichž hlavním bodem je tvrzení, že ten kdo se rozhodne pro maximu se zabít, a vyhlídky na bolest při této činnosti převládnu nad vyhlídkami na štěstí je inkonsekventní. A to proto, že rozhodnutí, které jsme učinili je jednoduše v rozporu s naším pudem sebezáchovy, který je člověku dán od přírody.¹⁶⁹ MacIntyre tvrdí na základě výše uvedeného, že „*Kierkegaard i Kant se shodují ve svém pojetí morálky, ale Kierkegaard dělí toto pojetí zároveň s vědomím, že pokus o rozumové obhájení morálky selhal.*“¹⁷⁰ To že v případě Kanta došlo k nezdaru, tak v případě Kierkegaarda došlo k poskytnutí tímto nezdarem k možnosti řešení toho, že Kierkegaard, tak musel zvolit volbu, k tomu aby vykonala to co již rozum vykonat nemohl. Zde je vhodné si připomenout, že pokud nyní budeme chápat, volbu podle Kierkegaarda jenom jako náhražku toho co je kantovský rozum, tak v tomto případě musíme i učení Kanta začít vnímat a chápat jako reakci na předešlé filosofické učení od Diderota a Huma jako jejich důraz týkající se touhy a vášně. Diderot společně s Humem a také s Kierkegaard spolu s Kantem byli stoupci názoru co má morálka obsahovat. Diderot spolu s Humem se považovali za filosofické radikály na rozdíl od Kanta a Kierkegaarda, i když v podstatě byli v oblasti morálky konzervativci. David Hume byl připraven pro zrušení zákazu sebevraždy, na kterém lpěla křesťanská církev. S Kantem má Hume společné to, že názory, které Hume zastával v oblasti na platnost slibů, a také na vlastnictví byli stejně zásadové jako u Kanta.¹⁷¹

¹⁶⁹ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 61

¹⁷⁰ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 63

¹⁷¹ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 63

MacIntyre zde vychází z Diderota, že pokud by všichni obyvatelé Francie dlouhodobě měli tendence usilovat o naplnění svých přání, tak by stejně v závěru došli k přesvědčení, že ta morální pravidla, která jsou konzervativní povahy, tak jsou v podstatě pravidla, která mohou být obhájena pouze na základě, který spočívá v touze a vášni. Proti tomuto protestuje Rameau, který hned předkládá tři argumenty, a to:

Argument první: spočívá v tom, že proč by člověk měl brát ohled na dlouhodobou perspektivu, když se jako výhodnější jeví krátkodobá perspektiva, která je výhodnější.

Argument druhý: z pohledu dlouhodobé budoucnosti bychom se měli chovat morálními pravidly, ale jenom tehdy když tato pravidla budou využita k uspokojení našeho dychtění.

Argument třetí: každý jedinec ve společnosti a také každá společnost se především řídí svými touhami a uspokojením a to i mnohdy na úkor druhých.

K tomuto MacIntyre tvrdí že, v místech kde filosofie nachází morální principy, rodinu, spořádaný svět přírody a také lidské společnosti, tak Rameau nachází vychytralé masky, za kterými je skryta sebeláska, klam a také mnohdy žití na úkor druhých.¹⁷² Diderot se spolu s Rameaumem¹⁷³ liší pouze v názorech a to které z našich přání je možné uzнат za oprávněné vodítko našeho jednání a naopak, které je nutné zakázat, potlačit anebo dokonce převychovat. Zároveň zde MacIntyre uvádí, že Rameau tvrdí, že odpověď na tuto otázku není možné nalézt, jestliže budeme jako kritérium používat vlastní volbu. Všichni máme ve skutečnosti či alespoň potencionálně mnohé přání, ve kterých si mnohé jsou opakem, a tím je navzájem nelze sloučit. Člověk musí dělat rozhodnutí mnohdy mezi protichůdnými požadavky v celé řadě navzájem si protichůdných přání. Musíme činit rozhodnutí mezi protichůdnými činy. člověk se musí rozhodnout jak své tužby uspořádá, vychová, urovná jednotlivé požadavky navzájem protichůdných tužeb. Člověk se musí také dále rozhodnout, jak své přání bude vykovávat, jak urovná své jednotlivé pohnutky, potřeby emoce, a také své cíle. K tomuto se MacIntyre vyjadřuje, že Diderot se sám snaží rozdělit tužby na ty, které jsou pro člověka přirozené a na tužby imaginární, tj. tužby, které si člověk sám uměle vytvořil a zkažená, které v nás vyškolila civilizace. Pod tímto rozčleněním u Diderota dochází k tomu, že zde dochází k podrývání jeho vlastního pokusu o možné nalezení základů morálky spočívající v přirozenosti člověka. Tento jeho neúspěch není pouze ale jenom jeho neúspěchem, zasahuje také do učení Hume, který podobně jako Diderot posuzovat skutečný morální soudy jako

¹⁷² Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 64

¹⁷³ Tato kniha vyšla také v češtině v roce 1953, Diderot, D.: *Rameauův synovec*, in Diderot, D: *Vybrané spisy*, SNPL : Praha 1953, str. 309 -374.

výrazy pro pocity, resp. pro vášně, a to proto, že vášně a nikoliv rozum, je to co podněcuje naše chování. Hume a také Diderot uznávají, že usuzování na základě morálky, tak v podstatě znamená dovolávání se obecných pravidel a je snahou tato pravidla vysvětlit a to odkazem na jejich vlastní prospěšnost, kterou je dosahování cílů, před které nás kladou naše vášně.¹⁷⁴

Hume se ptá, zda tato pravidla mají být dodržována, a to pouze z toho důvodu, že jsou využívána k pouze našim dlouhodobým zájmům, a proč bychom je v případě, že když zrovna neslouží našim zájmům, nemohli porušovat, přičemž by toto porušení nemělo pro nás žádné další důsledky. Při vyjádření této hypotézy však toto Hume otevřeně popírá, a tvrdí, že kterýkoliv instinkt altruismu nebo soucitu, který je vrozený, tak by s ostatními jedinci ve společnosti mohl odstranit ty nedostatky v odůvodňování a to jak z pozice zájmu, tak i z pozice užitečnosti. Odkaz poukazující na soucit od Huma je idea, který by měla být nápomocná k překlenutí rozdílů mezi argumenty, které by mohly vést k podpoření bezvýhradného dodržování všech pravidel, a to i nepodmíněných pravidel a argumenty chování a nebo usuzování, které by měli původ v našich konkrétních tužbách, které mohou také být proměnné v závislosti na okolnostech. Morálku je tedy možné chápat, vykládat a také zdůvodnit z hlediska toho, jaké místo v lidském životě zastávají vášně a touhy, a to vedlo Huma k jeho tvrzení, že morálka může být buď dílem rozumu a nebo dílem vášní, a jeho na první pohled zdánlivě nesporný argument, že nemůže být dílem rozumu.¹⁷⁵ K tomuto MacIntyre tvrdí, že „*nezávisle na jakýchkoliv pozitivních argumentech ... dochází proto k nezvratnému závěru, že morálka je dílem vášní. Vliv negativních argumentů je patrný jak u Kanta, tak u Kierkegaarda.*“¹⁷⁶ David Hume založil své učení o morálce na vášních, a to z důvodu, ke kterým došel, svými argumenty, kdy tak vyloučil možnost jejího založení na rozumu, oproti tomu Kant učinil přímo opak, ten vycházel z rozumu. Výjimku tvoří Kierkegaard, který svoje učení o morálce založil na základní volbě, která je bez všelijakých kritérií, a to proto, že tak spolehlivě dojde k vyloučení jak rozumu, tak i vášní. MacIntyre tvrdí, že obhajoba každé z těchto uvedených mínění je v podstatě z velké části založena na neúspěchu zbývajících dvou mínění. Jejich reciproční kritiky tak nakonec dokázaly, že obě dvě selhaly. Tendence o obhajobu založenou na rozumu morálky nebyly úspěšné, a to dokázaly již od chvíle, když se morálka kultury našich předků a tím i následně naší kultury postrádala jakýkoliv obecně přijatelný princip nebo zdůvodnění, jež by mělo

¹⁷⁴ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 64

¹⁷⁵ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 65 - 66

¹⁷⁶ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 66

logiku. V podstatě tím MacIntyre tvrdí, že ve světě kde je sekulární racionalita, tak už náboženství nemůže dále poskytovat obecně přijatelné zázemí a základ morálního diskursu a jednání o neschopnosti filosofie nahradit to, co náboženství už dále nemohlo nabídnout, bylo rozhodující příčinou ztráty základní kulturní úlohy filosofie, která se tak stala okrajovým úzce akademickým oborem.¹⁷⁷

Nyní se budeme v následující podkapitole zabývat tím, proč došlo k selhání osvícenství jako pokusu o opodstatnění morálky.

4.3 Selhání osvícenství jako pokus o opodstatnění morálky

Alasdair MacIntyre tvrdí, že jsme až dosud chápali neúspěšné opodstatnění morálky pouze jako situaci, kdy došlo k selhání celé řady konkrétních argumentů. Pokud, ale by nám šlo však jenom o to, tak by se nám mohlo zdát, že veškeré problémy spočívají v neschopnosti filosofů jakými byli Kierkegaard, Kant, Hume, Diderot, Smith aj. nedostatečně odůvodňovat, a možná by bylo snad i lepší počkat do doby, než se do celé věci vloží jakési schopnější smýšlení. Budeme-li vycházet z předpokladu, že veškeré projekty v této oblasti, které selhaly v období 18. a 19. století jsou odlišného charakteru a budeme-li předpokládat, že argumenty, které tehdejší filosofové předkládaly, selhaly jenom kvůli určitým typickým rysům, které byly pro všechny společné a tyto rysy nám vplynuly z tohoto určitého společenského prostředí, tak pak k těmto účastníkům o této morální diskusi není možné přistupovat stejně jako k aktérům o nadčasovém rozboru o morálce, ale naopak je nutné k těmto stoupcům přistupovat pouze jako k dědicům velmi specifických a konkrétních systémů, které se týkají předpokladů k morálce a kde interní inkoherece dospěla k selhání společenského filosofického úsilí inkoherece.¹⁷⁸

MacIntyre se dále ptá z jakých zdrojů tak všichni filosofové v tomto období přebrali své učení, které má pro všechny učence společné teoretické dispozice? A zároveň také tvrdí, že toto pochází ze křesťanské minulosti, kdy rozdíl mezi Kantem a Kierkegaardem, kteří byli luteráni a Humem, který byl presbyterián a Diderotem katolíkem, který byl ovlivněn jansenismem, jsou poměrně nepatrné. Základní soudy o morálce jsou charakterizovány, popř. by měly charakterizovat určité rysy, které jsou typické pro lidskou přirozenost. Oproti tomu by pravidla týkající se morálky by se měla naopak vykládat a zdůvodňovat jako pravidla,

¹⁷⁷ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 66

¹⁷⁸ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 68

u kterých je možné předpokládat, že mohou být akceptována člověkem, který je obdařen touto přirozeností. U Diderota a i u Huma jsou základním rysem typickým pro povahu člověka vášně, oproti tomu u Kanta je to univerzální a kategorická povaha určitých pravidel rozumu, a na rozdíl od Kanta je to u Kierkegaarda ta skutečnost, že se na rozdíl od předcházejících třech už nesnaží zdůvodňovat vůbec nic. Je pravda, že jeho výklad má podobnou strukturu, jako mají výklady předcházející, ale na rozdíl odvoláváním se na vášně a rozum, se Kierkegaard dožaduje také základního rozhodnutí.¹⁷⁹ MacIntyre se nám zde snaží dokázat, že „každý takový pokus musel selhat kvůli nezrušitelnému rozporu mezi jejich společným pojetím morálních pravidel a zásad na straně jedné a pojetím lidské přirozenosti – navzdory řadě značných rozdílů - na straně druhé.“¹⁸⁰ Ale je nutné si uvědomit, že tyto obě dvě koncepce vycházejí ze své historie a tudíž jejich vzájemný vztah se nám může zdát jasný pouze v kontextu zmiňovaného porozumění. Abychom toto pochopili, tak je nutné nejdříve se zamyslet nad celkovou povahou systému morálky, který předcházel obou dvou těmto pojetím. Tento systém obsahoval jak theistické tak i klasické prvky. V Evropě působil už od 12. století a základy byly již položeny u Aristotela v jeho díle „Etika Nikomachova“. V Aristotelově teleologickém systému existuje zásadní podstatný rozdíl mezi člověkem a to takovým jakým je a člověkem, kterým by se mohl stát za předpokladu, že by realizoval svou vlastní přirozenost. Etika je poznání, které lidské bytosti umožňuje dovtípení se toho, jak nastává přechod z prvního stavu do stavu druhého.¹⁸¹ MacIntyre k tomuto tvrdí, že „naše touhy a emoce mají být pořádány a vychovávány uskutečňováním těch zásad a zušlechťováním těmi návyky jednání, jež stanoví studium etiky, rozum nám říká, v čem spočívá náš pravý cíl a jak jej dosáhnout.“¹⁸²

Toto tvrzení je možné znázornit schématem, kde se naše lidská podstata, která je v přirozeném stavu původně odklání od etických zásad, a proto musí být za pomoci praktického rozumu a zkušeností proměněna v lidskou podstatu. Schéma představuje ideu stavu člověka, která je přirozená, a podstata racionální etiky a idea lidské podstaty, jakou by se mohla stát za předpokladu, že by realizovala svůj telos. Toto schéma bylo v průběhu dob rozšiřováno a přepracováno v řádu theistických názorů. Nyní je už potřeba chápat etické zásady nejenom jako nařízení, které jsou teleologického rázu, ale také, které mají vyjadřovat božský zákon. Resumé ctností a také nectností, proto musí být shrnutí ctností a nectností,

¹⁷⁹ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 68 - 69

¹⁸⁰ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 69

¹⁸¹ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 69

¹⁸² MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 69

kteře musí být upraveny a doplněny. K termínu od Aristotela, který se týká omylu, tak musí být přidán termín, který se vztahuje k hříchů. Zákon, který je od Boha, si z tohoto důvodu uplatňuje nároky, které jsou zcela nového typu, a týkají se respektu a úcty. Z tohoto důvodu již faktický cíl není pro člověka dosažitelný v tomto světě, ale ve světě, který je znám jako onen svět. Takto představovaná trojitá struktura, kde je přirozená lidská podstata taková jaká je, a lidská podstata jaká by mohla být za předpokladu, že by realizovala svůj telos. A podstata racionální etiky, která je prostředníkem přechodu mezi jedním stavem do stavu druhého, tak zůstává nejdůležitější součástí theistického pochopení hodnotícího myšlení a vynášení soudů. Nové teologie, zastávají názor, že lidský rozum není schopen, umožnit člověku poznání jeho pravého cíle, a to proto, že tato způsobilost byla záhy zničena prvotním hříchem. Rozumu by dle Kalvína mohlo být umožněno takové úlohy, která je mu přisouzena Aristotelem. V současné době, ale rozum není schopen ovládnutí našich vášní, ale i nadále přetrvává nesoulad mezi člověkem takovým jakým je a člověkem, kterým by se mohl stát, za předpokladu, že by uskutečnil svůj telos, svůj cíl. Zákon od Boha je i nadále naším učitelem, který nás vede od prvního stavu do druhého stavu, a jen milost nám dovoluje uposlechnutí a umožnění božích příkazů. MacIntyre toto dále rozvádí, že v této dějinné epoše je jedna velice důležitá postava v jansenisticko-protestanském pojetí rozumu a touto postavou je Blaise Pascal. Tento učenec poznal v této koncepci rozumu, že se shoduje v hlavních rysech s koncepcí, kterou akceptovali a přijali za vlastní v 17. století tehdejší novátoři filosofie a vědy. Pascal nechápe rozum ani jako esenci a ani jako změnu stavu od možnosti k jejímu uskutečnění, tyto pojmy patří do odmítaného konceptuálního systému scholastiky, a to je hlavní příčina, kvůli čemu se věda, která je zaměřená proti učení Aristotela, tak vymezuje kapacitě rozumu značně spolehlivé hranice. Descartes věřil tomu, že lidský rozum nemůže zvrátit ani skepticismus. Rozum má zastávat takovou funkci, že má pojednávat pouze o prostředcích, ale o cílech musí mlčet. Pascalovo zřejmé předjímání Huma, nám tedy může ukázat možnost, jak si toto pojetí rozumu udržovalo svůj vliv a dokonce i Kant si zachovává jeho negativní vlastnosti, protože podle Kanta, ale i tak podle Hume rozum není schopen poznat podstatu a ani žádné jiné teleologické znaky objektivního světa, který je přístupný fyzikálnímu zkoumání.¹⁸³ MacIntyre zde toto pojednání zakončuje myšlenkou, že *„jejich zcela rozdílný pohled na podstatu člověka proto koexistuje s nápadnou a významnou shodou v jiných věcech, a co platí o nich můžeme říci také o Diderotovi, Smithovi a Kierkegaardovi.*

¹⁸³ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 70 - 72

Všichni odmítají jakýkoli teleologický názor na přirozenost člověka, podle něhož lidská podstata definuje pravý cíl člověka. ¹⁸⁴

Schéma morálky v tomto období, které tvořilo historické pozadí, mělo stavbu, u které musely být obsaženy tři složky a to:¹⁸⁵

přirozený stav člověka, tedy takového člověka jakým by se mohl stát, kdyby realizoval svůj **telos** a dále **zásady morálky**, které budou využity jako prostředky k přechodu z jednoho stavu do stavu druhého. Ale to co bylo společné jak pro odmítnutí protestantismu, tak i pro katolickou teologii, tak i vědeckého a filosofického zavrnutí aristotelismu, byla snaha o eliminaci jakékoliv zmínky o člověku, jakým by mohl být, za předpokladu, že by uskutečnil svůj telos, čili cíl. Z tohoto důvodu, že hlavní náplní etiky je umožnění člověku přechod od jeho aktuálního stavu k pravému cíli, tak eliminace ponechává kterékoliv jiné zmínky, které mají vztah k podstatě lidské přirozenosti a s tím také i spojené rovněž i pojetí telosu morálního schématu, který je tvořen pouze ze dvou prvků, u kterých je tento vztah velice nejasný. Na jedné straně zde máme patrnou náplň morálky, která je tvořena souborem příkazů, které jsou zbaveny svého teleologického kontextu, a na straně druhé zde máme zřetelný názor na původní přirozenost člověka takového jaký je. Protože původní úděl morálních příkazů spočíval v napravování, zlepšování a vychovávání lidských bytostí, tak z tohoto důvodu není možné, aby tyto příkazy byly přirozeně vyvozeny z tvrzení, která jsou pravdivá o lidské přirozenosti nebo jiným způsobem odůvodněna. Tímto způsobem jsou morální příkazy patrně takové příkazy, u kterých bude mít člověk tendenci se jim snažit se vyhnout. Morální filosofové v 18. století se stali součástí snažení, které ale musely skončit nezdarem, a to z toho důvodu, že se mnozí morální filosofové pokoušeli o nalezení racionálního základu morálního přesvědčení a to v rámci konkrétního pojetí lidské přirozenosti. Kdy byl přijat soubor morálních nařízení a zároveň pojem o lidské přirozenosti, což bylo v podstatě již předem předurčeno k oboustranné neslučitelnosti. To se však filosofům v 18. století nepodařilo přeměnit ani poté, když došli ke změně názoru na lidskou přirozenost. Ve spisech od Diderota je možné nalézt výstižnou ale zároveň také silně pronikavou kritiku veškerého úsilí morální filosofie v 18. století, kterou nenajdeme u nikoho z tehdejších kritiků osvícenství. V případě, že Diderot předčí Huma v tom, že si je natolik vědom, toho, že projekt osvícenství se hroutí, tak v tom případě je Kant předstihne oba dva. V podstatě Kant hledá kořeny morálky v obecných předpisech rozumu, který je patrný jak

