

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Disertační práce

KŘESŤANSKÉ HODNOTY V ETICE CTNOSTÍ

Mgr. Helena Machulová

Prohlášení

Prohlašuji, že svoji disertační práci jsem vypracovala 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 disertační 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 dále 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 Ledenicích, 10. března 2019

Děkuji svému školiteli doc. Jakubovi Sirovátkovi za rady a připomínky k mé práci a jeho vstřícnost a trpělivost, s jakou se mi při psaní práce věnoval. Velké díky za obrovskou podporu, trpělivost a toleranci patří však zejména mému manželovi Tomášovi a mým dětem Kateřině, Magdaléně a Dominikovi.

Obsah

Úvod	9
1 Filozofická reflexe hodnot	14
1.1 Východiska filozofie hodnot	14
1.1.1 Myšlenkové pozadí vzniku filozofie hodnot	14
1.1.2 Hodnotový subjektivismus a objektivismus	16
1.1.3 Kantův formalismus jako impuls pro materiální etiku hodnot	19
1.2 Max Scheler	21
1.2.1 Definice hodnot	21
1.2.2 Cítění hodnot	28
1.2.3 Hierarchie hodnot	31
1.2.4 Shrnutí Schelerova pojetí hodnot	33
1.3 Nicolai Hartmann	35
1.3.1 Kritika Kanta	35
1.3.2 Poznání hodnot	36
1.3.3 Bytí hodnot	38
1.3.4 Shrnutí Hartmannova pojetí hodnot	39
1.4 Dietrich von Hildebrand	41
1.4.1 Kategorie důležitosti	41
1.4.2 Bytí hodnot	46
1.4.3 Poznání hodnot	47
1.4.4 Dobro a hodnota	49
1.5 Shrnutí filozofie hodnot	52
2 Hodnota a dobro	54
2.1 Úvodní reflexe	54

2.2	Typologie dobra.....	56
2.2.1	Dobro nad věcmi: platonismus o dobru	56
2.2.2	Dobro ve věcech: aristotelismus o dobru.....	67
2.2.3	Křesťanské rozvinutí aristotelismu u Tomáše Akvinského	71
2.2.4	Dobro empirické.....	76
2.3	Základní dobra	81
2.3.1	Proč základní dobro?	81
2.3.2	Základní dobra deduktivně odvozená z lidské přirozenosti.....	81
2.3.3	Základní dobra induktivně odvozená z pozorování společnosti	85
2.4	Porovnání dobra a hodnoty.....	89
3	Teologická reflexe hodnot.....	91
3.1	Metodologické východisko	91
3.2	Křesťanské hodnoty.....	93
3.3	Biblické východisko.....	95
3.3.1	Novozákonní texty s hodnotovým obsahem	95
3.3.2	Shrnutí a typologie	105
3.4	Hodnota jako dogmaticko-teologický koncept.....	107
3.4.1	Boží dokonalost jako východisko.....	107
3.4.2	Jména Boží jako vyjádření dokonalostí Božích	107
3.4.3	Lze chápat božská jména jako hodnoty?.....	114
3.5	Hodnota jako morálně-teologický koncept	117
3.5.1	Metodologické východisko.....	117
3.5.2	Křesťanské pojetí dobra	118
3.5.3	Bůh jako zdroj a vzor křesťanského života	127
4	Hodnoty a etika ctností	129
4.1	Ctnosti a etika ctností.....	129

4.1.1	Etika ctností mezi jinými etickými směry.....	129
4.1.2	Ctnosti v herojské společnosti.....	129
4.1.3	Platón	131
4.1.4	Aristotelés	133
4.1.5	Ctnosti u stoiků.....	136
4.1.6	Patristika.....	139
4.1.7	Ctnosti ve středověku.....	140
4.1.8	Novověká krize etiky ctností.....	143
4.1.9	Renesance etiky ctností ve 20. století	145
4.1.10	Alternativní historický pohled na ctnosti.....	147
4.1.11	Bible a etika ctností	148
4.2	Vztah etiky ctností k dalším typům normativní etiky.....	151
4.3	Koncepce ctnosti	153
4.3.1	Charakteristika ctnosti.....	153
4.3.2	Jednota ctností	154
4.4	Typologie dober/hodnot	158
4.4.1	Základ u Platóna	158
4.4.2	Aristotelská typologie.....	159
4.4.3	Poznání dobra/hodnoty	161
4.5	Dobro a hodnota z hlediska přirozenosti člověka.....	165
4.5.1	Role lidské přirozenosti	165
4.5.2	Kultivace žádosti ctnostmi.....	166
4.5.3	Jaký typ hodnot je pro etiku ctností klíčový?	168
4.6	Ctnosti a křesťanské hodnoty	170
4.6.1	Přirozené a nadpřirozené hodnoty.....	170
4.6.2	Křesťanské hodnoty.....	170

4.6.3 Vztah hodnot a ctností	171
Závěr.....	176
Seznam literatury	179
Klíčová slova	186
Abstrakt.....	187
Abstract.....	189

Úvod

Pojem „hodnota“ je dnes velmi frekventovaný. Užívá se v různých kontextech a spojeních. Mluvíme například o *osobních hodnotových žebříčcích*, o *hodnotách profesních* a dnes velmi často i o *hodnotách křesťanských*. Všechny debaty o hodnotách ale mívají jeden společný rys, kterým je předpoklad, že je tento pojem všem stejně srozumitelný a že tedy všichni mluvíme o tomtéž. Proto se ho obvykle ani nepokoušíme jakkoli vymezit.¹ Nepřímo to potvrzuje i jedna z posledních publikací věnovaných hodnotám nazvaná *Vědomí hodnot*, ve které autoři na jedné straně tvrdí, že se slovem „hodnota“ se vždy pojí určitá vážnost a důležitost, které se nelekají, na druhé straně připouští, že nikdo z nich se ve svém výzkumu explicitně hodnotám nevěnuje a přinášejí tedy rozmanitá témata, ve kterých se hodnoty objevují.² Jde o soubor různorodých úvah, ve kterých vždy hrají nějakou roli hodnoty, nicméně jednotlivé příspěvky nemají snahu hodnotu definovat a v seznamu literatury nenajdeme téměř nikoho z hlavních axiologů. Jednoduchým srovnáváním toho, jak hodnotu chápou jednotliví autoři, se ovšem stává zřejmé, že všeobecná srozumitelnost a jednoznačnost pojmu „hodnota“ je pouze iluzí, nebo v lepším případě dosud nenaplněným cílem.

Na začátku našich úvah můžeme rozlišit různé kontexty, v nichž pojem „hodnota“ používáme. Mluvíme-li o *osobních hodnotách*, máme na mysli většinou to, co je pro daného člověka nějak důležité. Co přesně to pro dotyčného člověka bude, je závislé na jeho subjektivním pohledu a preferencích. Mluvíme-li o *hodnotách profesních*, tak už vyžadujeme určitou objektivní platnost některých hodnot, které stojí v základu profese. Můžeme si to ilustrovat na příkladu hodnot v oblasti sociální práce. Pojem „hodnoty“ hraje v současné etické literatuře orientované na etiku v sociální práci zásadní roli. Většina knih a článků, které se této problematice věnují, nějakým způsobem s pojmem „hodnota“ pracuje. Je to přitom jeden z klíčových termínů, který se nezdá dostávat

¹ Srov. MACHULOVÁ, H.; MACHULA, T., „Nedostatečná definice pojmu *hodnota*“, *Sociální práce/Sociálna práca* 1/2009, s. 97-104.

² Srov. HUDEČEK, O.; TOMÁŠEK, V. a kol. *Vědomí hodnot*. Praha: Togga 2015, s. 9.

i do názvů knih samotných.³ Je přitom zajímavé a až zarážející, že prakticky v žádné literatuře, která se tématem etiky v sociální práci zabývá, se nesetkáváme se solidní definicí samotného pojmu „hodnoty“. Beckett a Maynard například uvádějí pouze citaci *Oxfordského slovníku angličtiny* a pokračují konstatováním, že slovo hodnota se používá mnoha způsoby. Velmi rychle pak přecházejí k hodnotovým systémům.⁴ Jiní autoři definují hodnoty ještě mnohem vágněji. Parrot konstatuje, že se jedná o „soubor přesvědčení, který ovlivňuje naše jednání“.⁵ Banks v kapitole věnované definici etiky a hodnot jako klíčových termínů pro etiku v sociální práci pouze uvádí, že jde o problematický termín, který se používá vágně a má mnoho významů. „V každodenním použití se slovo hodnota používá často k označení jednoho nebo všech náboženských, morálních, politických nebo ideologických principů, přesvědčení nebo přístupů“.⁶ Podobně i v české literatuře nenajdeme solidní definici a už vůbec ne vypracovanou teorii hodnot, kterou by si jeden z klíčových pojmů etiky v sociální práci rozhodně zaslouhoval. Ve Slovníku sociální práce je hodnota definována jako „to, co daná společnost, skupina nebo jednotlivec považují za žádoucí, vhodné a dobré – o co usilují“.⁷ Prakticky stejným způsobem definuje hodnoty i Nečasová, která dodává, že jsou to „normativní standardy, které mají vliv na naše rozhodnutí pro jednu z možných alternativ jednání“.⁸

Problém s jasným a sdíleným obsahem pojmu „hodnota“ se neukazuje pouze v literatuře, ale i v diskusích s lidmi, kteří daný termín často používají, i když nejsou přímo filosofové či teologové. Bavíme-li se o hodnotách s jednotlivými sociálními

³ Jde např. o tyto publikace: BANKS, S. *Ethics and Values in Social Work*. Houndmills: Palgrave, 2001, BECKETT, CH.; MAYNARD, A. *Values and Ethics in Social Work*. SAGE Publications 2005; HORNE, M. *Values in Social Work*. Ashgate 2001; PARROT, L. *Values and Ethics in Social Work Practice*. Learning Matters Ltd.: Exeter 2006.

⁴ BECKETT, CH.; MAYNARD, A.: *Values and Ethics in Social Work*. SAGE Publications 2005, s. 6-9.

⁵ PARROT, L. *Values and Ethics in Social Work Practice*. Learning Matters Ltd.: Exeter 2006 s. 13.

⁶ BANKS, S. *Ethics and Values in Social Work*. Houndmills: Palgrave 2001, s. 6.

⁷ MATOUŠEK, O. *Slovník sociální práce*. Praha: Portál 2003, s. 77

⁸ NEČASOVÁ, M. Profesní etika. In MATOUŠEK, O. a kol. *Metody a řízení sociální práce*. Praha: Portál 2003, s. 22.

pracovníky, pak se jejich osobní hodnoty a hodnoty profese zcela nekryjí. Ukazuje se tak, že termínu „hodnota“ skutečně chybí bližší vymezení a ponecháváme-li ho na rovině intuitivního chápání jednotlivců, nemůžeme v pojetí hodnot najít shodu.⁹

Neméně frekventovaný je dnes i výraz *křesťanské hodnoty*, je však stejně nejasný a obtížně specifikovatelný jako *hodnoty profesní*. O křesťanských hodnotách se často mluví jak v církvi a teologii (např. debata o tom, zda jsou křesťanské hodnoty srozumitelné i nevěřícím, zda existuje cosi jako protoevangelizace, v níž jde hlavně o křesťanské hodnoty a na kterou teprve může navázat hlásání Božího slova apod.), tak v debatách politických (např. diskuse o migrantech, kteří při velkém počtu zpochybní či naruší status křesťanských hodnot v Evropě). Co se ale pod pojmem „křesťanské hodnoty“ přesně skrývá, příliš jasné není, jak ukazuje nekončící diskuse k výše zmíněným tématům.

Cílem této práce je přispět k vyjasnění pojmu „křesťanských hodnot“ a poukázat na možné spojení tohoto pojmu s etikou ctností. Nejdříve tedy provedeme reflexi pojmu „křesťanských hodnot“ jak z pohledu filosofického, tak i teologického a pak se pokusíme nalézt spojení mezi křesťanskými hodnotami a etikou ctností. K dosažení tohoto cíle nás povede hledání odpovědí na několik zásadních otázek, které se k problematice křesťanských hodnot vážou, a na které podle našeho soudu zatím neexistuje uspokojivá odpověď:

1. Co jsou to hodnoty a jak souvisí pojem hodnota s pojmem dobra?
2. Jak na tuto otázku odpovídá tzv. axiologie neboli filosofie hodnot?
3. Existuje něco jako křesťanské hodnoty a jak je lze definovat?
4. Pokud existují, jak souvisí s obsahem křesťanské víry a s morálkou?

Ohledně posledního bodu si zde dovoluujeme vyslovit předpoklad, že souvislost mezi hodnotami a etikou ctností najít lze, protože hodnoty tvoří základ habitů ctností. Tento předpoklad bude dále promyšlen a bude podroben kritickému ověřování.

⁹ Viz např. FLÍDROVÁ, M. Problematika aplikace profesních hodnot v sociální práci. In *Caritas et veritas* 2/2015, s. 154-160.

Práce je metodologicky koncipována v několika na sebe navazujících krocích:

- Reflexe pojmu „hodnota“ ve filosofii hodnot (axiologii) 20. století. V této oblasti si všimne děl tří významných autorů, kteří se problematikou hodnot zabývali, a to Maxe Schelera, Nicolae Hartmanna a Dietricha von Hildebranda. V dílech těchto autorů se pokusíme zaměřit hlavně na ontologii a epistemologii hodnot. Zajímá nás tedy, co hodnoty jsou a jak je poznáváme. Důraz bude kladen také na souvislost pojmu „hodnota“ a „dobro“, protože před-filosofická reflexe nás vede k předpokladu, že hodnotu dáváme něčemu, co je pro nás důležité v pozitivním smyslu. Není to tedy ani věc, k níž jsme lhostejní (nedůležitá), ani věc, která je důležitá proto, abychom se jí vyhnuli. Důležitost přepisujeme něčemu, abychom to buď získali, nebo abychom se tomu vyhnuli. V prvním případě jde o dobro, ve druhém o zlo. Předpokládáme tedy na úvod nějaký blíže neurčený vztah hodnoty a dobra.
- Teologické rozpracování pojmu „hodnota“. Pokud je nám známo, v biblickém textu není pojem „hodnoty“ obvyklý a často používaný. Zaměříme se proto nejen na samotný termín, ale i na otázku, zda se hodnotové myšlení v Písmu nevyskytuje v jakési implicitní podobě. Dále se budeme věnovat promyšlení pojmu hodnota z hlediska systematicko-teologického, kdy se nejprve pokusíme nahlédnout hodnoty jako určitá vyjádření Boží dokonalosti a následně přistoupíme k pohledu morálně teologickému, kdy se pokusíme nastínit křesťanské pojetí hodnoty. Tímto teologickým rozvinutím pojmu „hodnota“ získáme základ pro vymezení *křesťanských hodnot*.
- V poslední části práce pak nastíníme souvislost mezi hodnotami a etikou ctností. Budeme se věnovat podrobnějšímu popisu samotné etiky ctností, který završíme nastíněním role hodnot v etice ctností, včetně teologického rozvinutí této nauky.

Co se týče tématu hodnot, práce vychází na filosofické rovině z axiologie 20. století, která představuje východisko pro další zkoumání, v oblasti ctností je pak jejím východiskem aristotelismus včetně novo-aristotelismu 20. století. Důvod pro tuto

volbu je poměrně zřejmý: Axiologie je filosofický směr, který téma hodnot explicitně zkoumá a rozvíjí, aristotelismus je pak základem nejvýznamnějších podob etiky ctností prakticky ve všech obdobích dějin filosofie a ve 20. století zvláště. Teologické rozvinutí aristotelismu je pak vedeno především dílem Tomáše Akvinského, jehož dílo představuje v oblasti etiky ctností bezpochyby nejvýznamnější a dodnes rozvíjený a komentovaný příspěvek pro křesťanské rozvíjení tématu ctností.

Dlužno podotknout, že hlavní oblastí našeho zájmu je spojení teorie a praxe zejména v oblasti teologické dimenze sociální práce. Ukazuje se jako velmi důležité reflektovat filosofická a teologická východiska této disciplíny. Téma hodnot patří k jednomu z nejvýznamnějších a nejpoužívanějších koncepcí v oblasti etiky sociální práce. Jeho vyjasnění tak může být významným příspěvkem nejen pro filosofickou a teologickou axiologii, ale i pro lepší propojení teorie a praxe.

Předkládaná práce je tedy pokusem najít určité teoretické ukotvení tématu křesťanských hodnot. Nejde o práci ani čistě filosofickou, ani čistě biblickou, dogmatickou nebo morálně-teologickou. V práci se snažíme čerpat ze všech zmíněných disciplín, abychom nabídli jeden z možných pohledů na křesťanské hodnoty. Protože jde o téma velmi komplexní a poměrně složité, které je v odborné literatuře málo frekventované (na rozdíl od každodenního společenského a politického diskursu), nečiní si tato práce nárok na to, že by předkládala vyčerpávající či jedinou možnou odpověď na to, co jsou to křesťanské hodnoty. Určitě však může být střípkem v mozaice dalších možných odpovědí a rozpracování tohoto zajímavého tématu.

1 Filosofická reflexe hodnot

1.1 Východiska filosofie hodnot

1.1.1 Myšlenkové pozadí vzniku filosofie hodnot

Filosofické zkoumání pojmu hodnota se objevuje na konci 19. a počátku 20. století. Do oblasti filosofie se dostává z ekonomických oblastí. Pojem hodnota se objevuje jako nový termín, který má nahradit pojem dobro. Abychom mohli pochopit, proč k této záměně jednoho termínu (dobro) za jiný (hodnota) dochází, je třeba alespoň stručně nastínit myšlenkové pozadí, které tuto záměnu umožnilo. Dochází hned k několika věcem. První z nich je zásadní obrat k subjektu ve filosofickém myšlení, který ve svém důsledku vede i k odklonu od klasické metafyziky. Výrazně je tento obrat k subjektu patrný u Kanta, i když můžeme říci, že se ve filosofickém myšlení objevuje dříve. Kantův transcendentální obrat s sebou přináší nemožnost zdůvodnit nepodmíněné poznání ze strany objektu, není možné se odvolávat na nepodmíněnou platnost bytí předmětu. Je možné pouze odvolání na nepodmíněné kladení subjektu.¹⁰ Tím dochází k odmítání klasického pojetí jednoty pravdy a dobra. Pojem hodnoty pak u některých autorů zaujímá místo, které v této dřívější tradici vždy zaujímalo dobro. Hodnota nahrazuje dobro také proto, že je zde výrazné sepětí hodnoty a hodnotícího subjektu, což odpovídá právě výše zmíněnému obratu k subjektu.¹¹ Odmítnutí metafyziky však přináší problém s ukotvením hodnot, proto se rozlišuje mezi bytím a hodnotou. Hodnoty „nejsou“, hodnoty „platí“ – mají vlastní objektivní způsob bytí, který můžeme označit jako platnost. Podle zastánců této teorie hodnot také nejsou hodnoty přístupné rozumovému poznání, ale identifikují se pociťováním, které je však chápáno jako objektivní a intencionální schopnost.¹² Ovšem obě stránky takto pojatých hodnot, jak ta objektivní (platnost), tak ta subjektivní (pociťování), vzbuzují spíše otázky, než že by byly odpovědí na problematiku hodnot, či dokonce vyjasněním toho, proč je hodnota platnou náhradou za dobro v oblasti etiky.

¹⁰ Srov. CORETH, E., EHLEN, P., SCHMIDT, J. *Filosofie 19. století*. Nakladatelství Olomouc 2003, s. 12-14.

¹¹ JOAS, H. *The Genesis of Value*. Chicago: The University of Chicago Press 2000, s. 20nn.

¹² CORETH, E.; SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století*. Nakladatelství Olomouc 2002, s. 249-253.

Fenomenologicky orientovaná filosofie se tak pokouší založit materiální etiku nově, tak, aby byla protipólem formálně založené etice, jejímž představitelem je např. Immanuel Kant. Z důvodu výše popsaného novověkého obratu k subjektu však nelze založit etiku na zpochybněném pojmu dobro, proto přichází ke slovu pojem odlišný, a tím je hodnota. Za hlavní představitele této snahy o vytvoření materiální etiky hodnot jsou obvykle označováni Max Scheler (1874-1928), Nicolai Hartmann (1882-1950) a Dietrich von Hildebrand (1889-1977). Hodnotami se zabývali i jiní autoři např. Friedrich Nietzsche, který ve svém díle *Genealogie morálky* vybízí k přehodnocení všech hodnot a hodnocení a zpochybňuje veškerou dosavadní morálku.¹³ Nepředkládá však systematickou hodnotovou etiku, proto ho nezahrnujeme mezi autory, kterými se ve své práci budeme zabývat podrobněji.

V následujícím textu tedy nastíníme pojetí hodnot tří vybraných axiologů. Abychom se však neztratili v celé šíři tohoto tématu, omezíme se na hledání odpovědí na dvě základní otázky: *Co hodnota je?* a *Jak hodnoty poznáváme?* Zajímá nás tedy ontologie a epistemologie hodnot. V tomto ohledu situaci poněkud komplikuje fakt, že se zmínění axiologové hlásí k fenomenologické tradici, která jasné definici pojmu příliš nenahrává, ale zdůrazňuje spíše intuitivní nahlédnutí pojmu či fenoménu, než jeho přesné pojmové vymezení. Jde tedy o přístup metodologicky odlišný od našeho výchozího tázání, které má blíže k tradici scholastické. Tento rozdíl se však pokusíme překlenout. Neklademe si za cíl provést podrobnou a přehlednou analýzu zmíněných axiologických koncepcí, protože to by přesahovalo možnosti i cíl našeho textu. Redukci celého filosofického pojetí hodnot na dvě výše zmíněné otázky činíme proto, že naším cílem není srovnávací studie různých axiologií, ale teologické uchopení hodnot. V dalším textu se totiž chceme zabývat především křesťanskými hodnotami a jejich spojením s etikou ctností. Filosofická tradice by mohla tomuto zkoumání napomoci jasnou definicí hodnoty a nastíněním možnosti našeho poznání hodnot. Studium hlavních představitelů axiologie je tedy východiskem dalšího zkoumání, nikoli cílem samotným. Dříve, než se začneme zabývat jednotlivými představiteli axiologie, podívejme se na dvě témata, která s otázkami hodnot úzce souvisí. V první řadě se budeme zabývat

¹³ Srov. NIETZSCHE, F. *Genealogie morálky*. Praha: Aurora 2002, s. 15-40.

hodnotovým subjektivismem a objektivismem optikou nauky o obecných pojmech, tedy na úrovni sporu mezi nominalismem a realismem. V druhé řadě se pak dotkneme Kantovy etiky¹⁴, protože ta se stala vlastně pro všechny zmíněné filosofy, kterými se budeme zabývat, tím hnacím motorem, který je nutil k promýšlení etiky novým a zcela odlišným způsobem, než jak ji uchopil Kant. Proto tedy můžeme Kanta chápat jako toho, kdo dal výrazný impuls ke vzniku hodnotové etiky a promýšlení hodnot, i když on jistě nic podobného nezamýšlel.

1.1.2 Hodnotový subjektivismus a objektivismus

V reflexi hodnot tak, jak probíhala od počátku 20. století, se můžeme setkat s dvojitým přístupem k platnosti pojmu hodnota. Jednak jsou pokládány za zcela objektivně jsoucí fenomény, které jsou určitým způsobem přístupné našemu poznání. S tímto pohledem se setkáme zejména u představitelů axiologie. Na druhé straně jsou však v běžném diskursu hodnoty popisovány jako cosi zcela subjektivního, co získává svoji důležitost jen vzhledem k tomu, kdo danou věc hodnotí. Mluví se tedy o tom, že toto jsou mé hodnoty, přičemž někdo jiný může mít zcela jiné a vše je v pořádku, na hodnotách přece nic objektivního není.

Hodnotu můžeme chápat jako jeden z obecných pojmů a debata a o tom, zda jsou obecné pojmy něčím objektivním a reálně jsoucím, či jen pouhými jmény neoznačujícími nic skutečně reálného, ale jsou to pouhá slova, ta je ve filosofii známá jako spor mezi nominalismem a realismem. V běžné řeči jsme zvyklí označovat věci stejného druhu jedním obecným slovem: jahoda je červená, váza je červená – mají něco společného. Podobně mluvíme o slovech stejného slovního druhu, zvířatech

¹⁴ Zde musíme podotknout, že Schelerovo pojetí Kantovy etiky neodpovídá současné reflexi Kanta. Dnešní pohled na Kantovu etiku je již poněkud jiný, nechápe ji jakožto ryze formální etiku. V této práci se však Kantem zabýváme pouze natolik, nakolik se vůči němu vymezoval Scheler, nejde nám o představení nejnovějšího bádání na poli kantovské etiky.

stejného živočišného druhu, autech stejného typu atd. Co to ale druhy nebo typy jsou? Právě odpověď na tuto otázku dělí filosofy na nominalisty a realisty.

Zastánci realismu tvrdí, že druhy či typy jsou skutečně existující věci, tedy že jahoda i váza sdílí určitou věc – červenost. Tvrdí, že kromě existence konkrétních věcí, jednotlivin, existují i věci obecné, obecniny, jejichž existence je objektivní, byť abstraktní, a mnohé jednotliviny je mohou sdílet – mohou být různými konkretizacemi téže obecniny. Např. vlastnost zlomyslnosti může sdílet mnoho lidí, i když každý poněkud jiným způsobem. Můžeme také říci, že realismus může být zastáván v různém stupni. Existuje jednak ryzí (extrémní) realismus, jehož typickým představitelem byl např. Platón. Jeho nauka o idejích, které jsou neměnné a věčné a jednotlivé věci na nich mají účast, je jasným příkladem extrémního realismu. Ideje dokonce mohou existovat, aniž by existovaly nějaké jednotlivé věci, které na nich mají účast.

Ti, kdo chtěli zachovat ontologickou důležitost obecnin, ale odmítnout nezávislost jejich existence na jednotlivých věcech, zastávali umírněný realismus, podle kterého jsou obecniny vlastnostmi jednotlivých věcí a neexistují nezávisle na nich. Nelze si tedy představit obecninu, která by neměla nějakého konkrétního zástupce.

Proti tomuto přesvědčení realistů stojí názor nominalistů, jejichž představitelem je např. John Locke, že všechny věci jsou pouze jednotliviny a věci stejného druhu shrnujeme jen do nějakého většího celku. Neexistují tedy obecné věci, ale pouze obecná slova. Tento ryzí nominalismus ale nedokáže vysvětlit, proč obecné pojmy užíváme tak, jak je užíváme. Podobně jako s vlastnostmi je tento spor vedený také v oblasti vztahů. Realisté považují vztah (např. být otcem) za reálný, nominalisté nikoli.

Co je obecnina se pak umírnění nominalisté snaží poněkud zpřesnit pomocí teorie podobnosti. I když neuznávají reálnou existenci obecnin, připouští určitý objektivní základ pro užívání obecných slov. Tím je právě určitá podobnost jednotlivých věcí. Dlužno podotknout, že zastánci této teorie odmítají, že i podobnost je nějaká obecnina.¹⁵

¹⁵ Srov. KOLÁŘ, P. *Argumenty filosofické logiky*. Praha: Filosofický ústav AV ČR 1999, s. 145-162.

Vrátíme-li se zpět k pojmu hodnota, uvidíme, že všichni axiologové, kteří stojí na počátku filosofie hodnot, pokládají hodnoty za reálné. Jejich realismus je mírně odstupňovaný. Za extrémního realistu můžeme považovat N. Hartmanna, který pokládá bytí hodnot za podobné bytí platónských idejí. „Hodnoty jako takové mají vůči skutečnu vždy jen charakter ‚ideje‘, která sice skutečnu – když jí odpovídá – propůjčuje hodnotný charakter, avšak svou ideální podstatou zůstává mimo uskutečnění. Přísně vzato ‚uskutečňovaný‘ vůbec nejsou samy hodnoty (hodnotový charakter materií), nýbrž jen materie (ideální či reálné), jimž přináleží hodnotový charakter. Vlastní způsob bytí hodnot je zřejmě způsob *ideálního bytí o sobě*. Jsou to útvary *eticko-ideální sféry*, říše s vlastními strukturami, vlastními zákony a vlastním řádem“.¹⁶ Hartmann sice bytí hodnot pokládá za ideální, nikoli reálné, avšak v jeho pojetí *reálné* lze pokládat za *hmatatelné*, proto ho lze skutečně z hlediska diskurzu obecných pojmů pokládat za extrémního realistu.

Pokud Max Scheler smýšlel podobně, nikde to zcela explicitně nevyjádřil. Hodnoty jsou podle něj zcela objektivní a neměnné, proto také na nich vystavěl svoji etiku. Hodnota se podle Schelera odlišuje od dobra i v tomto aspektu něčeho trvalého a neměnného. Dobru však tato vlastnost chybí, protože jeho chápání je dobově a kulturně proměnlivé. Právě v tomto bodě odmítnutí etiky založené na dobrech se shoduje s Kantem. Na rozdíl od něj ale chce udržet etiku materiální, nikoli formální. Scheler odmítá jakýkoli hodnotový subjektivismus a chápe hodnoty jako „neredukovatelné, základní fenomény emoční intuice“.¹⁷ Hodnoty, jejich hierarchie a vzájemné vztahy existují nezávisle na člověku, jsou tedy zcela objektivní. I když je to člověk, kdo hodnoty pociťuje, takže pouze v tomto ohledu je můžeme pokládat za subjektivní.¹⁸ Scheler je tedy umírněnější realista než Hartmann, přesto lze říci, že hodnoty pokládá za naprosto reálné.

Podobně umírněným realistou je také von Hildebrand. Hodnoty jsou podle něj objektivní, jen se liší např. od Schelera v tom, co za hodnoty pokládá. V jeho pojetí to,

¹⁶ HARTMANN, N. *Struktura etického fenoménu*. Praha: Academia 2002, s. 175.

¹⁷ SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 265.

¹⁸ Srov. SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 265-271.

co je v Schelerově hierarchii na nejnižším stupni, tedy subjektivní uspokojení, vůbec hodnoty nejsou. Hodnoty jsou to, co má vždy pouze objektivní charakter.

1.1.3 Kantův formalismus jako impuls pro materiální etiku hodnot¹⁹

Kant se k praktické filosofii, tedy etice, dostává přes kritiku čistého rozumu a snahu o řešení teoretických problémů. Pokládá si tři otázky, které jsou pro lidský rozum nejdůležitější. *Co mohu vědět? Co mám dělat? V co mohu doufat?* První otázka se týká metafyziky, druhá etiky a třetí náboženství. V těchto otázkách se ukazují tři nejdůležitější „předměty“, na kterých člověku nejvíce záleží: svobodná vůle, nesmrtelná duše a existence Boha. Kant se tedy pokusil hledat na tyto otázky definitivní a exaktní odpovědi. Postupně ale poznává, že objektivní poznání v teoretických otázkách není možné, protože zde chybí možnost potvrzení z oblasti smyslové zkušenosti. Nejvyšší ideje rozumu tedy nelze objektivně poznat, přesto však mají pro rozum zásadní význam. Pokud je však nelze dokázat na rovině teoretické, je možné se o to pokusit na rovině praktické, což také Kant činí. V *Kritice praktického rozumu* mluví o *primátu praktického rozumu*.²⁰ Mínil tím, že důstojnost člověka spočívá v dobrém jednání. Člověk je podle Kanta jediným jsoucнем, u kterého se nelze ptát, za jakým dalším účelem je zde na zemi – on jediný jako morální bytost je účelem sám o sobě.

Praktický rozum se také stává vodítkem pro ten teoretický v tom smyslu, že mravní zákon zaručuje a vyjevuje realitu svobody. Praktická idea svatosti vůle je podle Kanta „pravzor, jemuž se do nekonečna přibližovat je to jediné, co přísluší všem živým bytostem, a kterou jim čistý mravní zákon, který je nazýván svatým, neustále a správně připomíná. Být si jist tímto do nekonečna jdoucím pokrokem svých maxim a jejich

¹⁹ Celý text je zpracován za přispění mého školitele, který je předním českým odborníkem na Kantovu etiku. Částečně byl využit i jeho text o Kantově etice: srov. SIROVÁTKA, J. *Bezpodmínečně platný mravní zákon: etika Immanuela Kanta*. In ČAPEK, J. et al. *Přístupy k etice II*. Praha: Filosofický ústav 2015, s. 77-107.

²⁰ KANT, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda 1996, s. 205.

nezviklatelností v neustálém postupu, tj. ctností, je to nejvyšší, čeho může dosáhnout konečný praktický rozum, který opět nemůže být jako přirozeně získaná mohutnost nikdy dovršený...“²¹

Pohnutkou vůle v morálním ohledu může být jen formální praktický zákon. Všechny praktické principy materiální a empirické nemohou sloužit jako obecný mravní zákon, neboť jsou vždy spojeny s představou předmětu, po kterém toužím. Tento vztah je ovšem subjektivní, spojený s potěšením. Nelze apriorně poznat, zda je představa určitého předmětu spojena se slastí nebo jejím opakem. Proto se tyto materiální principy nehodí ke zdůvodnění objektivního a všeobecně platného mravního zákona, který musí být zároveň zákonem formálním. Nejvyšší mravní princip tedy musí podle Kanta být formální, musí platit apriorně a objektivně pro všechny lidi. Všechny materiální principy pak Kant slučuje pod jediný princip: „Všechny materiální praktické principy jsou jako takové vesměs jednoho a téhož druhu a patří pro všeobecný princip sebelásky neboli vlastní blaženosti.“²²

Člověk je konečným účelem a má konečný účel. Uskutečňováním morálního světa uskutečňuje zároveň sebe sama jako mravní bytost. Nejde tedy v prvé řadě o to učinit člověka blaženým. Kant to ukazuje na několika eticky relevantních situacích, kdy si člověk uvědomuje, že se *má* chovat eticky, je na něj vznášen etický nárok. Např. kdyby byl někdo vladařem nucen pod pohrůzkou trestu smrti vydat křivé svědectví proti čestnému muži, kterého chce zmíněný vladař pod smyšlenými záminkami zničit.²³ V takových morálně relevantních situacích si jasně uvědomujeme morální nárok – to, že *máme* něco udělat – morální povinnost. Tato povinnost vyplývá z mravního zákona a má bezpodmínečnou platnost. Z toho důvodu mluvíme o Kantově etice jako o deontologické. Otázka toho, jak se člověk nakonec v konkrétní situaci zachová, není pro Kanta důležitá, rozhodující je vznik mravního nároku. Kant se zde odvolává na základní a všem lidem přístupnou zkušenost mravního vědomí. To Kant označuje za

²¹ KANT, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda 1996, s. 55.

²² Tamtéž, s. 34.

²³ Srov. tamtéž, s. 50.

„jediné faktum čistého rozumu“.²⁴ Kant považuje fakt vědomí mravního zákona za nepopiratelný a teoretickým rozumem nevysvětlitelný.²⁵

Poté, co jsme si objasnili otázku hodnotového subjektivismu a objektivismu a nastínili ve velké stručnosti Kantovu etiku, můžeme pokročit k jednotlivým představitelům hodnotové etiky, kteří právě na Kanta reagují a pokoušejí se o vystavění etiky na Kantem odmítaných materiálních základech. Souhlasně s ním ale všichni odmítají dobro jako materiální základ etiky.

1.2 Max Scheler

1.2.1 Definice hodnot

Scheler se ve své hodnotové etice vyrovnává s etikou Kantovou.²⁶ Spolu s Kantem odmítá různé druhy etiky dober a cílů, protože podle něj stojí na špatných základech. Tyto etiky totiž zakládají hodnocení dobra a zla na věcech proměnlivých, což znemožňuje jakékoli kritické hodnocení oblasti dobra či zla, které jsou v určité době uznávané. Veškeré hodnocení dobra či zla založené v proměnlivých věcech je totiž pouze relativní. Podobně je to i s etikou založenou na cílech. Podle Schelera tedy Kant správně odmítl etiky dober a cílů, chybně však ztotožnil dobra s hodnotami.

²⁴ KANT, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda 1996, s. 52.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 73.

²⁶ Zde je třeba opět podotknout, že Schelerovo pojetí Kanta se zcela neshoduje s jeho dnešní recepcí. Navíc je velkým Schelerovým nedostatkem téměř absentující poznámkový aparát. Není tedy možné dohledat, k jakým místům v Kantových dílech se jeho kritika vztahuje. Proto každé Schelerovo vymezení se vůči Kantovi je třeba chápat jako Schelerovo vymezení se vůči Schelerovu chápání Kanta.

„Etika musí odmítnout jakékoli úvahy o *dobrých* a *zlých* cílech. Cíle jako takové nejsou nikdy dobré nebo zlé, pokud o nich uvažujeme odděleně od hodnot, které mají být těmito cíli realizované.“²⁷

A protože odmítl dobra jako možný základ etiky, odmítl spolu s nimi také hodnoty, které jsou v dobrech obsažené. S tímto Kantovým závěrem však Scheler rozhodně nesouhlasí, protože se domnívá, že hodnoty nejsou odvozeny z dober, ale jsou autonomními fenomény.²⁸ Otázkou zůstává, zda Scheler pro toto své přesvědčení o zásadní rozdílnosti dober a hodnot, přináší nějaké důkazy či přesvědčivé argumenty. Podívejme se, jak Scheler ve své argumentaci postupuje.

Východiskem musí být otázka po rozdílu mezi dobrou a hodnotami, jejichž ztotožnění Scheler odmítá. Hodnoty chápe spíše jako vlastnosti věcí, které nazýváme dobra, podobně jako jsou např. barvy vlastnostmi věcí. Stejně jako je možné vybavit si barvu jako pouze jednu z barev celého spektra bez nutnosti vnímat konkrétní barevný předmět, tak je také možné přestavit si konkrétní hodnoty, kterými jsou třeba příjemnost, ušlechtilost, přátelství, aniž se s nimi zrovna setkáváme.

Toto se Scheler pokouší ukázat nejprve v oblasti smyslové příjemnosti, kde je hodnotová kvalita velmi úzce spjata se svým nositelem. Poukazuje například na to, že každé ovoce má svoji specifickou chuť, která nevzniká slitím různých vjemů (chuti, vůně, vzhledu atd.), ale jde o specifickou kvalitu odlišitelnou od chuti jiného ovoce.²⁹

„Hodnotové kvality [Wertqualitäten], které mají v tomto případě charakter *smyslové příjemnosti*, jsou skutečné kvality hodnoty samé.“³⁰

²⁷ SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismu.* Bern, Francke Verlag 1954, s. 33. (Pro srovnání používám i anglický překlad SCHELER, M. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Evanston: Northwestern University Press 1973).

²⁸ Srov. SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 32-35.

²⁹ Srov. SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 35.

³⁰ Tamtéž, s. 35.

Ovšem právě v oblasti smyslové příjemnosti není vnímání hodnot konstantní. V této oblasti, více než v jiné, jsou hodnoty závislé na změnách stavu naší bytosti [an den Wechsel unserer Zustände] i na věcech kolem nás, které tyto změny způsobují.³¹

Pokusíme-li se popsat Schelerovu pozici v terminologii klasické aristotelské metafyziky, pak lze říci, že dobra jsou jakýmsi ekvivalentem substancí (věcí). Hodnoty jsou pak cosi na způsob akcidentů, které se na tato dobra či věci váží jako jedna z jejich charakteristik, podobně jako je tomu u Schelerem zmiňovaných barev. Chápání hodnot nezávisle na jejich nositelích je pak podobné chápání jakýchkoli jiných akcidentů na obecné rovině bez spojení s nějakým konkrétním jednotlivým subjektem. K tomuto srovnání klasické metafyziky a Schelerovy koncepce hodnot se vrátíme níže.

Scheler připomíná, že pokud chceme hodnoty popsat, pak je např. v oblasti estetických hodnot rozlišujeme podle jejich nositele. Mluvíme o krásné růži, ušlechtilém koni apod. Pojmy jako *příjemný*, *okouzlující*, *nádherný* však vyjadřují specifické hodnotové kvality, které nelze vysvětlit běžnými neaxiologickými kvalitami věcí, které jsou nositeli těchto hodnot. „Hodnoty tohoto druhu jsou nedefinovatelné,“ říká Scheler.³² Je třeba je přijmout jako danost, která náleží věcem, na jejímž základě je pak můžeme označit za krásné či okouzlující. Zde lze Schelerovu pozici přirovnat k Moorově kritice tzv. naturalistického omylu, tedy pozice snažící se definovat pojem dobra pomocí nějakých empirických charakteristik.³³ Moore to odmítá a pokládá pojem dobra za nedefinovatelný. Scheler, jak už bylo řečeno, odmítá ztotožnit hodnoty a dobra, ale přinejmenším v této věci přistupuje k hodnotě velmi podobně jako Moore k dobru.

Podobně jako u dober estetických je to i v oblasti hodnot etických. Neumíme rozpoznat dobrého, odvážného nebo naopak zbabělého člověka i skutek podle určitých konstantních charakteristik. Samotná hodnota prostě v takovýchto charakteristikách nespočívá. „Na druhé straně pokud bychom oblast hodnot zcela vyloučili z pokusu o vytvoření běžných charakteristik např. dobrého nebo zlého člověka, dostali bychom

³¹ Srov. SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 36.

³² Tamtéž, s. 36.

³³ Srov. MOORE, G. E. *Principia Ethica* I, 10; Cambridge University Press 1922, s. 9-10.

se nejen do závažného epistemologického omylu, ale i do vážné morální iluze.³⁴ Scheler proto upozorňuje, že není možné spojovat dobro či zlo s určitými charakteristikami z nehodnotové oblasti.

Pokus o vytvoření takovýchto charakteristik vede k nebezpečí určitého druhu farizejství, tvrdí Scheler. Může tak dojít k záměně nositelů „dobra“ a jejich běžných charakteristik (jakožto pouhých nositelů) s odpovídajícími hodnotami a podstatou těchto hodnot samých, jejímiž jsou nositeli. Scheler tedy striktně odlišuje hodnotu a jejího nositele, jako dvě na sobě značně nezávislé věci.³⁵

„Všechny hodnoty (včetně hodnot ‚dobra‘ a ‚zla‘) jsou neformální kvality obsahu mající vlastní řád úrovní (vyšší a nižší). Tento řád je nezávislý na formě bytí, do které hodnoty vstupují – nezáleží, jestli se nám ukazují jako čistě objektivní kvality, jako součást hodnotových komplexů nebo jako hodnoty, které ‚věc má‘. Naprostá nezávislost bytí hodnot na věcech, dobrech a situacích se jasně ukazuje na mnoha skutečnostech. Uchopení hodnoty objektu je nám jasně a evidentně dáno, zcela mimo danost nositele této hodnoty. Člověk se nám může jevit jako znervózňující a protivný, příjemný nebo soucitný bez toho, že bychom byli schopni identifikovat, *jak to*, že tomu tak je.“³⁶

Na toto Schelerovo pojetí ontologické povahy hodnoty upozorňuje Manfred Frings, který vzájemnou nezávislost hodnoty s jejím nositelem pokládá přímo za jeden z pěti klíčových prvků ontologie hodnot.³⁷ Hodnota tedy není nutně spojena s věcí. To je ve výše popsaném chápání hodnoty coby charakteristiky na způsob aristotelského akcidentu logické. Problematické je ale jiné Schelerovo tvrzení o hodnotách, tentokrát z jeho spisů o metafyzice a teorii poznání, které hodnotové bytí [Wertsein] staví v ontologické struktuře jsoucná na roveň s esencí [Sosein] a existencí [Dasein].³⁸

³⁴ SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 36.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 40.

³⁶ SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 40.

³⁷ Srov. FRINGS, M. S. *Life Time: Scheler's Philosophy of Time: A First Inquiry and Presentation*, Dordrecht: Kluwer 2003, s. 68.

³⁸ Srov. tamtéž, s. 67.

Takový přístup ale nelze uvést do souladu s chápáním hodnoty coby jakéhosi akcidentu. V klasické metafyzice je jsouncem jak substance, tak akcident, zatímco esence a existence jsou vnitřní principy jsounca.³⁹ Akcident se substancí být nutně spojen nemusí, ale existence ano, má-li zůstat substance reálným jsouncem. Scheler na jednu stranu chápe hodnotu na způsob akcidentu, když říká, že je na svém nositeli nezávislá, ale zároveň ji ve snaze o zdůraznění jejího zásadního významu klade do vnitřní struktury věci vedle esence a existence. Srovnání s klasickou aristotelskou metafyzikou je zde samozřejmě pouze ilustrativní, protože Scheler nebyl aristotelikem. Jeho koncepce hodnot však v některých rysech příbuznost nebo aspoň podobnost vykazuje. Můžeme aristotelskou metafyziku z různých důvodů odmítnout, ale je třeba uznat, že ve věci ontologické struktury jsounca je přehledná, srozumitelná a sama v sobě bezrozporná. Schelerova ontologie hodnot, jak se zdá, jistou vnitřní inkonzistencí trpí.

Scheler připomíná Ježíšovo tvrzení, že nikdo není dobrý, jenom Bůh sám (dobro náleží Boží podstatě).⁴⁰ Podle něj tím Ježíš nechce říci, že by člověk nemohl mít vlastnosti, které jsou dobré, ale spíše to znamená, že „dobro“ nespočívá v pojmově uchopitelných vlastnostech člověka, a proto nelze jednoduše oddělit dobré a zlé podle jasné definovatelných charakteristik. Definici hodnoty, jak už bylo výše řečeno, není možné odvodit z charakteristik a vlastností mimo oblast hodnotových fenoménů. Jestliže nemůžeme odvodit hodnotu z oblasti mimohodnotové, pak musí být poznání hodnot jaksi přímé a nezprostředkované. Hodnota je nám tedy podle Schelera intuitivně dána. Stejně jako nemá smysl hledat obecné vlastnosti modré nebo červené barvy, tak nemá smysl ani hledat obecné vlastnosti dobrých či zlých skutků. Z toho pak pro Schelera vyplývá, že existují autentické hodnotové kvality vytvářející zvláštní oblast objektivity. Tyto hodnotové kvality mají mezi sebou jasné vztahy a mohou proto být vyšší nebo nižší. Jsou nezávislé na současném vnímání oblasti dobra i na změnách vnímání této oblasti v historii a jsou také zcela nezávislé na zkušenosti s danou oblastí dober. V různých případech můžeme zakoušet naprosto nezávislou existenci hodnoty, která je

³⁹ Srov. CLARKE, W. N. *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysic*, University of Notre Dame Press 2001, s. 150-160.

⁴⁰ Srov. Mk 10, 18.

odlišná od svého nositele. Jsme schopni vnímat např. to, že některý člověk je příjemný, sympatický nebo naopak znervózňující a nechutný. Nejsme ale schopni přesně určit, co je nositelem těchto hodnot. Hodnotu jsme tedy schopni vnímat dříve, než jsme schopni pochopit význam věci nebo situace. Hodnota se také nemění se změnou nositele. Hodnota přátelství se nezmění ani tehdy, když se změní můj přítel a zradí mě. Dojde ke změně nositele, nikoli však ke změně hodnoty.⁴¹

Z toho, co bylo dosud řečeno, by se mohlo zdát, že Schelerovo pojetí dober jakožto nositelů hodnot lze chápat ve smyslu, v jakém se slovo „dobra“ používá například v latině, kde *bona* označuje majetky neboli statky. Scheler však rozlišuje mezi statky [Wertdingen] a pouhými hodnotami, které věci mají, které jim náleží [Dingwerten]. Statky nemají základ ve věci, nemusí být nejprve věcí, aby byly statky. Statek představuje určitou jednotu vytvořenou spojením věci s hodnotovými kvalitami, které mají základ v určité konkrétní základní hodnotě. Věci, které jsou spojeny s nějakou hodnotou pouze nahodile, nejsou statky. A pouze v statcích se hodnoty stávají skutečnými. Rozdíl mezi obojím lze přiblížit na příkladu uměleckého díla, např. obrazu, jehož barvy vybledly. Obraz jakožto reálná věc zůstává, ale jakožto statek je zničený. Naopak pokud dojde k velkému poškození rámu obrazu, reálná věc je poškozena, ale hodnota statku zůstává. Statky jsou tedy zničitelné odděleně od věcí, jež představují stejný reálný objekt. Také pouze ve statcích se hodnoty stávají *reálnými*.⁴²

Jinými slovy statky i věci mají stejný původ danosti. Tímto tvrzením lze podle Schelera odmítnout dvě věci: 1. Lze odmítnout každý přístup, který redukuje esenci věci samé na hodnotu, nebo redukuje jednotu věci na jednotu statku. Přesnější je podle něj vyjádření, že z přirozeného pohledu na svět reálné objekty nejsou v první řadě ani pouhé věci, ani pouhé statky, ale komplexy. 2. Statky také nelze pokládat za pouhé *hodnotné věci*. Na rozdíl od dobra, jehož hodnota není situována do věci, statky jsou přímo prostoupeny hodnotami. Jednota hodnot usměřňuje syntézu všech ostatních

⁴¹ Srov. SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 35-46.

⁴² Srov. tamtéž, s. 35-46.

kvalit statku (dalších hodnotových kvalit i ostatních kvalit, jako jsou barvy tvary, pokud jde o hmotné statky).⁴³

Tento Schelerův popis hodnot a vztahu mezi dobrem a hodnotou nabízí možná více otázek než odpovědí. Hodnoty jsou autonomní fenomény, které jsou vlastnostmi dober. Nejsou však nijak definovatelné a poznatelné jen intuitivním nahlédnutím. V etické oblasti je pak odmítnuto jakékoli vymezení dobrého a zlého určitými charakteristikami, jen opět intuitivním nahlédnutím posuzovaného skutku či člověka. Je možné ale takto ustavit etiku? Objedeme se bez možnosti vysvětlení, rozumové argumentace, která může vyložit, proč je daný skutek dobrý či zlý? Opravdu je nám hodnota posuzovaného skutku přístupná pouhým intuitivním poznáním všem shodným způsobem? Z každodenní zkušenosti víme, že to tak není, že při posuzování stejných skutků docházíme k různým závěrům a různému hodnocení. Schelerův přístup k hodnotám však nedává možnost zdůvodnit své „cítění“ hodnoty daného skutku.

Někteří komentátoři Schelerova pojetí morálních hodnot nesouhlasí s tím, že by nebylo možné realizovat morální hodnotu přímo, ale jen jako vedlejší produkt realizace hodnoty z oblasti mimo morálku. Philip Blosser tvrdí, že sice chápe Schelerovy důvody pro odmítnutí přímé realizace morální hodnoty, přesto to pokládá za neudržitelné a snaží se najít modifikaci Schelerovy teorie tak, aby byla udržitelná. Navrhuje tedy jiné, širší chápání toho, co Scheler nazývá „morálním“. Blosser zde navrhuje pojem „jednoduše normativní“, což podle něj umožňuje rozlišit hodnoty spojené s aktem lidské vůle na morální i nikoli morální. Hodnoty týkající se vůle mohou být jak morální, tak např. estetické nebo ekonomické. Schelerův pojem „morální“ pokrývá jak pozitivní, tak i negativní význam, podobně to platí i pro Blosserův pojem „jednoduše normativní“. Proč toto rozšíření mimo oblast morálky Blosser navrhuje? Domnívá se, že existuje mnoho hodnot, jejichž realizaci bychom se asi zdráhali nazvat morálním dobrem. Přesto však se realizace hodnot z oblasti ekonomické či estetické dá popsat jako v jistém smyslu dobrá, nikoli však morálně dobrá.⁴⁴

⁴³ Srov. SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 35-46.

⁴⁴ Srov. BLOSSER, P. *The Cape Horn of Scheler's Ethics*. In *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 79, 2005, No.1, s. 120-143.

Není však jasné, zdali tento Blosserův pokus modifikovat Schelerovo pojetí morálních hodnot pomáhá vyjasnit problémy, které jsme již u Schelera nastínili. Neřeší problém vztahu dobra a hodnoty, ani nevyjasňuje pojem hodnoty samé. Zavedení pojmu, který chce rozšířit morální hodnoty i mimo oblast morálky, se nezdá být vyjasněním Schelerovy koncepce hodnot. Morální hodnoty jsou pro Schelera jen jedním z několika okruhů hodnot, které sám hierarchicky uspořádává. V jeho pojetí tedy mají své místo i hodnoty estetické a ekonomické vedle hodnot morálních, jak uvedeme dále. Cenné je poukázání na neudržitelnost teorie o nemožnosti přímé realizace morální hodnoty.

1.2.2 Cítění hodnot

Jak už bylo výše v souvislosti s definicí hodnot několikrát řečeno, s otázkou po podstatě hodnot u Schelera úzce souvisí také otázka poznání hodnot. Vymezuje se vůči tradičnímu dělení na rozum a smysly a nabízí vlastní řešení, které je jakousi kombinací obojího.

