

Otázka mravní hodnoty emocí se zřetelem k Aristotelovi, Kantovi a von Hildebrandovi

MARTIN CAJTHAML, CMTF UP OLMOUC

Kant

Jednou ze zajímavých, byť kontroverzních myšlenek Kantovy etiky je, že mravní jednání nemá mít za základ náklonnost a že je tím záslužnější, čím více musí jednající přemáhat svůj přirozený egoismus. Bylo správně poznamenáno, že tato myšlenka se zakládá „na strohém dualismu smyslovosti a zákona“.¹ Jedním z důsledků této myšlenky je, že shoduje-li se jednání z lásky, přátelství, sympatie či jiných pozitivních emočních hnutí s jednáním na základě mravního zákona, nemá pravou mravní hodnotu. Není totiž motivováno mravním zákonem.² Jednání, jehož pohnutkou je emoce, nemá tedy podle Kanta pravou mravní hodnotu. Tato myšlenka je jasně a pregnančně vyjádřena, v těchto Kantových slovech z úvodu první části *Základů metafyziky mravů*:

Je povinností být dobročinný tam, kde je to možné, ale nadto jsou mnohé tak zúčastněně naladěné duše, že nacházejí i bez jakýchkoli jiných samolibých či egoistických pohnutek vnitřní zálibu v tom, že kolem sebe šíří radost a že se mohou kochat ze spokojenosti druhých, pokud je jejich dílem. Tvrdím však, že takovéto jednání, ať sebevíce odpovídá povinnosti a ať je sebevíce milé, nemá přesto žádnou pravou mravní hodnotu [...]³

Pravou mravní hodnotu má pouze „dobrá vůle“.⁴ Jedinou emoci, která neruší mravní hodnotu jednání, je podle Kanta cit „úcty k zákonu“ (*Achtung für's Gesetz*).⁵

Zdá se, že současná pozoruhodnost i kontroverznost tohoto bodu Kantovy etiky je dána tím, že je v něm smíšeno pravdivé s nepravdivým. Pravdivé je tvrzení, že jedná-li někdo v souladu s tím, co je mravně dobré, nikoli však, protože to je mravně dobré, jeho jednání nemá pravou mravní hodnotu (T1). Tedy, slovy výše uvedeného Kantova citátu, je-li někdo do té míry „účastně naladěnou duší“, že jedná dobrosrdečně na základě „vnitřní záliby“ (*ein inneres Vergnügen*), a nikoli proto, že je to mravní povinností, nemá jeho jednání pravou mravní hodnotu.

S tímto pravdivým tvrzením je však smíšeno nepravdivé tvrzení, že mravní jednání má tím větší mravní hodnotu, čím méně je v něm pozitivní emoce (lásky, sympatie, empatie), resp. čím větší

¹ Srv. např. Sobotka, M., *Německá klasická filosofie*, Praha: Karolinum 1992, str. 33

² Tamt.

³ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha: Svoboda, 1990, str. 61 n.

⁴ Srv. *Základy metafyziky mravů*, 57-58.

⁵ Podle některých Kantových formulací se cit úcty k (mravnímu) zákonu může stupňovat až v lásku, která pro člověka jako konečnou bytost zůstává cílem sice nejvyšším, ovšem nikdy zcela dosažitelným. Srv. následující formulaci: „Das höchste, für Menschen nie völlig erreichbare, Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist aber die Liebe des Gesetzes.“ *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B, str. 219 n. Existují ovšem i pasáže, v nichž Kant ostrý dualismus mezi povinností a sklonem otupuje myšlenkou, že se jednání z povinnosti může dlouhodobým usilováním proměnit v jednání ze sklonu, resp. že se povinnost může stát sklonem. Srv. např.: „Wenn ich andere aus Verbindlichkeit liebe, so erwerbe ich mich dadurch Geschmack an der Liebe und durch Übung wird die Liebe der Verbindlichkeit zur Neigung.“ *Vorlesungen über Moralphilosophie*, Band XXVII/1, Berlin: de Gruyter 1974, str. 250. Tyto spíše náznakovité pokusy o překonání strohého dualismu smyslovosti a zákona, popř. o transformaci „úcty k zákonu“ v „lásku k zákonu“, však nemění nic na tom, že Kantova etika v zásadě emocím žádnou pozitivní mravní hodnotu nepřiznává. Za upozornění na tyto pasáže v Kantově díle děkuji doc. Jakubu Sirovátkovi.

negativní emoci musí jednající svou vůli přemáhat. (T2) Toto tvrzení je předmětem známé Schillerovy kritiky:

Svědomy nedá pokoj
Přátelům posloužím rád, však bohužel mám k tomu sklony,
Proto se často trápím, že nejde o žádnou ctnost.
Odpověď:
Pak neradím jiného nic, než snažit se pohrdat jimi
A s odporem dělat to, k čemu tě povinnost má.⁶

Těžko říci, jak přesně jsou T1 a T2 v Kantově myšlení spojena. Zdá se nicméně, že od T1 lze poměrně snadno dospět k T2, přijmeme-li předpoklad, že emoce nemá žádnou mravní hodnotu. Spojíme-li totiž tento předpoklad s psychologickým postřehem, že tam, kde emoce působí ve stejném směru jako mravní zákon (povinnost), snižuje emoce mravní hodnotu jednání, protože v takovém případě jednání není motivováno výlučně mravním zákonem, nýbrž zároveň i emocí, získáváme první část T2 (mravní jednání má tím větší mravní hodnotu, čím méně je v něm pozitivní emoce). Spolu s dalším psychologickým postřehem, a to, že skutečnost, že jednáme výlučně z povinnosti a nikoli z náklonnosti, je zvláště zřejmá v případě, kdy vůle usilující jednat z povinnosti nejenže není ve svém směřování posilována stejným směrem jdoucí emoci, ale naopak „brzděna“ emoci, která působí směrem opačným, než velí povinnost, pak dospíváme k druhé části T2 (mravní jednání má tím větší mravní hodnotu, čím větší negativní emoci musí jednající svou vůli přemáhat).⁷

Zdá se tedy, že předpokladem, na jehož základě lze od T1 dospět k T2 je tvrzení, že emoce nemá žádnou mravní hodnotu. Vzhledem k tomu, že T1 je zřejmě pravdivé a T2 nepravdivé, a že od T1 lze dospět k T2 za výše uvedeného předpokladu, jeví se i sám předpoklad, tedy tvrzení, že emoce nemají žádnou mravní hodnotu, rovněž jako problematický. Tato skutečnost přirozeně vyvolává otázku, jak to vlastně s mravní hodnotou emoci je. Může být emoce nositelem mravní hodnoty? A pokud ano, v jakém smyslu, resp. za jakých podmínek?