¹⁸⁴ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 72

¹⁸⁵ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 72

v exaktních vědách, tak také i v morálce. Kant kritizuje založení morálky na lidské přirozenosti a zakládá tak její rozumový výklad na vlastní analýze lidského rozumu. Kant přiznává, že by se bez teleologického rozsahu všechno úsilí stávalo nesrozumitelným. Teleologický rámec, který má Kant na mysli, byl předložen jako podmínka čistého praktického rozumu. Tento rámec však musel vzbuzovat jak u Kanta, tak i jeho následovníků pocit svévolného a neomluvitelného kompromisu názoru, které předtím již odmítl. Je realitou, že morálka, která převládala v 18. století, tak soudila, že je něco, co je velmi podobné teleologickému nártu Boha, svobody a štěstí, které jsou v případě Kanta vrcholem jeho představovaných ctností. Oproti tomu Hume formuluje své tvrzení jako skepsi a nikoliv jako pozitivní výrok. Toto Hume podkládá tvrzením, že v každém systému morálky se kterým se ve svém životě setkal, tak ke svému překvapení zjistil, že zpravila namísto tvrzení typu je a není, tak Hume nenachází ani jedno tvrzení, které by bylo spojené jinými slovy než-li slovy má být a nemá být. Hume dále požaduje to ať je zřejmý argument něčeho toho co se zdá být nemyslitelné, a jak může být tento nově vzniklý vztah patrný vyvozen z jiných vztahů, které jsou zcela odlišné od tohoto vztahu.¹⁸⁶

To co bylo vysloveno Humem je možné také nalézt tak i u Kierkegaard, ale také i u Kanta v jeho požadavku, aby vybidnutí morálních zákonů nebyly vyvozovány ze žádných souborů, které se týkají lidského štěstí nebo boží vůle. Mnozí morální filosofové, dokonce pojmenovali teze, které zahrnovali výroky pocházející ze skutečných předpokladů, ze kterých není zřejmý žádný morální závěr, který by platil za pravdu logiky, kterou je možné odvodit také ze všeobecného principu, kteří mnozí učenci ve středověku formulovali v tvrzení, že ve validní argumentaci se již nemůže objevit nic jiného než to co již předtím bylo ve východiscích. Mnozí tito učenci byly zastánci toho, že při experimentu spočívající v odvození morálního anebo hodnotícího závěru, který pochází ze skutečných předpokladů, tak se děje něco, co v těchto předpokladech není, a to že morální anebo hodnotící prvek se objevuje až v závěru. Z tohoto důvodu je každá takováto argumentace mylná. V realitě se však jedná údajně o všeobecný princip, který je platný a na kterém je vše další závislé a odvíjí se z tohoto principu. Závěr, který je povahy typu má být, tak není možný vyvozovat z je předpokladů. Předpokládejme, že během 17. až 18. století nastala změna ve významu a dosahu hlavních slov, které jsou nejvíce užívány v morálních výrociích, což by nám mohlo ukázat, že dříve validní odvození, které vyplývalo z určitých předpokladů, které vedly ke konkrétnímu závěru,

¹⁸⁶ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 72 -74

tak už v dnešní době nebudou důsledkem, a ani tak nepovedou k tomu, co se nám ukazuje jako stejná faktická premisa nebo jako morální konec, který je stejný. MacIntyre toto dále rozvádí o tvrzení, že tyto oba dva soubory kritérií nejsou skutečná. A proto je v tomto případě každá argumentace, která bude mít kořeny v soudech, a podle kterých mohou náležitější kritéria dovést k závěru, že to či ono je dobré, přičemž to či ono, tak zpravidla označuje předmět, který je vymezený funkčním pojmem a s platnou argumentací se tak postupuje od faktických soudů až k hodnotícímu závěru.¹⁸⁷

Proto je možné říci, že „*má-li si jakákoliv doplněná verze teze „žádný závěr typu „má být“ nemůže být vyvozován z „je“ premisy“ uchovat platnost, bude muset ze své působnosti vynechat argumentaci zahrnující funkční pojmy...ti, kdo trvali na tom, že každá morální argumentace spadá do působnosti takového principu, tak mohli činit díky předpokladu, že žádná morální argumentace nezahrnuje funkční pojmy. Avšak morální argumentace v pojetí klasické aristotelské tradice – ať už v řecké či ve středověké - zahrnuje alespoň jeden hlavní funkční pojem, totiž pojem člověka, který má esenciální podstatu a esenciální cíl či funkci.*“¹⁸⁸

Je ale nutné si uvědomit, že termín člověk, tak byl tento pojem užíván již v dobách hluboko před Aristotelem. Ten vychází ze společenského života, o kterém se zmiňují již stoupcí klasické antiky. Podle těchto stoupců znamená být člověkem mít určité role, kdy každá takováto role má svůj význam a účel. Ve chvíli kdy začneme o člověku přemýšlet jako o jedinci, který stojí před těmito rolemi, tak člověk již není účelovou ideou. MacIntyre tuto myšlenku ještě rozvádí o poznatek, že nyní nám zde nepostačuje, že morální závěry nemohou být odůvodňovány tak jako v minulosti. Chybění takovéto eventuality možného zdůvodnění, tak prozrazuje o změně morálních idiomů, avšak se zde nejedná o to, že by morálka se svými pojmy změnila klíčově svůj charakter. V tomto případě se také jedná i o to, že došlo ke změně významu, ale i důležitosti morálních soudů.¹⁸⁹

Z tohoto nám vyplývá, že můžeme výroky, které jsou hodnotící nazvat buď pravdivými a nebo nepravdivými, totéž je možné provést i u ostatních již existujících výroků. Ale když se z morálky vytratí představa o jejím základním smyslu či úloze, tak se nám může projevit možnost zacházení s morálními soudy, jako se skutečnými výroky, jako nezvládnutelná. Zevšedněním morálky v době osvícenství došlo k tomu, že nastalo zpochybnění statusu morálních soudů, které jsou patrně vyjádření božského zákona. Ani Kant nevnímá morální

¹⁸⁷ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 75 - 76

¹⁸⁸ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 76

¹⁸⁹ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 76 - 77

soud jako projev toho, co po nás zákon vyžaduje či co nám přikazuje, ale toto vnímá jako samotný imperativ. Podle Kanta tak imperativy nejsou závislé jako na pravdě, tak i na opaku pravdy. Tento úzus, kdy hovoříme o morálních soudech jako o pravdivých nebo nepravdivých se dochoval až do dnešních dnů, avšak stále ještě nemáme odpověď na otázku, kdy, na jakém základě je možno určit konkrétní morální soud za pravdivý či nikoliv. Proč tomuto však nemůže být jinak vychází z MacIntyrovy hypotézy, pokud budeme doufat, že byla správná, a to, že morální soudy jsou jenom lingvistickými pozůstatky praxe klasického theismu, které se ztratily v kontextu, který jim právě tato praxe poskytovala. V tomto kontextu byly morální soudy jak hypotetické tak i kategorické. Hypotetickými soudy byly tehdy, když docházelo k posuzování lidského chování z pohledu jeho teleologické vhodnosti, a to, že člověk má dělat to či ono, protože je jeho „telos“ takový a takový anebo člověk má dělat to či ono, nechce-li, aby jeho výchozí tužby byly zmařeny. Oproti tomu kategorické imperativy nastaly ve chvíli, kdy došlo k projevu obsahu, který byl tvořen univerzálním zákonem daným Bohem, a to, že člověk má dělat to či ono, tak jak to přikazuje Boží zákon.¹⁹⁰ Pokud odejmeme-li k tomuto na jehož základě jsou tvořeny soudy jak hypotetické a nebo kategorické, tak je možné se ptát, čím potom budou? A je možné si odpovědět, tak jak to učinil i MacIntyre a to, že „*morální soudy ztratí jednoznačně status, stejně jako věty, které je vyjadřují, ztratí svůj nezpochybnitelný význam. Těchto vět se pak jako vlastního vyjádření chápe emotivistické Já, které už není vedeno kontextem, v němž se tyto věty původně zrodily, a přestává se ve světě orientovat jak po stránce lingvistické, tak po stránce praktické.*“¹⁹¹

Z tohoto je nám zřejmé, že se „Já“ vymanilo ze všech forem společenské organizace, které byly zastaralé a které člověka drželi v zajetí víry v theistické a teleologické, a také ve víře ve víceúrovňových soustav, které o se odůvodňovaly jako součást světového řádu. Nyní bude zcela záležet na nás, zda tuto změnu budeme vnímat negativně či pozitivně, čili jako ztrátu či jako osvobození či jako dle MacIntyry přechod k autonomii, či jako anomii. Od této doby je nutné tyto dva hlavní rysy zdůraznit. Především se jedná o společenské a politické následky, které vznikly touto změnou. Pomyslné změny týkající se morálních pojmů, jsou pokaždé znázorněny ve skutečných a reálných událostech, jedinci, kteří svým jednáním a svými skutky znázorňují stejné pojmové změny, které již na půdě filosofie vyjádřili Machiavelli a Hobbes, Diderot a Condorcet, oproti tomu Hume, Smith a Kant, tak ti teprve čekají na sepsání. MacIntyre tímto myslí a má pravdu, že by se neměli psát dvoje dějiny, ale pouze jedny dějiny,

¹⁹⁰ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 78

¹⁹¹ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 78

kteřé obsahují jak politické, tak i morální jednání a to proto, že nebyly dvě minulosti, ale minulost byla jen jedna minulost.¹⁹² MacIntyre k tomuto dále tvrdí, že „přechod k moderní době zahrnoval teorii i praxi, ale byl přechodem jediným. Pod vlivem moderního akademického vzdělání jsme si navykli oddělovat dějiny politických a společenských změn od dějin filosofie a proto jsou myšlenky na jedné straně obdařeny vlastním, rádoby nezávislým životem, a na straně druhé jsou politické a společenské události ukazovány jako podivně bezmyšlenkovité. Tento akademický dualismus je výrazem názoru, přijímaného téměř v celém moderním světě, dokonce i marxismus, nejvlivnější protivník moderní kultury, rozlišuje mezi základnou a ideologickou nadstavbou, což je jen další verze téhož dualismu.“¹⁹³ Nesmíme ale zapomenout, že pokud se „Já“ v komplexu jediných a jednotlivých dějin zásadním způsobem oddělí od již přijatých modů myšlení či praxe, tak koná různorodými a komplikovanými způsoby, které je velmi nebezpečné přehlížet. Když nastalo objevení moderního pojetí „Já“, tak zde také nastala povinnost, která spočívala nejenom v uspořádání společnosti, ale také i v úpravě mnohých a nikoliv pokaždé souvislých přesvědčení a také pojetí. V tomto období dochází k nalezení jedince a s tím i také nutnost řešení toho co takto vzniklá situace představuje a jaká má úděl na formě naší společenské kultury, která je emotivistická.¹⁹⁴

Jaké byly důsledky, když nastalo selhání osvícenství, tak tím se budeme zabývat v další podkapitole této diplomové práce.

4.4 Důsledky selhání osvícenského projektu

Potíže, které má moderní morální teorie, jsou patrně nepochybnou příčinou toho, že došlo k selhání osvícenského projektu. Jsou zde jednotlivci, kteří jsou morálně jednající, a ve shodě s morálními filosofy se tento jedinec považuje morální autoritu, která je nezávislá, dále to jsou převzatá, ale poněkud upravená morální pravidla, která jsou nyní prosta nejenom svého bývalého teleologického charakteru, ale také i svého vlastního kategorického charakteru, který pochází ještě z dřívějších dob, kdy znamenaly výraz pro nejvyšší božský zákon, a nyní je pro toto nutné najít nové postavení. Toto nové morální postavení nám umožní v praxi dovolávání se těchto morálních pravidel a to na základě rozumu, protože bez něj by se tato morální pravidla jevila jako pouhý prostředek pro individuální žádost a svévolnost.

¹⁹² Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 79

¹⁹³ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 79

¹⁹⁴ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 79 - 80

Zde je nám zřejmé, že existuje tlak na zdůvodnění, a toto zdůvodnění se děje pomocí nějaké nové teleologie nebo také tím, že je zapotřebí pro tento stav nalézt nový kategorický status. MacIntyre, toto rozšiřuje následně o poznatek, že první pokus byl tvořen úsilím, které byly nápomocny vzniku utilitarismu, druhý pokus obsahoval úsilí, které v souvislosti na Kantovi, tak příkládali veškerou autoritu k dovolávání se pravidel morálky do přirozenosti praktického rozumu. Je nutné si připomenout, že ani jeden z těchto systémů nebyl a ani není úspěšný, a to i přesto, že během jejich realizace se dosáhlo celé řady změn a to jak v oblasti společenské, tak i v oblasti intelektuální. Nyní se na půdě filosofie objevuje také Bentham. Z jeho primárních vyjádření je patrné, že je mu zcela jasné jakým bude čelit problémům a také v čem je podstata těchto problémů, které se bude snažit řešit. Bentham ve svém pojetí psychologie, která byla na tuto dobu velice novátorská, tak odhalil pohled na lidskou přirozenost, což zřetelně umožňovalo zřejmý náhled na lidskou přirozenost, a díky tomuto Bentham mohl zřetelně definovat problém, který byl použit k určení nového postavení morálních normativ. Podle Benthama bylo konvenční pojetí tradiční morálky prostoupeno mnohými pověrami, poté, kdy pochopíme, že jedinými podněty v lidském chování je touha po dosažení slasti a s tím je také i spojený odpor k bolesti. Takto je možné vyjádření zásad, které jsou pro osvícenou morálku, a kde je perspektiva na dosažení maximální slasti, kde absence strádání je v tomto případě představována jako telos, čili cíl. MacIntyre toto dále rozvádí o pojem slasti. Benthamem je pojem slasti vnímán jako termín pro definici pocitu. Tyto oba dva typy pocitů se od sebe vzájemně odlišují pouze kvantitou, mohutností a dobou po kterou trvají.¹⁹⁵

MacIntyre tvrdí, že je toto pojetí špatné, ale přesto je to hodno naší pozornosti, a to už jen z toho důvodu, že Bentham a jeho epigoni toto opětovně považovali za nejvýznamnější vznik problémů utilitarismu. Z tohoto důvodu nebyla pokaždé věnována dostatečná pozornost tomu, jak Bentham řešil změnu stavu od čistě psychologické teze, a to že lidé se chovají pouze na základě dvou podnětů, k morálnímu principu, že ze skutků a nebo postupů chování, mezi které je nutné v určitém momentě volit, je vhodné činit aby v konečné fázi našeho jednání se dospělo k co největší možné míře štěstí, tzn., dosažení co největší množství slasti s co nejmenším množstvím bolesti k co největšímu počtu lidí. Bentham byl také stoupencem nové právní a trestné reformy a zastával názor, že „*cílem společenského reformátora je přebudovat*

¹⁹⁵ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 81 - 82

*společenský řád tak, aby i neosvícené úsilí o štěstí přineslo co největší možné štěstí co největšímu počtu lidí.“*¹⁹⁶

Dalším nástupcem a i stoupencem Benthamova byl John Stuart Mill, který byl co se týče utilitarismu jedním z jeho největším představitelům a stoupencem. Tento filosof došel k závěru, že je nutné došlo k reformně Benthamova pojmu štěstí. V reálu se však Millovi podařilo zpochybnit platnost koncepce v odvozování morálky z psychologie. Ale pouze tato koncepce ve skutečnosti měla význam pro jedinou racionální základnu, Benthamova projektu, která se týkala nového přirozeného dosažení štěstí, čili naturalistické teleologie. J.S.Mill se ve svém díle „Utilitarismus“ jako první pokoušel o primární rozlišení slastí na vyšší a na nižší, které jak dále tvrdit, je nutné rozšířit o pojem štěstí pocházející z Benthamova učení. Ve svém spisu „O svobodě“, ale i v jiných jeho dílech je spojováno zvyšování štěstí člověka s rozvojem jeho kreativních možností. Toto nám znázorňuje, že idea lidského štěstí není ve své podstatě celistvý a jednoduchý termín, proto nemůžeme si pod tímto představovat měřítko, které je důležité pro naše rozhodnutí.¹⁹⁷ MacIntyre toto následně rozvádí o myšlenku, že v případě, že nám někdo říká v duchu Benthamova a Milla, že bychom své volby měli řídit podle vyhlídek na svou budoucí slast nebo štěstí, tak bychom mohli reagovat otázkou: „*ale jaká slast, jaké štěstí by nás mělo vést?*“ *Je přece řada příjemných činností, mnoho různých možností, jimiž lze docílit štěstí. A slast nebo štěstí nejsou stavy mysli, pro jejichž dosažení jsou tyto činnosti a možnosti pouhými alternativními prostředky.*¹⁹⁸ Je patrné, že různé druhy štěstí a slastí se vzájemně nedají měřit, protože nemáme k dispozici žádná měřidla jakosti nebo množství slasti a štěstí, se kterými bychom je vzájemně mohli porovnávat. MacIntyre k tomuto říká, že kritérium slasti nemůže za mně nerozhodnout jaký mám žít život, jakou si mám vybrat činnost v mém životě. Pro pochopení mnohotvárné povahy slasti a štěstí je nepochybné, že se tyto pojmy nedají použít pro utilitarismus. Ovšem za předpokladu, že dosažení v budoucnu slasti nebo štěstí nemůže nám umožnit kritéria, která by vyřešila problémy týkající se jednání každého člověka, tak toto znamená, že hlavní idea utilitarismu je prázdná bez jakéhokoli patrného významu. V podstatě se tak mlže jednat o pouhý pseudopojem, které má pouze vícestranné ideologické uplatnění, ale to je zhruba tak vše co nám toto mlže nabídnout. Jestliže se tímto setkáme v našich životech, tak je nutné se ptát v čem spočívá jeho skutečný záměr, popř. co je za tímto ukryto. Zde MacIntyre zmiňuje také

¹⁹⁶ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 82

¹⁹⁷ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 82 - 83

¹⁹⁸ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 83

Chadwicka, který podněcoval k radikálním reformám v oblasti veřejné zdravotní péče, Millova podpora spočívala v rozšiřování a zrovnoprávnění žen ve volebním právu. Mnoho dalších společenských změn v 19. století se dovolávají standardu pro užitečnost, která by byla využita k dobrému cíli. Podstatným znakem představitelů a stoupců velkých utilitaristů, bylo, že považovali za svou povinnost neustále přezkoumávat a přepracovávat své závěry, a to z toho důvodu, aby eliminovali na nejnižší možno míru omyly, kterých by se snad vůbec dopustili. Zde se nám na scéně utilitarismu objevuje také Sidgwick, který jako jediný akceptuje nezdar, který vedl k obnovení teleologického rámce etiky. Sidgwickovi bylo jako jednomu z prvních zřejmé, že morální příkazy, které vyplývají z utilitarismu, tak nemohou být vyvozeny z žádných psychologických podkladů, Sidgwickovi bylo také jasné že, podstata, která na člověka apeluje, aby usiloval o všeobecné štěstí, tak je zcela nezávislá, a proto ji není možné vyvozovat ze zásad, které nás nabádají k tomu, aby člověk usiloval o své vlastní štěstí. Ke konci dochází Sidgwick k závěru, ze kterého je zklamán, a který spočívá v tom, že elementární morální přesvědčení člověka spočívá ve dvou profilech, a to, že toto netvoří žádnou jednotu, a také to, že jsou neodvolatelně nesourodá, a proto jejich přijetí musí být takové, které je nesporné. Základy morálního myšlení Sidgwicka spočívají především ve víře v tvrzení u kterých je věrohodnost tak silná, že jí nelze ničím jiným nahradit. Pro tyto účely si Sidgwick zvolil termín od Whewella a tímto termínem je intuice. To že Sidgwick byl zklamán nad výsledky svého snažení je možné odvodit z jeho verdiktu, že když hledal kosmos, tak našel pouze zmatek.¹⁹⁹ K tomuto MacIntyre tvrdí, že „z těchto Sidgwickových závěrů čerpá Moore, a aniž by to přiznal, je pak s příměsí vlastní chybné argumentace předkládá v *Principia ethica* (Základy etiky). Rozdíly mezi *Principia ethica* a Sidgwickovými pozdními spisy spočívají spíše v duchu díla, nikoli v jeho podstatě.“²⁰⁰ To co je Sidgwickem pojímáno jako fiasko, tak je Moorem popisováno jako objev, který je jak osvícený, tak také i osvobozující. Pro stoupence a čtenáře Moora, byla doba osvícenství a s tím i spojené osvobození především hlavním cílem. Zpočátku nabyli dojmu, že se tak vymanili jak od Sidgwicka a jiných možných podob utilitarismu, ale také i od křesťanství. To co si však neuvědomili bylo to, že se také současně připravili o možnost dovolání se objektivitě. To také způsobilo, že svojí existencí a svými úsudky, začali předkládat důkazy, kterými se vzápětí počali domáhat v emotivismu. V tomto filosofickém směru, tak dochází ke spojení úsilí o zdůvodnění morálky 18. století a upadnutí do emotivismu 20. století. Ale filosofický nezdar

