

Morální filosofie jako samostatná věda. Úvod k Ospravedlnění dobra

Vladimir Sergejevič Solovjov

Solovjov, V. S.: Morální filosofie jako samostatná věda. Úvod k *Ospravedlnění dobra*. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 3.

I

Vlastním předmětem morální filosofie je pojem *dobra*; a úkolem této filosofické disciplíny je vysvětlit vše, co rozum podněcovaný zkušeností myslí touto ideou, a tím jasně zodpovědět pro nás zásadní otázku o náležitém obsahu či smyslu našeho života.

U vyšších živočichů nelze zpochybnit, že mají schopnost základního hodnocení věcí v kladném i záporném smyslu. Nejrůznější příjemné a nepříjemné *počitky* se u nich spojují s více či méně složitou *představou* žádoucích a nežádoucích předmětů. Člověk pak v tomto hodnocení překračuje hranice ojedinelých počitků a dílčích představ a nabývá obecných rozumových *pojmu* či idejí dobra a zla.

Všeobecný charakter ideje dobra je mnohými odmítán, ale jen z nepochopení. Skutečně neexistuje věc tak nicotná, aby někdy někde nebyla pokládána za dobro; ale zároveň neexistuje ani taková lidská kultura, která by svému pojetí dobra (ať už by bylo jakékoliv) nepřiznávala význam trvalé a všeobecné *normy* a ideálu.^[1]

Rudý Indián, který si za ctnost stanovil skalpování co možná největšího počtu lidských hlav, by toto své počínání uznal za dobro a udatnost nejen pro dnešní den, ale napořád, a nejen pro sebe sama, ale pro každého rádného člověka. Eskymák, který vidí nejvyšší blaho v co možná největší zásobě shnilého tuku z tuleně a tresky, dodá nepochybně svému ideálu význam všeobecné povinnosti, protože věří, že to, co se líbí jemu, je dobré jednou pro vždy a také pro všechny lidi, a dokonce pro posmrtný život. Pokud uslyší o takových barbarech, pro které je shnilý tuk odporný, nebude buď věřit v jejich existenci, nebo jim odmítne přiznat jejich lidskou důstojnost. Stejně tak i věhlasný Hotentot, který tvrdí, že dobrem je, když *sám* ukradne mnoho krav, a zlem, když je někdo odcizí *jemu*, by považoval takový etický princip za vlastní nejen sobě samému, ale domníval by se, že dobro pro *každého* člověka spočívá v úspěšném odcizení cizího majetku a zlo ve ztrátě vlastního.

Ovšem i při takto nedokonalém uplatňování ideje dobra se zachovává její formální všeobecnost, tj. její potvrzení jakožto věčné normy pro všechny - a to i přes to, že obsah této předpokládané normy (tj. konkrétní odpovědi na otázku: co je dobro?) ani při nejmenším neodpovídá formálním nárokům; idea nabývá pouze náhodného, dílčího a hrubě materiálního charakteru. Samozřejmě, dokonce ani u nejpřízemnějších divochů se představy o mravnosti nevyčerpávají skalpovanými lebkami a zmiňovanými krávy: tentýž Irokéz a tentýž Hotentot dodržují určitou zdrženlivost v pohlavních vztazích, znají lítost k blízkým bytostem, umějí se sklonit před cizí velikostí. Ale dokud tyto počáteční projevy skutečné mravnosti budou na rovni s jakýmsi divokými a nelidskými potřebami, nebo jimi dokonce budou upozadovány, dokud krutost bude ceněna více než stydlivost a kořistnictví více než soucit, pak musíme uznat, že idea dobra, ač zachovává univerzální charakter své formy, pozbývá skutečný a této formě odpovídající obsah.

Činnost rozumu vytvářející ideje je člověku vlastní, stejně tak jako jsou organismu vlastní nejrůznější organické funkce. Nelze popírat, že trávicí orgány a jejich vývody jsou zvířeti *vrozené*, ale nikdo to nechápe tak, že se zvíře rodí s hotovou potravou v tlamě; a přesně tak se ani člověk nerodí s hotovými idejemi, ale pouze s hotovou schopností je poznávat.

Ale totéž rozumové poznání, díky kterému se člověku od počátku dostává všeobecné ideje dobra jakožto nepodmíněné normy, postupně, během svého dalšího vývoje, naplňuje tuto ideu obsahem, který je jí hoden. Přitom se snaží stanovit takové morální požadavky a ideály, které by byly ze své podstaty všeobecné a nutné, které by vyjadřovaly vlastní rozvinutí universální ideje dobra a nepředstavovaly by pouze její vnější připojení k nějakým jiným, vůči ní cizím, materiálním motivům. Při určitém stupni jasnosti, zřetelnosti a systematičnosti se tento proces lidského poznání, jež postupně vypracovává pravdivý obsah morálky, stává *morální filosofií* neboli *etikou*. Ta se v různých systémech a teoriích představuje na rozličných úrovních úplnosti a návaznosti.

II

Morální filosofie je svou podstatou v nejtěsnějším spojení s vírou, a svou metodou poznání zase s teoretickou filosofií. Nemůžeme zde ještě vysvětlit, v čem spočívá vazba mezi nimi, ale můžeme a musíme říct, v čem *nespočívá*. Nemůžeme si ji představovat jako jednostrannou *závislost* etiky na pozitivním náboženství, nebo naopak na spekulativní filosofii. Nemůžeme si ji tedy představit jako takovou závislost, která by sféře morální filosofie upírala vlastní obsah a zpochybňovala její význam. Názor, který *zcela* podřizuje morálku nebo morální filosofii *teoretickým* principům pozitivně-náboženského nebo filosofického charakteru, je značně rozšířen v nejrůznějších formách. Jeho nekonzistence je mi zřejmější o to více, že jsem se v minulosti také přidržoval velmi blízkého, ne-li zcela totožného postoje. Zde jsou některé z úvah, které mě přiměly jej opustit. Uvedu pouze ty, které mohou být pochopitelné ještě před samotným filosofickým výkladem.

„Pouze pravdivá víra,“ říkají odpůrci nezávislé morálky, „dává člověku sílu realizovat dobro; ale veškerá hodnota dobra spočívá v jeho realizaci; tedy mimo pravou víru nemá etika žádný význam.“ Je nepochybné, že pravá víra dává svým skutečným následovníkům sílu realizovat dobro, ale že by byly tyto síly dány pouze skrze ni a jinak by nebylo možné dělat žádné dobro, to je nesamozřejmé tvrzení, vyžadované jakoby vyššími zájmy víry. Ve skutečnosti však toto tvrzení přímo odporuje učení apoštola Pavla, největšího ochránce práv víry. Ten, jak známo, uznával, že také pohané mohou na základě přirozeného zákona konat dobro. „Jestliže,“ praví, „národy, které nemají zákon, samy od sebe činí to, co zákon žádá, pak jsou samy sobě zákonem, i když zákon nemají. Tím ukazují, že to, co zákon požaduje, mají napsáno ve svém srdci, jak dosvědčuje jejich svědomí, poněvadž jejich myšlenky je jednou obviňují, jednou hájí.“^[2]