Otázka po mravní hodnotě emoci není pochopitelně nijak nová a rovněž se nedá říci, že by ležela stranou zájmu současných morálních filosofů.⁸ V tomto článku se omezím na to, že se pokusím ukázat v jakém smyslu, proč a do jaké míry může být emoce nositelem mravní hodnoty v rámci Aristotelovi

⁶ Schiller, F.: *Gedichte*, In: *Sämtliche Werke*. Weimar 1927, sv.10, s. 184. Přel. V. Gaja (citováno podle Sobotka, *Německá klasická filosofie*, str. 33).

⁷ Kant ovšem neříká, že mravní hodnota jednání, kde vůle jednat z povinnosti překonává opačným směrem působící emoci, je vyšší než v případě, kdy na vůli usilující o jednání z povinnosti žádná emoce nepůsobí. V obou případech totiž jednáme výlučně z povinnosti a naše jednání má tedy absolutní mravní hodnotu. Srv. *Základy metafyziky mravů*, str. 62. Kant zde fabuluje následující příklad: mysl toho, kdo byl dříve dobročinný z pouhé dispozice temperamentu, je zastřena zármutkem, takže u něj vyhasíná veškerá účast na osudu druhých. Jestliže takový člověk, jehož přirozený sklon k dobročinnosti je utlumen, přesto – z pouhé povinnosti – koná dobro, má jeho jednání pravou mravní hodnotu. Stejnou mravní hodnotu má pak jednání toho, kdo je přirozenou dispozicí temperamentu misantrop, a dobro koná se sebezapřením.

⁸ Jedním z mála filosofů, kteří se v moderní době pokusili ukázat mravní hodnotu emoci, byl Franz Brentano. Ve své přednášce *O původu mravního poznání* (český překlad M. Hartl, Praha 1993) se o to, jak známo, pokusil stipulací analogie mezi emotivními akty a akty souzení. Srovnání obou oblastí vyústilo v myšlenku, že existuje „správná a nesprávná láska a nenávisť“, tj. „správné“ a „nesprávné“ emotivní a volní akty, přičemž „správné“ jsou, podobně jako zřejmě pravdivý soud, charakterizovány vnitřní evidencí této své „správnosti“, zatímco „nesprávné“, podobně jako soud nezřejmý, evidenci své „správnosti“ postrádají. Stručný nástin této koncepce viz např. Ján Pavlík, *K některým aspektům Brentanovy psychologie a etiky* in Brentano, F., *O původu mravního poznání*, Praha 1993, str. 14-16; nebo také Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement*, 3. vyd., Dordrecht 1994, str. 40-43. K zájmu o problematiku „mravních emoci“ v současné angloamerické filosofii viz např. přehledový článek K. Mulligana *Moral Emotions*, <http://www.unige.ch/lettres/philo/enseignants/km/doc/EmotionMoral.pdf>. V článku je mimo jiné krátce zmíněno i stanovisko deontologické etiky i etiky ctnosti k danému tématu a jsou v něm uvedeny odkazy na základní současná díla k dané problematice.

etiky ctnosti a materiální hodnotové etiky Dietricha von Hildebranda.⁹ Tento výběr autorů se vzhledem k bohatosti tématu i existující literatury zdá velmi selektivní, a navíc arbitrární: proč právě Aristotelés, Kant a von Hildebrand? A proč nejprve Kant, pak Aristotelés, a nakonec Hildebrand? Obojí je třeba vysvětlit a pokud možno obhájit.

Nejprve k volbě autorů: Kant, Aristoteles a von Hildebrand v tomto článku slouží jako hlavní (Aristotelés, Kant), popř. charakterističtí (von Hildebrand), představitelé toho, co lze (ve smyslu pracovní hypotézy) považovat za tři paradigmatu etické teorie: etiky ctnosti, deontologické etiky a materiální etiky hodnot. Tento článek je součástí badatelského projektu, jehož cílem je vyjasnit vzájemné vztahy materiální hodnotové etiky k dvěma ostatním paradigmátům a ukázat tak jak jeho svébytnost, tak jeho dialektickou závislost na nich. Vychází přitom z jednoho konkrétního tématu, tj. otázky případné mravní hodnoty emocí, a zkoumá, jak ji lze odpovědět v rámci každého z těchto paradigmat.¹⁰

Vodítkem článku je popis a analýza toho, jak vybraní autoři, potažmo jimi reprezentovaná etická paradigmatu, přistupují k otázce mravní hodnoty emocí. Toto systematické, nikoli dějinně filosofické vodítko ospravedlňuje, proč článek nepojednává autory chronologicky, ale z hlediska časové osy takřka „na přeskáčku“, tedy nejprve Kanta, pak Aristotela, a nakonec von Hildebranda. Pořadí je totiž dáno tím, jak velký význam připisují daní autoři mravní hodnotě emocí: Kant téměř žádný, Aristotelés značný, nicméně v jistém ohledu omezený, von Hildebrand souhlasí v podstatě s Aristotelovým přístupem, obohacuje jej ale o jeden zajímavý a důležitý aspekt. Tolik k obhajobě volby autorů a jejich seřazení v rámci výkladu.