¹⁹⁹ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 83 - 84

²⁰⁰ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 84

utilitarismu včetně jeho důsledků v platformě, že myšlení a teorie jsou pouze jenom jedním dílem těchto dějin. Tento směr byl zpodobněn v celé řadě forem a tím došlo tak k ovlivnění mnohých společenských rolí a také i institucí, které později přežívali, a to i tehdy když utilitarismus pozbyl svého filosofického významu, který získal zásluhou pojetí Johna Stuarta Milla.²⁰¹ MacIntyre k tomuto říká, že „*utilitarismus formuloval svá nejúspěšnější tvrzení v 19. století. Poté se v britské filosofii ujímá vlivu intuicionismus následovaný emotivismem.*“²⁰² Analytickým filosofům, kde předmětem jejich zájmu bylo hlavně zabývání se problémem významu, tak jim se zdál emotivismus pokaždé jako směr, který nelze přijmout, a to hlavně z toho důvodu, že tito filosofové byli pro obhajobu morálního zdůvodňování a tak zastávali názor, že závěry, týkající se morálky je možné validně odvodit z celé řady souboru premis. A tímto se opět dochází k obnovení Kantova plánu, který dokazoval, že vážnost a věčnost morálních pravidel je ve svém základě v podstatě ona vážnost a věčnost, která přísluší k úkonu rozumu. Hlavní podstatou bylo a de facto neustále je, ukázat, že každý člověk, který jedná rozumově je tak zcela logicky podroben morálním pravidlům, a to na základě své vlastní rozumovosti. Je ale nutné pro pochopení, že toto úsilí bylo neúspěšné, ale také je nutné pochopit, proč bylo neúspěšné, proto je nutné podrobnější přezkoumání. MacIntyre zde toto ukazuje na pasáži v knize, kterou si zvolil od Alana Gewirtha „Reason and Morality“ a to z toho důvodu, jak sám autor uvádí, že tato kniha je nejmladší a podrobně se zabývá výhradami a kritikou předchozích autorů. Gewirth má zcela zřetelný a také nesmlouvaný postoj týkající se toho, co je to rozum. K tomu abychom mohli nějaký princip nazvat principem praktického rozumu, tak tento princip musí být analytický, a abychom mohli o nějakém zakončení říci, že je zřejmý z premis praktického rozumu, tak takové zakončení musí být z těchto východisek dokazatelné.²⁰³

Alasdair MacIntyre zastává názor, že zásadním bodem knihy „Reason and Morality“ je věta, že „*jelikož každý jednající vnímá svobodu a blaho, generické znaky svého úspěšného jednání jako nutná dobra, logicky se také musí domnívat, že má na tyto generické znaky právo a implicitně si na toto právo i činit odpovídající nárok.*“²⁰⁴ Možné vysvětlení Gewirthovy argumentace je možné objasnit tak, že každý člověk, který jedná racionálně, tak musí pokládat určitou míru svobody a také blaha za základní dispozice pro uskutečnění racionálního jednání, a proto aby si toto mohl dopřát, tak musí mít příslušnou míru pro tyto

²⁰¹ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 84 - 85

²⁰² MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 85

²⁰³ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 85 - 86

²⁰⁴ A. Gewirth, *Reason and Morality*, str. 63, Chicago 1978, in MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 85 - 86

dobra. Podle Gewirtha každý člověk, který si váží určité míry svobody, blaha za své základní dispozice k výkonu racionálního jednání, je tak podřízen pojetí, že má na tyto dobra právo. Prvořadě nám musí být zřejmé, že člověk má právo něco konat, a nebo něco vlastnit se v podstatě liší od mínění, že člověk se něčeho dožaduje, a nebo chce, a nebo že z něčeho bude mít profit. A proto nám z prvního tvrzení plyne, že ostatní jedinci by neměli se vkládat do snah jedince aby něco konal a nebo něco vlastnil, a to bez ohledu na to zda je to pro mne dobré či nikoliv. Další eventualitou kterou je možné pochopit spočívá, v čem se zakládá Gewirthův omyl, je porozumění, proč je tento jeho počín pro jeho dokazování tak důležitý. Je samozřejmé, že pokud se budeme dožadovat určitého práva na jehož základě jsou určité typické vlastnosti, tak musíme logicky uznat, že na stejné právo má i každý jiný a to se stejnými vlastnostmi. Právě tuto vlastnost, která je nutná pro zobecnitelnost, tak nemá požadavky a to jak na vlastnění, tak i na potřebu, jakož i na přání po určitých dobrech, a to i tehdy jednalo by se o obecně nepostradatelné dobro. Jedním z důvodů, proč jsou na nároky pro dosažení dobra potřebná, je to, že jedním hlavních důvodů, proč se nároky pro dobra, která jsou potřebná pro uskutečnění racionálního jednání, se tyto nároky odlišují od požadavků na vlastnictví práv. Spočívá v tom, že tyto nároky se na rozdíl od prvně zmiňovaných, tak předpokládají existenci souboru pravidel, který je společensky uznávaný. Nejedná se v žádném případě o univerzální znaky lidské podstaty. Gewirth zde v tomto učinil ještě jeden poznatek, a to, že není nezbytně nutné, aby pojem práva byl zpodobněn. Dále toto MacIntyre ještě doplňuje o poznatek, který učinil Gewirth a také se toto snaží dokázat, a to, že jsoucnost těchto pojmů není nezbytnou podmínkou toho, aby byl pojem práva ztělesněn v podobách lidského chování. Zde se ale střetává s výhradou, že podoby lidského jednání, které se domnívají, že představa, která požaduje určité základy ve svých nárocích, jak je tomu např. v oblasti pojmu práva, tak vždy mají osobitý a místně společenský charakter. Existence konkrétních společenských institucí je proto nezbytná pro naplnění práva, kterého je možné se takto dovolávat.²⁰⁵ MacIntyre k tomuto oponuje a tvrdí, že „Gewirth tak do své argumentace nedovoleně vnáší pojetí, které vůbec nepatří k základním vlastnostem rozumového jednajícího, což ale brání úspěšné argumentaci.“²⁰⁶

²⁰⁵ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 87

²⁰⁶ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 87

MacIntyre se proto z tohoto důvodu domnívá, že jak utilitaristické pojetí z druhé poloviny 19. století, tak také i analytická filosofie z druhé poloviny 20. stoletím, jsou pouze experimenty, které nebyly úspěšné. Toto spočívalo ve vymanění jedince autonomně morálně jednajícího ze situací, které jsou pro takto jednajícího jedince nepříjemné. Jedince byl ponechán svému osudu v selhání tendencí v osvícenství, které měly morálním závazkům jedince dodat rozumové odůvodnění. To co jedinec ztratil, tak především spočívalo v osvobození se od vnější autority ve které bylo ukotveno pojetí tradiční morálky. Je nutné vnímat utilitarismus a analytickou morální filosofii jako experimenty, které se pokoušely nalézt na toto odpovědi. Je-li argumentace MacIntyry správná, tak toto je právě ta oblast, na kterou žádný z učenců nebyl chopen přesvědčivě odpovědět. Stále každý učenec se stále tváří jako kdyby se nikdy nic nestalo, a tyto snahy uspěly. A právě toto je zdroj současného morálního diskursu, ve kterém spočívá nesoulad mezi významem morálních výroků a jejich použitím. Význam zůstává zachován takový jaký by mohl být za předpokladu, že by tyto filosofické tendence byly úspěšné, ale jestliže emotivistická aplikace je zrovna taková, jakou lze očekávat v situaci, kdy všechny filosofické systémy se nezdařily. Z tohoto důvodu nastává situace, kdy jsme všichni vedeni k tomu, abychom sami za sebe jednali jako bytosti, které jsou autonomně morální. Ale v praxi mohou nastat situace kdy se člověk setká s takovým typem chování, které je možné označit za estetické nebo byrokratické. Což může mít také za následek, že nás toto jednání vtáhne do vztahů s druhými, a tyto vztahy mohou být manipulativní. V úsilí o záchranu autonomie, které si člověk naučil vážit, tak mnohdy člověk usiluje o to, aby nebyl druhými manipulován. Toto člověk činí z toho důvodu, aby mohl ve svém životě uvést do praxe své vlastní principy a názory. V situaci kdy se mu toto nezdaří, tak je člověk nucen použít právě ty samé manipulativní techniky, kterým se sám u sebe brání. Tato inkoherece v našich postojích a také naší zkušenosti, tak má kořeny v inkohereci v systému, který jsme zdělili po našich předcích. MacIntyre se zde snaží dokázat důležitou roli pojmů v systému moderní morálky, ke kterým přidává ještě další tři pojmy, a těmi jsou právo, protest a odhalení. Pod pojmem právo zde MacIntyre nemyslí taková práva, kdy se za pomoci pozitivních zákonů nebo na základě zvyků propůjčují určité specifické skupině osob. MacIntyre v tomto případě myslí taková práva, která náleží všem lidem, jejichž prostřednictvím je jim zajištěno dosažení svobody, štěstí a zachování života, a tyto práva jsou lidem nezczitelná. V 18. století se o tomto typu práv hovořilo jako o přirozených právech, nebo také o lidských právech. Tato práva byla pojímána jako práva negativní, tzn., že těmto právům nemohlo být bráněno. Je jedno, zda jsou v současné době lidská práva negativní či pozitivní, důležité je, že se týkají všech lidí, a to bez ohledu na náboženské vyznání, nadání,

pohlaví, původ jedince, či zásluhy o které se jedinec zasloužil, důležité je že tyto práva tvoří základ celé řady morálních postojů.²⁰⁷

Tímto jsme se již zabývali na začátku 4. kapitoly této diplomové práce, která pojednává o nástupu novověku a s tím i spojené tehdejší změny ve společnosti.

MacIntyre tvrdí, že existence práv, které by se jenom vztahovali na lidské bytosti a to pouze na základě, že jsou lidskými bytostmi, se nám může jevit velmi zvláštně, a to vzhledem ke skutečnosti, že v žádném jazyku ať již klasickém, tak i v jazyku z doby středověku, tak nenajdeme žádný termín, který bychom dnes mohli přeložit jako slovo právo. Ale je nutno si uvědomit, že z tohoto ani v nejmenším není patrné, že žádná přirozená práva neexistují pouze je nám z tohoto zřejmá ta skutečnost, že lidé v těchto dobách nevěděli, že existují i tato práva. Deklarace lidských práv Spojených národů z roku 1948 se velmi silně drží zásady, že jakákoliv tvrzení nezdůvodňovat, což mělo za následek, že se toto stalo ve Spojených národech běžnou praxí. Podle Dworkina nelze existenci takovýchto práv dokázat, ale také je možné v tomto případě tvrdit, že jestliže nelze určitě tvrzení prokázat, tak z tohoto nám není zřejmé, že toto tvrzení není pravdivé. K tomuto MacIntyre dodává, že toto je pravda, ale zároveň lze toto tvrzení také velmi dobře použít i v oblasti týkající se mytických bytostí. Z tohoto je nám zřejmé, že přirozená práva jsou fikcí, ale takovou fikcí, která má zcela zvláštní vlastnosti. K rozpoznání těchto fikcí je nutné se opět dotknout jiné morální fikce, která vzhází z experimentů, které byly prováděny v 18. století a pokusit se o rekonstrukci morálky, a to její prospěšnosti. Toto dále popisuje MacIntyre na situaci, když Bentham prvně použít termín užitečnost, a použil jej jako kvazioborové pojmenování, tak toto vykonal způsobem, kdy hlavním záměrem bylo vytvoření důvěryhodné představy, která by v sobě pojímala subjektivní perspektivy na slast i na bolest. V momentě, kdy Mill a ostatní stoupenci utilitarismu rozšířili své vlastní ideje o rozmanitost cílů, o které lidé ve společnosti usilují a kterých si také cení, tak se představa, která by v sobě toto zahrnovala, že by se všechny zážitky a činnosti, které obsahují slast, stala neakceptovatelnou. Budeme-li mít nyní vedle sebe termíny užitečnosti a práva, tak budeme schopni rozpoznat základní specifikum morální fikce, jak tvrdí MacIntyre, zároveň, ale oba dva pojmy se jeví, že znázorňují objektivní a neosobní kritérium, ale tomu tak není.²⁰⁸ Proto musí být „zásadní rozpor mezi významem, který se snaží předstírat, a jejich skutečným užíváním...budeme nyní schopni o něco lépe chápat, jak se v moderní morální diskusi objevuje fenomén vzájemně neslučitelných premis.

²⁰⁷ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 87 - 89

²⁰⁸ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 89 - 90

Pojem právy byl vytvořen proto, aby jako součást vynálezu autonomně morálně jednajícího ve společnosti sloužil určitým cílům, pojem užitečnosti byl vymyšlen pro cíle zcela odlišné. Oba přitom byly vytvořeny v situaci, která si žádala náhradní artefakty, jež by vystřídaly pojmy starší a tradičnější morálky, náhražky, které musely mít veskrze novátorský charakter, aby alespoň budily zdání, že plní nové funkce ve společnosti.“²⁰⁹

Nároky, jež se odvolávají na nároky práva, tak zde dojde ke střetu s nároky, které se odvolávají na nároky spojené s užitečností. Střetnou-li se oba dva nároky s nároky, které jsou koncipovány na určitém tradičním pojmu spravedlnosti, tak neexistuje žádný rozumový způsob jak učinit rozhodnutí, a kterému druhu požadavku dát přednost, nebo jak mají být vzájemně porovnávány. V situaci, kdy se pojetí práva a užitečnosti stane ekvivalentem fikcí, které nejsou slučitelné, tak v tomto okamžiku může mluva moderní morálky, které je obsažena v novodobé politické evoluci se jenom zdát, že je reálného poznání. Proto je snadné pochopit, proč se odpor společně s rozhořčením stávají typickými fenomény, které jsou obsaženy v moderní době. Vyjadřovat odpor znamenalo a i dnes v podstatě znamená poskytovat o něčem svědectví. V současné době je však protest výhradně jev negativní, ke kterému zpravidla dochází v rámci reakce na zásah do práv osoby, mnohdy se tak děje na úkor jiných osob, a tento zásah je možné očekávat. Jelikož je zde vzájemná neslučitelnost skutečností, tak toto má za následek, že ten kdo svůj protest jako první vznesl, tak je nemůže ani prohrát a ani vyhrát. A proto dochází při vyjádření protestu, který se ze svého jádra obrací na ty, kteří společně s protestujícími mají společné východiska (premisy) Tato neslučitelnost způsobuje, že účastníci protestu zpravidla nemají mimo samy sebe nikoho s kým by mohli komunikovat. Z tohoto je nám zřejmé, že protest nemůže být rozumově efektivní a převažují zde metody, které jsou důkazem zaručeného a nejspíše i nevědomé percepce nastalé skutečnosti.²¹⁰ MacIntyre dále tvrdí, že „tvrzení, že většina významných protagonistů specificky moderních morálních zdůvodněních nabízí rétoriku, která pod zástěrkou morálky ve skutečnosti jen skrývá svévolné preference vůle a touhy, není samozřejmě ničím novým...evangelíci z clafamské sekty tak viděli v osvícenské morálce racionální a racionalizující masku pro sobectví a hřích.“²¹¹ V okamžiku, kdy byl emotivismus prohlášen za obecný princip týkající se povahy morálního verdiktu. Tak došlo v podstatě k tomu, že se zobecnilo to, co již bylo řečeno mnohokrát o mnohých předchůdcích. Jedním z typických

²⁰⁹ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 90 - 91

²¹⁰ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 91

²¹¹ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 92

znaků moderního konání bylo odhalení skrytých motivů, které se týkaly svévolné vůle, které toto vše udržovaly při životě. Od dob Sigmunda Freuda je známo, že odkrývání svévolnosti u jiných lidí, tak mnohdy bývá obraným mechanismem proti tomuto vypátrání v nás samotných, jinými slovy řečeno, že poukazování na chyby druhých, nás činí v našich očích bezchybnými. Toto mělo velmi silný ohlas u téměř všech tehdejších vzdělanců v 19. a počátkem 20. století, např. Samuel Butler, který v této době vydává svůj vlastní životopis, vzbudil na počátku 20. století velmi silnou odezvu u všech, kteří tehdejšímu kulturnímu prostředí, ve kterých vyrůstali ve svých rodinách, tak mnohdy velice silně zakusili tvrdou výchovu ze strany svých otců, která byla mnohdy až doktrinářská. Tato zátěž, tak s největší pravděpodobností se shodovala s mírou, s jakou vzdělaní lidé přijímali za vlastní přesně to co se oni sami snažili odmítnout. V této době Freud definuje své učení, které se nazývá psychoanalýza, a s tím i spojenou strukturu osobnosti, kdy naše superego je jako součást našeho vědomí, která je nadrozumová nás samých, a pokud jedinec chce zůstat psychicky v pořádku, tak by se měl od této části našeho vědomí vymanit. Sigmund Freud byl přesvědčen, že tak uskutečnil objev, který má vztah k morálce jako takové, a nikoliv k tomu co se z morálkou stalo v Evropě ke konci 19. a počátkem 20. století. Jedná se však o omyl, který ale neubírá vůbec nic na významu, kterého tímto bylo dosaženo.²¹² MacIntyre se k tomuto vyjadřuje, když tvrdí, že „*moje argumentace byla tedy vedena v tom smyslu, že emotivismus z velké části formuje řeč i praxi současného morálního vyjadřování a že základní charaktery moderní společnosti ztělesňují tyto emotivistické způsoby ve svém chování...historická diskuse o procesech, které umožnily vítězství emotivismu, nyní odhalila ještě něco jiného o těchto specificky moderních charakterech, totiž míru, v jaké uplatňují morální fikci a v jaké jí nemohou uniknout*“²¹³

Problém, nespočívá ve výrocích, že psychoanalytické a behavioristické terapie nebyly podpořeny důkazy, ale problém spočívá v tom, proč tyto techniky i nadále jsou, a to i tehdy když byly několikrát zpochybněny. Tento problém nespočívá jenom v oblasti morálních fikcí, které jsou přítomny v naší době. Vedle práva a prospěšnosti je nutno také zařadit i fikci manažerskou, která je zpřítomněna požadavkem systematické efektivity, která dohlíží na konkrétní aspekty, které se týkají společenské reality. Toto se nám může zdát jako velice překvapivé, a to hned ze dvou důvodů. První důvod spočívá v tom, že člověk zpravidla nepochybuje o výkonnosti manažera při prosazení toho, čeho chce manažer dosáhnout.