Ať už se dostávají člověku síly ke konání dobra odkudkoliv, je k tomu potřeba mít o dobru ponětí, jinak jeho realizace bude pouhým mechanickým aktem. A nebylo by spravedlivé, kdyby veškerá hodnota dobra spočívala pouze ve faktu jeho realizace: důležitý je i *způsob* jeho provedení. Nevědomé automatické vykonání dobrých činů neodpovídá lidské důstojnosti, a tudíž nevyjadřuje lidské dobro. Realizace *dobra* je nutně podmíněna poznáním, ale poznání dobra je možné i mimo pravou víru, jak dokládá naše každodenní, ale i historická zkušenost, potvrzená uvedeným svědectvím takového stoupence víry, jakým byl apoštol Pavel.^[3]

A dále, pokud naše čest vyžaduje přiznání, že síly pro realizaci dobra jsou dány Bohem, pak by naopak bylo velmi nečestné omezovat Božství ve způsobech zprostředkování těchto sil. Podle souhlasných svědectví zkušenosti i Písma Svatého se cesty, kterými se nám dostává mravní síly, nevyčerpávají *pozitivním* náboženstvím, protože i mimo něj někteří lidé poznávají a *konají* dobro. A tedy i z pozice víry nezbyvá než přiznat tuto pravdu, a tudíž přiznat v daném smyslu nezávislost morálky na pozitivním náboženství a nezávislost morální filosofie na věrouce.^[4]

K tomu nás vede i třetí úvaha. Ať už by naše přesvědčení o pravosti naší víry bylo jakékoliv, nedává nám právo zavírat oči před tím, že existuje mnoho vyznání a že každé z nich si osobuje výhradní pravost. A tento fakt vede každou mysl, které není lhostejná pravda, k nezbytnosti objektivního ospravedlnění vlastní víry. Je tedy nezbytné předložit takové důvody v její prospěch, které by mohly ujistit nejen nás samotné, ale i druhé, tedy opravdu každého. Ale veškeré pádné argumenty ve prospěch náboženské pravdy se sbíhají k jedinému základnímu argumentu, totiž k argumentu tím, co je etické, který potvrzuje morální převahu naší víry nad ostatními. Je tomu tak dokonce i v těch případech, kdy je morální zájem zastíněn druhými motivy. Například je možné ve prospěch své víry poukazovat na krásu její bohoslužby. K takovému argumentu bychom se neměli stavět bez vážnosti: pokud by krása řecké bohoslužby v Sofijském chrámu neudělala takový dojem na posly kyjevského knížete Vladimíra, Rusko by dnes podle všeho nebylo pravoslavné. Ale ať už je důležitost této stránky náboženství jakákoliv, přece jen se vnučuje otázka, v čem skutečně může spočívat převaha estetické hodnoty dané bohoslužby nad jinou? Jistě ne v tom, že by se její formy a atmosféra odlišovaly kdovíjakou krásou. Sama o sobě je krása forem (tj. úplnost smyslového vyjádření čehosi, ať už půjde o cokoliv) vlastní nejrůznějším předmětům: krásný je balet, krásná je opera, krásný je bitevní či erotický obraz, krásný je ohňostroj. Nicméně pokud se podobné způsoby realizace krásného, byť jen slabě, vnášejí do náboženského obřadu, jsou spravedlivě odsuzovány jako překroucení jeho pravé hodnoty. To znamená, že estetická hodnota bohoslužby nespočívá v tom, aby její smyslové formy byly krásné, ale má spočívat v tom, aby krása těchto forem co možná nejjasněji vyjadřovala a nejuplněji naplňovala duchovní obsah pravé víry. Tento obsah je částečně dogmatický, ale především etický (v širokém slova smyslu): svátost Božství, Jeho láska k lidem, vděk a oddanost lidí Nebeskému Otci a jejich vzájemné bratrství – to je ta ideální podstata, která se už ve svatých dějinách ztělesnila v jejich postavách a událostech a která se skrze toto svaté historické prostředí znovu umělecky ztělesňuje v obřadech, symbolech, modlitbách a církevních zpěvech. Ale pokud může duchovní podstata víry na někoho působit pouze skrze toto své ztělesnění v kultu, tak zase jiní (s rozvojem poznání stále více) mohou víru kromě toho přijmout také jako učení; a zde má taktéž mravnostní stránka náboženské doktríny zásadní převahu nad dogmatickou. Metafyzická dogmata pravého křesťanství se svou veškerou vnitřní hodnověrností nepochybně převyšují úroveň běžného lidského úsudku, a proto nemohou sloužit a nikdy nesloužila jako základní prostředek ujištění cizích lidí v pravosti naší konfese. Abychom postihli tato dogmata vírou, je třeba už být křesťanem. A abychom pochopili jejich smysl na vyšší úrovni abstrakce rozumu, je třeba být filosofem Platónova nebo Schellingova ražení. Tato cesta tedy nemůže být přijata jako všeobecně vhodná. Abychom přesvědčili jinověrce, zůstává nám jediné: ukázat morální převahu naší víry.^[5] A skutečně, na cestu morálně-praktického ospravedlnění vlastní víry se obvykle vydávají nejen ti, kdo se dohadují napříč vyznáními, ale také jednotlivé větve téhož rozděleného vyznání. Tak římská katolická nejraději uvádějí ve svůj prospěch zdravou svornost a energické konání svého duchovenstva, sjednoceného nábožensko-morální silou papežské monarchie, dávají na odiv neopakovatelný morální vliv tohoto duchovenstva na lidové masy, prezentují roli papeže jako univerzálního ochránce spravedlnosti, jako vrchního soudce i mírotvorce, a obzvláště poukazují na hojnost skutků milosrdenství během svých vnějších i vnitřních misí. A zase protestanti, kteří se zprvu oddělili od katolické církve především na základě *morálního* učení, si zakládají na své převaze co do morální velikosti a ryzosti tohoto učení, které osvobozuje svědomí jedince i život obce od otročení vnějším záležitostem, a dále od různých, dle nich nesmyslných, zvyklostí a od jejich zneužívání v praxi. A nakonec pravoslavní apologeti a polemikové užívají proti západním křesťanům nejčastěji osten mravních obvinění: katolíky žalují za hrdost a touhu po moci, za snahu připsat hlavě své církve jak to, co náleží Bohu, tak i to, co náleží císaři. Vytýkají jim fanatismus, připoutanost ke světu, ziskuchtivost, činí je zodpovědné za společný hřích pronásledování kacířů a bezvěrců, neustále se navrací (stejně jako protestanti) ke třem hlavním bodům obvinění: inkvizici, indulgencím^[6] a jezuitské morálce. A nakonec (nezávisle na protestantech) vnášejí mezi tato obvinění hřích morální bratrovraždy, vyjádřený samouzákoněním místních západních tradic (bez vědomí východní církve). Méně ostrým, ale stejně tak závažným etickým nařčením vystavují polemikové také protestantské vyznání: obviňují je z individualismu,

který zbavuje církev skutečné mravní celistvosti, dále z narušení milostného svazku nejen mezi přítomným a minulým historické církve (skrže odmítání tradic), ale také mezi zjevnou a nezjevnou církví (skrže odmítnutí modliteb za zesnulé) atd.