Hodnoty podle Schelera poznáváme emočním cítěním hodnot. Nejde tedy ani o rozumové poznání, ani o poznání smyslové. Je to poznání zvláštního druhu, kde cítění hodnoty získává i určitou kognitivní funkci. V cítění hodnot je vždy spojeno intencionální cítění s tím, co je pociťováno, což jsou v tomto případě hodnoty. Toto emoční cítění hodnot je intuitivní, avšak podle Schelera nepřístupné rozumovému poznání. Jako evidentní je nám dáno poznání vzájemného spojení i protikladů mezi hodnotami a preferencí na nich postavených. Vedle rozumového a priori tedy Scheler staví stejně hodnotné emocionální a priori, tedy intuitivní danost hodnot a uznání příkazů na těchto hodnotách postavených.⁴⁵

„Naše analýza ukázala, že hodnoty jsou neredukovatelné základní fenomény emoční intuice. Čelíme nicméně tvrzení o relativitě a subjektivitě všech hodnot, zvláště morálních hodnot, které zastávají filosofové skoro všech částí

⁴⁵ Srov. SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 267-275.

moderního světa. Proto se musíme u tohoto tvrzení zastavit a podívat se na jeho význam a možnou obhajobu, stejně jako na psychické a historické příčiny její prezentace. Co myslí tito filosofové subjektivitou hodnot? Toto tvrzení asi znamená, že subjektivita náleží všem hodnotám s esenciální nutností, protože jsou nám dány zvláštním druhem „vědomí něčeho“, totiž „cítěním“. V tomto smyslu je tvrzení správné. My vycházíme z nejvyšší zásady fenomenologie, tj. že existuje vzájemný vztah mezi esencí předmětu a esencí intencionálního prožitku. Tento bytostný vzájemný vztah může být chápán ve všech případech takového prožitku. To neznamena (jak říká Kant), že zákony předmětu musí být „poplatné“ zákonům úkonů, kterými zachycujeme předmět a že tyto zákony chápání předmětů jsou i zákony předmětů, které jsou chápány. V tomto smyslu by byl onen vzájemný vztah jednostranný. Kromě toho nezastáváme absolutní ontologismus, tj. nauku, že mohou existovat předměty, které jsou ze své esence nezachytitelné jakýmkoli vědomím. Každé tvrzení o existenci nějakého druhu předmětů vyžaduje (na základě tohoto esenciálního vzájemného vztahu) popis druhu zkušenosti, o kterou se jedná. Jinými slovy, hodnoty se ze své esence musí dát poznat vědomím, které spočívá v cítění.“⁴⁶

V problematice intencionálních hodnotících aktů se Scheler podstatně opírá o Brentanovo pojetí. Rozdíl je však v tom, že subjektivní hodnotící akty (láska, nenávisť, preferování) mají pro Brentana evidentní charakter intencionálních aktivit, pro Schelera však jsou pouze přístupem k objektivnímu a hierarchicky uspořádanému světu hodnot.⁴⁷

Pokud se pokusíme o kritické zhodnocení této Schelerovy pozice, pak se můžeme soustředit především na emoční cítění jako poznání nikoli rozumové a nikoli smyslové. Prakticky celá filosofická a psychologická tradice rozlišuje poznání na smyslové a rozumové. Na první pohled je tedy Schelerova třetí možnost překvapující. Jaká je tato úroveň? Čím se liší od smyslové a rozumové úrovně poznání? Vzhledem k tomu, že ji Scheler spojuje s emocemi, můžeme předpokládat, že nejde o zcela odlišnou oblast od

⁴⁶ SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 278-279.

⁴⁷ Srov. HÁLA, V. *Možnosti hodnotové etiky*. Praha: Filosofický ústav AV ČR 2000, s. 5-11.

smyslů. Odmítnutím jejího chápání jako smyslového chce Scheler pravděpodobně pouze vyloučit její ztotožnění s nějakými vnějšími smysly. Emoce jsou totiž projevem smyslové žádosti (apetitivní síly), nicméně nejsou vnějšími smyslovými poznávacími schopnostmi jako je zrak, sluch, čich apod. Pokusíme-li se opět o srovnání s aristotelskou filosofickou tradicí, nabízí se buď promýšlet Schelerovo emoční cítění hodnot na způsob tzv. afektivního poznání (např. *cognitio secundum connaturalitatem* Tomáše Akvinského)⁴⁸ nebo ho chápat jako jeden z tzv. vnitřních smyslů jako je např. představivost nebo paměť. Tímto způsobem by tedy šlo Schelerovo chápání emočního cítění hodnot rozvíjet, pokud bychom ho chtěli zařadit do kontextu klasických filosofických psychologí.

V souvislosti s poznáním hodnot mluví Scheler také o hodnocení skutků jakožto dobrých nebo špatných. Na základě čeho tedy činíme morální soudy? Děláme je právě prostřednictvím emoční intuice, díky které jsou nám přímo dány obsahy morálních faktů. Jako příklad takovéto intuice nabízí Scheler situaci, kdy dítě cítí laskavost své matky bez toho, že by mělo třeba jen mlhavou představu o tom, co je to dobro.⁴⁹ Jak připomíná Sanford, pro Schelera je vždy hodnocení morální situace důsledkem naší zkušenosti s morálními fakty tak, že bezprostředně cítíme konkrétní skutek jakožto dobrý nebo špatný, a to ještě před tím, než nás napadne myšlenka, že konkrétní skutek je dobrý či špatný. Hodnota nebo skupina hodnot je tím, co ukazuje naší intuici správnost nebo špatnost konkrétního skutku.⁵⁰

Je-li nám však takto hodnota konkrétního skutku dána, mělo by to znamenat, že se v hodnocení konkrétních skutků budeme shodovat, podobně jako se shodujeme v identifikaci barev, protože hodnocení je založeno na vnímání objektivně dané hodnoty. Není tedy prostor pro to, abychom se lišili v hodnocení konkrétních skutků, protože jejich hodnocení zakoušíme všichni stejně. To se však, podle naší zkušenosti, v mnoha případech nestává. Na rozdíl od zkušenosti s vnímáním barev, kde se

⁴⁸ Srov. MARITAIN, J. On Knowledge Through Connaturality. In *The Review of Metaphysics*, Vol. 4, Is. 4 (1951), s. 473-481.

⁴⁹ Srov. SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 182.

⁵⁰ Srov. SANFORD, J. J. Affective Insight: Scheler on Feeling and Values. In *Proceedings of the ACPA*, American Catholic Philosophical Association, Vol. 76, 2003.

víceméně shodujeme. A to zde zcela pomíjíme rozdíl apriorního a aposteriorního poznání. Neboť hodnotové cítění je podle Schelera zcela apriorní, zatímco barvy se učíme poznávat v průběhu života a jejich poznání je tedy aposteriorní.

Kromě toho toto pojetí hodnocení morální hodnoty konkrétních skutků v podstatě zpochybňuje nutnost etiky jakožto disciplíny, která nám pomáhá právě v hodnocení skutků jakožto dobrých či špatných. Je-li nám toto hodnocení dáno v emoční intuici, nepotřebujeme disciplínu, která by nás vybavila nástroji pro rozlišování dobrého a zlého. Zdá se být tedy velmi zvláštní, že právě toto pojetí emočního cítění hodnot zařazuje Scheler do pojednání o etice.

1.2.3 Hierarchie hodnot

Jak bylo řečeno, hodnotové kvality se podle Schelera rozlišují na vyšší a nižší, takže dospíváme k jakémusi hierarchickému uspořádání hodnot. V tomto řádu má každá hodnota své místo, tj. některé hodnoty jsou vyšší, jiné nižší. Kromě toho lze všechny hodnoty rozdělit na pozitivní a negativní. Toto rozlišení spočívá v podstatě hodnot samých a není tedy dáno vkusem či emočním stavem poznávajícího subjektu. Toto určení je navzájem vylučující, tj. žádná hodnota nemůže být zároveň pozitivní i negativní. Fakt, že hodnota je vyšší či nižší než jiná je nám dán ve specifickém aktu hodnotového poznání (preferování). Tato preference není věcí volby nebo jednání, ale tomuto všemu předchází.⁵¹

Hierarchické uspořádání hodnot Scheler popisuje poměrně známou základní čtyřstupňovou hierarchií následujících hodnotových modalit:

1. První stupeň tvoří *hodnoty příjemného a nepříjemného*, jež se týkají smyslové zkušenosti. Tato modalita je společná všem tvorům, kteří mají schopnost

⁵¹ Srov. SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 101-103.

smyslového vnímání. Rozpoznání příjemného a nepříjemného je nám a priori dáno a není odvozeno ze zkušenosti.

2. Vyšší stupeň tvoří *hodnoty životních pocitů*, které zahrnují protiklady jako vznešený a nízký, zdravý a nemocný. Tyto hodnoty nejsou ani hodnotami smyslové příjemnosti či nepříjemnosti a odlišují se i od vyšších hodnot duchovních. Scheler tyto hodnoty vyděluje jako zvláštní hodnotovou modalitu proto, že se týkají života, který je „skutečnou podstatou“, a tyto unikátní životní hodnoty nesmíme přehlédnout.
3. Na třetím stupni hierarchie se nachází *hodnoty duchovní*. Jde o hodnoty zvláštního druhu, které jsou nezávislé na těle i prostředí. Jsou to zejména hodnoty estetické, morální, hodnoty poznání pravdy apod.
4. Nejvyšší místo v této hierarchii zauímají *hodnoty posvátna a neposvátna*.⁵²

Jako hodnoty zvláštního druhu vymezuje Scheler hodnotu dobra a zla. Přesto však mají tyto hodnoty určitý vztah i k ostatním hodnotám. Opět se vracíme k hierarchickému uspořádání hodnot v řádu úrovní. Umístění hodnot v tomto hierarchickém řádu je dáno podstatou hodnot, nikoli věcmi, které mohou být náhodnými nositeli těchto hodnot. Hodnota dobra se tedy ukazuje tehdy, je-li realizována nějaká pozitivní hodnota. Hodnota zla se ukazuje naopak tehdy, je-li realizována hodnota negativní, což znamená, že to bude v hierarchickém uspořádání ta hodnota, která je nižší až nejnižší. Takto tedy vypadá podle Schelera vztah mezi hodnotami dobra a zla na jedné straně a ostatními hodnotami na straně druhé. I když se však hodnoty dobra a zla ukazují na jednání, není pro ně obsah jednání podstatný. Podle Schelera totiž hodnota dobra a zla nemůže být obsahem jednání. Spíše se tyto hodnoty ukazují na aktu vůle, a to spíše na konci jednání, nemohou být v jednání zamýšlené. Obsahem jednání je totiž vždy nemorální hodnota.⁵³

Podíváme-li se blíže na Schelerovu neznámější část jeho hodnotové koncepce, tedy jejich hierarchické uspořádání, můžeme vidět poměrně logickou strukturu postupující od hodnot nejjednodušších, po ty nejvyšší. Co však zaráží je jasné tvrzení, že hodnoty

⁵² Srov. SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 125-130.

⁵³ Srov. tamtéž, s. 46-52.

prvního stupně, týkající se smyslově příjemných či nepříjemných zkušeností, jsou popisovány jako hodnoty, jejichž rozpoznání je nám dáno a priori, tedy nikoli na základě zkušenosti. To se však vzpírá běžné každodenní zkušenosti, kterou každý člověk jistě má. Hodnocení věcí jakožto smyslově příjemných či nepříjemných děláme až na základě zkušenosti. Scheler sám požívá k popisu hodnotové kvality smyslově příjemného příměr s ovocem, jehož chuť je vždy specifickou kvalitou. To není třeba zpochybňovat, je však třeba dodat, že to jestli je tato chuťová kvalita příjemná či nikoli může člověk posoudit až poté, co ochutná. Dokud se jen dívá, přivoní atd., ale neochutná, tak kvalitu chuti prostě nemůže identifikovat jako příjemnou či nepříjemnou.

1.2.4 Shrnutí Schelerova pojetí hodnot

Podívejme se znovu na naše základní otázky a pokusme se v krátkosti vystihnout Schelerovu odpověď na ně.

Co hodnota je? Na tuto otázku nedává Scheler jednoznačnou odpověď. Na jednu stranu je označuje jako vlastnosti dober, na druhou stranu ale říká, že je nelze z dober jednoduše odvodit. Jsou samostatnými hodnotovými kvalitami. Nakonec říká, že hodnoty jsou nedefinovatelné obecnými vlastnostmi.

Jak hodnoty poznáváme? Zde je Schelerova odpověď poměrně srozumitelná, nicméně zavádí nový pojem emoční cítění hodnot. Nejde tedy o poznání rozumové ani smyslové, ale o poznání emoční, kterému je přisouzena určitá kognitivní schopnost. Jde o poznání apriorní, které je nám dáno bezprostředně v naší intuici.

Zabýváme-li se otázkou hodnot, je dílo Maxe Schelera, jakožto zakladatele hodnotové etiky, nutno vzít v úvahu. Na druhou stranu si ale také nelze nevšimnout určitých obtíží, které vyrovnání se s tímto dílem přináší. Autoři, kteří se snaží pochopit Schelerovo pojetí hodnot, narazí na několik překážek. Scheler mnohdy nepřináší žádný důkaz pro některá svá tvrzení, která po nějakém doložení přímo volají a u kterých

i Scheler sám důkaz slibuje (jde např. o jeho pojetí hierarchie hodnot). Celé dílo je také poněkud chaotické, místy slibující hlubší rozvinutí tématu, ke kterému už však nedojde. Určitá míra nejasnosti může být pochopitelná, neboť Scheler se snažil přijít s novým přístupem k etice a zaváděl nový pojem hodnoty. Jeho silnou stránkou je to, že dokázal dobře využít fenomenologickou metodu a popsat mnoho způsobů našeho fenomenálního vztahování se k hodnotám. Závěry, které z tohoto popisu vyvozuje už jsou ale někdy problematické. Možná že některé nejasnosti mohly být osvětleny v dalších slibovaných dílech, ty však vzhledem k jeho předčasnému úmrtí ve věku 53 let již nemohly vzniknout.⁵⁴

⁵⁴ Srov. SPADER, P. H. *Scheler's Ethical Personalism. It's Logic, Development and Promise*. New York: Fordham University Press 2002, s. 8-13.

1.3 Nicolai Hartmann

Nicolai Hartmann je považován za posledního velkého filosofa systematika, který se pokusil zvládnout tradiční filosofické disciplíny. Ve své filosofii i etice se nechává inspirovat Platónem a Aristotelem, ale i Kantem či Hegelem, okrajově také Marxem. V oblasti hodnot byl silně ovlivněn Schelerem. Je řazen mezi fenomenology, i když tato charakteristika pro něj jistě není zcela vyčerpávající. V etice je však vliv fenomenologie opravdu patrný, což se ukazuje v důrazu na „zření“ a „zjevování“.⁵⁵ Vypracování teorie hodnot pokládal Hartmann za jeden z nejdůležitějších úkolů filosofie své doby. Jako základ morálky odmítal příkazy, normy či pravidla, ale byl přesvědčený, že pravým základem etiky jsou právě hodnoty. Sám takto buduje svoji etiku a snaží se o překonání etického i axiologického relativismu. Proto představuje hodnoty jako neměnné duchovní útvary, které mají ideální způsob bytí o sobě. Nelze je tedy svévolně utvářet či rušit. Jejich bytí není závislé na tom, zda si je člověk uvědomuje či nikoli. Nemění se tedy hodnoty, proměnlivé je jen naše vědomí hodnot.⁵⁶

1.3.1 Kritika Kanta

Hartmann ve svém pojetí hodnot výrazně navazuje na Schelera, a to jak v jeho kritice Kanta, tak i v jeho teorii poznání hodnot. Kant podle něj tvrdí, že mravní kvalita jednání nespočívá ve výsledku, ani v samotném konání, ale v zaměření vůle. Hartmann hledá vztah mezi vůlí a hodnotou. Hodnota je totiž to, co formuluje příkaz, je tedy tím, co „má být“, jakýmsi mravním zákonem. Toto Hartmannovo pojetí však odporuje Kantovu chápání vůle, která je podle něj autonomní – mravní zákon je zákon vůle samé, není přijat zvenčí. Zatímco v Hartmannově pojetí je vůle určována zákonem, řídí se jím. Kant tedy podle Hartmanna převrací chtění a to, co „má být“, protože u něj je to určováno vůlí, tedy chtěním. Určující je to, co je subjektivní. Z toho Hartmann usuzuje, že

⁵⁵ Srov. HÁLA, V. *Univerzalizmus v etice jako problém*. Praha: Filosofický ústav AV ČR 2009, s. 47-48.

⁵⁶ HLAVOŇ, K. Úvodní poznámky k překladu. In HARTMANN, N. *Struktura etického fenoménu*. Praha: Academia 2002, s. 9-15.

Kantovo pojetí morálky je subjektivistické. Subjekt dává zákon – praktický rozum je čistá vůle. Axiologicky řečeno vůle určuje hodnoty, nikoli naopak. Hodnotné je tedy to, na co se vůle zaměřuje.⁵⁷ Hartmann však ve své kritice Kanta není zcela konzistentní, protože na jiném místě tvrdí, že Kant byl vlastně tím, kdo označil „mravní zákon“ za „fakt rozumu“, který ztotožňuje s „faktem primárního vědomí hodnot“, tedy zcela apriorním faktem v jeho podání.⁵⁸ Vystává zde otázka, zda je Hartmannův výklad Kanta správný, zda Kantovu etiku lze opravdu chápat tak subjektivisticky, jak to Hartmann podává. Můžeme se setkat i s právě opačným výkladem, který ve svém představení Kanta nabízí např. J. Sirovátka, když říká: „Kantova teze o autonomii vůle, čistého praktického rozumu, však neznamena jakýsi subjektivismus, jakousi svévolnost každého člověka. Rozum je zde chápán jako nadindividuální mohutnost. Rozum sice na jednu stranu zákon dává, ale na druhou stranu mu je také podrobený a musí ho poslouchat. Zákon může přikázat člověku dokonce takový postoj a čin, který je v přímém rozporu s jeho náklonností.“⁵⁹ Pro Kanta je tedy mravní zákon tím, co mírní naše egoistické tendence.

1.3.2 Poznání hodnot

Hartmann zastává názor, že hodnoty nejsou vymyšlené, ale nejsou ani myšlením přímo uchopitelné. Je možné je uchopit pouze přímým vnitřním zřením. Existuje tedy něco jako cítění hodnot, které nám ohlašuje přítomnost nějaké hodnoty. Poznání hodnot je tedy podle Hartmanna apriorní a intuitivní. Nejde však o intuici rozumovou, ale emocionální. Hartmann si také klade otázku, jak prokázat, že poznání hodnot je apriorní, když vše, co o hodnotách víme, vychází z naší zkušenosti s nimi. I když jsou určité věci hodnotné právě díky hodnotám, nám se hodnoty ukazují jen a pouze na

⁵⁷ Srov. HARTMANN, N. *Struktura etického fenoménu*. Praha: Academia 2002, s. 122-125.

⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 82-84.

⁵⁹ SIROVÁTKA, J. Bezpodmínečně platný mravní zákon: Etika Immanuela Kanta. In ČAPEK, J. et al. *Přístupy k etice II*. Praha: Filosofický ústav AV ČR 2015, s. 95-96.

nějakých statcích (hodnotných věcech). Některé věci pokládáme za příjemné, prospěšné atd. Ovšem právě tato naše zkušenost ukazuje, že již musíme mít nějaké vědění o tom, co je příjemné a co prospěšné, abychom to mohli k daným věcem přiřadit. Tyto hodnoty tedy poznáváme předem, před zkušeností a tedy a priori. Ovšem toto poznání hodnot neprobíhá na rovině rozumové reflexe, ale získáváme ho díky hodnotovému citu, tedy na rovině emoční. Tento hodnotový cit nám pomáhá rozlišit statky od zel, protože způsob jejich bytí je stejný.⁶⁰

Nabízí se otázka, zda stejné hodnotové a priori platí i pro oblast hodnot morálních. Hartmann tvrdí, že hodnoty nejsou jen podmínkou možnosti statků, ale i podmínkou všech etických fenoménů. Morální hodnotící soud pak spočívá v uplatnění měřítek etických hodnot na reálné chování. Je zde možné namítnout, že morální schvalování či odmítání určitého chování se neděje pouze na základě hodnotového citu. Je také možné, že se člověk orientuje na základě nějakého příkladu. Není pak hodnocení převzato ze zkušenosti a tudíž aposteriorní? Na tuto námitku Hartmann odpovídá tak, že následování určitého příkladu musí předcházet jeho schválení, uznání. Proč si volím za příklad právě toto jednání? Je to proto, že má určité morální kvality, odpovídá určitým požadavkům, jinými slovy, je pro člověka evidentní, tedy je ve shodě s určitými hodnotovými měřítky. Volba příkladu spočívá na hodnotovém citu – intuitivním vědění o příkladnosti daného jednání.⁶¹

Rovněž Hála ve své reflexi Hartmannovy axiologie zdůrazňuje, že hodnoty jsou co do ontologického statutu chápány jako svébytný případ o sobě jsoucí ideální sféry, avšak pro jejich význam a tematizaci je nutná aktualizace emocionální stránky člověka. Vstupem do říše hodnot je totiž u Hartmanna *hodnotový cit*, který je možné určitým způsobem strukturovat. Pro poznání hodnot je však nejdůležitější, že vzhled do hodnotové sféry se odehrává již v rámci emocionálního aktu a ne až v jeho racionální reflexi. Hála pak pokládá za důležité, že v Hartmannově zdůraznění emocionality pro přístup k hodnotám není kladen důraz na ne-racionální, ale spíše předreflexivní charakter hodnotového citu. Pokládá to za snahu vystihnout vzájemnou provázanost

⁶⁰ Srov. HARTMANN, N. *Struktura etického fenoménu*, s. 143-151.

⁶¹ Srov. tamtéž, s. 151-156.

emocionálního a racionálního, jejich „dialektickou souhru“. V Hartmannově pojetí totiž na sebe emocionální a racionální stránka plynule navazují, aniž by se ztrácela jejich svébytnost. Je to spíše tak, že již na emocionální rovině nalzáme jisté racionální charakteristiky, které jsou v rovině racionální pak rozvinuty. Hartmann pak rozlišuje tzv. primární a sekundární hodnotové vědomí. V tom primárním, které je vlastně hodnotovým citem, dochází k základnímu rozlišení dobrého a zlého, aniž nacházíme důvod tohoto rozlišení, protože ten přináší až ono sekundární hodnotové vědomí. V něm se nám dostává odpovědi na otázku, proč je daná věc dobrá nebo zlá.⁶²

1.3.3 Bytí hodnot

Kromě otázky hodnotového a priori se Hartmann zabývá i otázkou objektivní platnosti hodnot. Tato otázka nesouvisí ani tolik s apriorností hodnot, jako spíše se způsobem jejich bytí. Hartmann se kloní k tomu, že „způsob bytí hodnot má povahu platonských idejí.“⁶³ V souladu s platonismem pak Hartmann tvrdí, že hodnoty tvoří samostatně existující říši hodnot, která je nám přístupná v procesu cítění hodnot.⁶⁴

Hodnoty jsou tím, díky čemu je vše, co na nich má účast, hodnotné. Často se setkáme s námitkou, že hodnoty jsou pouze subjektivní, že záleží pouze na hodnotícím subjektu, zda je pro něho daná věc statkem nebo zlem. Na to Hartmann odpovídá, že hodnoty neexistují jen pro hodnotící subjekt, ale existují o sobě. A není v moci člověka změnit to, že je pro něho něco statkem a něco zlem. Zkušenost ale ukazuje, že ne každý člověk vnímá stejně to, co je pro něho statkem nebo zlem. To je však podle Hartmanna pouze otázka ostrosti či tuposti hodnotového citu. Není možné libovolně prohlásit za hodnotu něco, co hodnotou není. Tedy je možné to udělat pouze mylně na základě nedostatku hodnotového citu. Ovšem takový omyl je možné napravit, hodnotový cit zostřit. Tam,

⁶² Srov. HÁLA, V. Hodnoty a poznání. In *Filosofický časopis* 1993, roč. 41, č. 4, s. 547-563.

⁶³ HARTMANN, N. *Ethik*, s. 121.

⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 156.

kde dochází k omylu a možnosti jeho opravení, musí existovat určitý, pevný a neměnný předmět. Hodnoty tedy nejsou libovolně kladeny subjektem, protože v tomto případě by možnost omylu nebyla možná, chyběla by možnost shody se skutečností. Mezi lidmi tedy neexistuje shoda v míře hodnotového citu, pokud ale člověk uzná něco za hodnotu, nemůže to udělat libovolně, ale vždy na základě hodnotového citu jen to, co je opravdu hodnotné.⁶⁵

Hála poukazuje na zvláštní napětí přítomné v Hartmannově etické koncepci, které vzniká mezi ontologickým statutem hodnot, jež tvoří svébytnou sféru ideálního o sobě jsoucího na jedné straně a mezi subjektivně emocionálním charakterem lidského vstupu do této oblasti na straně druhé. Zatímco v první oblasti je lidský faktor zcela irelevantní, v druhé oblasti hraje klíčovou roli. Toto napětí pak přináší řadu zajímavých otázek týkajících se např. možnosti hodnotově *neadekvátních* přístupů (člověk není tvůrce hodnot), hodnotové slepoty atd. Objevuje se také otázka *dějinnosti* hodnot, protože Hartmannovo pojetí ontologického statutu hodnot by mohlo vést k představě jisté *ahistoričnosti* hodnot.⁶⁶

1.3.4 Shrnutí Hartmannova pojetí hodnot

Opět se můžeme obrátit k dvěma sledovaným otázkám a shrnout Hartmannovy odpovědi na ně. Můžeme si všimnout, že Hartmannovo pojetí hodnot je v mnohém velmi podobné tomu Schelerovu.

Co hodnota je? V této otázce jde Hartmann dál než Scheler a tvrdí, že hodnoty jsou způsobem svého bytí čímsi na způsob platonských idejí. Vše, co na nich má účast, je díky tomu hodnotné.

⁶⁵ Srov. HARTMANN, N. *Struktura etického fenoménu*, s. 143-145; 162-182.

⁶⁶ Srov. HÁLA, V. Hodnoty a poznání. In: *Filosofický časopis* 1993, roč. 41, č. 4, s. 547-563.

Jak hodnoty poznáváme? Podobně jako Scheler i Hartmann v odpovědi na tuto otázku mluví o cítění hodnot. Je možné je uchopit jen přímým vnitřním zřením. Poznání hodnot je tedy intuitivní apriorní.

1.4 Dietrich von Hildebrand⁶⁷

Idea materiální hodnotové etiky, která byla rozpracována Schelerem a na něj navazujícím Hartmannem, dostala ve von Hildebrandově pojetí poněkud jiný rozměr. Zatímco Hartmann rozvíjel Schelera směrem k ustavení ontologicky nezávislé říše hodnot, von Hildebrand do své etické koncepce vnáší křesťanské předpoklady, jako jediný ze zmíněných axiologů.⁶⁸

Hildebrandovo pojetí hodnot se výrazněji odlišuje od Schelerova či Hartmannova pojetí, a to jak v uchopení toho, co hodnoty jsou, tak i v jejich poznání. Jeho zásadní přínos je v definování „kategorií důležitosti“, které jsou tím základním rozlišovacím znakem hodnot od jiných také důležitých věcí.

1.4.1 Kategorie důležitosti

Von Hildebrand spojuje pojem hodnoty s pojmem *důležitosti*. Cokoli, co je schopno motivovat naši vůli nebo vyvolat nějakou afektivní odpověď, v sobě obsahuje nějakou *důležitost*, jako protiklad k neutralitě či indiferenci. Věci indiferentní se mohou stát předmětem našeho poznání, ale nemohou být předmětem vůle, přání, nejsou schopné vyvolat emoční odpověď. Podle Hildebranda je vztah mezi důležitostmi a naší vůlí (nebo afektivní odpovědí) natolik evidentní, že ho instinktivně předpokládáme. Pokud je tato důležitost pozitivní, nazýváme ji dobrem, pokud je negativní, mluvíme o zlu.⁶⁹

Dále pak von Hildebrand představuje různé kategorie *důležitosti*, na kterých pak staví své pojetí hodnot:

⁶⁷ V této podkapitole částečně vycházíme z již obhájené diplomové práce H. MACHULOVÁ, *Filosofický a teologický pojem hodnoty se zřetelem na etiku v sociální práci*.

⁶⁸ Srov. HÁLA, V. *Univerzalizmus v etice jako problém*, s. 74-77.

⁶⁹ Srov. HILDEBRAND VON, D. *Ethics*. Chicago: Franciscan Herald Press 1972, s. 23-27.

1. Subjektivně uspokojující důležitost – věci jsou důležité pro někoho, jsou pro něho příjemné, uspokojující. Jejich důležitost se zcela vyčerpává ve vztahu k potěšení určité osoby. Bez něj ztrácí svoji důležitost. Složí-li nám někdo poklonu, je to příjemné a radujeme se z toho. Důležitost tohoto komplimentu se však zcela vyčerpává ve vztahu k našemu potěšení. Pokud je od něho oddělen, stává se neutrálním.

2. Hodnota – není závislá na účinku, který vyvolává. Příkladem takové hodnoty je např. krása, šlechtnost, velký morální skutek. Tyto hodnoty mají bytostnou důležitost, která není nijak závislá na tom, jaký účinek v nás vyvolává. Hodnoty před námi stojí bytostně důležité a nezávislé na naší reakci.

3. Objektivní dobro osoby – tato kategorie důležitosti předpokládá hodnotu, má charakter objektivního dobra, nutný je však i vztah k osobě – důležité pro mě. Tuto kategorii důležitosti můžeme lépe osvětlit, podíváme-li se na vděčnost. Ta se totiž netýká ani našeho subjektivního uspokojení, ani hodnoty, ale toho, co je objektivně naším opravdovým zájmem, tedy toho, co má přínos pro naše dobro.⁷⁰

Von Hildebrand vidí několik podstatných rozdílů mezi těmito zmíněnými kategoriemi důležitosti. První rozdíl spočívá v potěšení, které dobra jednotlivých kategorií přináší. I když by se dalo říci, že ve všech zmíněných kategoriích se setkáme s potěšením, přesto však je zásadní rozdíl mezi radostí, kterou způsobí kompliment, a radostí, kterou působí čirá existence hodnoty. Nejde tu o rozdíl stupně, ale druhu. Povaha radosti či potěšení ukazuje na esenciální rozdíl mezi dvěma různými druhy dober. Další odlišnost je v tom, jak nás jednotlivé kategorie důležitosti oslovují. Hodnota volá po adekvátní odpovědi, což subjektivní uspokojení nedokáže. Můžeme zde tedy mluvit o rozdílu mezi výzvou hodnot a lákáním toho, co je subjektivně uspokojující.

Bytostný rozdíl mezi těmito kategoriemi důležitosti se pak ukazuje i v naší odpovědi na ně. Hodnota vyvolává odpovědi typu odložení sebestřednosti, sebe zřeknutí se i podřízenosti určitého druhu. Subjektivní uspokojení naopak spíše vede k sebestřednosti. Je důležité rozumět tomu, že povaha důležitosti hodnot a povaha důležitosti subjektivně uspokojujícího je natolik odlišná, že jakékoli srovnání je

⁷⁰ Srov. HILDEBRAND VON, D. *Ethics*, s. 34-63.

nemožné. Kdyby se nás někdo zeptal, jestli je určitá červená barva intenzivnější než naše bolest hlavy, odpověděli bychom, že z hlediska intenzity můžeme srovnávat pouze jednu barvu s jinou nebo jednu bolest s jinou. Rozdíl mezi dvěma kategoriemi důležitosti je dokonce větší než rozdíl mezi barvou a bolestí. Zde se von Hildebrand ostře ohrazuje proti Schlerovu chápání hodnot, kde jsou hodnoty hierarchicky uspořádané a rozdíl mezi subjektivně uspokojujícím (teplá koupel) a bytostně důležitým (spravedlnost) je jen rozdílem stupně. Von Hildebrand toto zásadně odmítá a tvrdí, že rozdíly ve stupni vyžadují vždy nějakého společného jmenovatele, který v tomto případě chybí.

U obou zmíněných kategorií důležitosti jistě existuje určitá škála, ale srovnání mezi těmito škálami je nemožné. Fakt, že se jedná o esenciální odlišnost mezi dvěma různými významy důležitosti, se ukazuje ve chvíli, kdy se dostaneme do konfliktu mezi *lákáním* něčeho subjektivně uspokojivého a *výzvou* hodnot. V tom případě je zřejmé, že na naše rozhodnutí apelují dva různé úhly pohledu. Někdo je ve velkém morálním nebezpečí a my mu můžeme pomoci, ale je tu také příjemná společenská událost, které bychom se museli vzdát. Rozhodneme-li se pomoci člověku v nebezpečí, ztotožňujeme se s hodnotou a její výzvou. Zároveň se odvracíme od lákání společenské události. Může se jistě stát i to, že jedna a tatáž věc je zajímavá z obou hledisek – je příjemná i důležitá sama o sobě. To však nepopírá esenciální rozdíl těchto hledisek. To, že právě tento rozdíl Schler přehlédl, si von Hildebrand vysvětluje tím, že jasně neoddelil různá hlediska důležitosti v naší motivaci od důležitosti, kterou má objekt nezávisle na motivaci. Jde o dva naprosto odlišné úhly pohledu. Pokud se pak pokoušíme vysvětlit morálně špatné jednání volbou dobra, mající nižší hodnotu, před dobrem, které má hodnotu vyšší, selháváme. Většinou nejde o preferenci ve smyslu vědomé volby mezi dvěma či více možnostmi, kdy zvažujeme jejich důležitost a dáváme přednost té, která má vyšší hodnotu. Tuto volbu lze udělat jen tehdy, pokud existuje nějaký společný jmenovatel mezi jednotlivými možnostmi, které zvažujeme. Pokud tento společný jmenovatel chybí, nelze mluvit o preferenci nižší nebo vyšší hodnoty, ale o dvou odlišných úhlech pohledu. V případě, že člověk váhá mezi pokušením krást a hlasem svědomí, které ho nabádá k respektování vlastnictví druhého a varuje ho před nespravedlností krádeže, nejde o zvažování dvou možností

ze stejného úhlu pohledu, ale o střet dvou zásadně odlišných úhlů pohledu. Společný jmenovatel zde chybí. Pokud se rozhodne pro krádež, převáží touha po subjektivním uspokojení. Je to kategorie důležitosti, která mnohdy hraje v naší motivaci zásadní roli. U mnoha lidí pak tento druh důležitosti převažuje a otázka, jestli má něco hodnotu, jestli je to samo o sobě důležité, je nezajímavá.⁷¹

Poslední zmíněnou kategorií důležitosti, která je odlišná jak od subjektivního uspokojení, tak od hodnoty, je objektivní dobro osoby. Rozdíl mezi objektivním dobrem osoby a hodnotou nejvíce vynikne, podíváme-li se na opak objektivního dobra osoby, tedy objektivní zlo pro osobu. Odpouštíme-li totiž někomu zlo, které nám učinil, nemůžeme zrušit morální „nehodnotu“ tohoto skutku, ale pouze to zlé, co nám způsobil. V případě objektivního dobra osoby a subjektivního uspokojení je třeba uznat, že to, co je objektivním dobrem pro osobu, nemusí pro ni být zdaleka příjemné a uspokojivé. Příkladem může být spravedlivá výtka.⁷²

Von Hildebrand si všímá ještě jedné zvláštnosti na poli důležitosti, i když nejde o novou kategorii. Jde o rozdíl mezi přímou a nepřímou důležitostí nebo mezi primární a sekundární důležitostí. Je rozdíl, jestli daný předmět vyhledáváme kvůli němu samému, nebo z jiného důvodu. Jde o rozdíl podobný rozlišení mezi prostředkem a cílem. Nezajímáme se o lék pro něj samý, ale proto, že nám může navrátit zdraví. Je důležité rozumět tomu, že důležitost o sobě, hodnota, není ekvivalentní přímé důležitosti, která charakterizuje všechny věci, vyhledávané pro ně samé. Jinými slovy, být hodnotou není totéž jako být cílem či předmětem přímé důležitosti. Důležitost o sobě (hodnota) se týká povahy důležitosti jako takové, zatímco fakt, že je něco vyhledáváno pro sebe sama (přímá důležitost), se týká způsobu, jakým důležitost náleží tomuto bytí. Rozdíl mezi přímou a nepřímou důležitostí může být proto nalezen jak u hodnoty, tak u objektivního dobra osoby, i u subjektivně uspokojivého. Zdraví je objektivním dobrem osoby, penicilín má nepřímou důležitost jako prostředek

⁷¹ Srov. HILDEBRAND VON, D. *Ethics*, s. 34-49.

⁷² Srov. tamtéž, s. 50-60.

k navrácení zdraví. Penicilín je ale skutečně velkým objektivním dobrem pro lidstvo, zjevně však nepřímo.⁷³

Předložené dělení však není vždy zcela jasně přijímáno. Nacházíme komentátory, kteří vznášejí řadu otázek, na které již bohužel von Hildebrand sám neodpoví. Ale je jistě vhodné je předložit a hledat na ně odpovědi. Je tu zejména otázka logické konzistence von Hildebrandova pojetí hodnot. Proč např. užívá termín „hodnota“, jak pro to, co má vnitřní důležitost a zároveň k takovým hodnotám existují protiklady a je možná jejich gradace, tak i pro to, co v sobě má sice vnitřní důležitost, ale neexistují zde žádné protiklady ani není tato věc dána jako vyšší a nižší? Proč *hodnoty* zahrnují důležitost, která je kvalitativní nebo materiální, stejně jako tu, která je instrumentální nebo formální? Proč se dostává označení *hodnota* tomu, co stojí mimo oblast neutrálního nebo indiferentního, jako v případě kvalitativních, ontologických a technických hodnot, stejně jako tomu, co nerozlišuje mezi bytostmi, protože náleží všem pouze proto, že existují? Těmito otázkami se von Hildebrand nezabývá, ale jejich zodpovězení by přispělo k vyjasnění toho, co je vlastně vnitřní důležitost. Možnou odpovědí by mohlo být rozlišení rodu, kterým je hodnota, a jednotlivých druhů, kterými jsou hodnoty v různých významech. Nebo se nabízí jiné řešení, které předpokládá, že jednota různých významů hodnoty je jako jednota slova s přihlédnutím k jeho různým významům. Třetí řešení by mohlo spočívat v přesvědčení, že jednota různých významů hodnoty je zvláštním druhem jednoty analogického pojmu. V takovém případě by se pojem hodnoty týkal zvláštní podstaty, vnitřní důležitosti, která je pouze částečně nebo poměrně identická v bytích, která ji sdílejí. Mohou to být jak kvalitativní, ontologické či technické hodnoty, tak i transcendentální hodnota „být něčím“.⁷⁴

⁷³ Srov. tamtéž, s. 60-63.

⁷⁴ Srov. ROVIRA, R. On the Manifold Meaning of Value according to Dietrich von Hildebrand and Need for a Logic of the Concept of Value. In *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 89, No. 1, 2015, s. 115-132.

1.4.2 Bytí hodnot

Tak jako u předchozích filosofů i u von Hildebranda můžeme najít nějaký popis hodnoty. K jejímu vymezení jistě zčásti slouží výše popsané rozlišení podle různých kategorií důležitosti, přičemž za hodnotu pokládá jen to, co má důležitost o sobě, tedy vnitřní důležitost. Snaží se však také vystihnout samotnou podstatu hodnot. Charakterizuje je jako vlastnosti bytí.

„Abychom mohli uchopit skutečnost, že morální dobro spravedlnosti, krása hvězdného nebe, hodnota lidské osoby nebo její důstojnost jako *imago Dei* jsou v plném smyslu vlastnosti těchto bytí, musíme jen porovnat charakter bytí nadaného vnitřní hodnotou s charakterem bytí ovládaného autoritou.“⁷⁵

I když, jak bylo výše řečeno, von Hildebrand odmítl hierarchické uspořádání hodnot tak, jak ho nastínil Scheler, přesto nějaké dělení hodnot nabízí. Zásadní je jeho dělení na hodnoty ontologické a kvalitativní. Jako ontologické chápe ty hodnoty, jejichž bytostné určení je dáno přímo v jejich nositeli; u člověka jde například o jeho určení jakožto „animal rationale“, tedy o jeho intelekt nebo o jeho určení jako „*imago Dei*“. Jde tedy o to, co k člověku bytostně patří, ale o co neusiluje. Jako kvalitativní hodnoty von Hildebrand označuje třeba hodnoty mravní, které jsou na svém nositeli nezávislé a předpokládají činné osobní angažmá. Hodnoty ontologické tedy můžeme chápat jako určitý předpoklad hodnotové sféry v užším smyslu.⁷⁶

Zásadní na von Hildebrandově koncepci je také jeho striktní odmítnutí vztažného charakteru hodnotové sféry. I když je jasné, že hodnoty musí mít vztah k člověku, k jeho mravnímu rozhodování a jednání, von Hildebrand je pojímá jako substanciálně a vztažnou povahu zcela vylučuje.⁷⁷

„Pokud připustíme, že existuje vnitřní důležitost, která nemůže být redukována na vztah k něčemu jinému; pokud připustíme vnitřní charakter hodnoty a vyloučíme z její esence jakýkoli „pro“ vztah, pak nemáme žádný důvod

⁷⁵ HILDEBRAND VON, D. *Ethics*, s. 88.

⁷⁶ Srov. HÁLA, V. *Univerzalizmus v etice jako problém*, s. 79-83.

⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 79-83.

k umělé interpretaci, že hodnota lidské osoby nebo morálně šlechetné dobročinnosti či hodnota spravedlnosti jsou jen pouhé prostředky pro rozvinutí člověka směrem k jeho zacílení. Tento pokus redukovat hodnotu na pouhý prostředek k něčemu jinému má kořeny v touze být schopen dokázat, *proč* je něco důležité.⁷⁸

Ve von Hildebrandově pojetí je postřehnutelný problém, který jsme již zmínili u předchozích autorů. Jeho pojetí hodnoty je nejasné a nejednoznačné. Na jednu stranu hodnoty pokládá za vlastnosti bytí, na druhou stranu silně obhajuje jejich substanciální charakter. Vlastnosti však mají většinou charakter akcidentální, jsou ve své existenci závislé na svém nositeli, což hodnoty podle von Hildebranda nejsou. Přesnějšího vymezení hodnot se však od von Hildebranda, podobně jako od jeho předchůdců, nedočkáme.

1.4.3 Poznání hodnot

V otázce poznání hodnot je ve von Hildebrandově pojetí hodnot podstatný termín „danost“. On sám vyzývá čtenáře:

„Vezměme bezprostředně dané skutečnosti vážně. Je základním omylem myslet si, že musíme přistupovat ke každé skutečnosti dané nám ve zkušenosti s předpokladem, že jde o pouhý subjektivní dojem nebo v nejlepším případě zdání, které se zjevně liší od skutečně objektivní povahy bytí.“⁷⁹

Cajthaml ve zdůraznění danosti vidí zřetelný vliv Brentanův, i když ve von Hildebrandově pojetí jsou výrazné odlišnosti od Brentana. Zásadně totiž rozlišuje kognitivní akty (Kenntnisnahme) a responsivní akty (Stellungnahme). Rozdíl vidí v tom, že zatímco u kognitivních aktů jde o čisté vědomí objektu, které „já“ nijak nezasahuje,

⁷⁸ HILDEBRAND VON, D. *Ethics*, s. 102.

⁷⁹ Tamtéž, s. 5.

u responsivních aktů je v rámci poznávacího aktu identifikován *kvalitativní obsah*, na který subjekt může dát smysluplnou odpověď. Tato odpověď je vyvolána objektem a jeho důležitost. Je však třeba mít stále na vědomí, že mezi oběma akty existuje blízké spojení, neboť kognitivní akty jsou základem pro ty responsivní. V tomto bodě, tedy v rozlišení těchto dvou aktů, je patrné překonání Brentana, který vidí emoční akty jako jakýsi druh kognitivních aktů. Jde však také o reakci na Schelera a jeho poznání hodnot, které se uskutečňuje prostřednictvím cítění hodnot, což je pro von Hildebranda nepřijatelné. Z jeho pohledu jsou hodnoty dány prostřednictvím kognitivního aktu, kdy je bereme na vědomí. Intencionální cítění má již charakter responsivního aktu, tedy odpovědi na poznanou hodnotu.⁸⁰

K rozdílu mezi pouhým emočním stavem a emočním pohnutím von Hildebrand říká:

„Musíme jasně uchopit rozdíl mezi útěchou duše, kterou vyvolá soucit druhého člověka s naší bolestí, od pouhého stavu jako je únava, deprese, rozhněvanost. Být pohnut předpokládá v první řadě poznání objektu, který způsobil mé pohnutí. Dokud *nepoznám* soucítění druhého s mým trápením, nemohu být utěšen. Dokud není nepřátelský přístup druhého poznáván a zakoušen, nemůže zranit moje srdce.“⁸¹

Dále upozorňuje, že pouhé stavy postrádají jakoukoli intencionalitu, na rozdíl od pohnutí, které má zcela jistě intencionální charakter. Vrátime-li se k responsivnímu aktu, pak lze říci, že zatímco pohnutí má charakter dostředivý, responsivní akt má charakter odstředivý. V prvním případě jde od objektu ke mně, odpověď je pak nasměrována opačně, ode mě k objektu.⁸² Můžeme tedy říci, že hodnoty poznáváme prostřednictvím kognitivních aktů, ale protože nemají indiferentní charakter, tak jsou doprovázeny nějakým druhem responsivního aktu.

⁸⁰ Srov. CAJTHAML, M. Dietrich von Hildebrand's Moral Epistemology. In *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 92, No. 4, 2018, s. 615-640.

⁸¹ HILDEBRAND VON, D. *Ethics*, s. 208.

⁸² Srov. tamtéž, s. 209.

1.4.4 Dobro a hodnota

Von Hildebrand se domnívá, že jeho vymezení pojmu hodnota je jasnější a lepší než tradiční pojem dobra. Ten se podle něj týká spíše toho, co on ve svém vymezení označuje jako *objektivní dobro osoby*. Podle současného filosofa M. Cajthamla, který se detailně zabývá hodnotovou filosofií D. von Hildebranda, je však rozdíl mezi těmito pojmy (dobro v klasické filosofii a hodnota u Hildebranda) menší, než se na první pohled zdá, a zřejmě i mnohem menší, než jaký viděl von Hildebrand sám. Pojďme se podívat blíže na jeho argumentaci.⁸³

Pokud by to opravdu bylo tak, že tradiční pojem dobra se točí jen kolem objektivního dobra osoby, pak by von Hildebrandova definice hodnoty byla opravdu velkým pokrokem na poli morální filosofie. Proto stojí tato otázka za bližší prozkoumání. Von Hildebrand staví svoje přesvědčení na Sókratově výroku, který se objevuje jak ve spise Gorgias, tak i v Ústavě, a to, že je lépe trpět nespravedlností, než ji činit.⁸⁴ Von Hildebrand argumentuje tím, že tento výrok je přesvědčivý jen z perspektivy objektivního dobra osoby. Podíváme-li se blíže na kontext, v jakém je tento výrok u Platóna předložen, pak nás to přivádí k určité pochybnosti, zda přísná von Hildebrandova kritika tradičního pojetí dobra je opravdu namístě. Sókratés na začátku 2. knihy Ústavy představuje tři druhy dobra, kterými je

1. dobro, které chceme pro ně samotné a ne s ohledem na jeho účinky (radost, veselá mysl),
2. dobro, které chceme pro něj samotné i pro jeho účinky (rozumnost, zdraví atd.),
3. dobro, které chceme ne kvůli němu samému, ale jen pro jeho účinky (tělesné cvičení, léčení nemoci, jiná výtěžná zaměstnání).⁸⁵

⁸³ Srov. CAJTHAML, M. Von Hildebrand's Concept of Value. *Studia Neoaristotelica*, Vol. 15, No. 1, 2018, s. 95-130.

⁸⁴ Srov. PLATÓN, *Ústava* 2.658e-359a.

⁸⁵ Srov. PLATÓN, *Ústava* 357b-d.

Po tomto rozlišení Sókratés dodává, že spravedlnost patří mezi dobra nejkrásnější, tedy taková, která chceme jak pro ně samotné, tak i pro jejich účinky. Následuje Glaukónova obhajoba nespravedlnosti, v níž nakonec vyzývá Sókrata, aby obhajoval spravedlnost jako dobro nejvyšší, které chceme získat nejen pro jeho účinky, ale *mnohem více* pro ně samotné. Je vyzýván „pochval tedy při spravedlnosti právě to, čím prospívá ona sama o sobě tomu, kdo ji v sobě má.“⁸⁶ Jediná možnost, jak toto místo vysvětlit Hildebrandovým slovníkem je ta, že řekneme, že spravedlnost je v Ústavě chápána také jako objektivní dobro osoby, ale primárně je hodnocena jako dobro o sobě, nikoli naopak, jak to vykládá von Hildebrand.

Pokročme nyní k Aristotelovi. Jeho morální filosofie se zabývá pojmem nejvyššího dobra, tedy dobra, které je žádané pouze kvůli sobě a ne pro nic jiného. Pro Aristotela je tímto nejvyšším dobrem blaženost.⁸⁷ Ostatní dobra jsou nižší, protože jsou žádoucí nikoli kvůli sobě samým, ale kvůli něčemu jinému, tedy instrumentální dobra⁸⁸, a nebo dobra, která jsou žádaná jak kvůli sobě, tak i kvůli něčemu jinému (blaženosti). Opět se tedy tato etika točí kolem dobra, které je žádané jen a pouze kvůli němu samému.

Srovnáme-li tedy zmíněná základní dobra s von Hildebrandovým pojmem důležitosti o sobě, vidíme určitou odlišnost. Cokoli, co má pozitivní důležitost v Hildebrandově smyslu, je žádoucí samo o sobě, protože to může motivovat naši vůli nebo vyvolat nějakou emoční odpověď. Dobra spadající do všech tří Hildebrandových kategorií důležitosti mohou být dobra, která jsou žádaná pro ně samotné. Ne všechna ale jsou ta, která jsou v Hildebrandově terminologii hodnotami. Příkladem může být štěstí⁸⁹, které jak Platón, tak i Aristotelés řadí mezi dobra, jež jsou žádoucí pro ně samotná.⁹⁰ Pro Hildebranda však štěstí spadá do kategorie pouhého subjektivního uspokojení. Nelze tedy ztotožnit pojem bytostného dobra (to, které si žádáme pro ně samotné) u Platóna a Aristotela s bytostnou důležitostí (hodnotou) u von Hildebranda.

⁸⁶ PLATÓN, *Ústava* 367d.

⁸⁷ Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova* 1094a 18-22; 1097a 30-35.

⁸⁸ Srov. tamtéž, 1097a 30-b 6.

⁸⁹ Pod pojmem štěstí shrneme to, co Platón nazývá „veselou myslí“ a Aristotelés „blažeností“.

⁹⁰ Srov. PLATÓN, *Ústava* 357b 8-10; ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova* 1097b 2.

Vraťme se k von Hildebrandově námitce, že tradiční dobro se točí kolem dobra jím označovaného za objektivní dobro osoby. Aristotelés staví svoji etiku na pojmu *eudaimonia*, tedy blaženost, která je nejvyšším dobrem. Blaženost je chápána jako aktivita duše podle ctnosti. Vždy jde ale o něčí blaženost, zdá se tedy, že jde opravdu o objektivní dobro osoby v Hildebrandově smyslu. Podíváme-li se na Aristotelovu etiku blíže, zjistíme, že v centru není objektivní dobro osoby, ale to, čemu by von Hildebrand řekl bytostná důležitost. Zřetelně to vystupuje při pohledu na morálně ctnostné jednání. Hildebrand toto přehlíží, protože se domnívá, že podle Aristotela si člověk volí morálně ctnostné jednání proto, že toto jednání považuje za prostředek k dosažení cíle, kterým je jeho vlastní blaženost. Aristotelés ale říká, že cíl jednání je volen kvůli němu samému.⁹¹ Aristotelés také říká, že jsou některá dobra, která jsou žádoucí jak kvůli nim samým, tak i kvůli něčemu jinému. Jak tomu rozumět? Je třeba jasně říci, že *jak pro ně samotné*, tak i *kvůli něčemu jinému* není totéž jako *cíl a prostředek*. Může jít i o vztah *příčina a důsledek*. Podobně totiž chápe Aristotelés vztah mezi morálně ctnostným jednáním a blažeností. Ta je chápána, jak už bylo řečeno, jako aktivita duše podle ctnosti. Ctnost je pak habitus, který se buduje opakovaným morálně dobrým jednáním. Můžeme tedy říci, že každé morálně dobré jednání je jednou z příčin blaženosti. Nyní tedy můžeme lépe rozumět tomu, proč Aristotelés říká, že ctnostné jednání volíme jednak kvůli němu samému (jeho bytostné hodnotě), ale i kvůli blaženosti. Avšak ctnostně jednat si volím primárně kvůli ctnosti samé, nikoli pro vlastní blaženost. Zde už tedy není velký rozdíl mezi Aristotelovým chápáním morálního jednání a tím von Hildebrandovým, který tvrdí, že morální jednání je motivováno voláním morálně relevantní hodnoty po adekvátní odpovědi. Aby jednání mělo morální hodnotu, musí být motivováno vůlí být morálně dobrý. Druhotným motivem je pak vědomí, že když jedním morálně správně, je to v souladu s mým objektivním zájmem.

Zdá se tedy, že nakonec pojem spravedlnosti u Platóna a blaženosti a ctnostného jednání u Aristotela se týkají bytostného dobra (hodnoty ve von Hildebrandově smyslu). Můžeme tedy říci, že von Hildebrandův přínos na poli etiky není v položení

⁹¹ Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1098b 18-19; 1105a 31-32.

zcela nových základů, ale ve zdůraznění důležitého bodu, který byl v tradiční etice sice vždy přítomen, ale on ho formuloval s nebývalou jasností.