²¹² Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 92

²¹³ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 93 – 94

Další důvod spočívá v tom, že člověk zpravidla neuvažuje o efektivitě jako o pojmy, který se týká morálky, a který je možné zařadit mezi takové pojmy jakými jsou právo či prospěšnost. V našem hlavním morálním zdáním je nutné přiřadit i manažerskou fikci vedle takových pojmů z oblasti morálky jakým je také typická manažerská fikce, která je zpřítomněna požadavky na soustavnou efektivitu, která kontroluje vybrané aspekty ve společenské realitě. Morální manažeři sami sebe vnímají jako ti, kteří jsou z pozice morálky neutrální, což jim umožňuje dosažení co možná nejefektivnějších cílů, které si zvolí.²¹⁴

MacIntyre se také snaží o zpochybnění manažerské a byrokratické odbornosti, když se ptá a současně si i odpovídá „*tato odbornost je ve skutečnosti další morální fikcí, protože neexistuje poznání, o něž by se opírala. Jak by to však vypadalo, kdyby řízení společnosti bylo skutečné jakousi maškarádou?...čím jsme utiskováni, není moc, nýbrž bezmocnost, hlavním důvodem, proč prezidenti velkých firem neovládají Spojené Státy, je, že nedokážou ovládat ani své vlastní firmy*“²¹⁵

Nárok činění manažerem na autoritu, tak má **dva úhly pohledu**. **První úhel pohledu** spočívá v tom, že existuje oblast, která se týká morálně neutrálního faktu. V této oblasti by měl být manažer odborník. **Druhý úhel pohledu** v sobě zahrnuje generalizovanou realitu, která se týká zákonů a následně uplatňování těchto zákonů na zřejmé případy. Dohromady tyto obě dvě oblasti požadavků, vytvářejí základ, který mají také přírodní vědy. Proto se není čemu divit, když toto dává podnět ke vzniku termínu jakým je věda managementu. Bylo by chybné považovat, že žádná pravda, která je nadčasová, tak její morální a nebo jiné hodnotící soudy by tak nemohly být odvozeny ze skutečných závěrů. Co je však pravda, je to, že došlo ke změně chápání pojmů z oblasti morálky. Ty pojmy, které ještě v 17. a 18. století měly jiný význam, než-li mají v současnosti. Závěry těchto pojmů, které jsou hodnotící či morální, tak již nyní neplatí za ty závěry, za které byly považovány.²¹⁶

Nyní se budeme krátce zabývat MacIntyrovým názorem na marxismus. V první kapitole této diplomové práce jsme si připomněli, že MacIntyre byl v mládí ovlivněn marxismem, a až v roce 1980, kdy mu bylo 51 let konvertoval ke katolicismu. V současné době je stoupencem komunitarismu, nezaměřovat ze komunismus.

²¹⁴ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 94

²¹⁵ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 94

²¹⁶ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 98

4.5 Alasdair MacIntyre a marxismus

Alasdair MacIntyre v knize „Ztráta ctnosti“ píše, že nynější pohled na svět je spíše weberovský. Proti tomuto tvrzení se však ozve značná část stoupců liberalismu, kteří budou s tímto tvrzením polemizovat. Tito stoupcí nám budou tvrdit, že žádná soudobá vize našeho světa neexistuje. Proti tomuto tvrzení, ale vystoupí ostře stoupcí socialismu, kteří budou tvrdit, že dnešním současným světovým názíráním je marxismus. Podle MacIntyre, se ale vyskytuje mnoho vizí, které mají původ v neredukovatelné rozmanitosti hodnot. Toto také tvrdil a i byl zastáncem Isaiah Berlin. Ten tvrdil, že lidstvo si dosud dostatečně dost nevezalo ponaučení z nesnesitelných mravních dogmat, stereotypního uspořádání a to jak od historiků, tak i od moralistů. V podstatě od těch, jejichž názory jsou již v současné době přežitkem. Proč vlastně stále předvádíme naše názory na obdiv druhých a také jim dáváme i velký význam od jiných? Mnozí se domnívají, že to co objasní naše chování, jsou přírodní vědy. Jiní jsou pro změnu zase příznivci metafyziky, kdy tyto děje vysvětlují za pomoci různých neviditelných sil. Vše toto je mnohdy chápáno jako reálné jsoucno. Výsledkem tohoto je, že se pak lidé musí chovat určitým způsobem, který jim přísluší. Někteří toto mohou nalézt v teleologickém přístupu. V tomto přístupu je vše odvislé od role, která byla jedincům stanovena aniž by měli možnost na výběr.²¹⁷ Berlin k tomuto tvrdí, že lidstvo je jen vhodným či nevhodným prostředkem, jehož výrazem je plán trvalého lidského rozvoje.²¹⁸ S ohledem na toto tvrzení je možné tvrdit, že přesvědčení v neredukovatelné rozmanitosti hodnot je samo o sobě stále se opakujícím centrální weberovským motivem.²¹⁹

Tato situace nastává v situaci, když se stoupcí marxismu začínají seskupovat a začínají usilovat o moc. Ve své podstatě se z nich stávali a stávají weberovci ačkoliv svým řečnictvím jsou stále stoupcí marxismu. Bude-li v tomto případě MacIntyrova argumentace správná, tak weberovskou vizi světa není možné rozumově podpořit. Je to taková vize světa, která více zakrývá a zahaluje, než-li objasňuje. Zde je proto na místě se ptát proč se v celém MacIntyrově díle, který jsme zde analyzovali, neobjevilo slovo ideologie? Bylo zde řečeno mnohé o maskách a rolích, ale velmi málo toho co tyto masky a role ukrývají. Odpověď nám nabídne sám autor, když říká, že na toto nemá žádnou všeobecnou odpověď. Zde autor tímto nemyslí neznalost věci. V době kdy Marx obrátil význam slova ideologie, tak mu dal v podstatě moderní formu. MacIntyre podobné příklady také ještě popisuje na události, která

²¹⁷ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 132

²¹⁸ Srov. Berlin, I.: *Čtyři eseje o svobodě*, str. 164 - 165

²¹⁹ MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 132

se stala v roce 1649, kdy se angličtí revolucionáři považovali za starozákonní Boží služebníky, a tím nastala podobná situace, kterou je možné podle MacIntyre nazvat, že došlo k zastírání rolí ve společnosti. V okamžiku, kdy tyto případy byly zobecněny, tak najednou bylo nepochybné, že tyto nové problémy nastaly. Výklad této ideologie se tak stal dalším dokladem toho jak vznikají společenské pseudovědy, které nejenom, že překrucují skutečné objevy, které učinili vědci. Ale jednak tato ideologie také sama slouží k tomu, aby byla použita jako zdání pro výraz zlovolného upřednostnění. Takto pojímaná teorie ideologie v podstatě upozorňuje na příklad fenoménu, kterému se její stoupenci snažili porozumět. Nicméně část Marxovy koncepce ideologie, je tak skutečně základem MacIntyroví hlavní teze o morálce. Ve chvíli, kdy se výrok, který má být, morální aplikuje a používá i v případě svévolné vůle, tak v tomto případě se jedná vždy o svobodnou vůli někoho jiného. Budeme-li se zabývat koho to je vůle, tak v tomto případě se jedná jak o morální, tak i politický význam. MacIntyre toto představuje na několika historických interpretací. Ty by nám měli ukázat, jakému obrovskému množství důvodů se nám v současné době dostává souhlasů, které jsou morální povahy, a jak vzhled těchto morálních rčení poskytuje masku v podstatě na každou tvář. Toto se děje proto, že morálka se stala a stává zcela novou formou, která je všeobecně přístupná.²²⁰

V následující kapitole se budeme věnovat Friedrichu Nietzschevi.

²²⁰ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 132 - 133

5 Friedrich Nietzsche

V následující kapitole a podkapitolách se budeme zabývat Friedrichem Nietzsche. Nietzsche si všiml z vulgarizované schopnosti, která se týká morálního výroku. Toto je také jedním ze znaků Nietzscheovi filosofie morálky. To jí umožňuje, že se tak může stát jednou ze dvou faktických teoretických variant. Ten kdo se chce pokusit o provedení analýzy jaký má status morálka v naší společnosti, tak ten se tímto musí setkat. To co tvořilo historický úspěch Nietzscheova učení, bylo to, že dokázal jasněji než kdokoliv jiný pochopit, že zdánlivé dovolávání se objektivitě, bylo v podstatě projevem subjektivní vůle. Nietzsche také odkryl i povahu problémů, které spočívaly v morální filosofii.²²¹ To co je typické pro Nietzscheovu filosofii, je to, že je v oblasti filosofie jeho učení pokládáno, za naprosto nové. Sám Nietzsche se pokládal za učence, který učinil nové radikální činy, které také spočívaly v to, že se odcizil tradici. Ale i tak Nietzsche mnohdy vycházel z tradičního pojetí filosofie, zvláště pak pojetí metafyziky, kterou sice on sám kritizoval. Nietzsche jí byl ale natolik ovlivněn, že nebylo pro něho snadné se zbavit jejího vlivu. Nietzsche ve svých kritikách nejčastěji střefoval do nejpálčivějších problémů, které se týkaly tehdejší společnosti a tou je morálka.²²² Pro pochopení Nietzscheova učení je vhodné krátké rozdělení do třech období počínaje Platonem a konče Hegelem. V těchto třech bodech je patrné Nietzscheovo odmítnutí dosavadní tradice.

První bod spočívá v uvědomění si shody mezi skutečností a rozumem. Toto spočívalo v podřízení si světu skutečností rozumovému objasnění. Pokud by nebylo určitého uvědomění si shody mezi skutečností a rozumem, tak by naše západní filosofie pravděpodobně vůbec nevznikla. Tato tvrzení je možné nalézt v dobách od Platona až po novověkou tradici u Hegela. V dobách před Platonem byla filosofie ve stádiu přípravy. Budeme-li se zabývat otázkou, proč je přirozenost existence taková, tak odpovědí bude, že to tak rozum jinak nezná.

Druhý bod pojednává o víře ve stupeň bytí. Je znám význam slova „skutečný“, podle kterého je vše, co je, tak je skutečné. Ale také ještě existuje i jiný význam slova skutečný, a to ten, že některé věci se zdají být skutečnými, a jiné skutečnými jsou. U Platona a i u Hegela je svět podřadný. Jenom Platonovy podoby či jeho stálé ideje, ke kterým jsou jevy vnímaného světa pouze jejich nedokonalé odlesky. Hegelův absolutní duch vůči kterému je svět pouze dialektický rozvoj.

²²¹ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 136 - 137

²²² Srov. Röd, W.: *Filosofie 19. a 20. století III Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 83

Třetí bod se zabývá vírou v morální výklad světa. Celý vesmír, který zde na zemi pozorujeme se nám může jevit, že v něm chybí smysl pro morálku. Ačkoliv západní filosofie tvrdila, že její pojetí etiky vždy vztahuje k jádru věci. Již u Anaximandra z Milétu je možné nalézt úplné názory na západní filosofii. Abychom správně pochopili pojetí člověka, tak si musíme uvědomit, že se jedná v podstatě o bytost, která je zde omylem. V podstatě vůbec neměla existovat. Svým bytím si zde odčínuje nejrůznější utrpení, které končí smrtí. Člověk si odčínuje svůj život ve dvou částech, nejprve zrozením, a poté smrtí. Vliv těchto třech pojetí je velmi silný a vlivný na tradici západní filosofie. Nietzsche je však popíral.²²³

5.1 Nietzsche a jeho životopis

Život Friedricha Nietzscheho se odehrává v době vlády Viléma I. a jeho kancléře Otto von Bismarcka.²²⁴ Friedrich Nietzsche se narodil 15. října 1844 v Röckenu u Lützeny v rodině pastora. V roce 1846 se narodila jeho sestra Elisabetha, která se později stala dědičkou Nietzscheova učení a jeho pozůstalosti. V roce 1848 umírá Nietzscheův otec, po této události se rodina v roce 1850 se stěhuje do Naumburku, kde Nietzsche vyrůstá se svojí matkou a jeho sestrami. V roce 1858 Nietzsche získává stipendium a odchází studovat do Pfortu, a poté také studuje v Bonnu a v Lipsku, kde studuje klasickou filologii.²²⁵

Nietzsche je velice výrazná bytost evropských dějin filosofie. Tento učenec je jednak velmi nadán, a zároveň má velké problémy se svým fyzickým zdravím, ke kterému se přidávají také problémy duševní. V roce 1879 abdikuje v Basileji, a zdává se tak svého profesorského místa. Od této doby žije v ústraní a na různých místech ve střední a jižní Evropě.²²⁶

Nietzscheovy názory a jeho myšlení se během jeho života měnilo. Tyto změny lze podle Röda rozdělit do třech fází.

První fáze je typická v tom, že Nietzsche ještě zabýval a přemýšlel o metafyzice. V tomto období vznikají jeho díla, jakými jsou *Zrození tragédie a Nečasové úvahy*. Nejvíce byl v tomto období ovlivněn pojetím metafyziky od Schopenhaura.

Druhá fáze nastává ke konci sedmdesátých let 19. století. V tomto období Nietzsche odmítá metafyziku. V tomto období také tvrdí, že je nutné rozdělit myšlení do řady dalších věd. Zde

²²³ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 53 - 57

²²⁴ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 25

²²⁵ Srov. Röde, W.: *Filosofie 19. a 20. století III Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 75

²²⁶ Coreth, E. et al.: *Filosofie 19. století*, str.139

má na mysli také psychologii. V tomto období vznikají jeho díla jakými jsou *Lidské, příliš lidské*, *Ranní červánky* a *Radostná věda*.

Třetí a zároveň poslední fáze je typická, že se v ní Nietzsche opět vrací k metafyzice, kdy hlavním bodem je objektivní vůle k moci. V počátku byla vůle Nietzschem chápána psychologicky, následně ve vůli nacházel výraz počtu moci tedy center síly. V tomto období vzniká jeho dílo „Tak pravil Zarathustra.“²²⁷

Oproti tomuto rozdělení zde R.J. Hollingdale Nietzscheovu tvorbu dělí do více období:

První období 1865 – 1876 – odpovídá první fázi u Röda, tomto období začíná pracovat na svém díle „*Lidské, až příliš lidské*“.

Druhé období 1876 až 1883, v tomto období se začíná zhoršovat Nietzscheovo zdraví. V tomto období pracuje a vznikají jeho díla, jakými jsou „*Lidské, až příliš lidské*“, „*Rozličné úsudky a průpovědi*“, „*Poutník a jeho stín*“, „*Ranní červánky*“ a „*Radostná věda*“. V těchto dílech Nietzsche provádí analýzu postřehů, které se týkají evropské kultury, tato analýza se vyznačuje stupňujícím se vědomím nihilismu. V roce 1883 začíná Nietzsche pracovat na knize „*Tak pravil Zarathustra*“.

Třetí období Nietzscheovy tvorby je v letech 1883 až 1889. V tomto období dokončuje dílo „*Tak pravil Zarathustra*“ a dále vznikají díla „*Mimo dobro a zlo*“, dalším díle je „*Genealogie morálky*“ a „*Zrození tragédie*“. Rok 1888 je rokem, kdy je Nietzsche na vrcholu svých sil a vznikají knihy jako „*Ecce homo*“, a také „*Vůle k moci: pokus o přehodnocení všech hodnot*“. Práci na této knize musí přerušit a místo toho vzniká kniha pod názvem „*Přehodnocení všech hodnot*“ práci na této knize však musel také přerušit pro jeho zhoršující se zdravotní stav. Vzniklo zde velké množství záznamů, které mnohdy vytvářejí ucelené pasáže, oproti tomu jiné jenom tvoří seznam témat. Na počátku roku 1889 se Nietzsche duševně zhroutil a od této doby již nic nenapsal a z kolapsu se až do konce života nezotavil. V roce 1900 umírá.²²⁸ Řada jeho literárních děl vychází až po Nietzscheově smrti.

²²⁷ Srov. Rödel, W.: *Filosofie 19. a 20. století III Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 80

²²⁸ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 59 - 63

5.2 Nietzsche a jeho postoj k antice

O ctnostech, které byly uznávány v antice a také u Aristotela jsme se již zabývali v podkapitole 3.2 a také v podkapitole 3.3.

Budeme-li porovnávat Nietzscheho s Aristotelem, tak zjistíme, že Nietzsche vychází nepřímo z Aristotela. Člověk si druhých lidí váží a také je i ctí, a to proto čím jsou anebo proto co udělali pro své nabytí cti. Ovšem je potřeba si uvědomit, že vážnost není a také nemůže být ničím jiným než-li sekundárním dobrem. To co je mnohdy mnohem podstatné, je to, proč je někomu tato čest projevována. MacIntyre, který se zabývá pojetím cti v případě Aristotela toto porovnává s moderní společností. Hlavní rozdíl MacIntyre nachází v tom, že v pojetí předmoderní společnosti příslušela čest člověku, dále jeho rodu a také jeho domácnosti, a to proto, že tyto aspekty měli v tehdejší společnosti důležitou pozici. V této době když někdo někoho zneuctil, tak to také znamenalo, že pomínul člověku uznat to co mu přísluší. Pojem urážky měl v této době mnohdy i velice špatný dopad, mnohdy končil také i velice tragicky. To MacIntyre srovnává s moderní společností, kde již není ani zákonná a ani kvazi zákonná možnost jak se domáhat svého zadostiučinění na tom, kdo se na nás dopustil křivdy, či se dotknul naší cti. Toto bylo přesunuto na periférii našeho života ve společnosti, a je to spíše záležitost našeho soukromí a nikoliv veřejná záležitost. To o co se opírá naše dobro, tak náleží cti, kterou představují a také vyjadřují soudy druhých lidí. Toto lze také podle Aristotela odmítnout, a to proto, že argument proto, abychom zamítli tento princip, je objektivní. Nietzsche se ve svém díle „Genealogie morálky“ zabývá Aristotelem a jeho dílem „Etika Nikomachova“. Sám Nietzsche velmi zřídka kdy přímo jmenuje Aristotela, kromě záležitostí, které se týkají přímo estetiky. Je však patrné, že Nietzsche by ve své interpretaci týkající se dějin morálky nejráději začlenil mezi degradované převleky vůle moci, které již začali u Sokrata.²²⁹ Nietzsche Sokratem velice opovrhoval. Sokrates patřil v tehdejších Athénách k nejspodnějším společenským vrstvám. V Sokratovi a v Platonovi spatřoval Nietzsche pouze příznaky úpadku tehdejší řecké civilizace. To v čem spočíval úpadek Sokrata bylo to, že poukazoval na demoralizaci a anarchii. Vše co se týkalo Sokrata, tak bylo přehnané a mnohdy toto působilo až dojmem zkreslení. Nietzsche se sám snažil pochopit idiosynkrasii spočívající v tom, že na stejnou pozici je umístěn rozum, ctnosti a štěstí. A to z toho důvodu, že toto vše má v sobě obsaženy pudy, které jsou neslučitelné s pudy Řeka.²³⁰ V případě Platóna se

²²⁹ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 140 - 142

²³⁰ Srov. Nietzsche, F.: *Soumrak model čili: jak se filosofuje kladivem*, str. 21 - 23

jednalo o další prohlubující se problém řecké filosofie. Platón podle Nietzscheho učinil z filosofie systém, který je vytyčen k racionální manipulaci společnosti. Hlavní smyslem této manipulace spočívá v uspořádání této společnosti. Myšlení se již nepoužívá kvůli myšlení jako takovému, ale kvůli zájmům, které jsou mnohdy mimo myšlení. Toto se týká především politických zájmů, které by měly být určeny pro dobro lidí.²³¹ Není pravda, že by morální filosofie v podání Nietzscheho byla špatná, je-li správná v případě Aristotela a naopak. Je možné tvrdit, že obě dvě pojetí morální filosofie a to jak Aristotelova, tak i Nietzscheho spolu soupeří z pozice rolí v době, kdy byly platné. Je možné tvrdit, že Nietzsche a všichni jeho následovníci z období existencialismu a emotivismu, tak se mohli se svou vlastní kritikou střetnout s veškerou dosavadní morálkou. Zde je vhodné si položit otázku, zda bylo správné, když došlo k odmítání Aristotela. Protože kdyby došlo k tomu, že by pozice Aristotela v etice a v politice byla udržena, tak by celé učení, které vychází z Nietzscheho bylo absurdní. A to proto, že hlavní síla jeho argumentů je závislá na reálnosti jediného hlavního principu. Toto spočívá v tom, že všechny pokusy o obranu morálky založené na rozumu selhávají, a víra v morální zásady tak musí být vysvětlena jako soubor racionalizací, které ve své podstatě ukrývají iracionální jev týkající se vůle. Filozofové v době osvícenství nikdy neměli důkaz, o kterém by bylo možné pochybovat jako o hlavním principu. Krátké epigramy, které Nietzsche tvořil jsou ve své podstatě daleko účinnější nežli obsáhlé dokazování. Velice důležitou se zde stává otázka, zda je možné obhájit Aristotelovu etiku. Aristoteles i Nietzsche mají oba dva mnohdy velmi rozdílné názory na celou řadu otázek. Rozcházejí se v názorech na politiku, na filosofii a také i v oblasti morálky. Nejde však jenom o pouhou polemizaci v názorech. V tomto případě se jedná o vymezení dvou zcela odlišných způsobů života.²³² MacIntyre zde popisuje postavení aristotelovské filosofie ve středověku a starověku, kdy mezi filosofií Aristotela a tehdejším společenským klimatem docházelo k nepřetržitým sporům, což umožňovalo vznik mnohých rozdílných teorií. Je ale potřeba si uvědomit, že období Aristotela bylo v oblasti morálky a myšlení nejvíce vlivné na tehdejší generace učenců. Budeme-li předpokládat, že by tomuto mělo být i nadále, tak pak je nutné aby nastala obdobná situace jako u Aristotela anebo tak tomu nebylo vůbec. Zde se nám ukazuje, že vztah, kdy dochází ke sjednocení jak filosofické tak i historické argumentace poukazuje na skutečnost, která spočívá v tom, že musí dojít ke kolapsu osvěcenského záměru, a nám tak zůstane pouze rozpoznání v čem spočívá problematika Nietzscheho učení.