Nebudu se pouštět do oblasti bohosloví ani řešit, nakolik jsou tato obvinění^[7] opodstatněná a potřebná, svou pozornost zaměřuji pouze na ten fakt, že žádná ze stran sporu neodmítá mravní principy, prezentované oponující stranou, pouze se je snaží zvrátit ve svůj prospěch. A tak, když se katolíci chválí milosrdnými skutky charakteristickými pro jejich církev, ani protestanti a ani pravoslavní oponenti nezačnou tvrdit, že milosrdenství je hloupé. Pouze budou ujišťovat, že katolické dobročinné instituce, které slouží cílům mocichtivé politiky, jsou pokroucené cizí příměsí a ztrácejí více či méně svou mravní hodnotu. V odpovědi na to katolíci nebudou tvrdit, že mocichtivost sama o sobě je dobrá a že křesťanská láska musí být podřízena politice, ale naopak začnou odmítat nařčení z mocichtivosti a dokazovat, že moc pro ně není cílem, ale pouze nutným prostředkem k vyplnění mravní povinnosti. Stejně tak, když pravoslavní (spolu s katolíky) obviňují protestanty z absence duchovní filiace^[8] a z opovržení k otcovským tradicím, žádný protestant se zdravým rozumem neřekne, že zvyklostmi je třeba opovrhovat, ale naopak začne dokazovat, že protestantismus je návratem k nejmávanějším a nejpůvodnějším tradicím křesťanství, očištěným od falešných a škodlivých příměsí.

Z tohoto pohledu je tedy jasné, že strany sporu se zde opírají o tytéž morální základy (díky čemuž je vůbec možný spor) a že mají tytéž etické principy a měřítko, o nichž není pochybnosti. Spor je veden pouze o jejich aplikaci. Tyto principy nejsou samy o sobě vlastní jednomu z vyznání, ale představují všeobecný tribunál, ke kterému se všichni obracejí. Představitelé každé ze stran v podstatě říkají svým protivníkům: „Já přesněji a lépe než ty uplatňuji tytéž morální základy, kterých se chceš přidržovat i ty, proto bys měl uznat mou pravdu a vzdát se omylů.“ Tedy etické normy jako takové, souhlasně předpokládané všemi vyznáními, nemohou záviset na rozdílnosti těchto vyznání.

Ale stejně tak nezávislou na nejrůznějších náboženských rozdílech se jeví etika. Když misionář přesvědčuje muslima nebo pohana o převaze křesťanského mravního učení, předpokládá pochopitelně u svého posluchače přítomnost (přinejmenším v potenciálním, skrytém stavu) stejných mravních norem, jako jsou jeho vlastní. To znamená, že tyto normy, společné křesťanovi s pohanem, jež jsou i u toho posledního „napsány v jeho srdci“, jsou nezávislé na pozitivním náboženství vůbec. A co více, všechna pozitivní náboženství, včetně svrchovaně pravé víry, přiznávají v určitém smyslu svou závislost na mravních normách, když se k nim uchylují ve vzájemných sporech pro potvrzení svých práv či nároků. Podobně se strany sporu, když se soudí, nacházejí ve stejné podřízenosti zákonnému soudu, nehledě na to, zda jsou v právu či nikoliv. A pokud se k tomuto soudu obrátily samy, znamená to, že uznaly tuto svou podřízenost.

III

Morální filosofie tedy má vlastní předmět (mravní normy), nezávislý na pozitivním náboženství (a dokonce jej v jistém smyslu podmiňující), a je tedy z tohoto předmětného či reálného hlediska samostatná. Není však, jakožto věda, formálně podřízena teoretické filosofii? A není podřízena především té její části, která zkoumá možnosti a hranice našich poznávacích schopností? Ale rozum na základě zkušenosti pouze rozvíjí ideu dobra (neboli prvotní fakt vědomí mravnosti). Tato idea je rozumu, který zakládá mravní filosofii, od počátku vlastní. Potud tedy rozum neopouští meze své vnitřní oblasti. Řečeno školsky, jeho *užívání* je zde *imanentní*, a tedy není podmíněno žádnou odpovědí na otázku po (transcendentním) poznání věcí o sobě. Jednoduše řečeno, v morální filosofii zkoumáme pouze své vnitřní vztahy k našim vlastním jednáním, tj. zkoumáme něco *bezesporně* dostupného našemu poznání, jestliže je to něco, co sami způsobujeme. Přitom zůstane stranou sporná otázka, zda můžeme nebo nemůžeme poznávat to, co se nachází v nějakých jiných, na nás nezávislých sférách bytí. Mravnost ve svém ideovém významu je poznávána tímtež rozumem, který ji v daném smyslu také zakládá. A tedy se v tomto případě poznání setkává se svým předmětem (což je

zde plně adekvátní), a neponechává tak prostor pro kritické pochybování. Průběh i výsledky tohoto myšlenkového procesu odpovídají samy za sebe, nepředpokládají nic jiného, než obecné logické a psychologické podmínky veškeré rozumové činnosti. Nemá-li etika pretenze teoreticky poznat metafyzické podstaty, ať už by se jednalo o cokoliv, zůstává sama o sobě neúčastna sporu mezi dogmatickou a kritickou filosofií, z nichž první nás přesvědčuje o pravosti, a tedy i o možnosti poznání, zatímco druhá odmítá jeho možnost, a tedy i pravost.

Přestože je etika všeobecně formálně nezávislá na teoretické filosofii, existují dvě metafyzické otázky, jejichž určitá řešení mají *patrně* osudový význam pro samu existenci morálky.