1.5 Shrnutí filosofie hodnot

Prošli jsme hodnotové teorie tří nejvýznamnější axiologů, které nám měly pomoci odpovědět na otázku, co jsou to hodnoty a jak je poznáváme. U všech autorů se odpovědi na předložené otázky určitým způsobem nachází, žádný z nich však nepředkládá jasné a přesvědčivé pojetí. Hodnoty jsou jakési objektivně jsoucí fenomény, které se nám ukazují v aktech cítění či zření. Můžeme říci, že jsou to určitého druhu dobra, protože všechny hodnoty mají společné to, že jsou dobré, avšak podle zmíněných autorů se od dobra liší. Právě na tomto odlišení hodnot od dobra všichni zakládají své etické koncepce. Troufáme si však říci, že se žádnému z nich nepodařilo vyjasnit, v čem tato zásadní odlišnost tkví. Podobně problematické a otázky budící je i poznání hodnot. U Schelera a Hartmanna je zcela založené na emočním cítění hodnot. Je obtížné si představit, jak prostřednictvím emocí probíhá poznání a zmínění autoři to nijak nevysvětlují, pouze upozorňují, že v tomto emočním cítění hodnot je přítomný i určitý kognitivní prvek. V tomto bodě je von Hildebrandovo pojetí jasnější, neboť poznání hodnoty se děje prostřednictvím kognitivních aktů, které jsou doprovázeny akty responsivnímu. Zkusme se tedy vrátit na úplný začátek, ke Kantovu odmítnutí etik založených na dobrech a cílech,⁹² které všichni zmínění autoři přijímají, a vystavění etiky založené na hodnotách. Nejsou si nakonec termíny hodnota a dobro velice podobné? Koneckonců závěrem von Hildebrandova pojetí jsme popsali právě otázku rozdílnosti dobra a hodnot, v níž se ukazuje, že rozdíl není zdaleka tak velký, jak si sám von Hildebrand myslel.

⁹² Znovu zopakujme, že toto pojetí Kantovy etiky je zkrácené. Protože však tato práce není zaměřená na Kantovu etiku a zabýváme se jí jen do té míry, do jaké se s ní vypořádávají námi zmiňovaní axiologové, necháváme jejich pojetí Kanta v té podobě, v jaké ho představují.

Již v úvodu této kapitoly jsme zmínili, že pojem hodnota se dostává do filosofie s odklonem od metafyziky v důsledku obratu k subjektu. Je zde patrná snaha nahradit nevyhovující pojem dobro, který má jednak příliš transcendentní charakter a jednak je podle Kanta dobově podmíněný. Toto Kantovo východisko všichni axiologové přijali. Nepřijali však jeho odmítnutí materiální etiky, právě z důvodu problematičnosti pojmu dobra. Proti Kantovi tedy zůstávají zastánci materiální etiky, avšak spolu s Kantem⁹³ kritizují klasickou metafyziku. Zdá se, že právě v důsledku toho je pojetí hodnot tak vágní a těžko jasně uchopitelné. Na jedné straně je tu důraz na hodnotící subjekt, na druhé straně je viditelná obrovská snaha po objektivizaci hodnot. Kvůli tomu se vytváří jakási ideální sféra hodnot, jejich bytí má podobu platnosti a je zcela objektivní. Těžko se ale vysvětluje, proč tomu tak je a kde se bere závaznost hodnot, tedy jejich nárok na to, aby byly uskutečněny. Problematická ontologie s sebou nese i problematické poznání hodnot, které se děje jakýmsi cítěním, jež není rozumové, ale vlastně trochu je, protože se mu připisuje blíže neurčený kognitivní aspekt. Možná tedy není divu, že takto pojatá hodnotová etika se nikdy neprosadila. Přesto nelze hodnotovým etikům upřít to, že předložili propracovaný systém, jehož dílčí prvky jsou jistě důležité a cenné. Snažili se popsat hodnoty jako něco zcela objektivního, co člověka přitahuje asi právě proto, že nejde jen o něco subjektivně důležitého. Nakonec samotný pojem hodnoty je možná i právě díky nim i dnes velmi frekventovaný, bez ohledu na to, že etický systém na hodnotách založený se ukázal jako neudržitelný.⁹⁴

⁹³ Kant se kriticky vymezuje proti klasické metafyzice, přesto metafyziku jako takovou pokládá za důležitou, proto předkládá vlastní praktickou metafyziku.

⁹⁴ Srov. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon 1994, s. 214.

2 Hodnota a dobro

2.1 Úvodní reflexe

Předchozí kapitola nastínila pojetí hodnoty u tří nejvýznamnějších axiologů 20. století. Každý z nich je přesvědčen, že našel způsob, jak nově založit a rozpracovat materiální etiku. Využívají k tomu poměrně nový termín, kterým je hodnota. Tu považují za fenomén, který je přístupný našemu poznání, a to prostřednictvím věcí či skutků, jež jsou nositeli hodnot. Existence hodnot je však zcela nezávislá na svém nositeli. Co však přesně hodnota je a jakým způsobem docházíme k jejímu poznání, zůstává nevyjasněné. Jednotliví autoři definují hodnotu různě. Scheler se definici zcela vyhýbá a tvrdí, že hodnotu není možné definovat obecnými pojmy. Hartmann představuje hodnoty jako neměnné duchovní útvary, které mají ideální způsob bytí o sobě. Připodobňuje je platónským idejím. Von Hildebrand definuje hodnotu prostřednictvím pojmu důležitost, přičemž hodnota je tím, co má důležitost samo v sobě.

I když je tedy nyní etika nově postavena na pojmu hodnota, není zcela jasné, proč je tento pojem nosný pro materiální etiku. Je zde přesvědčení zmíněných axiologů, že hodnoty jsou objektivní a neměnné, proto na nich lze vystavět etiku, na rozdíl od dober a cílů, které jsou proměnlivé a etika na nich vystavěná, podle jejich přesvědčení, nemůže obstát.

S tímto poznatkem přichází Scheler jako zakladatel hodnotové etiky. Jeho východiskem byla Kantova formální etika. Přijímá od něj, že etiku nelze postavit na dobrech a cílech, ale nesouhlasí s Kantovým formalismem. Tvrdí, že je možná alternativní materiální etika, kterou je právě hodnotová etika. Problém je, že jeho definice hodnoty je poměrně vágní a vymezení vůči dobru se také nezdá být dostatečné. Pokládá hodnoty za vlastnosti dober. Bližší vymezení rozdílu mezi dobrem a hodnotou chybí. Scheler se spíše než k definicím uchyluje k praktickým příkladům, které však na obecné rovině příliš vypovídající nejsou.

Můžeme se tedy ptát, zda není Schelerova koncepce hodnoty jen snahou o zachování *common sense* etického přístupu, který by vyhověl Kantově kritice dobra. Pojem hodnota mu nabídl možnost, jak mluvit o obsahu etiky (materiální etice), ale nemluvit

o dobru nebo jakémkoli cíli, jak to bylo obvyklé v klasickém pojetí etiky. Pracuje tedy s novým termínem, podle něj zásadně odlišným od dobra, který se ale v jeho pojetí stává podobně vágním, jako je to vyčítáno i dobru.

Podívejme se tedy nyní na dobro a zkoumejme, zda náhodou klasická definice dobra nesplňuje i požadavky, kvůli kterým axiologové mluví místo o dobru o hodnotě. Je mezi oběma pojmy taková propast, jakou klasičtí axiologové naznačují, nebo jde o pojmy, které jsou si svým obsahem poměrně blízké? Položme si tedy otázku, zda se dá se mluvit místo o hodnotě o dobru. V jakém smyslu? Aby naše zkoumání bylo srovnatelné s předchozím, budeme postupovat podobně. Opět tedy bude zásadní otázka ontologie a epistemologie, tentokrát dobra.

Navrhuji prozkoumat základní přístupy k dobru:

1. Dobro rozumové
 - a. nad věcmi/apriorní — platonský přístup – dobro je cosi neempirického existující samo o sobě jako idea dobra, na které participuje vše, co je dobré, všechna přirozená dobra. Podobně jako je cosi platonského hodnota pro Hartmanna;
 - b. ve věcech/aposteriorní — aristotelský přístup – dobro je cosi neempirického jako abstrahované z konkrétních věcí;
2. Dobro smyslové — empirický přístup – dobro je cosi empirického (např. slast).

V následujícím textu prozkoumáme jednotlivé přístupy se zřetelem na to, jaký je společný jmenovatel těchto pojetí dobra.

2.2 Typologie dobra

2.2.1 Dobro nad věcmi: platonismus o dobru

Klasickým představitelem chápání dobra jako něčeho, co je nad věcmi, je Platón a jeho pokračovatelem, který jeho nauku dále rozvinul, je zejména Plótinos. V křesťanském prostředí se pak dočkal platonismus dalšího rozvinutí zejména u Augustina a Boethia.

Chceme-li se přiblížit platonskému chápání dobra, musíme si uvědomit, že dobro nemá pro Platóna jen morální rozměr. I ten sice k dobru patří, ale jeho chápání je širší. Dobrem je vše, co určitým způsobem tou nejlepší formou naplňuje jak své možnosti, tak svůj účel. Proto je dobrý nůž, s nímž lze dobře řezat, nebo je dobrý kůň, který je třeba příkladně štíhlý, rychlý, silný atd. Dobrým je tedy všechno, co z určitého hlediska vyniká. Podobně i člověk může být dobrý a to v mnoha ohledech. Člověk je chápán jako tělo, duše a duch a v každé této dimenzi může nějak vynikat: ve vzhledu, v tělesných vlastnostech, ve vědění, ve vykonávání nějaké činnosti, v mravním jednání, v tvorbě atd. Podle řeckého přesvědčení je dobré také všechno, co je krásné.⁹⁵

Toto chápání dobra je tedy třeba mít na mysli, pokud se bavíme o ideji dobra, která zaujímá v Platónově nauce zvláštní pozici. Pokládá ji za nejdůležitější součást a předmět veškeré filosofické zkušenosti. Nejvíce se o ní zmiňuje v Ústavě. Idea dobra činí objekty přírody poznatelné pro všechny, a tak je svým způsobem i zdrojem jejich významu, hodnoty, krásy:

„To tedy, co poznávaným věcem poskytuje pravdu a poznávajícímu jeho výkonnou schopnost, věz, že jest idea dobra; ona jest příčinou rozumového vědění a pravdy, neboť ta jest poznávaným předmětem, a tak, ačkoli obojí jest krásné, i poznání i pravda, správně učiníš, budeš-li onu ideu pokládati za něco jiného a ještě krásnějšího nad toto obojí.“⁹⁶

Aby přiblížil to, co myslí poznatelností věcí díky dobru, přirovnává je ke slunci, které dává věcem nejen to, že jsou vidět, ale mnohem více – je podmínkou jejich bytí:

⁹⁵ Srov. SCHMIDINGER, H. *Úvod do metafyziky*. Praha: OIKOYMENH 2012; s. 84-86.

⁹⁶ PLATÓN, *Ústava* 508e.

„Rci tedy, že i předměty poznání mají od dobra nejen to, že jsou poznávány, nýbrž že se jim od něho dostává i bytí a jsoucnosti, ačkoli dobro není jsoucnost, nýbrž vyniká nad jsoucnost důstojností a mocí.“⁹⁷

Platón tedy směřuje k absolutnímu a dokonalému vzorci, který je platný pro všechny věci, ke konečnému ontologickému principu, který je jak imanentní, protože všechny věci na něm mají v určité míře účast, tak i transcendentní, protože všechny viditelné i neviditelné objekty přesahuje. Protože hledá univerzální původ všech krásných a dobrých věcí a zdroj pravdy a rozumu, odvozuje Platón ideu dobra:

„V oboru poznání spatřuje se na konci, a to jen stěží, idea dobra, když však jest spatřena, jest o ní souditi, že ona jest všemu původcem všeho pravého a krásného, neboť i ve světě viditelném zrodila světlo a jeho pána, slunce, i v oboru pomyslném, kde jest sama paní, poskytla lidem pravdu a rozum; ji musí spatřiti ten, kdo chce rozumně jednati.“⁹⁸

Z výše řečeného lze tedy vyvodit, že jedno, dobro a krásno jsou pro Platóna totéž. K poznání dobra člověk dospívá čistým rozumem, není to tedy přístup „extatický“, jak to uvidíme později u Plótína. Na druhou stranu je však třeba říci, že poznání idejí a zvláště ideje dobra obsahuje u Platóna i určitý nepojmový rozměr. Platónova filosofie má i určité rysy intelektuálního mysticismu.⁹⁹

„Tak také kdykoli se někdo přičiňuje dialektickou činností beze všech smyslových vjemů usuzováním dospěti k samé podstatě každé věci a neustane dříve, než samým rozumovým myšlením postihne samu podstatu dobra, ocitá se na samém vrcholu pomyslna, právě tak jako onen tehdy na vrcholu světa viditelného.“¹⁰⁰

V dialogu *Faidros* pak Platón mluví o tom, že duše spatřuje reálnou existenci beztvarou a bezbarvou, viditelnou jen pouhým rozumem.

⁹⁷ PLATÓN, *Ústava* 509b.

⁹⁸ PLATÓN, *Ústava* 517b 7-c 4.

⁹⁹ Srov. GRASER, A. *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH 2012, s. 213-216.

¹⁰⁰ PLATÓN, *Ústava* 532a5-b2.

„Tento prostor zaujímá bezbarvá, beztvářá a nehmatatelná jsoucnost vsutku jsoucí, viditelná jedinému řidiči duše rozumu, k níž se vztahuje pojem pravdivého vědění. Protože se pak mysl boha i veškeré duše, které na tom záleží, aby dostala, co jí patří, živí rozumem a čistým vědáním, proto se raduje, když spatří to, co jest, a pohlížejíc na pravdivé věci, sytí se a má se dobře, až ji otáčivý pohyb kruhem donese na totéž místo. A na té okružní cestě vidí samu spravedlnost, vidí i rozumnost, vidí i vědění.“¹⁰¹

Tímto obrazem chtěl Platón zřejmě vyjádřit, že ideje spravedlnosti, umírněnosti atd. jsou objektivně zakotvené v absolutním principu hodnoty, v dobru, které *obsahuje* samo v sobě ideu lidské povahy, a tudíž ideu ctností lidské povahy. Dobro pak má povahu cíle jakožto dokonalé vzorové příčiny.¹⁰²

Co se týče poznání ideje dobra u Platóna, můžeme říci, že stojí mimo ostatní poznání. Uchopit ideu dobra není možné, dokud nevyhlédneme nad to, co se běžně považuje za vědění. Pro poznání této ideje nám nestačí žádné běžné lidské poznání. Výše jsme uvedli, že poznání dobra je možné prostřednictvím čistého rozumu, můžeme se tedy ptát, jakého druhu je toto poznání. Nejde o poznání technické, řemeslné (techné). To je totiž poznání, které má charakter zdůvodněného vědění. Týká se takových věd, jako je lékařství nebo matematika. Ti, kdo jsou zástupci těchto disciplín, získali své poznání z obecného vědění učením. Od tohoto druhu poznání se liší to, co Platón nazývá praktickou rozumností neboli dialektikou (fronésis). Zde se nejde opřít o obecné, předem získané vědomosti, a přece člověk dospívá k úsudku na základě zvážení všech pro a proti a rozhoduje se pokaždé rozumně. V otázce dobra neexistuje odborník, na jehož úsudek bychom se mohli spolehnout. Je to otázka, o které mluví každý s každým a každý chce přesvědčit o správnosti svého názoru. Pěstuje se rétorika jako umění přesvědčovat, všichni přednášejí své důvody. Proti tomu Platón zdůrazňuje dialektiku, jež má pomoci tomu, aby se člověk nenechal zmást a nedal jen na techniku řeči. Dialektika totiž učí právě tomu, aby se člověk nenechal odvést od toho, co vidí jako

¹⁰¹ PLATÓN, *Faidros* 247c 6-16.

¹⁰² Celé pojetí dobra u Platóna srov. COPLESTON, F. *Dějiny filosofie 1*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, s.r.o. 2014, s. 238-245.

pravdivé. Proto je důležité vystavit svůj pohled otázkám a odpovědím, i kdyby mělo jít jen o rozhovor sám se sebou. Až tehdy, kdy přesvědčení ob stojí v takovémto dialogu, je možné na něm trvat, i v případě, že neodpovídá vládnoucí konvenci.¹⁰³

Velmi zajímavou se také jeví otázka toho, jak souvisí dobro určitého člověka s dobrem obecně. Platón se ve svých dialozích touto otázkou zabývá a dospívá k tomu, že mezi nimi není rozdíl. Základním východiskem je teze, že *každý člověk touží po vlastním dobru*, a druhá, která říká, že *nikdo nejedná proti dobru dobrovolně*.¹⁰⁴ Z toho Platón dovozuje, že nemůže existovat rozdílnost mezi dobrem konkrétního člověka a dobrem obecně. Základním důvodem je to, že dobro je určováno intelektem. V Ústavě Platón odlišuje chuť na pití od schopnosti, která určuje, že je toto pití dobré, což znamená dobré pro tohoto člověka v tomto čase, množství atd. Rozum tedy určuje na obecné rovině dobro určitého objektu touhy. Chuť pak specifikuje, co konkrétního je dobré pro konkrétní situaci. Rozum tedy určuje to, že chuť je dobrá a měla by být uspokojena, dělá to však na obecné rovině. Proto nemůže být rozdíl mezi určením, že je něco dobré pro někoho, a určením, že je něco dobré obecně. Dobro tak není objektem touhy, ale objektem racionální touhy. Rozum totiž v určení dobra pro mě určuje dobro obecně.¹⁰⁵ Pro Platóna se zdá být nepřijatelné typické morální dilema představující konflikt dober nebo volbu menšího zla. Vždy musí jít o konflikt zdánlivý, protože by to mohlo znamenat, že co je dobré pro A, není dobré pro B, a to je pro Platóna nepřijatelné, neboť dobro je obecné a ne jen pro nějakou osobu. Jestliže je totiž úkolem rozumu objevit dobro, které je jedno pro všechny, pak takové dobro musí existovat a musí být objektivní. Jde však výlučně o dobro rozumové. Rozum je totiž schopen určit, že např. sebeláska je zdrojem zla jak pro jednající, tak i pro druhé.¹⁰⁶ Na tomto základě rozumového poznání dobra, které je obecné a poznatelné, staví Platón možnost etiky.¹⁰⁷

¹⁰³ Srov. GADAMER, H. G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH 1994, s. 10-42.

¹⁰⁴ Srov. PLATÓN, *Gorgias* 500; 509e 6-7.

¹⁰⁵ Srov. PLATÓN, *Ústava* 437-439.

¹⁰⁶ Srov. PLATÓN, *Gorgias* 507c 3-508c7.

¹⁰⁷ Srov. GERSON, L. P. Plato, Aquinas, and Universal Good. In *The New Scholasticism*, Vol. 58, No. 2, 1984, s. 131-144.

Platónova nauka je dále rozvíjena v rámci novoplatonismu. Jedním z těch, kdo nauku o dobru rozvíjeli, byl i Plótínos, který z jednoty Dobra, Pravdy a Krásna vydělil Jedno, které postavil nad všechno. Je pro něj něčím, co transcenduje veškeré bytí, které známe ze zkušenosti. Aby Jedno bylo zcela dokonalé, odmítá jej Plótínos jakkoli vymezit, protože absolutní dokonalost je naprostá jednota a je nevymezitelná. Jakékoli vymezení by narušilo tuto jednotu. Jediné, co je ochotný Jednomu přisoudit, je svrchované Dobro, ale nikoli jako vlastnost. O Jednom tedy můžeme říci, že je Dobrem, ale ne, že je dobré.¹⁰⁸ Pro platoniky byl Duch oblastí dokonalosti, ve které jsou všechny ideje. To však Plótínos odmítá, neboť takto chápaný Duch je mnohostí ideálních forem, ve kterém je třeba rozlišení, což již je v rozporu s jednotou. A i když jsou všechny ideje obsaženy v sobě navzájem a každá zrcadlí ostatní, jde o stav méně dokonalý než je naprostá jednota. Proto je nad oblastí Duch ještě postaveno Jedno, jako naprostá dokonalost.¹⁰⁹

„Přemýšlíme-li o Jednom jako o Intelktu nebo o jako o bohu, přemýšlíme o něm špatně; je třeba užít všechny zdroje myšlení a chápání této Jednoty, která je takového stupně, že přesahuje možnosti našeho chápání a je mnohem dokonalejší než si dokážeme představit; protože je Jednotou o sobě bez jakýchkoli atributů. Toto naprostá soběstačnost je esencí jednoty, která je nezávislá na čemkoli a je bez jakékoli potřeby.“¹¹⁰

Cokoli tedy není Jedno, a tudíž je nějakým způsobem mnohé, potřebuje Jedno. Všechny věci nějakým způsobem potřebují jednotu a Jedno je jediné, které ji má, nebo spíše, které tou dokonalou jednotu je. Kromě toho, že Jedno je prvotním principem všeho, hraje i teleologickou roli, protože je tím, po čem všichni touží, je měřítkem dokonalosti.¹¹¹

„Všechno má něco z Dobra díky tomu, že nabývá určitého stupně jednoty a Existence participací na ideálních formách do té míry, že Jednota, Bytí

¹⁰⁸ Srov. COPLESTON, F. *Dějiny filosofie 1*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, s.r.o. 2014, s. 616-626.

¹⁰⁹ Srov. CHLUP, R. *Proklos*. Praha: Herrmann & synové 2009, s. 50-55.

¹¹⁰ PLÓTÍNOS, *Enneady* VI.9.6, 12-20.

¹¹¹ Srov. EMILSSON, E. K. *Plotinus*. New York: Routledge 2017, s. 70-82.

a Forma, které jsou, se podílí na obrazu Jednoty a Existence, na kterém mají účast a nejsou tedy ničím jiným než obrazy Ideální formy.“¹¹²

Nejvyšší Dobro je tedy dokonale dobré a nachází zalíbení samo v sobě, po ničem jiném netouží, jinak by se totiž muselo vztahovat k jinému dobru, které by jej převyšovalo. Pro ostatní jsou platí, že stávat se lepším znamená směřovat k dobrému a stávat se horším naopak znamená vzdalovat se od dobrého. Směřování k dobru je také chápáno jako obrácení se k vlastnímu počátku, kterým je Dobro samo. Můžeme také poznamenat, že Plótinus má blízko k dualismu a proto pro něj dobré znamená to, co se odlučuje od tělesnosti a obrací se dovnitř intelektu.¹¹³

Plótinus, ale i Platón postulují nejvyšší ideu dobra, která je počátečním principem, ale i cílem všeho. Všechny dobré věci mají nějakým způsobem účast na tomto nejvyšším dobru. To je výsledkem jejich ontologické otázky po dobru a nejvyšším dobru.

2.2.1.1 Křesťanské rozvinutí platonismu u Augustina a Boethia

Rozvinutí platonismu v křesťanském duchu najdeme zejména u Augustina a dále také v Boethiových spisech. Pro otázku dobra je důležitá odlišnost v chápání poznání Boha. I když Augustin a Plótinus mluví o tomto tématu podobnými slovy, význam jejich sdělení je odlišný. V Plótinově chápání nelze boha nalézt vně člověka, každý se musí obrátit do svého nitra. Toto sebepoznání pak zahrnuje i poznání boha, protože duše, obracející se pro toto poznání do sebe samé je ve svém nejvnitřnějším základu sama bohem. Naproti tomu v Augustinově myšlení a obecně v křesťanství najdeme jinou interpretaci stejného jevu. Základem poznání Boha v duši člověka je její *připodobnění* se Bohu, které se uskutečňuje skrze obrácení se k Bohu. Což je ale zároveň obrácení se do sebe, protože nitro člověka je tím místem, kde se Bůh stává zřejmým. „Duše je Božím obrazem, protože si také může pamatovat, chápat a milovat toho, jímž byla

¹¹² PLÓTÍNOS, *Enneady I*, 7.

¹¹³ Srov. KARFÍK, F. *Plótinova metafyzika svobody*. Praha: OIKOYMENH 2002, s. 190-191.

stvořena.“¹¹⁴ Podobnou Bohu se však duše nestává poznáním, ale vůlí a láskou obrácenou k Bohu. Základem poznání Boha je tedy obrácení vůle k Bohu. V tomto Augustinově pojetí se však metafyzika a teorie poznání stávají spíše teorií mystiky. Nepojednává vlastně o poznání, které by duši bylo přístupné od přirozenosti, ale poznání, které získává láskou k Bohu a milostí. Přesto Augustin chápe sebepoznání duše jako její stálou vlastnost, či přímo jako její vlastní podstatu.¹¹⁵ Tato otázka však nemůže být nyní předmětem bližšího zkoumání, proto pokročíme k pojetí dobra.

Augustin hledá nejen nejvyšší dobro, ale i jeho opak, kterým je nejvyšší zlo. Zavrhuje výsledky hledání filosofů, kteří nacházejí nejvyšší dobro v člověku a jsou přesvědčeni o jeho schopnosti dosáhnout blaženosti vlastními silami. Augustin ukazuje křesťanský pohled, který nachází nejvyšší dobro v Bohu. Pro člověka je tak tím nejvyšším dobrem život s Bohem, život věčný, zatímco opakem je nejvyšší zlo, kterým je věčná smrt. Apoštol Pavel říká, že *spravedlivý žije z víry* (Gal 3,11), a připomíná tak člověku, že nejvyšší dobro nevidíme, musíme ho hledat vírou, díky které také získáváme schopnost správně žít. Augustin také připomíná základní ctnosti, které napomáhají dobrému životu a hledání dobra nejvyššího. Ani ony však z našeho života neodstraňují obtíže a zlo. Svatý Pavel říká, že *tělo žádá proti duchu* (Gal 5,17). Pokud chceme být zdokonaleni nejvyšším dobrem, musíme se snažit tento rozpor odstranit a dosáhnout s Boží pomocí toho, že tělu proti duchu nepodlehne. Je však jasné, že úplného vítězství v tomto boji nedosáhneme.

Z ctností, které nám na této cestě pomohou, zmiňuje Augustin nejprve prozíravost, která pomáhá rozlišovat dobro a zlo. Připomíná však, že toto rozlišení zlo neodstraní. Dále zmiňuje spravedlnost, která je ctností vedoucí nás k tomu, dát každému, co mu náleží. Spravedlivý řád v životě člověka znamená, že duše je poddána Bohu a tělo duši. Čím více existuje tělesných žádostí proti duši, tím méně je tělo poddáno duši a tím i Bohu. Za další důležitou ctnost pokládá Augustin statečnost, která ho vede k zachování si života i za situací, kdy je tento opravdu obtížný a plný bolesti. V těchto chvílích je zachování života projevem statečnosti, i když např. stoikové tento pohled

¹¹⁴ AUGUSTIN. *De trinitate*. XIV. 12,15.

¹¹⁵ Srov. IVÁNKA, E. von. *Plato Christianus*. Praha: OIKOYMENH 2003, s. 199-207.

nesdíleli a projevem statečnosti pro ně byl únik z tohoto života sebevraždou. Všechny zmíněné ctnosti jsou podle Augustina svědectvím bídy člověka, nikoli jeho velikosti. Jsou ale také největší pomocí proti nebezpečí a obtížím. Pravé ctnosti mohou mít jen ti, kdo mají pravou víru a přinášejí i naději na nejvyšší dobro, kterým je život věčný. „Blaženost nyní nemáme, ale v budoucnu ji očekáváme.“ (Řím 8,24n)¹¹⁶

Shrme-li Augustinovo pojetí dobra, můžeme říci, že nejvyšší dobro je v Bohu. Jeho etika je eudamonistická, zaměřená na hledání nejvyššího štěstí (dobra). Je však třeba vidět rozdíl mezi Aristotelovou eudaimonia, což je stav duše, tedy vědomí zdařilého života, a Augustinovým Dobrem, které se vposledku ztotožňuje s Bohem. Člověk se k nejvyššímu Dobru, kterým je Bůh, obrací pomocí vůle. Jeho hledání nejvyššího dobra ho vede k úsilí o dobrý život, který spočívá v lásce k Bohu. Láska je cestou k dobrému životu i dosažení blaženosti. Člověk to však nedokáže sám ze sebe, je třeba Boží milosti, která mu v této cestě pomáhá. Člověk ale disponuje svobodnou vůlí a může se tedy od Boha (nejvyššího a neměnného Dobra) odvrátit k dobru nestálému. Ovšem člověk si je schopný uvědomit, že se jedná o odklon od zákona, který je vepsán do lidské přirozenosti. Morální zákony jsou tedy podle Augustina věčné a člověk je poznává ve svém srdci. Proto i ti, kdo Boha neznají, jsou schopni poznat tyto neměnné zákony. Lidská přirozenost je nasměrována k Bohu a člověk tak naplňuje svoji přirozenost tím, že dodržuje tyto přirozené morální zákony, které mu byly dány Bohem. Nejsou tedy jakýmsi svévolným pravidlem, ale plynou ze vztahu Boha a člověka.¹¹⁷

Od Augustina se můžeme posunout k Boethiovi. I když ho řadíme ke křesťanskému platonismu, je třeba zmínit, že se také významně zajímal o spisy Aristotelovy. Dokonce si dal za cíl všechny přeložit do latiny, což se mu ovšem během jeho života nepodařilo. Přesto je pokládán za hlavního zprostředkovatele mezi antikou a středověkem. Nazývá se posledním Římanem a prvním scholastikem.¹¹⁸ Chceme-li se soustředit na otázku dobra, můžeme nahlédnout do spisu *De hebdomadibus*, kde Boethius vyjadřuje i k otázce dobra.

¹¹⁶ Srov. AUGUSTIN. *O Boží obci II*. Praha: Karolinum 2007, s. 244-255.

¹¹⁷ Srov. COPLESTON, F. *Dějiny filosofie 2*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, s.r.o. 2016, s. 107-114.

¹¹⁸ Srov. COPLESTON, F. *Dějiny filosofie 1*, s. 640-642.

„Ty věci, které jsou, jsou dobré; platí totiž společný názor učenců, že vše, co je, míří k dobru. Avšak vše míří k sobě podobnému. Tedy ty věci, které tíhnou k dobru, jsou samy dobré. Je však třeba zkoumat, jakým způsobem jsou dobré, zda účastí nebo substanciálně. Jestliže účastí, potom nejsou žádným způsobem dobré samy o sobě, neboť co je bílé na základě účasti, není bílé samo o sobě v tom, co je. A s ostatními kvalitami je to stejné. Jestliže jsou tedy dobré na základě účasti, naprosto nejsou dobré samy o sobě; tedy netíhnou k dobru. Avšak připustili jsme, že tíhnou k dobru. Nejsou tedy dobré na základě účasti nýbrž substanciálně. Ovšem ty věci, jejichž substance je dobrá, jsou dobré tím, co jsou. A to, co jsou, mají z toho, co je bytím samotným. Jejich bytí je tedy dobré. Samotné bytí všech věcí je tedy dobré. Jestliže je ale bytí dobré, jsou věci, které jsou dobré v tom, co jsou. *Být* je pro ně totéž jako *být dobrými*. Jsou tedy dobré substanciálně, protože nemají účast na dobru. Jestliže však samo bytí v nich je dobré, není pochyb, že — když jsou dobré substanciálně — jsou podobné prvnímu dobru, a proto budou samým tímto dobrem. Neboť tomuto dobru není podobného nic mimo ně samo. Odtud plyne, že všechno, co je, je Bůh, což je hanebné rouhání. Nejsou tedy substanciálněmi dobry, a proto v nich *být* není *dobré*. Nejsou tedy dobré v tom, co jsou.“¹¹⁹

Podívejme se nyní na nastíněnou otázku očima Tomáše Akvinského, který sepsal vlastní komentář k citovanému Boethiovu spisu. V úvodu je nastíněný problém. Boethius nejprve pokládá výchozí tvrzení, že všechny věci, které jsou, jsou dobré. Opírá ho o argument, že všechno míří k sobě podobnému, což znamená, že dobré směřuje k dobru. Připomenout můžeme i Aristotelovu definici dobra jako toho, čeho si všichni žádají. Dobro je předmětem jakékoli žádostivosti. Boethius se proto ptá, jakým způsobem jsou věci dobré, a zkoumá dvě možnosti, které chápe jako protikladné. Buď je věc dobrá účastí, nebo je dobrá sama v sobě. Účast na dobru chápe podobně jako účast subjektu na akcidentu. Pokud ale vycházíme z toho, že vše tíhne k dobru, nemůže to být dobré na základě účasti, ale substanciálně. Proto je dobro na základě účasti odmítnuto. Dále je zkoumáno dobro substanciální. Věci, jejichž substance je dobrá,

¹¹⁹ BOETHIUS, A. M. C. *Teologické traktáty*. Praha: Krystal OP 2004, s. 22.

musí být dobré. Z toho ale pro Boethia plyne, že věci, které by byly substanciálním dobrem, by byly podobné prvnímu dobru, pro které platí, že *být* a *být dobrý* je totéž. Proto by tyto dobré věci byly samotným prvním dobrem, tedy Bohem, což je třeba rázně odmítnout. Závěr by tedy byl, že to, co je, není žádným způsobem dobré. Tento závěr ale odporuje výchozímu tvrzení. Je proto třeba hledat nějaké řešení takto vzniklého problému, které Boethius nachází v tom, že věci, které nemohou být odděleny, můžeme myslet odděleně.¹²⁰

„Nyní, když je tedy první dobro na chvíli vzdáleno, považujme všechny věci, které jsou, za dobré, a uvažujme, jakým způsobem mohou být dobré, jestliže nepocházejí od prvního dobra. A tu vidím, že je v jejich bytí rozdíl mezi tím, že jsou dobré, a tím, že jsou.“¹²¹

Všechno, co je, je dobré. Jaký je ale rozdíl mezi tím, že věc je, a tím že je dobrá? Boethius si všímá toho, že jedna a táž substance může být dobrá, bílá, těžká, kulatá. Něco jiného ale je sama substance a něco jiného její kulatost, barva atd. Takto proto dokáže člověk v mysli oddělit přítomnost prvního dobra od jiných věcí. Můžeme tak začít od účinků prvního dobra, aniž bychom uvažovali první dobro samotné. Když tedy takto uzavorkujeme první dobro, můžeme předpokládat, že ostatní věci, které jsou, jsou dobré (protože přece z dobroty účinků docházíme k poznání prvního dobra). Zde opět následuje otázka, jak mohou být dobré, pokud nepocházejí z prvního dobra. Pokud přijmeme tento předpoklad, pak zřejmě bude u těchto věcí rozdíl mezi samotným dobrem a jejich bytím. To, že jsou jednotlivé vlastnosti něco jiného než samotná substance, dokazuje i fakt, že kdyby tomu tak nebylo, byly by tyto vlastnosti totožné nejen se substancí, ale i mezi sebou navzájem. Nebyl by tedy rozdíl mezi tím, jestli je něco dobré, bílé, kulaté atd. Ve věci se tedy odlišuje *bytí* a *bytí něčím* (dobrým, bílým apod.) U stvořených věcí chybí naprostá jednoduchost, jejich bytí by nebylo možné, pokud by to nechtěl Bůh, který je samou bytností dobra. Stvořené věci se mohou nazývat dobrými proto, že jejich bytí vyplývá z vůle toho, který je bytostně dobrý. Neboť druhotné dobro (stvořené věci) je dobrem natolik, nakolik plyne z dobra

¹²⁰ Srov. AKVINSKÝ, T. *O dobru*. Praha: Krystal OP 2012, s. 145-184.

¹²¹ BOETHIUS, A. M. C. *Teologické traktáty*. Praha: Krystal OP 2004, s. 22.

prvního (tím je Bůh). Stvořené věci by tedy nebyly dobré v tom, že jsou, pokud by jejich bytí nevycházelo z dobra nejvyššího. To nás tedy vrací k původní úvaze, že všechno, co je, je dobré. Stvořené věci jsou dobré jiným způsobem, než je tomu u prvního dobra, kdy jeho přirozenost a bytnost není nic jiného než dobro. U druhotného dobra není bytnost věci samotné dobro, ale je jím lidství nebo něco podobného, ovšem k jeho bytí náleží i to, že je dobré, díky vztahu k prvnímu dobru, která je jeho příčinou.¹²²

„Tímto je otázka vyřešena. Neboť tak, jak je možné, že i když jsou dobré v tom, co jsou, přece nejsou podobné prvnímu dobru. Jejich bytí totiž není dobré kvůli nějakému způsobu bytí věcí, ale proto, že samotné bytí věcí by nebylo možné, kdyby neplynulo z prvního bytí, tj. dobra. Proto je samo jejich bytí dobré, přestože není podobné tomu, od kterého pochází. To totiž (ať už jakýmkoli způsobem) je dobré v tom, co samo je. Není totiž ničím jiným než samotným dobrem. Kdyby však ono bytí věcí nebylo od tohoto samotného bytí, mohlo by snad být dobré, ale nemohlo by být dobré v tom, co je. Neboť pak by snad mělo účast na dobru; ale bytí samo, které by věci neměly od dobra, by nemohly mít dobré.“¹²³

Shrňme-li tedy otázku dobra u dvou výše zmíněných křesťanských platoniků, můžeme říci, že oba ztotožňují nejvyšší dobro s Bohem a vše, co je dobré, pochází od tohoto Dobra nejvyššího. Co se týče otázky poznání dobra, té se věnuje spíše Augustin než Boethius. Toto poznání jde ruku v ruce s poznáním Boha a je zde zásadní nasměrování vůle k Bohu, což vede k jeho hlubšímu poznání a takovému způsobu života, který je ve shodě s poznávaným nejvyšším Dobrem, což je život podle ctností. Ty člověku neodstraňují obtíže, kterým musí v životě čelit, ale pomáhají mu udržet správné nasměrování života. Augustin také připomíná, že morální zákony, které vedou člověka k dobrému životu, mohou poznat i ti, kteří dosud nepoznávají Boha. Tyto zákony jsou totiž součástí lidské přirozenosti, jsou takříkajíc vepsány do srdce každého člověka, a proto jsou poznatelné každým člověkem.

¹²²Srov. AKVINSKÝ, T. *O dobru*, s. 185-201.

¹²³ BOETHIUS, A. M. C. *Teologické traktáty*. Praha: Krystal OP 2004, s. 23.

2.2.2 Dobro ve věcech: aristotelismus o dobru

Podobně jako v platonismu, také u Aristotela nacházíme otázku po *summum bonum*, ale jeho tázání se ubírá jiným směrem než tázání Platonovo. Aristotelovo zaměření je praktické, a tak otázku dobra řeší právě v etice více než v metafyzice. Nehledá nejvyšší dobro o sobě jsoucí, ale nejvyšší dobro pro člověka. Prvotní tedy pro něj není ujasnění si ontologického statusu dobra, ale jeho význam pro život člověka, i když ani v tomto postupu nemůže ontologickou otázku zcela pominout. Aristotelova etika je jasně teleologická. Zajímá ho především jednání člověka, a to takové jednání, které je prospěšné lidskému dobru. Co k jeho dosažení přispívá, je chápáno jako správné, co mu odporuje, jako nesprávné. Dobro chápe právě tímto teleologickým způsobem:

„Každé umění a každá věda, podobně i praktické jednání a záměr směřuje, jak se zdá, k nějakému dobru; proto bylo správně vyjádřeno, že dobro jest to, k čemu všechno směřuje.“¹²⁴

Jsou však rozmanitá dobra, která odpovídají různým řemeslům nebo vědám. Aristotelés je rozlišuje podle účelů. Každé jednání má nějaký účel a cíl. Některé účely jsou dobré pro něco jiného (bohatství, nástroje), ty ale nemohou být dobrem nejvyšším, protože to je dokonalé a není účel pro něco jiného, ale je žádoucí samo pro sebe. Je-li něco účelem, po kterém toužíme kvůli němu samotnému a ne pro něco jiného, pak právě toto bude dobrem nejvyšším. Aristotelés hledá, co by mohlo být tímto nejvyšším dobrem a jaká věda mu odpovídá. Nejprve nachází odpověď na druhou otázku a tvrdí, že politická nebo sociální věda je tou vědou, které náleží správná odpověď, protože tato věda studuje, co je pro člověka dobré. Etika je podle něj odvětvím politické nebo sociální vědy. Jde-li o to, co je tím nejvyšším dobrem pro člověka, tak Aristotelés nejprve upozorňuje na míru jistoty, s jakou lze vyřešit tento problém.

¹²⁴ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, I, 1 1094a1-3.

„Neboť vzdělanci přísluší hledat v každém oboru pouze tolik přesnosti, kolik povaha věci připouští; jest to tak, jako přisvědčovati matematikovi, který by mluvil pro řečnický účinek a žádati přesných důkazů po řečníkovi.“¹²⁵

Na otázky týkající se lidského jednání, které jsou hlavním předmětem etiky, nelze odpovědět s matematickou přesností, protože ono má zcela jinou povahu. Matematika začíná s všeobecnými principy a dochází k závěrům, zatímco etika začíná závěry. Postupuje totiž od aktuálních morálních úsudků člověka, jejich zvažování, hledáním protikladů a porovnáváním dochází k formulaci obecných principů. Tento přístup předpokládá (a u Aristotela je to zřejmé), že je etika postavena na předpokladu určitých přirozených sklonů člověka, rozpoznat a dodržovat to, co činí jeho život harmonickým. Aristotelés předpokládá člověka dobrého a ctnostného a jako takový je nejlépe kvalifikovaný k posuzování svého jednání. Ptá se tedy, co lidé pokládají za smysl života a hned nachází odpověď: blaženost. Určit, v čem spočívá blaženost člověka, je velmi obtížné. V čem však tkví podstata blaženosti, to je složitější otázka, protože na ni není jednoznačná odpověď. Aristotelés nabízí pohled na tři nejčastější způsoby života z hlediska blaženosti. Každý z nich spatřuje blaženost ve zcela odlišném jednání. Prvním z nich je život požívačný, pro který je blaženost skryta v rozkoši. Podle Aristotela tento život volí většina, on jej však označuje za život dobytčat. Druhým je politický způsob života, u kterého blaženost spočívá v čestném či ctnostném životě. Třetí a nejhodnotnější způsob života je rozjímavý. Vidíme tedy, že někteří ztotožňují blaženost s potěšením, jiní s bohatstvím nebo se ctí atd. Navíc je možné, že stejný člověk v různých obdobích života vidí blaženost v různých věcech. Když je zrovna nemocný, hledá blaženost ve zdraví, je-li chudý, nachází ji v bohatství. Blaženost člověka je ale cílem celého lidského života, a to takovým cílem, který bude stejný pro všechny a který je činností.

„Býti blažen jest totéž jako dobře žíti, dobře jednati a dobře se míti.“¹²⁶

¹²⁵ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, I, 1 1094b 25-27.

¹²⁶ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, I, 2 1095, 24n.

Proto se dále Aristotelés ptá, jaká činnost je vlastní člověku. Nemůže jít o činnosti, které má člověk společné s rostlinami (život, růst, výživa), nebo s ostatními živočichy (smyslové vnímání, reprodukce). V těchto věcech tedy nespočívá hlavní činnost člověka. Pouze jemu vlastní je rozum – tedy činný život, který je vedený rozumem. Je-li takový život navíc vedený způsobem nejlepším – tedy dobrým a krásným, pak v takovém životě spočívá blaženost. Aristotelés ale upozorňuje, že nelze za blaženého označit toho, kdo takto žije jen jeden den, nebo krátký čas. Blažený člověk žije a jedná dobře a dělá to tak dlouhodobě. Proto se k blaženosti dospívá ctnostným jednáním.¹²⁷

„Neboť jedna vlaštovka jara nedělá, ani jeden den; tak ani šťastným a blaženým člověkem nečiní jeden den, ani krátký čas.“¹²⁸

Ve všech třech Aristotelových etických spisech najdeme kritiku Platónova pojetí ideje dobra a zejména jejího ideálně ontologického nároku. Aristotelés pokládá toto Platónovo vědění o dobru neužitečné pro lidskou praxi. Jak už bylo naznačeno, on začíná své tázání po dobru od praktického života. Přestože však Aristotelés začíná od praktického života, nemůže se vyhnout otázce, v čem je to společné veškerého „bytí dobrý“. Podle něj se o dobru mluví v mnoha různých významech, co se týče bytí, kvality, vztahu apod. Nelze tedy toto vše shrnout pod něco, co bude společné a jediné. Přesto by idea Dobra měla zahrnovat všechno vědění o všech dobrech. Pro Aristotela je dobro analogický pojem, kterým se vypovídá o věci částečně stejným významem. Dobro se nějak vztahuje na všechno, ale ne zcela stejným způsobem. V ideji dobra vidí Aristotelés dva problémy. Jedním je její bytí o sobě a druhým je to, že tomuto bytí o sobě přisuzujeme, že je společné pro všechno, co je dobré. Pokud platonikové označují něco jako „ono samo“, pak tím myslí i „věčné“ a „pro sebe“, což ale znamená, že nemohou myslet „společné“, protože to nepřísluší něčemu zvláštnímu, ale všem jednotlivinám.¹²⁹

Pokoušíme-li se hlouběji proniknout do srovnání pojetí dobra u Platóna a Aristotela, je nasnadě vzít v úvahu práci Gadamera, který ideji Dobra u Platóna a její kritice

¹²⁷ Srov. COPLESTON, F. *Dějiny filosofie 1*, s. 441-445.

¹²⁸ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, I, 6 1098a 18-20.

¹²⁹ Srov. GADAMER, H. G. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 83-102.

u Aristotela věnoval celou monografii. Bohužel však právě výklad Aristotelovy kritiky ideje Dobra u Platóna je velmi nejasně podaný. Čtenář se spíše dozví mnohé o tom, co Aristotelés u Platóna nepochopil, nebo pochopil špatně, než se zřetelným srovnáním obou pojetí. Čtenář se dozví mnohé drobné detaily týkající se Platóna i Aristotela, ale podstata Aristotelovy kritiky zůstává ve stínu těchto detailů. Nacházíme také ne zcela standardní výklady Platóna, když autor Aristotelovi vytýká nemetaforický výklad toho, co je míněno ideou Dobra. Přičemž právě metaforický výklad idejí je poměrně nestandardní.¹³⁰

Pokročme nyní k otázce poznání dobra. Aristotelés se ve třetí knize Etiky Nikomachovy zabývá rozlišením pravého dobra od dobra zdánlivého. Antická etika, jak už jsme zmiňovali u Platóna, pracovala s tím, že nikdo vědomě nechce zlo. V tomto chápání je ale pak nutně zlo jen omylem, minutí se chtěným cílem. Špatný člověk proto ve skutečnosti nejedná, neboť činí něco jiného, než doopravdy chce. Problém je tedy v tom, zda se chtění vztahuje k dobru pouze zdánlivému, nebo pravému.

„Tolik tedy budiž v obryse promluveno o záměrné volbě i o tom, čeho se týká, i o tom, že se vztahuje k prostředkům; jak již podotčeno, vůle se vztahuje k účelu a jedněm se zdá vztahovati k dobru, druhým však k dobru zdánlivému.“¹³¹

Pokud by se chtění vztahovalo jen ke skutečnému dobru, znamenalo by to, že vše, co je chtěné, je i skutečně dobré, vedlo by to k poněkud absurdním důsledkům. Nebylo by možné vysvětlit, proč někdo, kdo dosáhl toho, co chtěl, volil špatně. Pokud by se ale chtění vztahovalo jen ke zdánlivému dobru, pak bychom museli odmítnout možnost přirozeného chtění, protože všechno chtění by se řídilo jen individuálním zdáním. Aristotelés opouští toto rozlišení pravého a zdánlivého dobra a nabízí rozlišení mezi tím, co je chtěné přirozeně, a tím, co je chtěné nepřirozeně nebo proti přirozenosti. Tedy to, co je chtěné prostě a pravdivě je dobré. Jak to ale člověk pozná? Zde Aristotelés opět nabízí jednoduché a praktické řešení, které je pro jeho etiku poměrně

¹³⁰ Srov. GADAMER, H. G. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 89.

¹³¹ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, III, 6 1113a,14-16.

typické. Měřítkem pro to, co je dobré a krásné, je řádný člověk. Tomu se dobro jeví opravdu jako dobro. Nejde ale o to, že on by určoval a sám rozhodoval, co je dobré a co nikoli. Jde o to, že jemu se věci jeví pravdivě. Vrátime-li se k rozlišení na opravdové a zdánlivé dobro, pak vidíme, že Aristotelés tu upozorňuje na to, že i řádný člověk jedná na základě toho, jak se mu co jeví. Zdánlivé tedy nutně neznamená nepravdivé, protože pro zmíněného řádného člověka je jevící se dobro také dobrem opravdovým. Ctnostný člověk vidí dobro a krásu v tom, co takové přirozeně je. Špatnost je pak chápána jako porušení či odklon od přirozenosti. Aristotelés zde poukazuje na paralelu mezi zdravím a nemocí. Dává tím najevo, že otázka dobra není otázkou lidského konsenzu, ale spadá opravdu do sféry přirozenosti.¹³²

Shrneme-li Aristotelovo pojetí dobra, vidíme hned, že jsme se posunuli od ryzí metafyziky, kterou jsme zkoumali v platonismu, k oblasti zcela praktické. Aristotelovým výchozím bodem je lidská zkušenost, něco, co je každému známé a zřejmé. Podobně je na tom i jeho etika. Dobrem se zabývá proto, aby ukázal směr lidskému životu. Zřetelně si tedy stanoví cíl lidského života. Hledá to, co je důvodem a motivem veškerého lidského jednání. Takový cíl nachází v blaženosti. Následně hledá cestu k tomuto cíli a opět ji nachází ve shodě s tím, co je člověku vlastní, v tom, co sleduje jeho přirozenost, v životě podle ctností, které se týkají jak rozumu, tak jednání. Příkladem zdařilého života je takový život, který vede ctnostný člověk. Aristotelés tedy ve svém výkladu stále jakoby odkazoval ke zkušenosti. Podobně postupuje i v otázce poznání dobra. Opravdové dobro poznává opět ctnostný člověk.

2.2.3 Křesťanské rozvinutí aristotelismu u Tomáše Akvinského

Tím, kdo ve středověku nejvíce rozvinul a do křesťanského myšlení zasadil aristotelickou filosofii, byl bezesporu Tomáš Akvinský. Soustředíme-li se pouze na pojetí dobra, pak vidíme, že jeho pohled na dobro není čistě aristotelický, ale nacházíme

¹³² Srov. SYNEK, S. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*. Praha: Togga 2001; s. 85-89.

i prvky platonismu. Proto bychom mohli tuto koncepci dobra označit v jistém ohledu jako smíšenou.

Aristotelés má sice boha, ale toho chápe jako prvního Nehybného hybatele, nikoli stvořitele. Je bohem, který nechápe svět jako odlišný od sebe sama a nestará se o nic, co ve světě je. Je bohem, kterému stačí nazírat vlastní dokonalost. Člověk možná může milovat Aristotelova boha, ale on nemiluje člověka.¹³³ Tomáš na rozdíl od Aristotela bere Boha jakožto nejvyšší dobro nejen jako hybatele, ale jako původce všeho (stvoření z ničeho, nejen uvedení preexistující materie do pohybu, nebo věčnost světa) a cíl všeho. Aristotelova blaženost je jen na úrovni přítomného života, Tomášova směřuje k transcendentnímu dobru – k Bohu stvořiteli.

Proto je zde platonismus v pojetí nejvyšší ideje dobra, kterou je Bůh a na něm vše participuje, vše je dobré, nakolik je to ve shodě s Bohem a jeho stvořitelským plánem apod. Je zde i aristotelismus v tom, že věci nejsou jen odleskem božské reality, ale jsou samostatnou realitou, byť v dokonalosti jasně závislou na Bohu, ale přesto svébytnou.

Podívejme se nyní na Tomášovo pojetí dobra podrobněji. Začněme ontologickou stránkou dobra, můžeme se tedy ptát: Jaká je povaha dobra? Tomáš vychází z aristoteléské definice, že dobré je to, co si všichni žádají. Rozvíjí pak tuto definici tak, že dobrem je to, co je schopno zdokonalovat jiné na způsob cíle a také to, co k tomuto cíli vede.¹³⁴

„Jestliže charakter dobra spočívá v tom, že jedna věc zdokonaluje druhou na způsob cíle, pak vše, co má charakter cíle, má také charakter dobra. Za charakter cíle však lze považovat dvojí: totiž a) že si ho žádají či po něm touží ti, kdo cíle ještě nedosáhli; b) že je milovaný a nějak příjemný pro ty, kdo mají

¹³³ Srov. GILSON, E. *Bůh a filosofie*. Praha: OIKOYMENH 1994, s. 27-28.

¹³⁴ Srov. AKVINSKÝ, T. *Quaestiones disputate De veritate*. Q XXI, a. 1, český překlad: Akvinský, T. *O dobru*, Praha: Krystal OP 2012; s. 73-85.