²³¹ Srov. Vergely, B.: *Nietzsche aneb vášně pro život*, str. 21

²³² Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctivosti*, str. 141 - 142

Následně musíme přijmout realitu, že celé to bylo nejenom špatné, ale také se to nikdy nemělo stát. Nic jiného zde nemáme na výběr, a to ani u učenců novověké morální filosofie. Nietzscheho zásluhou je že ve své kritice osvícenství nezapomněl na fakt, na které si osvícenství nedokázalo ani zeptat a ani odpovědět, a to: Jakým se mám stát člověkem? Odpověď na tuto otázku si může každý nalézt sám u sebe ve své každodenním životě. Je ale vhodné vědět, že pro moderní systém morálky je to otázka, ke které se přistupuje velice obezřetně. Pro tyto moderní systémy je primární záležitost pravidel, která se týká jakými pravidly by se člověk měl řídit, a proč by je měl také dodržovat. Skutečnost, že pro tyto moderní morální systémy jsou tyto problémy klíčové, tak není vůbec překvapivé, když si vzpomeneme k jakým došlo následkům, když nastalo vyloučení aristotelské teleologie z oblasti morálky.²³³

Budeme-li porovnávat Aristotelovu „Etiku Nikomachovu“ s knihami Goffmana, kdy má MacIntyre na mysli především knihy „The Presentation of Self in Everyday Life, Encounters, Interaction Rituál“ a také knihu „Strategic Interaction“. Tak zjistíme, že tyto knihy jsou přínosem nejenom pro sociologii, ale také pro morální filosofii. Toto je dáno tím, že nám sugestivně popisují chování pro danou společnost. Tento popis obsahuje nepochybně také morální filosofii. Goffmanovo učení nám poskytuje nejenom to, čím se může přirozenost člověka stát za určitých podmínek. Můžeme také zjistit, čím tato lidská přirozenost musela být. Goffman ve svém učení dále poukazuje na to, že zde máme zcela zřetelně znázorněno, že Aristotelova morální filosofie je špatná.²³⁴

Přistoupíme-li nyní k problému, kdo má větší přínos či Nietzsche nebo Aristoteles. Zjistíme, že Nietzsche se sice považoval za posledního následovníka aristokratů z dob homérských. Skutky a ctnosti z této doby byly živnou půdou pro řadu literárních děl a Nietzsche se zde poskytne až překvapující satisfakce. Za předpokladu, že budeme začínat naše přemýšlení o klasické tradici a charakteru ctností v hérojské společnosti, ve které má být Aristoteles představován jako hlavní postava literárních děl z antické literatury.²³⁵

²³³ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 142 - 143

²³⁴ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 141

²³⁵ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 144

5.3 Nietzsche a jeho pojetí filosofie

Hlavní náplň Nietzschevi filosofie je filosofie moci. Touto myšlenkou se Nietzsche zabýval v řadě svých prací. My se zaměříme na jeho dílo „Lidské, příliš lidské“. Tato kniha nabízí několik možností jak pochopit lidské jednání z pozice vedoucí k udržení nebo posílení moci.²³⁶ „vděk a pomsta. – Důvod, proč je mocný člověk vděčný, je tento: jeho dobrodinec jako by svým dobrodiním porušil jeho mocenskou sféru a pronikl do ní: proto mocný člověk v odvetu porušuje aktem vděčnosti sféru dobrodince. Je to mírnější forma pomsty. Bez satisfakce vděčnosti by mocný projevil bezmoc a propříště by už za bezmocného platil. Proto řadí každá společnost dobrých, tj. původně mocných, vděčnost mezi první povinnosti – Swift kdysi nadhodil, že lidé jsou vděční v téže míře, v níž holdují pomstě.“²³⁷ Nyní se budeme podle Nietzscheho zabývat původem dobra a zla, kde je také důležitá pozice zákonodárce. Definice dobra a zla má původ již v dávné historii a je možné ji vysvětlit dvojím způsobem.²³⁸ „jednak v duši vládcovských kmenů a kast. Kdo má moc oplácet – dobro dobrem, zlo zlem – a také vskutku oplácí, a je tudíž vděčný i pomstychtivý, ten je nazýván dobrým: kdo je bezmocný a oplácet nedokáže, platí za špatného. Jakožto dobrý patří člověk k dobrým, ke společenství, jež má pospolitý cit, protože všichni jednotlivci jsou smyslem pro oplácení navzájem propojeni. Jakožto špatný patří člověk k špatným, k houfu podmaněných, bezmocných lidí, kteří žádný pospolitý cit nemají. Dobří jsou kasta, špatní jsou masa podobná prachu. Za druhé pak v duši utlačovaných, bezmocných. Zde platí každý jiný člověk za nepřátelského, bezohledného, vykořisťujícího, krutého, lstivého, ať už vznešený, nebo nízký: zlý je charakteristika člověka, ba každé živé bytosti, kterou lze předpokládat, například boha: lidský, božský znamená tolik co ďábelský, zlý. Projevy dobra, například ochota nebo soucit, jsou zde přijímány s obavami jako úskok, předehra strašného konce, prostředek k mámení a ůlsti, zkrátka jako sublimované zlo. Při takovém smýšlení jednotlivce stěží vznikne pospolitost, nanejvýš její nejhrubší forma: takže všude, kde panuje toto pojetí zla, je nablízku zánik jednotlivců, jejich kmenů a ras. – Naše dnešní mravnost vyrostla na půdě vládcovských kmenů a kast.“²³⁹ Ti jedinci, kteří mají na společnost malý vliv, tak se toto snaží kompenzovat soucitem.²⁴⁰ O soucitu jsme se již v souvislosti s Nietzschem zabývali. V knize „Lidské, příliš lidské“ o tomto pojednává následovně: „pozorujme třeba děti, které pláčou a křičí, aby si

²³⁶ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 97

²³⁷ Nietzsche, F.: *Lidské, příliš lidské, hlava druhá, K historii morálních pocitů*, 44, str. 47 - 48

²³⁸ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 98

²³⁹ Nietzsche, F.: *Lidské, příliš lidské, hlava druhá, K historii morálních pocitů*, 45, str. 48 - 49

²⁴⁰ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 98

soucit vymohly, a vyčkávají proto okamžiku, kdy si jejich stavu může někdo všimnout: stýkejme se s nemocnými a duševně deprimovanými a ptejme se, zda jejich mnohmluvné nářky a steny a vystavování neštěstí na odiv nemá v podstatě za cíl přítomné zranit: soucit, který jim pak někdo projeví, je pro slabé a trpící útěchou, neboť díky němu poznají, že přece jen, přes veškerou slabost, alespoň jednu moc ještě mají: moc zraňovat. Nešťastníkovi se dostává čehosi jako rozkoše z pocitu nadřazenosti, jež si při prokázaném soucitu uvědomí: jeho ješitnost se pozvedne, je stále ještě natolik důležitý, aby přivodil světu bolest. Prahnutí po soucitu je tudíž prahnutím po požitku ze sebe samého, a to na úkor bližních: ukazuje člověka v celé bezohlednosti jeho nejvlastnějšího milého Já.²⁴¹ Jedna ze zásad, která Nietzsche rozvádí ve své knize „Lidské, příliš lidské“ je to, že to co je protichůdné je v podstatě jenom možnost jak získat větší moc a člověk tak mnohdy takto jedná zcela cíleně, a to výměnou slova chít místo bude. Nietzsche také rozvíjí v této knize jednu zásadu, která spočívá v tvrzení, že špatný úmysl bývá zveličován.²⁴² K tomuto Nietzsche říká, že „veškeré zlé počínání je motivováno pudem sebezáchovy...zaměřením individua na slast a eliminaci strasti: takto je motivováno, avšak není zlé. Působit bolest o sobě, to neexistuje, leda v mozku filosofů, právě tak působit slast o sobě...zlé jednání, jež nás dnes rozhořčuje nejčastěji spočívá na omylu, že druhý, který nám zlo působí, má svobodnou vůli, že tedy záleželo na jeho libovůli nám újmu nepřivodit...morálce předchází tlak, ona sama je ještě po určitou dobu tlakem, kterému se podrobujeme, abychom se vyhnuli nepříjemnostem. Později se stane mravem, ještě později svobodnou poslušností, nakonec takřka instinktem: pak už je jako všechno odedávna navyklé a přirozené spjata s potěšením – a nazývá se ctností.“²⁴³ Nietzsche dále tvrdí, v dalším ze svých argumentů, že „zlý skutek nemá za cíl trýzeň druhého jako takovou, nýbrž náš vlastní požitek, například při pocitu pomsty nebo výraznějším nervovém vzruchu. Už z každého škádlení je patrné, jak nás těší uplatňovat na druhém svou moc a dosahovat, slastného pocitu převahy.“²⁴⁴ Slastným pocitem, který je doprovázen při získávání poznatků je podle Nietzscheho vysvětlován²⁴⁵ tak, že „jak to, že je poznání, živel badatele a filosofa, spjata s libostí? Za prvé a především proto, že si je člověk při něm vědom své síly, tedy z téhož důvodu, ze kterého skýtá radost gymnastického cvičení, a to i bez diváků. Za druhé proto, že člověk v průběhu poznávání překonává starší představy a jejich reprezentanty, je vítězem, nebo se to alespoň domnívá. Za třetí proto, že se i sebemenším

²⁴¹ Nietzsche, F.: *Lidské, příliš lidské, hlava druhá, K historii morálních pocitů*, 50, str. 50 - 51

²⁴² Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 99

²⁴³ Nietzsche, F.: *Lidské, příliš lidské, hlava druhá, K historii morálních pocitů*, 99, str. 69 - 70

²⁴⁴ Nietzsche, F.: *Lidské, příliš lidské, hlava druhá, K historii morálních pocitů*, 103, str. 72

²⁴⁵ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 99

poznáním cítíme povzneseni nad všechny ostatní a jako jediní, kdo v té věci vidí správně. Tyto tři důvody libosti jsou nejdůležitější, avšak podle povahy poznávajícího existuje ještě mnoho vedlejších...je-li totiž pravda, že ke vzniku učence musí být slito takové množství malých, velmi lidských pudů a puzení, dále, že takový učenec je sice z velmi ušlechtilého, ale nikoliv čistého kovu a sestává ze zamotané spleti velmi rozličných popudů a podnětů, pak platí totéž i o vzniku a bytosti umělce, filosofa, morálního génia – a jak jen všechna ta velká glorifikovaná jména v tom spisu znějí.²⁴⁶ V této Nietzscheově myšlence je ukryto pojetí o tom, že lidský život je boj, a agnostický charakter spočívající v lidské existenci je přítomen i v těch situacích a předmětech, kde bychom jej nehledali. Myšlenka v pojmu „agon“ byla Nietzschemu k dispozici již během jeho studií řecké literatury.²⁴⁷ Nietzsche se o tomto zmiňuje v souvislosti s uměleckou ctižádostí a k tomu tvrdí, že „řeční umělci, například tragédi, básnili, aby zvítězili: veškeré jejich umění není myslitelné bez soupeření: hésiódovská dobrá eris, ctižádost, dávala jejich géniu křídla. Tato ctižádost samozřejmě především vyžadovala, aby jejich dílo mělo nejvyšší kvalitu v jejich vlastních očích, aby bylo v souladu s jejich chápáním vynikající kvality, bez ohledu na panující vkus a obecné mínění o tom, co kvalitu uměleckého díla tvoří. Domáhat se pocty tu znamená dosáhnout nadřazenosti a přát si, aby to veřejnost uznala. Jestliže to první schází, a druhé je přesto vyžadováno, hovoříme o ješitnosti. Pokud schází to druhé a není postrádáno, hovoříme o hrdosti.“²⁴⁸ Takovéto pojetí kultury je natolik široké, že zahrnuje i oblast filosofie a to velice seriózně. Filozofové ve starém Řecku měli podle Nietzscheho pevnou víru a ve svojí pravdu, se kterou dokázali porazit všechny své současníky a předchůdce. V případě Platóna tomu bylo tak, že měl snahu stát se nejvlivnějším filosofem své doby, a nerealizace této situace nesl velice úkorně. Toto rozčarování potkalo všechny helénské filosofy v době, kdy filosofie postupně začala ztrácet svou moc.²⁴⁹ Nietzsche k tomu ve své knize „Lidské, příliš lidské“ tvrdí, že „jen tam, kam dopadá paprsek mýtu, se život Řeků rozzáří, jinak je pochmurný. Ovšem řeční filosofové se právě o tento mýtus olupují: chtějí se snad ze slunečního svitu přesunout do stínu, do příšeří? Ale žádná rostlina před světlem neuhýbá: a také tito filosofové hledali v podstatě jen jasnější slunce, mýtus jim nebyl dost čistý, dost zářivý. Pravé světlo nacházeli ve svém poznání, v tom, co každý z nich nazýval svou pravdou. Jenže tehdy mělo ještě poznání větší lesk: bylo dosud mladé a vědělo toho zatím málo o nesnázích a nebezpečnostech svých cest:

²⁴⁶ Nietzsche, F.: *Lidské, příliš lidské, hlava pátá, Znaky vyšší a nižší kultury*, 252, str. 154 - 155

²⁴⁷ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 100

²⁴⁸ Nietzsche, F.: *Lidské, příliš lidské, hlava čtvrtá, Z duše umělců a spisovatelů*, 170, str. 116

²⁴⁹ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 100 - 101

mohlo ještě doufat, že jediným skokem dosáhne středu veškerého bytí a odtud vyřeší hádanku světa...ve sférách vyšší kultury bude ovšem vždy muset existovat nějaká vláda – avšak tuto vládu mají od nynějška v rukou oligarchové ducha. Ti tvoří, přes všechnu prostorovou i politickou rozptýlenost, soudržnou společnost, jejíž členové se znají a uznávají, ať už veřejné mínění a úsudky denních psavců a časopisců působících na masy šíří jakkoli příznivá či nepříznivá hodnocení. Duchovní převaha, která dříve rozdělovala a znepráteleovala, nyní obvykle spojuje.²⁵⁰ Zde je možné spatřit jak rozsáhlé jsou dopady, které mají jednu jedinou příčinu, která je obsažena v touze po udržení či dosažení moci. Může se ale také vyskytnout ještě jeden typ myšlenky, který je zcela opačné povahy.²⁵¹ Nietzsche k tomu tvrdí, že „existuje jakýsi vzdor proti sobě samému, k jehož nejsublimnějším projevům patří nejedna forma askenze. Určití lidé mají totiž tak vysokou potřebu uplatňovat svou moc a panovačnost, že z nedostatku jiných objektů nebo proto, že se jim to jinak nikdy nepodařilo, se nakonec uchýlí k tyranizování jistých částí své vlastní bytosti, jakýchsi výřezů nebo stupňů sebe samých. Mnohý myslitel se tak vyznává z názorů, které viditelně neslouží k tomu, aby šířily nebo vylepšovaly jeho dobrou pověst: mnohý na sebe doslova přivolává pohrdání druhých, i když stačilo mlčet a mohl snadno zůstat váženým mužem...v každé asketické morálce zbožňuje člověk část sebe jako boha a k tomu potřebuje zbylou část diabolizovat.“²⁵² Asketismus je zde vyložen jako proces, kdy k jedince dochází k zaměření panovačných tendencí k sobě samému. V pozdější době je slovo asketismus u Nietzscheho pojem pro sebeovládání, a problém spočívající v asketismu, tak znamená problém se sebeovládáním. V kombinaci asketismu a přeměny touhy po moci, tak vzniká počátek vůle k moci, jako princip, který nám může pomoci vysvětlit lidské jednání.²⁵³

²⁵⁰ Nietzsche, F.: *Lidské, příliš lidské, hlava pátá, Znaky vyšší a nižší kultury*, 261, str. 158 - 160

²⁵¹ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 101

²⁵² Nietzsche, F.: *Lidské, příliš lidské, hlava třetí, Náboženský život*, 137, str. 95 - 96

²⁵³ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 101

5.4 Nietzsche a vůle k moci

Nyní na chvíli odbočíme od Nietzscheho a vrátíme se k Thomasi Hobbesovi, který měl o moci také své pojetí ve svém díle *Leviathan*. Podle Hobbese se tak moc opírá o prostředky, které jsou k tomuto využity. Jsou využity k získání v budoucnu k uchopení a udržení moci. Moc se podle Hobbese dělí na **původní neboli přirozenou a instrumentální**.