První spočívá v následujícím: Výchozí bod veškerých závažných úvah je pochybnost o objektivní věrohodnosti našeho poznání, tj. jsou věci opravdu takové, jaké je poznáváme? Ale tato pochybnost o našem poznání následně přechází v pochybnost o samém bytí *poznávaného*, tj. světa a všeho, co je v něm. Tento svět se vytváří z našich smyslových počitků, dovedených rozumem k souvislému celku. Nejsou však tyto počitky pouze našimi pocity a nejsou souvislosti mezi věcmi pouze naší myšlenkou? A pokud ano, pokud je celý svět má představa, tak také všechny ty bytosti, s nimiž jsem v mravně-praktickém vztahu, všichni lidé (kromě mě) jakožto neoddělitelné části tohoto mnou vytvářeného světa, kteří jsou jako vše ostatní projekcí mého poznání, ti všichni se stejně tak ukáží být pouze mými představami. Zároveň mravní normy (přínejmenším velkou svou částí) určují právě mé náležité vztahy k ostatním lidem. Ale pokud tito lidé neexistují, nestávají se pak samotné tyto mravní normy bezpředmětnými a nerealizovatelnými požadavky? Tak by tomu bylo, pokud by neexistence všech bytostí mohla být předmětem věrohodného poznání, podněcujícího (ve své oblasti) stejně nepochybné přesvědčení, jaké náleží mravním normám (v jejich oblasti). Pokud by teoretický rozum dokazoval neexistenci daných předmětů tak nepochybně, jako mě mé svědomí beze vší pochyby zavazuje k mravnímu jednání vůči těmto předmětům, ukázaly by se jako nesmyslné mravní normy, které se k oněm předmětům vztahují. Pokud by tedy praktické přesvědčení bylo podvráceno *stejně silným* teoretickým přesvědčením a nepochybnost norem by se rušila nepochybným poznáním jejich nesplnitelnosti, pak by situace byla skutečně bezvýchodná. Ale ve skutečnosti není a nemůže nastat takový konflikt dvou *rovnoprávných* přesvědčení. Pochybnost o nezávislém bytí vnějších jsoucnen není ani v nejmenším přesvědčením o jejich nebytí - a nikdy v něj ani nemůže přejít. Připusťme i to, že je plně dokázán stav, kdy naše smysly i rozum podávají nedůvěryhodná svědectví ve prospěch existence druhých bytostí. Z nedůvěryhodnosti svědectví logicky vyplývá pouze pochybnost o těchto svědectvích, nikoliv přesvědčení o neexistenci druhých bytostí. Dokonce kdyby bylo zcela dokázáno, že daný svědek lživě svědčil o faktu, jehož ve skutečnosti nebyl svědkem, kdo z toho může vyvodit, že samotný fakt nemohl existovat? Mohou o něm vypovídat *jiná* svědectví, a vůbec, mohl se udát bez jakýchkoliv svědků, ale i přesto být faktem. Smysly i rozum nám říkají o existenci jiných lidí mimo nás samotné; ale dle zkoumání se zdá, že je to klam, že tyto způsoby poznání dokládají pouze existenci předmětů v našich představách, ale ne jejich samostatné bytí, o němž právě proto začínáme pochybovat. Ale abychom se dostali dále, abychom původní přesvědčení o existenci vnějších bytostí nahradili nejen pochybností, ale protikladným přesvědčením o jejich neexistenci, museli bychom předpokládat, že pokud něco není v našich smyslech a rozumu obsaženo s jistotou, nemůže to vůbec existovat. Ale to by bylo předpokladem zcela svévolným. Pro takový předpoklad nemáme ani logické opodstatnění, ani žádný rozumný důvod.

Nemůžeme-li se ve svém kritickém vztahu k existenci druhých bytostí dostat dále než k pochybám, můžeme být klidní, co se týče osudu mravních předpisů; neboť teoretická pochybnost očividně nestačí na to, aby podryla mravně-praktické přesvědčení. Přitom je třeba mít na paměti, že toto kritické pochybování se na poli filosofie nestane definitivním stanoviskem, ale tak či onak bude rozhodnuto: buď Kantovým odlišením *phenomen* od *noumen* (jevů od věcí o sobě), přičemž objekty mravní povinnosti, jakožto jevy zbavené vlastního bytí, dostávají jej i s úroky zpět v roli *noumen*; nebo se objeví noví svědkové vnějšího bytí, důvěryhodnější než smysly a rozum (Jacobiho^[9]

bezprostřední *víra*, Schopenhauerova *vůle*, dávající o sobě znát jako základ naší vlastní, ale analogicky také *cizí* skutečnosti); nebo se najdou cesty jiného, hlubšího abstraktního dogmatismu, který ustanoví objektivní význam všeho existujícího (ve filosofii Schellinga, Hegla atd.).

Ale ať už je síla a důležitost kritického pochybování o existenci vnějších bytostí jakákoliv, vztahuje se v každém případě pouze na *jednu ze stran* mravní sféry. Nejruznější etické normy se jako takové dotýkají objektu jednání (jiných osob) pouze svým vnějším koncem; jejich vlastní základ vždy leží uvnitř samotného činitele (subjektu), kam nemá přístup žádná pozitivní ani negativní teorie vnějšího světa. A ona vnější stránka mravních norem, která tyto normy spojuje s objektem, představuje vlastní oblast práva, ne však morálky v úzkém smyslu slova. I když je právo, jak bude dokázáno na patřičném místě, závislé na mravnosti a nemůže od ní být odděleno, nijak to nepřekáží jasnému rozlišení těchto dvou sfér. Pokud je stejný čin (např. vražda) posuzován kriminalistou a etikem, oba vztahují své usuzování k témuž souhrnu psychologických momentů završených reálným faktem zabití a jejich závěry si navzájem odpovídají. Přesto se výchozí body (a tedy i veškeré myšlenkové pochody) obou posuzovatelů liší a jsou protilehlé. Z pohledu kriminalisty náleží hlavní význam objektivnímu faktu vraždy, tj. skutku, který překračuje cizí právo a který charakterizuje vykonavatele jako nenormálního člena společnosti. Pro řádnost a úplnost této charakteristiky je třeba přiznat význam také vnitřním, psychologickým momentům, tj. především přítomnosti zločinného úmyslu, tzv. *animus zločinnosti*. A dále je nutné zvážit všechny další subjektivní podmínky daného činu, ale to vše výlučně ve vztahu k faktu vraždy nebo v příčinném spojení s ním. Ovšem i kdyby někdo celý svůj život dýchal zlobou a vraždou, ale toto jeho duchovní naladění by zůstalo pouhým psychickým stavem subjektu a nenaplnilo by se v žádné skutečné vraždě nebo reálném pokusu o ni, ani ve způsobení zranění atp., nespadal by tento subjekt při veškeré své pekelné zlobě pod kompetenci kriminalisty jako takového. Přesně naopak tomu je z pohledu mravnostního: sebemenší záchvěv zloby a hněvu, i kdyby se neprojevil nejen činem, ale ani slovem, je už sám o sobě přímým předmětem souzení a odsouzení na poli etiky. Naopak fakt vraždy zde nemá význam předmětný, ale pouze jako výraz krajního stupně oné zlé emoce, která už sama o sobě na všech svých úrovních podléhá odsouzení. Pro právníka je zbavení života překročením práva neboli újmou, protizákonně způsobenou obětí zločinu i veřejnému pořádku, ale z čistě mravnostního pohledu není zbavení života samo o sobě újmou, dokonce může být ziskem pro zabitého. Vražda je *nepochybnou* újmou pouze pro vraha - ne sama o sobě, ale jako poslední projev té zloby, která je pro člověka újmou, poněvadž zbavuje každou rozumnou bytost její důstojnosti. Ovšem i z pohledu etiky je vražda horší (hříšnější) než pouhé vzplanutí hněvu, ale to jen proto, že je k prvnímu potřeba silnějšího stupně této hloupé vášně než k druhému, vůbec tedy ne proto, že by jedno bylo škodlivým faktem a druhé pouhým pocitem. Pokud někdo s vážným záměrem podřezat svého nepřítele probodne loutku, z hlediska mravnosti je plně vrahem, i když nikoho nezabil a ničím osobní práva nenarušil. Ale z právní perspektivy právě *proto* - v případě takového zločinu spáchaného na nevhodném objektu - se nestalo nic, co by mělo styčné body s vraždou, ale došlo pouze k nicotnému poškození cizího majetku.

Krajní idealismus, přiznávající skutečnost pouze vnitřním, duševním stavům subjektu, neodmítá *rozdíly v hodnotách* samotných těchto stavů, které vyjadřují větší či menší stupeň aktivity našeho *já*. Tedy z této perspektivy si naše činy, nehledě na přízračnost svých objektů, zachovávají veškerý svůj mravní význam jakožto *ukazatelé* duševních stavů. Například pocit zloby či hněvu, a stejně tak i jiné vášně, ukazují *pasivitu* ducha nebo jeho vnitřní podřízenost přízračnému okolí, a tím pádem také nemorálnost. Je zřejmé, že stupeň nemorálnosti je zde přímo úměrný stupni rozvinutí dané vášně či stupni naší pasivity. Oč je vašeň silnější, o to větší pasivitu ducha odhaluje. Proto vašeň hněvu, která dojde až k záměrné vraždě, je více nemorální než chvilkové vzplanutí - zcela nezávisle na teoretické přízračnosti objektů. Hloupé jednání je ve všeobecnosti i pro subjektivní idealismus více nemorální než hloupé afekty, které se neprojeví v jednání.