účast na cíli. Neboť k cíli se směřuje ze stejného důvodu, jako se v něm spočívá.“¹³⁵

Dobro má také relační charakter – být dobré znamená být žádoucí. Je tu vztah k někomu, kdo danou věc oceňuje jakožto žádoucí. Platónská tradice chápala dobro jako něco nejvyššího (křesťanský platonismus jako označení Boha) a tedy i absolutního a sebe-dostačujícího. Zdůraznění vztahového charakteru dobra (bez oslabení Boží dokonalosti) je zásluhou Tomášovou. I když můžeme říci, že vztahový aspekt dobra je přítomný i v Aristotelově pojetí, nikdy nebyl tak precizně vyjasněn a zdůrazněn.¹³⁶ Tomáš také nechápe dobro jako něco odlišného od jsoucna, něco, co je k němu přidáno, ale spíše jako jsoucno v určitém ohledu. Dobro přidává ke jsoucnu vztah a to jako zdokonalující aspekt – dobro je ve všech věcech a má povahu cíle.¹³⁷

Můžeme si také klást otázku, jestli v tomto pojetí není dobro zcela subjektivní. Vždyť dobro je to, co je chtěné, žádané, tudíž je subjektivně hodnocené. S touto interpretací by však Tomáš nesouhlasil. Dobro totiž není ani ryze subjektivní, ani ryze objektivní. Některé věci totiž považujeme za dobré „o sobě“, jiné zase vzhledem k nějaké naší potřebě. Je zde tedy obojí aspekt. Jsoucno jakožto jsoucno je však dobré objektivně, protože obecně vzato je lepší být než nebýt.¹³⁸

Tomáš chápe dobro jako analogický pojem. V jeho pojednáních o dobru můžeme najít několik různých druhů dober. Základní je dělení na dobro morální¹³⁹ (takové, které je vlastní morálnímu činu vykonanému svobodným činitelem ve shodě s mravní normou) a na dobro ontologické¹⁴⁰ (to, co je dobré v řádu existence a co zdokonaluje nějaký

¹³⁵ AKVINSKÝ, T. *Quaestiones disputate De veritate*. Q XXI, a. 2, český překlad: Akvinský, T. *O dobru*, Praha: Krystal OP 2012; s. 89.

¹³⁶ Srov. CLARKE, W. N. *The One and the Many*. University of Notre Dame Press 2002; s. 261-262.

¹³⁷ Srov. AKVINSKÝ, T. *Quaestiones disputate De veritate*. Q XXI, a. 1.

¹³⁸ Srov. CLARKE, W. N. *The One and the Many*, s. 263-264.

¹³⁹ Otázku mravního dobra řeší Tomáš zejména v STh I-II, q. 18.

¹⁴⁰ Ontologickým dobrem se zabývá zejména spis *De veritate*, q. 221 a. 1-6 – otázky o dobru.

subjekt). Ontologické dobro pak dále dělí na dobro užitečné neboli instrumentální (prostředek) a vnitřní dobro (dobro „o sobě“ – to, co je žádáno kvůli sobě samému).¹⁴¹

Jestliže tedy dobro není něčím zcela nahodilým a subjektivním, ale má objektivní základ ve věci, v jejím bytí, nabízí se otázka, co je tím objektivním základem pro posouzení hodnoty (dobroty) věci. Jsou tu dvě možnosti:

1. Relativní základ dobra – daná věc je dobrá pro to či ono jsoucno „Voda a slunce jsou dobré pro rostliny“. Objektivní základ je zde v relativním řádu. Každá přirozenost je orientovaná k vlastnímu naplnění a aktualizaci. Objektivní dobro nebo hodnota pro dané bytí je pak cokoli, co významným způsobem naplňuje jeho přirozené možnosti – s ohledem na celkovou harmonii. Přirozené možnosti lidského bytí nejsou výsledkem nahodilých subjektivních vrtochů a rozhodnutí, ale jsou postavené na přirozenosti zahrnující celou škálu potřeb od těch biologických, přes potřeby sociální až po ty nejvyšší, spirituální.

2. Objektivní základ dobra – neomezujeme se na nějaké konkrétní bytí, případně druh bytí, ale na bytí jako takové. Dobré v tomto smyslu je chápáno jako participace na základní dokonalosti aktuální existence, odpovídající stupni plnosti bytí ve vztahu k nekonečnému Dobru (Bohu) jako Zdroji veškerého bytí.¹⁴²

Pokročíme-li k poznání dobra, pak bychom měli odlišit dobro jakožto transcendentální vlastnost náležející každému jsoucnu. Zde Tomáš přebírá a rozvíjí „nauku o transcendentáliích“. Vše, co můžeme nějakým způsobem rozlišit, má společné to, že daná věc existuje, má bytí, které transcenduje, „prostupuje“ každé jsoucno. Můžeme také zjistit, že bytí má určité vlastnosti, které bytí samotnému nic nepřidávají, jen zviditelňují určité aspekty bytí, které nejsou přímo charakterizované pojmem bytí. Tyto vlastnosti však podobně jako bytí náleží každému jsoucnu, stejně jako bytí tyto vlastnosti prostupují a transcendují každé jsoucno. Proto se souhrnně nazývají transcendentálie. První z těchto pojmů je bytí, protože jsoucnem může být jen to, co je. Pokud bytí chybí, nemůžeme mluvit o jsoucnu. Pro další poznání je ale třeba nějaké

¹⁴¹ Srov. CLARKE, W. N. *The One and the Many*. University of Notre Dame Press, 2002; s. 265-268.

¹⁴² Srov. tamtéž, s. 268-269.

rozlišení. Nestačí, že daná věc je, zajímá nás, co je, tedy esence daného jsoucna. Dají-li se vzájemně odlišit bytí a jeho esence, a přesto je nelze oddělovat, pak je zde přítomná jednota, další z transcendentálních vlastností. Abychom toto vše mohli zjistit, musí být jsoucno poznatelné, tj. pravdivé, aby se mohlo stát cílem, musí být žádoucí, tedy dobré.¹⁴³

„Protože pak jsoucí je to, co náš intelekt pojímá jako první (jak říká Avicena), každé jiné pojmenování je nutně buď synonymem jsoucího – což nelze říci o dobru, neboť „dobré jsoucí“ není prázdnou výpovědí, anebo přidává něco aspoň pojmově. – A tak dobro, když nezužuje jsoucí, musí přidávat k jsoucímu něco, co je pouze pojmové. To, co je pouze pojmové, může být jen dvojí – totiž negace a nějaký vztah. Každé pozitivní tvrzení, které je absolutní, totiž označuje něco skutečně existujícího. Tak tedy „jedno“ přidává k jsoucímu, které je prvním pojmem intelektu, to, co je pouze v pojmu, a to je negace. Když se totiž řekne „jedno“, znamená to nerozdělené jsoucí. Ale „pravdivé“ a „dobré“ se vypovídají pozitivně, takže mohou přidávat jen vztah, který existuje pouze v pojmu. Vztah, který existuje pouze v pojmu, je však podle Filosofova v V. knize *Metafyziky* takový, v němž vztahované nezávisí na tom, k čemu se vztahuje, naopak však ano, neboť daný vztah je jistou závislostí. To je zřejmé u „poznání“ a „poznatelného“, „vnímání“ a „vnímatelného“. Poznání totiž závisí na poznatelném, nikoli však naopak. Proto vztah, kterým se „poznání“ vztahuje k „poznatelnému“, je věčný, zatímco vztah, kterým se „poznatelné“ vztahuje k „poznání“, je pouze pojmový. Vypovídá se totiž dle Filosofova, že „poznatelné“ je vztahové, ale ne tak, že by se ono samo vztahovalo, ale že něco jiného se k němu vztahuje. A stejně je tomu u všeho, co se k sobě má jako míra a měřené nebo zdokonalující a zdokonalitelné. Je tedy třeba, aby pravdivé a dobré přidávalo k poznávanému jsoucímu aspekt zdokonalujícího“¹⁴⁴

¹⁴³ Srov. SCHMIDINGER, H. *Úvod do metafyziky*. Praha: OIKOYMENH 2012, s. 157-161.

¹⁴⁴ AKVINSKÝ, T. *Quaestiones disputate De veritate*. Q XXI, a. 2, český překlad: Akvinský, T. *O dobru*, Praha: Krystal OP 2012; s. 79.

Tomášovo rozvinutí aristotelského pojetí dobra jsme označili za smíšenou koncepci. Nacházíme zde prvky platonismu — nejvyšším dobrem je Bůh sám. On je zdrojem i cílem všeho. Je tedy zcela odlišný od Aristotelova prvního hybatele. Aristotelské pojetí však zůstává zachováno v tom, že dobré věci nejsou pouhým odleskem nejvyššího Dobra, ale jsou samostatnou a svébytnou realitou, byť ve své dokonalosti na Bohu závislou.

2.2.4 Dobro empirické

Předchozí dvě popsané koncepce dobra mají společné to, že dobro je v nich chápáno jako něco objektivního, jsoucího buď zcela nad věcmi (platonismus) nebo ve věcech samých (aristotelské pojetí). Člověk při poznávání dobra dospívá k poznání objektivně jsoucího dobra. To, jestli je něco dobré či není, nespočívá v lidském hodnocení.

Nyní se však dostáváme ke koncepci, která je postavená právě na zkušenosti a hodnocení člověka. Není možné se vyjádřit k tomu, zda je či není nějaká věc dobrá, dokud ji nezakusím. Moje hodnocení je založené na mé zkušenosti s věcí samou. Dobré je tedy to, co je mi příjemné, působí nějakou slast, špatné je to, co je nepříjemné.

2.2.4.1 Antický hedonismus

Zastánce výše popsané koncepce můžeme hledat již mezi představiteli antického hédonismu. Jedním z významných představitelů je Epikúros. Tento vlivný zakladatel epikurejské školy se nezajímal příliš o dialektiku nebo logiku, důležitá pro něho byla zejména etika. Matematiku prohlásil za zbytečnou, protože nemá souvislost s jednáním člověka. Toto odmítání matematiky bylo založené především na tom, že pokládal smyslové poznání za naprostý základ veškerého poznání. Geometrické body, přímky a povrchy se však ve smyslovém světě podle něj nedají nalézt. Smyslové poznání je nejjistější, protože rozum, kterým posuzujeme smyslové vjemy, je založený na smyslech. Je-li smyslový vjem mylný, bude mylné i jeho rozumové posouzení. Kromě

vnímání jsou kritériem poznání i pocity. Ty směřují naše jednání. Pocit potěšení je kritériem pro to, co si máme vybrat, zatímco pocit bolesti ukazuje, čemu bychom se měli vyhnout.

Po tomto uvedení do Epikúrova myšlení se dostáváme k pojetí dobra. Podobně jako Aristotelés i Epikúros pracuje s pojmem blaženosti, jako smyslem lidského života. Blaženost není pouze nejvyšší dobro, ale je také jediná věc, která je dobrá sama o sobě. Stává se měřítkem, které určuje, nakolik dobré jsou všechny ostatní věci. Proto např. ctnosti jsou dobré jen tehdy, pokud jsou nástrojem příjemného života.¹⁴⁵ Co však je myšleno blažeností mezi epikurejci? Nešlo o potěšení či rozkoš okamžiku, individuální smyslové požitky, ale o potěšení, které trvá celý život. To znamenalo daleko spíše absenci bolesti než pozitivní spokojenost.¹⁴⁶

„Když tedy pravíme, že svrchovaným cílem je slast, nemíníme tím rozkoše prostopášníků ani rozkoše spočívající v požitkářství, jak se domnívají lidé, kteří naše učení neznají a s ním nesouhlasí, nebo si je špatně vykládají, nýbrž stav, v němž člověk necítí bolest v těle ani neklid v duši. Neboť nečiní život příjemným ani ustavičné pitky a hodokvasy, ani obcování s hochy a ženami, ani požívání ryb a jiných věcí, které poskytuje bohatý stůl, nýbrž střízlivý úsudek, vyhledávající důvody pro každou volbu a každé odmítnutí a zapuzující klamné domněnky, z nichž nejčastěji zachvacuje duše zmátek. Toho všeho počátkem a vůbec největším dobrem je rozumnost.“¹⁴⁷

Epikúros tedy hledá potěšení zejména ve vyrovnanosti duše. Důraz klade zejména na intelektuální potěšení. Epikurejská etika není vedena prostou snahou vystavit se jakémukoli potěšení a vyhnout se každé bolesti. Rozhodnutí o volbě určitého potěšení činí s ohledem na trvalost takového potěšení.

„A protože je slast prvním a vrozeným dobrem, právě proto si nevolíme každou slast, nýbrž někdy mnohé slasti pomíjíme, když by nám z nich mohlo vzejít ještě

¹⁴⁵ Srov. GRAYLING, A. ed. *Philosophy 2* Oxford University Press, 1998, s. 472-473.

¹⁴⁶ Srov. COPLESTON, F. *Dějiny filosofie 1*, s. 533-541.

¹⁴⁷ EPIKÚROS, List Menoikeovi. In DÍOGENÉS LAERTIOS, *Životopisy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna 1995; s. 421.

více nepříjemnosti, a naopak dáváme přednost mnohým bolestem, před slastmi, když se nám po dlouhé době vytrpěných bolestí dostaví ještě větší slast. Každá slast je tudíž dobrem, protože je nám vlastní svou přirozeností, ale nesmíme si ovšem volit každou. Právě tak každá bolest je zlem, ale ne každé je třeba se vždy vyhýbat. Teprve po srovnání a přihlídnutí k prospěchu a neprospěchu přísluší o tom všem rozhodovat; neboť za některých okolností se stává pro nás dobro zlem a naopak zlo dobrem.“¹⁴⁸

Je tedy třeba vážit jednotlivá potěšení a možná zla s ohledem na budoucnost. Některé chvilkové intenzivní potěšení může přivodit poničené zdraví nebo nějakou závislost. Naopak chvilková třeba i intenzivní bolest v podobě lékařského zákroku, může přinést větší dobro, jakým je zdraví. Takže i když je každé potěšení dobrem, a každá bolest zlem, v praxi je třeba podívat se do budoucnosti a snažit se dosáhnout co možná nejvíce trvalého potěšení, které podle Epikúra spočívá ve zdraví těla a klidu duše. Epikurejský hédonismus pracuje s přesvědčením, že člověk je nešťastný buď ze strachu nebo z neomezených a marných tužeb. Proto epikurejská etika vede ke střídmému asketismu, sebeovládání a nezávislosti.¹⁴⁹ Co se strachu týče, věnuje se zejména strachu ze smrti, který pokládá za nesmyslný, protože okamžikem smrti končí naše schopnost smyslového vnímání, která jediná je pro náš život důležitá. Epikúros k tomu říká:

„Zvykej si dále, že smrt není vzhledem k nám ničím. Neboť veškeré dobro a zlo spočívá ve smyslovém vnímání; smrt pak je zbavením smyslové činnosti. Proto správné poznání, že smrt není ničím vzhledem k nám, umožňuje nám plně užívat smrtelného života, nepřidávajíc k němu nekonečný čas, nýbrž zbavujíc nás touhy po nesmrtelnosti. V žití není totiž nic hrozného pro toho, kdo jasně pochopil, že není nic hrozného v nežití. Proto je pošetilý, kdo říká, že se bojí

¹⁴⁸ EPIKÚROS, List Menoikeovi. In DÍOGENÉS LAERTIOS, *Životopisy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna 1995; s. 420.

¹⁴⁹ Srov. COPLESTON, F. *Dějiny filosofie 1*, s. 540-543.

smrti ne proto, že mu způsobí bolest, až přijde, nýbrž proto, že mu působí bolest nutnost jejího příchodu.“¹⁵⁰

Epikúros oceňuje i ctnosti, ale jen do té míry, nakolik pomáhají blaženosti. Proto ctnosti jako je pokora, střídmost, ukázněnost a veselost jsou velmi ceněné, protože vedou k blaženosti.

„Toho všeho počátkem a vůbec největším dobrem je rozumnost. (...) Z ní totiž pocházejí všechny ostatní ctnosti, ježto ona nás učí, že nelze žít slastně, nežijeme-li rozumně, krásně a spravedlivě, ani že nelze žít rozumně, krásně a spravedlivě, nežijeme-li slastně. Jsou totiž ctnosti pevně spjaty se slastným životem a slastný život nelze odloučit od nich.“¹⁵¹

Vidíme tedy, že celá epikurejská etika je založena na blaženosti jednotlivce, může proto působit docela sobecky. V praxi však tomu tak nebylo. Epikurejci byli přesvědčení například o tom, že je příjemnější laskavost prokazovat než přijímat. Sám Epikúros byl pokládán za spokojenou a laskavou osobnost.

2.2.4.2 Utilitarismus

Tak jako v antice představoval hédonismus jakousi formu empirického pojetí dobra, tak v novověku jde tímto směrem utilitarismus. Otázka dobra a zla je také otázkou libosti a strasti. V utilitarismu je za základ mravnosti považována užitečnost nebo „princip nejvyššího štěstí“. Skutky jsou pak pokládány za správné, nakolik přispívají ke štěstí, a za špatné nakolik přispívají k opaku štěstí, kterým je strast. Štěstí v tomto utilitaristickém pojetí je libost, příjemnost, nepřítomnost strasti. Neštěstí je pak pravým opakem, tedy strastí a nedostatkem libosti. Jediným žádoucím cílem pro člověka je zakoušení libosti a odstraňování strasti. Všechny žádoucí věci jsou žádoucí

¹⁵⁰ EPIKÚROS, List Menoikeovi. In DÍOGENÉS LAERTIOS, *Životopisy názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna 1995; s. 419.

¹⁵¹ Tamtéž s. 421.

pro libost, která je v nich obsažená, nebo jako prostředky k jejímu dosažení. Odpůrci utilitarismu vyčítají, že libost není dostatečně vznešený cíl pro člověka a pro lidské jednání. Jeden z představitelů utilitarismu Mill na to odpovídá tak, že je jasné, že některé druhy libosti jsou hodnotnější než jiné a pro člověka je typické, že dává přednost hodnotnější libosti, která je hodnotnější. Člověk tedy dává přednost takovému způsobu života, v němž se uplatní jeho vyšší schopnosti. Málokdo by se podle něj chtěl změnit ve zvíře, aby mohl zakoušet jen zvířecí slasti.¹⁵²

Existují-li různé druhy libosti, nabízí se otázka, jak si mezi nimi vybírat, pokud dojde k nutnosti volby. Zde platí pravidlo, že základní normou není maximální štěstí jednajícího, ale co největší štěstí skupiny lidí, které se chování jednajícího dotýká. Podle tohoto principu maximálního štěstí je hlavním cílem existence co nejvíce prostá strasti a co nejvíce naplněná radostí, a to jak co do kvantity, tak i co do kvality. Zastánci utilitarismu tím jistě nemyslí život v nepřetržitém radostném vzrušení, protože si, stejně jako jejich odpůrci, uvědomují, že toto není možné a nemá to nic společného s realitou lidského života. Štěstí, které je tu míněno, jsou okamžiky takového vytržení uprostřed existence, kterou tvoří menší strasti a mnohé rozmanité radosti. Za dvě hlavní složky spokojeného života označuje Mill klid a vzrušení, přičemž každá z těchto složek se považuje za dostačující pro daný cíl. Klid umožňuje dosáhnout spokojenosti i při malé míře libosti. Vzrušení zase umožňuje člověku smířit se i s většími strastmi. Nic nebrání tomu, aby obě tyto složky v životě člověka spolupůsobily a často tomu tak opravdu je.¹⁵³

Vidíme, že v pojetí dobra, které jsme nazvali empirické, se dobro a zlo rozlišují na základě zkušenosti. To, co člověk zakouší jako libé a příjemné, to je i dobré. Opakem, tedy zlem, je to, co zakouší jako nějaký typ strasti, co je nepříjemné. Cílem lidské života je pak maximalizace slasti a minimalizace strasti. Poznání dobra je v tomto přístupu vždy nutně spojené se zkušeností s ním, protože pouze na základě zkušenosti lze zjistit, zda daná věc přináší slast a tudíž je dobrá nebo zda je tomu jinak.

¹⁵² Srov. MILL, J. S. *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice*. Praha: OIKOYMENH 2016; s. 14-20.

¹⁵³ Srov. tamtéž s. 19-21.

2.3 Základní dobra

2.3.1 Proč základní dobro?

V předchozí části jsme probrali různá pojetí dobra a teď se zaměříme na hierarchii dober. Zvážíme, jestli jsou některá dobra důležitější nebo významnější nebo nadřazenější apod. než jiná. V tradici existuje koncepce základních dober, která se snaží ukázat, že některá dobra jsou opravdu důležitější či významnější než jiná. Ovšem i rozpracování této koncepce základních dober může mít rozmanitou podobu.

Existují různé koncepce základních dober, které tuto problematiku představují poněkud odlišně. Pro ilustraci se podívejme na dvě z nich, které jsou velmi dobře rozpracované, ale každá z nich je zpracovaná naprosto odlišným způsobem. První najdeme u Tomáše Akvinského, který ke zkoumání základních dober přistupuje z metafyzického hlediska. Druhou nabízí současný autor John Finnis, který vychází spíše z kulturologických studií a jejich dalšího filosofického rozpracování. Možná až překvapivě oba autoři nakonec dochází k velmi podobným závěrům.

2.3.2 Základní dobra deduktivně odvozená z lidské přirozenosti

Tomáš Akvinský předkládá koncepci základních dober v prvním díle druhé části Teologické sumy v otázce 94 O přirozeném zákoně. Tomáš zde připomíná, že prvním příkazem přirozeného zákona je, že dobro je nutné konat a o ně usilovat a zlu se vyvarovat. Na tomto základu jsou postaveny všechny ostatní příkazy přirozeného zákona.

„Avšak jako je jsoucno tím prvním, co jednoduše vnímáme, tak je dobro tím prvním, co vnímáme praktickým rozumem, který je zaměřený k jednání. Každý činitel totiž jedná kvůli cíli, který má povahu dobra. A proto se první princip praktického rozumu zakládá na pojmu dobra, tj.: dobro je to, co si všechna

jsoucná žádají. První příkaz zákona tedy říká, že dobro máme konat a sledovat, zatímco zlu se máme vyhýbat.“¹⁵⁴

Prvním příkazem morálního zákona je tedy to, co tradice označuje jako první princip praktického rozumu, který je obdobou prvních principů teoretického rozumu. Jde o evidentní, nedokazatelné, ale každému člověku zjevné morální východisko konat dobro a nekonat zlo. A podobně jako jsou veškeré důkazy a argumenty v oblasti teoretického rozumu opřeny o první evidentní principy, jako je princip sporu, jsou i příkazy praktického rozumu, tedy morální zákony, opřeny o tento první princip praktického rozumu. Příkaz konat dobro je ale velmi obecný a neříká, co přesně dobro je. Poznáme-li tedy, co je dobro, můžeme z tohoto poznání a z onoho prvního morálního principu vyvozovat ostatní morální příkazy. Tyto morální příkazy jsou tedy založeny na tom, co rozum poznává jako konkrétní lidské dobro. A jako takové dobro rozum podle Tomáše poznává to, k čemu má člověk přirozený sklon.

„Na tomto příkazu jsou tedy založeny všechny další příkazy přirozeného zákona, takže vše, co máme konat i čemu se máme vyhýbat, patří k příkazům přirozeného zákona, a praktický rozum je přirozeně poznává jako lidská dobra. Avšak protože má dobro má povahu cíle a zlo zase povahu opačnou, tak vše, k čemu má člověk přirozený sklon, rozum přirozeně vnímá jako dobro, a v důsledku jako to, co by měl dělat, zatímco opak jako zlo, jemuž se má vyhnout. Řád příkazů přirozeného zákona tedy odpovídá řádu přirozených sklonů.“¹⁵⁵

¹⁵⁴ Srov. ST I-II q. 94, a. 2: „Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.“

¹⁵⁵ Srov. ST I-II q. 94, a. 2: „Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae.“

Přirozený sklon je tím, co je cílem člověka jakožto člověka. Lidská přirozenost člověka zaměřuje k tomu, aby se choval jako člověk. Poznání lidské přirozenosti (toho, co je člověk) nám tedy pomáhá poznat žádoucí směřování našich činností, aby byly s touto přirozeností v souladu. Jestliže se člověk chová v souladu s touto přirozeností, chová se jako člověk. K lidské přirozenosti ale patří nejen živočišnost, ale především rozumovost. Hledání základních dober lidské přirozenosti tedy musí probíhat na více úrovních bytostné dokonalosti.

„V člověku je totiž jednak přirozený sklon k dobru podle přirozenosti, kterou má společnou se všemi substancemi. Každá substance si totiž žádá zachování svého bytí podle své přirozenosti. A podle tohoto sklonu náleží k přirozenému zákonu to, čím se udržuje život člověka a čím se brání jeho zániku. Za druhé je v člověku sklon k něčemu speciálnějšímu, co vychází z přirozenosti, kterou má společnou s ostatními živočichy. V tomto ohledu se říká, že k přirozenému zákonu patří to, co přirozenost naučila všechny živočichy, což je spojení muže a ženy, výchova dětí, a podobně. Za třetí je pak v člověku sklon k dobru podle přirozenosti rozumu, který se týká pouze člověka. Každý člověk má např. přirozený sklon k poznávání pravdy o Bohu, a k tomu, aby žil ve společnosti. A v tomto ohledu patří k přirozenému zákonu to, co se vztahuje k tomuto sklonu, např. aby se člověk vyhýbal nevědomosti, aby neurážel druhé lidi, mezi nimiž žije, a další věci, které se daného sklonu týkají.“¹⁵⁶

¹⁵⁶ Srov. ST I-II q. 94, a. 2: „Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.“

Tomáš zde uvádí tři úrovně přirozených sklonů a z nich plynoucích příkazů, které jsou vlastně základními dobry. Za první je to sklon, který má člověk společný se všemi substancemi, což je zachování bytí. Zachování života je chápáno jako první základní dobro. Za druhé jde o sklon, který má člověk společný s ostatními živočichy a tím je potomstvo. Druhým základním dobrem je proto plození a výchova dětí. Posledním je sklon k dobru podle rozumu, který je vlastní pouze člověku. Tento sklon vede člověka k poznání pravdy a životu ve společenství. Ukazují se zde další dvě základní dobra, kterými jsou poznání a přátelství. Shrňme-li celé Tomášovo pojednání, získáme čtyři základní dobra: život, potomstvo, poznání a přátelství. Má-li člověk žít svůj život tak, aby to odpovídalo jeho přirozenosti, tedy jakožto člověk, nemůže žádné z těchto dober pominout nebo nepovažovat za dobré. I kdyby člověk některé z těchto dober ve vlastním životě z jakéhokoli důvodu nerealizoval (např. neměl vlastní děti), přesto zachování lidského rodu bude považovat za něco, co je samo o sobě dobré.¹⁵⁷

Prvním zmíněným základním dobrem je život, bez kterého by nic dalšího nebylo možné. Zachování života je základní podmínkou pro cokoli dalšího, co člověk chce v životě uskutečnit. Druhé dobro se týká potomstva, tedy zachování lidského rodu. Nejde zde již o život jednotlivce, ale o možnost pokračování lidstva v další generaci. Ve třetí skupině Tomáš zmiňuje dvě dobra, která souvisí s tím, aby člověk žil jakožto člověk. Nutně k němu patří rozumovost, jako znak, který člověka zásadně odlišuje od jiných živých bytostí. To, že je člověk bytost rozumová, se projevuje jeho schopností poznávat, což je třetí zmíněné základní dobro. Jako poslední dobro pak Tomáš zmiňuje přátelství. Člověk totiž, kromě toho, že bytostí rozumovou, tak je i tvorem společenským, potřebuje proto ke svému životu druhé lidi, potřebuje žít ve vztazích. Jenom tak je jeho život v souladu s lidskou přirozeností. Vidíme tedy, že zmíněná čtyři základní dobra, která Tomáš předkládá, jsou opravdu dobry základními, bez kterých by lidský život nebyl myslitelný nebo by nebyl žitý jakožto lidský.

¹⁵⁷ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. Praha, Vyšehrad, 2010, s. 48-50.

2.3.3 Základní dobra induktivně odvozená z pozorování společnosti

Finnis se věnuje zkoumání základních hodnot či dober (užívá obojí terminologii) velmi obšírně. Uvádí mnohé obtíže, které jsou s tázáním v této oblasti spojené. Jde např. o nahodilé a neopodstatněné redukce základních hodnot na jednu (možná i dvě až tři); objevují se seznamy základních hodnot (nebo dober, případně sklonů), které jsou velmi nesořodé, protože jsou sestaveny na základě nejasných kritérií; nejasné analýzy, které zmiňují jen několik základních hodnot (dober, sklonů) a rychle se uchylují k východisku „atd.“, „a další základní hodnoty“. Připomíná, že stále panuje představa, že není vůbec možné najít nějaké hodnoty či praktické principy, které by byly zcela evidentní každému člověku.¹⁵⁸

Vzhledem k tomu, že různé kultury ukazují odlišné hodnoty, motivace a preference, zdá se, že nic zcela evidentního všem se nemůže najít. Existují však studie, vzniklé mapováním antropologické literatury, které zcela překvapivě a shodně označují předpoklad naprosté různosti za neopodstatněný. Můžeme totiž najít něco, co je společné pro všechna lidská společenství a těch společných hodnot či dober není zrovna málo.

Na prvním místě vidíme shodu ve starosti o život a jeho zachování. Ve všech společnostech je jednání z pudu sebezáchovy přijímáno jako správné a v žádné společnosti není zabití jednotlivce dovoleno bez nějakého jasně definovaného opodstatnění. Dále se všechny společnosti shodují v pozitivním pohledu na plození potomstva. Všude se ale také najdou nějaké regulace sexuální aktivity – vždy je zakázán incest a objevuje si i určité negativní hodnocení bezmezní promiskuity, téměř vždy je odmítáno i znásilnění. Upřednostňují se trvalé a stabilní sexuální vztahy. Ve všech společnostech se také objevuje zájem o poznání pravdy, často projevený zejména zájmem o vzdělání mladých lidí a to nejen ve věcech praktických, ale i spekulativních a teoretických. Lidé žijí také vždy v nějakém společenství, nikoli osamoceně. Proto všechny společnosti oceňují hodnotu spolupráce, starost o individuální dobro, platnost závazku mezi jednotlivci a spravedlnost ve skupině.

¹⁵⁸ Srov. FINNIS, J. *Natural Law And Natural Rights*, Second Edition, 2011, Oxford University Press, s. 80-83.

Všechny společnosti znají přátelství. Možná překvapivě se také ve všech společnostech oceňuje hra, ať už formalizovaná nebo rekreační a relaxační. Ve všech společnostech najdeme nějakou tradiční a ritualizovanou formu nakládání s těly zemřelých členů společenství, která je zcela odlišná od likvidace odpadů. Nakonec najdeme v každé společnosti zájem o síly a principy, která můžeme označit jako „nadhledkové“, v každém společenství funguje nějaká forma náboženství.¹⁵⁹

Podívejme se nyní blíže na Finnisův seznam základních dober či hodnot, který vzešel z antropologických studií.

- A. **Život** – první základní hodnota odpovídající sebezáchově. Život zde zahrnuje zdraví tělesné i rozumové. Realizace tohoto základního cíle lidského života může nabývat velmi rozmanitých podob. Můžeme sem zahrnout práci lékařů pečujících o životy a zdraví lidí, ale také zákony zajišťující bezpečnost, zajištění potravy díky zemědělství a potravinářství. Finnis k této hodnotě přiřazuje i plození potomstva, ačkoliv uznává, že jsou dosti pádné důvody chápat je jako odlišnou, neredukovatelnou základní hodnotu.
- B. **Poznání** – další základní hodnota, která je pokládána za žádoucí kvůli ní samé, nikoli jen jako hodnota instrumentální. V základu této hodnoty je vlastně poznání pravdy, které nelze chápat jen jako jakousi abstraktní tajemnou entitu, ale pravdu hledáme vždy, když potvrzujeme nebo popíráme nějaké tvrzení a prohlašujeme je tak za pravdivé nebo nepravdivé.
- C. **Hra** je třetím aspektem, který je zařazený mezi základ dobrého života. Někteří moralisté mohou mít tendenci tuto základní hodnotu přehlédnout, tvrdí Finnis, ale antropologové na ni a její zkoumání nezapomínají, protože tvoří výrazný aspekt v lidské kultuře. Hra může mít mnoho podob, může být osamělá nebo společenská, intelektuální nebo fyzická, namáhavá nebo uvolněná, vysoce strukturovaná nebo spíše neformální atd. Element hry může vstoupit do každé lidské aktivity, ale vždy je odlišitelný od „vážného“ kontextu. Proto má hra svoji vlastní hodnotu.

¹⁵⁹ Srov. FINNIS, J. *Natural Law And Natural Rights*, s. 83-85.

- D. **Estetická zkušenost** – mnohdy navazuje na předchozí hodnotu. Některé formy hry (tanec, zpěv nebo i fotbal) jsou základem nebo i příležitostmi estetické zkušenosti. Navíc jistou formu krásy lze nalézt i v přírodě. Na rozdíl od hry však estetická zkušenost nemusí zahrnovat vlastní aktivitu toho, kdo ji zažívá. Avšak často je vysoce hodnocena zkušenost aktivního tvoření.
- E. **Přátelství** – je další ze základních lidských hodnot. Některé spolupráce mezi lidmi nemají více než instrumentální charakter realizace individuálních cílů. Ale přátelství je jednáním pro dobro druhého, pro jeho cíle. Být v přátelském vztahu minimálně s jednou další osobou je základní forma dobra.
- F. **Praktická moudrost** – kterou je myšlena schopnost efektivně použít vlastní moudrost (praktický rozum se týká jednání) v otázkách volby jednání, které se týká života a utváření charakteru. Jde o snahu vnést rozum a rozumný řád do našeho vlastního jednání, zvyků a praktických postojů. Takový řád má pak dva aspekty vnitřní a vnější. Ten vnitřní znamená snahu vnést do emocí a dispozic harmonii vnitřního pokoje mysli. Vnější aspekt se týká jednání, které je autentické, ryzí realizace vlastního svobodného hodnocení, preferencí, naděje a sebeurčení. Tato hodnota je tedy komplexem zahrnujícím svobodu a rozum, integritu a autentičnost. Přesto je zde dostatečná jednota, abychom mohli mluvit o jediné hodnotě s jediným označením – schopnost praktické moudrosti.
- G. **Náboženství** – je odpovědí na výzvu, kterou přinášejí ostatní dobra. Jestliže existují řády či uspořádání lidských vztahů a lidských skutečností vyjadřované výše uvedenými dobry, pak se objevuje jakási shrnující otázka: Jak se všechna tato uspořádání, která smrtí člověka pomíjejí, vztahují k přetrvávajícímu řádu celého univerza? Je to také otázka po vztahu lidské svobody, která člověku umožňuje specificky lidský vztah k různým formám dobra, k tomu, co vůbec tuto lidskou svobodu a rozum umožňuje. Finnis si je vědom toho, že řada lidí bude na otázku po existenci Boží odpovídat negativně, nebo že popře lidskou svobodu, nicméně jeho chápání pojmu náboženství je širší než úzce zaměřený pojetí mířící na obvyklá světová náboženství. I agnostik nebo výslovný ateista si

klade otázku po své vlastní odpovědnosti a jejím původu. A to je právě ona otázka po závislosti člověka na jakémsi řádu věcí, který ho přesahuje.¹⁶⁰

Předchozí pojednání o základních dobrech ukazuje, že můžeme vymezit některá dobra, která jsou všem lidem společná. Jsou to taková dobra, jejichž absence by znamenala, že člověk nemůže být v plnosti člověkem. Nazýváme-li je dobry základními, je to proto, že vycházejí z lidské přirozenosti, tedy z toho, co dělá člověka člověkem. Jinými slovy absence těchto základních dober by určitým způsobem umenšovala člověka v samotném jeho lidství. Zajímavé je, že ať už tato dobra odvozujeme z úvah o lidské přirozenosti či z pozorování jejich projevů, docházíme k podobným závěrům.

Zdá se, že Kantova kritika všech materiálních etik mířila právě tímto směrem, k nemožnosti takové shody na tom, co je dobré a co je zlé, tedy neshody v otázce pro etiku naprosto klíčové. Pojetí dobra je podle něj na různých místech a v různých dobách odlišné. Sousedík¹⁶¹ upozorňuje, že podobná námitka obhajující určitý etický relativismus jako jediné možné východisko z problematické situace se objevuje i u dalších autorů, např. v díle E. Westermarcka, který tvrdí, že přirozenoprávní teorie zastávající názor, že je možná shoda na základních dobrech, vznikla v době starověku, kdy byla jen omezená možnost historického a etnografického bádání. Proto vznikl falešný dojem, že tato shoda existuje. Ve skutečnosti se lidé opravdu v hodnocení dobra na různých místech a v různých dobách odlišují. Mnohem pozdější etnografické studie však tuto skepsi nepotvrzují a ukazují spíše na určitý společný morální základ. Můžeme říci, že existují dobra či hodnoty, které lidé v každém lidském společenství pokládají za dobré a upřednostňují je.

¹⁶⁰ Srov. FINNIS, J. *Natural Law And Natural Rights*, s. 85-90.

¹⁶¹ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. Praha: Vyšehrad 2010. s. 50-52.

2.4 Porovnání dobra a hodnoty

Jakmile jsme prozkoumali jak otázku hodnoty, tak i otázku dobra, můžeme přistoupit k jejich vzájemnému porovnání. Pečlivá analýza obou pojmů ukazuje mnohem spíše na jejich podobnost než na jejich odlišnost. Věnujme se tedy nejprve těmto společným charakteristickým rysům:

1. Dobro je to, co si člověk žádá. Každé dobro tedy musí být předmětem nějaké lidské žádosti. Může být jak v rovině smyslové, tak rozumové (vůle). Hodnoty lze vlastně chápat podobně. Jsou něčím, co je pro člověka důležité, co chce, k čemu se přiklání.
2. Pojmem dobro i hodnota označujeme věci různorodé. Existuje mnoho typů dober (dobra základní, nejvyšší, dobra o sobě, dobra instrumentální). O každém z nich vypovídáme, že je dobré, avšak vždy poněkud jiným způsobem. Velmi podobné je to i s hodnotami. Najdeme výpovědi o hodnotách o sobě, hodnotách instrumentálních, hodnotách smyslové příjemnosti apod. Rozdíl mezi hodnotami/dobry instrumentálními a per se je v tom, že ty instrumentální chceme proto, že jsou důležité k dosažení jiných hodnot/dober o sobě. Pouze dobra /hodnoty o sobě mohou být cílem, který si žádáme pro dobra samá nikoli kvůli jiným. V tomto případě bude lék hodnotou/dobrem instrumentálním a zdraví hodnotou/dobrem per se.
3. Téměř všechny výše popsané přístupy k dobru pokládají dobro za objektivně jsoucí, fenomén. Z toho se vymyká jen empirické pojetí dobra, kde je označení čehokoli za dobré spojené s předchozí zkušeností. Podobně všechny pojetí hodnot počítají s objektivní existencí hodnoty, která je nezávislá na lidském hodnocení.
4. Dobro i hodnota jsou také přístupné lidskému poznání. Rozdílnosti najdeme v tom, jakým způsobem lze dojít k jejich poznání. V platonském i aristotelském přístupu k dobru docházíme k jeho poznání rozumem. Empirický přístup je postavený na poznání zkušenostním. Naproti tomu hodnoty poznáváme nějakým druhem emočního cítění, které má i určitý kognitivní aspekt.

Je zřetelné, že podobností mezi dobrem a hodnotou je mnoho. Mohli bychom přidat ještě jednu zásadní a to, že hodnota je vždy dobrá. Jestliže je dobru vyčítána nejasnost a nejednoznačnost pojetí, nelze říci, že by se veškeré nejasnosti odstranily zavedením pojmu hodnota. Samotní axiologové se neshodují v tom, co vše mezi hodnoty patří a co již ne. Popsali jsme zásadní rozpor mezi Schelerem a von Hildebrandem v otázce hierarchie hodnot. Pro Schelera je možné hierarchické uspořádání různých typů hodnot od smyslové příjemnosti po hodnoty posvátna, pro von Hildebranda je toto nepřijatelné, takže některé ze Schelerových hodnot sám za hodnoty vůbec nepokládá. Termínem „hodnota“ označuje jen „hodnoty o sobě“.

Je tedy až s podivem, že termín hodnota měl nahradit dobro. Zásadní námitky vedené Kantem proti dobru, jakožto něčemu subjektivnímu a proměnlivému, by bylo možné pochopit snad jen tehdy, kdyby byly vedené pouze proti empirickému pojetí dobra, které je skutečně výrazně subjektivistické. Další zmíněné koncepce však této kritice nevyhovují a od hodnoty se příliš neliší.

3 Teologická reflexe hodnot

3.1 Metodologické východisko

Na počátku našeho zkoumání jsme se zabývali zejména filosofickou reflexí hodnot. Ukázalo se, že hodnoty jako základ etiky nepřinášejí to, co tvůrci materiální etiky hodnot zamýšleli. Hodnoty se nejeví jako nosný základ etiky nahrazující pojem dobro. Axiologové, které jsme zkoumali, se pustili po této, nyní již můžeme říci slepé, cestě proto, aby se vyrovnali s Kantovou kritikou materiální etiky. Nicméně, jejich reakce na Kantovou kritiku vedla k hledání jiného základu materiální etiky, než je dobro. Zde přichází na řadu pojem hodnota, u kterého ale chybí důsledné odlišení od dobra. Axiologická kritika Kanta tedy jde jen na půl cesty – neztotožňuje se s odmítnutím materiální etiky jako takové, ale přijímá odmítnutí dobra jako jejího základu. Naše předchozí zkoumání ukazuje, že filosoficky vzato je dobro pojem plně postačující, který může tvořit základ materiální etiky a po dlouho dobu tomu tak také bylo. Hodnota, jež má být novější a vhodnější pojem, který by dobro nahradil, je vlastně jeho synonymem. Axiologové, kterými jsme se zabývali, by jistě s tímto tvrzením nesouhlasili, ale domníváme se, že jsme již ukázali, že onu zásadní odlišnost mezi dobrem a hodnotou, pokud ji vnímali, nedokázali jasně ukázat. Shody mezi oběma pojmy jsou však více než zřetelné.

Tématem, kterým se v této práci zabýváme, jsou křesťanské hodnoty v etice ctností. Nechceme-li se spokojit s povrchním konstatováním, že křesťanské hodnoty jsou ty, které zastávají křesťané, pak se musíme na křesťanské hodnoty podívat z teologické perspektivy. Nestačí nám zde již provedená filosofická reflexe. Ta tvoří důležitý základ pro další rozvinutí, které již půjde jiným směrem. To další rozvinutí by mohlo mít i podobu sociologického zkoumání, které by však nepřineslo kýžený výsledek. Sociologické zkoumání by nám pouze dokázalo odpovědět na otázku, co si lidé myslí (ať už jsou křesťané či nikoli), že jsou křesťanské hodnoty. Spolehnout se na to, že nepřiliš promyšlené názory mnoha lidí odpoví na otázku po podstatě křesťanských hodnot, by bylo sice možná jednoduché, ale výsledek by zřejmě nepřinesl to, co opravdu hledáme. Jde nám o skutečně promyšlený a smysluplný koncept křesťanských hodnot. Proto zde

nemůžeme využít sociologickou metodologii, protože by nepřinesla očekávaný výsledek.

3.2 Křesťanské hodnoty

Pokud hledáme křesťanské hodnoty, můžeme si položit otázku, zda vůbec mohou existovat nějaké hodnoty, které jsou specificky křesťanské, tedy zda jsou jiné, než hodnoty obecně lidské. Na první pohled se zdá, že si křesťanství činí nárok na univerzální platnost a přijatelnost, takže by křesťanské hodnoty neměly být něco vlastního pouze křesťanům, k čemu nikdo jiný nemá přístup. Pokud ale neexistují nějaké specificky křesťanské hodnoty, existuje zjevně specificky křesťanská reflexe těchto obecně lidských hodnot, a zůstává tak otázka, v čem spočívá křesťanské pojetí hodnot obecně lidských.

Existuje přinejmenším jeden zásadní systémový rozdíl mezi pohledem na hodnoty ze strany křesťana a člověka nevěřícího. Křesťan totiž k hodnotám obecně lidským přidává ještě hodnotu nejvyšší, kterou je pro něj Bůh, který je měřítkem všech ostatních hodnot a díky němuž je křesťan schopen rozpoznávat hodnotné věci jakožto hodnotné a uspořádat je ve vhodné hierarchii. Lze tedy říci, že specificky křesťanským rozdílem v pohledu na hodnoty bude chápání Boha jako zdroje a nejvyšší hodnoty a z toho plynoucí hierarchizace ostatních obecně lidských hodnot.

Tato hierarchie může být obecně platná, nutná a trvalá, nebo může být v nějaké míře flexibilní. Zcela proměnlivá být nemůže, neboť by se tím zrušila rozumnost a aspoň částečná pochopitelnost Božího zjevení a jeho univerzalita. Vezmeme-li v úvahu bohatství různých spiritualit a způsobů života v církvi, různé dobové i místní odlišnosti a opakovaně zdůrazňovanou potřebu inkulturace, musíme se přiklonit k stanovisku, že hodnoty jsou přes nějakou míru stability a neměnnosti v nějakém rozsahu flexibilní. Jsou uspořádávány podle konkrétní životní situace s ohledem na hodnotu nejvyšší, kterou má křesťan před sebou a tou je Bůh sám a život ve společenství s ním. Co ho směřuje k tomuto cíli – životu věčnému, může být hodnotou.

Paradoxně se pak může stát, že se hodnotu stává i něco, co v běžném chápání mezi hodnoty nezařadíme, např. nemoc nebo smrt. Známe mnoho mučedníků, kteří v určité situaci dali přednost ztrátě života, tedy hodnoty, která je na přirozené rovině tou nejvyšší, aby získali hodnotu vyšší – život věčný. Přesně k tomuto vyzývá v jednom ze svých duchovních cvičení sv. Ignác:

„Člověk je stvořen, aby chválil Boha, našeho Pána, vzdával mu úctu a sloužil mu, a takto spasil svou duši. Ostatní věci na světě jsou stvořeny pro člověka, aby mu pomáhaly k dosažení cíle, pro který je stvořen. Z toho plyne, že je má člověk užívat natolik, nakolik mu k jeho cíli pomáhají, a natolik, že se jich musí zříci, nakolik mu v tom překáží. Proto je nutné, abychom se vůči všem stvořeným věcem stali indiferentními ve všem, co je dovoleno svobodě našeho rozhodnutí a není jí zakázáno. A tak, co se nás týká, nemáme chtít více zdraví než nemoc, bohatství než chudobu, čest než potupu, dlouhý život než krátký; a stejně tak ve všech ostatních věcech, že si přejeme a volíme jediné to, co nám více napomáhá k cíli, pro který jsme stvořeni.“¹⁶²

Ocitáme se tak v jakési paradoxní situaci. Nemoc, která je evidentním zlem a anti-hodnotou, může přinést nějaké dobro a hodnotu. Sama o sobě může být za hodnotu označena pouze v jakémisi nevlastním smyslu, který vyjadřuje skutečnost, že zlo nemá poslední slovo a i skrze něj může člověk dospět k většímu dobru. Podobně jako bolest není ryzím zlem, ale má svou dobrou stránku, kterou je signální funkce oznamující nebezpečí a poruchu, bez které bychom se mohli dostat do mnohem větších problémů,¹⁶³ může nemoc kromě destruktivních účinků na organismus také vést k relativizaci některých zdánlivých dober (např. skoncovat se zalíbením v hříchu), nebo k revizi dosavadní chybné hierarchie životních hodnot (např. postavit lásku k bližnímu a přátelství nad sebestředné a pyšné způsoby chování). Nemoc tak sama o sobě hodnotou není, ale může se stát nástrojem k nápravě našich hodnotových soudů a postojů. V tomto ohledu se může stát jakousi instrumentální hodnotou, tedy prostředkem k dosažení nějaké hodnoty a dobra. Z toho pak plyne postoj, jaký najdeme např. u Ignáce z Loyoly, který nás nabádá nefixovat se na stvořená dobra jako taková, ale přiřkládat jim význam, důležitost a hodnotu podle toho, jak se vztahují k poslednímu cíli, který je nejvyšší hodnotou.

¹⁶² Sv. Ignác z Loyoly. *Duchovní cvičení* č. 23.

¹⁶³ Srov. CLARKE, N. W. *The One and the Many*, s. 275-289.

3.3 Biblické východisko

3.3.1 Novozákonní texty s hodnotovým obsahem

Písmo je duší teologie,¹⁶⁴ takže teologická reflexe hodnot musí začít reflexí biblických textů. Mluvíme-li o hodnotách křesťanských, lze očekávat, že jejich základ v Bibli můžeme nalézt. Podívejme se tedy, zda se „hodnota“ nebo nějaký ekvivalent tohoto slova nachází i v Bibli. Řecké slovo ἄξια (*axia*, hodnota), zejména pak ve slovesné podobě *axios estin* (být hoděn), najdeme na mnoha místech Nového zákona. Uvedme některé příklady těchto výskytů:

„Neberte si na cestu mošnu ani dvoje šaty ani obuv ani hůl, neboť hoděn je dělník své mzdy“. (Mt 10, 10)¹⁶⁵

„Když přijдете do některého města nebo vesnice, vyptejte se, kdo z nich je toho hoděn; u něho zůstaňte, dokud nebudete odcházet.“ (Mt 10, 11)¹⁶⁶

„Kdo miluje otce a matku více nežli mne, není mne hoděn.“ (Mt 10, 37)¹⁶⁷

„Kdo nenese svůj kříž a nenásleduje mne, není mne hoděn.“ (Mt 10, 38)¹⁶⁸

„V tom domě zůstávejte, jezte a pijte, co vám dají, neboť ,hoděn je dělník své mzdy! Nepřecházejte z domu do domu.“ (Lk 10, 7)¹⁶⁹

„Syn mu řekl: ,Otče, zhřešil jsem proti nebi i vůči tobě. Nejsm už hoděn nazývat se tvým synem.““ (Lk 15, 21)¹⁷⁰

¹⁶⁴ Srov. *Dei verbum* 24.

¹⁶⁵ μή πήραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.

¹⁶⁶ εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθητε, ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν· κάκεῖ μείνατε ἕως ἂν ἐξέλθητε.

¹⁶⁷ Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος, καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος.

¹⁶⁸ καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος.

¹⁶⁹ ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε ἐσθίοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. μή μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν.

„Ten, který přichází za mnou; jemu nejsem hoden ani rozvázat řemínek u jeho obuvi.“
(Jan 1, 27)¹⁷¹

„Když Jan končil své poslání, řekl: ‚Já nejsem ten, za koho mě pokládáte. Za mnou přichází někdo, jemuž nejsem hoden rozvázat řemínek na jeho nohou.‘“ (Sk 13, 25)¹⁷²

„Svět jich nebyl hoden, bloudili po pouštích a horách, skrývali se v jeskyních a roklinách země.“ (Žid 11, 38)¹⁷³

„Tu jsem uviděl mocného anděla, který vyhlásil velikým hlasem: ‚Kdo je hoden otevřít tu knihu a rozlomit její pečetě?‘“ (Zj 5, 2)¹⁷⁴

Uvedené příklady představují asi polovinu výskytu řeckého slova ἄξιος v novozákonních textech. V českém ekumenickém překladu Bible je tento výraz ve všech výskytech překládán jako „být hoden“. Při bližším zkoumání těchto biblických míst vidíme, že souvislost s dnešním pojmem hodnota tu nacházíme jen stěží. Člověk je zde hoden (či není hoden) různých věcí, ale odvodit z toho nějakou smysluplnou axiologii opravdu nejde. Je zjevné, že dnešní pojem hodnota, jak je běžně používán, a biblické ἄξιος jsou dosti odlišného významu.

Jak je zřejmé, pouhé sledování jazykových tvarů k nalezení biblického základu hodnoty nevede. Není to asi příliš překvapivé, protože termín „hodnota“, tak jak jej dnes chápeme, je termín poměrně nový a jeho výskyt v Bibli by byl spíše překvapující. Přesto výskyt hodnot a zejména křesťanských hodnot, v Bibli očekáváme. Můžeme si proto položit jinou otázku: Najdeme v Bibli hodnotové soudy? Myslíme tím výroky, ze kterých bude patrné, že ta či ona věc je důležitá, hodnotná, či hodná našeho usilování o ni.

¹⁷⁰ εἶπεν δὲ ὁ υἱὸς αὐτοῦ· πᾶτερ, ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, οὐκέτι εἰμι ἄξιος κληθῆναι υἱός σου.

¹⁷¹ ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμι [ἐγὼ] ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος.

¹⁷² ὡς δὲ ἐπλήρου Ἰωάννης τὸν δρόμον, ἔλεγεν· τί ἐμὲ ὑπονοεῖτε εἶναι; οὐκ εἰμι ἐγὼ· ἀλλ' ἰδοὺ ἐρχεται μετ' ἐμὲ οὗ οὐκ εἰμι ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι.

¹⁷³ ὣν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος, ἐπὶ ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὄπαῖς τῆς γῆς.

