

# **UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

Husitská teologická fakulta

## **DIPLOMOVÁ PRÁCE**

Kantův kategorický imperativ a jeho kritika u myslitelů 19. Století

Kant's Categorical Imperative and Its Critique by Nineteenth Century

Philosophers

**Vedoucí práce:**

**PhDr. Miloslava Blažková Csc.**

**Vypracovala**

**Kateřina Vašků**

Praha 2011

## **Anotace**

Diplomová práce „Kantův kategorický imperativ a jeho kritika u myslitelů 19. Století“ se zabývá otázkou Kantova fundamentálního principu, čili morálního zákona- kategorického imperativu. Cílem této práce je nejprve poukázat na morální principy, které měly výrazný dopad na Kantovo formulování kategorického imperativu. Těmi jsou Humeův morální cit a Rousseauovy morální názory týkající se svobody jednotlivců. Dále je mým úkolem zjistit, nakolik byly obě morální teorie pro Kanta inspirací. Rovněž bych ráda vysvětlila, v čem spočívá přínos Kantovy definice morálního zákona, zejména principu zákonodárství. Také bych ráda poukázala na kritiku kategorického imperativu v devatenáctém století. Jedná se především o morální učení filozofů Johanna Gottlieba a Fichta a Bernarda Bolzana.

## **Annotation**

Diploma thesis „Kant’s Categorical Imperative and Its Critique by Nineteenth Century Philosophers“ deals with a question of Kant’s fundamental principle known as the Categorical Imperative or Moral Law.

The aim of this work is at first to discuss two other moral principles because of their great impact on Kant seeking the moral principle. These are Hume’s moral code called Moral sense and Rousseau’s moral views relating to the freedom of individuals. Secondly, to find out how both moral theories did inspire Immanuel Kant. It is necessary to explain strengths of Kant’s Formula of the Categorical Imperative especially to emphasise its objectivity and universality.

Then the purpose is to show Kant’s influence on moral thinking in the nineteenth century. It is necessary to mention philosophers such as Johan Gottlieb Fichte and Bernard Bolzano who focused on critique of the Categorical Imperative.

## **Klíčová slova**

David Hume, Jean Jacques Rousseau, morální cit, kategorický imperativ, maxima, heteronomie, autonomie, Bolzano, jáství

## **Keywords**

David Hume, Jean Jacques Rousseau, Moral sense, Categorical Imperative, Maxima, Heteronomy, Autonomy, Bolzano, I- hood

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 10. dubna 2011

Kateřina Vašků

## **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala paní PhDr. Miloslavě Blažkové, CSc. především za odborný názor, drahocenné rady a připomínky

# **OBSAH**

## **OBSAH**

<b>ÚVOD</b> .....	6
<b>1. DŮVODY, KTERÉ PŘIVEDLY IMMANUELA KANTA K FORMULOVÁNÍ POVINOVACÍ ETIKY A KATEGORICKÉHO IMPERATIV</b> .....	7
1.1 Mravní cit Davida Huma.....	8
1.2 Divošství jako kořen přirozenosti Jeana Jacques Rousseau.....	18
<b>2. FORMULOVÁNÍ KATEGORICKÉHO IMPERATIVU</b> .....	20
2.1 Vymezení kategorického imperativu v rámci kritiky mravnosti Davida Huma a Jeana Jacques Rousseau.....	24
2.2 První podoba definice kategorického imperativu.....	40
2.3 Druhá podoba definice kategorického imperativu.....	42
2.4 Třetí podoba definice kategorického imperativu.....	45
<b>3. TYPY KRITIK KATEGORICKÉHO IMPERATIVU</b>	
3.1 Fichtovo jáství.....	51
3.2 Bolzanův kalkul všeobecné užitečnosti.....	58
<b>ZÁVĚR</b> .....	62
<b>POUŽITÁ LITERATURA</b> .....	66

## ÚVOD

Ve své diplomové práci se pokouším podrobněji rozebrat povahu mravního zákona Immanuela Kanta, který nese název kategorický imperativ. Vysvětluji zde tři hlavní podoby definice tohoto kategorického imperativu. Kladu si tím tak za cíl pojednat o formálním charakteru Kantovy povinovací etiky. Jakou roli hraje u Kanta zájmové jednání v souvislosti s konáním dobra? A jakou povahu musí mít lidská vůle, aby se skrze ni člověk dovedl povznést za hranice smyslového světa? Předpokládám, že tím tak dovedu zodpovědět své otázky a pochopit skutečnost, že člověk je již od přírody určitým způsobem k moralitě náchylný. To znamená, že disponuje přirozenou schopností rozlišovat dobro a zlo.

Abych uchopila předpoklady Kantova morálního zákona v celé jeho filosofické kráse, vylíčím důvody, které tohoto filozofa přivedly k formulování kategorického imperativu. Nejprve se zaměřím na etické učení Davida Huma. Zajímá mě zejména Humovo pojetí jednotlivce v rámci lidské společnosti. A dále pak morální cit, který Immanuela Kanta velmi zaujal. „*Označuje tuto metodu dokonce za krásný objev naší doby*“ (Kant, 1990, s. 15).

Pokusím se rovněž nastínit, jaké ovoce přineslo Rousseauovo zkoumání člověka v běhu dějin. Také mě zajímá, proč mělo pro Kanta Rousseauovo etické učení takový zásadní vliv?

V závěru své práce bych ráda definovala etické učení filozofů J. G. Fichta a B. Bolzana. Oba filozofové- Johann Gottlieb Fichte i Bernard Bolzano pokračují v Kantově důrazu na racionální základ veškerých lidských rozhodnutí. Jak tito myslitelé doplňují a opravují formulaci Kantova kategorického imperativu?

Předpokládám, že studium tohoto tématu, kterým se zaměřuji na „Kantův kategorický imperativ a jeho kritiky u myslitelů 19. století“ mi ozřejmí, v čem spočívaly tehdejší morální ambice lidského jedince.

# 1. DŮVODY, KTERÉ PŘIVEDLY IMMANUELA KANTA K FORMULOVÁNÍ KATEGORICKÉHO IMPERATIVU

Etika neboli mravouka, jak ji Immanuel Kant ve svém díle *Základy metafyziky mravů* definičně vymezil, spadá do prosté rozumové oblasti lidského poznání, čerpající své zkušenosti z empirického světa. Naproti tomu *Metafyzika mravů* neboli morálka, spadá do rozumové oblasti formální, kterou Kant označuje jako čistou morální filosofii, tedy čistou rozumovou oblast, očištěnou od veškerých smyslových dat, jejíž zkušenosti spočívají pouze v apriorních danostech. Kant znázorňuje rozdíl mezi světem, který člověk přijímá smysly a světem, který náleží pouze lidskému rozumovému myšlení. Filosof předkládá toto schéma, aby vysvětlil způsoby, skrze které člověk uchopuje veškeré své poznatky. Jedná se o pokus objasnit předpoklady, formující lidské jednání, přičemž myslitel nechce odhalovat nové systémy, kterými bude ostatní lidi uhranovat. Naopak. Filosof oceňuje význam člověka a přeje si, aby si lidé sami sebe vzájemně vážili. Úkolem Kantovy filosofie je dostat hodnotu lidství do širšího povědomí veřejnosti. „*Kant, tak zavádí rozdíl mezi bytím, které má být a bytím, které empiricky je*“ (Sobotka, 1993, s. 156).

„*Lidské jednání přece probíhá v empirickém světě, nikoli v ideálním světě mravních hodnot*“ (Sobotka, 1993, s. 155). Člověk je lidská bytost, žijící ve smyslovém světě a to má za následek, že se jeho volní jednání nechává snadno zlákat vidinou dosažení nejrůznějších slastí, libostí a potěšení. Tyto žádostivosti subjektivní vůle, jak uvádí Kant (1990), lze také označit jako tzv. pružiny lidské vůle. Úkolem rozumu je povznášet lidskou vůli nad instinktivní chování, ke kterému má jedinec sklony inklinovat. Správný výklad vůle se neobejde bez uvědomění si důležitosti rozumu. Oba dva pojmy se k sobě neodmyslitelně pojí, takže rozum nelze při osvětlení termínu vůle vůbec opomenout. Rozum je navigátorem lidské vůle, protože ji udává správný směr, čímž ji podněcuje ke správnému jednání. Tento základní princip, který je v každém prostém lidském rozumu, jak uvádí Kant (tamtéž), je metaforicky přirovnán ke „kompasu v ruce“. Nakonec ale záleží vždy na člověku, jestli se svou vůlí rozhodne vnitřní rozumový ukazatel následovat. Kant zdůrazňuje, že jedinec se musí sám zasloužit o to, nechá-li sebou manipulovat, aby dosáhnul vytouženého blaha, nebo udělá všechno proto, aby byl blaha hoden. „*Tímto způsobem Kant zdůrazňuje, že mravnost existuje*

*jen tam, kde hlavní slovo má rozum, a nikoli tam, kde se prosazuje lidská přirozenost se svými tělesnými potřebami a sklony“ (Sobotka, 1993, s. 161).*

Pro Immanuela Kanta je zarážející, kolik nakonec stejně zbytečných snah bylo věnováno k odhalení principů mravnosti. Řada z nich, mezi které patří i teorie Davida Huma, jsou založené na empirii nebo jsou výplodem, jak praví Kant (1996), intelektuálních názorů a rozumových spekulací, které vyúsťují ve složité metafyzické konstrukce. I přes svou nepoužitelnost jsou však všechny tyto pokusy užitečné. Kant si uvědomuje, že mu odpadá starost zabývat se uváděním příkladů celé řady možností špatně stanovených morálek. Nepoužitelnost např. empirických principů je užitečná, jak uvádí Kant (tamtéž), k cvičení soudnosti, pomocí které si člověk jednodušeji uvědomí nutnost racionálních principů apriori. Špatné způsoby můžou sloužit jako souhrnný přehled nebo tabulka, která je jedinci důležitým pomocníkem k pochopení myšlenek a názorů, jak morálka nemá být vymezená. Definice, jak to být nemá, můžou jednodušeji vést k poznatku, jak to být má.

Co se týče atributů, jako jsou například kulturní odlišnost, dobové změny a podléhání vývojovému procesu, tak Hume a Rousseau se spolu do jisté míry shodují a jejich názory se vztahují k podobným tématům. Oba filozofové si jsou dobře vědomi toho, že vlastnictví je základem lidské společnosti a pramenem změn sociálního jednání. Oba argumentují proti principům mravnosti, které jsou metafyzické. Ostatně právě Immanuel Kant se oběma výjimečnými verzemi dlouhodobě zabýval. Reaguje na ně třeba svým učením o mravním zákonu apriori, čili autonomní schopnosti jedince následovat svou vůli čistý formální příkaz. Kantův morální zákon má však oproti Rousseauovskému soucitu základ jedině v rozumu. Nicméně Rousseauův vliv na Kantovo formování ideje svobody je dobře poznatelný. Jeho kategorický imperativ je formulován podobným tvrzením, totiž nutností si uvědomit, že všichni lidé jsou přirozeně vybaveni jistým univerzálním typem etického jednání. Kant tvrdí, že se dá povaha lidského rozumu sloučit s moudrostí přírody.

Hume navíc vyzdvihuje společenské ctnosti jako nejcennější, neboť jedinci a jeho lidství dávají patřičnou vznešenost. Společnost je kritériem, určující hranice dobra a zla, čili mravního jednání, vycházejícího z mravního citu, který je všem lidem společný. Na rozdíl od Rousseaua, dává člověku pravý smysl života až společnost. *„Neníť divu, že, když lidé, se už*



*nespokojující tím, aby živili se plody, obývali jeskyně, chodili nazí neb odívali se korou stromů a koží šelem- zvolili si lahodnější způsob života, že bylo zapotřebí práce, kterou by jedni na to, druzí na ono obraceli. (Hume, s. 148).*

## **1.1 Mravní cit Davida Huma**

Je otázkou, zda je mravnost záležitostí rozumovou, tedy má-li si člověk uvědomit, že její jádro tkví v rozumu a nalézt tak primárně její podstatu skrze myšlenkové operace nebo náleží-li princip mravnosti v nějakém lidském citu, či vrozeném nadání? Další filosofickou námitkou je, zda všichni lidé disponují mravností stejně nebo je-li jí každý co do intenzivnosti a kvality, vybavený jinak.

Podle Huma nejsou žádné metafyzické spekulace přínosné. Naopak lidi jen matou a znejišťují. Na skutečnou individuální schopnost mravního rozlišování se musí jednoduše poukázat cestou praktických důkazů, deskripce činů a motivů. Tento postup pak vyjeví, které lidské vlastnosti jsou důstojné a které jimi naopak nejsou. Filozofie je zdrojem popisu konkrétních vlastností, jakými je třeba disponovat pro vytváření dobrých mezilidských vztahů a pro určování příčin, které jim naopak škodí. V těchto úvahách je nutno zvažovat jak jedince, tak i společnost, jelikož obojí k sobě nepopíratelně patří. Jen tak lze docílit toho, že výsledkem rozboru je poznání základů společenského soužití vůbec.

Také stoická teorie o lidské mravnosti, mající původ ve výchově, se Humovi jeví jako absolutně nepřijatelná. Lidé jsou vědomím mravnosti, ctností a neřestmi vybaveni již předem, aniž by si je museli získávat na základě osvojování nějakých vnějších pravidel a zásad. Celkově vzato každému člověku je příjemné konat něco, čím může společnosti prospět. Další mylný názor, zvažující smysl dodržování společenských ctností, se týká jedincovy vypočítavosti. Ten si totiž prý podle teorie sebelásky, zajišťuje dodržováním ctností jen vlastní prospěch a pohodlí. A právě toto David Hume vysloveně popírá s tím, že žádné záměrné výpočty nevysvětlují přirozenou tendenci plnit společenské ctnosti. Navíc si je nutné uvědomit, že jakýkoliv osobní zájem je co do charakteru spíše povrchní, nežli naplňující. „*A jsou – li zásady lidskosti s to, aby ve mnohých případech řídily naše skutky, musí i míti vždy jakousi moc nad city našimi a nabádati nás k pochvale toho, co jest společnosti na prospěch, a k haně toho, co jest nebezpečné neb zhoubné*“ (Hume, 1899, s. 61).

Společnost je živým organismem, který naprosto nezbytně zrcadlí svoji mravnost. Je tedy důležité zvažovat, zda z ní lze vyvodit určující směrnici etiky. David Hume se domnívá, že základním smyslem mravního jednání je celková prospěšnost, která spočívá v plnění společenských ctností a typech jednání, jehož spouštěčem je mravní cit. Snaží se odhalit a vymežit mravnost definováním morálního principu. Nástrojem, který poslouží k uchopení celého schématu, je řeč. V řeči je síla, o čemž svědčí slovo, které lidské myšlení tlumočí a zprostředkovává. Vzhledem k člověku samému je řeč místem a mezníkem toho, kde se rozum a cit propojují. Alegoricky řečeno, David Hume si dobře uvědomuje, že řeč zasahuje až do lidských srdcí. *„Bud' si člověk sebe necitelnější, přece musí často býti tknut obrazy práva a křivdy; a třeba předsudky jeho byly sebe tvrdošijnější, přece musí pozorovati, že i jiní takovým dojmům podléhají“* (Hume, 1899, s. 2).