Z toho je jasná odpověď na naši otázku. Pokud by byl celý svět mým pouhým snem, bylo by to fatální

pouze pro objektivní, ven obrácenou část etiky (v jejím širokém pojetí), ale ne pro její vlastní vnitřní oblasti. Podrývalo by to ve mně zájem právní, politický, veřejný, filantropický, ale v plné síle by mi zůstal zájem individuálně-mravní neboli povinnost k sobě samému. Přestal bych se zajímat o ochranu cizích práv, ale nevzdal bych se ochrany své vnitřní důstojnosti. Nezakoušel bych jemného soucitu k přízrakům, které by mě obklopovaly, ale tím více bych se zdržoval od všelijakých zlých či hanebných vášní ve vztahu k těmto fantómům. Pokud je v rozporu s mravní důstojností rozčilovat se na živého člověka, pak zlobit se na pustý přízrak je s ním v rozporu tím spíše. Pokud je trapné bát se jsoícího, pak bát se nejsoucího je ještě trapnější. A pokud je snaha o materiální vlastnictví skutečných předmětů hanebná a proti rozumu, pak taková snaha ve vztahu k přízrakům vlastních představ je neméně hanebná a ještě více nesmyslná. Vždyť nejen ve snovém idealismu, ale také když se v obyčejném snu vidíme konat něco nemravného, vyvolává to v nás po probuzení stud. Ovšemže, pokud jsem měl sen, že jsem někoho zabil, po probuzení se nestydím za ten čin, spíše se raduji, že to byl jenom sen. Ale za ten pocit zlosti, který jsem ve snu zakoušel, je mi stydno i ve skutečnosti.

Spojíme-li tyto příklady s výše uvedeným, učiníme následující závěr: V teoretické filosofii (především v kritice poznání) může být ve vztahu k předmětům morálky vyvolána pouze pochybnost o jejich skutečném bytí, nikoliv však přesvědčení o jejich nebytí. Tato pochybnost (mimořádně různými způsoby rozřešená v rámci téhož odvětví filosofie) nemůže přesáhnout sílu přesvědčení vycházející ze svědectví svědomí. A i kdyby bylo možné úplné přesvědčení o neexistenci jiných bytostí (jakožto předmětů mravního konání), mělo by to význam pouze pro objektivní stránku etiky. Její vlastní, ústřední oblast by byla ponechána nedotčená. To dostatečně zajišťuje vnitřní samostatnost morální filosofie v prvním bodě, totiž ve vztahu ke kritice poznání. Druhý bod se týká metafyzické otázky svobodné vůle.

IV

Názor, že osud mravnostního uvědomění závisí na tom či onom řešení otázky svobodné vůle, je velmi rozšířený. Otázka se stáčí k alternativám: buď jsou naše činy svobodné, nebo jsou nutné. Přitom se tvrdí, že druhá z alternativ, tedy determinismus neboli učení, že veškeré naše konání i stavy se odehrávají s nutností, činí lidskou morálku nemožnou, čímž upírá veškerý smysl také morální filosofii. Říká se, že je-li člověk pouze kolem ve světovém stroji, tak jak může být řeč o nějakých morálních jednáních? Ale veškerá síla takového argumentu spočívá v nesprávném zaměňování determinismu mechanického s determinismem vůbec – to je chyba, které se nevyhnul ani sám Kant. Determinismus vlastně stvrzuje pouze to, že se vše probíhající, a tedy veškeré lidské konání, *určuje* (determinatur – odtud také název tohoto učení) *dostatečnými podmínkami, bez nichž probíhat nemůže a při nichž probíhá nutně*. Ale tato nutnost, vždy se sebou totožná ve svém obecném pojetí, se ovšem různí podle oblastí, v nichž se projevuje. Podle tří hlavních druhů nutnosti (ve vztahu k jevům a dějům) rozlišujeme také tři druhy determinismu: 1/ *mechanický*, který by, pokud by byl jediným, skutečně vylučoval mravnost jako takovou; 2/ *psychologický*, připouštějící některé elementy mravnosti, ovšem stěží kompatibilní s jinými, a 3/ *rozumově-ideový*, v němž je místo pro veškeré požadavky mravnosti v celé jejich působnosti i objemu.

Mechanická nutnost nepochybně existuje v jevech, ale přesvědčení, že existuje výlučně jen ona jediná, je pouze následek té materialistické metafyziky, která by chtěla vše, co je, redukovat na sumu mechanických pohybů látky. Ale co mají společného tento názor a přesvědčení, že vše, co se děje, má dostatečné podmínky, kterými je nutně určeno? – Abychom v člověku viděli kolo světového stroje, museli bychom přinejmenším uznávat existenci takového stroje, ale s tím souhlasí zdaleka ne všichni filosofové-deterministé: mnozí z nich považují materiální svět jako takový za pouhou představu v mysli duchovních bytostí, přičemž se tyto bytosti neřídí mechanicky skutečnými věcmi, ale pouze jeví se věci jsou v mysli určovány podle zákonů vnitřní existence, vlastních duchovním bytostem, k nimž se počítáme i my sami.

Ponecháme stranou takovou metafyzickou perspektivu a omezíme se na obecnou zkušenost. Už ve

světě zvířat nepochybně nacházíme vnitřní, psychologickou nutnost, která není už ze své podstaty redukovatelná na žádný mechanismus. Zvířata[10] jsou determinována k jednání nejen zvnějšku, ale také sebou samými, ne doteky a údery věcí, ale pobídkami, tj. vlastními představami. A i když jsou tyto představy vyvolávány vnějšími předměty, stejně se utvářejí a působí v mysli živočicha jedině v souladu s jeho vlastní přirozeností. Svoboda zde, pochopitelně, žádná není, ale když chce Kant tuto psychologickou nutnost ztotožnit s mechanickou, pochybnost jeho myšlenky se proradně zdůrazňuje neobvykle nevydařeným srovnáním. Podle jeho slov není schopnost podmiňování jednání vlastními představami „v podstatě nic více než svoboda rozně, který, když je jednou puštěn, sám koná své pohyby.“ Nejen Kant, kterému veškerý hylozoismus (oživování látky) byl zcela protivný, ale i nejpoetičtější naladěný naturalista (naturfilosof) nepřizná takovému předmětu, jako je rožeň, schopnost samostatně způsobovat své pohyby. A když říkáme, že se točí sám, myslí se tím pouze to, že pokračuje a *sám* je v pohybu silou předcházejícího nárazu. Slovo „sám“ zde znamená „bez pomoci nového působícího hybatele“ – totéž, co fr. „tout seul“.[11] Vůbec se zde nepředpokládá nijaká vnitřní účast na pohybu ze strany pohybovaného. Ovšem hovoříme-li o zvířeti, že se pohybuje samo, myslíme tím právě jeho vlastní, vnitřní *účast* na způsobování svých pohybů. Ono neutíká od nepřítele nebo se nevrhá na potravu proto, že by mu byly nejdříve zvnějšku sděleny takové pohyby, ale proto, že v tu chvíli v sobě pociťuje strach z nepřítele či potřebu jíst. Ovšem tyto psychologické stavy nejsou svobodnými akty vůle, ale ani nezpůsobují tělesné pohyby nezprostředkovaně ze sebe samých, ale pouze uvedou do pohybu už existující a k daným pohybům uzpůsobené mechanismy. Bytosti, jejichž život nelze redukovat pouze na samotný mechanismus, se odlišují tím, že je v nich vnější prostředí dáno jako motiv, určující jejich pohyby vlastními pocity příjemného a nepříjemného. Bez toho by nebylo možné normální vzájemné působení zvířecího ústrojí s okolním prostředím. Přítomnost či nepřítomnost této schopnosti pociťování, neoddělitelně spojené s dvěma jinými schopnostmi – s chtěním a představováním si, tj. přítomnost nebo nepřítomnost vlastního, vnitřního života, je nejpodstatnějším rozdílem, jaký je jen možné si myslet. A pokud zvířatům připišeme tuto oduševnělost, ale mechanickému přístroji ji odepřeme, pak nemáme právo ztotožňovat je v tom smyslu, v jakém je ztotožňuje Kant.[12]