¹⁷⁴ καὶ εἶδον ἄγγελον ἰσχυρὸν κηρύσσοντα ἐν φωνῇ μεγάλῃ· τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ λῦσαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ;

Bohužel v této oblasti není možné se opřít o exegetickou práci zabývající se hodnotami. Existuje sice dokument Papežské biblické komise *Bible a morálka*,¹⁷⁵ který se zabývá biblickými kořeny křesťanského jednání a který se dotýká i morálních hodnot, ovšem ne hodnot jako takových v celé šíři jejich chápání.

Nezbývá tedy než se podívat na text Nového zákona a soustředit se na místa, která v sobě mají zřetelný hodnotový náboj. Půjde nám tedy o výroky, které poukazují na to, co je pro člověka opravdu důležité, případně výroky, kde jsou důležité věci i hierarchicky uspořádány. Tématu „důležitosti“ si všímáme právě proto, že např. von Hildebrand odkazem na důležitost hodnotu přímo definuje. Záměrně se omezujeme pouze na Nový zákon, i když je jasné, že hodnotové výroky by bylo možné nalézat i ve Starém zákoně. Nový zákon ukazuje na Krista jako prostředníka a zároveň plnost celého zjevení,¹⁷⁶ takže by reflexe novozákonních textů měla být pro téma křesťanských hodnot plně dostačující. Projdeme-li podrobněji místa Nového zákona, ve kterých identifikujeme nějakou důležitost pro život člověka, můžeme provést ještě další rozlišení:

1. Hodnota jako poslední cíl. Jsou zde výroky ukazující čtenáři, co je pro člověka tím nejdůležitějším, co je nejvyšší hodnota, kterou lze také chápat jako poslední cíl všeho. Tato nejvyšší hodnota je označována jako nebeské království, Boží království nebo Bůh sám. Můžeme si uvést několik příkladů těchto výroků:

„Království nebeské je jako poklad ukrytý v poli, který někdo najde a skryje; z radosti nad tím jde, prodá všechno, co má, a koupí to pole.“ (Mt 13, 44-45)¹⁷⁷

„Anebo je království nebeské, jako když obchodník, který kupuje krásné perly, objeví jednu drahocennou perlu; jde, prodá všechno, co má, a koupí ji.“ (Mt 13, 46)

„Ještě jiné podobství jim předložil: „Království nebeské je jako hořčičné zrno, které člověk zasel na svém poli; je sice menší než všechna semena, ale když vyroste,

¹⁷⁵ Srov. Papežská biblická komise. *Bible a morálka*. Kostelní Vydří. Karmelitánské nakladatelství 2010.

¹⁷⁶ Srov. Dei verbum 2.

¹⁷⁷ Pro všechny uvedené biblické citace používáme český ekumenický překlad Bible.

je větší než ostatní byliny a je z něho strom, takže přilétají ptáci a hnízdí v jeho větvích.“ (Mt 13, 31-32)

„Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný. Vždyť Bůh neposlal svého Syna na svět, aby svět soudil, ale aby skrze něj byl svět spasen.“ (Jan 3, 16-17)

Zjevovat Boha Otce a jeho království je hlavním úkolem Ježíšova poslání. Ukazuje na hodnotu nejvyšší, ke které lidský život směřuje. Činí tak jednak prostřednictvím kázání, zázraků, ale i svým umučením, smrtí a vzkříšením. Nezjevuje však jen samotné Boží království, ale zároveň ukazuje cestu k němu, která je spojena s tím, aby člověk jednal určitým způsobem a vyvaroval se jistého jednání. Poukazuje tedy na normy správného jednání.¹⁷⁸

2. Hierarchie hodnot. Další výroky poukazují na určitou hierarchii mezi hodnotami. Ne vše je stejně důležité, jsou hodnoty, které by měly dostat přednost před jinými. Nejde tedy o dělení na to, co je dobré a co je špatné, ale spíše o to, že některé dobré věci jsou lepší než jiné.

„Nemějte tedy starost a neříkejte: Co budeme jíst? Co budeme pít? Co si budeme oblékat? Po tom všem se shánějí pohané. Váš nebeský Otec přece ví, že to všechno potřebujete. Hledejte především jeho království a spravedlnost, a všechno ostatní vám bude přidáno.“ (Mt 6, 31-33)

„Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, ale lásku bych neměl, jsem jenom dunící kov a zvučící zvon. Kdybych měl dar proroctví, rozuměl všem tajemstvím a obsáhl všecko poznání, ano, kdybych měl tak velikou víru, že bych hory přenášel, ale lásku bych neměl, nic nejsem. A kdybych rozdal všecko, co mám, ano, kdybych vydal sám sebe k upálení, ale lásku bych neměl, nic mi to neprospěje. Láska je trpělivá, laskavá, nezávidí, láska se nevychloubá a není domýšlivá. Láska nejedná nečestně, nehledá svůj prospěch, nedá se vydráždit, nepočítá křivdy. Nemá radost

¹⁷⁸ Srov. Papežská biblická komise. *Bible a morálka*, s. 61.

ze špatnosti, ale vždycky se raduje z pravdy. Ať se děje cokoliv, láska vydrží, láska věří, láska má naději, láska vytrvá. Láska nikdy nezanikne. Proroctví – to pomine; jazyky – ty ustanou; poznání – to bude překonáno. Vždyť naše poznání je jen částečné, i naše prorokování je jen částečné; až přijde plnost, tehdy to, co je částečné, bude překonáno.“ (1 Kor 13, 1-10)

3. Hodnoty Božské a lidské. Často má hierarchické uspořádání hodnot v Novém zákoně podobu jasné přednosti hodnot Božích před hodnotami lidskými. Člověk je upozorňován na to, aby nelpěl na pozemských hodnotách, protože jsou zde hodnoty vyšší, které mají větší cenu, i když jsou možná obtížněji dosažitelné. Neznamená to, že by hodnoty pozemské nebyly důležité, ale je třeba je klást na správné místo v lidském životě. Uvedme si opět několik příkladů takových textů:

„Neukládejte si poklady na zemi, kde je ničící mol a rez a kde je zloději vykopávají a kradou. Ukládejte si poklady v nebi, kde je neničí mol ani rez a kde je zloději nevykopávají a nekradou. Neboť kde je tvůj poklad, tam bude i tvé srdce.“ (Mt 6, 19-21)

„Příkázání znáš: Nezabiješ, nezcizoložíš, nebudeš krást, nevydáš křivé svědectví, nebudeš podvádět, cti svého otce i svou matku!“ On mu na to řekl: „Mistře, to všechno jsem dodržoval od svého mládí.“ Ježíš na něj s láskou pohleděl a řekl: „Jedno ti schází. Jdi, prodej všechno, co máš, rozdej chudým a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne!“ (Mt 19, 21-22)

„Ježíš řekl svým učedníkům: ‚Amen, pravím vám, že bohatý těžko vejde do království nebeského. Znovu vám říkám, snáze projde velbloud uchem jehly než bohatý do Božího království.‘ Když to učedníci slyšeli, velice se zhrozili a řekli: ‚Kdo potom může být spasen?‘ Ježíš na ně pohleděl a řekl: ‚U lidí je to nemožné, ale u Boha je možné všechno.‘“ (Mt 19, 23-26)

„Učedníky ta slova zarazila. Ježíš jim ještě jednou řekl: ‚Dítky, jak těžké je vejít do království Božího! Snáze projde velbloud uchem jehly, než aby bohatý vešel do Božího království.‘ Ještě více se zhrozili a říkali si: ‚Kdo tedy může být spasen?‘ Ježíš

na ně pohleděl a řekl: „U lidí je to nemožné, ale ne u Boha; vždyť u Boha je možné všecko.“ (Mk 10, 24-27)

„Všimněte si havranů: nesejí, nežnou, nemají komory ani stodoly, a přece je Bůh živí. Oč větší cenu máte vy než ptáci! Kdo z vás může jen o píd' prodloužit svůj život, bude-li se znepokojovat? Nedokážete-li tedy ani to nejmenší, proč si děláte starosti o to ostatní? Všimněte si lilií, jak rostou: nepředou ani netkají – a pravím vám, že ani Šalomoun v celé své nádheře nebyl tak oděn jako jedna z nich. Jestliže tedy Bůh tak obléká trávu, která dnes je na poli a zítra bude hozena do pece, čím spíše obleče vás, malověrní! A neshánějte se, co budete jíst a co pít, a netrapte se tím. Po tom všem se shánějí lidé tohoto světa. Váš Otec přece ví, že to potřebujete. Vy však hledejte jeho království a to ostatní vám bude přidáno. Neboj se, malé stádce, neboť vašemu Otci se zalíbilo dát vám království. Prodejte, co máte, a rozdejte to. Opatřte si měšce, které se nerozpadnou, nevyčerpateľný poklad v nebi, kam se zloděj nedostane a kde mol neničí.“ (Lk 12, 24-33)

„Kdo přichází ke mně a nedovede se zřici svého otce a matky, své ženy a dětí, svých bratrů a sester, ano i sám sebe, nemůže být mým učedníkem. Kdo nenese svůj kříž a nejde za mnou, nemůže být mým učedníkem. Chce-li někdo z vás stavět věž, což si napřed nesesedne a nespočítá náklad, má-li dost na dokončení stavby? Jinak – až položí základ a nebude moci dokončit – vysmějí se mu všichni, kteří to uvidí. „To je ten člověk,“ řeknou, „který začal stavět, ale nemohl dokončit.“ Nebo má-li nějaký král táhnout do boje, aby se střetl s jiným králem, což nezasedne nejprve k poradě, zda se může s deseti tisíci postavit tomu, kdo proti němu táhne s dvaceti tisíci? Nemůže-li, vyšle poselstvo, dokud je jeho protivník ještě daleko, a žádá o podmínky míru. Tak ani žádný z vás, kdo se nerozloučí se vším, co má, nemůže být mým učedníkem.“ (Lk 14, 26-33)

„Ti, kdo dělají jen to, co sami chtějí, tíhnou k tomu, co je tělesné; ale ti, kdo se dají vést Duchem, tíhnou k tomu, co je duchovní. Dát se vést sobectvím znamená smrt, dát se vést Duchem je život a pokoj. Soustředění na sebe je Bohu nepřátelské, neboť se nechce ani nemůže podříditi Božímu zákonu. Ti, kdo žijí jen z vlastních sil, nemohou se líbit Bohu. Vy však nejste živi ze své síly, ale z moci Ducha, jestliže ve

vás Boží Duch přebývá. Kdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho. Je-li však ve vás Kristus, pak vaše tělo sice podléhá smrti, protože jste zhřešili, ale Duch dává život, protože jste ospravedlněni.“ (Řím 8, 5-10)

4. Následování Ježíše Krista. Již zmíněná hierarchie hodnot místy také poukazuje na to, že Ježíš je víc než samotný život člověka. Následování Ježíše má vyšší hodnotu než je ta nejvyšší z lidských hodnot, tedy život sám:

„Tehdy řekl Ježíš svým učedníkům: „Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne. Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však ztratí svůj život pro mne, nalezne jej. Jaký prospěch bude mít člověk, získá-li celý svět, ale svůj život ztratí? A zač získá člověk svůj život zpět?“ (Mt 16, 24-26)

„Zavolal k sobě zástup s učedníky a řekl jim: „Kdo chce jít se mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne. Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však přijde o život pro mne a pro evangelium, zachrání jej. Co prospěje člověku, získá-li celý svět, ale ztratí svůj život? Zač by mohl člověk získat zpět svůj život? Kdo se stydí za mne a za má slova v tomto zpronevěřilém a hříšném pokolení, za toho se bude stydět i Syn člověka, až přijde v slávě svého Otce se svatými anděly.“ (Mk 8, 34-38)

„Všem pak řekl: „Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, nes každého dne svůj kříž a následuj mne. Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však přijde o život pro mne, zachrání jej. Jaký prospěch má člověk, který získá celý svět, ale sám sebe ztratí nebo zmaří? Kdo se stydí za mne a za má slova, za toho se bude stydět Syn člověka, až přijde v slávě své i Otcově a svatých andělů. Říkám vám po pravdě: Někteří z těch, kteří tu stojí, neokusí smrti, dokud nespatří království Boží.“ (Lk 9, 23-27)

5. Nejvyšší přikázání. Poslední okolnost, na kterou můžeme poukázat vzhledem k hierarchii hodnot, je často zmiňované nejvyšší přikázání. Je zde poukaz na to, co se má v lidském jednání objevovat jako to nejdůležitější, co vede člověka bezpečně směrem k Božímu království.

„Mistře, které přikázání je v zákoně největší?“ On mu řekl: *„Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí.“* To je největší a první přikázání. Druhé je mu podobné: *„Miluj svého bližního jako sám sebe.“* Na těch dvou přikázáních spočívá celý Zákon i Proroci.“ (Mt 22, 36-40)

„Přistoupil k němu jeden ze zákoníků, který slyšel jejich rozhovor a shledal, že jim dobře odpověděl. Zeptal se ho: ‚Které přikázání je první ze všech?‘ Ježíš odpověděl: ‚První je toto: *Slyš, Izraeli, Hospodin, Bůh náš, jest jediný pán; miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, z celé své duše, z celé své mysli a z celé své síly!* Druhé je toto: *Miluj svého bližního jako sám sebe!* Většího přikázání nad tato dvě není.‘ I řekl mu ten zákoník: ‚Správně, Mistře, podle pravdy jsi řekl, že jest jediný Bůh a že není jiného kromě něho; a milovat jej z celého srdce, z celého rozumu i z celé síly a milovat bližního jako sám sebe je víc než přinášet Bohu oběti a dary.‘ Když Ježíš viděl, že moudře odpověděl, řekl mu: ‚Nejsi daleko od Božího království.‘ Potom se ho již nikdo otázat neodvážil.“ (Mk 12, 28-34)

6. Cesta k nejvyšší hodnotě. Kromě výše zmíněné hodnoty nejvyšší, která je cílem všeho, a určité hierarchie hodnot, nacházíme také výroky, které prostě poukazují na hodnoty, jež slouží jako prostředek k dosažení hodnoty nejvyšší. Jde o výroky, které člověku pomáhají pochopit, které hodnoty jsou důležité a jsou pomocí na cestě k Božímu království.

„Ale vám, kteří mě slyšíte, pravím: Milujte své nepřátele. Dobře číňte těm, kteří vás nenávidí. Žehnejte těm, kteří vás proklínají, modlete se za ty, kteří vám ubližují. Tomu, kdo tě udeří do tváře, nastav i druhou, a bude-li ti brát plášť, nech mu i košili! Každému, kdo tě prosí, dávej, a co ti někdo vezme, nepožaduj zpět. Jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak jednejte vy s nimi.“ (Lk 6, 27-31)

„Nesudte, a nebudete souzeni; nezavrhuje, a nebudete zavrženi; odpouštějte, a bude vám odpuštěno. Dávejte, a bude vám dáno; dobrá míra, natlačená, natřesená, vrchovatá vám bude dána do klína. Neboť jakou měrou měříte, takovou Bůh naměří vám.“ Řekl jim také podobenství: Může vést slepý slepého? Nepadnou oba do jámy? Žák není nad učitele. Je-li zcela vyučen, bude jako jeho učitel. Jak to, že vidíš třísku v oku svého bratra, ale trám ve svém vlastním oku nepozoruješ? Jak

můžeš říci svému bratru: ‚Bratře, dovol, ať ti vyjmu třísku, kterou máš v oku,‘ a sám ve svém oku trám nevidíš? Pokrytče, nejprve vyjmi trám ze svého oka, a pak teprve prohlédneš, abys mohl vyjmout třísku z oka svého bratra.“ (Lk 6, 37-42)

„Vy jste byli povoláni ke svobodě, bratří. Jen nemějte svobodu za příležitost k prosazování sebe, ale služte v lásce jedni druhým. Vždyť celý zákon je shrnut v jednom slově: *Milovati budeš bližního svého jako sebe samého!*“ (Gal 5, 13-14)

„Ovoce Božího Ducha však je láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrot, věrnost, tichost a sebeovládání. Proti tomu se zákon neobrací. Ti, kteří náležejí Kristu Ježíši, ukřižovali sami sebe se svými vášněmi a sklony. Jsme-li živi Božím Duchem, dejme se Duchem také řídit. Nehledejme prázdnou slávu, nebudme jeden k druhému vyzývaví, nezávidme jeden druhému.“ (Gal 5, 22-26)

„Řekli mu: ‚Jak máme jednat, abychom konali skutky Boží?‘ Ježíš jim odpověděl: ‚Toto je skutek, který žádá Bůh: abyste věřili v toho, koho on poslal.‘ Řekli mu: ‚Jaké znamení učiníš, abychom je viděli a uvěřili ti? Co dokážeš? Naši otcové jedli na poušti manu, jak je psáno: Dal jim jíst chléb z nebe.‘ Ježíš jim řekl: ‚Amen, amen, pravím vám, chléb z nebe vám nedal Mojžíš; pravý chléb z nebe vám dává můj Otec. Neboť Boží chléb je ten, který sestupuje z nebe a dává život světu.“ (Jan 6, 28-33)

„Když jsme tedy ospravedlněni z víry, máme pokoj s Bohem skrze našeho Pána Ježíše Krista, neboť skrze něho jsme vírou získali přístup k této milosti. V ní stojíme a chlubíme se nadějí, že dosáhneme slávy Boží. A nejen to: chlubíme se i utrpením, vždyť víme, že z utrpení roste vytrvalost, z vytrvalosti osvědčenost a z osvědčenosti naděje. A naděje neklame, neboť Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán.“ (Řím 5, 1-5)

„Víme však, že člověk se nestává spravedlivým před Bohem na základě skutků přikázaných zákonem, nýbrž vírou v Krista Ježíše. I my jsme uvěřili v Ježíše Krista, abychom došli spravedlnosti z víry v Krista, a ne ze skutků zákona. Vždyť ze skutků zákona ‚nebude nikdo ospravedlněn. Ale podle Písma je všechno v zajetí hříchu,

aby se zaslíbení, dané víře v Ježíše Krista, splnilo těm, kdo věří. Vy všichni jste přece skrze víru syny Božími v Kristu Ježíši.“ (Gal 2, 16; 3, 22.26)

7. Anti-hodnoty. Na posledním místě můžeme ještě zmínit, že hodnoty mají také své protiklady, jakési záporné hodnoty, takové, kterých by se měl člověk vyvarovat. Také na ty najdeme v Bibli upozornění a varování před nimi. Jsou totiž pravým opakem hodnot, a proto také vedou člověka zcela opačným směrem, tedy odvádějí od hodnoty nejvyšší:

„Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: *Nezabiješ! Kdo by zabil, bude vydán soudu.* Já však vám pravím, že již ten, kdo se hněvá na svého bratra, bude vydán soudu; kdo snižuje svého bratra, bude vydán radě; a kdo svého bratra zatracuje, propadne ohnivému peklu. Přinášíš-li tedy svůj dar na oltář a tam se rozpomeneš, že tvůj bratr má něco proti tobě, nech svůj dar před oltářem a jdi se nejprve smířit se svým bratrem; potom teprve přijd' a přines svůj dar. Dohodni se se svým protivníkem včas, dokud jsi s ním na cestě k soudu, aby tě neodevzdal soudci a soudce žaláříkovi, a byl bys uvržen do vězení. Amen, pravím ti, že odtud nevyjdeš, dokud nezaplatíš do posledního haléře. Slyšeli jste, že bylo řečeno: *Nezcizoložíš.* Já však vám pravím, že každý, kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcizoložil ve svém srdci. Jestliže tě svádí tvé pravé oko, vyrvi je a odhod' pryč, neboť je pro tebe lépe, aby zahynul jeden z tvých údů, než aby celé tvé tělo bylo uvrženo do pekla. A jestliže tě svádí tvá pravá ruka, utni ji a odhod' pryč, neboť je pro tebe lépe, aby zahynul jeden z tvých údů, než aby se celé tvé tělo dostalo do pekla. Také bylo řečeno: *Kdo propustí svou manželku, ať jí dá rozlukový lístek!* Já však vám pravím, že každý, kdo propouští svou manželku, mimo případ smilstva, uvádí ji do cizoložství; a kdo by se s propuštěnou oženil, cizoloží.“ (Mt 5, 21-32)

„Chci říci: Žijte z moci Božího Ducha, a nepodlehnete tomu, k čemu vás táhne vaše přirozenost. Touhy lidské přirozenosti směřují proti Duchu Božímu, a Boží Duch proti nim. Jde tu o naprostý protiklad, takže děláte to, co dělat nechcete. Dáte-li se však vést Božím Duchem, nejste už pod zákonem. Skutky lidské svévole jsou zřejmé: necudnost, nečistota, bezuzdnost, modlářství, čarodějství, rozbroje, hádky, žárlivost, vášeň, podlost, rozpory, rozkoly, závist, opilství, nestřídmost a podobné

věci. Řekl jsem už dříve a říkám znovu, že ti, kteří takové věci dělají, nebudou mít podíl na království Božím.“ (Gal 5, 16-21)

„Přikazujeme vám, bratří, ve jménu Pána Ježíše Krista, abyste se stranili každého bratra, který vede zahálčivý život a nežije podle naučení, která jste od nás převzali. Sami přece víte, jak máte žít podle našeho příkladu. My jsme u vás nezahláneli ani jsme nikoho nevyjídali, ale ve dne v noci jsme namáhavě pracovali, abychom nikomu z vás nebyli na obtíž. Ne že bychom k tomu neměli právo, ale chtěli jsme vám sami sebe dát za příklad, abyste se jím řídili. Když jsme u vás byli, přikazovali jsme vám: Kdo nechce pracovat, ať nejí! Teď však slyšíme, že někteří mezi vámi vedou zahálčivý život, pořádně nepracují a pletou se do věcí, do kterých jim nic není. Takovým přikazujeme a vybízíme je ve jménu Pána Ježíše Krista, aby žili řádně a živil se vlastní prací. Vy však, bratří, neochabujte v dobrém jednání.“ (2 Tes 3, 6-13)

3.3.2 Shrnutí a typologie

Z tohoto krátkého zkoumání Nového zákona vidíme, že ačkoli v něm přímo slovo „hodnota“ ve významu, ve kterém se dnes běžně používá, nenajdeme, přesto jsou hodnoty v Bibli přítomné, a to zejména hodnoty morální, které jsou důležité pro směřování lidského života. Vidíme také, že zde vlastně není rozdíl mezi dobrem a hodnotou. Výroky, které jsme uváděli, vždy popisují, co je dobré.

Nyní se pokusíme všechna výše zmíněná dobra ještě přesněji rozdělit. Na základě dosavadních úvah se nabízí možnost vytvořit následující klasifikaci hodnot, resp. dober:

1. dobra jako charakteristika Boha,
2. dobra jako naše participace na Boží dokonalosti (nadpřirozené cíle),
3. dobra naší (Bohem dané) přirozenosti (přirozené cíle),
4. dobra pomáhající nám k dosažení nadpřirozeného cíle (nadpřirozená instrumentální dobra),

5. dobra pomáhající nám k dosažení přirozených cílů (přirozená instrumentální dobra).

O základních dobrech naší přirozenosti (bod 3) již byla řeč v kapitole 3.3. Nyní je tedy na místě zaměřit se na dobra charakterizující Boží přirozenost (bod 1) a následně na dobra představující nadpřirozený cíl našeho života (bod 2). S tím pak bude do jisté míry souviset i otázka prostředků dosažení tohoto nadpřirozeného cíle (body 4 a 5).

3.4 Hodnota jako dogmaticko-teologický koncept

3.4.1 Boží dokonalost jako východisko

Jestliže chceme zkoumat nadpřirozené dobro pro člověka jako účast (participaci) na božské dokonalosti, která přesahuje přirozené dokonalosti a dobra vycházející ze samotného stvoření, je třeba se nejprve zaměřit na samotnou Boží dokonalost, aby byl objasněn základ, jehož se pak bude ona účast týkat.

Boží esence je sama v sobě nevýslovná, nepoznatelná a nepopsatelná. Pro člověka není možné poznat Boží esenci tak jak je v její dokonalosti, protože ho nekonečně přesahuje. Žádné lidské slovo ji nemůže v plnosti vyjádřit. Všechny naše výpovědi o Bohu jsou proto pouze částečné a vycházejí z naší nedokonalé zkušenosti s nedokonalým světem.¹⁷⁹ Přesto se Bůh člověku dává poznat a člověk, protože není schopen postihnout Boží esenci v její jednoduchosti a nevýslovnosti, si Boha pojmenovává a užívá k tomu mnoha rozličných slov, která vyjadřují nějaké Boží vlastnosti. V Bohu samém jsou tyto vlastnosti v jednotě, kterou však člověk nemůže přímo a bezprostředně poznat a uchopit. Proto si je musí rozdělovat a jednotlivě pojmenovávat, aby se mu podařilo, i když jen částečně a nedokonale, nahlédnout něco z Boží esence.

3.4.2 Jména Boží jako vyjádření dokonalostí Božích¹⁸⁰

V teologii máme celou řadu pojednání o Božských dobrech vyjadřujících Boží esenci, tj. o Božích vlastnostech neboli dokonalostech. Jednou z forem onoho pojmenování jsou jména, která Bohu dáváme. V češtině se slovem „jméno“ obvykle rozumí „vlastní jméno“, tj. jednoznačný identifikátor určité konkrétní bytosti. V latině však slovo

¹⁷⁹ Poznamenejme, že klasickým způsobem vypovídání o Bohu je cesta tří kroků: tvrzení, popírání a vyvyšování (*via affirmationis*, *via negationis* a *via eminentiae*), kdy vycházíme z pojmů vzatých z našeho světa kolem nás a jejich očišťováním je uzpůsobujeme k použití pro popis Boha. Srov. C. V. Pospíšil: *Hermeneutika mystéria*, Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 111.

¹⁸⁰ V této části vycházíme z již publikované stati H. MACHULOVÁ, Posvěť se jméno tvé. Mohou křesťanské hodnoty posvěcovat Boží jméno? In *Communio* 1, 2016, s. 58–65.

„nomen“ (jméno) vyjadřuje cosi obecnějšího. Můžeme to vyjádřit spíše českým „podstatné jméno“ nebo „přídavné jméno“. Je to slovo označující cosi obecnějšího, než jméno vlastní. Lze to ilustrovat na slovu „nominalismus“, které označuje logicko-metafyzickou teorii určitého chápání obecných slov, nikoli pouze vlastních jmen. Mluvíme-li o jménech v případě Boha, pak ale musíme vzít v potaz skutečnost, že všechno, co v oblasti stvořeného světa chápeme jako obecné vyjádření dokonalosti, která se v nedokonalé podobě ukazuje v mnoha různých variantách na různých místech a v různých časech, je v Bohu v míře nejvyšší a naprosto dokonalé. Jako takové je to i jedinečné, takže to, co je ve stvořeném světě obecným slovem označujícím společně mnoho různých konkretizací tohoto obecného vyjádření, je v Bohu jedinečným a tedy vlastním jménem v pravém slova smyslu. Všechna slova (jména) označující dokonalosti jsou tedy v Bohu jmény vlastními.

Příkladem teologie pracující s koncepcí božských jmen je velká teologická tradice sahající velmi daleko, do období konce řecké patristiky. Je to novoplatonsky orientovaná teologie Dionýsia Areopagity shrnutá v jeho spise *O božských jménech (De divinis nominibus)*,¹⁸¹ který byl v následujících staletích mnohokrát komentován a založil velký proud teologického promýšlení Božích jmen a všeho, co s tím souvisí.

Připomeňme, že Dionýsios se ve své teologii zaměřuje na to, jak může člověk poznat Boha. Dochází k tomu, že dělí teologii na negativní a afirmativní, přičemž oba tyto přístupy jsou pro něj nutné a vzájemně provázané. Bůh je totiž zcela transcendentní a ode všeho oddělený, nade vše vyvýšený, vše přesahující. Toto vymezení odpovídá Dionýsiově negativní teologii. Takto popsaný Bůh je pro člověka nepostižitelný, nelze ho nijak poznat ani rozumem, ani smysly, a proto ho nelze ani popsat. Zbývá jen cesta negace, tedy popření všech lidských výpovědí, které jsou ve vztahu k Bohu neadekvátní. Ovšem tento vše přesahující Bůh nesetrvává v izolaci ode všeho, ale sám vyvíjí iniciativu, aby se dal člověku poznat, a to jednak skrze stvoření, které Dionýsios chápe jako Boží sebemanifestaci, a pak skrze Boží zjevení v Písmu. Toto Boží sebesdílení je chápáno jako pozitivní, afirmativní teologie. Díky ní mohou být Bohu,

¹⁸¹ PG 3, 586-996; anglický překlad: *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*. transl. by C. E. Rolt, London: SPCK, 1920.

který je původcem všeho, připsány pomocí kladných tvrzení vlastnosti a jména všech věcí.¹⁸²

Vezměme tedy tento tradiční text jako východisko našeho uvažování o Božích jménech a podívejme se, jakými jmény a proč označuje Boha právě tento autor. V jeho textu najdeme jména, která označují Boží působení navenek, směrem ke stvoření. Jde tu o jména, která jsou pro člověka důležitá v tom, že právě jejich následováním může činit svůj život Bohu podobným. Všechna tato jména od Boha vychází, ale k němu také vedou. Je možné je následovat, v životě naplňovat a tak směřovat k Bohu. Nad všechna jména staví jediné jméno – *Dobro*, které vyděluje od všech ostatních a upřednostňuje jej přede všemi. *Dobro* se projevuje ve všem a vše je do bytí uváděno skrze ně. *Dobro* také označuje ještě jmény *Světlo*, které osvětluje rozum, a *Krása*. Tato jména pak doplňuje *Láska*, která vychází z *Dobra* a *Krásy*.¹⁸³ Další jména, kterými Dionýsios Boha označuje, jsou *Bytí*, *Život* a *Moudrost*. Kromě rozumu a moudrosti je Bůh také dárce *Slova*, které vyjadřuje *Pravdu*. Kdo uvěřil v *Pravdu* v souladu se *Slovem*, toho nic nevzdálí od pravé víry. Pravda je jediná, stejně jako je jediné poznání Božských věcí.¹⁸⁴ *Síla*, *Spravedlnost* a *Vykoupení* jsou další skupinou velkých Božích jmen. Božská *Spravedlnost* dává všem to, co je jim vlastní, analogicky ke každému typu jsoucna tak, aby byla zachována jeho přirozenost. Nesměšuje tedy jednotlivá jsoucna, ale všem zachovává jejich zvláštnost. A protože chrání jsoucna před odpadnutím od jim vlastního dobra, je také tato *Spravedlnost* nazývána *Vykoupením*. Odkloní-li se někdo k omylu, bude škodit vlastnímu dobru. Je tu ale *Vykoupení*, které jej vykoupí z utrpení, slabosti i ztráty a pomůže znovuzískat ztracené dobro. Také *Pokoj* sjednocuje a vytváří soulad. Všechny síly se sjednocují mezi sebou i s jediným původcem *Pokoje*. Tento *Pokoj* je ve všem přítomný, sjednocuje rozdělené a všemu vymezuje hranice, přitom však všemu zachovává vlastní suverenitu.¹⁸⁵

¹⁸² Srov. KOUDELKA, M. Nauka o pozitivní a negativní teologii v Dionýsiových listech a mystické teologii. In *Listy o mystické teologii*. Praha: OIKOYMENH 2005, s. 10-16.

¹⁸³ Srov. PG 3, 693-814.

¹⁸⁴ Srov. PG 3, 815-888.

¹⁸⁵ Srov. PG 3, 889-908.

Kromě jmen, která vypovídají o Božím působení ve světě, tak jak je známe a zakoušíme ve stvoření, uvádí Dionýsios i jména, která vypovídají více o uspořádání světa a o Boží esenci. Tento výčet jmen začíná párovými pojmy *Velký/Malý*; *Tentýž/Jiný*; *Podobný/Nepodobný*. Ve všech těchto pojmech je skryto něco z Boží esence.¹⁸⁶ Na první pohled vypadá tato párovost jako koncept jednoty protikladů, který najdeme také třeba u Mikuláše Kusánského, pro něhož je Bůh splynutím protikladů v jedinečném a absolutně nekonečném bytí.¹⁸⁷ Jde ale spíše o vyjádření skutečné personality v Bohu, protože osoba nemůže být nikdy pouze jedna,¹⁸⁸ ale existuje jedině ve vztahu. Striktně jednoosobový Bůh je velmi problematický pojem, který nelze označit za plně konzistentní. Je-li Bůh vztahový „navenek“ (tedy jak se projevuje ve stvoření i v Božím zjevení), je možné, aby nebyl vztahový sám v sobě? Pokud by Bůh sám o sobě byl striktně jediný, pak by mu chyběla tato dokonalost osobní vztahovosti. Pokud bychom řekli, že je tato dokonalost uskutečňována vztahem tohoto striktně jediného Boha k jeho stvoření, znamenalo by to, že je tato jeho dokonalost závislá na stvoření. Bůh by tak sám o sobě nebyl zcela nezávislý a dokonalý, ale jeho dokonalost by byla podmíněná, což je samo o sobě absurdní.¹⁸⁹ V Bohu tedy na jakési úrovni musí existovat i osobová vztažnost vyjádřitelná právě onou vztahovou meziosobní odlišností téhož a jiného, u Boha samozřejmě v rámci jedinství esence.

Bůh je oslavován také jako *Všemocný* a *Věkovitý*¹⁹⁰. První jméno se vztahuje k tomu, že Bůh vše zachovává a sjednocuje jako základ, na kterém všechno spočívá. Jménem *Věkovitý* je Bůh opěvován proto, že existuje jako věčnost i jako čas všeho a zároveň je před věčností a před časem. Přesto zůstává stálý a neměnný.¹⁹¹ Další skupinou jmen, která Dionýsios ve svém spisu uvádí, jsou *Svatyně svatých*, *Pán Pánů*, *Král králů* a *Bůh*

¹⁸⁶ Srov. PG 3, 909-934.

¹⁸⁷ Srov. COPLESTON, F. *Dějiny filosofie III*. Olomouc: Refugium 2017, s. 305.

¹⁸⁸ Srov. SPAEMANN, *Persons. The Difference between „Someone“ and „Something“*, Oxford: Oxford University Press 2017, s. 27.

¹⁸⁹ Srov. POSPÍŠIL C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2017, s. 21-41.

¹⁹⁰ V řečtině doslova *Starší dnů*. Zde užíváme výraz *Věkovitý*, který je používán též v ekumenickém překladu Bible srov. např. Dan 7,13.

¹⁹¹ Srov. PG 3, 935-946.

bohů.¹⁹² Tato jména jsou připomínkou starozákonních jmen, které jsou Bohu připisovány. Jsou oslavou Boha jako vše převyšující Příčiny. Jako poslední jsou pak uvedena jména *Jediný a Dokonalý*.¹⁹³

V samotném Dionýsiově spise nenalezneme jasné vysvětlení, proč zařazuje zrovna tato jména a ne nějaká jiná, a proč je zmiňuje právě v určitém pořadí. Zdá se, že podobné otázky si v dějinách kladli mnozí autoři a někteří z nich se pokusili Dionýsia určitým způsobem rozvinout. I když se řada z nich jistě pokoušela o přesnou rekonstrukci jakéhosi teologického systému, který za pojednáním o Božích jménech stojí, nejde často o pouhou interpretaci, ale spíše o vlastní rozvinutí Dionýsiova myšlení. Podívejme se nyní blíže na dva tyto pokusy, jeden středověký a jeden současný.

První z nich najdeme u Tomáše Akvinského v jeho komentáři k Dionýsiovu spisu *O božských jménech*.¹⁹⁴ Tomáš dělí Dionýsiův spis na tři části: teologický úvod (u Dionýsia kap. 1-3), to, co od Boha vychází (kap. 4-11), a zaměření ke konečnému cíli (kap. 12-13). Prostřední a nejdelší část pak Tomáš Akvinský dělí ještě na 3 části: *Dobro*, jako stěžejní pojem charakterizující Boží vycházení; vlastnosti *Dobra*, jak se ukazují a jsou zakoušené ve stvoření, a to jednak vlastnosti, které níže nazýváme ontologické, tj. *Bytí, Život, Moudrost*, a dále *Spravedlnost* jakožto souhrn všech ctností a tudíž vrchol inteligentního života (kap. 4-8), a také vzájemné vztahy vlastností (kap. 9-11).¹⁹⁵

Ze současných autorů se analýzou a systematizací Dionýsiova spisu zabýval Endre von Ivánka, který ve své analýze uvádí dvě zásadní triády Božích jmen. První je obsažená v kapitolách 5-7 a jde o *Bytí, Život a Moudrost*. Tato triáda je zjevně inspirovaná novoplatonikem Proklem, který užívá termíny *Intelligence* nebo *Mysl, Život a Moudrost*. Druhá triáda, kterou najdeme v 7.-9. kapitole, je pak *Moudrost, Síla a Pokoj*, kde je patrná inspirace Řehořem z Nyssy. Obě triády sjednocuje *Moudrost*, která je v každé přítomná. Ostatní jména zmíněná v těchto kapitolách (*Kráska, Láska, Spravedlnost,*

¹⁹² Srov. PG 3, 969-976.

¹⁹³ Srov. PG 3, 977-996.

¹⁹⁴ Srov. AQUINATIS, T. *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini, Marietti, Taurini-Romae, 1950.

¹⁹⁵ Srov. SCHAFER, Ch. *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the structure and the content of the treatise on the Divine names*, Boston: Brill Leiden 2006, s. 28-31.

Vykoupení apod.) jsou podle von Ivánky jen variací či vysvětlením těch šesti, nebo spíše pěti základních jmen. V 9. kapitole se pak objevují párové pojmy jako *Velký/Malý*, *Tentýž/Jiný*, *Podobný/Nepodobný* atd. Zde je patrná inspirace Platónovým dialogem *Parmenidés*, které zde slouží jako parnese druhé triády Božích jmen, vysvětlující řád světa.¹⁹⁶

Z uvedených příkladů vidíme, že spíše než o přesnou rekonstrukci Dionýsova myšlení, které ho vedlo k napsání tohoto textu, jde o vlastní systematizaci a rozvíjení toho, co Dionýsios započal. Vezměme tedy v této tradici jeho spis *O božských jménech* jako základ pro naše vlastní další přemýšlení a pokusme se ho rozvinout. Jednotlivá Boží jména, která Dionýsios zmiňuje, pro nás mohou být jasnými ukazateli na cestě k následování Boha. Nechceme však následovat samotná jména, ale spíše to, co se za těmito jmény skrývá, což jsou podstatné Boží vlastnosti. Z pohledu člověka je můžeme chápat také jako *dobra* neboli *hodnoty*, tedy to, co nám Bůh ukazuje jako opravdu důležité, co stojí za to ve svém životě uskutečňovat, co má opravdu velkou cenu.

Pojem hodnota vždy souvisí s hodnocením, musí zde být někdo, kdo hodnotí, kdo danou věc za hodnotu označí. V Aristotelově *Metafyzice* je bůh tím, kdo myslí sám sebe a je takto svrchovaně blažený.¹⁹⁷ Jde tu tedy o jakési sebehodnocení či sebe-ocenění. Křesťanství nechápe Boha jakožto jedno striktně jediného, ale jako Boha, který je trojjediný, kde existují vztahy mezi jednotlivými osobami Trojice. K ocenění a hodnocení pak dochází také v Bohu, ale na rozdíl od Aristotelova chápání se nejedná o prosté sebehodnocení, tj. jistou podobu vztahu totožnosti. Je to naopak hodnocení oceňující někoho odlišného, tj. vztah mezi jednotlivými osobami Trojice. Pro Otce je nejhodnotnější Syn a pro Syna je nejhodnotnější Otec. Úkonem hodnocení je v Trojici láska, tedy Duch svatý. V lásce Ducha je jeden pro druhého zcela žádoucí i uspokojivý. S tímto hodnocením se setkáváme v Písmu, zejména ve slovech εὐδοκία (zálíbení)

¹⁹⁶ Srov. IVÁNKA, von, E. *Plato Christianus*. OIKOYMENH 2003, s. 242-258.

¹⁹⁷ Srov. ARISTOTELÉS, *Metafyzika* XII (1072b; 1074b).

a εὐδοκεω (chovat zalíbení). A z nebe promluvil hlas: „Toto je můj milovaný Syn, v němž se mi zalíbilo¹⁹⁸ (εὐδόκησα, Mt 3, 17); Ano, Otče: tak se ti zalíbilo (εὐδοκία, Mt 11, 26).

Takto Boží vlastnosti vyjadřují hodnoty přítomné přímo v Bohu. Je to pojmenování toho, co je hodnotné pro jednotlivé osoby Trojice. Jak se ale stanou tyto hodnoty důležité pro člověka? Mohli bychom říci, že se tak může stát dvojitým způsobem. Jednak tím, že každý člověk, který je stvořen k obrazu Božímu se může chápat jako ten, kdo vyšel z Boží ruky a je tak v určitém smyslu Božím dítětem. Bůh jej činí „hodným“ sebe sama, protože žádný tvor toho ze sebe není schopen. Má tedy do jisté míry přístup k tomu, co je hodnotné pro jeho Stvořitele. Za druhé pak křtem získává každý křesťan účast na synovství Kristově, čímž se mu dostává ještě větší účasti na tom, co je hodnotné pro osoby Trojice. Je mu nabídnuta ještě bližší možnost chápat, co je v Božích očích opravdu důležité.

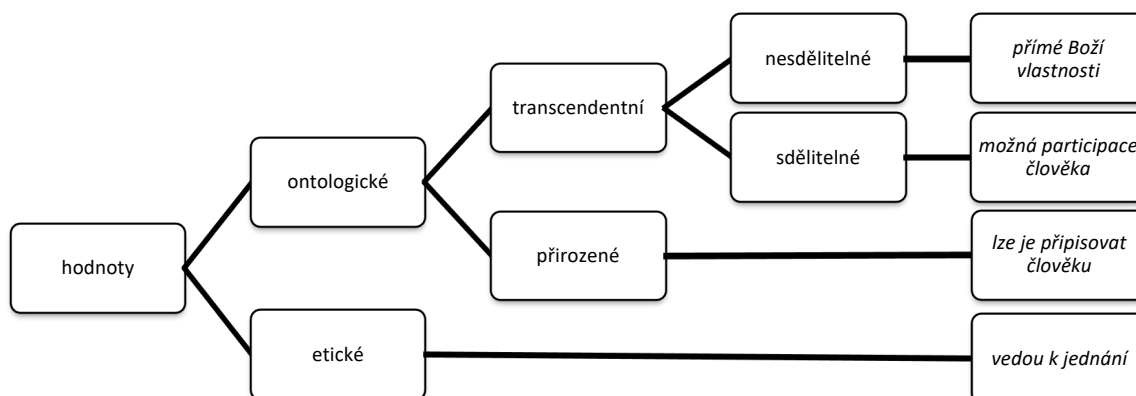
Pokusme se tedy nyní o vyjádření Božích hodnot, tedy o jakousi křesťanskou axiologii. Jako východisko nám může sloužit již zmíněný text Dionýsia Areopagity, na který se pokusíme podívat právě z hodnotového úhlu pohledu. Všechna dionýsovská Boží jména můžeme chápat jako určité hodnoty. Některé z nich jsou hodnoty náležející Božímu bytí, říkáme jim tedy *hodnoty ontologické*¹⁹⁹. Jiné hodnoty pak pro nás navíc představují etický nárok nebo jinak řečeno výzvu, která je pro nás i normou pro životní praxi. V tomto smyslu obvykle mluvíme o *hodnotách etických*. V našem kontextu hodnot týkajících se člověka, které jsou odvozené z Božích vlastností, pak můžeme mluvit přímo o *základních křesťanských hodnotách*.

¹⁹⁸ V ekumenickém překladu přeloženo opisem: „...jehož jsem si vyvolil.“

¹⁹⁹ Autoři, zabývající se axiologií používají různé hierarchie hodnot. Srov. SCHELER, M. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Northwestern University Press, 1973, s. 104-110. nebo HILDEBRAND, D. von *Ethics*, Franciscan Herald Press, Chicago 1972, s. 34-62. Pro účely tohoto textu se však nezdá být žádná z těchto hierarchií vhodná, proto používám pouze pojem ontologická hodnota, který chce vyjádřit, že jde o hodnoty náležející Božímu bytí. Některé z těchto hodnot pak představují určitý etický nárok, ty označuji jako hodnoty etické.

3.4.3 Lze chápat božská jména jako hodnoty?

Podíváme-li se na dionýsovská jména, vidíme, že i mezi těmito jmény, která vyjadřují podstatné Boží vlastnosti, si můžeme všimnout určitých rozdílů. Najdeme mezi nimi jména vyjadřující hodnoty, které člověku přímo připsat nelze. Jsou to *hodnoty transcendentní*. Lze je rozdělit na dva typy. První jsou *transcendentní hodnoty nesdělitelné*. Mezi těmito jmény najdeme jednak *biblické superlativy* jako Svatyně svatých, Král králů, Pán pánů, jednak *biblické absolutismy* jako Všemocný a Věkovitý, ale i *párové pojmy* jako Velký/Malý, Tentýž/Jiný, Podobný/Nepodobný.²⁰⁰ Toto jsou jména, která Boha oslavují, připomínají plnost Jeho dokonalosti, ale nejsou pro člověka přímou výzvou k napodobování a následování.



Pak jsou tu jména další, která bychom mohli označit jako *transcendentní hodnoty sdělitelné*. Tyto hodnoty sice člověku nenáleží přirozeně, ale člověk na nich může mít účast. Vyjadřují je jména jako Dokonalý a Jediný. Jsou také vyjádřením Boží transcendence, ale zároveň je lze chápat jako hodnoty, o které člověk může usilovat (Mt 5, 48). Každý křesťan je povolán a vyzván k dokonalému a svatému životu, o který

²⁰⁰ Tyto párové pojmy nechtějí vyjádřit jak moc je Bůh velký nebo malý, ale spíše jsou vyjádřením Boží dokonalosti, ve které je obsaženo vše, Boží přítomnost ve všem, ale zároveň Boží vzdálenost a transcendenci. Bůh je ve všem, ale vše nekonečně přesahuje.

má usilovat podle svých darů a svého povolání. Cesta k dokonalosti není pro každého stejná, ale každý může mít účast na Boží dokonalosti a počítat s Boží pomocí na této cestě. Jednotícím prvkem na každé cestě k dokonalosti pak bude láska k Bohu a bližnímu. To také připomíná konstituce *Lumen gentium*, když mluví o cestě a prostředcích svatosti:

„Proto první a nejpotřebnější dar je láska, kterou milujeme Boha nade všechno a bližního pro Boha. Aby však láska v duši jako dobrá setba rostla a vydávala plody, má každý věřící rád poslouchat Boží slovo, uskutečňovat vůli Boha s pomocí jeho milosti, přijímat často svátosti, zejména eucharistii, zúčastňovat se posvátných obřadů a vytrvale se věnovat modlitbě, sebezáporu, účinné bratrské službě a cvičení všech ctností. Láska totiž, jakožto svazek dokonalosti a naplnění zákona řídí všechny prostředky posvěcení, je jejich duší a dovádí je k cíli.“²⁰¹

Také jméno *Jediný* je vyjádřením jednoty. Nemůžeme sice napodobit dokonalou vnitřní Boží jednotu, ale přesto můžeme usilovat jak o jednotu v sobě, jakousi vnitřní harmonii, tak i o jednotu vnější, ve společnosti, v církvi, v rodině apod. V důsledku dědičného hříchu je člověk vystaven žádostivosti (*concupiscentia*), která se projevuje chybějící harmonií duše a těla, ale i narušením sociálního života. Díky Boží milosti však může člověk s touto žádostivostí bojovat a usilovat o svou vnitřní jednotu i o jednotu s ostatními lidmi.

K ontologickým hodnotám pak můžeme připojit ještě další, které jsou vyjádřeny jmény Bytí, Život, Slovo, Mysl, Síla. Tyto hodnoty můžeme chápat jako *hodnoty přirozené*, které jsou základním předpokladem rozvíjení dalších, třeba etických hodnot. Je zřejmé, že bez bytí, života, mysli či síly by nebylo možné dělat cokoli dalšího. Tyto hodnoty člověk má, nemůže se o ně nijak zasloužit. Nejsou to tedy hodnoty, pro které se rozhoduje, ale které ve svém životě uplatňuje. Ovšem i tyto hodnoty přirozené lze rozvíjet a kultivovat.

²⁰¹ LG 42.

Dalšími hodnotami, které na nás vznášejí nárok a vybízejí nás k následování, napodobování nebo uskutečňování, jsou *hodnoty etické*. Vrcholem těchto hodnot je *Dobro*, které je cílem veškerého lidského jednání a také základní etickou hodnotou. Dále jsou tu hodnoty, jejichž uskutečňování a naplňování v životě vede k *Dobru*. Z dionýsovských jmen jsou to *Láska, Pravda, Spravedlnost, Pokoj, Moudrost*. Toto jsou hodnoty, které bychom mohli nazvat také základními *křesťanskými hodnotami*, které od Boha vychází a k němu také vedou.

K uskutečňování právě těchto hodnot jsme vybízeni na řadě míst v Písmu. Mnohé z nich najdeme např. v Ježíšových blahoslavenstvích. Příkladem může být hodnota spravedlnosti, se kterou se setkáváme v kontextu chvály těch, kteří se této hodnoty drží i přesto, že jim to přináší obtíže. „Blahoslavení, kdo lační a žízňají po spravedlnosti, neboť oni budou nasyceni“ (Mt 5, 6). Nelze jistě říci, že výčet křesťanských hodnot inspirovaný dionýsovskými Božími jmény je úplný. Jistě bychom našli další hodnoty, které bychom k tomuto výčtu mohli připojit. Mezi již zmíněnými blahoslavenstvími najdeme také další důležitou hodnotu, kterou u Dionýsia samostatně nenacházíme, a tou je *Milosrdenství*. „Blahoslavení milosrdní, neboť oni dojdou milosrdenství“ (Mt 5, 7). Milosrdenství ale můžeme chápat také v kontextu lásky jako její důsledek a rozvinutí.²⁰²

²⁰² Tímto způsobem o něm pojednává např. Tomáš Akvinský. Srov. ST II-II q 30 In SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 8-10: Secunda secundae Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1895-1897-1899).

3.5 Hodnota jako morálně-teologický koncept

3.5.1 Metodologické východisko

Výše jsme si připomněli výsledky filosofické reflexe hodnot, kterou je nyní třeba rozvinout o teologickou rovinu bádání. Už jsme ukázali, že v biblickém textu existují dobra či hodnoty jakožto něco, co se oceňuje a čeho si máme vážit, ale není to přímo biblický pojem, který by se dal nějak specificky zkoumat na základě slovních vyjádření. To ukázala snaha hledat slovo hodnota a jeho ekvivalenty v novozákonních textech. Biblické texty ukazují, že hodnoty a hodnotové soudy se v Bibli vyskytují poměrně často a lze je vnímat na více rovinách. Jde nejen o označení hodnoty nejvyšší, která je hodnotou per se, ale nacházíme i mnoho hodnot instrumentálních, takových, které slouží jako prostředky k získání hodnoty nejvyšší. Lze tedy předpokládat, že křesťanské hodnoty budou mít svůj biblický základ, ale bude třeba dalšího promyšlení, jak tento základ systematicky uspořádat.

Na Dionýsiově spise *De divinis nominibus* jsme si ukázali jeden ze způsobů, jak lze promýšlet téma božské dokonalosti pomocí pojmů či jmen, které je vyjadřují. Lze je chápat jako hodnoty či dobra charakterizující božskou přirozenost. Zároveň ale vidíme, že nekončíme pouze u obdivu božské dokonalosti. Mezi důležitými vlastnosti Božími, které jsou mu připisovány prostřednictvím dionýsovských jmen, nacházíme vlastnosti (hodnoty), které jsou výzvou i pro člověka. Jde o hodnoty etické, které vznášejí určitý nárok a jsou pro nás výzvou k následování.

Nyní bychom se měli dostat k hodnotě/dobru v teologické perspektivě, tzn. promyslet téma nejen na základě rozumu a zkušenosti (jak to dělá filosofie), ale na základě rozumu osvětleného vírou za pomoci Božího zjevení, což je metoda teologie. V následujícím textu se tedy budeme zabývat teologickou reflexí hodnoty jako dobra. Budeme se zabývat tím, jaké je křesťanské pojetí dobra, což nám pomůže poukázat na to, co jsou to vlastně křesťanské hodnoty.

3.5.2 Křesťanské pojetí dobra

Ve 3. kapitole, kde jsme se zabývali dobrem, jsme se již setkali se dvěma křesťanskými autory, kteří představili své pojetí dobra. Jednalo se o Augustina a Tomáše Akvinského. To, co je v jejich pojetí společné, je odkaz na původce všeho dobrého, kterým je Bůh. Od něj pochází vše, co je jakýmkoli způsobem dobré. Nyní je na místě tuto úvahu ještě rozvinout.

V dalším prohloubení křesťanského pojetí dobra budeme sledovat obecně křesťanské pojetí dobra. Tomáš zde ale zůstává příkladem teologa, u kterého najdeme pojetí dobra velmi dobře propracované. Je teologem, který velmi dobře vystihuje nauku církve, což je zdůrazněno i v některých církevních dokumentech.²⁰³ Nechceme tím říci, že by se nauka církve rovnala tomismus, ale že tomismus je vynikající a následováníhodný způsob, jak systematicky nauku církve představit.