*„Abychom dosáhli toho cíle, dáme se velmi prostou metodou: rozebereme tu spleť duševních vlastností, jež činí to, čemu v obecném životě říkáme Osobní hodnota“* (Hume, 1899, s. 6). Není zde zapotřebí dodat nic jiného, než si fakticky uvědomit, že společnost zhodnocuje veškerá jednání dvěma zásadními parametry, kterými jsou chvála a hana. Tyto dva společenské ortely poskytují každému jednotlivci dostatečnou zpětnou vazbu, která jemu i jeho okolí zrcadlí jeho osobní hodnotu. Podle Huma (1899) se dají povahové vlastnosti rozvrhnout do čtyř hlavních skupin. Elementární obecně prospěšné společenské ctnosti, od kterých se ostatní vlastnosti odvíjejí, jak praví Hume (tamtéž), jsou spravedlnost, věrnost, čestnost, blahovůle, rozvážnost, přátelství, vděčnost, mírnost. Za vlastnosti prospěšné osobě samé lze označit mlčenlivost, pořádnost, soudnost, vytrvalost a vlastnostmi bezprostředně příjemné jiným jsou milá skromnost, vtipnost, slušná uhlazenost v řeči i mravu a dále za vlastnosti bezprostředně příjemné osobě samé lze uvést veselost a ušlechtilou důstojnost. Každý, kdo oplývá vlastnostmi vyjmenovaných skupin je považován za vysoce ctnostného člověka. Hlavním důsledkem společenských ctností je především to, že člověka zavazují k odpovědnému chování.

Lidská bytost má stálou vnitřní potřebu zvažovat své činy. Jedná se pak o obyčej a o zvyk, jak praví Hume (1899), jakoby se každý člověk neustále zkoumal v zrcadle. Právě však tato sebereflexe je důležité zpětné hodnocení jeho vlastního chování z hlediska společenské užitečnosti. Mnoho napoví nakolik dobře nebo špatně jedincovy skutky působí na ostatní.

Rčení, že v jednotě je síla, přesně vystihuje jednotlivcovu touhu upustit od sobeckých zájmů a prospět celku. Od přírody je lidské bytosti mnohem přirozenější jednat poctivě, nežli naopak. Opačný, tedy podvodný způsob, se jedincově přirozenosti přičí, protože nepocítuje klid a je pod neustálým tlakem vnitřního napětí. Jednat mravně je chvályhodné a má za následek zesílení vědomí vlastní identity. Toto puzení, udržet si dobré jméno a pečovat o vlastní osobní hodnotu, je dáno každému člověku od Boha. Jedinec má schopnost překročit sám sebe. „*U všech přímých povah však jest nechť ke zradě a ničemnosti příliš silná, aby byla vyvážena jakýmkoli ohledy na zisk neb peněžitou výhodu*“ (Hume, 1899, s. 122).

„*Mladý strom, přerostší a zničivší strom mateřský, nalézá se v témž poměru jako Nero zavraždivší Agrippinu; a kdyby mravnost záležela pouze ve vztazích, byl by zajisté i stejně zločinným*“ (Hume, 1899, s. 132). Společenské ctnosti určují pravou hodnotu lidství, protože směřují zájmy jednání jednotlivců k prospěchu celku. Jsou produktem mravního citu, který je výsledkem vzájemné kooperace rozumu a citu. Rozum jednotlivě klasifikuje a zkoumá veškeré své obsahy. Jeho smyslem je vyjasnit vztahy všech získaných dat, čili identifikovat půdu, na které se mravní situace odehrávají. Význam rozumové složky je v přínosu nových informací a fakt, tedy v ozřejmění konkrétních vztahů. Působnost rozumu tedy spočívá pouze v logickém zdůvodňování. Smyslem vymezení, ujišťování, definování a objasňování je tzv. vyčištění veškerých nesrovnalostí v prostoru, jeho následném otevření, aby dovnitř vstoupil cit a tomuto předem připravenému území vdechl život. Nezbyvá než konstatovat, že rozum i cit jsou dvě nedílné složky lidství. Rozum si je možné představit jako neměnný mechanismus. Aplikuje-li se na tuto myšlenkovou soustavu cit, dochází ke správné reflexi situací. Tedy, jak praví Hume (tamtéž), jedna se bez druhé obejde jen do určité míry, protože spolupůsobí skoro ve všech mravních rozhodnutích. Vzájemné propojení rozumu a citu evokuje dokonalou interakci.

Jinými slovy, mravnost není přímým výsledkem rozumových operací. Věc se analyzuje za účelem dobrat se nějaké syntézy, čili teoretického formálního úsudku. Vnímání mravnosti, které by záleželo jedině v rozumu, by pro člověka znamenalo operovat pouze se suchými a prázdnými definicemi. Podle Huma (1899) nelze žádné mravní rozhodování provádět do té doby, dokud nejsou nejprve náležitě vymezeny vztahy předmětů. Až výsledný

vyspekulovaný konstrukt je pouze a jen předmětem citu, který se ve výše daném určení pohybuje. Konečná schémata, rozumem nastolené vztahy, jsou prostorem mravní působnosti. Cit má velmi důležitou funkci a jeho postavení je stěžejní. Zaměřuje se na jednání a určuje jeho charakter. Jeho výjimečnost spočívá ve schopnosti jedince rozpoznat a zhodnotit správnost a špatnost konání, tedy jednání příjemné, společnosti prospěšné a chvályhodné nebo naopak nepříjemné. Cit by ale bez předem rozumem vymezeného pole, celku, čili nastoleného prostoru nemohl vůbec fungovat! Ve chvíli, kdy jedinec zná, jak praví Hume (1899), všechny okolnosti, nastupuje na řadu srdce, které pociťuje nějaký dojem. Ctnostné jednání, přirozené všem lidem, spočívá, na rozdíl od mechaničnosti pudů, v kreativité mravního citu, který je vrozený hluboko uvnitř každého jedince. Podle Huma (tamtéž) krása plyne z celku. Mravní cit je principem, který funguje jedině za předpokladu existování společnosti. Společnost, uskupení jedinců, spouští mravní cit, který prosvěcuje všechny činy, aby jí celkově prospívaly. „*Z platných příčin uzavíráme, že krása mravní ve mnohém k tomuto druhému druhu náleží, a že jen za pomoci rozumových našich schopností působí patřičným vlivem na ducha lidského*“ (Hume, 1899, s. 5).“

Rozumem zušlechtěné lidské přirozenosti, společenské ctnosti, pramenící z etického principu mravního citu, člověk plně uplatňuje ve společnosti, fenoménu, který zajišťuje lidství. Seskupování lidí podněcuje každého účastníka k realizaci blahovlnného jednání spočívajícího v altruistickém přístupu k ostatním členům. Blahovůle je záležitostí lidského statusu a prokazuje se vždy silnou vazbou člověka na druhého. Lidská bytost dbá na to, aby svými skutky přinášela blaho každé osobě, zvířeti i rostlině. Společnost takového jedince rázem vnímá jako lidumila. Blahovůle, individuální bezzájemné jednání, je jednou z nejvýznamnějších ctností. „*...není vlastností s větším nárokem na přízeň a pochvalu lidí nad dobročinnost a lidskost, přátelství a vděčnost, přirozenou příchyllost a mysl pro všeobecné dobro zaujatou, zkrátka nad to, co pochází z něžného soucitu s jinými a ze šlechetné péče o rod a pokolení naše*“ (Hume, 1899, s. 10).

Ideálním stavem pro vykonávání dobrých rozhodnutí je klid, který svědčí o duševní rovnováze. Neextrémní vyrovnané jednání je filosofovi stěžejním principem jako např. pro Descarta nebo Aristotela. Člověk má nejvíce v oblibě chování, které je přátelské a nezištné.

Naopak zistnost a mrzutost působí nepříjemným a nespolečenským dojmem. Toto jsou jenom další nesporné důkazy potvrzující fakt, že lidé jsou bytosti společenské, čili navzájem koexistující.

Také spravedlnost, jak praví Hume (1899), je citem společenským. Existence spravedlnosti vzešla z práva lidí na majetek. Spravedlnost stmeluje mezilidské vztahy a zajišťuje tím chod celé společnosti, která má základ v ideji vlastnictví. Myslitel svými úvahami o pojmu spravedlnosti dospěl k jedinečnému zjištění. I když lze hospodářskou úroveň lidí definovat z různých úhlů pohledu, pro jednoduchý nástin plně postačí dva základní stavy, kterými jsou bída a blahobyt. Jedná se tedy o dva vzájemné protiklady. V případě výskytu jedné z těchto krajností ztrácí vlastnictví svou hodnotu, protože je nepotřebné. Oba dva stavy navíc společnost a její mravy rozkládají. *„Zvraťte v něčem podstatnějším stav lidí: zaveďte krajní hojnost nebo krajní bídu, vštěpte v srdce lidské dokonalou umírněnost a lidumilnost neb dokonalou loupeživost a zlobu; učiníte spravedlnost úplně nepotřebnou, úplně zničíte její podstatu, i zrušíte její závaznost v lidu“* (Hume, 1899, s. 20).

V dnešní době je jasné, že myšlenka neomezeného bohatství přírodních zdrojů je globálně neproveditelná. Přesto je možné, aby se člověk na základě svého úsilí dovedl dobře zabezpečit. Skoro každý, jak praví Hume (1899), má šanci se díky své pili patřičně zajistit. To je hlavní motiv zrodu vlastnictví, následně spravedlnosti. Obě zásady jsou dále podvázány společenskými předpisy, které tomuto jednání vymezují správný směr. Společnost je stabilní tehdy, pokud se svým fungování vystříhává extrémností, čili se nachází, jak praví Blažková (2004), ve stavu mírného nedostatku. Pokud se člověku něčeho nedostává jen v malé míře, vyvolává to v něm tendenci zmobilizovat své schopnosti a nedostatek vyřešit. *„Málo požitků skytá nám otevřená a štědrá ruka přírody, avšak uměním, prací a důmyslem dovedeme dobýti si jich hojně. Proto se stala idea vlastnictví nutnou a v každé zřízené společnosti, odtud pochází prospěšnost spravedlnost pro lidi, odtud i vzniká její hodnota a mravní závaznost“* (Hume, 1899, s. 21).

Spravedlnost a věrnost jsou zásadní, protože jim záleží na celkovém jednání. Podle Huma (1899) lze ctnosti blahovůle a zdaru od ostatních odlišit pomocí znázornění příkladu

zdi. Ctnosti blahovůle se zaměřují na každého jednotlivce zvlášť, pečlivě pokládajícího svůj kamínek na ostatní, čímž tak zeď pomalu zvětšují. Ale smyslem ctností spravedlnosti je celou stavbu nahlížet jako výtvar společné práce. Vzájemně sladěné části jsou sloučené v celek do určitého tvaru.

Mimo chvályhodných vlastností existují i takové, které jsou naprosto neužitečné a pro společnost navíc škodlivé. Každý je však dostatečně schopný takové zbytečné chování rozpoznat. Filosof se zabývá nežádoucími účinky lidského konání, protože dají ještě více vyniknout mimořádnosti a prospěšnosti mravního citu. Zjišťuje, že ctnosti spravedlnosti se od vrozených pudů podstatně liší. Na rozdíl od jednání, jak praví Hume (1899), uspokojujícího prosté přirozené pudy např. hlad nebo spánek, zde stojí v centru pozornosti konání, které usiluje o celkový prospěch všech lidí. Ke správné realizaci je zapotřebí rozumu, který musí uvážit různá pravidla a metody fungování společnosti. „*Potřeba spravedlnosti k udržení společnosti jest jediným základem ctnosti té*“ (Hume, 1899, s. 38).

Aby lidská bytost plnila svůj status řádně, nesmí jednat sobeckým způsobem, ale musí si uvědomit, že se svou existencí podílí na celku. Pokud je jedinec posedlí svou sebestředností, přestává být solidární bytostí, což ho automaticky vytrhává ze společnosti. Kdyby všichni lidé jednali špatně, se záměrem dosáhnout jenom svých vlastních vášní a osobních chtíčů, jejich vzájemná komunikace by přestala fungovat, společnost by ztratila svůj význam a rozpadla se. Veškerá objektivita by se stala nesmyslným pojmem a mravnost by přestala existovat. Přílišná rozmanitost názorů a nestejnorodé typy chování by vedly ke strachu s následkem nesnášenlivosti a vypukli by boje, které by pravděpodobně zapříčinily zánik lidstva.

Hume si dobře uvědomuje, že každá osoba je ve své prosté přirozenosti určena pudy, které neskonale touží po slasti. Je důležité se vyvarovat všemu, co by spravedlnost mohlo ohrozit. Dovednost existovat ve společnosti dělá sice člověka jedinečným, ale nesmí se zapomínat na jeho přirozené animální tendence dosahovat libého požitku bez sebevětšího ohledu na společnost. Přívlastek politická, jak praví Hume (1899), dokládá a zaručuje, že společnost funguje na principu spravedlnosti. Důkaz, že lidé potřebují řád, čili pravidla, udržující chod skupiny, lze dokonce doložit, jak praví Hume (tamtéž), i na příkladu válek a

loupežnických band. Všechna lidská hromadná sdružení potřebují existovat na základě jasně formulovaných pravidel. Vyústěním společenských předpisů jsou občanské zákony, nejpřijatelnější forma, udávající zákony spravedlnosti. „...*a obecná výhodnost, která řídí mravnost, jest neporušitelně založena v přirozenosti člověka i světa, ve kterém žije. Přesvědčujeme se z něho toliko o nutnosti pravidel, kdekoliv lidé spolu obcují. Všeobecné společnosti lidské jsou nezbytné ke trvání plemene.*“ (Hume, 1899, s. 45).

Co je sebeláska a jak se od prospěšnosti liší? Je pravdou, že sobecké pohnutky jsou docela obvyklými motivy jedincovy povahy. Sebeláska, upřednostňující primárně jedincův osobní zájem, je nedílnou složkou lidské povahy. Nikoliv určujícím principem lidství, protože ten spočívá v jedincově síle egoistické motivy jeho konání přemáhat v zájmu společenských vztahů. Filozof říká, že k překonávání sebelásky vede člověka uplatnění jiného přirozeného motivu, mnohem kvalitnějšího, hlubšího a silnějšího, kterým je zájem prospívat celé společnosti. Člověku dělá radost přát dobro někomu jinému, aniž by při tom musel cíleně uplatňovat své zájmy. To je společenský úkol každého člověka, který mu ve výsledku přináší osobní blaho a skutečné štěstí. Oba způsoby jednání stojí ve vzájemném protikladu. Faktem je, že ve chvíli, kdy se jedinec přestane zaobírat jenom vlastními zájmy, stává se k ostatním lidem tolerantní. Vynaložené úsilí pak samo sebou přináší člověku blahodárné uspokojení. Tento přirozený vnitřní popud motivuje každého člena společnosti chtít jednat ve prospěch celku. Není pravda, že v jádru veškerého úsilí konání stojí vždy jenom sebeláska a nic víc. „*I nejpovrchnějšímu pozorovateli zjevno, že jsou náklonnosti jako blahovůle a velikodušnost, city jako láska, přátelství, soustrast, vděčnost*“ (Hume, 1899, s. 138).