Psychický život takový, jaký se objevuje u zvířat (a rozvíjí se u člověka), má u různých druhů i jedinců různé kvality, podle kterých rozeznáváme například živočichy kruté a mírné, smělé i plaché atd. I když samotná zvířata nejsou podle těchto kvalit rozdělena na dobré a zlé, u lidí tytéž kvality určují jejich dobrou nebo špatnou povahu. Už zde (v živočišné říši – pozn. překl.) tedy máme jakýsi element mravnosti. A jak je s ohledem na zkušenost nepochybné, dobrá povaha se může rozvíjet a zlá oslabovat či napravovat, z čehož se rodí jakýsi předmět pro mravní filosofii a úkol pro její praktické užití, i když o svobodné vůli zde nemůže být řeč. Konečná nezávislost etiky na této metafyzické otázce však nesmí být založena v oblasti psychického života, společného člověku i zvířatům, ale ve sféře vlastní mravnosti člověka.

V

Stejně jako se v živočišném světě k nutnosti mechanické přidává psychologická, která mechanickou nemůže nahradit, ale rovněž na ni není redukovatelná, tak se u člověka k těmto dvěma přidává ještě *nutnost* ideově-rozumová neboli mravní. Její podstata tkví v tom, že motivem či dostatečnou podmínkou lidského jednání může být, kromě dílčích, konkrétních představ, ovlivňujících mohutnost chtění prostřednictvím pocitů příjemného a nepříjemného, také všeobecná rozumová idea dobra. Ta má vliv na vědomou vůli ve formě bezpodmínečné povinnosti či kategorického imperativu (dle Kantovy terminologie). Jednoduše řečeno, člověk může činit dobro i mimo nebo proti jakýmkoliv zistným představám, pro samu ideu dobra, ze smyslu pro povinnost či mravní zákon. To je kulminační bod morálky a je plně slučitelný s determinismem a nevyžaduje tzv. svobodnou vůli. Těm, kdo tvrdí opak, by bylo nejdříve třeba vyhnat z mysli i ze slovníku samotný termín „mravní nutnost“, neboť by byl *contradictio in adjecto*, pokud by byla mravnost možná pouze pod podmínkou svobodné volby – zatímco myšlenka, vyjádřená tímto termínem, je nejen každému srozumitelná, ale vyvěrá ze

samé podstaty věci. Nutnost vůbec je plnou závislostí děje (v širokém slova smyslu - effectus) na podmínkách, které jej určují, a které se proto také nazývají dostatečnými. Je-li příčinou fyzický úder či náraz, nutnost je mechanická. Je-li to duševní pohnutka, nutnost je psychologická. A je-li to idea dobra, pak se jedná o nutnost mravní. Stejně jako existovaly mnohé pokusy redukovat psychologii na mechaniku, existují rovněž stejně tak četné snahy redukovat mravnost na psychologii, tj. dokázat, že skutečnými motivy lidského jednání mohou být jedině duševní afekty, ne však vědomí povinnosti, tj. že člověk nikdy nejedná na základě samotného svědomí. Dokázat to je samozřejmě nemožné. Je pravda, že mravní idea bývá dostatečnou podmínkou konání jen v relativně malém množství případů. Ale co z toho vyplývá? Rostliny a živočichové představují jen nicotnou veličinu ve srovnání s neorganickou masou země; ale nikdo z toho nevyvozuje, že na zemi není flora ani fauna. Morální nutnost je pouze vyšším plodem psychické půdy lidství - tím větší význam má pro filosofii.

Všechno vyšší nebo dokonalejší už jen svou existencí předpokládá určité *osvobození* od nižšího, nebo přesněji, od výlučné nadvlády nižšího. Takto je schopnost podmiňovat dějství skrze představy či motivy osvobozením od výlučné podřízenosti materiálním úderům a nárazům, tj. nutnost psychologická je svobodou od nutnosti mechanické. V tomto smyslu nutnost mravní, která stále zůstává nutností, je svobodou od nižší nutnosti psychologické. Pokud je někdo schopen podmiňovat své konání pro sílu čisté ideje dobra nebo pro bezpodmínečný požadavek mravní povinnosti, pak to znamená, že takový člověk je svobodný od přežívající síly duševních afektů a může se úspěšně vyrovnat s nejmocnějšími z nich. Ale tato rozumová svoboda nemá nic společného s tzv. svobodnou vůlí, jejíž přesný smysl spočívá v tom, že se vůle neurčuje ničím kromě sebe samé, či podle kousavého tvrzení Jana Dunse Scota, „nic, kromě vůle samé, nezapříčiňuje akt chtění v této vůli“ (nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate). Neříkám, že taková svobodná vůle neexistuje - pouze tvrdím, že neexistuje v mravním jednání. V takovém jednání je vůle pouze něčím podmíněným, a podmiňujícím je idea dobra či mravní zákon - všeobecný, nutný, a jak svým obsahem, tak i svým původem na vůli nezávislý. Není ale možné, že by samotný akt přijetí nebo nepřijetí mravního zákona jako podmínky vlastní vůle závisel pouze na této vůli, čímž by se vysvětlovalo, proč je tatáž idea dobra jedněmi přijímána jako dostatečný podnět ke konání, ale druzí ji zamítají? Za prvé, tatáž idea dosahuje u jednotlivých osob různého stupně jasnosti a úplnosti, čímž se částečně vysvětluje konání, které způsobuje. Za druhé, tento rozdíl vyvěrá u daných povah z nestejně vnímavosti vůči mravní motivaci vůbec. Vždyť kdejaká příčinnost a kdejaká nutnost předpokládá zvláštní citlivost daných předmětů k hybatelům či k podnětům určitého druhu. Tentýž úder tága, který přivede do pohybu kulečnickovou kouli, nebude mít žádný vliv na sluneční paprsek. Tatáž šťavnatá tráva, která vyvolává nepřekonatelnou touhu u jelena, nepředstavuje obvykle předmět chtění pro kočku atd. Pokud lhostejnost slunečního paprsku ke šťouchům tága či nechuť masožravého zvířete k rostlinné stravě považujeme za projev svobodné vůle, pak bychom měli také dobré a zlé jednání člověka považovat za svévolné, ale to bude už jen zbytečným zaváděním zmatené terminologie a ničím více.