Než se obrátím k Aristotelově pojetí mravní hodnoty emocí, musím uvést stručnou terminologickou poznámku. Termín „mravní hodnota“ v tomto článku používám ve von Hildebrandově smyslu. Pro tento účel není nicméně nutné tento smysl podrobně explikovat.¹¹ Postačí uvést obecnou nejzákladnější charakterizaci, kterou von Hildebrandovo pojetí sdílí s řadou tradičních i novějších realistických pojetí mravní hodnoty, popř. mravního dobra, a sice že „mravní hodnotou“ se míní to, na základě čeho se člověk a jeho jednání oprávněně stávají předmětem chvály či hany ve specificky mravním smyslu.¹² Ve vztahu k emocím tato stipulace znamená, že „mravní hodnota emocí“ je tím, čím se emoce stává chvályhodná či zavrženíhodná ve specificky mravním smyslu slova, tedy ve smyslu mravního dobra a zla. S tímto terminologickým upřesněním na mysli se nyní obraťme k Aristotelovi.

Aristotelés

V tomto oddíle se pokusím ukázat, že v logice Aristotelovy etiky je souhlasit s T1,¹³ odmítnout T2¹⁴ a hájit v jisté podobě (a do jisté míry) mravní hodnotu emocí. Aristotelés s T1 souhlasí z následujícího důvodu: Jednou z rozhodujících podmínek ctnostného jednání je, aby jednající volil jednání *pro něj*

⁹ Von Hildebrandova filosofie obecně a jeho materiální etika hodnot zvláště ležela dlouhá léta stranou zájmu. V souvislosti s dnes silicím zájmem o ranou fázi fenomenologického hnutí, jehož je von Hildebrand významným představitelem, lze zaznamenat určitou renesanci zájmu i o von Hildebranda. Sluší se dodat, že von Hildebrand byl především etikem, přestože jeho dílo obsahuje i nepřehlédnutelné příspěvky k estetice, epistemologii a politické filosofii. K jeho osobě a dílu viz <http://www.hildebrandlegacy.org/home.cfm>. K „mnichovsko-göttingenské fenomenologii“ viz Spiegelberg, *op. cit.*, str. 166-267.

¹⁰ Podobně jsem postupoval už v článku *Mravní ctnost podle von Hildebranda se zřetelem k Aristotelovi*, *Reflexe*, 2012, č. 43, s. 59-78.

¹¹ Hildebrand, D. von, *Christian Ethics*, str. 169-179.

¹² Na rozdíl např. od chvály či hany z hlediska intelektuálního, estetického atd.

¹³ Tedy s tvrzením, že jedná-li někdo v souladu s tím, co je mravně dobré, nikoli však, *protože* to je mravně dobré, jeho jednání nemá pravou mravní hodnotu.

¹⁴ Tedy s tvrzením, že mravní jednání má tím větší mravní hodnotu, čím méně je v něm pozitivní emoce (lásky, sympatie, empatie), resp. čím větší negativní emoci musí jednající svou vůlí přemáhat.

samé (*proairúmenos di'auta*, EN, II,3,1105a32). Tato formulace se v 2. knize *Nikomachovy etiky* objevuje v kontextu rozlišení mezi uměními (*technai*) a ctnostmi (*aretai*). Tyto se od sebe odlišují tím, že pro mravní hodnocení jednání nestačí vědět, co bylo vykonáno, ale především, jak je „uzpůsoben“ jednatel (*ean ho prattón pós echón pratté*). Přitom jednou ze tří podmínek, které definují správné „uzpůsobení“ jednatelovo, je právě to, aby volil ctnostné jednání *pro ně samo*.¹⁵

Samozřejmě, že je poměrně zásadní rozdíl mezi Kantovým důrazem na mravní zákon a jeho formální vymezení a Aristotelovou myšlenkou, že krásné a dobré (ctnostné) jednání konáme pro ně samo. Nicméně oba autoři se shodují v tom, že odmítají možnost rozhodnout o mravní hodnotě jednání bez zohlednění záměru, „principu chtění“ jednatelovo, přičemž pro mravní hodnotu jednání je směrodatné, že jednatel musí chtít jednat nejen *v souladu* s tím, co je mravně dobré, ale *protože* to je dobré.

S T2 Aristotelés nesouhlasí z následujícího důvodu: Z mravního hlediska je dokonalejší mravně správné jednání, které „doprovází“ pozitivní emoce, jejíž pohnutkou je mravní hodnota daného jednání, než totéž jednání, které tato emoce neprovází, resp. které provází emoce negativní. Aristotelés to vyjadřuje např. takto: „kdo se zdržuje tělesných požitků a právě z toho se raduje, jest uměřený, kdo však nad tím pociťuje nelibost, jest nevázaný, a kdo podstupuje nebezpečí a má z toho radost nebo alespoň ne zármutek, jest statečný, kdo se však nad tím rmoutí, je zbabělý. Neboť mravní ctnost se vztahuje k pocitům libosti a nelibosti.“ (EN, II,2,1104b5-10)

V jakém smyslu a do jaké míry mohou být podle Aristotela emoce mravně hodnotné? Emoce (*pathé*) sice nemohou být samy o sobě předmětem chvály a hany; ty se vztahují pouze k mravním ctnostem a špatnostem (*ú legometha kata ta pathé spúdaioi é fauloi, kata de tas aretas kai tas kakias legometha*, EN, V, 1105b29-31). Emoce však mohou mít mravní hodnotu (a tedy být předmětem chvály a hany) natolik, nakolik jsou formovány mravní ctností (*ethiké areté*), a to tak, že buď je ctnostná sama dobrým habitem formovaná emoce (*eisi kai en tois pathémasi kai peri ta pathé mesotétes*, EN, II,7,1108a14-15) nebo tím, že tato emoce provází ctnostné jednání.¹⁶ „Ctnost“ takového ctností usměrněného cítění, potažmo jednání, přitom spočívá v tom, že dosahuje středu, a to, jak vymezeno v EN, II,1106a24-1106b7, „vzhledem k nám“ nikoli „vzhledem k věci samé“. To znamená, že jednáme a cítíme tehdy, „kdy máme, ke komu máme, kvůli čemu máme (*hú heneka*), jak máme“ (EN, II,6,1106b21-22).

Aristotelés tedy ve svém pojetí mravní ctností v principu činí zadost Kantově intuici, že je-li pohnutkou jednání pouhý afekt (náklonnost), nemůže mít takové jednání plnou mravní hodnotu. Možnost mravního hodnocení (ať už pozitivního nebo negativního) totiž vyhrazuje pouze emocím, které jsou usměrněny ctností či neřestí (dobrým či špatným habitem). *Pathé* samy o sobě nemohou být oprávněně předmětem chvály či hany.