Sebeláska vyvolává jednání, které je svým charakterem slabé a zbabělé, proto neobjektivní, jelikož spočívá v uplatňování egoistických zájmů. Hume pozoruhodně předvádí, že sebeláska jedincův zájem o společnost ani nepředchází ani neovlivňuje. V celé věci je zásadní, že užitečné konání pro společnost přesahuje individuální zájmy. Tento přechod, jak praví Blažková (2004), od hédonismu a egoismu k altruismu je mezi všemi lidmi považován vždy za hodnotnou a záslužnou činnost. Ano, každý člověk má schopnost pocítit míru dobrého a špatného jednání, předpoklad mravního rozlišení, čili je mu vštípen mravní cit. „*Zjevno, že směřování k obecnému dobru a k posile míru, souladu a pořádku ve společnosti*

*činí nás vždy, dovolávajíc se blahovolných zásad naší přirozenosti, milovníky společenských ctností“ (Hume, 1899, s. 66).*

Vše, co lidem přináší blaho, co je naplňuje a nějakým způsobem se podílí na jejich spokojenosti, je prospěšné. Tato teorie popisující prospěšnost a z ní plynoucí blaho, jako následek pouze správného, ale nijak konkrétně specifikovaného rozhodnutí, se může zdát dost vágním vysvětlením. Myslitelovo tvrzení je ale náležitě promyšlené. Hume vkládá do lidských schopností ohromnou důvěru. Člověku je přirozené vnímat veškeré situace a dění, jak praví Hume (1899), jemným citem. A právě v této přirozené dovednosti, kterou oplývají všichni lidé, spočívá výjimečné umění a privilegium lidstva. *„Nalezli jsme příklady, kde zájem soukromý byl odloučen od veřejného, ano kde mu i odporoval; a přece jsme viděli, že cit mravní trvá přes tuto rozluku zájmů“ (Hume, 1899, s. 53).*

Kdyby byly vztahy mezi všemi lidmi např. lhostejné, zapříčinily by totální rozpad společnosti. Lhostejnost představuje pro člověka něco velmi nepřirozeného a umělého, protože jedince před ostatními uzavírá a brání mu v jeho přirozené touze působit v kolektivu. Jedinec má schopnost rozpoznat, jak praví Hume (1899), kdy jsou podmínky dění malicherné a o ty pak jeví zájem jen nepatrný nebo prakticky žádný. Každý člověk je schopen bezzájemového jednání, jakým je zakusit pocit přejícnosti, mít radost z někoho, kdo je šikovný a oplývá dobrými povahovými vlastnostmi. Lidé vyhledávají a nechávají se uchvátit jenom skutečně poctivými situacemi, milují společenské interakce. Účast na společenských akcích, jak praví Hume (tamtéž), jako např. přeplněný sál divadelního představení, představuje výjimečně vzrušující událost. Velmi populárním prostředkem, který umí hluboce vyjádřit niterné pocity lidství, je poezie. V socializaci, vzájemné spoluúčasti, tedy společném sdílení bytí, filosof shledává pramen lidství a podstatu mravního principu. Je neuvěřitelné, že dobré povahové vlastnosti v lidech vzbuzují potěšení a naopak *„Jest vůbec jisto, že kdekoli kráčíme, o čemkoli přemýšlíme nebo hovoříme, vše poskytuje nám pohled na lidské blaho neb utrpení a budí v srdci našem soucitné hnutí libosti nebo nelibosti“ (Hume, 1899, s. 55).*

Filosof si všimne, že se charakter ctností v průběhu dějin mění. Tak například v Evropě se pozoruhodným způsobem vyprofiloval, jak praví Hume (1899), fenomén udatnosti. Stát se silným vojákem bylo v antice a středověku heroickým vzorem a snem každého občana.



Naopak v osmnáctém století si začalo obdiv získávat všechno, co nějak souviselo s láskou a mírumilovností. Myslitel dále vysvětluje, že se o převrat v chápání ctností zaslouhuje zejména větší míra vzdělanosti národů. Prohloubení znalostí vede u lidí k intenzivnější míře přemýšlení. Důsledkem je větší sebevědomí, odhodlání a odvaha jednat na základě vnitřních pocitů. Výsledkem je uplatňování mravního citu, což má za následek rozvoj přirozené etiky. *„Lzeť v skutku pozorovati, že u všech nevzdělaných národů, kteří posud nepoznali veškerých výhod plynoucích z dobrodružnosti, spravedlnosti a ctností společenských, udatnost jest předností nad jiné vynikající...“* (Hume, 1899, s. 92).

*„Avšak bez vážného studia člověka, jeho přirozených schopností, nikdy se nenaučíme rozlišovat a oddělovat v dnešním stavu to, co vzniklo z božské vůle, od toho, co způsobilo domněle lidské umění“* (Hume, 1899, s. 26). Humův cit lidskosti je přirozeností každého člověka. Vyznačuje se jedincovým puzením na zájmy lidí a společnosti. Podle Huma (tamtéž) je mravní cit citem niterným, který příroda nebo nejvyšší Tvůrce stanovil v prvotném ustrojení ducha každému člověku. Každý i nevzdělaný člověk si dokáže uvědomit svou danost, kterou je smysl pro společnost. Není nic důležitějšího, nežli patřičné vzdělání. Zušlechtění barbarského člověka, které se u lidí v průběhu dějin prohlubuje, přináší jedinci větší sebevědomí a jistotu nenechat se omezit strachem z neznalosti. Jedinci začínají uvažovat více kriticky. Zdravé sebevědomí poukazuje na lidské schopnosti fungovat ve společnosti. To představuje skutečné štěstí, kterého může dosáhnout pouze civilizovaný jedinec.

Všechny části Humova učení do sebe dokonale zapadají. Společnost spočívající v mravnosti, kterou představují společenské ctnosti spravedlnosti a blahovůle, je pravým ideálem lidství. Lidská bytost budující svou osobní hodnotu by bez společnosti nemohla nikdy docílit své spokojenosti přirozeně zakotvené v mravním citu. Rousseauovi, neustále dokazujícímu špatnost společenského stavu, by asi tento empirista nejraději vzkázal, že nemá cenu, jak praví Hume (1899), prohrabávat ony kouty přírody, které kolem sebe šíří nelibost. Ten by ho na oplátku nejspíš označil za příznivce umělých pravidel, která člověku upírají přirozenost a zotročují ho.

## 1.2. Divošství jako kořen přirozenosti Jeana Jacques Rousseaua

„*Toto je zajisté velmi pohodlný způsob sestavovat definice a vykládat povahu věcí téměř libovolnou přiměřeností*“ (Rousseau, s. 24). Jean Jacques Rousseau velice dobře znal Humovu teorii, chápající společnost jako pravé uskutečnění lidskosti vůbec. Nesouhlasí sice s jeho názorem, že ke smyslu bytí člověka, spočívajícího ve společenském styku, obecné prospěšnosti a celkové užitečnosti, lze dospět jedině uplatněním společenských ctností. Výsledné blaho a štěstí, jako realizace morálního citu, je pro tohoto francouzského filozofa konstruktem vyprodukovaným moderním myšlením současnosti. Mravní cit je tudíž výmysl, který s původní přirozeností člověka souvisí jen velice málo.

Rousseauovy názory, týkající se důvěry v původní přirozenost člověka, zapůsobily výrazně na Kantovo učení o morálce. Immanuel Kant si přirozeně nemohl originality názorů tohoto svého současníka nepovšimnout. A to zejména v kontextu celé řady dobově se uplatňujících negativních jevů, ovlivňujících individuální chování příslušníků jejich společnosti. Mám tím na mysli především společensky nebezpečné dobové úkazy a jevy, jako jsou např.: lenost, touha po pohodlí a redukce námahy za každou cenu. Tyto nově se šířící požadavky a potřeby navíc řetězově v člověku vyvolávaly a podněcovaly další nové a často zcela zbytečné pocity a motivace, jejichž důsledkem bylo rozměňování činností člověka a odpoutávání se od těch skutečně důležitých aktivit. Pak v konečné fázi své zkaženosti touží lidská bytost po bohatství a přepychu, což má za následek válčení, zabíjení a vyvražďování jedinců.

Právě proto se J. J. Rousseau plně soustřeďuje na člověka před vznikem společnosti, tedy na divocha. Ten, jak výstižně píše Blažková (2004), ještě nezná morálku ani nemusí složitými úvahami hledat mravní zákony, protože jeho etické založení stále ještě tkví v přirozeném dobrém jednání a v soucitu. „*Víme již, že přírodním základem mravnosti je schopnost soucitu jako schopnost sounáležitosti*“ (Blažková, 2004, s. 174).

Soucit, čili naprosto přirozené a ničím nepotlačované chování, vede všechny jedince ke vzájemné toleranci. U divocha tak vůbec nepřichází v úvahu stav civilizačního otupění, způsobený umělými společenskými pravidly, zakládajícími se na ziskovosti, z nichž nejtypičtější je potřeba vlastnit majetek.

Předmět zkoumání zákonitostí společenského vývoje francouzského filosofa Jeana Jacques Rousseaua a zájem pro určení zásady mravnosti Davida Huma, se do určité míry shodují s oblastí, na kterou se již před patnácti sty lety zaměřil Athéňan Sokrates.

*„Když však Sókrates poznal, že pozorování přírody nám nepřináší nijakého užitku, filosoficky zkoumal otázky mravní, a to v dílnách a na tržišti, říká, že hledá cokoli zlého a dobrého v příbytku tvém ti vzniklo“ (Kolář, 1995, s. 88).*

V podstatě se tedy jedná o sledování, zkoumání a o interpretaci pohnutek různých typů jednání, které nepochybně jsou, v závislostech na situacích, odlišné. A proto David Hume klade zvýšený důraz na společnost a Jean Jacques Rousseau si stojí za svým poznatkem o proměně lidské duše v průběhu času, to je od její původní přirozenosti až po způsoby jejího fungování v moderním životě.

Asi právě proto lze na současného člověka nahlížet pouze jako na hybrid. Lidská přirozenost a vše podstatné co k ní patří, je utlumeno vlivem pokroku a: *„Zahaluje znalost skutečných základů lidské společnosti“ (Rousseau, 1949, s. 23).*

*„Přirozené může být protivou buď nezvyklého, zázračného, neb umělého. V obou prvých významech jsou spravedlnost a vlastnictví nepopíratelně přirozenými“ (Hume, 1899, s. 149).* Je zajímavé, že Rousseauův přirozený soucit představuje u Huma jednu ze společenských ctností, odvozenou od lidskosti blahovůle. Člověk, který se dokázal povznést ze svého původního stavu divocha, zakukleného v prostých citech sebelásky, tak zrealizoval svůj přirozený potenciál, spočívající v jednání, které poskytuje blaho. Tyto naděje, které vkládá Hume do společnosti, jsou však Rousseauovi zhoubné. Přitom hlavní příčinou napětí mezi Jeanem Jacques Rousseauem a Davidem Humem představuje především názor na soukromé vlastnictví.

Pro skotského filosofa Davida Huma spočívá smysl pojmu vlastnictví především ve spravedlnosti. Jedná se o možnost, jak lze nabýt zasloužený majetek lidskou pracovitostí, úsilím a pílí. Ovšem toto všechno (podle Blažkové- 2004) připadá Rousseauovi spíše jako příčina, která ve skutečnosti způsobuje právě ony veškeré lidské spory, rozbroje a soupeření. Na tuto výtku ovšem D. Hume odpovídá tvrzením, že se lidé právě na základě těchto svých daných přirozených vlastností vymaňují z bezprostřední zotročující závislosti na přírodě a

jedině touto cestou jsou schopni pozvednout svou životní úroveň. Základním smyslem Humova optimismu je tedy spravedlnost, která vyplývá z legalizace ustanovení majetku. „*Kde člověk věnuje práci a přičinění věci nějaké, jež dříve nikomu nenáležela, jako porazí a otesá- li strom, vzdělá- li pole, tu působí změny jím učiněné vztah mezi ním a tou věcí a přirozeně nás pobízejí k tomu, abychom mu ji přiřkli na základě toho nového vztahu vlastnického.* (Hume, s. 151).

Jaké jsou příčiny vzniku společnosti, jejíž kostru tvoří závazky, čili jistá společenská shoda na obecných pravidlech, uvádějící jí do chodu? J. J. Rousseau uvažuje člověka před vznikem společnosti, aby tak našel pramen veškeré nerovnosti mezi lidmi. Jeho záměr lze však přirovnat ke snaze o definování bodů úsečky AB, přičemž se na počátku tohoto snažení může odrazit pouze od bodu B, který představuje dnešního člověka. Pod tímto složitým úkolem, cestou zpět na samý začátek, si lze vlastně představit úsilí, rozkódovat vývoj a běh přírody vůbec. Představa, že každý jedinec mohl z počátku existovat v tzv. čistém přírodním stavu, který se napříč časem přetavil do stavu civilizovaného, je fascinující. Vlastnosti člověka, jak praví Rousseau (1949), se v průběhu dějin neustále obměňují, a to vzhledem k budoucnosti způsobem spíše negativním. „*Podobně jako sochu Glaukovu znetvořil čas, moře a bouřky tak, že se podobala méně bohu než dravému zvířeti, i lidská duše byla poškozena v lůně společnosti tisícerými příčinami, stále se opakujícími...*“ (Rousseau, s. 21). „*A často si přednášel ony jambické verše: Ty věci stříbrné a roucha nachová jsou pro tragédie vhodné, ne však pro život. Kolik je věcí, kterých já nepotřebuji!*“ (Kolář, 1995, s. 90).

V tomto smyslu lze konstatovat, že Sokratova slova celkem správně dokreslují Rousseauův zájem, týkající se pravých a přirozených potřeb člověka. Tento filozof, stojící na scestí, se rozhodl odhalit přirozenost lidství tím, že své zájmy upnul směrem k původnímu člověku. Nikoliv k tomu současnému, zcivilizovanému a zároveň zotročenému vymoženostmi doby. Záměrné přehlížení, znevažování a přebíjení jednoduchých, ale přesto základních životních potřeb přebytečnými zájmy a chytíci, člověka nevede ke štěstí, ale naopak k útisku. To zákonitě vede k myšlence, že příroda, jak praví Rousseau (1949), je sama o sobě dobrotivá. Jenomže člověk, který do ní zasahuje za účelem jí přetvořit v souladu se svými potřebami a objevy nových technologií, projevujícími se např. kácením lesů, těžbou neobnovitelných přírodních zdrojů, jako jsou nerosty apod., nebo budováním infrastruktury, přírodu postupem času ničí.