K tomu, aby idea dobra nabyla síly dostatečné podmínky či motivu, je potřeba spojení dvou faktorů: dostatečné jasnosti a úplnosti samotné této ideje ve vědomí a dostatečné mravní vnímavosti v povaze subjektu. Je jasné, a ovšem v rozporu s míněním jednostranných etických doktrín, že výskyt jednoho z těchto faktorů je při absenci druhého nedostatečný k uskutečnění mravního jednání. Tedy - s užitím biblických příkladů - při sebevětší mravní vnímavosti, ale nedostatečném vědomí toho, co je obsahem ideje dobra, se praotec Abraham rozhodnul obětovat svého jediného syna; uvědomoval si plně imperativní formu mravního zákona, jakožto výraz vyšší vůle, a bezpodmínečně ji přijal, pouze se mu nedostávalo vědomí toho, co může a co nemůže být dobrem, čili předmětem vůle Boha - to je jasný důkaz toho, že ani pro stoupence víry není morální filosofie bez užitku. V samotném biblickém textu je Abrahamovo rozhodnutí hodnoceno dvojím způsobem: 1. ze strany náboženského sebezapření, jehož bezbřehost přinesla praotci i jeho potomstvu největší požehnání, a 2. ze strany představy o kvalitativní indiferentnosti Boží vůle - představy natolik mylné a nebezpečné, že bylo

potřeba zásahu shůry, aby se neuskutečnilo učiněné rozhodnutí (ani dějinné souvislosti události s pohanským tmářstvím, ani tajemných vztahů ke křesťanskému světu se zde nemusím dotýkat). Opačným případem, než je ten Abrahamův, je zpustlé srdce proroka Valaama, které jej i při úplném vědomí toho, co je náležité, přimělo, aby dal přednost carským darům před příkázáním vyšší vůle a aby se rozhodl proklínat národ Boží.

Pokud je motiv mravnosti z té či oné z pojednaných stran nedostatečný, tak nepůsobí; když je dostatečně dán z obou stran, působí nutně, jako každá jiná příčina. Předpokládejme, že uznávám vyplnění mravního zákona bez jakékoliv příměsi postranních motivů, jediné pro něj samotný, z úcty k němu, ale už sama tato schopnost takto vysoce a nezištně ctít mravní zákon, když jej upřednostňuji před vším ostatním, je mou kvalitou, ne tedy svévolí, a odtud vyvěrající skutečnost, jakožto rozumově-svobodná, cele spadá pod mravní *nutnost* a vůbec nemůže být libovolná nebo náhodná. Je svobodná relativním způsobem – svobodná od nižší nutnosti, mechanické a psychologické, ale vůbec ne od vnitřní, vyšší nutnosti absolutního Dobra. Morálka a morální filosofie zcela spočívají na rozumové svobodě neboli na mravní nutnosti, a úplně vylučují ze své sféry svobodu iracionální, bezpodmínečnou, čili svévolnou volbu.

K tomu, aby idea dobra mohla s úplnou vnitřní nutností určovat (*determinovat*) vědomý výběr člověka ke *svému* užitku, a k tomu, aby tento výběr byl *dostatečně* motivován, je třeba, aby byl obsah této ideje náležitým způsobem rozvinut, aby rozum vůli ukázal tuto ideu v její plné zbroji, což uskutečňuje morální filosofie. Tedy etika je nejen slučitelná s determinismem, ale dokonce podmiňuje vyšší ukázání nutnosti. Když vysoce mravně rozvinutý člověk s plným vědomím svou vůli postupuje ideji dobra, kterou poznal ve všech aspektech a úplně promyslel, tak musí být každému jasné, že v tomto podřízení se mravnímu zákonu není žádná svévole, ale že je zcela nutné.

Ale přece jen nepodmíněná svobodná volba existuje – jen ne v mravním sebeurčení, ne v aktech praktického rozumu, kde ji hledal Kant, ale přesně na opačném konci vnitřního světa. Můžu zatím stručně a jen zčásti vysvětlit, o co jde. Jak bylo zmíněno, dobro nemůže být předmětem svévolného výběru. Jeho vlastní převaha (při odpovídajícím uvědomění a vnímavosti ze strany subjektu) je zcela dostatečnou podmínkou toho, abychom jej upřednostnili před jeho protikladným principem, svévole zde nemá místo. Když si vybírám dobro, nedělám tak proto, že se mi chce, ale proto, že ono je dobré, že je pozitivní a že jsem schopen ocenit jeho význam. Ale čím je určován opačný akt, kdy se zříkám dobra a vybírám si zlo? Snad tím, jak míní známá škola etiky, že nevím, co je zlo, a omylem jej pokládám za dobro? Že by tomu tak bylo vždy, není možné dokázat. Platí tedy, že dostatečná znalost dobra ve spojení s dostatečnou vnímavostí k němu nutně určuje naši vůli v mravním smyslu. Zůstává však ještě nezodpovězeno následující: Nemůže nedostatečná citlivost k dobru a citlivost ke zlu – pokud je nutně jen přírodní daností – být závislá na vůli? V tomto případě totiž neexistují žádné racionální důvody, které by vůli určovaly toto hloupé směřování (neboť podvolit se zlu namísto dobra se přičí rozumu), a tak se skutečně nabízí možnost, že by vůle v tomto případě byla vlastní a definitivní příčinou svého sebeurčení. Protože neexistuje žádný objektivní důvod milovat zlo jako takové (alespoň tedy ne pro rozumnou bytost), může si jej vůle vybrat jediné svévolně – tím se myslí situace, kdy se rozhodujeme při jasném a úplném vědomí, protože v polovědomém stavu se věc dostatečně vysvětluje chybou úsudku. Dobro určuje mou volbu ve svůj prospěch celou nekonečností svého kladného obsahu i bytí, tedy tento výběr je *neomezeně* determinován, jeho nutnost je absolutní, není zde žádná svévole. Naproti tomu při volbě zla neexistuje žádný určující důvod, žádná nutnost, a tedy je svévole neomezená. Ale otázka je právě taková: může se určitá rozumná bytost stát natolik necitlivou vůči úplnému a jasnému poznatku dobra, aby jej zcela a rozhodně zavrhl a za své přijala zlo? Taková necitlivost vůči dokonale poznanému dobru bude něčím zcela iracionálním a jen iracionální akt odpovídá přesnému vymezení bezpodmínečné svobodné vůle neboli svévole. Odmítat předčasně její možnost nemáme právo. Hledat kladná odůvodnění „pro“ nebo „proti“ můžeme jediné v nejtemnějších hlubinách metafyziky. Ale v každém případě dříve, než si položíme otázku, zda

existuje taková bytost, která by i při plném vědomí dobra mohla toto dobro svévolně zavrhnout a upřednostnit zlo, musíme definitivně stanovit vše, co je obsahem ideje dobra a co z ní vyplývá. To je také úkolem morální filosofie, která je z této perspektivy podmíněna metafyzickou otázkou po svobodné vůli (při jejím vážném řešení), ale nijak na ní nezávisí.[13] Před veškerým metafyzickým zkoumáním můžeme a musíme zjistit, že náš rozum nachází dobro v lidské přirozenosti, a dále, jak toto přirozené dobro rozvíjí a rozšiřuje a jak jej buduje k obrazu celistvé mravní dokonalosti.