V zásadě můžeme dobro rozdělit na dobro přirozené a dobro nadpřirozené.²⁰⁴ Jakožto přirozené dobro lze chápat vše, co Bůh stvořil. Nadpřirozené je pak to dobro, které člověk nemůže získat vlastními silami, ale je mu dáno přímo Bohem ke spáse. Dobru přirozenému jsme se již částečně věnovali v kapitole 3.3, kde jsme popisovali základní dobra týkající se lidské přirozenosti. Tedy taková dobra, která jsou společná všem lidem právě proto, že jsou lidmi. Nebyl zde však zdůrazněn odkaz na původce této lidské přirozenosti, kterým je Bůh sám. V následujícím textu tedy rozvineme úvahu o přirozených dobrech právě tímto směrem.

²⁰³ Srov. např. Jan Pavel II. *Fides et ratio*, 43: „Z tohoto důvodu církev právem vždycky pokládala svatého Tomáše za učitele myšlení a za vzor teologického bádání. Rád připomínám v této souvislosti, co napsal můj předchůdce, Boží služebník papež Pavel VI., u příležitosti 700. výročí smrti „andělského učitele“: *U svatého Tomáše se bezpochyby v nejvyšší míře nachází odvaha k hledání pravdy, svoboda ducha při řešení nových problémů a intelektuální čestnost člověka, který nedopouští v žádném případě, aby byla křesťanská pravda znečištěna světskou filozofií, avšak na druhé straně ani tuto filozofii a priori neodmítá. Proto vstoupil do dějin křesťanského myšlení jako průkopník nové cesty filozofie a univerzální kultury.*“

2. Vatikáský koncil, *Optatam totius*, 16: „Potom se mají bohoslovci učit hlouběji pronikat do tajemství spásy pomocí spekulace pod vedením svatého Tomáše a objevovat jejich vzájemnou souvislost, aby se dospělo k jejich dosažitelně nejlepšímu objasnění.“

²⁰⁴ Srov. PORTER, J. *The Recovery of Virtue*. Westminster: John Knox Press 1990, s. 63-68.

3.5.2.1 Přírozené dobro

Jakékoli dobro začíná u Boha, neboť on je původcem všeho, co je. Veškeré dobro pak může mít dvojí podobu, je buď přírozené, nebo nadpřírozené. To, které označujeme jako přírozené dobro, má svůj původ v Božím stvořitelském aktu. Dílo stvoření vypovídá jednak o Bohu samotném a jednak o tom, co bylo stvořeno. O Bohu samém můžeme říci a zdůrazňuje to i První vatikánský koncil, že Bůh je naprosto jednoduchý a naprosto dokonalý. Ve své dobrotě, stvořil svět se vším, co k němu patří. A všechno, čemu dal vzniknout i nadále opatruje a řídí.²⁰⁵ O tom, co bylo stvořeno, můžeme říci, že nese určitou stopu svého původce a odkazuje k němu.

„Svatá, katolická apoštolská římská svatá církev věří a vyznává, že je jeden pravý a živý Bůh, Stvořitel a Pán nebe a země, všemohoucí, věčný, nezměrný, nepochopitelný a nekonečný v rozumu, vůli i každé dokonalosti. Protože je jedinou, jednotlivou a naprosto jednoduchou a neproměnnou duchovní substancí, je třeba říci, že je skutečně a bytostně od světa odlišný, v sobě a ze sebe nejblaženější a nevýslovně vyvýšený nade vše, co je mimo něj nebo může být myšleno. Tento jediný pravý Bůh svou dobrotou a všemohoucí silou ne kvůli rozhojnění své blaženosti, ani kvůli získání dokonalosti, avšak kvůli jejímu ukázání prostřednictvím dober poskytovaných svým tvorům, zcela svobodným úradkem na počátku času a z ničeho dal vzniknout tvorstvu duchovnímu i tělesnému, totiž andělskému a pozemskému, a poté i lidskému, jako konstituovanému společně z ducha i těla. Vše, čemu dal vzniknout, Bůh svou prozřetelností opatruje a řídí, *a svou mocí od jednoho konce světa na druhý vše ušlechtilé spravuje* (Mdr 8,1). *Vše je totiž nahé a odkryté před jeho zrakem* (Žid 4,13), včetně toho, co se svobodnou činností tvorů stane v budoucnu.²⁰⁶

Bůh je Stvořitel, původce všeho a vše, co tvoří je dobré. Nejde zde ale o deistické pojetí Boha, který stvoří dobrý svět a již není třeba, aby do něj jakkoli zasahoval. Takové je

²⁰⁵ Srov. *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*. Praha: Krystal OP 2006, s. 67.

²⁰⁶ *Tamtéž*, s. 67.

pojetí boha např. u Aristotela, jeho nehybný hybatel je tím, kdo vše ve světě uvede do chodu a dále do něj již nezasahuje pouze nazírá vlastní dokonalost. V tomto deistickém pojetí nemohou existovat dobra nadpřirozená, protože on do světa po stvoření nijak nezasahuje proto člověk nemůže očekávat jeho pomoc prostřednictvím nadpřirozených dober. Křesťanský Bůh je ale jiný. On nejen že dává vzniknout všemu, co je, ale také i nadále své stvoření opatruje, stará se o ně. Co se týká všeho, co Bůh stvořil, platí, že Bůh tvoří vše nejen dobré, ale také sobě podobné. „Stvořené je sice svou podstatou od Boha odlišné, Bůh je však na základě aktu, kterým ustavuje skutečnost, ve všech stvořeních v souladu s jejich konečnými přirozenostmi nejnějněji přítomný.“²⁰⁷ Nejdokonalejším Božím obrazem je ze všeho stvoření člověk. Celé stvoření, ve kterém je patrná Boží stopa, je pro člověka také jedním z prostředků k poznání Boha. V již zmíněném dekretu Prvního vatikánského koncilu *Dei filius* se k tomu říká: „svatá matka církev drží a učí, že Bůh, původce a cíl všech věcí, může být s jistotou poznán přirozeným světlem lidského rozumu ze stvořených věcí. *Co je u něho neviditelné, je možné poznat rozumem z toho, co stvořil.*“²⁰⁸ Další možná cesta poznání Boha je již nadpřirozená – z Božího zjevení.

Dříve, než se dostaneme k nadpřirozeným dobrům, je třeba poznamenat, že rozlišení, ale neoddělování přirozeného a nadpřirozeného poznání a z toho plynoucích přístupů ke světu, není ničím zásadně novým. Najdeme ho v křesťanské tradici v různých podobách. Starým a velmi zajímavým příkladem křesťanské vize sepětí stvořeného světa a nadpřirozeného cíle a zdroje lidského života je křesťanská keltská spiritualita, která silně staví na vědomí toho, že celý svět, tak jak vyšel z rukou Stvořitele, je dobrý, že od něj vše pochází a k němu směřuje, najdeme opravdu silně zakotvené např. v keltské spiritualitě. Velmi dobře to vyjadřuje již obraz tradičního keltského kříže – kola umístěného v kříži. Je zde vyjádřeno stvoření, okruh světa, spojený do jediného celku s křížem spásy. Celé to dokonale vyjadřuje keltský způsob vnímání světa – schopnost udržet věci pohromadě. Kříž poukazuje na propojenost stvoření a spásy. Nacházíme zde nesmírný smysl pro vzývání Boha ve stvořeném světě a skrze něj. Věci

²⁰⁷ MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2010, s. 158.

²⁰⁸ *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 67.

tělesné a věci duchovní, věci lidské a božské se sice samozřejmě rozlišují, ale v praktickém prožívání jsou dokonale integrovány do jednoho celku. Vše je neustále propojováno a každá maličkost, zcela všední, každodenní činnost je příležitostí pro oslavu Boha. Není oddělen čas modlitby a čas práce, ani rozum a srdce, ale opět je vše spojeno. V této spiritualitě jaksí mizí hranice mezi světským a posvátným, mezi hmotným a duchovním. Jsou dochované modlitby doprovázející každé lidské konání. Takto Keltové prožívali svůj každodenní život s Bohem a stále usilovali o jeho ochranu. Od ranního zažihání ohně, stlaní postelí, přes péči o zvířata a domácnost, vše bylo doprovázeno modlitbou, vzýváním Boží Trojice a svěřováním všeho a všech do ochrany Panny Marie. Žehnaní existovala nejen pro měnící se rytmus každého dne a roku, ale doprovázela i cyklus rození a umírání v životě každého člověka. Je tedy zřejmé, že život a modlitbu nelze oddělit. Je zde silně zakořeněné vnímání toho, že věci světské, každodenní budou konány správně, pokud je zapojen Bůh. On pečuje o věci tohoto světa a zjevuje se skrze tento svět.²⁰⁹

Pro to, aby člověk žil opravdu dobrý život, musí se naučit rozpoznávat, co je jeho cílem a které jednání je s tímto cílem v souladu, a tudíž je dobré, a které je v rozporu a odvádí ho od cíle. Proto také přirozené dobro můžeme dále dělit na dobro *per se* (o sobě) a dobro instrumentální. To, které je dobrem o sobě, je nejen důležité samo o sobě, ale je i cílem, ke kterému směřují dobra ostatní. Z hlediska lidského života jsou přirozenými dobry o sobě právě výše zmiňovaná základní dobra neboli dobra lidské přirozenosti, jak o nich píše Tomáš Akvinský.²¹⁰ V jeho koncepci přirozeného zákona také najdeme jasný odkaz ke Stvořiteli a jeho věčnému zákonu. Svět je totiž řízen Boží prozřetelností, jeho rozumem. Proto idea řízení věcí, která je v Bohu, má povahu zákona. Boží rozum ale nepoznává v čase, jeho poznání je věčné, proto je tento zákon také třeba nazývat věčným zákonem.²¹¹ Vše, co je podřízeno Boží prozřetelnosti, je řízeno tímto věčným zákonem. Všechny věci se nějakým způsobem na věčném zákoně

²⁰⁹ Srov. WAAL DE E. *Svět byl stvořen celý*. Brno CDK 2000.

²¹⁰ Je však třeba podotknout, že koncepce přirozených dober není Tomášova, ale navazuje na starší tradici. Přirozená dobra najdeme například už v díle Ciceronově. Srov. CAHA, A. Příkazy přirozeného zákona – Tomáš Akvinský inspirován dílem Ciceronovým. In *Salve* 4/2005.

²¹¹ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I-II. q 91 a. 1. Český překlad: Akvinský, T. *O zákonech v Teologické sumě*, Praha: Krystal OP 2003, s. 26-27.

podílejí, a to tím, že v sobě nesou otisk věčného zákona v podobě vlastní přirozenosti, díky které mají sklon k vlastním úkonům a cílům. Pouze člověk je Boží prozřetelností řízen ještě vznešenějším způsobem – sám se na ní podílí tím, že pečuje o sebe i o jiné. Tato účast rozumného tvora na věčném zákoně je Tomášem nazývána přirozeným zákonem. Díky němu jsme schopni přirozeným rozumem rozpoznávat, co je dobré, a co je zlé. Člověk tedy nemá účast na věčném zákoně jen díky přirozeným sklonům, které sleduje, jako ostatní stvoření, ale i díky rozumu a rozvažování. Získává tak zvláštním způsobem účast na Boží svobodě, což mu také umožňuje nejen jednání přirozené, tj. takové, které rozumem poznává jako dobré, ale i jednání protipřirozené, tedy jednání, které není v souladu s rozumem (přirozenost takové jednání nevylučuje). Takové jednání je v rozporu s cílem, který rozum poznává jako dobrý, ale je pro člověka možné.²¹²

Shrneme-li tedy toto Tomášovo pojetí přirozeného dobra, můžeme říci, že Bůh je vnější princip, pohybující nás k dobru. Zákon je pak prostředkem poučení o tom, co je dobré, je měřítkem úkonů. Tomáš, podobně jako Aristotelés, ztotožňuje principy praktického rozumu s cíli nebo dobry, k nimž jednání směřuje. Tomáš říká, že prvním principem v praktických věcech je i nejvyšší cíl, kterým je štěstí či blaženost. Hlavním cílem zákona je tedy vést člověka ke specificky lidskému cíli – ke štěstí. Tímto prvním principem praktického rozumu je to, že člověk má konat dobro a vyhýbat se zlu. Dále Tomáš tvrdí, že to, co člověk poznává rozumem jako dobré, je to, k čemu má každý člověk přirozený sklon. To je pak nejen poznáváno jako dobré, ale také hodné usilování.²¹³

Můžeme ještě dodat, že přirozený zákon nám dává rozpoznat jen základní obecné principy toho, co je dobré a co je zlé. Jejich další rozpracování do konkrétnějších situací musí být učiněno zákony lidskými. Ty by však vždy měly respektovat obecné principy přirozeného zákona a být tak v souladu s dobry základními i cílem lidského života.²¹⁴

²¹² Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I-II. q 91 a. 2. Český překlad: Akvinský, T. *O zákonech v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP 2003, s. 28-30.

²¹³ Srov. CARL, M. Law, Virtue, and Happiness in Aquinas's Moral Theory. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 61 no. 3, 1997, pp. 425-447.

²¹⁴ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I-II. q 91 a. 3. Český překlad: Akvinský, T. *O zákonech v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP 2003, s. 30-32.

Mluvíme-li o dobru, je vhodné se krátce vyjádřit i k jeho opaku, tedy ke zlu.²¹⁵ Zůstaňme u Tomáše Akvinského a podívejme se, jak popisuje rozdíl mezi dobrem a zlem. Ve 48. kvestii v první části Teologické sumy si klade hned několik otázek týkajících zla, jeho podstaty a jeho schopnosti ničit dobro. Dochází k závěru, že zlo, podobně jako jiné protiklady musí být poznáváno z pojmu dobra, podobně jako temnotu poznáváme prostřednictvím světla. Dobro je vše, co je žádoucí. Pro každou přirozenost platí, že si žádá své bytí a svou dokonalost, proto bytí a dokonalost každé přirozenosti jsou dobré. Zlo tudíž nemůže být přirozeností nebo bytím. Může ale označovat nějakou nepřítomnost dobra. Tato nepřítomnost ale nemůže být jakákoli. Nepřítomnost dobra můžeme brát buď negativně, nebo privativně. Kdyby zlem byla negativní nepřítomnost dobra, pak by zlem bylo i to, co vůbec není. Podobně by určitá věc byla zlá, protože by jí scházelo dobro jiné věci (člověk by byl zlý, protože by mu scházela rychlost srny nebo síla lva). Negativní nepřítomnost dobra tedy není zlem. Je jím ale privativní nepřítomnost dobra, tedy nepřítomnost dobra, které by přítomné být mělo. Takto můžeme chápat např. slepotu – je privací zraku, který má být přítomen. Toto je také jeden z příkladů zla, které může zcela pohltit dobro. Světlo může být zcela odstraněno tmou a zrak slepotou. Jsou ale i jiné druhy dober, která zlo sice umenšuje a oslabuje, ale zcela neodstraňuje. Je jím třeba dobro lidské přirozenosti. Každým hříchem jsou sice oslabovány přirozené dispozice, takže čím více člověk přidává hříchů, tím více překážek staví mezi sebe a Boha a tím více oslabuje schopnost duše přijímat milost, ale dobro lidské přirozenosti nemizí docela.²¹⁶

3.5.2.2 Nadpřirozené dobro

V otázce týkající se přirozených dober jsme mluvili o tom, že člověk, stejně jako každý tvor, směřuje k určitému cíli. V případě člověka je však tímto cílem společenství s Bohem, věčná blaženost. Je to cíl, ke kterému nedokáže dospět pouze přirozenými prostředky, vlastními silami. Vlastní cíl lidského života totiž člověka nekonečně

²¹⁵ Srov. JOURNET, C. *Zlo*. Praha: Krystal OP 1998.

²¹⁶ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I. q 48 a. 1-6. Český překlad: Akvinský, T. *O stvoření. Výběr otázek z Teologické sumy*. Praha: Krystal OP 2008; s. 57-68.

přesahuje, je jím nadpřirozené dobro věčné blaženosti a potřebuje tedy také nadpřirozené prostředky k jeho dosažení. Dobry nadpřirozenými jsou taková dobra, která jsou darovaná Bohem, jinými slovy Boží milost.

Již Augustin ve známém sporu s Pelagiem zdůrazňoval, že lidská přirozenost poškozená prvotním hříchem nemůže bez pomoci milosti dosáhnout svého cíle.²¹⁷ Nechme nyní stranou mnohé otázky, které učení o milosti vyvolalo v dějinách církve, a podívejme se na to, jaká nadpřirozená dobra Bůh člověku nabízí, protože Boží milost darovaná člověku může mít mnoho podob.

Milost je vlastně sám Bůh, který sděluje sám sebe ve stvoření, vykoupení, posvěcení a usmíření. Bůh člověka nekonečně přesahuje, a proto se s ním nemůže setkat na téže úrovni. Vytváří si proto v něm podmínky, díky nimž může člověk Boží sdílení sebe sama přijmout. Tato Bohem v člověku stvořená dispozice se nazývá milost posvěcující. Díky této milosti může mít poznávající, důvěřující a milující člověk podíl na trojiční lásce, kterou je Bůh sám, a to v nadpřirozených božských ctnostech a v úkonech víry, naděje a lásky.²¹⁸

Křesťanská teologie chápe stvoření jako pohyb vycházející od Boha a směřující až k člověku. U něho se ale tento pohyb obrací a od člověka se zase celé stvoření pohybuje k Bohu. Zprostředkování obou těchto pohybů se děje prostřednictvím vtěleného Slova. Bůh dává svého Syna a zjevuje svou lásku k hříšníkovi prostřednictvím jeho zástupného utrpení za něj.²¹⁹ Zpětný pohyb člověka k Bohu se pak také děje prostřednictvím vtěleného Slova, Ježíš Krista, který skutečně přijal lidskou přirozenost. Z tohoto důvodu jsou např. Sentence Petra Lombardského rozděleny na čtyři části: 1. Boží Trojice; 2. Stvoření; 3. Vtělení Slova; 4. Svátosti.²²⁰ Jiným příkladem je Tomášova

²¹⁷ Srov. KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*. San Francisco: Harper & Row 1978, s. 357-366.

²¹⁸ Srov. MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 790-792.

²¹⁹ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2006, s. 337-368.

²²⁰ Srov. LOMBARD, P. *The Sentences. Book 1, The Mystery of the Trinity*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2010; LOMBARD, P. *The Sentences. Book 2, On Creation*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2012; PETER LOMBARD, *The Sentences. Book 3, On the Incarnation of the Word*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2010; LOMBARD, P. *The Sentences. Book 4, On the Doctrine of Signs*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2010.

Teologická suma, která se dělí na tři části: 1. Bůh a jeho dílo; 2. Člověk a jeho cesta; 3. Ježíš Kristus jako cesta a Boží zprostředkovatel ve vztahu k člověku a cesta člověka k Bohu. Proto je otázka milosti někdy chápána jako vrchol antropologie²²¹ a ukazuje, že Boží milost darovaná člověku v Ježíši Kristu je tou skutečností, díky které může člověk završit svůj pohyb k Bohu. Kromě Božího působení je zde také důležité vyjasnění podstaty člověka, lidské přirozenosti. Tomáš si klade otázku, co znamená stvořenost člověka, a dochází k tomu, že to není jen odvozenost od Boha a závislost na něm, ale spíše ji chápe jako Bohem darované zprostředkování vztahu stvoření k sobě samému (svobodné disponování sebou samým). Konkrétní přirozenost je tak principem vlastního poznání a konání v mezích, které jí dal Stvořitel. Aktuální uskutečnění této přirozenosti tak není závislé na Božím zásahu. U člověka znamená přirozenost také svobodu, která se uskutečňuje vzhledem ke svému cíli, jež člověka přesahuje. Naplnění svobody proto znamená uvědomění si svého transcendentního původu a cíle. Milost neruší přirozenost, ale završuje ji. Svoboda tedy nestojí proti milosti, ale je ve svém uskutečnění milostí podmíněna a završena. Člověk dospívá k Bohu pouze skrze milost.²²²

Jako milost označujeme Boží přízeň, nezaslouženou, nadpřirozenou pomoc, která je nám dána s cílem naší účasti na Božím životě a spáse.²²³ Tato Boží přízeň či pomoc ale může mít různé podoby. Podívejme se tedy na to, jak je možné mezi jednotlivými podobami Božích zásahů do lidských životů rozlišovat. Opět vycházíme z klasické terminologie. První rozlišení je možné učinit podle toho, zda mluvíme o objektivních prostředcích ke spáse, což je vnější milost, nebo zda jde o vnitřní přijetí Boží přízně (vnitřní milost). Vnější milostí se tedy rozumí Boží působení skrze stvořené věci (např. svátosti) posvěcující člověka, který je s vírou přijímá. Vnitřní milost se dále dělí na habituální a aktuální. Habituální milost označuje stav člověka a říkáme jí také milost posvěcující. Aktuální milost je pak chápána jako přechodné působení Boha na člověka a označujeme ji také jako milost pomáhající. Ve vnitřních i vnějších milostech můžeme

²²¹ Srov. MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 790.

²²² Srov. tamtéž, s. 816-818.

²²³ KKC 1996-7.

rozlišovat ty, které slouží ke službě společenství — neboli charismata — a ty, které působí posvěcení svého nositele (tady jde vlastně o milost habituální). Je však třeba si uvědomit, že takováto klasifikace slouží přehlednosti v přemýšlení o milosti, ale není a nemůže být zcela vyčerpávající. Také neznamená, že jedna vylučuje druhou, spíše naopak — milost daná ke službě společenství zároveň posvěcuje svého nositele apod.²²⁴

V souvislosti s přirozeným dobrem jsme mluvili o přirozeném zákonu, jako o určitém prostředku poučení se o tom, co je dobré a co je zlé. Tomáš Akvinský k tomuto přirozenému zákonu ještě přidává zákon Boží, který pokládá za nutný vedle zákona přirozeného. Má k tomu hned několik důvodů, uveďme si dva hlavní. Jednak jde o to, že zákon řídí směřování člověka k poslednímu cíli. Vzhledem k tomu, že člověk je zaměřen k věčné blaženosti, což je cíl, který přesahuje jeho přirozené lidské schopnosti, je třeba, aby se člověk řídil vedle přirozeného a lidského zákona ještě zákonem daným Bohem. Dalším důvodem je to, že lidský soud je nejistý, a to zejména ve věcech nahodilých, které se týkají lidského jednání. Mohou tak vznikat různé i vzájemně si odporující zákony lidské. Aby tedy člověk mohl bez pochybnosti vědět, co má konat a čeho se vyvarovat, potřebuje Boží zákon, který nepodléhá omylu. Všechny důvody jsou pak shrnuty ve slovech žalmu 19, 8, kde se říká: „Hospodinův zákon je neposkvrněný“, tj. nepřipouští žádnou nečistotu hříchu; „obrací duše,“ protože řídí nejen vnější skutky, ale i vnitřní; „Hospodinovo svědectví je spolehlivé“ pro jistotu pravdy a správnosti; „nezkušený jím zmoudří,“ pokud člověka řídí k nadpřirozenému cíli.²²⁵

Tento Boží zákon, tak jak jsme ho popsali, se dělí na Starý zákon a Nový zákon. Celé Zjevení směřuje ke Kristu, je však třeba dlouhé cesty, než k němu Boží lid doputuje. Proto se může někdy zdát, že mezi Starým a Novým zákonem je jistá diskontinuita nebo velký kontrast, který někteří autoři, jako třeba Tomáš, popisují tak, že Starý zákon se podobá stavu dítěte „pod dozorem“, zatímco Nový zákon stavu dospělého muže,

²²⁴ Srov. MACHULA, T. Předmluva In JOURNET, CH. *Promluvy o milosti*. Praha: Krystal OP 2006. s. 7-11.

²²⁵ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I-II. q 91 a. 4. Český překlad: Akvinský, T. *O zákonech v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP 2003, s. 32-34.

který již není „pod dozorem“ (srov. Gal 3, 24-25). Starý zákon řídil člověka k dobru smyslovému a pozemskému, Nový pak k dobru rozumovému a nebeskému. Zatímco na počátku Starého zákona byl lid zván do pozemského království Kenaanců (Ex 3, 8.17), v Novém zákoně zve Kristus do království nebeského (Mt 4, 17). Starý i Nový zákon vedou k zachování přikázání. Ve Starém zákoně se tak však děje prostřednictvím strachu z trestů, v Novém zákoně pak láskou, která je vlita do našich srdcí milostí Krista. Starý zákon byl jejím předobrazem, v Novém zákoně se tato milost uděluje.²²⁶

Je však třeba říci, že mezi oběma Zákony je spíše kontinuita cesty ke Kristu. V jeho osobě a poslání se soustřeďuje celá dynamika spásy. On je tou cestou, která vede k životu věčnému. A právě zde je jednota obou Zákonů, v této cestě, kdy je Boží lid postupně veden k hlubšímu pochopení Božích záměrů. Můžeme to vidět třeba na příkladu Horského kázání, kdy Ježíš říká: „Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: ‚Nezabiješ! Kdo by zabil, bude vydán soudu.‘ Já však vám pravím, že již ten, kdo se hněvá na svého bratra, bude vydán soudu; kdo snižuje svého bratra, bude vydán radě; a kdo svého bratra zatracuje, propadne ohnivému pecku.“ (Mt 5, 21-22). Nejde o popření starozákonního přikázání, ale o jeho rozvinutí a doplnění, tak, aby došlo k ještě hlubšímu pochopení tohoto morálního příkazu.²²⁷

3.5.3 Bůh jako zdroj a vzor křesťanského života

V předchozích částech jsme ukázali, že hodnoty jsou určitá dobra, kterých si ceníme a která pokládáme za důležitá pro náš život. Jsou-li to hodnoty křesťanské, pak tato dobra mají svůj základ a původ v Bohu, který je původcem všeho dobrého. Ukázali jsme také, že cílem lidského života je společenství s Bohem neboli život věčný. Je to však cíl, který člověka přesahuje a nedosáhne jej pouze vlastními přirozenými, lidskými silami, ale potřebuje k tomu i dobra nadpřirozená v podobě Boží milosti. Přesto však je třeba,

²²⁶ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologica* I-II. q 91 a. 5. Český překlad: Akvinský, T. *O zákonech v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP 2003; s. 34-36.

²²⁷ Srov. Papežská biblická komise. *Bible a morálka*.

aby člověk zapojil i své síly. Můžeme říci, že cesta k Bohu a určité spodobování se s Bohem, je vlastně realizací určitých hodnot. Formování lidského jednání na základě takovýchto hodnot pak není etikou poslušnosti, nejde o plnění příkazů a nařízení, ale daleko spíše je etikou následování. Je to cesta k nějakému cíli, kterým je v tomto případě Bůh sám. Během této cesty dochází k vnitřní proměně člověka, která je charakterizována přijímáním a realizací určitých hodnot.

4 Hodnoty a etika ctností

4.1 Ctnosti a etika ctností

4.1.1 Etika ctností mezi jinými etickými směry

V následujícím textu popíšeme jednak historický vývoj etiky ctností, od jejích počátků až po období krize, ke které dochází v novověku, a následnou renesanci etiky ctností. Jednak také zasadíme etiku ctností do kontextu dalších, odlišných morálních teorií. Budeme se zabývat zejména porovnáním tří typů normativní etiky: utilitarismu, deontologismu a etiky ctností.²²⁸

4.1.2 Ctnosti v herojské společnosti

Zřejmě první setkání se ctnostmi můžeme učinit už v době předfilosofické, a to v herojské společnosti. Není podstatné, zda tento typ společnosti opravdu existoval, důležité je, že v příbězích, které se o ní vypráví, najdeme jednak vykreslení této společnosti, ale také života jejich členů. V těchto příbězích se setkáme s prvními zmínkami o ctnostech. Abychom jim dobře porozuměli, je nejprve třeba porozumět uspořádání této společnosti, kterou tvoří rody a domácnosti. Jak uvádí Finley, „základní hodnoty společnosti byly dány, předurčeny, stejně jako místo člověka ve společnosti s jeho právy a povinnostmi, jež odpovídaly jeho společenskému postavení. Nebyly předmětem analýzy nebo diskuze a další otázky nechávaly jen nepatrný prostor pro to, co bychom nazvali soudy.“²²⁹

Každý člověk zde zná přesně svou roli a vše, co je spojeno s jejím naplňováním. To také znamená, že každý člověk přesně ví, jaké jednání odpovídá požadavkům jeho role a jaké je s ní v rozporu. Důležité jsou zejména činy, ve kterých se odráží to, jaký člověk

²²⁸ Následující text věnující se historickému vývoji etiky ctností vychází zejména z MacIntyry. Srov. MACINTYRE, A. *Ztráta ctností*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 145-262. Některé body, které pokládáme za důležité, však u MacIntyry rozpracovány nejsou, např. stoická nebo patristická etika, případně jsou rozpracovány nedostatečně, např. středověká etika.

²²⁹ FINLEY, M. I. *The World of Odysseus*. The New York Review of Books, 2002, s. 114.

je. Člověk je tedy posuzován na základě jeho skutků, ve kterých se projevují ctnosti a neřesti. Ctnosti se projevují v činech, které jsou v souladu s rolí daného člověka a v jejím naplňování mu pomáhají. Je však třeba upozornit na to, že slovo *areté*, později překládané jako ctnost, označuje v homérských básních jakoukoli zdatnost, takže např. rychlý běžec předvádí *areté* svých nohou. Jde tedy o pojetí ctností, které nám dnes není příliš blízké. Důležitým aspektem ctností v herojských společnostech je i to, že je nelze vnímat odděleně od struktury společnosti. Z toho mimo jiné vyplývá to, že morálka a struktura společnosti jsou vlastně jedno a totéž. Otázky hodnot jsou totiž otázkami faktu společnosti. Pravidla zase vymezují člověku jeho místo v uspořádání společnosti a tím i jeho identitu – jasně určují, čím jsou lidé povinováni a čím jsou jim zavázáni druzí. Jasně je i to, jak s nimi bude zacházeno, pokud ve své roli neobstojí. Toto vše je také doprovázeno vědomím křehkosti života, který mohou ovlivňovat i síly, které člověk nedokáže ovládat. Osud je chápán jako společenská realita. Každý člověk, i když dělá, co jeho roli přísluší, stále kráčí vstříc svému osudu a smrti. Člověk se nemůže ze své role, kterou ve společnosti zastává nijak vyvázat, ona vymezuje jeho identitu. Součástí této role je i odpovědnost konat vše, co nositel této role konat má. Vše dělá nejen pro sebe, ale i pro ostatní, protože hérojská společnost může dobře prosperovat jen tehdy, když každý zodpovědně vykonává vše, co souvisí s jeho rolí a ostatní se tak mohou spolehnout na to, že např. bojovník bude odvážný a statečný. V takto uspořádané společnosti tedy vždy jasně poznáme, co je ctností a co není. Každý, kdo zastává určitou roli ve společnosti, dobře chápe, jaké ctnosti jsou s výkonem jeho role spojeny. Shrňme-li tedy předchozí popis, můžeme vyzdvihnout dva podstatné prvky. Hérojská společnost představuje systém tří pojmových prvků, které jsou vzájemně propojené: pojem toho, co vyžaduje role člověka ve společnosti, pojem zdatnosti či ctností, které člověku umožňují jeho roli plnit, a nakonec pojem bytnosti člověka, která je křehká a zranitelná osudem a smrtí. To, že je člověk ctnostný, neznamena, že může svému osudu či smrti uniknout. Všechny zmíněné prvky jsou pochopitelné jen v širším rámci, který tvoří narativní forma eposu, jež ztělesňuje morální život jednotlivců i strukturu celé společnosti.

Zmíněná hérojská literatura tvoří základ pozdější morální literatury. Lidé v pozdější společnosti již žijí a chovají se jinak, ale základní morální charakteristiky plynou právě

z herojské společnosti. Blíže se podíváme na několik představitelů řeckého myšlení 5. a 4. století př. Kr. (sofisté, Platón, Aristotelés) a ukážeme si, k jakému posunu došlo v reflexi ctností v té době.

Morální slovník a názory Řeků nejsou jednotné. Nacházíme sice obecně uznávaný soubor ctností (přátelství, statečnost, uměřenost, moudrost, spravedlnost atd.), ale nepanuje jednotný názor na to, proč právě tyto ctnosti a co přesně vyžadují. Každý ze zmíněných představitelů tedy reaguje na tuto inkohereci ve ctnostech a každý má jiný záměr. Přesto najdeme nějaké společné prvky. Všichni předpokládají, že ctnosti mají být uplatňovány v *polis* a definovány z tohoto pohledu. Pro Řeka té doby znamená „být dobrým člověkem“ a „být dobrým občanem“ v podstatě totéž. Existovaly však rozdíly v interpretaci jednání a ctností. Sofisté zaměřovali své jednání k úspěchu, což jim umožnilo získat moc k tomu, aby si člověk mohl dělat, co chce. Ctností pro ně tedy bylo vše, co zajistí úspěch v konkrétní obci. V různých obcích ale můžeme najít různé koncepte ctností, proto je tato etika úspěchu svým způsobem relativní, což přináší obtíže. Není možné formulovat konzistentní definice základních hodnotících výrazů. Spravedlivé je to, co vede k úspěchu, což v jedné situaci může být to, co je v zájmu silnějšího, jindy však ve stejné situaci bude v zájmu silnějšího nespravedlnost, kterou bude muset chválit jako spravedlnost. V řeckém myšlení je také spojen pojem ctnosti a dobra na jedné straně s pojmy jako je štěstí, naplnění touhy, úspěch na straně druhé. Nejde o spojení samozřejmé, stoikové či v moderní době zastánci Kantovy etiky toto oddělují.

4.1.3 Platón

Platón ve 4. knize *Ústavy*²³⁰ předkládá vlastní výčet ctností. Hledá nejlepší uspořádání obce a dochází k rozdělení obce na jednotlivé třídy, z nichž každá má svůj charakteristický úkol, ke kterému je třeba specifické zdatnosti. Ideální obec je tedy moudrá, statečná, uměřená a spravedlivá. Přičemž moudrost přísluší strážcům obce, kteří jsou nejlepší, ale jen nepočetná skupina. Statečnost je vlastnost válečníků,

²³⁰ Srov. PLATÓN, *Ústava* 419-445.

uměřenost se týká početné skupiny obchodníků a řemeslníků, a konečně spravedlnost se týká uspořádání obce v harmonii, kdy každý dělá to, co mu přísluší. Následně Platón to, co platí o obci, vztahuje i na život člověka, protože vlastnosti obce pochází od lidí.

„Zdalipak tedy zcela jistě nemusíme uznávat, že v každém z nás jsou tytéž jevy a vlastnosti jako v obci? Vždyť snad odjinud tam nepřišly. Bylo by věru směšné, kdyby se někdo domníval, že cit vznětlivosti se nedostal do obcí z jednotlivců, kteří totiž mají takovou pověst, jako obyvatelé Thrákie, Skythie a vůbec severních krajů, anebo cit touhy po vědění, který jest asi podle obecného mínění nejpříznačnější pro naši zemi, nebo smysl pro hmotný zisk, jež bychom našli u Foiničanů a obyvatelů Egypta... Ale tahle otázka je již těžká, zdali při těchto svých jednotlivých činnostech užíváme téhož činitele, či ke každé ze tří jiného: jedním z činitelů v nás se učíme, jiným se vzněcujeme a zase čímsi třetím si žádáme libých stavů, spojených s jídlem a plozením, a všeho, co je s tím příbuzné - či užíváme celé duše při každé z těchto činností, kdykoli se k ní vzchopíme.“²³¹

Jednotlivým složkám duše tedy podle Platóna odpovídají příslušné ctnosti, které je kultivují. Rozumová složka duše je kultivována moudrostí, vznětlivá složka statečností, žádostivá složka uměřeností. Spravedlnost pak má opět za úkol vytvářet harmonii všech složek duše, podobně jako je tomu v obci. Tento Platónův výčet ctností můžeme také chápat jako první zmínku o tzv. kardinálních ctnostech. Za zdůraznění také stojí, že podle MacIntyry není úplně správné překládat *dikaiosyné* jako spravedlnost. Zde jde o ctnost, která uděluje každé složce duše její specifickou funkci, což je poněkud odlišné od dnešního chápání pojmu spravedlnosti.²³²

²³¹ PLATÓN, *Ústava* 435e-436b.

²³² Srov. MACINTYRE, A. *Ztráta ctnosti*, s. 167.

4.1.4 Aristotelés

Zásadní přínos pro etiku ctností znamená Aristotelovo rozvinutí této problematiky. V něčem navazuje na předchozí tradici, zejména na Platóna, v něčem ji však zásadním způsobem domýšlí a upravuje. Stěžejním textem, který se týká etiky ctností, je *Etika Nikomachova*. Aristotelés v ní předkládá svoji etiku jako výklad základních principů myšlení a jednání nejlepších občanů nejlepšího státu. Představuje tedy etiku pro vzdělaného Atéňana. Jeho filosofická teorie postihuje to, co je již obsaženo v praxi. Vychází tedy, na rozdíl od Platóna, z konkrétní každodenní zkušenosti, kterou reflektuje. Zásadní otázkou, která stojí na počátku Aristotelovy *Etiky* je otázka po tom, co je dobré pro člověka. Podle Aristotela je to *eudaimonia*, tedy blaženost, štěstí, stav, kdy se člověku dobře daří a dobře jedná. Ctnosti jsou ty vlastnosti, které člověku umožňují dosáhnout blaženosti. Té nelze dosáhnout jednotlivými izolovanými skutky, ale zdařilým životem v jeho celistvosti. Aristotelova etika je tak zřetelně teleologická, hledá jednání, které je dobré pro člověka a jeho zdařilý život.

Ctnosti jsou habity, tedy určité trvalé charakterové rysy získané častým opakováním. Pro jejich vybudování je důležité zaměření se na střed mezi dvěma extrémy. Oba tyto extrémy jsou špatné, jeden z důvodu nedostatku, druhý z důvodu nadbytku požadované a správné vlastnosti. Vezmeme-li si za příklad nakládání s penězi, pak na jedné straně stojí marnotratnost charakterizovaná přemírou rozhazování peněz a na druhé straně je úzkoprsost nebo lakota, projevující se naprostou neochotou k vydání peněz. Ve středu mezi těmito dvěma extrémy stojí štědrost jako schopnost rozumného nakládání s penězi. K tomuto důležitému bodu Aristotelovy etiky ctností se později vrátíme podrobněji. Kromě toho, že ctnost je středovou pozicí mezi dvěma extrémy, je zároveň vrcholem, co se týče dobra. Při jednání v této středové pozici je možné dosáhnout největšího dobra.

„Jest tudíž ctnost záměrně volícím stavem, který udržuje střed nám přiměřený a vymezený úsudkem, a to tak, jak by jej vymezil člověk rozumný Střed pak jest mezi dvěma špatnostmi, z nichž jedna záleží v nadbytku, druhá v nedostatku, a to tak, že ctnost střed nalézá a volí, kdežto špatnosti v citech a v jednáních

jinak pravé míry nedosahují, anebo ji překračují. Proto ctnost co do podstaty a pojmu bytí jest středem, co do přednosti a dobra jest vrcholem.“²³³

Na rozdíl od Platóna neuvažuje Aristotelés jen o čtveřici základních ctností (které v pozdější tradici dostanou titul „kardinální ctnosti“), ale uvádí jich mnohem více. Začneme tím, že v *Etice* najdeme rozdělení ctností na morální a rozumové.

„Je-li dvojí ctnost, jedna rozumová a druhá mravní, má ctnost rozumová vznik a vzrůst většinou z učení, proto potřebuje zkušenosti a času, kdežto ctnost mravní vzniká ze zvyku... Z toho jest také patrné, že žádná mravní ctnost nám není dána přirozeně; neboť nic z toho co jest přirozené, nemůže býti zvykem změněno, například kámen, který se přirozeně pohybuje směrem dolů, nemůže býti navyknut, aby se pohyboval směrem nahoru, i kdyby někdo tisíckrát jím házeje jej tomu zvykal... Proto ctnosti nám nejsou dány ani od přirozenosti, ani proti přirozenosti, nýbrž máme přirozenou vlohu, abychom jich nabyli, zvykem pak se dokonávají“²³⁴

Morálním ctnostem je věnována 3.-5. kniha *Etiky*, rozumové jsou rozvíjeny v rámci 6. knihy. Morálních ctností uvádí Aristotelés jedenáct a vždy je umisťuje do středu mezi odpovídající neřesti. Zmiňuje statečnost, uměřenost, štedrost, velkorysost, velkomyslnost, zdravou ctižádost, mírnost a spravedlnost. Další ctnosti, které Aristotelés vyjmenovává, se týkají společenského styku a jde o pravdivost, duchaplnost a nakonec přívětivost.²³⁵ Všechny tyto ctnosti se týkají kultivace vášní. Z kardinálních ctností zde najdeme dvě — statečnost, uměřenost. Celou 5. knihu *Etiky* pak Aristotelés věnuje poslední z jedenácti morálních ctností, kterou je spravedlnost. Ta se netýká kultivace vášní, ale správné míry ve věci vlastnění dober a hodnot.²³⁶

²³³ ARISTOTELÉS, EN 1006b 36-1107a 8.

²³⁴ ARISTOTELÉS, EN 1003a 15-25.

²³⁵ Srov. ARISTOTELÉS, EN 1115a 5-1128b 35.

²³⁶ Srov. ARISTOTELÉS, EN 1129-1138.

V 6. knize se dostáváme k ctnostem rozumovým, kterými jsou vědění, umění, rozumový vhled, prozíravost a moudrost.²³⁷ Pro získání morálních ctností je klíčová prozíravost, která je jakousi spojnicí mezi ctnostmi morálními a rozumovými. Níže uvádíme tabulku etických ctností, kde jsou uvedené nejen samotné ctnosti, ale i jim odpovídající extrémní polohy, které znamenají jejich nadbytek či nedostatek.

²³⁷ Srov. ARISTOTELÉS, EN 1138-1145.

Nadbytek	Ctnost	Nedostatek
zbrklost	statečnost	zbabělost
zhýralost	uměřenost	necitlivost
marnotratnost	štedrost	lakomství
okázalost	velkorysost	malichernost
marnivost	velkomyslnost	malomyslnost
ctižádost	zdravá ctižádost	nedostatečná ctižádost
hněvivost	mírnost	netečnost
chvástavost	pravdivost	pokrytecká skromnost
šaškovství	duchaplnost	mrzoutství
lichocení, podlézavost	přátelství	svárlivost, nevrlost
ostýchavost	stydlivost	nestoudost
škodolibost	spravedlivé rozhořčení	závistivost
	spravedlnost	
	prozíravost	

Aristotelova etika ctností má i svá problematická místa. Můžeme zmínit např. úzký vztah mezi etikou a dobovou strukturou antické *polis*. Můžeme se ptát, zda bude jeho etika platná i bez vazby na dnes již neexistující městský stát.

4.1.5 Ctnosti u stoiků

Poněkud odlišným směrem od Platóna a Aristotela rozvíjí ctnosti stoikové. Pro ně je stěžejní, aby člověk žil svůj život v souladu s přírodou. Bohové totiž ovládají přírodu ve shodě se spravedlností, proto by člověk měl utvářet svůj život ve věčném řádu přírody a přijímat s klidem vše, co se v jeho životě přihodí. Pokud je člověk zklamaný, je to proto, že touží po tom, aby věci byly jinak, než jsou. Nejlepší způsob života je tedy ten,

²³⁸ Srov. JEDAN, CH. *Stoic Virtues*. London: Continuum 2009, s. 162.

který vede k potlačení tužeb a odstranění emocí. Ideálem je takový stav, kdy se člověk nechává vést rozumem, který mu umožňuje vidět řád přírody.²³⁹ U stoiků nenajdeme teleologický aspekt etiky ctností. Realizace jednotlivých ctností znamená zejména ovládnutí vášní, spíše než naplnění určitého potenciálu lidské přirozenosti. Stěžejní je tedy podřízení se zákonu přírody (tedy celku) než rozvoj a naplnění individuální lidské osobnosti v souladu s jeho přirozeností, tak jak to najdeme v etice Aristotelově. V níže uvedené tabulce nabízíme opět přehledné uspořádání etických ctností tak, jak je najdeme u jednoho ze stoiků, Chrysippa.

Tabulka č. 2.²⁴⁰

Sféra	Vlastní jednání	Podněty	Případy trpělivosti	Rozdělení
Primární ctnosti	prozíravost (praktická moudrost)	uměřenost	statečnost	spravedlnost
Podřízené ctnosti	dobry úsudek	dobré uspořádání	vytrvalost	zbožnost
	dobry praktický přehled	slušnost	důvěra	vládnost
	rychlá schopnost mravního rozlišování	smysl pro čest	velkorysost	společenskost
	uvážlivost	sebeovládání	duševní rozhodnost	bezušonné přátelství
	mazanost		pracovitost	
	důvtip			

Z tabulky je patrné, že za hlavní jsou pokládány kardinální ctnosti, z nichž každá je ještě rozvíjena řadou dalších ctností sekundárních. Pro hlubší analýzu všech zmíněných ctností není v této práci místo. Pokusme se ale podívat pouze na hlavní čtveřici ctností.

²³⁹ Srov. HOOFT, S. van *Understanding Virtue Ethics*. Chestham: Acumen Publishing, 2006, s. 83-105.

²⁴⁰ Srov. JEDAN, CH. *Stoic Virtues*, s. 163-164.

Jedan upozorňuje na to, že ačkoli se tyto základní ctnosti označují stejným pojmem, jejich obsah se u stoiků a u Aristotela poněkud odlišuje. Prozíravost (praktickou moudrost) chápou oba zmínění autoři velmi podobně jako schopnost rozpoznat, co je dobré a co je zlé. Rozdílnost je v určitých důrazech na prospěšnost u Aristotela a sociální povahu u Chrysippa, která je ale spíše marginální povahy. Větší odlišnost vidíme u chápání prozíravosti jako jednotící základny pro ostatní ctnosti, kterou předkládá Aristotelés a ve stoickém pojetí absentuje.

„Tím jest řešen důvod, kterým by mohl někdo namítati, že totiž ctnosti jsou od sebe odděleny, že týž člověk nemá úplné vlohy pro všechny, takže některé ctnosti již nabyt a jiné ještě ne; tj. ovšem možno při ctnostech přirozených, ale při ctnostech, dle nichž se člověk nazývá prostě dobrým, jest to nemožno; neboť ty všechny bude míti zároveň s prozíravostí a ta jest jedna.“²⁴¹

Uměřenost nebo statečnost je u Chrysippa pojímána mnohem širěji než u Aristotela, který tvrdí, že uměřenost se vypořádává s požitky týkajícími se hmatu a chuti. Na rozdíl od něj se Chrysippos zaměřuje na podněty obecně. Jistě to souvisí se stoickým pojetím, důrazem na potlačení až odstranění tužeb a emocí. Odlišnost v pojetí statečnosti se odvíjí od toho, jak se jednotliví autoři staví k pojmu statečnosti. Dalo by se říci, že statečnost lze vnímat úzce, když ji omezíme na krajní situace, kdy člověk čelí nějakému ohrožení (což je blíže Aristotelovu chápání, který odděluje krajní situace od těch běžných), nebo ji nebudeme nijak omezovat, což je případ stoiků.

Konečně pojem spravedlnosti je příkladem ctnosti, u které je Aristotelovo chápání širší než Chrysippovo. Aristotelés se věnuje ctnosti spravedlnosti do takových detailů, že to ukazuje na zvláštní roli, kterou jí připisoval. Rozlišuje spravedlnost obecnou a zvláštní. Obecná spravedlnost se týká vztahu k druhým lidem. Zvláštní spravedlnost pak Aristotelés dále dělí na spravedlnost distributivní (týká se rozdělení dober) a nápravnou spravedlnost, která je zaměřena na kompenzaci obchodních či soudních

²⁴¹ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova* 1144b 33-1145a2.

rozhodnutí. Chrysippovo pojetí spravedlnosti je podobné Aristotelově popisu distributivní spravedlnosti.²⁴²

4.1.6 Patristika

Další rozvoj etiky ctností můžeme zaznamenat v období patristiky. Není postavena na aristotelském, ale spíše platónském a stoickém základu. Církevní otcové se snaží nauku, která byla dobře známá a všeobecně přijímaná, promýšlet a uvádět do souladu s Písmem a teologií. Příkladem může být Ambrož, který zřejmě vymyslel pojem „kardinální ctnosti“. Objevuje se v jeho alegorickém výkladu ke knize *Genesis*, ve kterém mluví o čtyřech řekách Ráje, které jsou obrazem čtyř platónských ctností v duši člověka. V Ambrožově pojetí se také mění teleologická orientace ctností, kdy je obecné dobro platónského chápání nahrazeno Bohem, k němuž jsou nasměrovány kardinální ctnosti, chápané jako základní ctnosti křesťanského života.²⁴³

Dalším z církevních otců, který výrazně ovlivnil i pozdější rozvoj etiky ctností, je Augustin.²⁴⁴ Augustinovo pojetí ctností se vyvíjelo, proto najdeme určité odlišnosti mezi ranými a pozdějšími spisy. V raném období je Augustin optimističtější v pohledu na člověka, což mu umožňuje tvrdit, že díky zběhlosti ve ctnostech mohou věřící chápat a téměř uchopit věčnou blaženost již v pozemském životě. V pozdějších spisech se ale tento optimismus vytrácí a zdůrazňuje se naopak důležitost ctností z hlediska věčnosti. Ctnosti tedy zaručují milující duši přilnutí k Bohu v posmrtném životě. Augustin v pozdějších spisech popisuje zřetelný rozdíl mezi nedokonalými ctnostmi přítomného života a dokonalými ctnostmi v nebi. Zejména v *De Trinitate* zdůrazňuje odlišnou funkci ctností v tomto životě a na věčnosti.

²⁴² Srov. JEDAN, CH. *Stoic Virtues*, s. 164-166.

²⁴³ Srov. HOUSER, R. E. *The Cardinal Virtues. Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*, Toronto: PIMS 2004, s. 32-35.

²⁴⁴ Při popisu Augustinova pojetí ctností vycházíme zejména z publikace: BEJCZY, I. P. *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A study in Moral Thought from Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden: Brill 2011, s. 22-28.

Ústřední myšlenkou všech Augustinových spisů o ctnostech je láska. Boží láska je jediným opravdovým motivem ctností, a také jejich nejvlastnějším cílem. Proto Augustin definuje ctnost v *De civitate Dei* jako řád lásky. V Augustinově pojetí ctností nacházíme zřetelné novoplatonské prvky, přesto se ale liší ve dvou základních bodech:

1. zahrnuje křesťanské pojetí vůle - láska a ctnost pramení z dobré vůle, která podléhá Bohu (*De libero arbitrio*),
2. zahrnuje koncepci Boží milosti – v Augustinově pojetí je lidská vůle narušená prvotním hříchem a je tudíž velmi křehká na to, aby se podřídila Bohu bez Boží pomoci.

V tomto pojetí je tedy ctnost nemožná bez křesťanské víry. Na základě těchto kritérií Augustin odlišuje pravé křesťanské ctnosti od falešných ctností nevěřících. Augustin se totiž na ctnosti, které nejsou motivované láskou a vírou, dívá jako na něco jen o málo lepšího než jsou neřesti.

4.1.7 Ctnosti ve středověku

Ve středověku se vedly poměrně živé etické diskuse, ve kterých byla rozvíjena i etika ctností. Jednotliví autoři staví své etické promyšlení na různých základech. Jsou jimi jednak Písmo a spisy církevních otců, pokračuje ale i vliv antické tradice, zejména stoiků a platonismu. Středověcí autoři stojí před výzvou, jak propojit přítomné zdroje antické s křesťanstvím. Do jisté míry je tato snaha patrná již v předchozím údobí u církevních otců, zde je dále rozvíjena a doplněna o vlivy aristotelismu. Setkáváme se jak s oceněním (Jan ze Salisbury) antického myšlení, tak i s jeho podceňováním (Bernard z Clairvaux, který vytváří ryze křesťanskou koncepci ctností jakožto základu kontemplativního života). Někteří autoři se snažili obojí spojit tím, že definovali přirozené a nadpřirozené cíle a rozlišovali tak přirozené ctnosti (kardinální) a nadpřirozené ctnosti (teologické). Velký vliv má v tomto období Augustinovo pojetí ctností předávané zejména Petrem Lombardským.

Nově se pak od 13. století projevuje i vliv znovuobjevených Aristotelových spisů, které mohou být nyní nově promyšleny v dialogu s křesťanstvím. Významným autorem, který

právě tímto způsobem rozvíjí etiku ctností ve středověku, je Tomáš Akvinský. Jak už bylo řečeno, ve středověku existovalo vícero soupeřících koncepcí ctností, přesto ta Tomášova, která je ve svém základu velmi aristotelská, byla posléze jednou z nejvlivnějších. Tomáš věnoval ctnostem podstatnou část *Teologické sumy*, dále *Diskutované otázky o ctnostech* a napsal i *Komentář k Etice Nikomachově*. Teleologický aspekt etiky ctností přebírá od Aristotela. *Eudaimonia* je ale chápána v křesťanském pojetí jako nadpřirozený cíl lidského života, což je již odlišné od Aristotela. Ctnosti ale zůstávají cestou k tomuto cíli. V dalších prvcích však Tomášovo pojetí ctností Aristotela překračuje. K samotnému definování toho, co ctnost je, využívá Tomáš dvě definice:

1. Aristotelovu: *Ctnost je habitus, který dělá svého nositele a jeho dílo dobrým.*
2. Augustinovu: *Ctnost je dobrá kvalita mysli, díky níž správně žijeme.* Dodává, že *ctnost v nás působí Bůh bez našeho přičinění.* Tomáš tuto definici upřesňuje v jednom klíčovém ohledu, a to v tom, že Augustinův dodatek se týká pouze vlitých ctností, které skutečně Bůh dává bez jakékoli aktivity z naší strany, zatímco získané ctnosti lze nabýt vlastním úsilím bez přispění milosti.