Přirozená moc se týká fyzické a psychické skladby lidského těla. Patří sem síla, krása, prozíravost, a jiné. Oproti tomu **instrumentální složka moci**, tak ta spočívá jako výsledek, který je získán za aspektů přirozené moci anebo štěstí. Tyto aspekty jsou dále využity k dosažení větší moci. Sem je možné zahrnout např. bohatství, věhlas, a také vliv na společnost. Největší mocí je taková, která je složena z moci lidí jako mas, a jako souhlas je tak dán jedné osobě, a to jak přirozené, tak i politické.²⁵⁴

Lidský jedinec si chce uchovat svůj život, ale chce i moc. O vůli k moci však neusiluje jenom člověk je to věc, která je daná všem živým tvorům v přírodě, dokonce podle Nietzscheho je toto dáno jak rostlinám, tak i anorganickým látkám. Budeme-li předpokládat, že je vůle v k moci jako síla života, nahromaděná v životu, tak proč potom není možné mluvit o vůli také v oblasti chemie a i vesmíru? Nietzsche pokládal za oprávněné chápat materiální podobu světa jako primitivní podobu světa pohnutí. Tímto pojetím tak Nietzsche zcela vědomě přesahoval fyzikální chápání síly. To co si máme představit pod pojmem silových center k moci, které mají povahu vůle. Je to, že nevědomá síla je schopná se prosadit, ale je možné tvrdit, že se chce prosadit? Že v podstatě používáme antropomorfní přirovnání. Když zjistíme, že se jedná pouze o myšlenku, tak zjistíme, že hnací síly vůle jsou ve vzájemném vztahu, a také ve vztahu jak ke své síle, tak buď mají tendenci se prosadit anebo naopak se potlačit. Vůle k moci je tedy univerzalistický přístup, který je základem všeho. Z tohoto důvodu se nám může otázka položená Nietzschem, „Kdo chce moc?“ zdát jako bezpředmětná. Není žádný jedinec, který by nechtěl moc. Vůle k moci je základem reality. Vůle k moci v prostředí všeho živého a hlavně u lidských bytostí ukazuje jako vyjádření kosmické vůle, tedy vztah mezi silovými centry. Vůle je přítomná ve všem živém, tak proto je nutné vysvětlit naše pudy, pocity, přání aj. Lidský život je nutné pochopit na základě vůle k moci. Toto se projevuje také v dosažení otroků o svobodu, v touze po spravedlnosti i jako láska k lidstvu. Vůle k moci se ale také může objevit i v zamaskované podobě, kdy se projevuje jako žádost

²⁵⁴ Srov. Hobbes, T.: *Leviathan, X. O moci, hodnotě, důstojnosti, úctě a vhodnosti*, str. 62

po míru, po pokořený, anebo po lásce.²⁵⁵ Nietzscheovo takovéto pojetí vůle k moci tak velmi úzce souvisí s metafyzikou vůle k moci. Sám Nietzsche nebyl spokojen s hypotézou, že naše vysvětlení je odůvodňováno pudem, domníval se, že samy pudy již vysvětlují, a to jak v klidu, tak i v činnosti. Jejich činnost spočívá ve vysvětlování nervových vzruchů a také podle nutnosti dosazují příčiny. A proto je možné říci, že pudy mají vliv na vůli k moci.

Nietzsche zastává názor, že každé vysvětlení pudů může být využito i jako nástroj k tomu jak je možné něco ovládnout. Tímto je nám umožněno jak předvídání, tak i můžeme mít vliv na dění. Ke každé interpretaci se váže jisté stanovisko. A to z toho důvodu, že člověk si určité věci vysvětluje vždy z jistého úhlu pohledu. To co se nám zdá jako důležité, tak nám již předem určuje naše potřeby. Základní podmínka veškerého života je podle Nietzscheho dána vysvětlením každé vyhlídky. Pokud by naše existence byla dána bez adekvátní perspektivy, tak to by vedlo k bytí, které by nemělo smysl. Z tohoto důvodu je význam našeho bytí odvozen od interpretací. S ohledem na obecný perspektivismus se objevuje problém, jestli Nietzsche chápal svůj pohled jako interpretaci či zda jeho počínání vedlo k pravdě. Z tohoto nám může vyplynout také skutečnost, že Nietzsche rozeznával mezi ontologickým a empirickým úhlem pohledu. V případě ontologického pojetí se zasazoval o transperspektivistické pojetí pravdy, a perspektivistické pojetí pravdy, tak bylo na rovině empirické.²⁵⁶ Budeme-li se ještě zabývat Nietzscheovým pojetím metafyziky, tak v na začátku jeho knihy „Mimo dobro a zlo“ a také v knize „Lidské, příliš lidské“, lze nalézt jeho pojednání, který pojednávají o metafyzice. Nietzsche neuznává existenci protikladů, které jsou metafyzicky-morální. Snaha Nietzscheho zde spočívá v tom, že se pokouší o dokázání, že metafyzika pochází z chybné hypotézy, a to takové, že rozum, pravda a dobro tvoří určité disciplíny nebo protiklady reality, které jsou ale natolik stejné, že je možné je izolovat od jejich protikladů. Toto vytváří skelet mravního řádu ve světě, řád, ve kterém je v protikladu dobra a zlo. V této situaci je člověku určeno, že má být na straně dobra. Role metafyziky zde spočívala v tom, že se zde pokoušela o nalezení generálního řešení pokud možno veškerých nejpálčivějších problémů.²⁵⁷ Nyní si zde uvedeme již zmíněný aforismus „*jak by mohlo něco vzniknout ze svého protikladu? Například pravda z omylu? Nebo vůle k pravdě z vůle ke klamu? Nebo nesobecké jednání z prospěchářství? Nebo čisté sluneční zření mudrce ze žádosti? Takový vznik není možný: a kdo o nam sní, je blázen, ba něco horšího: věci nejvyšší*

²⁵⁵ Srov. Röd, W.: *Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 111 - 113

²⁵⁶ Srov. Röd, W.: *Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 117 - 119

²⁵⁷ Srov. Kouba, P.: Nietzsche, str. 76

hodnoty musí mít jiný, vlastní původ – z tohoto pomíjivého, svůdného, klamného malého světa, z této změní bludu a žádosti je nelze odvodit! Spíše v lůně bytí, v nepomíjivém, ve skrytém bohu, ve věci o sobě – tam musí spočívat jejich základ, a nikde jinde! - Tento způsob usuzování představuje typický předsudek, podle něhož je možno rozpoznat metafyziky všech dob: tento způsob hodnocení stojí v pozadí všech jejich logických procedur: kvůli této nové víře usilují o své vědění, o cosi, co na konci slavnostně pokřtí jako pravdu. Základní vírou metafyziků je víra v protikladnost hodnot.²⁵⁸ Ve své knize „Lidské, příliš lidské“ se Nietzsche k tomuto vyjadřuje takto, „Filosofické problémy na sebe dnes opět berou téměř ve všech ohledech formu téže otázky jako před dvěma tisíci lety: jak může něco vzniknout ze svého protikladu, například rozumnost z nerozumu, něco vnímajícího z neživého, logika z nelogična, ...Metafyzická filosofie si z této potíže pomáhala dosud tím, že vznik jednoho z druhého popírala a předpokládala, že výše ceněné věci vznikly zázračně, přímo z jádra a podstaty věci o sobě.“²⁵⁹

5.5 Nietzsche a jeho pojetí morálky a hodnot

Nietzsche při svých experimentech spočívajících v relativizaci morálky, toto prováděl v několika rovinách. V první úrovni, která nemá takový význam, tak v této úrovni se Nietzsche poukazoval na proměnu morálky, jejích norem a i etiky v souvislosti s vývojem ve společnosti v jednotlivých kulturách. Rozmanitost morálek, které si mnohdy odporují, a to tak, že mnohdy dochází ke zpochybnění nároku na absolutní platnost. Toto zůstalo v podstatě mimo zájem Nietzscheho. Oproti tomu se velmi podrobně zabýval možnostmi, jakým by bylo možné tyto kulturní protiklady destabilizovat a to uvnitř jedné a té samé tradice. Protože i v určitém společenském rámci je několik různých kritérií, která si mnohdy protiřečí, a pak je nutné zvolit mezi několika možnostmi. Tento jev je dnes znám jako konflikt norem.²⁶⁰ Nietzsche prováděl rozbor hodnot dvojím způsobem, a to jak formálně, tak i obsahově. Postupoval jak deskriptivně, tak i geneticky anebo hodnotícím metodou. V místech, kdy Nietzsche popisuje povahu hodnoty, tak užívá pojem hodnota, kterou označuje to co je objektem posuzování. Morálka v Nietzscheově pojetí znamená vše co má vztah k prostředí té dané bytosti. Etiku Nietzsche chápe jako učení o poměrech moci, ve kterých vzniká jev života. V momentě když Nietzsche pojednával o hodnocení a nikoliv o hodnotách, tak se

²⁵⁸ Nietzsche, F.: *Mimo dobro a zlo, hlava první : o předsudcích filosofů 2*, str. 9 - 10

²⁵⁹ Nietzsche, F.: *Lidské, příliš lidské, hlava 1, O prvních a posledních věcech 1*, str. 17

²⁶⁰ Srov. Kouba, P.: *Nietzsche*, str. 77

vyvaroval, aby použil objektivistické metody. Tzn., že Nietzsche odmítal hypotézu o objektivních hodnotách, které jsou hodnoty samy o sobě. Hlavně Nietzsche odmítal názor, že hodnoty jako takové jsou něco, co bylo stvořeno Bohem. Hodnoty chápal Nietzsche jako vysvětlení, které se odráží v určitých psychologických stavech, tím v podstatě vyvracel, že by hodnoty měli vztah k morálce.²⁶¹ Nietzsche k tomuto tvrdil, „že *teprve člověk vložil hodnoty do věcí, aby se uchoval – teprve člověk stvořil věcem jejich smysl, lidský smysl!*“²⁶² Tímto Nietzsche měl na mysli, že v morálce není tak rozhodující pravda, ale vůle, která vytváří pojmy. To co je obsaženo za hodnotami, tak je vůle k moci. V té je zakotvena tendence moci vedoucí k prosazení. Nietzsche zjistil, že zvyšování moci je možné rozeznat, a proto z tohoto důvodu jsou hodnoty přikládány zcela náhodně a ani ne v souvislosti s naším intelektem. Bude-li naše hodnocení za jistých okolností možné zdůvodnit, tak v tomto případě platí, že morální relativismus nemůže platit stále. V otázkách etiky se v případě Nietzscheho objevuje otázka, zda je bytí svobodného chtění, anebo zda je rozhodování člověka závislé. Předpoklad lidské svobody vůle je podle Nietzscheho zbytečná. Nietzscheho filosofie má klíčový význam pro filosofii první poloviny 20. století, kde řada jeho argumentů plnila důležitou úlohu. Nietzsche se sám velmi podrobně zabýval vznikem a vývojem hodnot. Sám zastával názor, že proces hodnocení je odvislý od předpokladů, která nejsou získané od jednotlivců, ale od skupiny. To co tvoří základ mravnosti, tak je mrav, který po nás vyžaduje to, abychom byli naslouchající našim předkům a již méně našemu vlastní mínění. Vývoj morálky proběhl podle Nietzscheho **ve čtyřech etapách**. **V první etapě** se vše jednotlivé chování nazývalo jako dobré anebo špatné, a to v závislosti na tom, zda bylo prospěšné či nikoliv. **Ve druhé etapě** se již nekladl důraz na výsledky chování, ale chování samo o sobě se posuzovalo, zda je kladné či záporné. **Ve třetí etapě** ve vývoji hodnot se jako kladné či záporné hodnotilo to, co bylo příčinou tohoto chování. **Ve čtvrté finální etapě** se chování hodnotilo ve vztahu k objektu, ve kterém je patrný základ motivů. Za zmatenou je Nietzschem považována morálka slasti, a to z toho důvodu, že takovéto hodnocení nelze odvodit z pocitů slasti a jejího protipólu. Jedná se o stupně hodnot, které jsou odvozeny až od primárních hodnot a to projevem citu, který nám určuje co je prospěšné a co nikoliv. Hodnoty, tak nemají vztah na slasti a jejím opaku, ale vjemy toho co je nám libé a co nikoliv, hodnotí se zřetelem na cíl naší vůle. To co je nám libé a co nikoliv, tak nám vyjadřuje vůle toto vlastnit či nikoliv. To co chceme, tak také závisí na míře našeho chtění a našeho úsilí o moc. Nietzsche byl také odpůrce utilitarismu, a to i přesto,

²⁶¹ Srov. Röd, W.: *Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 120

²⁶² Röd, W.: *Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 120

že tvrdil, že naše hodnocení je spjato s mírou užitku a naopak. To proč Nietzsche odmítal utilitarismus bylo dáno tím, že míra prospěšnosti se měří pocitem štěstí, které je cílem. K tomuto Nietzsche namítal, že mluvit o prospěšnosti jako o rysu našeho hodnocení, tak je možné mluvit, pouze tehdy jestliže se jedná o užitek pro náš život, nebo pro vůli k moci, ale jenom tehdy je-li to svrchované na tom, zda to pomáhá životu, či je to spjato s pocitem slasti či nikoliv. Nietzsche nebyl stoupencem takové morálky, která je zřetelná, a to proto, že tento typ morálky označoval jako typ morálky, která vládne. V podstatě se mu jednalo o to, aby se vymohl proti té morálce, která v té době platila ve společnosti, a tou byla morálka dekadence. Nietzsche se proti této morálce snažil o uplatnění morálky síly a zdraví. Pokud vezmeme v potaz, že všechny hodnoty se měří tím, čím jsou prospěšné životu. Tak nastává otázka, je-li sám život hodnota. Nietzsche se odmítal tímto zabývat, a to z toho důvodu, že hodnota života jako takového se vymyká rozboru, a to z toho důvodu, že člověk není schopen zaujmout postavení mimo život.²⁶³ Nietzsche byl přesvědčen, že morální jedinec se nachází mimo dobro a zlo. Tímto bylo myšleno, že člověk by neměl volit zlo, ale měl by žít na takové úrovni, že nemusí bojovat proti zlu, aby mohl mít rád dobro.²⁶⁴

Problém morálky spočívá v případě, kdy je morálka považována za praktickou filosofii. Proč tomu tak je? Nepronikl do filosofie cizorodý zárodek, který způsobil, že se tak filosofické myšlení stávalo více teoretické a tím i méně žité. V kontextu s tím, jak se morálka stávala čím dále více morálnější, myšleno tak v negativním slova smyslu. Toto byl problém, u kterého se Nietzsche pokoušel najít odpověď u učenců od antiky až po osvícenství. Nietzsche zastával názor, že způsob jakým bylo učení představováno u Platóna, tak mělo za následek, že došlo o vychýlení filosofie a to proto, že se zde vyskytly problémy jak morální, tak i politické. S antickými učiteli se již nestávali z filosofů umělci, ale politici, kteří si vytyčili za cíl blaho obyvatel. Tímto došlo u filosofie k tomu, že přestala být uměleckou záležitostí, ale postupně se stávala více dohlížející na dodržování morálky. V dobách osvícenství tento trend i nadále pokračoval, když v případě Kanta došlo k tomu, že filosofie se stává velmi silně teoretickou vědou.

Kant se zde pokouší o opětovné umístění filosofie do její původní polohy, totiž k návratu k její původní praktičnosti. Kant toto nachází jako hlavní motiv svého učení, ale toto se mu nezdaří, tak jak by si představoval. Zde v tomto období již není tak sledován cíl spočívající v přiblížení se platónským idejím, ale je nutné vytvořit nové hodnoty. Hodnota jako taková je

²⁶³ Srov. Röd, W.: *Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 120 - 125

²⁶⁴ Srov. Vergely, B.: *Nietzsche aneb vášně pro život*, str. 46 - 47

také předmětem Nietzschevi kritiky morálky. Hlavní důvod proč tomu, tak je spočívá v tom, že hodnota chybí jak morálce, tak i filosofii. Pojem hodnota nás odkazuje na něco, co je hodno něčeho či někoho. Můžeme hodnotu pojímat jak v rovině ekonomické, kde je hodnota vyjádřena působením nabídky a poptávky. Hodnotu můžeme také pojímat i v rovině morální, kdy jsme ochotni za něco zaplatit, a tím dokladovat smysl našeho života. Podle Nietzscheho však dnes hodnota jako vyjádření smyslu individuálního života v podstatě neexistuje, vše je podmíněno kolektivnímu způsobu života. Toto má za následek, že dnes neexistuje morální život, který by byl opravdový. Kdybychom se rozhodli usilovat o navrácení významu slova hodnota, tak by bylo nutné provést revitalizaci morálky, což by bylo mnohdy zmatečné. Ale budeme-li vycházet z předpokladu, že by se nám toto podařilo, tak by morálka mohla opět odpovědět na otázku. Proč má člověk žít?²⁶⁵ Nietzsche také protestoval proti asketismu. Způsob žití morálky je v dnešní době obracení se zády k životu. Toto obracení se zády spočívá v askezi. Celý náš život, tak jak jej žijeme je askeze, a to proto, že žití dnes znamená, že se člověk připravuje na život. Tento způsob života však Nietzsche neměl na mysli, brojil proti té askezi, která se stala v naší evropské kultuře. Kdy se život nežije již pro život, ale připravuje se na smrt. Život je mnohdy považován za zlořečený, což zdůvodňuje, že člověk, který praktikuje askezi, tak v podstatě ze sebe činí živou mrtvolu, která obviňuje druhé za to, že žije. Proti tomuto způsobu žití a askezi se Nietzsche bouřil. Mnohé podoby askeze tak byly Nietzschem nacházeny v různých oblastech, jakými bylo náboženství, právo, ale i morálka.²⁶⁶

Dalším co Nietzsche kritizoval na morálce byl soucit. Ten považoval za projev falešného lidství, oproti askezi, kterou považoval za projev falešné strohosti, pod kterou byla skryta, podle něho, nenávist k životu. Soucit, jako projev falešné humanity napadal proto, že se za tímto, podle něho ukrývalo něco co ničí lidského ducha, tedy schopnost dívat se na věci s jistým nadhledem. Co si máme představit pod pojmem být lidský, a je evidentní, že když jsme soucitní, tak jsme i lidštější? Je jisté, že existuje soucit, který je hoděn ocenění, který spočívá v tom, že nezneužíváme naší síly a moci vůči slabším a bezmocnějším. Dokážeme být nápomocni těm, kteří nás potřebují a chtějí naší pomoc. Ale na druhé straně existuje také soucit, který je pro člověka mnohdy velmi nebezpečný. Tento soucit spočívá v tom, že ten člověk, který je slabý, či není statečný, tak vyžaduje, aby byla respektována tato jeho slabost, či zbabělost. Toto se mnohdy uskutečňuje takovým způsobem, aby se vyvolal stud u lidí, kteří jsou na tom lépe. Mnohdy se jedná o změnu systému hodnot, které jsou převrácené.

²⁶⁵ Srov. Vergely, B.: *Nietzsche aneb vášně pro život*, str. 38 - 39

²⁶⁶ Srov. Vergely, B.: *Nietzsche aneb vášně pro život*, str. 40

Slabost, je projevem lidskosti a naopak statečnost je projevem nelidskosti. Proti tomuto soucitu Nietzsche brojil a zde také nacházel, jak on tvrdil jed pro lidstvo. Podle Nietzscheho je možné v tomto případě tvrdit, že je zde soucit nespravedlivý. Nietzsche toto přirovnával na příkladu, jak se mnohdy společnost zachovala vůči géniům a velikánům, kteří byli opěvováni až po své smrti mnohdy i za několik generací.²⁶⁷ V současné době bychom podobný jev mohli nalézt v oblasti týkající se pozitivní diskriminace či také v případě politické korektnosti.

Nietzsche se vysmívá pojmu morálky, která je založená na svědomí nebo na zobecnitosti. Počátky tohoto výsměchu lze nalézt již v kantovském imperativu. Ve svém učení se zabývá problémem, díky kterému tato destrukce vznikla. Jeho argumentace spočívá v tom, že pokud morálka není ničím jiným než-li výraz pro vůli, tak moje subjektivní pojetí morálky je pouze tím co mi má vůle dovolí. V tomto prostředí není místo pro zdání, jakými jsou přirozená práva, užitečnost a co možné největší podíl štěstí pro co možné největší počet lidí. Člověk si sám musí učinit takový seznam, toho co je pro něho samotného dobré. Rozumový a rozumově odůvodnitelný autonomní morální subjekt z 18. století je klamná představa. Jestliže vyměníme rozum vůli a učiníme ze sebe v tomto případě autonomní morální subjekty, které by byly jakýmsi ohromujícím a hrdinským projevem naší vůle, a to takovým, který by připomínal postavení aristokracie z dob starověku, tak by se také mohl tento jev stát až prorockým předchůdcem nové éry. Podle MacIntyre tak problém Nietzscheovy filosofie, spočívá v tom, že je problém, kterým by se vymyslel a také vytvořil naprosto novým způsobem takový zákon a výčet, který by zahrnoval vše co je dobré, proto je možné tvrdit, že se s podobným problémem se již každý z nás setkal, a tento problém by mohl dát vzniknout jádru Nietzscheovy morální filosofie. Nietzscheova důležitost je především v jeho ustavičné a seriózní tendenci spočívající v řešení těchto problémů a nikoliv v neodůvodněných závěrech. Toto z něj činí morálního filosofa, ale pouze za předpokladu, že pouze jedinými variantami týkající se Nietzscheovi morální filosofie jsou takové, který již vznikly díky učencům z doby osvícenství a následně pak i jejich pokračovatelé. MacIntyre se snaží aplikovat Nietzscheho morální filosofii také na studentské nepokoje v Západní Evropě, které probíhaly v 60-tých letech 20. století. Nietzscheův iracionalismus, který mnohdy bývá, až prorocký je skrytý ve weberovských manažerských formách v naší kultuře. Každý kdo se dostal do byrokratické kultury naší doby, tak měl snahu dostat se k morálním základům tohoto jevu. Zde je možné předpokládat prorocký iracionalismus, přicházející jak zleva, tak i zprava.