Myšlenka, že emoce mohou být usměrněny habitem, a tím získat mravní kvalitu, však současně umožňuje vyhnout se T2. Jestliže totiž spolu s Aristotelem rozlišíme mezi dobrým habitem usměrněnými a neusměrněnými emocemi, můžeme dát Kantovi za pravdu v tom, že jednání motivované emocí, která není habitem usměrněna, nemůže mít plnou mravní hodnotu. Řečeno s Kantem: „dobrosrdečnost účastně naladěné duše“, pokud tato „duše“ jedná pouze na základě emoce, která není formována mravní ctností, nemůže mít pravou mravní hodnotu. Na druhé straně však můžeme s vnitřní konzistencí tvrdit, že ctností usměrněná emoce může být oprávněným předmětem chvály a hany, ba že její kvalita je jedním z klíčových kritérií mravní dokonalosti jednání. Je tomu tak proto, že přítomnost pozitivní emoce, která je vyvolána mravní hodnotností jednání, je znakem jeho mravní dokonalosti, popř. mravní dokonalosti jednatelovo, a že přítomnost negativní emoce při mravně dobrém jednání je znakem jeho mravní nedokonalosti, resp. nedokonalosti jednatelovo.

¹⁵ Viz také např. EN,IV,I,1120a24-25: *hai de kat aretén praxeis kalai kai tú kalú heneka*. (podtržení MC)

¹⁶ Srv. výše uvedený citát, v němž se říká, že uměřený při zdržování se rozkoše nebo statečný při podstupování nebezpečí pociťuje pozitivní emoci, „radost“.

V rámci Aristotelovy etiky je tedy mravní hodnota emocí za určitých okolností uznána. Emoci však lze podle Aristotela připisovat mravní hodnotu pouze *do jisté míry*. Ta je přitom za prvé určena měrou dobrovolnosti emocí. Stavů (*hexeis*), tedy ani ctnosti a emoce ctnostmi utvářené, nejsou dobrovolné ve stejné míře jako skutky (*praxeis*). Zatímco jednání, známe-li jeho okolnosti, máme ve své moci „od počátku do konce“ (*tón men gar praxéon ap' archés mechri tú telús kyrioi esmen*), při utváření svých stavů máme ve své moci pouze počátek; jejich mohutnění, k němuž dochází prostřednictvím opakovaných činností, si podle zřejmě správného Aristotelova postřehu nejsme vědomi (*EN, III,5,1114b30-1115a3*).

Vyjdeme-li tedy z evidentního, a zřejmě i Aristotelem uznávaného principu, že míra mravní zásluhy či viny je přímo úměrná míře dobrovolnosti mravního jednání,¹⁷ je mravní hodnota emocí omezena měrou dobrovolnosti, která se v nich coby formovaných mravní ctností (či neřestí) nachází. Ani emoce, které jsou formovány dobrými či špatnými habitů, tedy nemohou mít plnou mravní hodnotu. Nejsou totiž ve stejné míře dobrovolné jako jednání. Míra dobrovolnosti, již v nich nacházíme, totiž zjevně nemůže být vyšší než míra dobrovolnosti přítomná v habitů, které je usměrňují.

Navíc mravní ctnosti jsou buď samy záměrnými volbami (*proaireseis*) nebo alespoň záměrné volby obsahují (*hai d' aretai proaireseis tines é úk aneu proaireseós, EN, II,5, 1106a3-4*). V záměrné volbě ale volíme pouze prostředky, nikoli cíle (*ú gar an eie búleuton to telos alla ta pros ta tellé... búleuton de kai proaireton to auto, EN, III,1113a16-18*). Mravní ctnosti se tudíž nevztahují k cílům, ale k prostředkům (*EN, III,5,1113b3-6*). Mravní hodnota prostředků ale nakonec závisí na hodnotnosti cílů. Emoce formované dobrými a špatnými habitů mohou mít tedy mravní hodnotu jen v omezené míře, která nepřesahuje mravní hodnotu těchto habitů coby stavů, v nichž volíme prostředky k předem daným cílům.

Shrňme právě řečené: Mravní ctnosti charakterizuje ve srovnání s jednáním nižší míra dobrovolnosti. Navíc jsou zaměřeny na pouhé prostředky jednání. Proto i emoce těmito ctnostmi usměrněné mají mravní hodnotu pouze v omezené míře. Pokud tedy nenalezneme u Aristotela ještě jiné, vyšší mravní hodnocení emocí, můžeme sice z perspektivy Aristotelovy etiky popírat Kantovu implicitní tezi, že emoce nemají žádnou mravní hodnotu, nakonec s ním ale budeme muset souhlasit v tom, že emoce nemohou mít nepodmíněnou (absolutní) mravní hodnotu. V rámci Aristotelovi etiky lze sice totiž ukázat, že emoce mohou být oprávněně předmětem chvály a hany, nemohou však mít absolutní, neomezenou a nepodmíněnou mravní hodnotu. Tedy onu hodnotu, kterou má na mysli Kant, když hned na začátku *Základů metafyziky mravů* hovoří o „dobré vůli“ jako jediné věci „ve světě i mimo něj“, která bez omezení může být považována za dobrou.¹⁸

Aristotelés ve svých úvahách o míře dobrovolnosti emocí poukázal na okolnost, která má pro posuzování mravní hodnoty emocí zásadní význam: Na rozdíl od vnitřního nebo vnějšího jednání si emoci nelze přímo poručit, resp. již vzniklou emoci volním aktem odstranit.¹⁹ Aristotelés nicméně konstitutivní nedobrovolnost emoce jako něčeho, co se nám spíše „přihází“, než co (dobrovolně)

¹⁷ Srv. Aristotelovo známé rozlišení mezi prostě dobrovolnými (*hekúision haplós*) a „smíšenými“ (*mikton*) typy jednání v *EN, III,1,1109b35-1110a19*. Na základě tohoto rozlišení Aristotelés uzavírá: „pročež se pronášejí chvály a hany – podle toho, zda byl někdo přinucen, čili nic“ (*hothen epainoi kai psogoi ginontai peri tús anagkasthentas é mé, III,1,1110a33-34*). Tuto pasáž snad lze interpretovat tak, že v Aristotelově explicitním uznání toho, že dobrovolnost je nutnou podmínkou mravní přičitatelnosti jednání a že existuje větší či menší míra dobrovolnosti jednání, je implicitně obsaženo i to, že míra této dobrovolnosti je přímo úměrná míře mravní přičitatelnosti, a že by tedy Aristotelés souhlasil nejen s tím co explicitně říká, totiž, že mravní hodnocení jednání závisí na tom, byl-li někdo k jednání přinucen nebo ne, ale i s tím, že *míra* mravní zásluhy a viny je, *ceteris paribus, přímo úměrná míře* dobrovolnosti jednání.