Podrobování si přírody navíc narušuje vzájemný sociální kontakt mezi lidmi. Rivalita, soupeření, vyostřená konkurence a hon za bohatstvím je pro značnou část společnosti nepřiměřeně fyzicky i psychicky vyčerpávající. Čím více je společnost civilizovanější, tím hlouběji a pevněji se její příslušníci ocitají ve vazbách a závislostech, upadají do jejích lákadel a stávají se na společnosti více a více i existenčně závislejší.

Proto motto delfské věštírny „*Poznej sebe sama- Gnóthi seauton*“ (Machovec, 1993, s. 87) J. J. Rousseaua nadchne natolik, že ho shledává nejvýznamnějším úkolem lidské existence. Právě toto jej ostatně přivedlo k úvahám, které vyústily ve snahu pokusit se charakterizovat (Rousseau 1949) prvobytně pospolného člověka. Jako jeho prototyp byl, jak je již uvedeno výše, pojat právě divoch. A protože se euroamerická evropská kultura neustále vyvíjí a vlivem pokroku ustavičně rozmáhá, tak tomuto mysliteli konec konců k myšlenkovému úniku z civilizace napomáhají cestopisy a cestopisné obrazy objevených míst, ve kterých bývají často popisováni místní domorodci. Ti jsou většinou Evropany podrobováni, zotročováni, případně distribuováni do jiných zemí jako otroci nebo jako levná pracovní síla. J. J. Rousseau si velmi dobře uvědomuje, že toto domorodé obyvatelstvo, žijící v přírodě primitivním způsobem a které nikdy nepřišlo do kontaktu s moderním světem, je velmi odlišné. Podstatným rozdílem je neobvyklé chování těchto obyvatel. Svou spontánností, nekonvenčností a prostotou např. jazyka, zvyků, zjevu nebo gest, působí primitivním dojmem. *Ptám se, který život, civilizovaný nebo přírodní, stane se snáze nesnesitelný těm, kteří jej žijí. Kolem sebe vidím jen lidi, kteří si stěžují na svůj způsob života, mnozí z nich se ho zbavují*“ (Rousseau, 1949, s. 46).

Jednání v období před vznikem společnosti se možná dnešnímu člověku jeví jako neotesané, hrubé a bezskrupulózní. Přesto mu nelze upřít soucit a vrozenou schopnost sociálního cítění. Ovšem společenská pravidla, která jsou produktem oficiálního rozumování, tuto základní vlastnost přebíjejí. A navíc, konzervativnost občanských pravidel, která pramení z přílišné zdvořilosti, upřímné jednání mnohdy potlačuje natolik, že se může ve výsledku přetavit ve zlomyslnost.

Podle Rousseaua (tamtéž) je rozumové zdokonalení možné za předpokladu dostatečně rozvinutého myšlení a řeči, které následně vedou ke vzniku čísel. Jazyk- pojítka mezi

jednotlivci, nastartoval intenzivnější míru sociálního styku lidí. Pro koexistování bylo nutné vymezit jistá pravidla- předpoklady morálky. I přes rozmanité a vzorně promyšlené normy, jejichž snahou je občany sjednotit, se ukazuje obyčejný, předpisy nesvázaný, stále se opakující život prapůvodních lidí, jako nejlepší šťastná varianta. Po stránce duševní pohody, jde o život klidný a bezkonfliktní., *Vášně samy pocházejí z našich potřeb, jejich vývoj z našich znalostí*“ (Rousseau, 1949, s. 39).

Motivy chování každého člověka určuje rozsah znalostí. Na rozdíl od zvířat se lidé, na základě svého vědomého úsilí, dovedou neustále rozvíjet a učit novým věcem. Paradoxem je, že čím víc lidé získávají znalosti (které si dovedou dávat do různých souvislostí), tím spíš se ve výsledku touží osamostatnit, odpoutat se od přírody a vymezovat se proti ní. To se ale může stát člověku osudným. Proto se J. J. Rousseau zcela oprávněně domnívá, že když lidské pokolení přestane přírodu ctít a nebude se oddávat její moci, přivede se tím tak samo do záhuby.

Rousseau rozděluje přechod divocha v občana civilizované společnosti do několika etap, jejichž nastolení vždy předchází revoluce, tedy obrat. Nejvíce se mu zamlouvá doba tzv. počáteční společnosti. Charakterizuje ji jako stav, kdy lidé ještě žijí volně vedle sebe v tzv. nezávislém styku. Proměnlivé počasí a přírodní živly člověka donutily zabezpečovat se a chránit se proti nim. Příslušníci těchto společenských systémů jsou si prý vzájemně užiteční, svobodní, zdraví, šťastní a hlavně přirozeně dobrosrdeční. Vzájemný kontakt těchto jedinců dále přispívá k tomu, že každý z nich oplývá různou mírou nadání a talentu. V praxi to znamená začátek vzájemného spoluzití, dělby práce a tím i zintenzivnění obecného poznávacího procesu. „*Vskutku po několika pozorováních oni snadno poznají, že naše práce směřuje jen k dvojí věci: totiž mít pro sebe pohodlný život a úctu mezi ostatními*“ (Rousseau, 1949, s. 117).

J. J. Rousseau se dále zabývá otázkou, za jak dlouho a od kdy se filosofie myšlení původního člověka dostala na úroveň předvídání. Co je tím spouštěčem, který lidi přiměl povznést se nad stadium divoštství? Dospěl k názoru, že to je chápání výnosu jako odměny za vynaložené úsilí. V pozadí všeho pokroku stojí míra využití lidské energie a práce. Teprve až později se lidé začnou sdružovat zejména za účelem, aby dosáhli zisku společnými silami.

Započetí společně dlouhodobého úsilí vede ke vzniku nových povinností, které člověk slíbí splnit v rámci vzájemné kooperace. Je to právě vidina bohatství, která zapříčiňuje vzájemnou spolupráci jedinců lidské společnosti. Ti se stanou součástí svých plánů, které uskutečňují tak, že jim podřídí i své osobní životy. Kooperující člověk tak začíná plánovat do budoucna. Stávání se bohatým a soběstačným je ale vykupováno ztrátou individuální bezstarostné svobody. Smyslem spolčování, jak praví Rousseau (tamtéž), je především pohodlný život a úcta mezi ostatními. Budování osobních hodnot pramení z touhy dosáhnout vysokého společenského ocenění. I navzdory velkému majetku má člověk neustále tendenci své bohatství a popularitu zvětšovat. Posedlost výjimečností vede zároveň k úzkostné obavě z nezdarů, jako projevů slabosti. Za takových okolností se stává neupřímné jednání nezbytnou uniformitou. *„A co jiného snažíme se úsilněji skrýti před jinými, než právě takové chyby, nedostatky neb podlosti, co jiného viděli bychom s větší hrůzou vydáno posměchu“* (Hume, 1899, s. 156).

*„Snažíme se jen šířit se vně, žít mimo sebe“* (Rousseau, 1949, s. 96). Pracovat, znamená soustředit se na výsledek toho, o co se člověk stará a pečuje. Celý proces vyústí ve vlastnictví. Na podstatě vzniku vlastnictví, kořenícího z dlouhodobé péče o předmět a jeho postupného zušlechťování, se skotský a francouzský filosof shodují. Rousseau navíc zdůrazňuje razantní změnu, vyústěnou zrealizováním pracovního úsilí, kterou je pokrok. Jedná se o příklad vzniku odvětví rolnictví a hutnictví. Vzájemná provázanost obou oblastí je pracujícím motivací jak zbohatnout.

Koloběh výroby zdůrazní rozdíly mezi lidskými dovednostmi. Přírodní podmínky a okolnosti ovlivní individuální živobytí. Veškerá jedincova práce se soustředí na hledání způsobu, jak nabyt věci dřív, než je získá někdo jiný. Životní úroveň záleží na každého pohotovosti a předvídavosti. V rámci poměrování schopností, jsou bohatí jedinci pro svou zřítkost obdivováni ostatními. S nasazením stejného úsilí, jak praví Rousseau (1949), jedni získají víc, než druzí. Lidé si zabírají území, která dlouhodobě, ne-li napořád, obhospodařují. Lidé, kteří získají věci málo, jsou nuceni se s těmi, kteří mají přebytečné množství majetku, domluvit na možném výdělku, poskytnutím jim na oplátku své vlastní pracovní síly.

Bohatství, jak praví Rousseau (1949), spočívá v uchvatitelství věcí. Tento jev zapříčiní změnu, protože lidi klasifikuje do společenských vrstev. Bohatí lidé, kteří na základě svého přebytečného majetku, uvedou jiné lidi do chudoby, mají velkou moc. Nekonečná touha po úspěšnosti nutí boháče bohatnout dál. A navíc celý záměr provází nesčetná řada obav a starostí majetek dostatečně uchránit před krádeží. Řešením je společnost, která funguje na základě zákonů. Její vznik spočívá v zajištění majetku ve prospěch jeho vlastníků. Zákony, prosazované mocí bohatých lidí, znamenají důrazný souhlas, oficiálně schvalující pravidla společenského chování. Krádeže jsou trestné, chudí občané se mohou uživit jedině svou prací, nechají-li se u majitelů statků zaměstnat. „...*nikdo nemůže prodat svou svobodu do té míry, aby se podrobil libovolné mocnosti, která s ním jedná podle své libosti*“ (Rousseau, 1949, s. 81).

Úředník je strážcem, který hlídá chod společnosti jako celku. Jeho nástrojem je stálá propagace zákonů, čili smluvních pravidel. Principem takového společenského uskupení je shoda lidí vzájemně koexistovat jako celek, který reprezentují vybraní představitelé. J. J. Rousseau při tomto shledává, že by se společnost bez dohledu a správy jejích představitelů a úředníků rozpadla. Jedinec nemá důvod, aby společenské stanovy dodržoval sám od sebe, protože nejsou přirozené. Tyto předpisy a povinnosti vznikly jenom z vnějších popudů dohodou. Rousseau chce dokázat, že to, aby byl občanský systém určením jedincova života, je zcela nemožné. Člověka vyčerpává být podřízený politickému mechanismu a všem jeho složitým předpisům a vyhláškám. „*Pokud však nepoznáme přirozeného člověka, budeme se marně snažit určovat, jaký zákon dostal s sebou, nebo jaký je nejvýhodnější pro jeho povahu.*“ (Rousseau, 1949, s. 24).

Proč a v čem by měl být jednoduchý způsob života divocha horší oproti životu současníka? J. J. Rousseau nedovede pochopit smysl velkého množství dennodenních starostí, kterými je moderní člověk nucen se zabývat. Jejich vznik a existenci proto přisuzuje pohodlnosti a lenosti. Vůbec zpohodlnění pokládá za nejhorší civilizační neduh společnosti, s fatálními dopady na lidský život. Celý problém se podle něho odvíjí od složitého životního stylu, propagujícího totálně odlišné hodnoty. Původní život byl jednoduchý a logicky účelný, protože spočíval v bezprostředním ukojení základních životních potřeb, nutných k tomu, aby



člověk žil a přežil. Proto jsou pravidla původních lidí zcela samozřejmě funkční, jednoduchá, spontánní a čistá. V jednoduchosti je krása.

Dnešní lidé, jak praví Rousseau (1949), si prokazují navenek dobro, ale ve skutečnosti jsou zlí. Vypočítavost, závist, lstivost, vychytralost, neupřímnost a složitost moderního života vyplývají ze všeobecně rozšířené tendence navzájem se kontrolovat a nahlížet si do soukromí. Důvodem je neustálé nutkání porovnávat se s ostatními a srovnávat si tak vlastní míru pohodlí. Veškeré společenské vztahy jsou falešné a neupřímné. Potřeby, jako popularita nebo dobré jméno, se zdají Rousseauovi zbytečné, protože svou nesmyslností jedince zatěžují a odpoutávají jeho pozornost od základních životních povinností a radostí. Příliš velký zájem člověka o člověka je kontraproduktivní, neboť společnost v konečném důsledku jej zbavuje přirozených obranných mechanismů. Vystavuje jej vyšší závislosti na vnějších společenských podnětech a činí ho tak zranitelnějším, méně samostatnějším, podřízenějším a především lépe ovladatelným.

Podle J. J. Rousseaua je to právě rozmanitost životního stylu, která vede ke zbytečným a marným překážkám a nerovnostem: „*Ríkával, že je divné, jak každý dovede snadno povědět, kolik má ovcí, ale nedovede říci, kolik přátel si získal. Tak málu mu na nich záleží*“ (Kolář, 1995, s. 92). J. J. Rousseau si dobře uvědomoval, že ustanovením státu a společenského zřízení, si lidé velice podstatně zasáhnou do svých životů. Plně si však nikdy neuvědomí, že tímto omezením své individuální svobody předají zcela jiný smysl i své existenci. Rousseau doslovně uvádí, že člověk se tímto aktem zavazuje poslouchat jiným člověkem vymyšlená pravidla, což je příkrou urážkou samého stvořitele. A dále zdůrazňuje, že žádná osoba, nehledě na množství majetku, nemá právo jinému člověku diktovat způsoby, jak má jednat a co má dělat. Individualita je rázem zatlačena do pozadí, vůdčí motivací a středem pozornosti se stává prospěch. Kdyby se každý člověk spokojil s tím, co má a přestal by neustále přehodnocovat množství aktuálně nahromaděných věcí, jeho zájem soutěžit s ostatními by skončil. Cesta, jak se lze přiblížit k původní spokojenosti, spočívá v osobním přístupu k sobě samému, jakož i k předmětům tohoto světa. Ve skutečnosti bohatí si nastolovanými zákony jistí jen svůj majetek.

Principem lidské existence je však svoboda- nikoliv zabezpečování soukromého majetku. J. J. Rousseau tedy ve společenské legislativě shledává hlavní nástroj omezení osobní svobody: „*Moc stvořila první otroky, jejich zbabělost prodloužila jejich trvání*“ (Rousseau, 2002, s. 15).

„*Naše zbraně zdáli se mu těžké a nepohodlné, naše boty zraňovaly jeho nohy, náš oděv ho tísnil, všechno odmítal, nakonec zpozorovali, že si vzal vlněnou pokrývku, kterou si přehodil přes ramena*“ (Rousseau, 1949, s. 118). J. J. Rousseau si dobře uvědomuje, že se člověk už nemůže stát takovým, jakým byl před vznikem společnosti. Na druhou stranu říká, že člověk je způsobilý k tomu, pokusit se ony rušivé elementy ve společnosti záměrně potlačovat. Minimalizováním nebezpečných faktorů sice všechny zhoubné vlastnosti civilizace vymýtit nedokáže, ale dovede tím svou životní úroveň alespoň podstatně zlepšit a pozvednout.