²⁶⁷ Srov. Vergely, B.: *Nietzsche aneb vášně pro život*, str. 42 - 43

Zde je také možné nalézt základ radikálních studentských bouří ze šedesátých let 20. století. Tímto nám Weber společně i s Nietzsche, tak dávají k dispozici čistě rozhodující teoretickou formulaci použitelnou na současný ráz společnosti.²⁶⁸ Nietzsche si pod pojmem život člověka představuje vzetupný vývoj od člověka k nadčlověku. Tato myšlenka pochází již od učení Darwina, ale také především od Schopenhauera, proti kterému Nietzsche ostře vystupuje. Nadrozumový základ v životě je ve vůli. Tuto vůli však nesmíme rezignovaně a pesimisticky neuznávat, ale naopak je nutné ji všemi způsoby rozvíjet. A jako cíl má být nadčlověk. Cílem nadčlověka však není blaženost. Utilitarismus Nietzsche odmítal stejně tak odmítal i pojetí křesťanské lásky.²⁶⁹ Podle Nietzscheho je křesťanská láska k bližnímu neplodná a bolestivá. Měla by být nahrazena úctou k bližnímu, měla by člověka ušetřit studu a zahanbení. Toto jsou požadavky na vznešenost.²⁷⁰

5.6 Nietzsche a jeho pojetí etiky

V čem Nietzsche nachází nové pojetí jeho etiky, tak to je obsaženo v pojmu Nadčlověk. V tomto pojmu je obsaženo, vše co překračuje obraz člověka. Je to ten, který je schopen směřovat dál než je schopen člověk. Je to vše co směřuje člověka k životu a nikoliv naopak, tedy, to co by směřovalo život k člověku. V Nietzscheho pojetí Nadčlověka je zobrazen Zarathustra, který byl reformátorem mazdeismu, což bylo staré perské náboženství.²⁷¹ Nadčlověk je Nietzscheho vyjádření k dalšímu směru, který vede k rozvoji člověka. Toto souvisí s vývojem člověka. Sám Nietzsche pokládal nadčlověka proti vyššímu člověku, a to bez odůvodnění jaká je zde vzájemná vazba. V případě vyššího člověka se jedná o bytost, která je schopna vytvářet takové hodnoty, kterými se mohou řídit a nechat se jimi vést druzí. Typické je pro vyššího člověka nespokojenost s člověkem takovým, jakým je. Člověk jako takový je pořád nevyhovující, a to i za předpokladu, že je ve svém postavení neustále v protikladu k tradičním hodnotám, ale i tak je pořád k těmto hodnotám přidružen a oddán. Až Nadčlověk oprostí člověka takového myšlení, která má být překonána. Nadčlověk není ve svém myšlení jiný než člověk vyšší, ale rozdíl spočívá v myšlení Nadčlověka.²⁷² Toto je Nietzschem chápáno jako doba, kdy nastává vrchol rozpadu reaktivní skutečnosti jako doba, z hlubokého zvratu nastává obrat od člověka k nadčlověku. Vůle k moci je již zcela zničená

²⁶⁸ Srov. MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, str. 137 - 138

²⁶⁹ Srov. Coreth, E. et al.: *Filosofie 19. století*, str. 141

²⁷⁰ Srov. Nietzsche, F.: *Tak pravil Zarathustra*, str. 314

²⁷¹ Srov. Vergely, B.: *Nietzsche aneb vášeň pro život*, str. 61 - 63

²⁷² Srov. Röd, W.: *Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 131 - 133

a to trvale. V tomto podání se zde objevuje zcela nové pojetí etiky, které je zcela zásadně odlišné od tradičního pojetí morálky.²⁷³ Toto pojetí morálky bylo Nietzschem vnímáno jako pojetí morálky otroků, které je vynucováno resenzitivitou houfně žijících jedinců v opozici proti morálce pánů. Překonání této skutečnosti, tak umožňuje přechod od člověka k nadčlověku, kterým je překonáno vše staré. To co je pro toto typické je možné definovat, že se jedná o nové, prudké pojetí, které přitakává životu a radikálně nezávislé praxi.²⁷⁴ Morálkou pánů a otroků se Nietzsche zabývá v aforismu č. 45 ve své knize „Lidské, až příliš lidské“, který jsme zde již zmínili, a to v podkapitole 5.3 Nietzsche a jeho pojetí filosofie. Budeme-li tyto dvě pojetí morálky srovnávat. Zjistíme, že pro morálku pána platí, že se jedná o morálku, kde jsou hodnoty, jakými jsou moc, síla, hrdost, tendence vládnout, ale také i tvrdost a přísnost i k sobě samému. Oproti tomu v případě morálky otroka jsou hodnoty, jakými jsou slabost, poníženost, pokora, soucit a řada dalších. V případě morálky otroka se jedná o takové hodnoty, které člověka směřují k tomu, aby byl život pro něho samého snesitelný. Hlavní rozdíl mezi morálkou pána a otroka spočívá v tom, že pouze morálka pána je morálně konstruktivní. Je to totiž morálka pána, která vytváří hodnoty prvotně, morálka otroka, tak ta tvoří hodnoty až následovně. Je to možné definovat v případě morálky otroka, tak že akce vyvolává reakci.²⁷⁵ Tímto se Nietzsche zabývá také v jednom pojednání v díle „Genealogie morálky“ *„vzpouza otroků v morálce počíná, tím, že se resentment sám stává tvořivým a plodí hodnoty: je to resentment takových bytostí, kterým je odepřena reakce ve vlastním slova smyslu, reakce činu, a které se zhojí jen imaginární pomstou. Zatímco všechna vznešená morálka vyrůstá z triumfujícího přitakání sobě samému, říká otrocká morálka od prvopočátku Ne každému mimo, jinak, ne-já: a toto Ne je jejím tvůrčím činem... U vznešeného způsobu hodnocení je tomu právě naopak: počíná a vyrůstá spontánně, vyhledává svůj protiklad, jen aby mohl sám sobě přitakat ještě vděčněji, ještě jásavěji – jeho negativní pojem nízký, sprostý, špatný je jen dodatečně zplozený, bezvýrazný doplněk v poměru k jeho pozitivnímu, životem a vášní prosycenému základnímu pojmu my vznešení, my dobří, my krásní, my šťastní!“²⁷⁶* Hlavní role morálky otroka vůči morálce pána spočívá v tom, že učí člověka nenávidět vše, to co je podstatou morálky pánů. Toto převzal Nietzsche již z historie, kdy tomuto pojetí odpovídalo pojetí morálního myšlení.²⁷⁷ Nietzsche se tímto zabývá ve svém díle „Genealogie

²⁷³ Srov. Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*, str. 183 - 184

²⁷⁴ Srov. Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*, str. 210

²⁷⁵ Srov. Röd, W.: *Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 127

²⁷⁶ Nietzsche, F.: *Genealogie morálky Polemika, První pojednání: „dobré a zlé“, „dobré a špatné“* I/10, str. 25 - 26

²⁷⁷ Srov. Röd, W.: *Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 127

morálky“ „-ale vy tomu nerozumíte? Vy nemáte oči pro něco, co potřebovalo dvě tisíciletí, aby dosáhlo vítězství?...Není na tom nic divného: všechny dlouhé věci je těžké zahlédnout, přehlédnout v jejich celku. Událo se však toto: z kmene onoho stromu msty a nenávisti, židovské nenávisti – té nejhlubší a nejsublimnější, totiž nenávisti plodící ideály a přehodnocující hodnoty, jíž na Zemi není rovno – vyrostlo něco právě tak nesrovnatelného, nová láska, ze všech druhů lásky nejhlubší a nejsublimnější.“²⁷⁸

Nietzsche velmi často kritizoval morálku, a to i přes to, že kritika morálky byla cílena jenom proti současnému tvaru morálky jako takové. Ve své kritice morálky Nietzsche poukazoval na tu skutečnost, že nynější morálka směřuje k dekadenci. Vydává za ctnosti takové pojmy jakými jsou pokora, poníženost a soucit, aj. Dekadenci zde přirovnával k živé bytosti, která ztrácí své instinkty, které jsou jí vlastní, a měli by být využity k dalšímu růstu a rozvoji. Dekadence se podle Nietzscheho projevuje také jako popírání života, jako nihilismus, který je jednou z nejdůležitějších ale nikoliv jedinou podobou dekadence. Za následky dekadence považovat Nietzsche takové typy osobností, jakými jsou lidé pomlouvační, podrývační, pochybovační aj. Příčiny dekadence byly Nietzschem spatřovány v neřesti, v luxusu, ve zločinu, aj. Je ale možné se také setkat i s projevy dekadence i v jiných oblastech, např. v náboženství a filosofii. Nietzsche se v oblasti dekadence cítil jako osoby povoláná, a to proto, že ji zakusil i sám na sobě.²⁷⁹ Z tohoto důvodu se Nietzsche pokusil o ideu nové morálky, u které se snažil o její dosavadní přehodnocení. Pod pojem přehodnocení, znamená, že termíny jako moc a slabost, dobro a zlo, musí být utříděny jinak, než-li, jak tomu bylo v předchozích dobách. Dobrem má být nazvána mocí, vůli k moci a ne slabost, naopak zlem má být nazvána bezmoc. Svými požadavky na novou ideu morálky se však Nietzsche nechtěl glorifikovat drsné pudy, naopak snažil se o jejich zduchovnění. Nietzsche tak neměl pochyby o důležitosti, kterou má morálka ve společnosti. Morálka měla kontrolovat ty pudy ve společnosti, které kdyby se vymanili z její kontroly, tak by měli na společnost kolizní dopad. Nietzsche sám zastával názor, že morálka ve společnosti je lež z nouze, aby nás nerozerval. Bez ní by člověk zůstal pouze zvířetem. Toto byly tak důležité zásady pro Nietzscheho, že zastával názor, že koneckonců každý mrav je lepší, než-li jeho naprostá absence v člověku a také i ve společnosti. Morálka, která hodnotí chování člověka z pozice užitku a slasti, má být nahrazena morálkou autonomně jednajícím člověka, který není vázán vnějšími

²⁷⁸ Nietzsche, F.: *Genealogie morálky Polemika, První pojednání: „dobré a zlé“, „dobré a špatné“* I/8 str. 23

²⁷⁹ Srov. Röd, W.: *Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 127

standardy.²⁸⁰ Nietzscheova etika nám nabízí pohled do fenomenologického pojetí etiky. Sám Nietzsche měl tendenci objevit to co je etika a nikoliv její podstatu. Toto prováděl pomocí pozorování s porovnávání různých morálních jevů. Hlavní cíl Nietzscheovy etiky spočíval v objektivním zkoumání.²⁸¹ Etikou ve smyslu morálky se Nietzsche zabýval ve své knize „Mimo dobro a zlo“, která vyšla v roce 1906. V českém překladu tuto knihu vydalo nakladatelství Aurora v roce 1998. Nietzsche o morálce tvrdí, že „morální cítění je teď v Evropě právě tak vytríbené, pozdní, rozmanité, citlivé, rafinované jako je příslušná morální věda ještě mladá, začátečnická, neohrabaná a hrubá...měli bychom si se vši přísností přiznat, čeho je zde ještě nadlouho zapotřebí...sběr materiálu, pojmové zachycování a pořádání obrovské říše jemných hodnotových pocitů a rozdílů, které žijí, rostou, plodí a zanikají – a, možná, pokusy názorně zachytit častější a opakující se útvary této živoucí krystalizace, - jako průprava k nauce o typech morálky. Ovšem: dosud nebylo této skromnosti. Všichni filosofové žádali po sobě s topornou vážností, jež je k smíchu, cosi mnohem vyššího, náročnějšího, slavnostnějšího, když se zabývali morálkou, jako vědou: chtěli zdůvodnění morálky – a každý filosof dosud věřil, že morálku zdůvodnil: morálka sama však platila za danou. Jak vzdálen byl jejich neomalené pýše onen bezvýznamně vyhlížející a v prachu a blátě ponechaný úkol jejího popisu...vlastní problémy morálky...se totiž vynořují teprve při srovnání mnoha morálek. Ve vši dosavadní morální vědě chyběl, ať to zní jakkoliv podivně, ještě problém morálky samé:chybělo podezření, že tu vůbec něco problematického je.“²⁸² Nietzscheova nutnost o popis morálky byla odvozena od skutečnosti, že i když existují rozlučné morální zásady, tak všechny tyto zásady musejí mít společné to, co umožňuje je poznat a definovat.²⁸³

5.7 Nietzsche a nihilismus

Budeme-li se zabývat Nietzscheovými myšlenkami, čím překračují tehdejší svojí dobu, tak je nutné si připomenout, že Nietzsche nikdy nepředpokládal, že bychom překročili nihilismus, tak jej musíme nejprve zažít. Nihilismus je stav myšlení ke kterému se lidská společnost blížila. Nemohlo nastat nic, co tento proces zvrátilo. Vše co člověk učinil, tak v podstatě znamenalo tento stav ještě více prohloubit. Skutečný skepticismus spočívá v to, že si člověk uvědomí platnost Nietzscheova výroku Bůh je mrtev. K tomuto výroku se váže celé pojetí

²⁸⁰ Srov. Röd, W.: *Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 129 - 131

²⁸¹ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 170

²⁸² Nietzsche, F.: *Mimo dobro a zlo, hlava pátá : k přírodopisu morálky 186*, str. 81 - 82

²⁸³ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str.174

metafyziky ve významu člověka, světa a i samotného života.²⁸⁴ Takový nihilismus, který vyvolal opak k novému typu transcendence, tak neztratil nic ze své zákeřnosti a naopka dál pokračoval ve své činnosti. V tomto prostředí vzniká živná půda pro individualismus. Toto prostředí nám také poskytuje poznání, která spočívá v tom, že díla od Nietzscheho jsou nevyčerpatelná a mnohdy také nekonečná překračující svou dobu. Oproti dílům jeho současníků, která mnohdy mohou mít jenom význam historický.²⁸⁵ Nietzsche dospěl ke skepticismu, který se podle tohoto učenice realizoval v nihilismu. Nihilismus je radikální forma skepticismu, která možnost pravdy nejenom zpochybňuje, ale také mnohdy i striktně neguje. Pod pojem nihilismu si Nietzsche představuje přivedení pravdy v nic, toto je základní rozdíl od metafyziky a jeho výkladu světa, kterým se interpretovaly skutečnosti. Pod metafyzikou si Nietzsche představoval, každý pohled na realitu z bodu, který je situován nad tímto bodem. Jedná se o pohled Boha či nejvyšší idea anebo nejvyšší dobro. Proti metafyzice Nietzsche stanovit takové pojetí světa, které je antimetafyzické. To co je v učení o nihilismu u tohoto učenice nové, je, že nihilismus není v jeho pojetí platný názor na svět, který by měl trvalou platnost. Nihilismus je chápán u Nietzscheho jako fenomén dějin, který ale nevzniká náhodně, a ani se nerealizuje z plánu o domnělém vývoji dějin. Vzniká zpravidla jako soud z dějin společnosti v Evropě. To co je typické pro nihilismus, který je realizován ve skepticismu, tak je jím, to, že nic není pevné ve svých základech, které spočívají na vlastní víře samy o sobě.²⁸⁶ Slovo nihil v souvislosti s pojmem nihilismus, tak není ne-bytí, ale především se jedná o určitý stupeň nicoty. Lidský život získává význam nicoty v takovém rozsahu, v jakém je neuznáván a snižován.²⁸⁷ Nietzsche jako nihilismus definuje snaha o odmítnutí života, kdy dochází ke znehodnocení bytí. Nihilismem je pak nazýván duch odplaty. Není žádná metafyzika, která by neodsuzovala a nedevalvovala život na úkor jiného světa, který je nad naše smysly. O nihilismu se nelze vyjádřit, tak že se jedná o pojem myšlení, a to proto, že myšlení jako racionální stav, tak samo o sobě předpokládá vysvětlení síly. Z tohoto důvodu je možné tvrdit, že tento stav po celá staletí natolik ovládal lidstvo, že všechny oblasti jakými jsou psychologie, historie, ale také i morálky tak, v sobě nesou tento výkon pomsty.²⁸⁸ Zaměříme-li se na nihilismus jako na psychický stav, tak zjistíme, že se jedná o stav, který je doprovázen zklamáním. K nečinnému nihilismu náleží mizení víry v pravdu, a to jak v náboženství, tak i v politice.

²⁸⁴ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 16 - 17

²⁸⁵ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 23 - 24

²⁸⁶ Srov. Weischedel, W.: *Skeptická etika*, str. 24 - 26

²⁸⁷ Srov. Deleuze, G.: *Nietzsche a filosofie*, str. 255

²⁸⁸ Srov. Deleuze, G.: *Nietzsche a filosofie*, str. 65 - 66

Činný nihilismus spočívá v tom, že dochází k odmítání cílů. Aby člověk překonal nihilismu, tak k tomu je zapotřebí opětovné přehodnocení svého dosavadního života, svému životu, tak dát novou vůli a novou hodnotu. K tomuto je také zapotřebí dodat novou ideu. Budeme-li vycházet z toho, že vůle je schopna dát životu nový smysl, tak se zde může objevit problém, který bude spočívat v tom, jak lze tohoto docílit přirozenou cestou.²⁸⁹ Takové pojetí, které nám nabízí Nietzsche, však není řešením, je to projev beznadějného odporu.

5.8 Nietzsche anebo Aristotelés

V této podkapitole se budeme zabývat zda je pro současnou společnost přínosnější učení Nietzscheho anebo Aristotela. Budeme-li se tímto zabývat, tak jak se tímto zabýval také MacIntyre, který toto učinil ze dvou důvodů. Z předešlých kapitol víme, že MacIntyre je stoupencem Aristotela, a porovnává jej s Nietzschem.

První důvod ke konfrontaci je takový, že podle stav současné morálky se nyní nachází v hlubokém rozvratu, na což má vliv mluva. Zpravidla dochází v mnohých veřejných, a i soukromých diskusích k užívání různých ideových zlomků, které mají kořeny v různých obdobích naší historie. Nejnapadnějším znakem těchto diskusí je neřešitelnost situace a nekonečné trvání těchto nesouladů a také i patrná svévolnost, kterou užívají obě dvě strany.