¹⁸ *Základy metafyziky mravů*, str. 57.

¹⁹ Tím nechci tvrdit, že by vnější či vnitřní jednání bylo vždy zcela dobrovolné. Chci říci pouze to, že zatímco jednat tak či onak je – alespoň podle Aristotela – principiálně v dosahu spontaneity našeho rozhodnutí, při kterém ovšem musíme vzít v potaz řadu faktorů na tomto rozhodnutí nezávislých a jeho podobu ovlivňujících, emoce je ze své podstaty duševním hnutím, jehož vznik i konec je mimo přímý dosah našeho chtění.

konáme,²⁰ mírní tím, že poukazuje na možnost usměrnění emoce získanou trvalou dispozicí (mravní ctností či neřestí). Je však možné se ptát, je-li možné jít v tomto ohledu ještě dál a prokázat současně přímější a takřka „niternější“ způsob, jímž může fenomenálně vykazatelná elementární spontaneita lidského chtění působit na afektivitu, a vytvořit tak podmínky pro to, aby se emotivní sféra stala nositelem mravní hodnoty ještě v jiném smyslu, než jako integrální součást mravně relevantních trvalých získaných dispozic, tedy neřestí a ctností.

Von Hildebrand

Právě takovou možnost ukazuje ve své analýze tzv. „kooperativní svobody“ von Hildebrand. Německý fenomenolog s Aristotelem souhlasí v tom, že problematika ctnosti je jedním z ústředních témat etiky a základním předpokladem dobrého života.²¹ Dává mu za pravdu i v tom, že afekty lze s pomocí mravních ctností formovat.²² Navíc však poukazuje na dvě další oblasti styku volní a afektivní sféry lidského vědomí. První spočívá v možnostech intervence vůle vůči tomu, co emočním stavům předchází a co po nich následuje, a tedy v nepřímém vlivu vůle na emoční stavy,²³ druhá, v této souvislosti důležitější oblast spočívá v možnosti zaujmout vůči těmto stavům *ve chvíli, kdy se v nás odehrávají*, svobodné stanovisko, a tím je vnitřně modifikovat *přímo v jejich průběhu*.²⁴

Samozřejmě, že von Hildebrand není první, kdo reflektuje skutečnost, že chtění může určitým způsobem modifikovat emoci v jejím průběhu.²⁵ Přesto je jeho příspěvek, pokud jsem schopen posoudit, asi nejzrevrubnější filosofickým pojednáním dané problematiky. Než se k němu obrátím, musím vysvětlit základní pojmy, jež autor v tomto pojednání používá. Svobodný vnitřní souhlas s afektivní odpovědí, která se v nás odehrává, nazývá „sankcionováním“, tj. jakýmsi vnitřním „schvalováním“ či „potvrzením“; svobodný vnitřní nesouhlas s afektivní odpovědí nazývá „dezavuoováním“, tj. „vyvrácením“, „popřením“ či „odvoláním“. Všechny tyto výrazy uvádím v uvozovkách, a to proto, že jak „sankcionování“, tak „dezavuoování“ označují volní akt, který nepředpokládá předchozí verbalizaci svého záměru, tzn. výslovně (nahlas či pouze pro sebe sama ve vnitřním rozhovoru) verbalizované schválení, potvrzení či naopak vyvrácení nebo popření právě probíhající emoce. Tato verbalizace nemusí sankcionování či dezavuoování ani doprovázet (a většinou jej také nedoprovází). Nejedná se tedy o schvalování či popírání ve vlastním smyslu slova. To jsou

²⁰ Na tuto skutečnost poukazuje v řečtině etymologie obecného termínu pro emoci: *pathos* je odvozeno od *paschein*, trpět, zakoušet.

²¹ Viz Cajthaml, M., „Mravní ctnost podle von Hildebranda se zřetelem k Aristotelovi“, *Reflexe*, 2012, č. 43, str. 61, pozn. 7.

²² Tamt., str. 61 n.

²³ *Christian Ethics*, str. 312-315.

²⁴ Aristotelés nemohl ani jednu z těchto cest vzít v potaz. Mimo jiné i proto, že měl k dispozici pouze pojmy „volby“ (*proairesis*) a „chtění“ (*búlēsis*) coby racionální touhy, nikoli však pojem a teorii *vůle*, a už vůbec ne *vůle svobodné*. K absenci pojmu a teorie svobodné vůle u Aristotela srv. zejména Frede, M. *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought, Berkeley*: University of California Press, str. 19-30.