Jaké jsou tedy podle J. J. Rousseaua mody fungování dokonalého státu? Obecná vůle, jak píše Rousseau (2002), je znakem společné svobody. Znamená volní rovnost a spravedlnost. Původní přirozenost spočívala v nezávislosti člověka a v jeho schopnostech dostatečně se zabezpečit na každodenní život. Proto i stát musí poskytovat občanům možnost uplatňovat jejich přirozené danosti. Nikoliv je potlačit nebo zavrhnout, ale zvýhodňovat je a vylepšit. Toto obohacení spočívá v obecné vůli čili komplexnosti celku, který představuje rozmanitost individuálních vůlí, které se vzájemně nevylučují, nepřekáží si, ale vzájemně se udržují a podporují. Výslednicí tohoto, jak praví Rousseau (tamtéž), je stát- kolektivní těleso, jehož kostrou se musí stát nikoliv otrocký, ale skutečný mír, pramenící z obecné vůle.

Principiální úlohu tohoto každého organického celku musí plnit jeho individua- jednotliví lidé. Každý člověk, jehož zájmy odpovídají vůli státu, je potom platným příslušníkem tohoto státu. Vědomé vnitřní rozhodnutí každého subjektu být součástí celku, je tedy naprosto zásadní a dostačující.

Klíčovou osobností k poznání základních stavebních kamenů spravedlivé společnosti se pro Rousseaua stal divoch, který se v běhu času přetavil na příslušníka určité primitivní komunity. J. J. Rousseau přitom státní zřízení chápe jako nejpodobnější možnou variantu prvotní přirozené společnosti. Současná forma kolektivního sdružení jedinců, nebo jak

Rousseau uvádí (tamtéž) je stav občanský. Tento je však možný jedině za podmínky svobody, ochrany osobnosti a ochrany osobního majetku: „*Neboť popud pouhé žádosti je otroctvím a poslušnost zákona, který jsme si sami uložili, je svobodou*“ (Rousseau, s. 30, 2002).

Jediným absolutně závazným pravidlem jednotlivého člověka, díky jehož dobrovolnému souhlasu participovat na svobodě je státní organizace vůbec možná, je očišťovat svou individuální vůli od přebytečných vášní a žádostivostí. Dosáhnout svobody je tak jediným zákonem, který člověk sám sobě ukládá jako občan. A naopak: Uplatňovat svobodu znamená uskutečňovat individuální přání na pozadí tolerance a zároveň neodmyslitelné potlačování každého přesahujícího egoistického bezohledně kořistnického jednání. Zárukou správnosti je zásada, která hlásá konání dobra za předpokladu, jak praví Rousseau (tamtéž), že člověk má jednat, aby co možná nejméně uškodil druhému. Ostatně tento požadavek svobody ( viz Sobotka 1993) uplatňuje rovněž Immanuel Kant v jedné ze svých základních definic kategorického imperativu, která vyzdvihuje mezilidskou toleranci.

„*Vůle všech je tedy nejvyšším řádem a pravidlem; a personifikaci této obecné vůle nazývám suverénem*“ (Rousseau, s. 12, 2002). Ve spravedlivém státě musejí být lidé sami sebou a přesto se navzájem tolerovat. To umožňují akty obecné vůle, čili podle Rousseau (tamtéž) zákony státní, občanské a trestní, formulující veřejné mínění. Jimi občané určují v podstatě směr a charakter kolektivního tělesa- státu.

J. J. Rousseau přitom jednoznačně konkretizuje nezbytné státní kompetence, které mají být uspořádány do tří základních složek. Především, na prvním místě, se jedná o lid, tedy o dobrovolné chtěné shromáždění jednotlivců. Za druhé uvádí moc zákonodárnou, čili svrchovanou vůli kolektivního státního korpusu- tzv. suverénu. A na třetí místo J. J. Rousseau staví výkonnou moc- vládu.

Výkonná moc zastupuje obecnou vůli. Konkrétně lze úředníky chápat jako senzor, reflektující kvalitu obecné vůle, která má za cíl stálou svobodu občanů. Systém občanského státu má podobu ústavy, která nejenom tlumočí, ale také hlídá vzájemný soulad všech tří úrovní státní moci. Občané se přitom dobrovolně podílejí na fungování státu. Potřebují žít se všemi oficiálními částmi své ústavy v naprosté shodě. V opačném případě by se národ spolu se svými úřady rozpadl. Genialita lidského rodu spočívá ve schopnosti vytvořit státní celek, který zdokonaluje přirozenost jednotlivců. Kdyby se národ roztříštil, což by způsobila zejména nerovnováha všech výše uvedených tří ústavních složek, bylo by výsledkem původní bezstarostné bytí v přírodě.

„*V tom okamžiku, kdy je tu pán, není již suveréna, a od té chvíle je zničeno státní těleso*“ (Rousseau, s. 35, 2002). J. J. Rousseau dále zdůrazňuje, že svoboda je opakem

otroctví. Výsledkem zotročení je lid, který je pod nadvládou nějaké skupiny nebo vládce, který mu předepisuje pravidla a určuje konvence chování, aniž mu přitom ponechává prostor činit jakákoliv podstatná dobrovolná rozhodnutí. Rolí vládce není občanům milostivě povolovat chod společnosti, ale pouze tlumočit obecnou vůli. Ta je ovšem výslednicí a odrazem souhlasu mnoha individuálních vůlí. Smyslem zákonů je vypovídat o obecné vůli. Lid Rousseau (2002) je původcem zákonů a vláda je spojovacím článkem mezi suverénem a poddanými. Stejně tak má právo zákony v nutných případech upravovat a měnit. Je dobře, když zákony platí dlouhodobě, protože častá změna zákonů znamená naopak nestabilitu státu. Když člověk není spokojený s podmínkami svého živobytí, má svolení k jisté emigraci. Odchod ze země představuje vzdát se občanství. Každý člověk se může svobodně rozhodnout, jestli chce být součástí státu a čerpat jím zaručované občanské výhody nebo být na státu absolutně nezávislý, což ale zpravidla znamená život v trvalé nejistotě.

Velkým přínosem francouzského filosofa J. J. Rousseaua je přitom názor, kterým zdůrazňuje princip chtění. V podstatě se jedná o úvahu, že pozorování volních jednání určitých skupin nebo jednotlivců lze dokumentovat jejich mravní úroveň. Svoboda je lidskou daností. Každý chtěný zájem a uskutečněný čin se musí od svobody odvíjet nebo mít alespoň její nádech. Systémové uspořádání vůlí závisí na mnoha podmínkách. Založení občanské společnosti, chápané jako třístupňová soustava vůle, je ovlivňováno mnoha faktory. Největší pozornost by se přitom měla upřít na výběr a kompetence a moc úředníků, čili na vládu a na moc výkonnou. Ustanovený podíl vlivu úředníků způsobuje drobné nuance. Výsledkem jsou různé typy vlád- monarchie, demokracie, aristokracie a jejich smíšené varianty. *„Jedním slovem je nejlepším a nejpřirozenějším řádem, aby nejmoudřejší vládli nad množstvím, když si jsme jisti, že budou nad ním vládnouti k jeho prospěchu a ne k svému prospěchu“* (Rousseau, s. 81, 2002).

Existence, prosperita a životnost kolektivního státního tělesa vděčí za svou celkovou funkčnost umění jednotlivců vzájemně se dohodnout na podmínkách svobodného občanství. Přitom volba vlády musí být transparentní. Její úroveň a správnost spočívá v dobrém výběru

představitelů výkonné moci. Podle Rousseaua (1949) jsou dva dobré postupy zvolení vládních úředníků: výběr a los. J. J. Rousseau přitom ve svých textech vyzdvihoval vládu, která spravovala stát v Ženevě. Chválil úředníky, kteří si od bohatství zachovávali patřičný odstup. „Jejich nezkorumpovanost znamená, že stejně jako všichni občané, jednají i oni, jak praví Rousseau (tamtéž), z hloubi srdce. *„Takže v okamžiku, kdy vláda uchvátí svrchovanou moc, společenská smlouva se zlomí; chci říct, že se rozpadne velký stát a že se z něho vytvoří jiný v něm, složený pouze ze členů vlády, a že je pro zbytek národa jen pánem a tyranem“*“ (Rousseau, s. 100, 2002).

Někdy se může výsledný průnik vůlí tří ústavních složek zvrátit v opak- v nesvobodu. Důvodem je chtivost moci, čili zločinné jednání žít na úkor druhých. Společenské soužití se rázem naruší a svoboda pak není ani prioritou, ani smyslem jednotlivých životů. Zájmy státu odporují zájmům občanů. Dochází ke střetu vůlí. Varovným znamením je moment, kdy se lidé přestanou zajímat o svá občanství. Podobnou reakci, jak uvádí Rousseau (tamtéž), vyvolává také křesťanství, protože se zaměřuje na nadpozemský život. Ve víře jsou občané vybízeni soustředit se na posmrtný život. Aktuální dění současného života není na prvním místě. Proto tedy křesťanský světový názor vybízí k jisté státní lhostejnosti. Podle Sobotky (1976) tuto Rousseauovu myšlenku později rozvíjí rovněž také Kant a to především tvrzením, že nekriticky osvojený pojem vyšší bytosti znemožňuje člověku poznání pravé povinnosti.

Každý člověk by se měl chovat přirozeně a být soběstačný. Lidská přirozenost spočívá ve skutečné schopnosti vnímat pocity práva a stejně tak křivdy. Oba filozofové- David Hume i Jean Jacques Rousseau, se shodují v chápání lhostejnosti, která se podle nich vyznačuje nezájmem, bezcitností a zbabělostí. Lhostejné chování, je kořenem zla a nepatří mezi vlastnosti, které jsou lidem přirozené. Přáním obou filozofů je žít šťastně, udržovat se svými spoluobčany přátelství a chovat k sobě vzájemnou úctu. Přitom lidským pocitem k nezaplacení by mělo být vědomí, směřující k cíli: zanechat po sobě nějaké dílo či čestnou památku: *„Snaž se pochopit, kým máš být podle rozkazu božího a jaké místo mezi lidmi zaujímáš“* (Rousseau, 1753, s. 26).

# 1. FORMULOVÁNÍ KATEGORICKÉHO IMPRATIVU

„Čím více má kultivovaný rozum v úmyslu požitek ze života a blaženost, tím více se člověk vzdaluje pravé spokojenosti, z čehož pak u mnohých, a to těch, kteří mají nejvíce zkušeností s jeho užíváním, ovšem jen tehdy, jsou-li dostatečně upřímní, aby to doznali, vzniká jistý stupeň misologie tj. nenávisti k rozumu“ (Kant, 1990, s. 59). Jak přesněji vyložit fakt, že se prostá lidská vůle upíná ke smyslovému světu tak často? Pro lidskou vůli je mnohem jednodušší a dostupnější usilovat o dosažení potěšení především skrze předměty empirického světa. Smysl této záliby spočívá v tom, že se vůle ničím neomezuje, protože se hodnotou svého jednání vůbec nezabývá. Rozum, který nebrání lidské vůli obklopovat se smyslovými podněty, je vězněm empirie. Ve skutečnosti takovýmto neomezeným se pachtěním požitcích stává na předmětech závislý a jeho výsledná jednání ztrácejí kvalitu dobrých rozhodnutí. Podle Šinkaruka (1975) filosofové 18.- 17. století chápali vztah jedince ke světu jako věci k věcem, čili způsobem, že člověk je podrobený přírodní nutnosti, protože je věcí mezi věcmi.

„Tuto zásadu chci tedy nazvat principem autonomie vůle v protikladu ke každému jinému principu, který zahrnuje proto do heteronomie“ (Kant, 1990, s. 95). Filosofův pohled na člověka jako na osobu, která své jednání zakládá na uvědomění si a následování svého vnitřního principu, je jedinečný. Myslitelé inspirovaly myšlenky etických teorií Davida Huma a Jeana Jacques Rousseaua. Je zajímavé, že jim Kantovo definování morálky, která se vymezuje, jak praví Kant (tamtéž), proti vyžebnaným principům mravnosti, nakonec odporuje. Myslitelovy jiné názory nespočívají jenom v odlišném pojetí dopadu času na morálku, ale také v soustředění se především na podstatu subjektivního jednání, nikoliv na průběh jeho následků. Dějiny jsou výzva. Je to hozená rukavice lidstvu ustavit svět o sobě jednajících individualit. Humovský a Rousseauovský návod správného konání představuje dlouhé vysvětlování důvodů, proč se lidé mají o mravnost snažit. Německý filosof si záhy uvědomí, že pravdivost obou typů etik, potřebuje být potvrzena, jak praví Kant (tamtéž), zkušeností, takže o rozumové skutečnosti mravních principů nevypovídá nic. „Vskutku však nemůžeme nikdy ani sebepřísnějším zkoumáním proniknout zcela za skryté pružiny, poněvadž, když je řeč o morální hodnotě, nezáleží na jednání, které vidíme, nýbrž na oněch jeho vnitřních principech, jež nevidíme“ (Kant, 1990, s. 71).

Ponětí mravnosti je fenomén, který si uvědomuje každá rozumová bytost. Jeho fungování dělá jedincův život šťastným. Je to prvek, který dává lidskému životu pravý smysl. Je zapotřebí, aby se rozum nejprve vyvaroval smyslovým lákadlům, čehož se mu daří dosáhnout skrze vůli. Neřízená lidská vůle, jak uvádí Kant (1990), usiluje pouze o prostředky, vedoucí k dosahování nějakých jiných účelů. V ideálním případě musí rozum ihned následovat mravní zákon, který se nazývá kategorický imperativ. *“Jakákoli věc v přírodě působí podle zákonů. Jen rozumná bytost je vybavena mohutností jednat podle představy o zákonech, tzn. podle principů, čili má vůli“* (Kant, 1990, s. 76).

Aby člověk uplatňoval lidství ve své osobě, musí nejprve rozumu vymezit prostor k hloubání. To je moment, kdy se jedincovo jednání začíná zakládat nikoliv na smyslovosti, jak uvádí Kant (1990), ale v konání **jeho** pravé povinnosti. Volní proces rozhodování přestává být závislý na empirickém světě. Schopnost vymanit se při rozhodování z područí veškeré náklonnosti, se nazývá, jak uvádí Kant (tamtéž), praktická soudnost a je v kompetenci praktického rozumu. Vloha uplatňovat praktický rozum je zakotvena v každém lidském jedinci. *„Bylo možno předpokládat již předem, že znalost toho, co každému člověku přísluší dělat, a tím i vědět, je věcí každého, i toho nejprostšího člověka“* (Kant, 1990).