Tomáš tedy chápe ctnosti jako dokonalosti jednotlivých schopností duše, které zahrnují subjekt konkrétních ctností a společně i dokonalost lidského aktéra. Je třeba zdůraznit, že Tomášovo promyšlení ctností nezůstává u rozlišení kardinálních a teologických ctností, ale jde mnohem dále. Předkládá promyšlený výklad ctností zahrnující jak ctnosti, tak i přirozený zákon nebo dary Ducha svatého. Přirozený zákon pomáhá určit, dobra, která je třeba sledovat, a ctnosti vedoucí k dosažení ideálu, který je poznáván prostřednictvím přirozeného zákona. Jak už bylo řečeno, Tomášova koncepce ctností je velmi zřetelně teleologická s rozlišením přirozeného a nadpřirozeného cíle lidského života. K přirozenému cíli, kterým je štěstí odpovídající našim přirozeným možnostem, směřuje kultivace kardinálních ctností. Jako nadpřirozený cíl Tomáš chápe vyšší formu štěstí, kterou je osobní jednota s Bohem.²⁴⁵ Tento cíl však zcela převyšuje přirozené

²⁴⁵ Zajímavé je, že v *Sumě proti pohanům* mluví Tomáš obvykle o štěstí (*felicitas*), zatímco v *Teologické sumě* používá pojem blaženost (*beatitudo*). Je možné, že to souvisí s metodologií obou spisů, neboť první

možnosti jakéhokoli tvora, tedy i člověka, a proto jej není možné dosáhnout bez přímého Božího zásahu prostřednictvím vlitých ctností (což jsou jednak vlité ekvivalenty kardinálních ctností, jednak ctnosti teologické) a darů Ducha svatého.

Kardinální ctnosti chápe Tomáš jako dokonalosti jednotlivých schopností duše člověka. Prozíravost tedy řídí jednání, umožňuje volit správné jednání v souladu se správně uspořádanými touhami vzhledem k cíli člověka. Spravedlnost směřuje vůli k dobru druhých nebo ke společnému dobru, jak je poznáván rozumem. Uměřenost a statečnost formují vášně takovým způsobem, že člověk touží po tom, co je ve shodě s rozumem, a je připraven překonávat obtíže, které mu brání tohoto dosáhnout.²⁴⁶ Nutnost rozlišení kardinálních a vlitých ctností, stejně jako nutnost existence vlitých ctností, vysvětluje Tomáš takto:

„Kromě ctností získaných našimi skutky, jak už bylo řečeno, musí existovat v člověku i jiné ctnosti, které jsou vlité Bohem. Důvod této skutečnosti můžeme vidět v tom, že ctnost, jak praví Filosof, je to, co svého nositele dělá dobrým a co jeho dílo obrací k dobrému. Podle rozmanitosti dober v člověku tedy musí být i rozmanité ctnosti, např. je jasné, že dobro člověka jakožto člověka je něco jiného než dobro člověka jakožto občana. A je zřejmé, že některé činnosti mohou být příhodné pro člověka jakožto člověka, ale ne pro člověka jakožto občana... Je však třeba uvážit, že dobro člověka je dvojí. Za prvé je to dobro přiměřené jeho přirozenosti a za druhé dobro, které možnosti jeho přirozenosti přesahuje... Rozumová duše, jejíž příčinou je bezprostředně Bůh, tedy přesahuje možnosti své materie, takže ji tělesná materie nemůže zcela obsáhnout a zahrnout. Zůstává v ní nějaká síla a činnost, kterou tělesná materie nesdílí... Avšak tak jako člověk přijímá svou první dokonalost, tj. duši, z činnosti Boží, tak má i svou konečnou dokonalost, kterou je dokonalé lidské štěstí, bezprostředně od Boha, v němž spočine. Plyne z toho, že přirozená touha člověka nemůže být uspokojena v ničem jiném než v Bohu samotném... A protože všechno je prostřednictvím nějaké činnosti zaměřeno k cíli a protože to, co vede k cíli, musí

je určen pro diskusi na přirozeném základě bez ohledu na víru, druhý pro výuku teologie pro osoby věřící.

²⁴⁶ Srov. PORTER, J. Virtues and vices. In *Thomas Aquinas, In The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford University Press 2012, s. 265-275.

být nějakým způsobem tomuto cíli přiměřené, jsou nutné nějaké dokonalosti člověka, jimiž je zaměřen k nadpřirozenému cíli a které přesahují možnosti přirozených principů člověka. To je však možné jen tehdy, jsou-li nad přirozenými principy nějaké nadpřirozené principy činností vlité člověku od Boha.“²⁴⁷

Také Tomáš Akvinský se řadí mezi autory zastávající jednotu ctností. Je přesvědčený o tom, že úkony jednotlivých ctností jsou nutně vzájemně propojeny takovým způsobem, že je třeba mít všechny ctnosti, abychom opravdu mohli říci, že člověk má konkrétní ctnost. S Augustinem, který vidí jako spojnicí všech ctností lásku, se Tomáš ztotožňuje jen v případě vlitých ctností. Ctnosti získané jsou plně formované skrze rozumovou reflexi a spojeny skrze prozíravost.²⁴⁸

4.1.8 Novověká krize etiky ctností

Po dlouhé době různorodého rozvíjení etiky ctností se v novověku etický diskurs proměňuje a etika ctností je odsunuta do pozadí. V rámci univerzit je ještě nějakou dobu etika ctností rozvíjena tzv. druhou scholastikou, postupně se ale vytrácí. Nacházíme ještě určité izolované snahy o rozvíjení ctností, ale nedá se již mluvit o etice ctností jako takové. Příkladem může být B. Franklin, který předkládá utilitaristicky pojatou koncepci ctností. Cílem je podle něj štěstí, které chápe pouze jako blahobyt nebo úspěch a ctnosti jsou prostředky k tomuto cíli. Nejde tedy o vnitřní kultivaci lidské osoby, ale o její vnější prospěch. Ctnosti musí být užitečné pro život člověka. Navíc Franklin ke každé ctnosti zavádí upřesňující maximum např.: Neutrácej za nic, co nepřivodí dobro jiným nebo tobě; tzn. ničím neplýtvěj.²⁴⁹ Ztrácí se zde podstatný prvek klasické etiky ctností, což je zaměření na celek lidského života a jeho kultivaci vzhledem

²⁴⁷ AKVINSKÝ, T. *Diskutované otázky o ctnostech*. Q. 1, a. 10, s. 169-173.

²⁴⁸ Srov. PORTER, J. *Virtues and vices*, s. 268.

²⁴⁹ Srov. MACINTYRE, A. *Ztráta ctností*, s. 217-218.

k poznanému cíli. Objevuje se spíše zaměření na cíl jednotlivých dílčích skutků a na vnější prosperitu lidského života.

Novověk tedy etiku ctností nerozvíjí, dokonce i novotomismus, který navazuje na Tomáše Akvinského, se příliš nezabývá etikou jako takovou, natož pak tématem ctností. Větší důraz klade spíše na přirozený zákon.²⁵⁰ Dokladem vymizení etiky ctností může být i struktura morální teologie Alfonse z Liguori, který byl nejen zakladatelem redemptoristů, ale i velkým moralistou své doby. Svoji Morální teologii vydal poprvé v roce 1753, následovalo mnoho dalších vydání až do začátku 20. století. Jeho kniha je rozdělena do sedmi témat, kterými jsou:

1. Svědomí a zákony (291 stran)
2. Teologické ctnosti: víra, naděje a láska (73 stran)
3. Desatero (781 stran)
4. Konkrétní zásady náboženského života, duchovní a laici (246 stran)
5. Poznání a schopnost rozlišení hříchů (81 stran)
6. Svátosti (1095 stran)
7. Církevní odsouzení a výjimky (252 stran)²⁵¹

Vidíme, že v takto rozsáhlé a významné publikaci o morální teologii se dostávají ke slovu pouze ctnosti teologické, kterým je věnována nejkratší zmínka ze všech témat. V novověku, kdy dochází k odklonu od dlouhá léta a staletí dominantní etiky ctností, se hledá nové zdůvodnění morálky. V tomto procesu se profilují zejména dva výrazné etické směry, a to na jedné straně deontologismus založený na Kantovi a utilitarismus na straně druhé. K jejich vztahu k etice ctností se dostaneme později.

²⁵⁰ Srov. MACHULA, T., FILIP, Š. M. *Tomismus čtyřiaadvaceti tezí*, s. 5-11.

²⁵¹ Srov. PINCKAERS, S. *Morality. The Catholic View*, s. 35.

4.1.9 Renesance etiky ctností ve 20. století

Kromě Franklina se objevuje několik dalších podobných drobných snah dostat ctnosti opět do středu zájmu etiky, žádná z nich ale nemá valný vliv na její oživení. K zásadnímu obratu k etice ctností přispěl až článek G. E. M. Anscombové *Modern Moral Philosophy*²⁵², kde autorka předkládá tři základní teze, poukazující na problémy morální filosofie moderní doby. První tezí je, že nelze dělat morální filosofii bez odpovídající filosofie psychologie; druhá teze říká, že bychom měli odložit pojmy morálního závazku a morální povinnosti, protože přetrvávají z pojetí etiky, které již není převládající, a poslední tezí je, že nejsou významné rozdíly mezi anglickými autory pojednávajícími o etice od Sidgwicka po současnost. Autorka nastiňuje velký rozdíl, který vidí mezi dnešní etikou v jejích mnoha různých podobách a Aristotelovou etikou ctností.

Jedním z důležitých problémů dnešní etiky, na které Anscombová poukazuje, je dán jejím vývojem. Dlouhou dobu byla etika založena na křesťanském chápání toho, co je dobré a co je špatné. Křesťanství má právní pojetí etiky, které má božský základ. Po mnoho staletí se tak do jazyka morálky hluboce vryly výrazy jako špatný, hřích nebo vina. V Aristotelově době tyto obecné výrazy téměř chyběly, existovaly výrazy pro označení nedostatku jednotlivých ctností, jako např. nespravedlivý. Našel by se i obecný výraz pro špatnost — třeba padouch nebo ničema, který si ale člověk nemohl vysloužit jediným zlým skutkem, ale spíše mnoha takovými činy. Křesťanství tedy má právní pojetí ctnosti, ve kterém člověk chápe, že být v souladu s ctnostmi znamená být dobrým člověkem a také být v souladu s božským právem. Dnešní situace je taková, že v morálce přetrvává slovník právního pojetí etiky, tedy „povinnost“, „má být“ apod., ale je již odtržený od svého kořene, kterým bylo božské právo. Anscombová to přirovnává k situaci, kdy by přetrval výraz „trestný“, ale neexistovalo by trestní právo a trestní soudy. V takové situaci dochází ke zmatku v chápání morálky, protože v termínech morální „povinnosti“ či „má být“ není v rámci moderní konsekvencialistické etiky již žádný srozumitelný obsah. Anscombová tedy navrhuje

²⁵² Srov. ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*, In *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, s. 1-19.

vrátit se k Aristotelenskému pojetí etiky a pojmenovávat jednotlivé nedostatky jako „nepravdivý“, „nespravedlivý“ apod.

Neméně důležitý problém pak Anscombová²⁵³ spatřuje v tom, že moderní etika přestává rozlišovat skutky vnitřně špatné, které nelze nikdy a za žádných okolností ospravedlnit (zabití nevinného), a skutky, u kterých při jejich morálním hodnocení záleží na okolnostech a zvažovaných důsledcích. Konsekvencialista bude vždy především zvažovat důsledky.

Východiskem z této zmatené situace moderní etiky je podle Anscombové opuštění termínů morální povinnosti a morálního závazku, které ztratily svůj původní obsah, a v návratu k tomu, co stále nějaký obsah má, totiž k nějaké podobě etiky ctností.

Právě tento výše zmíněný článek nepřilíš velkého rozsahu, ale významný ve svých důsledcích, byl jedním ze zásadních impulsů pro nové promýšlení etiky ctností v současné době. Na něj navázal již mnohokrát zmiňovaný Alasdair MacIntyre či Philipa Footová²⁵⁴, která podobně jako MacIntyre navazuje na klasiky etiky ctností (Aristotelés, Tomáš Akvinský), ale pokouší se rozvíjet téma ctností v dialogu se současným pojetím etiky a vyrovnávat se s námitkami, které proti ctnostem vyvstávají. Zabývá se mj. problémy spojenými s terminologií, kdy v antice i středověku jsou za ctnosti považovány i dokonalosti spekulativního rozumu či umění, zatímco v moderní době se pojem zužuje na oblast morálky. Věnuje se i otázkám vztahu mezi jednotlivými ctnostmi a také vztahu mezi ctností a dobrým jednáním. V dnešní době totiž podle Footové není problém tvrdit, že se ctnosti mohou ukazovat i na hloupém či ničemném jednání. Tomáš Akvinský ve své definici ctnosti říká, že ctnost je dispozice, kterou nikdo nemůže užít špatně.²⁵⁵ Dnes je ale zcela neproblematické mluvit o odvážném zločinci. Mnozí nepochybují, že statečnost či uměřenost může špatnému člověku pomoci v konání zla. Zřejmě není třeba pochybovat o tom, že člověk, který vraždí kvůli zisku, není zbabělec, tedy nemá další sekundární morální defekt. Jeden defekt totiž může

²⁵³ Zde je třeba podotknout, že Anscombová se ve své kritice zaměřuje zejména na představitele britského empirismu. Proto její soudy platí zejména pro tuto oblast filosofie, nikoli zcela univerzálně.

²⁵⁴ FOOT, P. *Virtue and Vices*. In *Virtue Ethics*. Oxford University Press 2007, s. 163-177.

²⁵⁵ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa Theologiae*, q. 61, a. 3.

neutralizovat jiný. Jak říká Tomáš Akvinský, pro slepého koně je lepší, když je pomalý. Z toho však neplyne, že ničemné jednání může být statečné. Zde je namísto rozlišit jednotlivý skutek statečnosti, uměřenosti apod., a vybudovanou ctnost. Jednotlivý skutek totiž ještě není skutečnou ctností, není habitem, který člověku umožňuje v každé situaci pohotově se rozhodovat pro dobro, uzavírá Footová.

4.1.10 Alternativní historický pohled na ctnosti

Kromě MacIntyra najdeme o historickém vývoji etiky ctností drobnější zmínky i u jiných autorů. Můžeme si povšimnout např. van Hoofta²⁵⁶, který historický vývoj ctností popisuje diametrálně odlišně od MacIntyra. Začíná stoiky a končí Lévinasem. Obširnější zmínka je věnována přínosu Davida Huma, Friedricha Nietzscheho a Emmanuela Lévinase k otázce ctností. Volí tedy autory, které by MacIntyre označil spíše za ty, kteří přispěli ke krizi etiky ctností než k jejímu rozvoji, jak naznačuje Hooft. Na závěr historického exkurzu přináší autor tři teze, které pokládá za přínos k dnešní obnově etiky ctností. Pokud se na ně podíváme očima klasické, aristotelsky rozvíjené etiky ctností, lze je pokládat spíše za sporné než za přínosné.

1. Prvním bodem je tvrzení, že „etika není transcendentní, ale je věcí pozemskou.“²⁵⁷ Zde by bylo důležité vyjasnit chápání pojmu transcendence. Pokud měl na mysli autor náboženský obsah tohoto pojmu, pak by bylo možné s ním souhlasit, pokud ale jde o to, že etika vyžaduje určitý metafyzický základ, který je tímto odmítán, pak je tvrzení problematičtější. Takové tvrzení je sice logické v kontextu Humova empirismu, na který se autor průběžně odvolává, nicméně není jasně zdůvodněno, proč mu dává přednost před jinými teoriemi založení etiky. Teze je tedy předkládána dogmaticky.

²⁵⁶ Srov. HOOFT, S.van, *Understanding Virtue Ethics*. Chestham: Acumen Publishing 2006, s. 83-108.

²⁵⁷ HOOFT, S.van, *Understanding Virtue Ethics*, s. 106.

2. Dále autor tvrdí, že „emoce jsou mnohem důležitější než rozum v etickém životě.“²⁵⁸ Emoce jsou ale vždycky aktuální subjektivní reakcí na určité poznání. Etika se týká lidského jednání a jeho hodnocení jakožto dobrého nebo zlého. Je tedy věcí určitého poznání skutečnosti a jejího posouzení. Emoce, které nejsou schopností kognitivní (poznání), ale afektivní, nemohou nabídnout kritéria pro zvážení konkrétní situace a hledání toho, co je dobré. Rozpoznání dobra a zla je tedy záležitostí rozumu. Tento postoj nijak nesnižuje roli emocí v životě člověka, nesnaží se o jejich podcenění či potlačení. Usiluje pouze o to, aby každé síle v člověku bylo přisouzeno správné místo. Pokud se bavíme o člověku jakožto rozumové bytosti, pak správné místo emocí je pod vládou rozumu.
3. Třetím tvrzením, které autor předkládá, je, že: „naše vztahy k druhým lidem nejsou etické díky morálním normám a principům, ale jsou etickými od počátku.“²⁵⁹ I zde by tvrzení vyžadovalo bližší upřesnění. Co autor chtěl říci? Jsou-li naše vztahy k druhým lidem od počátku etické, může to znamenat poněkud banální tvrzení, že mohou být vždy dobré nebo špatné. Abychom je však za takové mohli označit, potřebujeme jisté povědomí o tom, co je dobré a co špatné, tedy poznání morálních norem a principů. Pokud by snad autor měl na mysli, že je takové jednání již dopředu dobré či špatné, aniž bychom ho nějak ovlivnili, pak by nemělo smysl označovat je za etické, protože by zde absentovalo svobodné rozhodnutí jednat dobře či špatně.

4.1.11 Bible a etika ctností

Po historickém zkoumání si můžeme ještě položit otázku, jak je to s etikou ctností a Biblí. Podobně, jako jsme ve 4. kapitole hledali určité základy pro pojem hodnoty v novozákonních textech, můžeme se nyní podívat na to, zda se v nich mohou najít určité podobnosti s etikou ctností. Můžeme předpokládat, že nenajdeme systematicky

²⁵⁸ HOOFT, S.van, *Understanding Virtue Ethics*, s.106.

²⁵⁹ Tamtéž, s.106.

zpracovanou etiku ctností, ale je možné, že zachytíme určité aspekty, které napoví, že zde nějaká podobnost je. Biblickými základy etiky ctností se ve své publikaci zabýval např. Joseph J. Kotva,²⁶⁰ z jehož poznatků budeme v tomto pojednání vycházet.

Pro srovnání biblických textů s etikou ctností využívá autor Matoušovo evangelium a Pavlovy listy. Ani jeden z nich sice nerozvíjí explicitně nějakou morální teorii, ale jejich zájmy, témata, morální odůvodnění i jazyk odpovídají základnímu rámci etiky ctností, tak jak již byl nastíněn a jak ho ještě upřesníme.

Budeme-li se držet jen určitých témat, na kterých lze podobnost biblických textů s etikou ctností ilustrovat, můžeme říci, že nás bude nejvíce zajímat následující: role vnitřních kvalit člověka; vztah mistra a žáka; souvislost mezi individuálním a společným; otázka narativu.

Vnitřní kvality

V Matoušově evangeliu nalezneme velký důraz na emoce, dispozice a sklony, tedy vnitřní kvality člověka. V Kázání na hoře jsou vykresleni lidé s jejich vnitřními dispozicemi i skutky, jejichž jednání je dovede do Božího království. Je chválena například čistota srdce, pokora, touha po Boží spravedlnosti (Mt 5, 3-8). Podobně v následujících několika antitezích (Mt 5, 21-48) je zdůrazněna změna pohledu od vnějšího jednání k vnitřním dispozicím. Ježíš nepopírá, že vražda je špatná, ale varuje již před hněvem. Zdůraznění vnitřního rozměru člověka najdeme i na jiných místech u Matouše. Ježíš opakovaně volá po pokoře (18, 2-4; 19,14; 23,12), odsuzuje farizeje pro nesoulad jejich jednání s vnitřním postojem (23, 2-7, 25-28). Na druhou stranu ale nelze říci, že by vnější jednání bylo odmítáno jako nedůležité (21, 28-31; 25, 14-30). Zdůrazněno je obojí s jasnou vzájemnou souvislostí. Chování člověka (vnější) plyne z charakteru člověka a odráží ho (vnitřní).

²⁶⁰ Srov. KOTVA, J. *The Christian Case for Virtue Ethics*. Washington, D.C.: Georgetown University Press 1996, s. 103-142.

Také v Pavlových listech jsou zdůrazňovány vnitřní kvality člověka. Nalezneme seznamy „ctností“ a „neřestí“ (Řím 1, 29-31; 13, 13; 1 Kor 5, 10-11; 6, 9-10; 2 Kor 12, 20-21; Gal 5, 19-23; Fil 4,8). Jiné vnitřní kvality se objevují v Pavlově popisu lásky (1 Kor 13, 4-8) a ve výzvách v předchozí kapitole (Řím 12, 9-21). Jsou zde výzvy k určitému jednání (trpělivost, mírnost) a varování před jiným (závist, hulvátství, zatrpkllost).

V tomto spojení vnitřního a vnějšího je patrná podobnost s etikou ctností, která rovněž vidí blízké spojení mezi charakterem člověka a jeho jednáním. Etika ctností se mnohem více zabývá tím, jakým člověkem někdo je, než konkrétními skutky a jejich posuzováním, protože chápe, že to první (charakter) ovlivňuje druhé (jednání).

Individuální a společné

Etika ctností se týká jak jednotlivce, tak i společnosti. Jejím úkolem je přiblížit člověka jeho nejvyššímu cíli, opravdovému dobru. Dobro je však pojem, který se nevztahuje jen k jednotlivci. Etika ctností ukazuje vztahovost člověka a společenské aktivity jako zásadní pro lidskost člověka i pro jeho směřování k poslednímu cíli. Mnohé ctnosti se také mohou projevit pouze ve společnosti (spravedlnost, velkorysost apod.)

Matoušova etika je podobná. Najdeme jasné zaměření na jedince - Ježíš povolává konkrétní lidi, aby se stali jeho učedníky (4, 18-22; 9,9). Ježíš říká že Boží radost nad jednou ztracenou a znovu nalezenou ovci je větší než na devadesáti devíti, které se neztratily (18, 12-14). Kromě tohoto individuálního zaměření se ale u Matouše najde i důraz na společenství, snaha ovlivnit jeho život (16, 13-18, 35). V 18. kapitole je hlavním tématem život křesťanského společenství, zejména otázky disciplíny, statusu, skandály apod. Důležitý je způsob, jakým se Matouš vyrovnává s hříchem. Nepokládá ho za záležitost čistě individuální, ale vždy se týká dalších lidí (18, 15-17). Kromě hříchu jsou zmíněny i pozitivní kvality, které mají vliv na celé společenství. Jedná se hlavně o pokoru a odpuštění, jež jsou významné pro udržení křesťanského společenství (18, 4, 18, 21-35).

Důraz na společný zájem najdeme hojně a při rozmanitých příležitostech také v Pavlových listech. V prvním listě Korintánům (11, 17-34) najdeme Pavlovu výtku, že

jejich slavení Večeře Páně neodráží jednotu a společný zájem. Toto je také zdůrazňováno při sbírce pro Jeruzalém (Řím 15, 25-31) a v praxi pohostinnosti (Řím 12,13; 16, 23; 1 Kor 16, 5-7, 10-11). Významné je také Pavlovo srovnání církve s živým tělem (1 Kor 12, 12-31; Řím 12, 4-5; 1 Kor 10, 17). Pavel přirovnává individuální dary jednotlivých členů církve k různým částem lidského těla. Jako má tělo mnoho částí s rozličnými funkcemi, tak i v církvi má každý jiné schopnosti, které má využít k dobru druhých (1 Kor 12, 7; 14, 12).

Vrátíme-li se k etice ctností, opět najdeme určité paralely mezi ní a biblickými autory. V etice ctností se počítá s tím, že individuální kvality mají společenskou důležitost i dopad. Některé ctnosti jsou dokonce důležité jen kvůli vztahu k druhým lidem. V obou pojetích se také předpokládá individuální cesta v rámci společenského kontextu.

Mohli bychom zmiňovat některé další prvky podobnosti jako je narativní struktura evangelní etiky, role učitele a žáka v morálním růstu apod. To by však přesahovalo rámec této práce. Zůstaneme tedy u stručného nastínění zřejmých paralel mezi Biblií a etikou ctností.

4.2 Vztah etiky ctností k dalším typům normativní etiky

Etické tázání jako takové může být rozmanité a může hledat odpovědi na otázky různého typu. Jednak se můžeme zajímat o to, co lidé v určité době, na určitém místě považují za morálně správné. Odpověď na tyto otázky může dát deskriptivní etika, která je pouze popisná, ale nikoli hodnotící. Můžeme se také ptát na smysluplnost morálních soudů z hlediska jejich logického vyplývání, jazykové analýzy apod. Touto oblastí se zabývá metaetika. V neposlední řadě ale můžeme hledat určitá kritéria k posouzení jednáním jakožto dobrého nebo špatného. Právě tato kritéria se snaží vymezit normativní etika. Ta může mít kromě etiky ctností také podobu deontologické či teleologické etiky. Pro deontologickou etiku je hlavním kritériem k posouzení jednání etická povinnost nebo naplňování mravního zákona. Typickým příkladem je Kantova etika. Teleologická etika je konsekvencialistická a hlavním kritériem k posouzení

jednání jsou očekávané důsledky tohoto jednání. Etika ctností se od obou předchozích v mnohém odlišuje. I když se o ní říká, že je teleologická, nejedná se o zaměření na důsledky či cíle jednotlivých skutků, ale na cíl celého života člověka. Neposuzuje jednotlivé skutky na základě důsledků či povinnosti, ale staví nám před oči určitý ideál člověka, který může být vzorem pro naše jednání. K dosažení tohoto ideálu vedou ctnosti, které člověk musí pěstovat a nezískají se jediným skutkem, ale častým a dlouhodobým opakováním.

Tabulka č. 3²⁶¹

Typ normativní etiky	Základní praktický soud se týká	Morálně dobré jednání	Typické cíle teorie
Etika ctnosti	Morálního aktéra „Jan je odvážný“	Jednání v souladu s tím, jak by v dané situaci jednal rozumný člověk	rozvinutí a obhajoba určité představy ideálního člověka
			rozvinutí a obhajoba určitého seznamu ctností potřebných k tomuto ideálu
			obhajoba názoru na to, jak lidé získávají ctnosti
Deontologismus	Povaha skutku „Lhát se nesmí“	Jednání v souladu s morální povinností (principem)	formulace a obhajoba určitého souboru morálních pravidel
			rozvinutí a obhajoba určité metody na určení toho, jak jednat v případě, že se dvě pravidla dostanou do konfliktu
Konsekvencialismus	Důsledky skutku nebo stav věcí „dostatek financí je důležitější než politická svoboda“	Jednání má za následek určitý stav věcí (maximalizuje morálně žádoucí důsledky)	specifikace a obhajoba určité věci či seznamu věcí, které jsou dobré samy o sobě
			poskytnuté techniky měření a porovnání mnoha věcí o sobě dobrých
			obhajoba strategie, jak se rozhodnout v případě, kdy se nedá určit, které z možných jednání bude maximalizovat dobrou věc

²⁶¹ KUNA, M. *Úvod do etiky ctností*. Ružomberok: Katolická univerzita v Ružomberku 2010, s. 20.

4.3 Koncepce ctnosti

Po delším historickém pohledu na téma ctností se můžeme pokusit o určité systematické vymezení etiky ctností. Shodně s MacIntyrem, který tvrdí, že smysluplný návrat k etice ctností musí být návratem k nějaké podobě aristotelského pojetí ctností, bude naše výchozí pozice zřetelně aristotelská. Začněme tím, co to vlastně ctnost je.

4.3.1 Charakteristika ctnosti

Co znamená, když někoho označíme za statečného, přátelského nebo štědrého? Znamená to, že se vyjadřujeme k jednání daného člověka. Ctnost se tedy týká jednání. Zároveň jde ale o něco trvalého. Nejedná se o popis jediného skutku, ale o to, že daná vlastnost je pro tohoto člověka charakteristická, je habitem. Takový člověk je vlastně ve svém jednání spolehlivý, určitá vlastnost je u něho očekávatelná. Ctnost je tedy relativně stabilní dispozicí k určitému jednání, ale je třeba také poznamenat, že se vyvíjí. Může tedy v čase posilovat nebo oslabovat, lze ji odpovídajícím jednáním utvářet. Je také třeba zdůraznit, že když si člověk určité ctnostné jednání osvojí a stane se habitem, neznamená to, že je pak jeho jednání automatické, že v určitých situacích jedná na základě nějakého vypěstovaného reflexu. Takto to s ctnostmi určitě není. Ctnostný člověk dokáže každé své jednání odůvodnit, v každé situaci se rozhoduje, nejde o nějakou spontánní reakci na situaci. Ctnost také není spojena s jedním konkrétním jednáním. Statečnost či spravedlnost se mohou v našem jednání projevit mnoha rozličnými způsoby. Někdo je statečný v boji proti nepřátelům, jiný v boji s nemocí nebo tehdy, když se zastává slabých proti silným a mocným. Posledním rysem, který se třeba zmínit v charakteristice ctností, je její spojení s určitým *telosem*. Ctnost směřuje k lidskému dobru, *eudaimonii*, jako k cíli, který chceme dosáhnout kvůli němu samému, a ne pro jiné cíle. Nejde tedy o cíl jednotlivého skutku, ale o cíl celého lidského života. K tomuto cíli pak vedou ctnosti, když člověk jedná ctnostně, žije dobrý

život a přináší mu to štěstí, jeho život vzkvétá.²⁶² Kotva²⁶³ k těmto charakteristikám ještě přidává, že ctnosti zahrnují jak složku rozumovou, tak i afektivní nebo dychtivou. Některé ctnosti zahrnují jak rozumovou, tak i afektivní složku osoby, jiné, a to je častější, jsou spojeny vždy s jednou z nich.

Neméně významnou charakteristikou ctností, která se v etice ctností objevuje již od Aristotela, je středová pozice ctností. Jak už bylo výše řečeno, ctnost se vždy nachází ve středu mezi dvěma extrémami, které jsou nežádoucí. Otázkou je, jak správně určit středovou pozici. Nejde totiž o střed matematický, který by byl pro každého stejný. Jde o střed vzhledem k jednajícimu, který musí vždy při každém jednání tu správnou středovou pozici hledat. Při tomto hledání se člověk neobejde bez ctnosti prozíravosti, která napomáhá správnému úsudku v konkrétní situaci a je tak důležitou spojnicí mezi rozumovými a morálními ctnostmi.

„Jest tudíž ctnost záměrně volícím stavem, který udržuje střed nám přiměřený a vymezený úsudkem, a to tak, jak by jej vymezil člověk rozumný. Střed pak jest mezi dvěma špatnostmi, z nichž jedna záleží v nadbytku, druhá v nedostatku, a to tak, že ctnost střed nalézá a volí, kdežto špatnosti v citech a v jednáních jednak pravé míry nedosahují, anebo ji překročují, proto ctnost co do podstaty a pojmu bytí je středem, co do přednosti a dobra jest vrcholem.“²⁶⁴

4.3.2 Jednota ctností

MacIntyre²⁶⁵ poukazuje na to, že u Platóna se poprvé objevuje přesvědčení, které později najdeme, i když v trochu jiné podobě, i u Aristotela a Tomáše Akvinského. Jde o

²⁶² Srov. JIRSA, J. Jednej tak, jak by jednal ctnostný člověk In *Přístupy k etice III*. Praha 2016, Filosofický ústav AV ČR, s. 188-194.

²⁶³ Srov. KOTVA, J. *The Christian Case for Virtue Ethics*. Washington, D.C.: Georgetown University Press 1996, s. 23-26.

²⁶⁴ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova* 1106b 36-1107a 8.

²⁶⁵ Srov. MACINTYRE, A. *Ztráta ctnosti*, s. 164-171.

přesvědčení, že přítomnost jedné ctnosti vyžaduje i přítomnost ostatních. Tato myšlenka jednoty ctností i dnes budí velkou pozornost a často i odmítání. Mnozí autoři se s ním snaží nějakým způsobem vyrovnat. Berges²⁶⁶ připomíná, že Platón se jednotě ctností věnuje nejvíce v dialogu *Prótagoras*:

„Tvrdíš, že zdatnosti lze učit, a já i tobě věřím, ač jestliže věřím komu jinému na světě; nad čím jsem se však v tvé řeči pozastavil, to mi v duši doplň. Řekl jsi totiž, že Zeus poslal lidem spravedlnost a stud, a zase na mnoha místech v tvé řeči se mluvilo o spravedlnosti, rozumnosti a zbožnosti a o všem tom, že to je dohromady jedna věc, zdatnost. Nuže právě toto mi zevrubně vylož, zdali je zdatnost jakési jedno, a spravedlnost, rozumnost a zbožnost jsou její části, či jsou všechny tyto věci, které jsem právě uvedl, jen jména pro jedno a totéž.“²⁶⁷

A o něco dále ve stejném dialogu je bližší vysvětlení:

„Byla pak, jak myslím, tato otázka: moudrost, rozumnost, zmužilost, spravedlnost a zbožnost – zdalipak těchto pět jmen náleží jedné věci, či je pod každým z těchto jmen nějaká zvláštní jsoucnost a věc, mající svou vlastní působnost nejsoucí jedna jako druhá? Tu jsi ty řekl, že to nejsou jména náležející jedné věci, nýbrž že každé z těchto jmen je dáno zvláštní věci a že všechno to jsou části zdatnosti, a to ne tak, jako jsou částky zlata podobny sobě vespolek i celku, jehož jsou částmi, nýbrž jako jsou části obličeje nepodobny jak celku, jehož jsou částmi, tak i sobě vespolek, majíce každá svou zvláštní působnost.“²⁶⁸

Z obou úryvků Berges vyvozuje to, že zde Platón ústy Sókrata souhlasí s tím, že ctnost je jeden celek a každá z ctností je částí tohoto celku. S jednotou ctností přichází i Aristotelés v *Etice Nikomachově*:

„Tím jest řešen důvod, kterým by mohl někdo namítati, že totiž ctnosti jsou od sebe odděleny; že týž člověk nemá úplné vlohy pro všechny, takže některé

²⁶⁶ Srov. BERGES, S. *Plato on Virtue and the Law*. London: Continuum 2009, s. 16-22.

²⁶⁷ PLATÓN, *Prótagoras* 329c.

²⁶⁸ PLATÓN, *Prótagoras* 349bc.

ctnosti již nabyt, jiné ještě ne; tj. ovšem možno při ctnostech přirozených, ale při ctnostech, dle nichž se člověk nazývá prostě dobrým, jest to nemožno; neboť ty všechny bude míti zároveň s rozumností a ta jest jedna.“²⁶⁹

Jak Platón, tak i Aristotelés tedy zastávali přesvědčení, že pokud má člověk jednu ctnost, má všechny. Ani jeden z nich by tedy nesouhlasil s tím, že člověk může být např. statečný, pokud není zároveň i rozumný a uměřený. Pro mnoho komentátorů etiky ctností je teze jednoty všech ctností nepřijatelná. Berges uvádí jako často předkládané námitky to, že si lze představit statečného tyrana (Hitler) nebo uměřeného diktátora (Stalin). Byli ale skutečně stateční nebo uměření, tak že měli zcela vybudovanou danou ctnost? Spíše tomu tak nebude. Velká část ctností přičítaných historickým osobám je spíše mýtické povahy. Pak tedy tyto námitky nezpochybňují tezi o jednotě ctností.²⁷⁰

Berges také uvádí příklady snahy některých autorů reinterpretovat nebo upravit tezi o jednotě ctností tak, aby se stala přijatelnější. Příkladem může být Susan Wolfová, která tvrdí, že jednota ctností se odvozuje od toho, že ctnosti nutně vyžadují poznání a toto poznání je jednotné. Podle ní je druhem poznání, které je potřebné pro budování ctnosti to, co bychom nazvali schopnost poznat, co je důležité. Osoba, která má toto poznání, by se dala popsat jako ten, kdo má uspořádané priority. To však neodpovídá ani Platónovu ani Aristotelovu pojetí ctnostného člověka. Lze asi souhlasit s tím, že chceme-li jednat ctnostně, musíme vědět, na čem opravdu záleží, avšak jenom toto nestačí, je třeba mít širší znalosti. Není sice třeba studovat astronomii a matematiku, abychom byli schopni pomoci oběti nějaké nehody, ale zásady první pomoci je třeba znát. Další autorkou, kterou Berges uvádí jako příklad těch, kdo se snažili vypořádat s tezí jednoty ctností, je Neera Badhwarová.²⁷¹ Ta se snaží nabídnout slabší verzi jednoty ctností. Říká totiž, že jednota ctností je možná pouze uvnitř jednotlivých dílčích domén. Uvádí příklad dobrého rodiče. Rodičovství vyžaduje to, že by se měl člověk chovat ctnostně – tedy spravedlivě, moudře, statečně, velkoryse atd. Jsme-li dobrým rodičem, znamená to, že budujeme tyto potřebné ctnosti uvnitř rodinného kruhu,

²⁶⁹ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova* 1144b33-1145a2.

²⁷⁰ Srov. BERGES, S. *Plato on Virtue and the Law*, s. 16-22

²⁷¹ Srov. tamtéž, s. 16-22.

směrem k dětem, ale nepotřebujeme tyto ctnosti rozšiřovat i za tuto rodinnou sféru. Dobrý otec tedy bude velkorysý k dětem, ale již nemusí být velkorysý obecně, tvrdí Badhwarová. Lze se nechat tímto argumentem přesvědčit? Berges uvádí jasné a přesvědčivé námitky proti tomuto pojetí. Představme si situaci, kdy se dítě tohoto ctnostného rodiče zachová špatně vůči jinému dítěti z důvodu jiné barvy pleti či sociálního postavení. Zasáhne takový otec, i když jde o problém mimo rodinný kruh a bude po svém dítěti vyžadovat, aby se omluvilo? Nebo nezasáhne a nechá své dítě vyrůst v rasistu? A když zasáhne, naučí ještě dítě respektu a pomoci vůči těm, kdo nejsou součástí rodinného kruhu? Badhwarové teze stojí na neodůvodněném předpokladu, že lze žít v různých oblastech lidského života izolovaně od jiných, což se ukazuje jako naprosto mylný předpoklad. Berges tedy předpokládá tezi o jednotě ctností za platnou a neoslabenou pokusy o její vyvrácení či reinterpetaci. Připomíná také důležitý fakt, že se totiž týká pouze dokonalých a kompletních ctností. Pokud je někdo zatím jen na cestě k tomu, aby se stal ctnostným, pak je jistě možné, že bude mít více rozvinutou ctnost statečnosti než uměřenosti. Také může být přirozeně disponován k jedné ctnosti více než k jiné. V tom případě nelze říci, že jednu ctnost již má a druhou ne, ale že má blíže k tomu stát se statečným než uměřeným. Před tím, než se tedy stane opravdu ctnostným, musí se více snažit o to stát se uměřeným.

4.4 Typologie dober/hodnot

Ve 3. kapitole jsme se věnovali pohledu na dobro u různých autorů a vznikla tak určitá typologie dobra, která se týkala samotné definice dobra a toho, jak je možné na dobro nahlížet. Připomeňme si, že Platón dobro odvozuje od ideje dobra, zatímco Aristotelés se nejprve dívá na to, co všechno pokládáme za dobré a od toho odvíjí svoji definici dobra. Oba pokládají dobro za něco objektivního, jen se k jeho definici přibližují každý z jiné strany. Popsali jsme také empirické pojetí dobra, které mluví o dobru až na základě zkušenosti s konkrétní věcí. To všechno bylo třeba prozkoumat, abychom si ujasnili podobnosti a odlišnosti pojmu dobro a hodnota. Zjistili jsme tak, že jsou to pojmy velmi podobné, je-li zde nějaký rozdíl, je opravdu jen marginální.

V této kapitole se zabýváme ctnostmi a ty mají velkou souvislost s dobry/hodnotami. Je tedy namístě předložit opět jakousi typologii dober/hodnot. Tentokrát se však nebude týkat přístupu k definici dobra jako takového, ale rozdílů mezi dobry samotnými. Dobro není jen jedno, jde o pojem analogický, který se používá pro různé věci různým způsobem. A právě toto se pokusíme naznačit v následující typologii. V závěru kapitoly se pak zamyslíme nad tím, které druhy dobra jsou významné z hlediska ctností.

4.4.1 Základ u Platóna

Na začátku druhé knihy *Ústavy* rozlišuje Platón tři typy dobra:

1. dobro, které milujeme pro ně samo,
2. dobro, které milujeme pro ně samo i pro jeho účinky,
3. dobro, které chceme kvůli jeho účinkům.

Tato na první pohled jasná typologie je v Platónově vysvětlení poněkud nejasná. Do první oblasti řadí „veselou mysl a všechny neškodné požitky, z nichž pro budoucnost

nic jiného neplyne, než že se při nich radujeme.“²⁷² Do druhé oblasti řadí vlastnosti jako „býti rozumný, viděti a býti zdrav.“²⁷³ Do třetí pak to, co si nepřejeme pro ně samotné, „nýbrž pro výdělek a pro všechny ostatní výhody z nich plynoucí.“ Patří sem podle Platóna „tělocvik a léčení v nemoci i lékařství a ostatní výdělečná zaměstnání.“²⁷⁴

Platón nerozlišuje prvořadě dobra rozumová a smyslová, ani vznešenější a méně vznešená. Je zde ale jasně vidět základ rozlišení instrumentálního dobra, které není hodnotou samo o sobě, ale pouze vzhledem k tomu, co způsobuje, a dobra ve vlastním smyslu, které má hodnotu samo o sobě.

4.4.2 Aristotelská typologie

Jakási základní typologie na krásno, užitečno a příjemno, tedy to, co Tomáš označuje jako *honestum*, *utile* a *delectabile*, je u Aristotela ve druhé knize Etiky Nikomachovy v souvislosti se ctnostmi.

„Ježto totiž jsou tři věci pohnutkou snažení a tři pohnutkou odpírání, totiž krásno, užitečno a příjemno, a jejich tři protivy, ošklivo, škodlivo a nepříjemno, jest člověk, který si v tom vede správně, dobrý, špatný však ten, kdo v tom chybuje.“²⁷⁵

Aristotelés zároveň uvádí, že co je krásné a užitečné, je také libé. Ušlechtilé dobro tedy není samo o sobě nepříjemné, ale jakoby v sobě zahrnuje i nižší dobrotu.

Aristotelés se již na začátku Etiky Nikomachovy snaží také vyrovnat s Platónovým pojetím dobra, s jeho jedinou ideou Dobra. Upozorňuje na to, že o dobru mluvíme mnoha různými způsoby. Mluvíme o něm jako o jsoucnu (Bůh, rozum apod.), ale také jako o nějaké kvalitě (ctnost) nebo o vztahu (užitečnost). Dobro zmiňujeme

²⁷² Platón, *Ústava* II 1 (357b).

²⁷³ Platón, *Ústava* II 1 (357c).

²⁷⁴ Platón, *Ústava* II 1 (357c-d).

²⁷⁵ Aristotelés, EN II 2 (1104b31-32).

i v souvislosti časem nebo místem (vhodná doba). Aristotelés proto nesouhlasí s Platónem, že se všechny tyto druhy dober mohou týkat obsahu jediné ideje Dobra. Aristotelés se tedy snaží o nějaké další rozlišení a rozděluje dobra na ta, která jsou dobrá sama o sobě a jiná, která chceme kvůli dobrům o sobě (užitečná neboli instrumentální).²⁷⁶

Toto Aristotelovo rozlišení dále rozpracovává Tomáš Akvinský. Jako dobra příjemná označuje ta, která člověk chce právě jen kvůli příjemným pocitům, které daná věc vyvolává. Upozorňuje však na to, že tyto věci mohou být i škodlivé a nečestné. Dobra instrumentální jsou taková, která nechceme pro ně samotná, ale proto, že vedou k nějakému dobru, po kterém toužíme. Nakonec dobra čestná jsou taková, která chceme kvůli nim samým, jsou to dobra nejvyšší.²⁷⁷

V jiné části Teologické sumy Tomáš toto dělení ještě doplňuje tím, že dobra čestná a instrumentální se týkají rozumu, zatímco dobra příjemná jsou věci žádostivosti. Není-li žádostivost podrobena rozumu, pak nemusí být zakoušení příjemných dober vždy dobrem mravním.²⁷⁸ Tomáš se vyrovnává i s námitkou, že toto dělení na tři druhy dobra je vlastně zbytečné, protože jedna věc může být jak hodnotná sama o sobě, tak i užitečná a navíc příjemná. Tomáš sice tuto možnost připouští, protože dobro samo o sobě v sobě může mít i nižší charakteristiky, jako je příjemnost, přesto toto trojí dělení zachovává, protože každé z nich charakterizuje dobro jiným způsobem a všechny tři charakteristiky nenáleží všem dobrům, proto je toto dělení potřebné.²⁷⁹

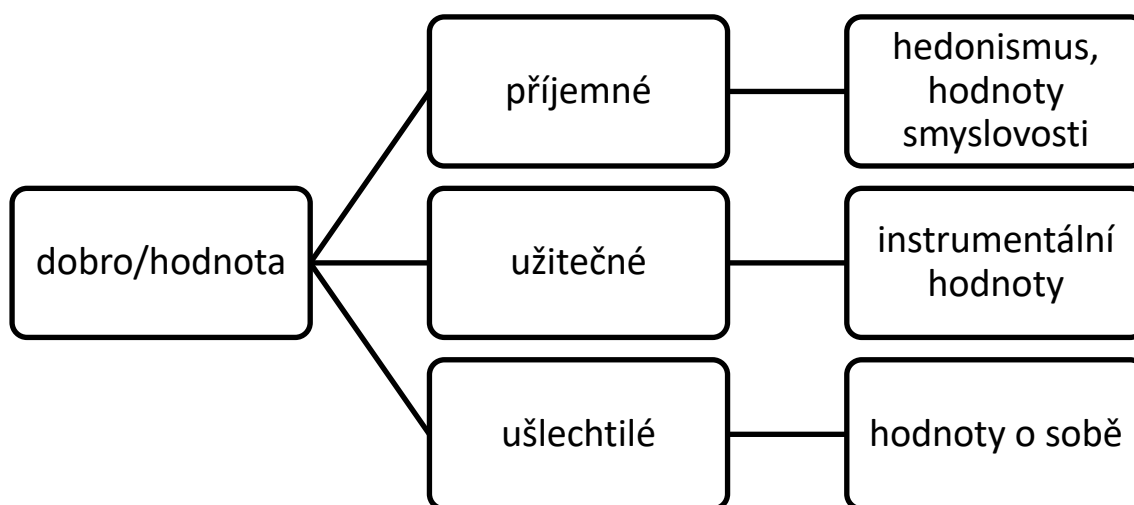
Pokud bychom se pokusili zmíněné typologie shrnout do jednoduchého schématu, mohli bychom je vyjádřit třeba takto:

²⁷⁶ Aristotelés, EN I 4 (1096a11-1097a14).

²⁷⁷ Srov. AKVINSKÝ, T. Summa Theologiae, I q. 5, a. 6.

²⁷⁸ Srov. AKVINSKÝ, T. Summa Theologiae, I-II q. 34, a. 2.

²⁷⁹ Srov. AKVINSKÝ, T. Summa Theologiae, II-II q. 145, a. 3.



Jde tedy o typologii dober či hodnot, protože, jak už jsme výše zmínili, je možné hodnoty a dobra chápat v zásadě synonymně. Ve 3. kapitole jsme hledali zásadní rozdíly mezi těmito pojmy, avšak bez úspěchu. Naopak si můžeme všimnout toho, že u mnoha autorů, zejména těch aristotelsky orientovaných (Finnis, Faricy apod.), takové zaměňování pojmů dobro a hodnota nacházíme. Zajímavé je, že jde o autory, kteří takto psali v době největšího rozkvětu hodnotové etiky.

4.4.3 Poznání dobra/hodnoty

V souvislosti s poznáním dobra či hodnoty jsme již zmínili jeden druh nepojmového poznání, a to Schelerovo emoční poznání hodnot. Existuje však i další koncepce tohoto nepojmového poznání, kterou je morálního konaturální poznání.²⁸⁰ Dobře rozpracovanou koncepci konaturálního poznání najdeme především u Tomáše

²⁸⁰ Srov. SUTO, T. Virtue and Knowledge: Connatural Knowledge According to Thomas Aquinas, *The Review of Metaphysics* 58 (2004), s. 61-79.

Akvinského, nicméně není jediným autorem, který se o tomto druhu poznání zmiňuje, najdeme jej např. i u Augustina.²⁸¹

Co vlastně poznání skrze konaturalitu znamená? Klíčový je zde pojem natura, tedy přirozenost, který lze chápat dvojitým způsobem. Jako první přirozenost označujeme to, co nás dělá tím, čím jsme, ve druhém významu to také může být to, co jsme si osvojili natolik, že danou činnost vykonáváme spontánně a snadno, jakoby vycházela z naší první přirozenosti. Konaturalita je tedy to, co je založené právě na naší druhé přirozenosti. První přirozenost je to, co máme od narození, a druhá přirozenost je to, co získáváme v průběhu života. Tato druhá přirozenost má za svůj základ tu první, stojí na ní a vyrůstá z ní. Nelze je tedy chápat jako dvě oddělené a na sobě nezávislé přirozenosti.²⁸²

Dobrym příkladem druhé přirozenosti jsou právě ctnosti. Ty jsou totiž habitem, který člověk získává opakováním morálně dobré činnosti. Takto získaný habitus navíc formuje duševní síly člověka, který ho získal. Ctnostný člověk pak jedná ve věcech, které se týkají získané ctnosti snadno, jakoby přirozeně. Jde ale o získanou přirozenost na základě opakování jednání.

Jak už bylo zmíněno, nejvíce rozpracovanou koncepci konaturalního poznání najdeme u Tomáše Akvinského. Píše o něm mimo jiné i v souvislosti se ctnostmi:

„Správný úsudek může být dvojitý: za prvé dokonalým užitím rozumu a za druhé jakousi konaturalitou s věcí, o níž činíme úsudek. Tudiž pokud jde o věci čistoty, zkoumáním rozumu správně soudí ten, kdo se naučil morálce, zatímco ten, kdo má habitus čistoty, správně soudí o těchto věcech díky jistému druhu konaturality.“²⁸³

²⁸¹ Srov. AUGUSTINE, De Trin IX, c. 10, n. 15 (PL 42, 969): *Verbum quod insinuare intendimus cum amore notitia est.*

²⁸² Srov. SUTO, T. Virtue and Knowledge: Connatural Knowledge According to Thomas Aquinas..

²⁸³ ST II-II q. 45, a. 2: *Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis.*

Tomáš tedy tvrdí, že kdo má konaturální poznání, ten nevychází jen z rozumového úsudku, ale také z nastavení své afektivní síly. V čem toto nastavení spočívá, upřesňuje Tomáš ve svém traktátu o vášních.²⁸⁴

„V pohybech apetitivních sil má dobro sílu přitažlivou a zlo odpudivou. Na prvním místě tedy dobro působí v apetitivní síle určitou náklonnost nebo konaturalitu s tímto dobrem: to náleží k vášni lásky.“²⁸⁵

Pro apetitivní síly je tedy dobro tím, co je přitahuje. Konaturální poznání je pak ovlivněné tímto nastavením afektu. V případě poznání ctností jde o soud praktického rozumu, který potřebuje správné zacílení afektu, protože cíl je v soudu prozíravosti principem, z něhož tento soud vychází.²⁸⁶

V lidském jednání je cíl tím, čím jsou principy ve věcech spekulativních, jak se píše v 7. knize Etiky. Aby soud prozíravosti ohledně toho, co má být vykonáno, byl správný, je nezbytné, aby měl člověk správně uspořádané sklony vzhledem k cíli: a to záleží na správnosti jeho apetitu. Prozíravost tedy potřebuje morální ctnost, která usměrňuje apetit.²⁸⁷

Pokud bychom to chtěli vyjádřit jednoduše, pak můžeme celé Tomášovo chápání konaturálního poznání shrnout do následujících bodů:

1. Dobro přitahuje afekt. Správně nastavený afekt, tj. afekt formovaný morální ctností, je v souladu se správným rozumem.
2. Jestliže máme ctnost, pak máme k danému dobru inklinaci a vnímáme ho tedy jako dobré.

²⁸⁴ Srov. WHITE, V. Thomism and Affective Knowledge, *Blackfriars* Vol. XXIV (1943), s. 8-16; 126-131; 321-328.

²⁸⁵ ST I-II, q. 23, a. 4: In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris.

²⁸⁶ Srov. McINERNY, R. Apropos Art and Connaturality. In *The Moder Schoolman*. Vol XXXV (1958), s. 173-189.