²⁵ Viz např. učení pozdní stoy, že „souhlas“ činí z počínající emoce (*propatheia*) emoci plně vzedmutou (*pathos*). Srv. Frede, M., *op cit.*, str. 19-30. „Souhlas“ je sice ve standardní stoické teorii jednou z funkcí rozumu coby řídicího principu (*to hégemonikon*), nicméně vzhledem k tomu, že úkonem řídicího principu je i pud (*hormé*) a že pud stoické charakterizují jako „úkon souhlasu“ i jako „rozum člověka příkazující mu jednat“ (Long, A.A., *Hellénistická filozofie*, Praha: OIKOEMENH 2003, str. 216), lze snad „souhlas“ v jistých kontextech pojímat i jako akt žádostivosti, a v tomto smyslu vůle (v širokém slova smyslu). Je-li tato interpretace správná je však poměrně subtilní otázka stoické morální psychologie a pro argumentaci v tomto článku není odpověď na ni nijak podstatná.

totiž zcela nepochybně akty propoziční povahy, tj. mentální akty, v nichž se vytváří subjekt-predikátová syntéza minimálně v logickém, zpravidla však rovněž i v lingvistickém smyslu.²⁶

Než na příkladech vysvětlím, co má von Hildebrand na mysli sankcionováním a dezavuoováním, je třeba upozornit na to, že německý fenomenolog svou analýzu „kooperativní svobody“ provádí na pozadí rozlišení mezi „mravně procitlým“ a „mravně somnolentním“ člověkem (morally conscious/inconscious person).²⁷ Analýza „kooperativní svobody“ tak ukazuje, že mravně procitlý člověk se od mravně somnolentního odlišuje mimo jiné tím, že si je vědom své schopnosti a povinnosti sankcionovat či dezavuovat své afektivní odpovědi. Naopak mravně somnolentní člověk žije v implicitní a nenarušené solidaritě se svými afektivními odpověďmi, ať už jsou z mravního hlediska pozitivní nebo negativní.

Podívejme se nejprve na mravně somnolentního člověka a vyjděme od konkrétního příkladu! Přírozeně dobrosrdečný člověk (v podstatě Kantova „účastně naladěná duše“ z úvodního citátu), se zaraduje, když se doslechne o uzdravení svého souseda. Odpovídá tedy na tuto radostnou zprávu jistým typem afektivní odpovědi. Jelikož si ale není vědom možnosti a povinnosti sankcionovat mravně dobré afektivní odpovědi, odpovídá na radostnou zprávu pouze proto, že ho k tomu vede jeho dobrosrdečný naturel.²⁸ Kdyby náhodou svého souseda rád neměl, zůstal by ke zprávě o jeho uzdravení lhostejný, popř. tato zpráva by v něm dokonce vzbudila nelibost. Jeho afektivní odpověď má tudíž pouze *náhodnou* povahu. Je podmíněna pouze náhodnou shodou jeho naturelu s mravně správným postojem, jenž zpráva o uzdravení jeho souseda svým pozitivním charakterem vyžaduje. Tento člověk si přitom výslovně neuvědomuje, že uzdravení bližního je událostí, jíž přísluší určitý typ pozitivní afektivní odpovědi (v tomto případě radost, ulehčení atp.). Právě tak si neuvědomuje ani to, že jí určitý typ negativní afektivní odpovědi (např. zlost či pohoršení) z mravního hlediska nepřísluší.

Afektivní odpovědi tohoto člověka, i když jsou shodou okolností ve shodě s tím, co mravnost vyžaduje,²⁹ nejsou plně svobodné, a to právě proto, že jim chybí výše zmíněné vnitřní svobodné „ano“, vnitřní „přítakání“, jímž mravně procitlý člověk sankcionuje své afektivní odpovědi, o nichž ví, že jsou v souladu s požadavkem mravnosti. Von Hildebrand zdůrazňuje, že existuje velké množství lidí, kteří dosud neobjevili svou schopnost zaujmout svobodné stanovisko vůči afektivní odpovědi, která se v nich odehrává. Neví o tom, že mohou své afektivní odpovědi sankcionovat či dezavuovat. Žijí v nereflektované solidaritě se všemi pohnutkami svého nitra.

²⁶ Vycházím z toho, že je třeba odlišit „soud v logickém smyslu“ od věty, jako útvaru konkrétního jazyka, který tento logický úvar „vyjadřuje“. Tento speciální problém na pomezí filosofické logiky a lingvistiky však v daném kontextu není třeba podrobněji rozebírat.

²⁷ Srv. *Christian Ethics*, str. 257-281.

²⁸ Výrazem „naturel“ se zde snažím vystihnout specifický smysl, který von Hildebrand dává v dané pasáži výrazu „good-natured“. Autor jím označuje přirozenou (ne-li přímo „přírodní“) dispozici jednat a cítit určitým způsobem. Důležité je, že tato dispozice není vědomě získaná, není výsledkem vlastního vědomého mravního usilování. Von Hildebrand to vyjadřuje tak, že mravně somnolentnímu člověku chybí „obecná vůle být mravně dobrý, jednat a chovat se mravně správně“ (*op. cit.*, str. 257). Výslovně se nabízí srovnání von Hildebrandova člověka s „dobrým naturelem“ s Kantovou „účastně naladěnou duší“ z výše uvedeného citátu. Oba totiž sice jednají na základě přirozené/přírodní dispozice v souladu s mravním požadavkem, nikoli však *kvůli* němu. V obou případech chybí výslovné poznání a uznání (svobodné přítakání) nepodmíněnému požadavku mravní sféry (mravně relevantních hodnot u von Hildebranda, kategorického imperativu u Kanta).

²⁹ Abych výklad terminologicky i pojmově odlehčil, hovořím prostě o „tom, co mravnost vyžaduje“, popř. „požadavku mravnosti“, nikoli o „adekvátní odpovědi na požadavek mravně relevantní hodnoty“, což by byla von Hildebrandova technická formulace toho, co podle něj vytváří mravní závaznost a zakládá mravní požadavek na adekvátní postoj či jednání. Pojmy „afektivní odpovědi na hodnotu“ (*affective value response*, *affektive Wertantwort*) a „mravně relevantní hodnoty“ (*morally relevant value*, *sittlich bedeutsamer Wert*) jsou stěžejní pojmy jeho etiky. Jejich podrobný výklad je však na tomto místě zbytečný. O stručné přiblížení jsem se pokusil ve výše citovaném článku *Mravní ctnost podle von Hildebranda se zřetelem k Aristotelovi*, str. 62-64; srv. též „Láska jako ‘odpověď’ na hodnotu“, *Reflexe*, 2010, č. 39, str. 20-25.