Kantovo učení vyzdvihuje aktivitu rozumu. Rozum a vůle jsou spolu nerozlučně spjaty, proto je správně jednající vůle vždy regulována rozumem. Unikum takového vědění vyzývá každého člověka, aby se zasazoval o patřičnou korekci své vůle, tedy se zabýval otázkou dobra a zla. Rozum slouží vůli jako rentgen, protože diagnostikuje správnou kvalitu všech jejích chtění, čímž se zasazuje o mravnost. Volní zaměření se odrážejí, jak uvádí Hoffe (2005), na kvalitě mravního jednání. Podle Kanta (1990), aktivita praktického rozumu reguluje maximy, subjektivní principy chtění tak, aby byly čisté, tedy na empirickém světě nezávislé. Tato regulace je pro člověka velmi důležitá, protože umožňuje uskutečnit pravý význam lidské jsoucnosti, tj. schopnost být morální bytostí. *„Zajisté! Právě zde začíná hodnota charakteru, který je morální a bez jakéhokoliv srovnání nejvyšší, totiž že koná dobro nikoli z náklonnosti, ale z povinnosti“* (Kant, 1990, s. 62).

Subjektivní představa mravního zákona, jak praví Kant (1990), je jedinou podmínkou dobré vůle. Tato největší hodnota vůbec, musí být tedy střežena rozumem, nutně a povinně.

že smysl subjektivní dobré vůle spočívá jenom v její čistotě, v zachovávání myšlenky mravního zákona. Správné maximy jsou principy, jak uvádí Hoffe (2005), které neobsahují přesný popis nějakého konkrétního jednání. Individuální proces praktického rozumového souzení, spočívá ve výše uvedeném očišťování prosté lidské vůle. A protože si morální vůle dovede prostřednictvím svého rozumu, tedy praktickým souzením, myslet každý lidský jedinec, její uchopení je pro všechny lidi nesporným faktem.

*„Povínané je rozumem chtěné, pokud vystupuje vůči vůli, která se může nechat určovat také nerozumnými pohnutkami, jakožto požadavek (Ricken, 1995, s. 85). Jaký je průběh dobrého jednání, jehož smysl spočívá v řádném plnění mravního zákona? Rozum zde uděluje vůli jedinečnou kvalitu, praktické souzení. Smyslem povínaní je vyrovnat se s daností existovat jako smyslová bytost a být nezávislý. Úplnost bytí je možné skrze patřičné sebe formování se, čili zbavení a očištění vůle od smyslových lákadel. Během procesu odklánění se od požitkářského způsobu života, musí dojít, jak uvádí Kant (1990), k donucení vůle, to znamená k příkazu skrze imperativy. Je důležité si uvědomit, že praktické souzení, které se snaží učinit volní jednání správným, tedy čistým, se někdy může nechat zmást. Namísto následování mravního zákona, kategorického imperativu, následuje, jak uvádí Kant (tamtéž), imperativ hypotetický. Oba dva principy jsou si při směřování vůle podobné a výsledná jednání od sebe nerozeznatelná. Jenomže co se týká struktury dosažení štěstí a spokojenosti, není povaha hypotetického imperativu stejná, jako je povaha imperativu kategorického.*

*„Hypotetický imperativ vypovídá tedy jenom to, že jednání je dobré ve vztahu k nějakému možnému nebo skutečnému úmyslu“ (Kant, 1990, s. 78). Lidská vůle, odvíjející se z hypotetických imperativů, jedná zjištěně. Jednání zaručující účel, má charakter, jak uvádí Kant (tamtéž), věty analytické. Analytický účel vykazuje metodu, vedoucí k jeho dosažení. Vůle je tedy povínaná tak, jak ji k tomu navádí účel. Hypotetické imperativy sází na jistotu, proto se soustředí na jednání, které co nejvíce zaručuje získání vytyčeného cíle. Lidská racionální vůle zná přesně metodu, skrze kterou lze žádaný předmět nabýt a má tedy k dispozici přesný návod, jak jednat. Oproti nezištěnému jednání, typickému pro zákon,*



imperativ kategorický, stačí vůli nadiktovat přesný postup, jak dosáhnout cíle. Jasně objektivní instrukce je možné ověřit díky zkušenosti. Obtížnost tohoto systému jednání je v tom, že se člověk musí soustředit na plno možností a způsobů, aby zvolil ten nejvhodnější. Zabývat se posuzováním různých variant za účelem odhalení technik, které nejlépe vedou k cíli, je vyčerpávající. „*Všude tam, kde se objekt vůle musí klást jako základ pro to, aby se jí předepsalo pravidlo, které by ji určovalo, není toto pravidlo ničím než heteronomií*“ (Kant, 1990, s. 106).

Co do povahy je možné rozdělit hypotetické imperativy na dvě skupiny, přičemž oba dva typy odvozují volní účely ze zkušenosti, která slouží jako garance jistoty. První typ imperativu se označuje, jak uvádí Kant (1990), jako imperativ chytrosti. Jedná se o taktiky, vedoucí ke chtěnému účelu. Důraz je kladen na všechny možné procesy, jak dosáhnout nějaké blaženosti. Jedinec ví, jak podnitit vůli a zakusit tak ve výsledku libý pocit štěstí. Jednající vůle si uvědomuje rizika, která sebou můžou její techniky obnášet, proto ví, čeho je dobré se vyvarovat a na čem je naopak dobré trvat. Do druhé skupiny patří imperativy, které se orientují na konkrétní účely. Tyto imperativy zručnosti povínají vůli, jak dosáhnout cíle. Zde, povinováním klade větší důraz na konkrétní výsledek.

„*Ostatně rozumím zde dokonalou povinností tu, která nepřipouští žádnou výjimku ve prospěch náklonností*“ (Kant, 1990, s. 84). Apriorní imperativ je zákon, který není, jak uvádí Kant (1996), heteronomní zásada, ale nezávislá forma chtění. Toto chtění je nepodmíněné a autonomní. Člověk nemusí být světa znalý, aby se dovedl správně rozhodnout. To znamená, že dovednost je naprosto pochopitelná i pro toho, jak praví Kant (tamtéž), kdo je nejprostším a nejnezkušenějším rozvažováním. Úsilí rozumu transformovat volní jednání na formální, vyžaduje zejména jistou vytrvalost a odříkání, zprostit se veškerých zájmů a náklonností. Racionální volní jednání je tedy na vnějších důvodech nezávislé.

Celou situaci ale komplikuje neverifikovatelnost. Říše účelů se projevuje v jedincově lidské vůli, kterou je nutné kategoricky povínovat jenom jako představu, zatímco dokazatelnost heteronomie je možná pomocí zkušenosti. Zkušenost vždy poukazuje na to, že konání dobra je podmíněno zájmem zvenčí. Z pohledu vnějšího smyslového světa není žádným způsobem možné ověřit, zda volní jednání čerpá doopravdy z kategorického imperativu. Šance verifikovat kategorické jednání z vnějšku je nulová, protože čistotu jednání udává idea. Ve výsledku je jedincovo skutečně čisté a nezištné jednání nerozlišitelné od konání s úmyslem nějakých dalších výhod.

## 2. 1 Vymezení kategorického imperativu v rámci kritiky mravnosti Davida Huma a Jeana Jacques Rousseaua

Kant je nejprve Humovou filosofií velmi nadšen. Konečně se našel způsob, který překonává metafyzická pravidla, neodpovídající běžně zakoušené praxi. Kant souhlasí s Humem, že lidská přirozenost by neměla být omezována nepraktickými předpisy. Myslitel přitakává Humovu názoru, že bylo mnoho filosofů a mudrců, jak praví Hume (1899), kteří dedukovali z nejabstraktnějších zásad rozumových, které namísto přínosu pravdivých poznatků způsobily jenom zmatek. Mravnost musí vycházet z lidské přirozenosti, čili spočívat v principu, který je člověku sám sebou poznatelný, nikoliv v uměle smyšlených hybridech. Oba filosofové tak zavrhnou vyspekulované typy etik, které spočívají na metafyzických principech. Kant navíc zdůrazňuje, že nechce vytvářet nový princip mravnosti, jak uvádí Kant (1996), čili minout se s cílem, nýbrž ten stávající, který je samozřejmý každému člověku, správně zformulovat.

Na jednu stranu je poznatek mravního citu, čili danost, kterou má každý jedinec, cenným přínosem pro etické bádání. Každý člověk umí rozpoznat, na kolik je jeho chování správné. Jedinová subjektivita se upíná na blaho celku. Mravním citem člověk dovede přechíst reakce okolí na své činy. Budování osobní hodnoty jde ruku v ruce s konáním všeobecné prospěšnosti, která se oceňuje společenskou pochvalou. Zajímavým důrazem Humovy filosofie je tedy nezaměnitelnost empirické zkušenosti, která spočívá ve zkoumání společnosti a soustředění se na její aktivitu. Sociální cítění je třeba rozvíjet v souladu s celkem, čili v rámci jednotlivých kultur. Jednoduchost a zároveň hloubka teorie skotského filosofa Kanta okouzlí. „*Označuje tuto metodu dokonce za krásný objev naší doby*“ (Kant, 1990, s. 15).

Na druhou stranu je pro Kanta Humova představa, která zdůrazňuje význam společenského vlivu na mravnost, heteronomií. Smyslem společnosti je vybízet člověka k nějakému způsobu chování, jehož kvalita spočívá v požadavku celkové užitečnosti. Správné činy jsou takové, které přinášejí blaho všem. Náзор na celkovou prospěšnost, ale také předpokládá malé výkyvy v podobě drobných nespravedlností. Jednotlivá ublížení jsou v poměru spokojenosti většiny bezvýznamná. Hume chápe občanskou společnost utilitaristicky.

Jediným garantem správnosti je podmínka, aby, jak praví Hume (1899), dobro vždy značně převažovalo nad zlem. *Morální cítění však nic nenaznačuje o věci samé. Varuje nás jen jako citlivý barometr zda jednáme v souladu či v rozporu se sdílenými samozřejmostmi svého prostředí*“ (Kohák, s. 79, 2003).

„*Zásadní rozlišení mezi mravností (účely) a empirickou skutečností (prostředky)*“ (Kant, 1990, s. 13). Základní rozdíl spočívá v čistém formálním jednání Immanuela Kanta a zjištění Davida Huma. Tento skotský filozof David Hume provádí rozbor zkušeností, aby našel správné prostředky, čili pravidla dobrého jednání, která z něho vyplývají. Kant Huma kritizuje v rámci výkladu heteronomních imperativů. Veškeré zájmové etiky podmiňují volní rozhodování tím, že vůli orientují na plnění vnějších účelů. A právě budování osobní hodnoty, které je Humovi podmínkou zaručující pohodu, je nepřijatelné. Způsob, který diktuje vůli, jak má jednat, se označuje jako dogmatický. Zájmy popírají jedincovu vlastní hodnotu, ze které má naopak čístit skutečný důvod jeho existence. Pravá volní schopnost sebeurčení se pomíjí a totálně ignoruje, čímž se neakceptuje fakt, že člověk je zákonodárná bytost. Jinými slovy se nejedná o nic jiného, než o rozdíl, jak praví Kant (1996), mezi jednáním v souladu s povinnostmi, čehož důsledky mohou vést až k morálnímu blouznění a jednáním z povinnosti, tedy z úcty k zákonu. „*Je velmi krásné prokazovat lidem dobro z lásky a účastné blahověle, nebo být spravedlivý z lásky k pořádku, ale to není ještě ta pravá maxima našeho chování...*“ (Kant, 1996, s, 140).

Existenci mravního zákona nelze odvíjet od konkrétních okolností. Kantovo budování osobní hodnoty je odlišné. Nakolik se člověk dovede vůli povznést a být na smyslovém světě nezávislý, tedy nezneuzitelný, natolik posiluje vnitřní hodnotu osobnosti. Rozum by neměl být motivován, jak uvádí Kant (1990), zákony v podobě podnětů, které nevznikly z jeho vlastní vůle. Filozofovo pojetí mravnosti je takového typu, že to, jestli je člověk sám nebo mezi lidmi na skutečnosti pranic nemění. Myslitel chce etický princip nalézt nikoliv prošetřením jednotlivých situací a konkrétních okolností, ale v jednom motivu. Ten, jak praví Kant (tamtéž), záleží v samotném účelu, ne v rozmanitosti jednání. „*Člověk je sice dosti nesvatý, avšak lidskost v jeho osobě mu musí být svatá*“ (Kant, 1996, s. 149).

Základní pilíře Rousseauovy svobodné společnosti se neodvíjejí ze schopnosti

vyladit své jednání na nejvyšší kvalitu charakterizovanou Humovskými ctnostmi spravedlnosti a libovůle. Vymýšlet nová pravidla a předpisy chování je zbytečné. Lidem je přirozené chtít svobodně jednat a model prostého spoluzití znají z rodiny. Východiskem je tedy jedince uvědomovat v jejich původním vnímání dobra. To je nezištné a plně mu odpovídá vrozená vlastnost, soucit. Kolektivní občanství předpokládá, že se jednotlivcova vůle poddá vůli obecné, vůli všech, která je výsledkem společné shody. Tehdy společenské shromáždění splňuje ideální podmínku, protože je, jak praví Rousseau (2002), nejdobrovolnějším aktem světa. „*Člověk v pravdě svobodný chce jen, co může, a činí, co se mu líbí. Svobodu neohrožuje, protože je jako nutnost vždy přijímána se samozřejmostí* (Blažková, 2004, s. 171).

Kant naprosto souhlasí s Jeanem Jacques Rousseauem, který apeluje, aby lidská svoboda byla omezována jediné podmínkou, která ve výsledku přinese opět svobodu. Právo na svobodu je přímo smyslem bytí každého člověka, který si to jen musí náležitě uvědomit. Německý filosof vzápětí pochopí, že je hloupé dělat rozdíly mezi lidmi jenom na základě jejich společenského postavení, fenoménu, ke kterému tíhne tehdejší dobová kultura. Druhá polovina osmnáctého století se vyznačuje přílišnou strojeností nejenom šatů, ale i společenských mravů. Díky Rousseauovi si Kant uvědomí, že usuzovat o míře mravní odpovědnosti člověka jenom na základě jeho uhlazeného chování, je špatně. Například to, že vlasy nejsou dostatečně stočené do loken, nemůže být hlediskem, které má vypovídat o tom, do jaké míry jedinec následuje vnitřní příkaz apriori.

Oba myslitelé zdůrazňují nutnost oprošťovat lidské chtění od uměle vyvolaných tužeb a potřeb. Bezstarostná volní rozmařilost vede jinak člověka k nezájmu a lhostejnosti realizovat jeho pravý smysl. Takové konání nebere v potaz ani správnost jednání, ani dobrotu věcí samotných. Sklony k lhostejnosti a zoufalství, jak uvádí Kohák (2004), jsou ti nejhorší rádci. Pokud se prosadí jako hodnoty, ovinutí se třaskavinou a odpálení se je jen následnou reakcí jejich zastánců.