Druhý důvod spočívá v tom, že v situaci, kdy nastala doba ve které morální filosofové začali zpochybňovat aristotelskou teleologii a pokoušeli se k tomuto pokládat alternativní výklad morálky a i její podstatu. Tak toto vše ve své podstatě selhalo, což bylo zjevné i Nietzscheovi. Tento stav morálky mu poskytl základy pro jeho filosofii a postoje v oblasti morálky. Teprve až později se ukázalo, že došlo ke špatnému pochopení Aristotela a jeho učení o ctnostech. Podle argumentace MacIntyry se aristotelská tradice ocitla ve dvou naprosto odlišných polohách. Což hlavně spočívá v tvrzení, že abychom pochopili značnou část moderního pojetí morálky, tak je možné z historie použít její mnohé dílčí části. Moderní morální filosofové nejsou mnohdy schopni provést rozbor těchto dílčích aspektů a následné zdůvodnění, což má vztah také ke skutečnému pojetí morálky. Z čehož podle MacIntyry je zřejmé odmítnutí Nietzscheho, a tím i rozvrácení moderních morálních systémů, které jsou založeny na pravidlech buď utilitaristických nebo kantovských, čím se tedy nemusí přibližovat ve svých

²⁸⁹ Srov. Röd, W.: *Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, str. 133 - 138

názorech na předchozí aristotelovskou tradici.²⁹⁰ Zde je možné spatřit původní význam MacIntyrový hypotézy, kterou si kladl na začátku knihy *Ztráta ctnosti*.

A to kdyby nastala situace, kdyby došlo k uvrhnutí morálky a její praxe to hluboké propasti a s tím i vše co je s tímto spojeno, otázkou zůstává, co by zbylo po zklidnění situace a jejím částečném obnovení?²⁹¹ MacIntyre se domnívá, že podobný osud mají i ostatní současné politické směry, které jsou v naší moderní společnosti. Budeme-li vycházet z předpokladu, že MacIntyrova charakteristika, která se týká stavu morálky ve společnosti je správná, tak bychom měli dojít k závěru, že se v současné době nacházíme v kritickém bodu. Za tento kritický bod MacIntyre považuje přežití nastávajícího věku barbarství a temna, a je-li MacIntyrovův odhad správný, tak se v současné době nacházíme jako společnost právě v tomto kritickém bodě. Z tohoto důvodu, jak píše MacIntyre, je nutné aby vznikly nové místné formy společností ve kterých by se zachovala civilizace, intelektuální a i mravní život.²⁹² Zde je možné nalézt jistou podobu s hypotézou, kterou si MacIntyre pokládá na začátku knihy *„Ztráta ctnosti“*, když tvrdí, že *„jestliže dokázala tradice ctností přežít hrůzy minulého věku temna, není naše naděje zcela marná. Tentokrát však barbari nečekají za hranicemi, již nám po nějaký čas vládnou. A skutečnost, že si toho nejsme vědomi, činí naši situaci do jisté míry kritickou.“*²⁹³

5.9 Nietzsche a nacismus

Odpůrci filosofie a učení tohoto učence často tvrdí, že Nietzsche byl předchůdcem nacismu. Nyní se pokusíme o malý vhled do problematiky, abychom zjistili, zda tomu tak bylo či nikoliv. Nejdříve je vhodné si všimnout v jaké společenské situaci nacismus v Německu vznikl. Bylo to ve třicátých letech 20. století, kdy v Německu byly velké problémy způsobené celosvětovou hospodářskou krizí, a dalším vlivem pro vznik nacismu byla touha po pomstě a také hrozící expanze komunismu do Evropy.²⁹⁴ Nietzsche sám proti nacionalismu vystupoval, když ve svém díle *„Mimo dobro a zlo“* píše: *„kvůli chorobnému odcizení, jež mezi národy Evropy vložilo a stále vkládá nacionalistické šílenství, rovněž kvůli politikům krátkého pohledu a rychlé ruce, kteří jsou dnes s jeho pomocí u moci a vůbec netuší, s jakou nutností je ona rozdělující politika, kterou provádějí, jen politikou meziaktní – kvůli tomu*

²⁹⁰ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 298 - 299

²⁹¹ Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 11 - 13

²⁹² Srov. MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 305 - 306

²⁹³ MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*, str. 306

²⁹⁴ Srov. Vergely, B.: *Nietzsche aneb vášně pro život*, str. 56

všemu a ještě jinému, dnes vůbec nevyslovitelnému se teď přehlížejí nebo svévolně a lživě překrucují ona naprosto jednoznačná znamení, v nichž přichází ke slovu, že Evropa chce být jedna. U všech hlubších a obsáhlejších lidí tohoto století bylo hlavním zaměřením tajemné práce jejich duše připravovat cestu k oné nové syntéze a zkusmo předjímat Evropana budoucnosti: pouze na svém povrchu nebo ve slabých chvílích, třeba ve stáří, patřili k vlastencům – jako by se chtěli jen sami od sebe odpočinout, když se stali novými patrioty.²⁹⁵ Nietzsche zavrhoval ubohou evropskou malost, spočívající v založení německé říše, která dosahovala kritického bodu. Je pravda, když toto Nietzsche napsal, tak řada Němců s tímto nesouhlasila. Nietzsche byl také znám i svými názory na tehdejší Německo. Je ovšem také pravdou, že tento typ německého nacionalismu měl kořeny ve válkách, které byly vedeny proti Napoleonovi. Rozmach nacionalismu se projevil až s nástupem císaře Viléma II., a tento rozmach nacionalismu byl příčinou toho co v Nietzscheovi podnítilo averzi vůči všemu německému.²⁹⁶ V knize „Mimo dobro a zlo“ se k tomuto Nietzsche vyjadřuje, když tvrdí, „je třeba se s tím nějak smířit, že národu, který trpí nacionální neurotičností a politickou ctižádostí a trpět jimi chce, se na duchu vynoří lecjaký mrak a porucha, zkrátka menší záchvat zhloupnutí: například u Němců dneška tu hloupost anti-francouzská, tu antižidovská, tu antipolská, tu křesťansko-romantická...a jak se všechna nazývají, tato drobná zamlžení německého ducha a svědomí. Budiž mi prominuto, že ani já, při krátkém smělém pobytu ve velmi infikované oblasti, jsem té choroby nezůstal zcela ušetřen a začal se již zamýšlet, jako všichni ostatní, nad věcmi, které se mne pranic netýkají: toť první znak politické infekce.“²⁹⁷

²⁹⁵ Nietzsche, F.: *Mimo dobro a zlo, hlava osmá : národy a vlasti* 256, str. 158

²⁹⁶ Srov. Hollingdale, R.J.: *Nietzsche*, str. 35 - 41

²⁹⁷ Nietzsche, F.: *Mimo dobro a zlo, hlava osmá : národy a vlasti* 251, str. 151

Závěr

Tato diplomová práce se zabývá rozbohem ctností v podání Alasdaira MacIntyry. Autor zde nabízí tvrzení, že v průběhu novověku došlo ke krachu ctností. Z našeho úhlu pohledu by bylo zajímavé, jak je možné toto tvrzení použít a ověřit v praxi. Nejprve by bylo vhodné krátce zmínit stádia morálky. Rané stádium morálky je možné označit jako stádium má pozice ve společnosti a k tomu případající povinnosti. Jedním z hlavních stoupenců byl Platón. Společenskopolitické roviny a jednotlivé vrstvy duše, tak pojí souvislost oboustranné reflexe, a tím i tyto dva aspekty získávají ontologické stvrzení, a to takové, že jsou v totožné v přirozenosti věcí. Toto může také odpovídat typu etiky, který se shoduje s národnostním stádiem lidských dějin, kdy identitu lidské bytosti a její naplnění, souvisí s hierarchickým statusem člověka ve společnosti. Během osvícenství došlo ke kritice jak společenských zásad, tak i mravního charakteru ve společnosti. V této době vznikalo mnoho literárních a filosofických děl. Během osvícenství došlo k zavržení útlaku, dogmatismu a také nerovnosti, která byla živena systémem nejrůznějších falešných důvodů. Podstata etiky v této době byla individualistická, univerzalistická a také rovnostářská. Postavení člověka ve společnosti již nesouviselo s jeho společenským postavením, ale z rovnosti, která byla společná pro všechny. Zde je možné toto rozdělit na **dvě skupiny**. **První skupina** je sensualistické, a **druhá skupina** je racionalistické. Učenci jako např. Hume spatřovali základy morálky v to, že člověk je cítící bytost, která je schopna jak radosti, tak i bolesti, ale i altruismu. Oproti tomu učenci jako např. Kant, tak ti nacházeli základy morálky v rozumu. Osvícenství, které má také podíl na zničení mnohých středověkých a starověkých tradic, tak také bylo živnou půdou pro nacionalismus. Následným možným znakem etiky je univerzalistický přístup, který následuje etiku spojenou s postavením člověka ve společnosti a z této pozice i plynoucí práva a povinnosti. Po univerzalistickém typu etiky, tak přichází typ, který má počátky v romantismu.²⁹⁸

V čem se Nietzsche a MacIntyre shodovali, tak bylo, že osvícenství vedlo k úpadku společnosti. Ačkoliv Nietzsche byl stoupencem individualismu a MacIntyre je příznivcem komunitarismu, tak oba dva mají stejný názor na tuto dobu. MacIntyre toto spatřoval v krizi hodnot ke které došlo v průběhu osvícenství, a Nietzsche toto spatřoval v nihilismu člověka a v krizi hodnot. Úpadek moderní společnosti je MacIntyrem nacházen v krizi veřejného

²⁹⁸ Gellner, E.: *Nacionalismus*, str. 81 - 83

života, která se projevuje v úpadku výchovy a také i v oblasti společenské, tj. v politice. V takové společnosti, která není sama o sobě schopna určit to co je správné a co nikoliv. Takové společnosti jsou mnohdy již předem předurčeny k tomu, aby se o toto pokoušely metodou pokus omyl.²⁹⁹

Náš evropský prostor má základy, které byly svoboda, demokracie a na křesťanském učení o účtě k člověku. V dobách od francouzské revoluce, tak vše značí pro to, že vývoj dosavadního způsobu Evropy byl oslaben. Vlivem osvícenství došlo ke vzniku lidských práv, dále práv pozitivních. Tento vývoj dále pokračoval přes Velkou říjnovou revoluci, kdy došlo ke zrušení svobody, demokracie a také tržní ekonomiky. II. světová válka a nástup nacismu v tomto pokračovala, a k tomuto ještě přibyl další pojem, kterým je rasismus. Za těmito okolnostmi dochází k rozdělení Evropy jako systému, které pokračuje plynule až do dnešní doby. Nastává postupné ukončení heterogenity Evropy. Je opomíjen skutečný přínos křesťanství pro evropský prostor. Společenské a revoluční okamžiky v době osvícenství, tak pokračují až do dnešní doby kdy je toto uskutečňováno pojetím typů různých lidských práv.³⁰⁰

Přínos Nietzscheho v dnešní době je zjevný ve třech bodech: jedinečnost, velikost a styl. Jedinečnost je obsažena v osobité spojitosti k lidskému životu, člověk není ani jako jedinec, tak ani jako celek. Toto je možné nalézt, když se člověk pohlédne sám do sebe a do svého života. Zde je možné nalézt naši jedinečnost, můžeme tak najednou vidět svět kolem nás zcela jiným pohledem. To co nám v tomto může bránit je individualistické pojetí nás samých. Může nám bránit i pohled ze strany společenského konformizmu, který je na toto zacílen také. Jedinečnost není možné oddělit od velikosti. Člověk ve svém životě prožívá věci zcela jedinečně, a zjišťuje, že mnohdy věci nejsou takové, jaké se zdají být. Jsou často jiné, líbeznější, šlechetnější a také na vyšší úrovni, ale zároveň také i mají větší hloubku.³⁰¹ Možná, že v tomto pojetí lze nalézt vůli k moci, coby vůli k životu. I zde může být objevena podstata spočívající v nadčlověku.

Vrátíme-li se ještě k pojetí soucitu u F. Nietzscheho, tak je na místě se rozhodnout, které jeho pojetí soucitu je pro naši společnost přínosné. Myslím si, že to první, kdy silnější jedinec nezneužije svého postavení vůči slabšímu. Oproti tomu, kdy slabší nebo zbabělejší jedinec si na své situaci vymáhá soucit, toto je špatné. Tento jev můžeme spatřit i v naší společnosti kdy dochází k tzv. pozitivní diskriminaci. Jedním z principů sociální politiky je také princip

²⁹⁹ Srov. cit. z „http://cs.wikipedia.org/wiki/Alasdair_MacIntyre cit. [19.03.2011]“

³⁰⁰ Srov. cit. z <http://www.klaus.cz/clanky/2731> cit. [03.02.2011]

³⁰¹ Srov. Vergely, B.: *Nietzsche aneb vášně pro život*, str. 58

subsidiarity - člověk by si měl nejdříve umět poradit a pomoci sám, když tohoto není schopen, tak nejbližší okolí a jako poslední stát. V tomto může být Nietzscheův přínos pro společnost i nyní.

Seznam citované a použité literatury a elektronických dokumentů:

- Anzenbacher A.:** *Křesťanská sociální nauka : Úvod a principy*, 1. vydání, CDK, Brno : 2004, ISBN: 80-7325-030-6
- Anzenbacher A.:** *Úvod do etiky*, 2. vydání, Academia, Praha : 2001, ISBN: 80-200-0953-1
- Aristoteles:** *Etika Nikomachova*, 3. vydání, Rezek, 2009, ISBN: 80-86027-29-5
- Beringer, J.:** *Historická reflexe filozofických systémů*, 1. vydání, vydal autor vlastním nákladem, Plzeň : 2003, ISBN: 80-239-2238-6
- Berlin, I.:** *Čtyři eseje o svobodě*, 1. vydání, Prostor, Praha : 1999, ISBN: 80-7260-004-4
- Cakirpaloglu, P.:** *Psychologie hodnot*, 2. vydání, UP Olomouc, Olomouc : 2009, ISBN: 978-80-244-2295-4
- Coreth, E. et al.:** *Filosofie 19. století*, 1. vydání, Nakladatelství Olomouc, Olomouc : 2003, ISBN: 80-7182-157-8
- Deleuze, G.:** *Nietzsche a filosofie*, Herrmann a synové, Praha : 2004, ISBN: neuvedeno
- Dvořák, R.:** *Život a nauka Číňana Konfucia*, sv. I. Život Konfucův, J. Otta, Praha : 1887, ISBN: neuvedeno
- Gellner, E.:** *Nacionalismus*, dotisk 1. vydání, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno : 2003, ISBN: 80-7325-023-3
- Hartl, P. et al.:** *Psychologický slovník*, 1. vydání, Portál, Praha : 2000, ISBN: 80-7178-303-X
- Hobbes, T.:** *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, 1. vydání, Oikoymenh, Praha : 2009, ISBN: 978-80-7298-106-9
- Hollingdale, R. J.:** *Nietzsche*, Votobia, Olomouc : 1998, ISBN: 80-7198-334-9
- Kouba, P.:** *Nietzsche*, 2. opravené vydání, Oikoymenh, Praha : 2006, ISBN: 80-7298-191-9
- MacIntyre, A.:** *Ztráta ctnosti, k morální krizi současnosti*, 1. vydání, Oikoymenh, Praha : 2004, ISBN: 80-7298-082-3
- Nietzsche, F.: *Genealogie morálky Polemika*, 1. vydání, Aurora, Praha : 2002, ISBN: 80-7299-048-9

- Nietzsche, F.:** *Lidské, příliš lidské*, 1. vydání, Oikoymenh, Praha : 2010, ISBN: 978-7298-404-6
- Nietzsche, F.:** *Mimo dobro a zlo, předehra k filosofii budoucnosti*, 2. vydání, Aurora, Praha : 1998, ISBN: 80-85974-54-1
- Nietzsche, F.:** *Soumrak model čili: jak se filosofuje kladivem*, podle původního vydání z roku 1913, Votobia, Olomouc : 1995, ISBN: 80-85885-33-6
- Nietzsche, F.:** *Tak pravil Zarathustra*, Votobia, Olomouc : 1995, ISBN: 80-85885-79-4
- Pichl, M. in Osolobě, P. et al.:** *Care of the soul, quest for virtue, Essays in Search of Our European Spiritual Heritage*, 1. vydání, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno : 2008, ISBN: 978-80-7325-139-0
- Pico della Mirandola, G.:** *O důstojnosti člověka*, 1. vydání, Oikoymenh, Praha : 2005, ISBN: 80-7298-164-1
- Rádl, E.:** *Dějiny filosofie Novověk*, reprint prvního vydání z roku 1933, Votobia, Praha : 1999, ISBN: 80-7220-064-X
- Röd, W.:** *Novověká filosofie II od Newtona po Rousseaua*, svazek 9, 1. vydání, Oikoymenh, Praha : 2004, ISBN: 80-7298-109-9
- Röd, W. et al.:** *Filosofie 19. a 20. století III Filosofie života a filosofie existence*, svazek 13, 1. vydání, Oikomenh, Praha : 2009, ISBN: 978-80-7298-177-9
- Scruton, R.:** *Krátké dějiny novověké filosofie od Descarta k Wittgensteinovi*, 2. vydání, Barrister & Principal - studio, Brno : 2005, ISBN: 80-85947-93-5
- Spaemann, R.:** *Štěstí a vůle k dobru (pokus o etiku)*, 1. vydání, Oikomenh, Praha : 2008, ISBN: 80-86005-01-0
- Thompson, M.:** *Přehled etiky*, 1. vydání, Portál, Praha : 2004, ISBN: 80-7178-806-6
- Vergely, B.:** *Nietzsche aneb vášně pro život*, 1. vydání, KMa s.r.o., Brno : 2009, ISBN: 978-80-7309-677-9
- Vokoun, J.:** *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, 1. vydání, Vyšehrad, Praha: 2009, ISBN: 978-80-7021-987-4
- Weischedel, W.:** *Skeptická etika*, 1. vydání, Oikoymenh, Praha : 1999, ISBN: 80-86005-84-4

Elektronické dokumenty:

MacIntyre Alasdair [online] cit.: [11.10.2010]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Alasdair_MacIntyre>

MacIntyre Alasdair [online] cit.: [19.03.2011]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Alasdair_MacIntyre>

Budoucnost Evropy?, články a eseje [online] cit.: [03.02.2011]. Václav Klaus. Dostupné z WWW: < <http://www.klaus.cz/clanky/2731>>

Abstrakt

JEŽEK, V.: *MacIntyrová koncepce novověkého vývoje etiky*, České Budějovice 2011. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce: T. Machula

Klíčová slova: Alasdair MacIntyre, ctnosti, emotivismus, novověk, osvícenství, krize morálních hodnot v novověku, Friedrich Nietzsche.

Diplomová práce se zabývá rozborem knihy Alasdaira MacIntyry „Ztráta ctnosti, k morální krizi současnosti“ ve které autor pojednává o krizi morálních hodnot v době novověku. Stěžejní část diplomové práce je věnována této knize a také názorům učenců od antiky až do počátku 20. století. Práce je rozdělena do pěti kapitol. První kapitola se zabývá názory Alasdaira MacIntyry, druhá kapitola pojednává o emotivismu, třetí kapitola obsahuje pojednání o ctnostech a jak bylo na ctnosti nahlíženo v různých obdobích společnosti. Čtvrtá kapitola pojednává o novověku a o krizi hodnot v tomto období. V páté kapitole je pojednání o Friedrichovi Nietzsche.

Abstract

Ježek, V.: *MacIntyre's concept of the development of ethics in modern times*.

Key words: Alasdair MacIntyre, virtue, emotivism, Modern Period, Enlightenment, the crisis of moral values at the time of Modern Period, Friedrich Nietzsche.

Diploma thesis deals with the analysis of the book by Alasdair MacIntyre „After virtue. A Study in Moral Theory“ in which the author discusses the crisis of moral values at the time of Modern Period. The main part of the thesis is devoted to this book and also the views of scholars from Classical times up to the early 20th century. The thesis is divided into five chapters. The first chapter deals with the thoughts of Alasdair MacIntyre, the second chapter discusses emotivism, the third chapter contains an essay on the topic of virtues and examines how values changed and developed in society through the ages. The fourth chapter questions the Modern period and the crisis of values in this time. The fifth chapter is an essay about Friedrich Nietzsche.