Když se např. mravně somnolentní člověk na někoho zlobí, myslí si, že jeho svoboda je omezena pouze na to, aby navenek ovládl projev svého hněvu, popř. aby ovládl svou touhu dát své negativní emoci průchod určitým jednáním (např. fyzickým napadením toho, vůči komu cítí agresi). Neví o tom, že může, ba že by *měl* dezavuovat svou afektivní odpověď, a vnitřně se tak od ní oddělit. Podle von Hildebranda spočívá jeden z hlavních rozdílů mezi mravně procitlým a mravně somnolentním člověkem právě v tom, že první z nich objevil svou schopnost svobodně sankcionovat či dezavuovat své afektivní odpovědi, zatímco ten druhý si této své schopnosti (dosud) není vědom.

Sankcionování a dezavování afektivní odpovědi přitom nemá vliv na samu její *existenci*. Ta je spontaneitě rozhodování nepřístupná. Sankcionování či dezavování tuto existenci naopak vždy už předpokládá. *Již existující* odpověď však zásadním způsobem modifikuje, a to právě z mravního hlediska. Vysvětleme nyní, v čem tato modifikace spočívá. Začneme tím, jak modifikuje afektivní odpověď dezavování.

Dejme tomu, že mravně vědomý člověk pocítuje škodolibou radost nad neštěstím svého souseda, kterého nemá rád (třeba mu někdo právě objel nové auto pětikorunou). Uvědomí si mravně negativní charakter své škodolibé radosti a vnitřně ji zavrhně, dezavuuje. Toto zavrnutí není odsouzením škodolibé radosti v témže smyslu, jako by odsoudil postoj druhé osoby. Je to akt, který může mravně procitlý člověk vykonat pouze vůči *vlastní* afektivní odpovědi. Výslovně se jím totiž od této odpovědi „odděluje“ a svobodným centrem své osoby působí takřka „v protisměru“. Škodolibou radost tak zbaví její „substance“. Von Hildebrand tento účinek dezavování vystihuje dosti drsnou, nicméně trefnou metaforou „stěti“. Dezavování, říká, afektivní odpovědi takřka „setne hlavu“.³⁰ To znamená, že v dezavování uchopuje svobodné centrum člověka afektivní odpověď jakoby zevnitř a bere jí charakter *platného* postoje vůči danému předmětu. Odpověď tím ovšem zcela neodstraní. Tak jako bezhlavé tělo po popravě, bude i dezavovaná afektivní odpověď ještě určitou dobu existovat. A stejně jako tělo popraveného přetrvává v podobě bezduchého zbytku organické hmoty, je i dezavovaná afektivní odpověď v jistém smyslu neživá: jelikož se od ní mravně procitlý člověk vnitřně oddělil, není už v plném smyslu *jeho* odpovědí. Stále sice ještě přetrvává v jeho vědomí, ba s jeho vědomím, nikoli však s jeho vědomým *souhlasem*.

Podívejme se nyní, jakým způsobem modifikuje afektivní odpověď sankcionování. Podobně jako v případě dezavování, proměňuje i sankcionování afektivní odpověď zásadně. Naše svobodné centrum se s ní *výslovně ztotožňuje*. Tato identifikace činí tuto odpověď *v novém smyslu* naší vlastní odpovědí. A pouze je-li afektivní odpověď sankcionována, stává se v plném smyslu naším výslovným a plně vědomým stanoviskem k předmětu, který ji vyvolal. Jak už bylo řečeno, nesankcionovaná odpověď si podržuje charakter čehosi náhodného. Chybí jí plně vědomý souhlas s hodnotou, na niž odpovídá. Pouze tento zcela explicitní souhlas může způsobit, že se odpověď stane plně „souhrou“ s touto hodnotou, popř. jejím nositelem. Hildebrand říká: pouze sankcionovaná odpověď je práva „majestátu hodnoty“. Ten totiž vyžaduje nárok na patřičnou odpověď, nezávisle na tom, má-li někdo přirozený sklon tuto odpověď dát nebo ne.³¹

Důležité je pochopit, že sankcionování – podobně jako dezavování – není stanoviskem, které lze k afektivní odpovědi zaujmout „zvnějšku“. Říkáme-li např., že radost akademika XY nad úspěchem jeho kolegy byla výrazem jeho pravé kolegiality, nesobeckosti, přejícnosti atd., pak nepochybně zaujímáme k této odpovědi (pozitivní) stanovisko. Není to však sankcionování ve von Hildebrandově smyslu. Tento typ souhlasu (či nesouhlasu) s afektivní odpovědí, který většinou nazýváme „hodnocením“, je totiž prováděn jakoby „zvnějšku“. Proto můžeme tímto způsobem zaujímat stanovisko nejen k vlastním odpovědím, ale i k afektivním odpovědím druhých.

Sankcionovat můžeme oproti tomu pouze naše vlastní afektivní odpovědi. Afektivní odpověď i její sankcionování jdou přitom „stejným směrem“, a mohou tudíž *splynout v jeden jediný postoj*. Sankce a

³⁰ *Christian Ethics*, str. 322 n.

³¹ Viz výše, pozn. 28.

afektivní odpověď, říká von Hildebrand, se navzájem tak pronikají, že už není možné hovořit o *dvou odlišných* skutečnostech. Přitom platí, že teprve sankcionovaná afektivní odpověď má plnou mravní hodnotu. Afektivní odpověď na určitou hodnotu je totiž sice ze své podstaty spontánně zaujatým stanoviskem naší osoby k dané hodnotě, sama o sobě však ještě není zcela svobodně iniciovaným a plně vědomým stanoviskem k ní. Tím se stává teprve tím, že je sankcionována.

Dezavuovaná odpověď stojí v mnohem ostřejším protikladu proti odpovědi, která není dezavuuována, než sankcionovaná odpověď proti odpovědi nesankcionované. Je to proto, že afektivní odpovědi, přestože v nás vznikají bez intervence naší svobody, jsou přeci jen stanoviskem vůči předmětu a jeho významnosti. Nejsou to pouhé psychofyzicky kauzálně způsobené stavy jako např. bolest hlavy. Jinými slovy, afektivní odpovědi jsou smysluplnou „reakcí“ na předmět v jeho významnosti. To ale znamená, že není-li spontánně v nás vzniknuvší afektivní odpověď dezavuuována, ztotožňujeme se s ní, byť nevýslovně, implicitně. Člověk, který si není vědom své schopnosti dezavuuovat a sankcionovat vlastní afektivní odpovědi, se tedy tím, že negativní odpovědi nedezavuuuje, s těmito odpověďmi implicitně ztotožňuje. Tím se ovšem rovněž implicitně ztotožňuje i s odpověďmi, které by mravně vědomý člověk sankcionoval. Rozdíl mezi sankcionovanou a nesankcionovanou odpovědí není proto tak velký jako mezi dezavuuovanou odpovědí a tou, která dezavuuována není.