Nicméně je Kantova idea svobody odlišná. Rousseauovská ideální společnost, která pramení z obecné vůle, je heteronomií. Jedná se o společenství, jak praví Kohák (2004), kde každý člověk splývá s celkem a nachází v něm své naplnění. Výsledné celkové blaho je

podloženo zkušeností a jedině jejím čerpáním, se mu dostává punc pravosti. Kant zastává názor, že svoboda a svobodná vůle nebude nikdy plně uskutečnitelná, dokud ji budou upravovat vnější vlivy v podobě nějakých společenských pravidel a zvyků. Filosof trvá na **svém** přesvědčení, že svoboda má vzniknout samovolným způsobem. Svoboda není na ničem závislá ani odvozená, ale je základem zákonodárné vůle. Jedinec musí sám sobě určovat účely jednání. V opačném případě znevažuje fenomén lidství. „*A tak tedy jedině mravnost a lidství, pokud je lidstvo k ní způsobilé, mají důstojnost*“ (Kant, 1990, s. 97).

Na Rousseauovské vůli, i když naplňuje požadavek očišťování od zájmů a potřeb, Kant shledává několik nedostatků. Rousseauova teorie spočívá v motivaci jednotlivých vůlí, podřít se vůli obecné, která signalizuje vzájemný soulad celku. Dosažení obecné vůle je výsledkem individuálních chtění. Tento fakt jasně poukazuje na to, že jistota svobody jednotlivých občanských vůlí je opřena o ideál obecné shody. Protože je obecná vůle proklamována už předem, subjektivní očišťování je jenom jejím následným plněním. To znamená, že namísto podřícení se sobě, se vůle nechává úkolovat zákonem, který stojí mimo její vlastní autoregulaci. Zákon je, jak praví Kant (1990), jako kategorický přijímán pouze hypoteticky. Rousseauovská občanská vůle se angažuje ve prospěch vůle obecné, proto je stále ještě závislá.

Povínání musí být nepodmíněné, bezzájmové. Německý myslitel nehledá výhodné podmínky, které šikovným způsobem regulují obecnou spokojenost. Hodnotu jednání nelze odvozovat od následků a motivů jedincových činů. Jedincova vůle, jak praví Kant (1990), nemá zapotřebí být vzdělána, jako především vyjasněna. Toto vyjasňování vůle se nese v duchu svobody a filosof jej nazývá očišťování. Kant apeluje na správné porozumění obsahu tohoto pojmu. Svobodu nelze chápat jako vnější, tedy mimo vůli stojící podmínku mravního zákona, ani nelze říct, že mravní zákon stojí pod jejím vlivem. Člověk si musí uvědomit, že svoboda je nezbytnou součástí správného jednání. Bez jejího předpokladu nemůže lidská vůle procházet procesem povínání. Mravní zákon a svoboda se bez sebe neobejdou. Jsou společně na jedné lodi.

Rousseauovi je také nejcennějším nástrojem výchova. Má vybízet ke vzájemnému spolužití s ostatními, ve kterém je každý člověk sám sebou. Francouzský myslitel tvrdí, že

výchova má individuální vůli směřovat k občanství. Jedinci se prostřednictvím této kvality znázorňuje cesta, díky které dovede snáze pochopit smysl svobodného koexistování ve společnosti. Rousseau záhy odvozuje svůj imperativ, který jenom podtrhuje heteronomní určení vůle. Není přeci možné, aby se člověk při svém jednání utěšoval pocitem, že koná správným způsobem jenom proto, že neublíží druhým. Zásada této směrnice spočívá opravdu nanejvýš jenom, jak uvádí Rousseau (1949), v užitečnosti přirozeného dobra, jehož nositelem je soucit.

*„Morální hodnota jednání nezáleží tedy v následcích, které se z něho očekávají, a proto ani v nijakém principu jednání, jenž by byl nucen vypůjčit si pohnutky od těchto očekávaných následků* (Kant, 1990, s. 64). Kant se snaží definovat a vymezit rozdíl mezi heteronomií a autonomií. Chud' činit akci musí vycházet pouze z jedincova samotného konání, z elánu jednat a už se neodvíjet z žádných dalších důvodů. Rousseau a Hume si dostatečně neuvědomují, že princip mravnosti musí spočívat ve vlastním sebeurčení vůle. Celá Kantova morálka vychází ze schopnosti vůle odvíjet zákon ze sebe samotné. Vůle umí patřičným způsobem určit a zpracovat všechny objekty a jevy. Na těchto věcech má ale být nezávislá. Vztah k objektům není klíčem k pochopení principu, ze kterého vůle odvíjí svůj zákon. Zákon mravnosti není možné hledat, jak praví Kant (tamtéž), v povaze některého z objektů. Aby byla tato nesporná směrnice vůle pochopitelná, bylo by dobré demonstrovat správný způsob jednání na praktickém příkladu. Vhodnou ukázkou je, jak uvádí Kant (tamtéž), tzv. „lživý slib“, patřičně poukazující na různé stimuly, které mohou prosté lidské konání neblaze ovlivňovat. Jedná se o Kantův vydařený pokus vysvětlit své vlastní zásady učení, které se zakládají na praktickém souzení.

Člověk by se neměl nechat zlákat k cílenému jednání. Účelem Kantova praktického rozumu je vyžadovat pro vůli jenom takové maximy, jejichž principy jsou samostatným nezávislým chtěním. Tedy čisté, neobsahující nic empirického. Rozumová bytost, začleněná do jisté kolektivní akce, kooperuje s ostatními partnery. Povaha jejího jednání by měla být nezištná a měla by spočívat v maximách racionální vůle. Rozumový člověk, který se chová mravně za každé okolnosti, si tak potvrzuje vlastní kvalitu osobnosti. Tímto se celkově veškerá skupinová spolupráce stává hodnotnou. Funkčnost skupiny spočívá ve správném

přístupu členů ke konání povinností. To vede také k upevňování vzájemné důvěry. V ideálním případě se každý člen skupiny vyznačuje korektním jednáním. „*Jednající musí mít možnost chtít, aby jednání podle této maximy bylo dovoleno celé třídě těch, na něž se výzva obrací. To je možné jen tehdy, když může chtít následky, které mu z jednání vznikají; když patří k třídě těch, kteří jsou jím potencionálně postiženi*“ (Ricken, 1995, s. 90).

V momentě, kdy si jeden z partnerů není jistý svým výkonem, ale svou nezpůsobilost vykonat akci např. popírá, nebo své kolegy dokonce ujišťuje o pravém opaku, vymyká se jeho chování správnosti. Tehdy se aktér zamotává do sítí své vypočítavosti. Ve výsledku si stejně nejvíce ublíží jako původce křivého jednání. Vždyť do povinnosti každého rozumového subjektu, který chce dobře jednat, čili uplatňovat svou lidskost, spadá i pravdomluvnost. Slibovat něco z postranních důvodů jako jsou např. strach z projevu vlastní slabosti, udržení si obliby kolektivu nebo momentální odsunutí problému na později, znamená, jak uvádí Kant (1990), že se jedincovy maximy jednání zakládají v náklonnostech a sebelásce, nikoliv na morálně hodnotném principu. Člověk si sice tímto svým záměrným chováním může v dané situaci krátkodobě přilepšit, ale to nemá s dobrým objektivním jednáním pranic společného.

„*Všude tam, kde se objekt vůle musí klást jako základ pro to, aby se jí předešlo pravidlo, které by ji určovalo, není toto pravidlo ničím než heteronomií*“ (Kant, 1990, s. 106). Výše uvedené taktiky jsou příklady, kdy jedinec nejedná sám ze sebe. Svě danosti principu se ztrácí a odcizuje, přestává být bytostí rozumovou a stává se bytostí pudovou. Vidina dosáhnout nějaký výsledek je podmínka, která určuje charakter jednání. Tam, kde je existence lživého slibu na denním pořádku, je stav hodnot v bezprizorní situaci. Dobro zde nehraje prakticky žádnou roli a mezilidská shoda není možná. Kant tedy zdůrazňuje, že co se týká zvažování následků jednání, jedinec musí mít vždy na paměti absolutní nezájem o jakékoliv osobní výhody a nevýhody, které vyplývají z jeho činů. Jedinou skutečnou podmínkou, se kterou má člověk pracovat, je ukládat si zákon mravnosti. Nikdo přece nechce založit smysl svého života raději na prospěchu z vypočítavosti, nežli na oceňování dobra a čestnosti. Výjimečný význam člověka je totiž ve schopnosti užívat rozum. Pravdou je, že všechny lidi jako samostatná individua pojí společné nadání, morálka, která spočívá ve volném uspořádání subjektivních maxim.

*„Proto jsou imperativy toliko formulemi vyjadřujícími vztah objektivních zákonů chtění vůbec k subjektivní nedokonalosti vůle té či oné rozumné bytosti, například lidské vůle“* (Kant, 1990, s. 77). Mravní zákon je možné popsat několika definicemi a z několika úhlů pohledu. Fakt, že jedincova vůle existuje ve smyslovém světě a proto nemůže být dokonalá, má za následek, že racionální vůle, uvědomující si své nedokonalosti, se chce od chtění smyslových podnětů opouštět. Proces, spočívající v přísném oproštění se od empirických lákadel, vyúsťuje v to, že lidská vůle jedná bez vedlejších cílů. Není jenom nástroj, toužící najít způsob, jak následně uspokojit své chťiče.

Mravní zákon, jak uvádí Kant (tamtéž), je zákonem nepodmíněným. Jednání už není součástí řetězce uskutečňujícího další zamýšlené cíle, které vyplívají z příspěvku jeho zapojení. Zatímco si prostá lidská vůle vytváří o smyslových věcech zkušenost, ta rozumová se chce veškeré zkušenosti zbavit. Jednání, které není na ničem závislé, je dosažitelné jedine skrze vůli, která respektuje mravní zákon, kategorický imperativ. Vylíčit cesty vůle a povahu mravního zákona, je velmi specifický úkol. Filosof proto volí několik teoretických definic, které kategorický imperativ ozřejmují. Podstatnou věcí je uvést alespoň tři charakteristiky tohoto obecného zákona. Měřit lidské jednání zákonem, jak uvádí Sobotka (1976), je lidská nadřazenost nad přírodou.

## **2. 2 První podoba definice mravního zákona**

*„Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem“* (Kant, 1990, s. 84). Lidskost a rozum jsou atributy, které dělají člověka neuvěřitelně výjimečným. Kategorický imperativ spočívá v objektivním způsobu jednání každého subjektu. Je to příkaz, platný pro všechny subjektivní principy chtění. Jedná se o revoluční námitku poukazující na to, jak uvádí Kant (tamtéž), aby to co je, bylo transformováno tak, jak to být má. Transformace spočívá zejména v charakteru jednání, tedy v rozlišení volních přívlastků na subjektivní a objektivní. Pokud je individuální chtění situováno pouze do smyslového světa, tedy vázáno přírodou, jedinec jedná subjektivně. Mravní zákon se nemůže stát objektivním, to znamená být všem lidem společný co do způsobu určování objektů vůli, jakmile se jedincova všímavost koncentruje na výsledek svého



konání. Konkrétní individuální cíle, kterých člověk chce dosáhnout, jsou různé, protože je každá lidská bytost individuum mající svůj specifický temperament a přání. Není možné, aby všichni lidé měli stejné cíle a tužby. Německý filosof si velmi dobře uvědomuje rozdíly individuálních chtění. Jinými slovy, někdo má rád holky jiný zase vdolky.

*„Rozdíl autonomně se motivující bytosti od bytosti od bytosti určované vnějšími příčinami je rozdílem bytosti schopné odpovědného jednání a bytosti neschopné takového jednání, čili rozdílem lidské a animální úrovně“* (Sobotka, 1976, s. 186). Lidé žijí na rozhraní dvou protikladných sfér. Kant si je dobře vědom, že tento fakt nelze nechat bez povšimnutí. Je potřeba, aby se člověk, jak praví Kant (1996), přestal nechat oblažovat. Sled událostí se neodvíjí z povrchního upřednostňování atraktivnějších požitků. Objektivní morálka nemůže ani spočívat v principu, o kterém myslitel hovoří s nadsázkou, jak praví Kant (1990), že půjde zavěsit na nebi nebo o něco opřít na zemi. Vůle, která je realizátorem chtění, musí být založena na empiricky nepodmíněné hodnotě. Žádná choutka, věc nebo důvod, nemůže představovat zákon, který je platný pro všechny. Jedinova existence patří na vyšší úroveň, proto se musí ubírat směrem, zaměřujícím se na čisté lidství. Lidská vůle nemůže zůstat na pospas pudovým potřebám a zájmům. Smyslové věci jsou z hlediska volního zaměření risk, ne záruka, kterou poskytuje formalismus. Zachovat k zájmovosti negativní postoj je velmi hluboká myšlenka. Mít zodpovědnost udává jasnou linku životního stylu. Následně zaujatý postoj typizuje všechna budoucí vypořádávání se světovým děním. Podle Sobotky (1976) je právě tato Kantova myšlenka, spočívající ve vymezení se proti přírodě, jednou z námitek jeho kritiků, kteří filosofovi vytýkají přílišnou rigoróznost.

*„Obecný zákon- odpovídáme zprvu- je zákon, který předepisuje něco, co může chtít každý (chápáno distributivně: jeden každý)“* (Ricken, 1995, s. 89). Objektivní rozumové jednání, jehož principem je kategorický imperativ, je podle Kanta (1990) nejen podstatou ale i nejvyšší hodnotou každého jednotlivého člověka vůbec. Výsledkem je, že se všechna pozornost musí nutně soustředit na jednání jako samotné a na nic dalšího. Tento apel Kantovy definice spočívá v naprosto nutné myšlenkové reflexi jedincova chování. Člověk musí zvažovat charakter činů. Jednat ze sebe znamená, chovat se způsobem, který může a musí být

ukázkou rovněž všem ostatním lidem. Jedinec nesmí nikdy za žádné situace jednat křivě. Neměl by se stavět k principům racionálního jednání neutrálně nebo lhostejně. Musí se chovat způsobem, který poukazuje na dobré jednání lidí k sobě samým i jedince k sobě samému. Veškeré chování racionálně uvažujících bytostí musí skýtat dobro, tedy být zákonem. Součástí požadavku je nárok poctivě dodržovat spravedlnost, uplatnit ji pro všechny lidi rovnoměrně. Objektivita vůle spočívá, jak uvádí Kant (tamtéž), v mohutnosti rozumu následovat zákon.