²⁸⁷ ST I-II, q. 57, a. 4: In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. Et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines, quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus.

3. Dobrý člověk má morální ctnost a soudí tedy o dobru v souladu se správným rozumem a k tomu je veden onou inklinací.²⁸⁸

Ctnost formuje naši duši, a pokud člověk poznává, pak poznává danou věc lépe, protože je s ní konaturální. Podle Tomáše je to, co se přijímá, přijímáno podle způsobu přijímajícího. Ctnostný člověk je tedy mnohem lépe disponován k poznání v dané oblasti.²⁸⁹

Pokud bychom ale zůstali pouze na této rovině, pak by se zdálo, že je konaturalita pouze jakýmsi zintenzivněním nebo usnadněním běžného rozumového poznání. Jde však o víc. Přítomnost ctnosti vlastně připodobňuje člověka danému dobru a tím pro něj dělá dané dobro více evidentním. Čím více je emoce vedená správným úsudkem, tím více pomáhá a usnadňuje naše poznání dobra.²⁹⁰

Porovnáme-li tedy poznání skrze konaturalitu a emoční cítění hodnot, jak ho popisuje Max Scheler, můžeme říci, že v obou případech jde o snahu popsat určitým způsobem nepojmové poznání, podobnost je i v tom, že obě pojetí připisují důležitou roli emocím. Zde ale podobnost končí. Zatímco Tomáš se drží tradičního dělení na poznání smyslové a rozumové, Scheler popisuje třetí druh poznání, kterým je emoční cítění hodnot, které není ani rozumové, ani smyslové. Bohužel však nerozvíjí vlastní teorii emocí jako sil nejen apetitivních, ale i kognitivních. Bez takového rozvinutí zůstává jeho teorie nejasná. Tomášovo konaturální poznání je oproti tomu koncept širěji využitelný, není striktně tomistický. Spojuje v sobě přirozenost strukturu kognitivních sil a etiku ctností způsobem, který je dobře využitelný pro morální teologii.

²⁸⁸ Srov. SUTO, T. Virtue and Knowledge: Connatural Knowledge According to Thomas Aquinas.

²⁸⁹ Srov. tamtéž.

²⁹⁰ Srov. RYAN, T. Revisiting Affective Knowledge and Connaturality in Aquinas. In *Theological Studies*. Vol. 66 (2005), s. 49-68.

4.5 Dobro a hodnota z hlediska přirozenosti člověka

4.5.1 Role lidské přirozenosti

Lidská přirozenost je pro etiku ctností velmi důležitým pojmem, protože se jedná o teleologický pojem, ve kterém jde o zaměření našeho života i našeho jednání. Bez tohoto teleologického zaměření je etika ctností těžko představitelná.

O popisu základních dober týkajících se lidské přirozenosti jsme již pojednali v kapitole 3.3. Nyní se ale k tématu vracíme, protože je třeba nastínit souvislost přirozenosti a ctností.

Každý člověk přirozeně tíhne k dobru. Cílem každého lidského jednání je dobro, ať už opravdové, nebo zdánlivé. Aristotelés upozorňuje na to, že vůle se vždy vztahuje k dobru, obtíže mohou nastat až v tom, co člověk jakožto dobré poznává.²⁹¹ Ctnosti napomáhají k tomu, abychom dobro snadno identifikovali a lehce je dosahovali. Podstatou rozvinutých ctností je právě schopnost snadno a pohotově konat dobro v konkrétních situacích. Pro rozvíjení ctností je zase důležitá schopnost rozpoznávat dobra lidské přirozenosti i ostatní dobra od těchto základních odvozená v každodenním životě.

Klasický pohled na lidskou přirozenost, tak jak ho najdeme u Platóna, Aristotela, Augustina, Tomáše Akvinského i dalších autorů, tvrdí, že morální i duševní pohoda člověka, jeho schopnost dosáhnout štěstí, spočívá v harmonickém uspořádání nitra člověka. Tato vnitřní harmonie je dosažitelná pěstováním ctností a ztrácena neřestmi. Ctnosti tedy kultivují jak morální, tak duševní život člověka, který je v souladu s jeho přirozeností i jeho cílovým zaměřením. Moderní myšlení však často rozděluje morálku a psychologii. Zdá se pak, že psychická pohoda je něčím zcela odlišným od toho, být mravně dobrý a společensky odpovědný. Ovšem ve světě, který je teleologicky uspořádaný, musí jít dobro a zdraví ruku v ruce.²⁹² Tohoto neblahého oddělení morálky a psychologie si všímá i Anscombová ve svém slavném článku, kterým počala

²⁹¹ Srov. ARISTOTELÉS, EN III, 6.

²⁹² Srov. HILL, J. L. *After The Natural Law*. San Francisco: Ignatius Press 2016, s. 104-111.

renesance etiky ctností v moderní době. I ona volá po nové filosofii psychologie, která by pomohla spojit lidskou přirozenost a morálku.²⁹³

Některá moderní pojetí psychologie (např. humanistická psychologie) také vyžadují plně integrovanou osobnost člověka, podobně, jako to chápe etika ctností. Cosi důležitého tam ale chybí. Pro dosažení vnitřní harmonie zde totiž stačí, pokud člověk uvede do souladu své myšlení, přesvědčení, touhy a skutky. Pak bude plně integrovanou a harmonickou osobností. Můžeme si ale snadno představit, že takto vnitřně koherentní bude i život masového vraha nebo třeba narkomana. Jejich myšlení, přesvědčení, touhy a skutky jsou v souladu, ale celý tento systém je zlý nebo sebedestruktivní. Opravdová harmonie totiž vyžaduje víc, vyžaduje soulad s cílem člověka, který je vztahový a spojený s dobrými druhými. Opravdové harmonie lze dosáhnout právě prostřednictvím ctností.²⁹⁴

4.5.2 Kultivace žádosti ctnostmi

Opět se vraťme k základní Aristotelově tezi, že dobro je to, co si všichni žádají. Přirozenost je pak tím, co nám ukazuje, která jsou ta dobra, která bychom si měli žádat jako základní a nejdůležitější. Popisovali jsme je ve 3. kapitole jako základní dobra vycházející z lidské přirozenosti. Když bychom chtěli dobra nějak rozlišovat, můžeme je rozdělit na ta, která se týkají lidské přirozenosti (lidství), a dobra sociální (sociální role). Obojí spolu úzce souvisí, protože součástí lidské přirozenosti je i společenská, vztahová. Sociální role se sice během života proměňují, nejsou stálé a neměnné, ale vždy sledují nějaké pevně dané cíle (přátelství, zachování rodu apod.). A pak jsou i dobra smyslová, která ale mohou být pouze podporou dober základních, ne dobrem o sobě (jídlo je příjemné, protože napomáhá zachování bytí, sex je příjemný, protože je nutný k zachování rodu apod.).

²⁹³ Srov. ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy, In *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, s. 1-19.

²⁹⁴ Srov. HILL, J. L. *After The Natural Law*. San Francisco, s. 104-111.

Je-li dobrem to, co si člověk žádá, pak je také namístě určitá kultivace této žádostivosti. Aristotelés²⁹⁵ toto téma rozvíjí v souvislosti s ctnostmi. Člověk má totiž svoji složku rozumovou i nerozumovou. Pro morálně správné jednání je třeba, aby nerozumová část duše byla pod nadvládou té rozumové složky. Součástí nerozumové složky jsou např. hněv, strach, láska, radost, lítost apod. Většinou jde o takové psychické stavy, které jsou spojené se zakoušením potěšení či bolesti. Není možné si představit život člověka bez této jeho nerozumové složky, jen je třeba, aby byla ovládána rozumem. Toho není snadné dosáhnout a je třeba se v tomto umění ovládat své žádosti cvičit, nejlépe již od dětství. Právě v této kultivaci žádostí člověku pomáhají ctnosti.²⁹⁶

Je však třeba dodat, že i rozumovou stránku je třeba kultivovat a rozvíjet, aby byla schopná dostát svému úkolu v kultivaci žádostivosti. Rozumovost Aristotelés vymezuje jako trvalou praktickou dispozici, doprovázenou správným úsudkem ve věcech, které se týkají lidských dober.²⁹⁷ Prozíravost je podle Aristotela praktickou trvalou dispozicí zaměřenou na jednání. To naznačuje, že se jedná o ctnost, je však třeba ji odlišit od ctností ostatních. Zatímco mravní ctnost je praktickou trvalou dispozicí, která se týká volby, tak prozíravost je praktickou trvalou dispozicí týkající se pravidla volby. Nejde tedy o správné jednání, ale spíše o správné měřítko jednání. Abychom však prozíravost odlišili od ostatních intelektuálních ctností, je třeba upřesnit, že předmětem prozíravosti není dobro a zlo obecně, ale dobro a zlo pro člověka.²⁹⁸

Rozum tedy poznává základní dobra či hodnoty. To, co člověk zakouší jako příjemné a nepříjemné, je povětšinou smyslové povahy. Na obecné rovině je můžeme označit také za hodnoty, ovšem s tím, že jejich hodnota je v konkrétním případě závislá na hodnotě rozumem poznávané. Jaký je tedy vztah smyslových a rozumových hodnot (dober)? Můžeme si představit následující možnosti:

²⁹⁵ Srov. ARISTOTELÉS, EN I, 13; 2,4.

²⁹⁶ Srov. HUTCHINSON, D. S. Ethics. In BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press 1995, s. 195-232.

²⁹⁷ ARISTOTELÉS, EN 6, 5 1140b21.

²⁹⁸ Srov. AUBENQUE, P. *Rozumnost podle Aristotela*. Praha: OIKOYMENH 2003, s. 43-52.

1. Je-li to, co zakoušíme jako příjemné, také v souladu s rozumovou hodnotou, je to součástí vyšší hodnoty (součástí vyššího celku).
2. Je-li to, co zakoušíme jako příjemné, bez vztahu k rozumové hodnotě, tedy ani ji nepodporuje, ani jí nebrání, je to nižší, smyslová hodnota.
3. Je-li to, co zakoušíme jako příjemné, v rozporu s rozumovou hodnotou, nejedná se o hodnotu.

Ctnostný člověk dokáže v konkrétní situaci volit jednání, které je dobré. Je tudíž schopen v dané situaci posoudit komplex aspektů, které hrají roli a případná dobra/hodnoty správně uspořádat a všem dát správnou míru a pořadí. K dosažení určité hodnoty (zdraví) mohou vést u různých lidí za různých okolností různé prostředky. Je zde proto nutná dobře rozvinutá prozíravost, která pomáhá rozlišovat dobra a hodnoty v konkrétní situaci ve spojení s poznáním obecných dober a přirozeného zákona.

Prozíravost zde tvoří jakousi spojnicí mezi rozumovými a morálními ctnostmi. Není to přísně vzato ctnost morální, ale získání morálních ctností bez prozíravosti je nepředstavitelné. Ona je tím měřítkem, které v konkrétní situaci pomáhá rozpoznat, co je dobro, abychom k němu mohli nasměřovat své konání. Možná bychom si mohli dovolit říci, že právě rozumový úsudek prozíravosti dělá z konkrétního dobra hodnotu, že činí hodnocení, které dobro, jež se nám nabízí, označí za žádoucí, nikoli zdánlivé. Postupně je takto žádost kultivována, aby si žádala dobro skutečné a nikoli jen zdánlivé.

4.5.3 Jaký typ hodnot je pro etiku ctností klíčový?

V kapitole 5.4.2 jsme nastínili typologii dober/hodnot tak, jak ji najdeme u Aristotela. Nyní si můžeme položit otázku, která z dober představených v této typologii jsou důležitá pro vybudování ctností. V klasickém pojetí etiky ctností půjde jistě o dobra ušlechtilá. Jejich sledováním se člověk stává ctnostný, buduje se tak jeho ušlechtilý

charakter. Příkladem mohou být kardinální ctnosti, které jsou spojené se spravedlností, statečností, uměřeností a prozíravostí. Prvořadě zde nejsou příjemné prožitky, ale dobra o sobě.

V etice ctností však lze nalézt i směry, kdy jsou sledovány i jiné druhy dober. Připomeňme si již zmiňované ctnosti u B. Franklina, který představuje jasně utilitaristické pojetí ctností. V jeho pojetí jde tedy spíše o sledování dobra užitečného, protože on od ctností očekává hlavně to, že budou užitečné pro život člověka. Cílem ctnosti u Franklina je štěstí, ale chápe je jinak než Aristotelés. Jde o štěstí vnější, nikoli vnitřní. Cílem je tedy úspěch a blahobyt. Měřítkem pro konkrétní jednání je tedy užitečnost. Je však také třeba dodat, že Franklin sleduje úspěch a blahobyt jak v horizontu pozemském, tak i nebeském. Cesta pro dosažení obojího je stejná, vedená užitečností jakéhokoli jednání.²⁹⁹

Dobra smyslově příjemná nejsou s budováním ctností spojována nikdy. Jde o dobra, která mají krátkodobý, nikoli dlouhodobý cíl, proto lze těžko budovat habitus ctnosti na těchto dobrech, nejsou tím, co přispívá dlouhodobé kultivaci osobnosti. Ostatně můžeme si připomenout i hodnotové etiky, kteří se neshodují v tom, jak pojmají hodnoty smyslové příjemnosti. Scheler je ve své hierarchii hodnot řadí na nejnižší příčku, zatímco von Hildebrand je za hodnoty nepovažuje vůbec. Jsou to dobra, která mají pro člověka svoji důležitost, ale vždy v podřízenosti hodnotám/dobrům vyšším. V souvislosti se ctnostmi lze proto uvažovat zejména o dobrech ušlechtilých, která jsou důležitá o sobě.

Vztah mezi hodnotami a ctnostmi je tedy takový, že ctnost jakožto získaný habitus je možné vypěstovat sledováním určitého dobra. Nelze ale říci, že sledování jakékoli hodnoty může vyústit v získání ctnosti. Existují hodnoty (např. zdraví nebo ekologická rovnováha), které nelze z různých důvodů rozvinout v nějaké ctnosti. Může to být proto, že se nevztahují k racionální stránce člověka (zdraví), nebo k člověku vůbec (ekologická rovnováha).

²⁹⁹ Srov. MACINTYRE, A. *Ztráta ctnosti*, s. 216-218.

4.6 Ctnosti a křesťanské hodnoty

4.6.1 Přirozené a nadpřirozené hodnoty

V předchozích kapitolách již bylo pojednáno o rozdílu mezi dobry či hodnotami přirozenými a nadpřirozenými. Pokud se na tento rozdíl budeme dívat se zvláštním zřetelem na křesťanské hodnoty, můžeme si připomenout, že nadpřirozené vždy předpokládá přirozené, proto je třeba zdůraznit, že nadpřirozené křesťanské hodnoty mají vždy svůj přirozený základ. Příkladem může být například manželství, které je hodnotou přirozenou. Manželství je běžně mezi lidmi chápáno jako něco důležitého, hodnotného. Křesťanům se však nabízí i svátost manželství, která pozvedá přirozenou hodnotu na rovinu svátosti a manželům, kteří ji přijímají, je pak dostupná nadpřirozená pomoc v podobě milosti. Jedinou hodnotou, u které přirozený základ nenajdeme, je ta hodnota nejvyšší, tedy Bůh, který je původcem všech dober a společenství s ním je cílem lidského života.

4.6.2 Křesťanské hodnoty

Jak už bylo na několika místech zdůrazněno, hodnoty jsou vlastně dobra, která jsou pro člověka žádoucí, přikládá jim nějakou důležitost. Mohou mít různou podobu, protože všechny dobra či hodnoty nejsou stejné. Některá jsou dobry o sobě, jiná jsou instrumentální - pomáhají k získání dober o sobě, jiná jsou pouze příjemná.

Za křesťanské hodnoty jsme označili ta dobra, která mají vztah k hodnotě nejvyšší, kterou je Bůh. Vše, co k němu vede, může být chápáno jako hodnota křesťanská. V předchozích kapitolách jsme se pokusili nastínit určitou strukturu křesťanských hodnot jejich rozdělením na hodnoty ontologické a etické s dalším dělením. Můžeme se na křesťanské hodnoty ale podívat ještě z jiného úhlu pohledu. Položme si otázku, co představuje diference „křesťanský“ - přidaná charakteristika, která vymezuje část obecně vzatých hodnot? Nabízí se dvě možná pojetí. Jedno je inkluzivní, kdy za křesťanské označíme vše, co je dobré, protože křesťanství oceňuje stvoření a přirozenost, druhé bude exkluzivní, ve kterém se soustředíme na to, co je specificky křesťanské. Tedy na to, co křesťanství přineslo za hodnoty, které by bez něj nebyly.

- a) Inkluzivní pojetí — jako křesťanské hodnoty lze chápat vše, co je všeobecně lidské, co má svůj základ ve stvoření. V předchozích kapitolách jsme již připomínali starodávnou keltskou spiritualitu, která dokázala všechny přirozené každodenní radosti a starosti, tedy přirozený běh života skloubit s jeho nadpřirozenou rovinou. Bůh je chápán jako zdroj všeho dobra i jako cíl veškerého konání. Tomuto cíli je pak podřízen a podle něho uspořádán každodenní život člověka.
- b) Exkluzivní pojetí - jako křesťanské hodnoty lze chápat to, co je přímo náboženské a má svůj základ ve Zjevení a Vykoupení. Můžeme začít samotným nadpřirozeným cílem člověka, kterým je věčná blaženost, tedy společenství s Bohem v Božím království. K dosažení tohoto cíle se nabízí jak prostředky přirozené, již výše zmíněné prožívání každodenního života na přirozené rovině v souladu s jeho nadpřirozeným cílem, tak i prostředky nadpřirozené, kterými jsou např. svátosti či dary Ducha svatého.

4.6.3 Vztah hodnot a ctností

V předchozí části jsme nastínili vztah hodnot a dober a poukázali jsme na to, že jde o pojmy velmi podobné bez jasného rozlišení, které jsou mnohými autory používány synonymně. Poukázali jsme na to, že lze charakterizovat různé druhy hodnot/dober, mezi nimiž některá dobra/hodnoty označujeme jako základní. Také jsme poukázali na to, čím jsou specifická dobra křesťanská. Neméně významnou pozornost jsme věnovali i otázce ctností. Nyní se tedy podíváme na to, jaký je vzájemný vztah dober/hodnot v jejich křesťanském pojetí a ctností. Obojí je totiž úzce spojeno tak, že základem každé ctnosti je určité dobro, které ctnost sleduje.

Spojení hodnot a ctností uvedeme na příkladu kardinálních ctností. Můžeme poukázat na to, že jednotlivé kardinální ctnosti jsou spojené se základními dobry, jejichž definici jsme se věnovali ve 3. kapitole. Připomeňme si, že jako základní dobra jsou nejčastěji označována čtyři dobra: život, potomstvo, pravda a přátelství. Prozíravost, která je jakousi spojnicí mezi rozumovými a morálními ctnostmi, se týká správného poznání, které je vztažené k jednání. Je rozvíjena sledováním pravdy, týkající se lidského

jednání. Statečnost a uměřenost jsou ctnostmi, které jsou zaměřené na kultivaci instinktů a emocí. Statečnost usměrňuje zejména pud sebezáchovy a kultivuje vznětlivost, proto ji můžeme spojit s životem a jeho ochranou, jakožto základním dobrem. Uměřenost je zaměřena na kultivaci dvou hlavních pudů, kterými jsou nasycení a sexuální pud, tedy na kultivaci dychtivosti člověka zejména v těchto základních ohledech. Týká se opět ochrany života i jeho pokračování v potomstvu. Poslední kardinální ctností je spravedlnost, která se netýká jen člověka samotného, ale zejména jeho vztahu k druhým lidem. Můžeme ji proto spojit s přátelstvím, jakožto posledním ze čtyř základních dober.

V případě ctností bychom neměli zapomínat na jejich teleologické zaměření. Cílem ctnostného života je vždy blaženost, která může mít podobu přirozenou, tak, jak ji popisuje Aristotelés a znamená zdařilý život. K takto zdařilému životu vede praktikování výše popsaných kardinálních ctností. Zmínili jsme se však také o nadpřirozeném cíli člověka, kterým je opět blaženost, avšak nyní jde o věčnou blaženost neboli společenství s Bohem. Toto vymezení cíle lidského života najdeme u všech křesťanských autorů, kteří se věnovali ctnostem (Augustin, Tomáš atd.). K tomuto věčnému cíli napomáhá nejen praktikování kardinálních ctností, ale i vlité ctnosti víry, naděje a lásky. Z těchto teologických ctností je zejména láska důležitá i pro realizaci kardinálních ctností, můžeme říci, že láska je formou všech ctností.

Tomáš Akvinský si klade ještě jednu zajímavou otázku a to, zda v nebeské vlasti přetrvávají kardinální ctnosti. Zde musíme připomenout, že Tomáš³⁰⁰ mluví nejen o kardinálních ctnostech získaných, ale také o tom, že každá z nich má i svoji vlitou formu. Zdůvodňuje to tím, že zatímco získané kardinální ctnosti pomáhají člověku na cestě k jeho přirozenému cíli, vlité kardinální ctnosti pak jsou pomocí na cestě k nadpřirozenému cíli, tedy na cestě do nebeské vlasti. Tato vlitá forma ctností pak přetrvává i poté, co člověk v posledním cíli spočinul. Je však třeba říci, že i když jde o stejné habity ctností, vedou k jinému jednání zde na zemi a k jinému jednání v nebi. Jakou podobu mají vlité kardinální ctnosti v nebi? V odpověď na tuto otázku cituje Tomáš Augustina, který v *De Trinitate* říká: „To, co nyní dělá spravedlnost, která

³⁰⁰ Srov. AKVINSKÝ, T. *Otázky o ctnostech III*. Praha: Krystal OP 2013, s. 95-111.

pomáhá utiskovaným, prozíravost, která odvrací nástrahy, statečnost, která posiluje v obtížích a uměřenost, která odolává nezřízeným potěšením, nebude tam, kde nebude vůbec nic zlého. Avšak spravedlnost povede k poddání se vládnoucímu Bohu, prozíravost zabrání v upřednostňování nebo srovnávání nějakého dobra s Bohem, statečnost dá člověku co nejpevněji se přimknout k Bohu a uměřenost zabrání potěšení z nějakého škodlivého afektu.³⁰¹

Tomáš však není zdaleka jediným autorem zastávajícím tezi, že kardinální ctnosti přetrvávají i v nebeské vlasti. Vedle dominikána Tomáše najdeme toto přesvědčení i u františkána Bonaventury, když říká:

„Kardinální ctnosti budou jako dispozice k slávě. Tak jako na naší cestě životem prostřednictvím kardinálních ctností nezakoušíme Boha, ale disponujeme se jimi, abychom ho mohli zakoušet. Všechny naše oslavené skutky tak budou statečné a spravedlivé, prozíravé a čisté, neboť spravedlnost vylučuje každou nepravost, prozíravost vylučuje jakýkoli omyl, statečnost každou obtíž a uměřenost nedostatek radosti.“³⁰²

Další významní františkáni, jako např. Duns Scotus, tuto otázku neřeší. Stejně tak se jí nevěnují ani významní jezuité. Mezi nimi se otázce ctností věnuje třeba Suárez, ale otázka kardinálních ctností v nebi u něj řešená není.³⁰³

³⁰¹ AUGUSTIN. *De Trin.* XIV, 9, 12.

³⁰² BONAVENTURA, In III sent. d. 33, a. 1, q. 6. *Respectu tamen horum actuum gloriosorum virtutes cardinales erunt sicut dispositiones; ut, sicut in via, licet per virtutes cardinales non fruamur, tamen per eas disponimur, ut fruamur; sic et in patria. Unde omnes actus nostri gloriosi erunt fortes et iusti, prudentes et casti, ita quod iustitia excludit omnem obliquitatem, prudentia excludit omnem errorem, fortitudo omnem molestiam, temperantia omnem libidinum repugnantiam.* (Celý text pojednání o ctnostech lze najít zde: BONAVENTURA, *Opera omnia*, T. III, In tertium librum sententiarum, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Collegii S. Bonaventurae 1887, s. 711-731.)

³⁰³ Srov. SUARÉZ, tract 4, disp. 3 In *Opera omnia* T. 4, Parisiis: Vives 1856, s. 477-504.

Vše, co bylo výše řečeno můžeme shrnout do jednoduché tabulky:

Tabulka č. 4

Ctnost	Základní dobro	Podoba ctnosti v současném životě	Podoba ctnosti v životě věčném
Prozíravost	pravda	pravda jednání	upřednostňování Boha
Statečnost	život	kultivace instinktů (pud sebezáchovy) a emocí (vznětlivost)	přimknutí se k Bohu
Uměřenost	potomstvo	kultivace instinktů (pud nasycení a sexuální pud) a emocí (dychtivost)	zajištění rovnováhy afektů
Spravedlnost	přátelství		poddání se Bohu

Ukázali jsme tedy, že existuje jasné spojení základních dober a kardinálních ctností, a to jak v rovině přirozené, tak i nadpřirozené. Pokud bychom se chtěli podívat na otázku hodnot a ctností ještě z jiného úhlu, mohli bychom se vrátit k dělení hodnot na hodnoty o sobě a hodnoty instrumentální, které jsou pomocí na cestě k získání hodnot o sobě. Opět se můžeme držet dělení na rovinu přirozenou a nadpřirozenou. V přirozené rovině jsou hodnotami o sobě právě již zmíněná základní dobra. Hodnotami instrumentálními je pak vše, co pomáhá k získání a zachování těchto dober základních. K správnému nasměrování k základním dobrům i k jejich dosažení pomáhají ctnosti rozumové i morální. V rovině nadpřirozené je nejvyšší hodnotou a cílem všeho věčná blaženost, k jejímu dosažení pomáhají nadpřirozené hodnoty instrumentální, což jsou třeba svátosti. A jsou tu opět nadpřirozené, tedy vlité ctnosti, které jsou spojeny s dosažením tohoto cíle.

V jednoduchém schematickém vyjádření by to vypadalo asi takto:

Tabulka č. 5

	Dobro instrumentální	Dobro o sobě	
		základní hodnota (cíl)	odpovídající ctnost
Dobro nadpřirozené	<i>např. svátosti</i>	věčná blaženost	teologické ctnosti
Dobro přirozené	<i>např. peníze</i>	přátelství	morální ctnosti
		pravda	rozumové ctnosti
		potomstvo	morální ctnosti
		život	formující instinkty

Musíme však připustit, že navržené schéma není zdaleka vyčerpávající ani zcela přesné, protože vzájemné vztahy mezi dobry a ctnostmi jsou poněkud složitější. Je to pouze náznak možného přemýšlení o vzájemném spojení mezi hodnotami a ctnostmi, které zde nepochybně je.

Závěr

Předkládaná práce si kladla za cíl provést reflexi pojmu křesťanských hodnot jak z pohledu filosofického, tak i teologického, a nalézt spojení mezi křesťanskými hodnotami a etikou ctností. Na cestě k tomuto cíli jsme došli k několika různým poznatkům:

1. Na počátku bylo třeba vyjasnit si samotný pojem hodnoty, tedy jeho definici. Zde jsme dospěli k závěru, že uspokojivá a široce sdílená definice hodnoty v podstatě neexistuje. Prokoumali jsme proto i pojem dobra, abychom se pokusili najít odlišnosti těchto dvou pojmů. Došli jsme k poznatku, že hlavní definice hodnot jsou jakýmsi opisem dobra, který reaguje na tehdejší chápání Kantova odmítnutí dobra jako základu etiky. Pojem „hodnota“ je tak výsledkem snahy najít jiný pojem, na kterém lze založit materiální etiku. Odlišnost pojmu „hodnota“ od pojmu „dobra“ však není hodnotovými etiky přesvědčivě vysvětlena. Lze najít mnoho shod mezi oběma pojmy, ale ne rozdíly. Oba pojmy jsou mnohými autory používány synonymně.
2. Kromě definice hodnoty nás zajímala také otázka poznání hodnoty či dobra. Zde můžeme říci, že poznání dobra je vždy věcí intelektu. Scheler tvrdí, že poznání hodnot se děje prostřednictvím emočního citění, které není ani rozumové, ani smyslové. Bohužel však blíže nevyjasňuje, kde se v emocích, které jsou v běžném chápání reakcí na poznání, bere určitý kognitivní aspekt. U některých autorů se také setkáváme s popisem konaturálního poznání, které je sice také rozumové, ale velký vliv na toto poznání mají emoce, tedy afektivní stránka člověka. Nelze ho však přirovnat k Schelerovu emočnímu citění hodnot, protože konaturální poznání nepopírá to, že jde o poznání rozumové.
3. Od filosofického zkoumání jsme se posunuli k teologické reflexi pojmu hodnota a pokusili jsme se hledat biblický základ hodnot. Jazyková analýza biblického textu rychle ukázala, že pojem hodnota není v Bibli příliš frekventovaný a jistě ne v jeho dnešním chápání. Hlubší zkoumání jednotlivých novozákonních textů však poukázalo na to, že hodnotové výroky v Bibli nacházíme poměrně hojně. Týkají se

jednak uvedení hodnoty nejvyšší, ale i hierarchie hodnot nebo hodnot přirozených a nadpřirozených apod.

4. Dalším krokem v teologické reflexi pojmu „dobro/hodnota“ bylo vymezení pojmu „křesťanské dobro/hodnota“. Zde se ukázalo, že v křesťanském pojetí je Bůh zdrojem veškerého dobra/hodnot. On je původcem i cílem všeho co je, a vše, co od něj pochází, je dobré. Krátce jsme poukázali na to, jak je možné odvozovat jednotlivá dobra/hodnoty z Boží dokonalosti na příkladu Dionýsiova spisu *O Božích jménech*.
5. Od filosofické a teologické reflexe pojmu hodnota/dobro jsme se posunuli do oblasti etiky ctností. Poukázali jsme na bohatou tradici přemýšlení o ctnostech, která je zejména v aristotelské podobě dodnes živá, dokonce můžeme říci, že po určité době zapomenutí dnes opět zažívá svoji renesanci. Etika ctností je zajímavá proto, že se liší ve svém pojetí od jiných normativních etik tím, že je zřetelně teleologická – zaměřuje se na lidské jednání z pohledu posledního cíle lidského života. Je také spojená s přirozeným zákonem. Základem každé z kardinálních ctností je totiž některé ze základních dober lidské přirozenosti. Pěstování ctností v životě vede člověka k cíli jeho života, ať už jím je přirozeně zdařilý život, nebo v křesťanském pojetí život věčný, tedy společenství s Bohem.
6. Ukázali jsme také, že lidský život má svoji rovinu přirozenou, které se týkají dobra přirozená, jež jsou kultivována a rozvíjena ctnostmi. Lidský život má ale i svůj nadpřirozený cíl, jež není dosažitelný čistě přirozenými silami člověka. Dostává se nám tedy pomoci prostřednictvím dober nadpřirozených, která jsou také rozvíjena vlitými ctnostmi ať už teologickými (víra, naděje, láska) nebo vlitými ekvivalenty kardinálních ctností.
7. V posledním kroku se ještě podívejme na samotný pojem „křesťanských hodnot.“ Ukázali jsme dvojí možný pohled na tyto hodnoty. V první řadě je možné pojetí *inkluzivní*, které vychází z toho, že Bůh je původcem všeho, co je dobré, a tudíž všechna dobra je možné chápat jako dobra křesťanská. Zde pak ale není žádný rozdíl mezi dobry a křesťanskými dobry. Snad jen v úhlu pohledu toho, kdo tato dobra hodnotí. V druhé řadě je možné i pojetí *exkluzivní*, kdy za křesťanské hodnoty označíme to, co je specificky křesťanské, tedy to, co má svůj základ přímo

ve Zjevení. Jinými slovy jde o ta dobra/hodnoty, které bychom neznali nebýt křesťanství.

Práce tedy nabídla jak filosofickou, tak i teologickou reflexi pojmu hodnota či křesťanská hodnota (dobro). Poukázala na úzké spojení mezi křesťanskými hodnotami a etikou ctností, lze tedy konstatovat, že cíl práce byl naplněn. Určitě však nebylo vyčerpáno téma hodnot či křesťanských hodnot. Je zde veliký prostor pro jeho další zpracování, možná i z jiných úhlů pohledu než nabídla tato práce.

Seznam literatury

1. AQUINATIS, T. *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini, Marietti, Taurini-Romae, 1950.
2. AQUINATIS, T. *Summa theologiae*.
3. AKVINSKÝ, T. *O dobru*. Praha: Krystal OP 2012. ISBN 978-80-87183-41-0.
4. AKVINSKÝ, T. *Otázky o ctnostech III*, Praha: Krystal OP 2013 ISBN 978-80-87183-60-1.
5. AKVINSKÝ, T. *O stvoření. Výběr otázek z Teologické sumy*. Praha: Krystal OP 2008. ISBN 978-80-87183-03-8.
6. AKVINSKÝ, T. *O zákonech v Teologické sumě*, Praha: Krystal OP 2003. ISBN 80-85929-59-7.
7. ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy, In *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, s. 1-19.
8. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon 1994. ISBN 80-7113-111-3.
9. ARISTOTELÉS, *Etika Níkomachova*, Praha: Petr Rezek 1996.
10. AUBENQUE, P. *Rozumnost podle Aristotela*. Praha: OIKOYMENH 2003. ISBN 80-7298-075-0.
11. AUGUSTIN *O Boží obci II*. Praha: Karolinum 2007. ISBN 978-80-246-1284-3.
12. AUGUSTIN, *De Trinitate*.
13. BANKS, S. *Ethics and Values in Social Work*. Houndmills: Palgrave 2001. ISBN 978-0333947982.
14. BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press, 1995. ISBN 0-521-42294-9.
15. BECKETT, CH.; MAYNARD, A.: *Values and Ethics in Social Work*. SAGE Publications 2005. ISBN 978-1412901390
16. BEJCZY, I. P., *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A study in Moral Thought from Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden: Brill 2011. ISBN 978-90-04-210141.
17. BERGES, S. *Plato on Virtue and the Law*. London: Continuum 2009.
18. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Praha: Zvon 1991. ISBN 80-7113-009-5.

19. BLOSSER, P. „The Cape Horn of Scheler’s Ethics“, In *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 79, 2005, No. 1., s. 121-144.
20. BOETHIUS, A. M. C. Teologické traktáty. Praha: Krystal OP 2004. ISBN 80-85929-69-4.
21. BONAVENTURA, Opera omnia, T. III, In tertium librum sententiarum, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Collegii S. Bonaventurae 1887
22. CAJTHAML, M. Von Hildebrand’s Concept of Value. In *Studia Neoaristotelica*, Vol. 15, No. 1, 2018, s. 95-130.
23. CAJTHAML, M. Dietrich von Hildebrand’s Moral Epistemology. In *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 92 No. 4, 2018, s. 615-640.
24. CARL, M. Law, Virtue, and Happiness. In Aquinas’s Moral Theory. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 61 no. 3, 1997, s. 425-447.
25. CLARKE, W. N. The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysic, University of Notre Dame Press 2001.
26. COPLESTON, F. *Dějiny filosofie I*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, s.r.o. 2014. ISBN 978-80-7412-167-8.
27. COPLESTON, F. *Dějiny filosofie II*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, s.r.o. 2016. ISBN 978-80-7412-251-4.
28. CORETH, E.; SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století*. Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-119-5.
29. CORETH. E., EHLEN, P., SCHMIDT, J. *Filosofie 19. století*. Nakladatelství Olomouc 2003. ISBN 80-7182-157-8.
30. ČAPEK, J. et al. *Přístupy k etice II*. Praha: Filosofický ústav 2015. ISBN 978-80-7007-442-8.
31. DIONYSIUS THE AREOPAGITE. *On the Divine Names and the Mystical Theology*. transl. by C. E. Rolt, London: SPCK, 1920.
32. *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002. ISBN 80-7192-438-5.
33. *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*. Praha, Krystal OP 2006. ISBN 978-80-85929-85-0.
34. EMILSSON, E. K. *Plotinus*, New York: Routledge 2017. ISBN 978-0415333498.

35. EPIKÚROS, *List Menoikeovi*. In DÍOGENÉS LAERTIOS, *Životopisy názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna 1995. ISBN 80-901916-3-0.
36. FINLEY, M. I. *The World of Odysseus*, The New York Review of Books, 2002. ISBN 1-59017-017-2.
37. FINNIS, J. *Natural Law And Natural Rights*, Second Edition, Oxford University Press 2011. ISBN 978-0-19-959914-1.
38. FLÍDROVÁ, M. „Problematika aplikace profesních hodnot v sociální práci“ In *Caritas et veritas* 2/2015, s. 154-160. ISSN 1805-0948
39. FOOT, P. Virtue and Vices IN *Virtue Ethics*. Oxford University Press 2007, s. 163-177. ISBN 978-0-19-875188-5.
40. FRINGS, M. S. *Life Time: Scheler's Philosophy of Time: A First Inquiry and Presentation*, Dodrecht: Kluwer 2003. ISBN 978-90-481-6301-4.
41. GADAMER, H. G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha, OIKOYMENH 1994. ISBN 80-85241-46-3.
42. GERSON, L. P., Plato, Aquinas, and Universal Good. In *The New Scholasticism*, Vol. 58, No. 2, 1984.
43. GILSON, E. *Bůh a filosofie*. Praha, OIKOYMENH 1994. ISBN 80-85241-65-X.
44. GRASER, A. *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH 2001. ISBN 80-7298-019-X.
45. GRAYLING, A. ed. *Philosophy 2* Oxford University Press, 1998. ISBN 0-19-875178-8.
46. HÁLA, V., Hodnoty a poznání. In *Filosofický časopis* 1993, roč. 41, č. 4, s. 547-563.
47. HÁLA, V. *Možnosti hodnotové etiky*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2000. ISBN 978-80-7007-135-4.
48. HÁLA, V. *Univerzalismus v etice jako problém*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2009. ISBN 978-80-7007-306-3.
49. HARTMANN, N. *Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter&Co. 1962.
50. HARTMANN, N. *Struktura etického fenoménu*. Praha, Academia 2002. ISBN 80-200-0970-1.
51. HILDEBRAND, D. von. *Ethics*, Franciscan Herald Press, Chicago 1972.
52. HILL, J. L. *After The Natural Law*. San Francisco, Ignatius Press 2016. ISBN 978-1-62164-017-2.

53. HOOFT, S. van *Understanding Virtue Ethics.*, Acumen, Chestham, 2006. ISBN 1-84465-045-6.
54. HOUSER, R. E., *The Vardinal Virtues. Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*, Toronto: PIMS 2004.
55. HORNE, M.: *Values in Social Work.* Ashgate, 2001.
56. HUDEČEK, O.; TOMÁŠEK, V. a kol. *Vědomí hodnot.* Praha: Togga 2015. ISBN 978-80-7476-076-1.
57. CHLUP, R. *Proklos*, Praha, Herrmann & synové 2009. ISBN 978-80-87054-16-1.
58. IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní cvičení.* RefugiumVelehrad-Roma 2017.
59. IVÁNKA, E. von. *Plato Christianus.* Praha: OIKOYMENH 2003. ISBN 80-7298-075-0
60. JAN PAVEL II. *Familiaris consortio.* Praha: Zvon 1996. ISBN 80-7113-067-2.
61. JEDAN, CH. *Stoic Virtues.* London, Continuum 2009. ISBN 978-1-4411-9794-8.
62. JIRSA, J. „Jednej tak, jak by jednal ctnostný člověk“ In *Přístupy k etice III.* Praha 2016, Filosofický ústav AV ČR, s. 188-194. ISBN 978-80-7007-482-4.
63. JOAS, H. *The Genesis of Value.* Chicago: The University of Chicago Press 2000. ISBN 0-226-0040-9.
64. JOURNET, C. *Zlo.* Praha: Krystal OP 1998. ISBN 80-85929-24-4.
65. KANT, I. *Kritika praktického rozumu.* Praha: Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0507-5.
66. KARFÍK, F. *Plótinova metafyzika svobody*, Praha, OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-027-0.
67. *Katechismus katolické církve.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002. ISBN 80-7192-488-1.
68. KELLY, J. N. D. *Early Christian Doctrines.* San Francisco: Harper&Row 1978. ISBN 978-0060643348.
69. KOLÁŘ, P. *Argumenty filosofické logiky.* Praha, Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR 1999. ISBN 80-7007-121-4.
70. KOTVA, J. *The Christian Case for Virtue Ethics.* Washington, D.C.: Georgetown University Press 1996. ISBN 978-0878406210.
71. KUNA, M. *Úvod do etiky ctností.* Ružomberok, Katolická univerzita v Ružomberku 2010. ISBN 978-80-8084-605-3.
72. LAERTIOS, D. *Životopisy názory a výroky proslulých filosofů.* Pelhřimov, Nová tiskárna 1995. ISBN 80-901916-3-0.

73. LOMBARD, P. *The Sentences. Book 1; Book 2; Book 3; Book 4*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2010.
74. MACHULA, T. Předmluva IN JOURNET, CH. *Promluvy o milosti*. Praha, Krystal OP 2006. S. 7-11.
75. MACHULA, T., FILIP, Š. M. *Tomismus čtyřadvaceti tezí*. Praha: Krystal OP 2010. ISBN 978-80-87183-28-1.
76. MACHULOVÁ, H., *Filosofický a teologický pojem hodnoty se zřetelem na etiku v sociální práci*. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta. Diplomová práce, 2008.
77. MACHULOVÁ H., MACHULA T. „Nedostatečná definice pojmu *hodnota*“, *Sociální práce/Sociálna práca* 1/2009, s. 97-104.
78. MACHULOVÁ, H. Posvěť se jméno tvé. Mohou křesťanské hodnoty posvěcovat Boží jméno? In *Communio* 1, 2016, s. 58–65.
79. MACINTYRE, A. *Ztráta ctnosti*. Praha: OIKOYMENH 2004. ISBN 80-7298-082-3.
80. McINERNEY, R. *Apropos Art and Connaturality*. In *Being and Predication*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1986. ISBN 978-0-8132-3084-9.
81. MARITAIN, J. „On Knowledge Through Connaturality“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 4, Is. 4 (1951).
82. MATOUŠEK, O. *Slovník sociální práce*. Praha: Portál, 2003. ISBN 978-80-262-1154-9
83. MILL, J. S. *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice*. Praha: OIKOYMENH 2016. ISBN 978-80-7298-487-9.
84. NEČASOVÁ, M. *Profesní etika*. In MATOUŠEK, O. a kol. *Metody a řízení sociální práce*. Praha: Portál, 2003. ISBN 80-7178-548-2.
85. NIETZSCHE, F. *Genealogie morálky*. Praha: Aurora 2002. ISBN 80-7299-048-9.
86. MOORE, G. E. *Principia Ethica*, Cambridge University Press 1922.
87. MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří. Karmelitánské nakladatelství 2010. ISBN 978-80-7195-259-6.
88. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Bible a morálka*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2010. ISBN 978-80-7195-367-8.
89. PARROT, L. *Values and Ethics in Social Work Practice*. Learning Matters Ltd.: Exeter 2006. ISBN 978-1844453702.

90. PINCKAERS, S. *Morality. The Catholic View*. St. Augustines Press 2003. ISBN 978-1587315152.
91. PLATÓN *Faidros*. Praha, OIKOYMENH 1993. ISBN 80-85241-33-1.
92. PLATÓN, *Gorgias*. Praha, OIKOYMENH 1994. ISBN 80-85241-21-8-
93. PLATÓN, *Prótagoras*. Praha, OIKOYMENH 1994. ISBN 80-85241-67-6.
94. PLATÓN *Ústava*. Praha, OIKOYMENH 1996. ISBN 80-86005-28-3.
95. PLÓTÍNOS, *Enneady*.
96. PORTER, J. Virtues and vices. IN *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford University Press: 2012. ISBN 978-0195326093.
97. POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria*, Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství 2005. ISBN 80-7195-001-7.
98. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Praha, Kostelní Vydří: Krystal OP; Karmelitánské nakladatelství 2007, ISBN 978-80-85929-99-7.
99. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha, Kostelní Vydří: Krystal OP; Karmelitánské nakladatelství 2007. ISBN 80-7195-000-9.
100. ROVIRA, R. On the Manifold Meaning od Value do Dietrich von Hildebrand and Need for a Logic of the Concept of Value. In: *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 89, No. 1, 2015.
101. RYAN, T. Revisiting Affective Knowledge and Connaturality in Aquinas. In *Theological Studies* Vol. 66 (2005), s. 49-68.
102. SANFORD, J. J. Affective Insight: Scheler on Feeling and Values. In *Proceedings of the ACPA*, Vol. 76, 2003.
103. SCHAFER, C. The Phiposophy of Dionysius the Areopagite. An Itrroduction to the structureand the content of the treatise on the Divine names, Brill Leiden, Boston 2006. ISBN 978-90-04-15094-2.
104. SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern, Francke Verlag 1954.
105. SCHELER, M. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Evanston: Northwestern University Press, 1973.

106. SCHMIDINGER, H. *Úvod do metafyziky*. Praha: OIKOYMENH 2012. ISBN 978-80-7298-417-6.
107. SIROVÁTKA, J. Bezpodmínečně platný mravní zákon: Etika Immanuela Kanta. In ČAPEK, J. et al. *Přístupy k etice II*. Praha 2015. ISBN 978-80-7007-442-8.
108. SOUSEDÍK, S. Svoboda a lidská práva. Praha, Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-036-7.
109. SPADER, P. H.: *Scheler's Ethical Personalism. It's Logic, Development and Promise*. New York, Fordham University Press 2002.
110. SPAEMANN, *Persons. The Difference between „Someone“ and „Something“*. Oxford: Oxford University Press 2017. ISBN 978-0198808480.
111. SUARÉZ, tract 4, disp. 3 In *Opera omnia* T. 4, Parisiis: Vives 1856.
112. SUTO, T. Virtue and Knowledge: Connatural Knowledge According to Tomas Aquinas. In *The Review of Metaphysics*. Vol 58 (2004), s. 61-79.
113. SYNEK, S. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*. Praha: Togga, 2001. ISBN 978-80-87258-53-8.
114. WAAL DE E. *Svět byl stvořen celý*. Brno CDK 2000. ISBN 80-85959-59-3.
115. WHITE, V. Thomism and Affective Knowledge. *Blackfriars*. Vol. XXIV (1943).

Klíčová slova

hodnota, ctnost, etika, dobro, axiologie

value, virtue, ethics, good, axiology

Abstrakt

Cílem práce je přispět k vyjasnění pojmu „křesťanských hodnot“ a poukázat na možné spojení tohoto pojmu s etikou ctností. Práce začíná reflexí pojmu „křesťanských hodnot“ jak z pohledu filosofického, tak i teologického, následuje hledání spojnice mezi křesťanskými hodnotami a etikou ctností.

Práce je metodologicky koncipována v několika na sebe navazujících krocích. Prvním je reflexe pojmu „hodnota“ ve filosofii hodnot 20. století. Důraz je kladen také na souvislost pojmu „hodnota“ a „dobro“, protože existuje předpoklad, že lze najít nějaký blíže neurčený vztah hodnoty a dobra. Dalším krokem je teologické rozpracování pojmu „hodnota“, které postupuje od biblického zkoumání, při kterém se zaměřujeme nejen na samotný termín, ale i na otázku, zda se hodnotové myšlení v Písmu nevyskytuje v jakési implicitní podobě. Dále pokračuje promyšlení pojmu hodnota z hlediska systematicko-teologického, kdy se nejprve pokoušíme nahlédnout hodnoty jako určitá vyjádření Boží dokonalosti a následně přistupujeme k pohledu morálně teologickému, kdy předkládáme křesťanské pojetí hodnoty. Tímto teologickým rozvinutím pojmu „hodnota“ získáváme základ pro vymezení *křesťanských hodnot*. V poslední části práce pak představujeme souvislost mezi hodnotami a etikou ctností. Podrobněji se věnujeme popisu samotné etiky ctností, dále pak nastínění role hodnot v etice ctností, včetně teologického rozvinutí této nauky.

Závěrem lze říci, že uspokojivá a široce sdílená definice hodnoty v podstatě neexistuje. Prokozumali jsme proto i pojem dobra, abychom se pokusili najít odlišnosti těchto dvou pojmů a dospěli jsme k závěru, že odlišnost pojmu „hodnota“ od pojmu „dobra“ není hodnotovými etiky přesvědčivě vysvětlena. Lze najít mnoho shod mezi oběma pojmy, ale ne rozdíly. V teologické reflexi pojmu hodnota jsme se pokusili hledat biblický základ hodnot. Jazyková analýza biblického textu rychle ukázala, že pojem hodnota není v Bibli příliš frekventovaný a jistě ne v jeho dnešním chápání. Hlubší zkoumání jednotlivých novozákonních textů však poukázalo na to, že hodnotové výroky v Bibli nacházíme poměrně hojně. Týkají se jednak uvedení hodnoty nejvyšší, ale i hierarchie hodnot nebo hodnot přirozených a nadpřirozených apod.

V dalším kroku teologické reflexe se ukázalo, že v křesťanském pojetí je Bůh zdrojem veškerého dobra/hodnot. On je původcem i cílem všeho co je, a vše, co od něj pochází, je dobré. V oblasti etiky ctností jsme poukázali na bohatou tradici přemýšlení o ctnostech, která dnes opět zažívá svoji renesanci. Etika ctností je zajímavá proto, že se liší ve svém pojetí od jiných normativních etik tím, že je zřetelně teleologická – zaměřuje se na lidské jednání z pohledu posledního cíle lidského života. Je také spojená s přirozeným zákonem. Základem každé z kardinálních ctností je totiž některé ze základních dober lidské přirozenosti. Pěstování ctností v životě vede člověka k cíli jeho života, ať už jím je přirozeně zdařilý život, nebo v křesťanském pojetí život věčný, tedy společenství s Bohem. V posledním kroku se ještě podívejme na samotný pojem „křesťanských hodnot.“ Ukázali jsme dvojí možný pohled na tyto hodnoty. V první řadě je možné pojetí *inkluzivní*, které vychází z toho, že Bůh je původcem všeho, co je dobré, a tudíž všechna dobra je možné chápat jako dobra křesťanská. Zde pak ale není žádný rozdíl mezi dobry a křesťanskými dobry. Snad jen v úhlu pohledu toho, kdo tato dobra hodnotí. V druhé řadě je možné i pojetí *exkluzivní*, kdy za křesťanské hodnoty označíme to, co je specificky křesťanské, tedy to, co má svůj základ přímo ve Zjevení. Jinými slovy jde o ta dobra/hodnoty, které bychom neznali nebýt křesťanství.

Abstract

This research strives to illuminate the concept of “Christian values” and it points out the possible connection between this term and the ethics of values. At the beginning is introduced a reflection on the “Christian values” from both philosophical and theological point of view, then we try to find a connection between the Christian values and the ethics of values.

The paper is methodologically structured in several subsequent steps. The first one is the reflection on the concept of “value” in the philosophy of values (20th century). the emphasis is put on the connection between the term “value” and the term “good”, because we work on the assumption that there is some non-specific relationship between the good and the values. The following step is a theological elaborate of the term “value” that proceeds from a biblical examination, during which we concentrate non only on the term itself but also on the question if the value-focused thinking in the Scripture has a specific implicit form. Thereafter we examine the term of “value” from the systematic-theology point of view. At first we try to look into the values as an expression of the Divine perfection, then we move on to the moral-theological view, where we present the Christian interpretation of values. With this theological examination we lay the foundations for the determination of “Christian values”. In the final part of the paper we present the connection between values and the ethics of values. We examine in detail the definition of the ethics of values itself, consequently we talk about the role of values in the ethics of values as well as the theological development of this doctrine.

We can conclude that a satisfactory and widely accepted definition of values does not exist, which is why we also examined the term of “good” in order to find the differences between the two terms. We came to the conclusion that the difference is not convincingly explained by the ethics of values. There can be found a correspondence between the terms, but no differences. In the theological reflection of the term “value” we tried to find a biblical foundation for values. The language analysis of the biblical texts showed that the term of values is not very frequent in the Bible and less it is in the contemporary understanding of the texts. However, deeper

examination of individual texts of the New Testament showed that value-oriented statements can be found relatively often in the Bible. These statements concern the highest value, as well as the hierarchy of natural and supernatural values, etc.

The next step of the theological reflection showed, that in the christian understanding, God is the source of all good/values. He is the originator and the aim of all that is and all that comes from him is good. In the ethics of value, we pointed out on the rich tradition of thinking of virtues, that experience a renaissance, nowadays. The ethics of values is interesting because it differs from another normative ethics by its theological thinking. It focuses on human action from the point of view of the ultimate goal of human life. It is also associated with natural law. Indeed, each of the cardinal virtues is based on some of the basic benefits of human nature. Cultivating the virtues in life leads one to the goal of life, whether it is a naturally successful life or, in the Christian concept, eternal life, that is, communion with God. In the final step, let's take a look at the very notion of "Christian values." First of all, an inclusive concept is possible, which is based on the fact that God is the originator of all that is good, and therefore all goodness can be understood as good Christian. But then there is no difference between good and Christian good. Perhaps only in the perspective of the person who evaluates this good. Secondly, the concept of exclusive is also possible, with Christian values being what is specifically Christian, that is, what has its foundation in Revelation. In other words, it is the good / value that we would not know if it were not for Christianity.