Z ruského originálu СОЛОВЬЕВ, В. С.: Введение. Нравственная философия какъ наука (Vvedenie. Nравstvennaja filosofia kak nauka). In: *Собрание сочинений Владимира Сергѣевича Соловьѣва*. Том VII, 1894-1897. С.-Петербургъ: Издание Товарищества «Общественная польза», 1903, с. 21-42 přeložila Markéta Poledníková.

P o z n á m k y

[1] V těchto *předběžných* poznámkách, které mají být pouze úvodem do tématu, zpočátku záměrně představuji ideu dobra v její počáteční jednoduše, tj. nejen jako důstojnost v našem počínání, ale také jako předměty, které je žádoucí užívat nebo vlastnit („celé své jmění“ atp.). Některé doktríny ve skutečnosti toto rozlišení odmítají, a tedy jej nemohu předpokládat dříve, než provedu filosofické objasnění. (Pozn. překl.: „Dobro“ má v ruštině podobně jako „good“ v angličtině dva významy. Kromě abstraktního významu znamená také „jmění“ či „majetek“. Solovjov zde pravděpodobně činí narážku na utilitarismus, což naznačuje i slovem „užívat“.)

[2] Οταν γαρ εθνη τα μη νόμον εχοντα φύσει τα του νόμου ποιη, ουτοι νόμον μη εχοντες εαυτοις εισιν νόμος. οιτινες ενδεικνυνται τὸ εργον του νόμου γραπτὸν εν ταις καρδιαις αυτων, συμμαρτυρούσης αυτων της συνειδήσεως και μεταξυ αλλήλων των λογισμων κατηγορούντων η και απολογουμένων (List Římanům 2:14-15).

[3] To, co apoštol říká o pohanech ve své době, můžeme bez pochyby vztáhnout i k těm, kteří nemohli pochopit křesťanství po jeho zrodu buď proto, že o něm neslyšeli, nebo proto, že jim bylo představeno v pokroucené podobě. Tito lidé, když vykonávají dobro, řídí se přirozeným zákonem, „napsaným v jejich srdci“.

[4] Zde je pochopitelně odmítána závislost v přísném smyslu slova, je tedy odmítán vztah dvou předmětů, podle něhož jeden náleží druhému a nemůže bez něj vůbec existovat. V *takové* obecné závislosti na pozitivním náboženství etika není – to je vše, co zatím tvrdím. Ani v nejmenším zde předběžně nerozhodují otázku jejich vzájemného vztahu nebo vzájemné závislosti in concreto. Co se týče tzv. pravé či racionální víry, samotný tento pojem vzešel z půdy morální filosofie a mimo ni nemá žádný význam, jak bude ukázáno jinde. Nyní se soustředím pouze na názor, který je u nás velmi rozšířený, totiž že mravní život je zcela určován dogmaty a institucemi pozitivního náboženství a musí jim být bezpodmínečně podřízen.

[5] Jeden kritik – Bůh jen sud! – to pochopil tak, že tvrdím, že pravá je ta víra, k níž se hlásí více dobrých lidí. Jen kdyby při tom alespoň zmínil nějakou metodu, jak vyhodnotit takovou statistiku morálky!

[6] Pozn. překl.: Odpustky.

[7] Co se týče obvinění z „morální bratrovraždy“ vizte mou studii „Dogmatický rozvoj církve“ v časopise *Православное обозрение (Přehled pravoslavi)* z r. 1885.

[8] Pozn. překl.: Vzájemná závislost, provázanost.

[9] Pozn. překl.: Má se zřejmě na mysli Friedrich Heinrich Jacobi.

[10] Samozřejmě můžeme v určitém smyslu říct totéž o rostlinách, a dokonce také o různých částech neorganického světa, protože holý mechanismus či absolutní bezduchost v přírodě není, ale v těchto předběžných úvahách se snažím držet se pouze toho, co je bezesporné a všeobecně srozumitelné. – O různých druzích příčinnosti či nutnosti v souvislosti s otázkou svobodné vůle vizte především Schopenhauera „Grundproblemen der Ethik“ a „Wille in der Natur“. Podstatu jeho úvah shrnuji v „Kritice abstraktních principů“ v IX. kapitole.

[11] V polštině se u slova „sam“ zachoval pouze záporný význam – sám bez ostatních (samotny –

samotný, osamělý). V ruštině a v germánských jazycích jsou možné oba významy. Pokud je slovo myšleno v kladném významu (jako vlastní vnitřní příčinnost), záporný význam (nepřítomnost ostatních) je předpokládán, ovšem v žádném případě to nefunguje také naopak. Slovem „samouk“ se nazývá člověk, který je sám sobě příčinou svého vzdělání a který se učí sám, bez pomoci druhých (oba významy se zde mísí, podobně jako je tomu v podobných slovech v němčině, např.

Selbsterziehung, v angličtině, např. self-help). Ale když říkáme, že se rožeň pohybuje sám (selbst, by itself alone), je zde přítomen pouze záporný význam, totiž že v daném momentě nic vnějšího nenaráží na daný předmět, zároveň tím však není myšleno, že je tento předmět sám sobě příčinou vlastního pohybu. Naopak, touto příčinou je zcela a bezvýhradně předcházející náraz, zcela nezávislý na tomto předmětu.

[12] Logické právo pochybovat o oduševnělosti zvířat může být zdůvodněno jedině tím, čím by mohla být zdůvodněna i pochybnost o oduševnělosti všech ostatních *lidí* okolo mě samotného (viz výše). Tuto čistě teoretickou pochybnost není možné v úplnosti vyřešit v oblasti etiky, ale ani to není pro etiku nutné. Je to úkol pro gnozeologii a metafyziku.

[13] Zvláštnímu zkoumání otázky svobodné vůle bude věnována značná část mé *teoretické filosofie*. Zatím se spokojím s tím, že jsem ukázal, že morální filosofie jakožto učení o dobru má svůj vlastní obsah, protože dobro zůstane dobrem, ať už jej nahlížíme jako předmět svévolné volby nebo jako motiv, který s nutností určuje jednání rozumných morálních bytostí. – Když už hovoříme o lidské svobodě, o svobodě osoby atd., dále v této knize budu svobodu chápat buď jako svobodu mravní, která je etickým *faktem*, nebo jako svobodu občanskou, která je etickým *postulátem*. Nebudu se dále vracet k nepodmíněné svobodě volby, která je pouze metafyzickou *otázkou*.

Mgr. Markéta Poledníková
Masarykova univerzita, Filozofická fakulta
Ústav slavistiky, Katedra filozofie
Arna Nováka 1
602 00 Brno 1
e-mail: 415780@mail.muni.cz