Von Hildebrand dále zdůrazňuje, že sankcionování a dezavuuování je možné pouze tehdy, zaujímal-li osoba postoj, který koresponduje s výše zmíněným nárokem hodnot na jim náležející odpověď, a to především vzhledem k mravně relevantním hodnotám. Sankcionování a dezavuuování je tedy možné pouze tehdy, existuje-li u člověka aktuální okamžik přetrvávající, tj. habituálně přítomná, připravenost, ochota, být práv požadavku mravně relevantních hodnot na patřičnou odpověď. Sankcionování a dezavuuování ve vlastním smyslu je tedy možné pouze vzhledem k afektivním odpovědím, které jsou motivovány *tímto* typem hodnot. Otázka vztahu mezi svobodou a afektivními odpověďmi se tedy von Hildebrand klade pouze v kontextu filosofické etiky, i když by mohla, a snad i měla být kladena i v kontextu extramorálních hodnot, např. estetických.

Jedním z důsledků této myšlenky je, že solidarizuje-li se někdo výslovně se svými afektivními odpověďmi, které jsou mravně negativní, nejedná se o sankcionování. Jestliže tedy například vytkneme škodolibci jeho škodolibost a on řekne: „Ale já se chci radovat, nemám toho chlapa rád a jsem rád, že mu někdo objel auto dvacetikorunou!“ nejedná se o sankcionování. Formálně vzato tu sice máme výslovnou identifikaci s vlastní afektivní odpovědí. Tato identifikace však na rozdíl od sankcionování nepředstavuje překonání mravní somnolence, nýbrž je naopak jakousi „zarputilou křečí“ (*obstinate spasm*).³² Na rozdíl od sankce není důkazem nezávislosti na naší přirozenosti, nýbrž naopak důkazem absolutní závislosti na jejích sklonech. Má povahu svobodně zvoleného uvěznění v sobě samém. Je příkladem aktualizace „fyzické“ svobody, jehož důsledkem je absence svobody „mravní“.³³

Závěr

Představení a rozbor Aristotelova stanoviska ukázaly, že emoce mohou být nositeli mravní hodnoty díky tomu, že mohou být usměrněny (dobrým či špatným) habitem. Jestliže tedy spolu s Aristotelem rozlišíme mezi dobrým habitem usměrněnými a neusměrněnými emocemi, je možné dát Kantovi za pravdu v tom, že jednání motivované emocí, která není habitem usměrněno, nemůže mít plnou mravní hodnotu. „Dobrosrdečnost účastně naladěné duše“, pokud tato „duše“ jedná pouze na základě emoce, která není formována mravní ctností, nemůže mít pravou mravní hodnotu. Na druhé straně však můžeme s vnitřní konzistencí tvrdit, že ctností usměrněná emoce může být oprávněným předmětem chvály a hany, ba že její kvalita je jedním z klíčových kritérií mravní dokonalosti jednání. Je tomu tak proto, že přítomnost pozitivní emoce, která je vyvolána mravní hodnotností jednání, je znakem jeho

³² *Christian Ethics*, str. 327.

³³ Tamt.

mravní dokonalosti, popř. mravní dokonalosti jednajícího, a že přítomnost negativní emoce při mravně dobrém jednání je znakem jeho mravní nedokonalosti, resp. nedokonalosti jednajícího.

Ve světle von Hildebrandova rozlišení mezi prostou afektivní odpovědí a její sankcionovanou podobou můžeme říci, že Kant má ve své skepsi ohledně mravní hodnoty emocí pravdu, pokud jde o nesankcionované afektivní odpovědi, tedy odpovědi, které jsou sice v souladu s mravním zákonem, které ale nejsou motivovány „úctou“ k němu. Kantovo mylné přesvědčení, že emoce s výjimkou „úcty k zákonu“ nemohou mít pravou mravní hodnotu, pak plyne z toho, že přehlédl možnost (i skutečnost) sankcionovaných afektivních odpovědí, tedy intencionálních emočních stavů, v nichž se spontaneita afektivity slévá v jedno s plně svobodným a racionálním přitakáním mravně relevantní hodnotě kvůli ní samé. Řečeno Kantovým jazykem: Kant přehlédl, že i emoce mohou za určitých okolností být projevem mravní autonomie.

Výše uvedené nepravdivé tvrzení T2, tedy to, že mravní jednání má tím větší mravní hodnotu, čím méně je v něm pozitivní emoce (lásky, sympatie, empatie), resp. čím větší negativní emoci musí jednající svou vůlí přemáhat, se tedy zdá být způsobeno přehlédnutím dvou případů, v nichž může být emoce legitimním nositelem mravní hodnoty. Zaprvé případu, kdy je emoce formována mravním habitem (ctností či neřestí), za druhé případu, kdy je afektivní odpověď na hodnotu sankcionována. V prvním případě může být emoce předmětem pozitivního i negativního mravního hodnocení, nemůže však zřejmě být nositelem absolutní mravní hodnoty.³⁴ V druhém případě může být pouze předmětem pozitivního mravního hodnocení, přičemž je k diskuzi, nemůže-li být nositelem stejně absolutní mravní hodnoty, jakou je pro Kanta „dobrá vůle“. Z perspektivy etiky ctnosti a materiální hodnotové etiky se přehlédnutí těchto případů, v nichž může být emoce nositelem mravní hodnoty, jeví jako poměrně zásadní nedostatek Kantovy etiky, potažmo jeho morální psychologie. Sféra emocí je tím totiž zbavena své důležité role v mravním životě, a tím i jednoho ze základů své důstojnosti.

³⁴ Viz výše, str. 5.