*„Jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem“* (Kant, 1990, s. 84). Ačkoliv jsou empirické věci určovány z vnějšku, jejich plynulost vypovídá o pevných zákonech. Filosof poukazuje na to, že přírodní zákony mají stejnou strukturu jako zákony mravnosti. Oba typy zákonů, jak praví Kant (tamtéž), jsou za věcmi a jevy, protože mají formální podobu. Formálnost přírodních zákonů si s formálností zákonů lidské vůle vzájemně odpovídá. Celé schéma si lze představit jako dvě vedle sebe volně běžící rovnoběžky, které se vzájemně potřebují, do určité míry na sobě závisejí, přesto se žádným způsobem neomezují. Odlišnost spočívá ve způsobu určení jejich předmětů. Přírodní jsoucna fungují na mechanické bázi, protože věci nejsou řízeny a ovládány samy od sebe. Aktivní lidská vůle, která umí pracovat na úrovni rozumu, se chce totálně zbavit okolní závislosti, jak praví Kant (1996), být prosta smyslového nátlaku. Lidská bytost se s kvalitou, čili formou přírodních zákonů, ztotožňuje s tím rozdílem, že si zákony ukládá sama, je zákonodárná. Když člověk vynaloží určité úsilí, uvědomí si, že vnější empirické pnutí nemá v porovnání s jeho vnitřní schopností čerpat ze sebe takovou váhu. Podle Sobotky (1976) tak vnáší Kantova morálka do lidského jednání změnu, dochází k obratu od jedincova nazírání k jeho činné stránce. Lidé se musí snažit překračovat své smysly a následovat svůj formální základ. *„Není-li maxima jednání uzpůsobena tak, aby vůbec obstála ve zkoušce s formou přírodního zákona, pak je mravně nemožná“* (Kant, 1996, s. 119).

Jedincovo umění uvažovat nad skutky je dáno rozumem. Velkým Kantovským přínosem je definování a pojetí formálnosti. Formální myšlení člověka upozorňuje, aby jednal tak, jak mu to umožňuje vzor lidství, kterého si je dobře vědom a dovede jej plně realizovat. Pokud tak neučiní, tedy neuplatní přirozené vlohy lidství, jak praví Kant (1990), vydává se napospas ubíjení empirií. Fyzicky se člověk nachází v prostoru přírodních věcí, nad který se

ale dovede povznést, protože je schopný morality. Tato formalita stojí proti všemu hmatatelnému, empirickému a čemukoliv, co zlákává lidské chtění ke konkrétním předmětným jednáním. Jednat formálně (viz Kant tamtéž) znamená nebýt sám se sebou- se svým rozumem v rozporu, čili neplnit vůli smyslovými potřebami. Spornost je tedy poznávacím znamením hypotetického imperativu, zprostředkovatele toho, jak nabýt nějaký chtěný předmět. Myslitel nechce chápat etický princip jako vidinu dosažení konkrétních věcí a zájmů. Principy, založené na názorných instrukcích jednání, mají proměnlivou, nestálou a vratkou hodnotu. Člověk si musí dát velký pozor, aby nepodléhal přírodním záležitostem, které pro jeho vůli představují jenom nástrahy. Je potřeba zaujmout opačný postoj. Lidství je udržitelné jedině rozumovou vůlí. *„Než si zvykneš, budeš mít z Kritiky pocit, jako bys byl ve mlýně před velikým a komplikovaným strojem: pacholci jeden o druhého sypou zpředu do otvorů obilí, a na druhém konci vypadávají krásné bochníky a koláče“* (Masaryk, 1934, s. 86).

Rozhodující moment tedy začíná ve chvíli, kdy se individuální subjektivní jednání povznesse nad smyslové zájmy do oblasti rozumu. Jedincova rozumová vůle si uvědomí, jak uvádí Kant (1990), svůj vnitřní princip, který je jí dán apriori, objektivní představu mravního zákona. Atribut apriornosti, tedy předzkušenostní vybavenost lidské vůle spočívá ve schopnosti jednat objektivně. Představa mravního zákona se vůli prezentuje jako forma, tedy jako objektivní podoba dobrého jednání. Rozumová bytost je k dobrému jednání způsobilá, což znamená, že dovede naplnit požadavek obecného zákona, jehož uskutečnění vyžaduje absolutní čistotu subjektivních principů chtění. Právě to sebou pro mnohé kolikrát obnáší nemilé odříkávání si pocitu blaženosti. Obecnost kategorického imperativu znamená chovat se takovým způsobem, který je realizovatelný pro všechny lidi stejně. *„Jestliže tak nemohou jednat všichni (chápano kolektivně), pak tak nesmí jednat nikdo“* (Ricken, 1995, s. 93).

## **2. 3 Druhá podoba definice kategorického imperativu**

*Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek* (Kant, 1990, s. 93). Definice mravního zákona se tedy zaměřuje na nejhlavnější důvod lidského konání. Člověka dělá člověkem jeho

schopnost rozumně využívat vůli. Kdyby se volní jednání soustředilo na dosažení nějakého osobního zájmu tak, že by k realizaci svého záměru využilo druhou osobu, jedinec by se dopustil nejhrubějšího porušení principu své existence. Znamenalo by to pokus zneužít druhého člověka ve svůj prospěch, čili zásah do jeho života a danosti existovat jako lidská bytost. Vždyť využití druhého člověka nebo sebe samého, jako prostředku k dosažení nějakého účelu, znamená znásilnit jeho existenční právo. Ten, kdo nejedná z úcty k druhému člověku, ponižuje sám sebe.

*„Formule sebeúčelu tedy vyslovuje požadavek, aby se s rozumovou bytostí nakládalo tak, aby se jakožto rozumová mohla připojit k maximě, podle níž se s ní nakládá. S druhým se nakládá jako s účelem o sobě, jestliže způsob, jakým se s ním nakládá, může být vůči němu ospravedlněn“* (Ricken, 1995, s. 98). Kantova humanita je neuvěřitelně silným nástrojem k rozbíjení veškerého zla spočívajícího ve špatném jednání prostých bytostí. Podle Sobotky (1976) jde Kantovi hlavně o zdůraznění mravní skutečnosti, která spočívá ve vzájemném partnerství a respektu. Lidské činy poukazují k řadě nehumánních incidentů, jako např.: války, genocidy, rasová nesnášenlivost nebo prostituce. Je nutné zmínit, že dobro ve světě existuje a dokáže zvítězit nad nekalostmi prosté lidské přirozenosti. Jedná se o malé velké činy lidí, kteří se nebojí stavět na odpor zlu, protože si skrze svou praktickou soudnost uvědomují zákon. A protože má mravní zákon objektivní charakter, představuje, jak uvádí Kant (1990), vědomí lidské vůle se mu podřídí, tedy ho bezpodmínečně ctí. Tezi už jen dodává na lesku, že dodržování zákona představuje někdy pro jedince statečné chování vystoupit proti většinovým, i když slabým, názorům davu. Kouzlem mravního zákona je síla jeho zachovávání, jak uvádí Sobotka (tamtéž), bez ohledu na jakkoliv sebeničivější následky.

*„Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovní co do důstojnosti a práv. Jsou nadáni rozumem a svědomím a mají spolu jednat v duchu bratrství* (viz Listina lidských práv a svobod 1998). Kant si plně uvědomuje, že navzdory proměnlivosti okolní přírody a vývoji všech světových událostí, které se k ní pojí, hodnoty, vztahující se k lidství se nemění. Filosofův apel se jako inspirace promítnul do obsahu dokumentu z roku 1948 pod názvem Listina lidských práv a svobod, která trvá na neměnné objektivní platnosti pravd, závazných pro všechny národy, každého člověka a společnost. Myslitel vysvětluje, že všichni lidé jsou

způsobili k důslednému přehodnocování svých činů. Vyzývá každého člověka, aby tak činil v zájmu své odpovědnosti k morálnímu kodexu. Podle Kanta (1990) je zpětnou vazbou dobrého chování blaženost z povinnosti. Kantovo novum přispívá k definování významu pojmů jako např. správnost, odvaha, čestnost, ctnost, nezaujatost a nezávislost. Podstatou morálky je šťastné spoluzití lidí, vzájemně si prokazujících respekt. Jakýmkoliv způsobem znehodnocovat lidství je nepřipustné. Člověk má naopak pilovat lidskost.

Obsahem pojmu lidství je motiv, aby každý jedinec uskutečňoval své vlohy a neustále se zdokonaloval. Protože je rozumová bytost, musí uplatňovat aktivitu svého rozumu a vymezit mu dostatečně prostor k hloubání. Člověk je nezneužitelný, je osoba, tedy účel, nikoliv věc. Nakládat s lidstvím jako s pouhým účelem znamená (viz Ricken 1995), že takový účel musí být nepodmíněný. Teze kategorického imperativu zdůrazňuje jedincovu povinnost, vykazovat jednání zproštěné od veškerých zájmů. Racionálně uvažující člověk si uvědomuje svůj apriorní princip následovat mravní zákon. Nadání zbavit lidskou vůli veškerých empirických nároků, znamená, soustředit se na udání volní formy, tedy praktické souzení. Tímto umem je obdařena každá lidská rozumová bytost. Dobrá vůle, mající status neomezeného dobra, je podmíněná jedine nutností následovat kategorický imperativ, který je platným obecným zákonem pro všechny rozumové bytosti

## **2. 4. Třetí podoba definice kategorického imperativu**

*„Idea vůle každé rozumné bytosti jako obecně zákonodárné vůle“* (Kant, 1990, s 84). Poslední definice obecného zákona sumarizuje jeho předchozí charakteristiky, takže se jedná o konečné doplňující odpovědi na následující námitky. Proč se má každý rozumově vybavený jednatel zasazovat o mravní zákon, co má člověk z totálního odřeknutí se realizace svých subjektivních zájmů a proč by měl být účelem volního jednání pouze takový cíl, který se lidské prosté vůli znázorňuje jenom jako abstraktní představa? Rozumové bytosti dokážou dosáhnout ideálu činit dobrá rozhodnutí na základě vlastních zákonů, které vykazují svou podobu pouze jako hodnotová orientace- forma vědění. Přesto je dobré vědět o jistém paradoxu, tedy že uskutečnění ideálního jednání není z lidské perspektivy záležitostí jednoduchou. Zvládnout výkon nabyt prostřednictvím své rozumové způsobilosti statusu

zákonodárství a těšit se tak podle Kanta (tamtéž) titulu být důstojnou osobou je otázka budoucích generací. Je to běh na dlouhou trať. Sobotka uvádí (1976), že Kant chápe lidskou bytost jako subjekt vlastního sebezdokonalení. „*Nejvyšší dobro je tedy možné, jen za předpokladu nesmrtelnosti duše*“ (Kant, s. 210, 1996).

„*Moralita je tedy vztah jednání k autonomii vůle, to znamená k možnému obecnému zákonodárství prostřednictvím jejich maxim*“ (Kant, 1990, s. 101). Cesta člověka k sobě samému, toto přirozené kantovsky řečeno tíhnutí k principům apriori, je v každém. Předpokladem vstupu do říše účelů je moralita, dokonalá entita, skýtající nejdůležitější smysl veškerého rozumového lidského snažení. Základem dobré vůle je totiž svoboda rozhodnutí. Jedinec požaduje sám po sobě jednat tak, aby se jeho chtění zaobíralo pouze rozumovými účely a nikoliv zájmy, protože ty mají věcný charakter. Taková subjektivní dobrá vůle se těší nepodmíněnému a nezávislému výběru principů chtění, které si sama určuje. To znamená, že účely jí nejsou udělovány z vnějšku nějakými poučkami. Člověk se má jako účel o sobě stále zasazovat o bezpodmínečnost, čili autonomii vůle. Jednat pro samotné jednání, ukládat si a chtít očistit svou jednající vůli od zištností je všeobecně platným nárokem chování. Tento znak vůle je velká hodnota, která poukazuje na svobodu. Když mravně jednající člověk uplatňuje svůj princip, je moralitě nejenom na výsost věrným služebníkem, ale zasazuje se o to být moralitou sám. Smyslem povinování je totiž úsilí, překonávat svou živočišnost ve prospěch morality.

„*Mravní zákon přikazuje nebránit druhému v uskutečňování jeho mravních účelů. Mravně jedná ten, kdo neomezuje druhého v jeho mravním jednání*“ (Ricken, 1995, s. 98). Každá rozumová bytost se musí svým chtěním taktéž zasazovat o dobrou vůli všech ostatních lidí. Tehdy je možné bezpečně prohlásit, že člověk uskutečňuje svou výjimečnou vlastnost, kterou je permanentní zušlechťování atributu lidství. Reprezentovat obecný znamená udělit jedinci status zákonodárné bytosti. Idea obecného zákonodárství je řádem říše účelů, světa nezištně jednajících osob. Dobré vůle lidí se vzájemně tolerují a respektují zákony. Jedinci vedle sebe rovnocenně koexistují. Tehdy je člověk (viz Kant 1990) zákonodárný člen nebo jinak řečeno obyvatel intelektuální říše nazvané jako „*mundus intelligibilis*“.

*„To, že jednající člověk je svobodný, znamená, že je příčinou svých rozhodnutí a činů, která již není určena dalšími příčinami, nýbrž určuje sebe samu“* (Ricken, 1995, s. 71). Pro rozumového člověka, který následuje mravní zákon, vyplývá, že je v porovnání se sobeckou vůlí opírající se o empirii, svobodný. Teprve když jedinec odstraní ze subjektivních principů chtění veškeré zájmy, je vytrhnut ze smyslové přírody a stává se součástí světa účelů. Empirie zahrnuje vůli lákadly, svoboda je pouze idea. Ideu svobody si jedinec uvědomuje skrze rozum. Proces praktického souzení znamená kategoricky povínovat lidskou vůli tak (viz Kant tamtéž), aby následovala ideu čisté vůle. Vůle se povznese nad smyslový svět a podřídí se mravnímu zákonu. To je apriorní syntetická věta. Syntetická věta znamená, že subjektivní účel jednání, který je v případě kategorického imperativu nezávislý na vnějších věcech poskytne subjektu znalost, kterou není možné získat z pouhé zkušenosti.

Základním smyslem lidské jsoucnosti, čili lidstvím, je tedy být vlastním já, nikoliv věcí a prostým jevem. Podle Kanta (1996) spočívá hodnota vůle v tom, že člověk sám dovede následovat představu pravidel, skrze která určuje jednání. Tyto veškeré aktivity a techniky vůle přikázané mravním zákonem Kant (tamtéž) nazývá kategoriemi svobody. Být svobodnou bytostí je danost radovat se z morálního světa, který vyzdvihuje lidi jako důstojné osoby. Z pohledu konání jednotlivce se dá Kantova etika správně charakterizovat (viz Sobotka 1993) jako individualistická, která je založená na dobrém partnerském vztahu lidí spočívajícím v jejich mravním zákonu apriori. Podle Kanta (tamtéž) je o charakteru světa je možné říct, že je praktickou ideou k tomu, aby se to, co může být, uskutečnilo skrze naše jednání. Vzdát se práva uskutečňovat zákon je nelidské a hloupé.

*„Je tedy úcta k morálnímu zákonu citem, který je způsoben intelektuálním důvodem, a tento cit je to jediné, co poznáváme plně a priori a čeho nutnost jsme s to nahlédnout“* (Kant, 1996, s. 126). Morální citění odkazuje člověka na svobodu. Nepodléhat vábení přírody a zachovávat mravní zákon vzbuzuje v jedinci úctu a respekt. Úctu k dobrému konání je možné označit jako morální cit, který navozuje individuální rozumový nátlak zbavující vůli náklonností. Podle Kanta (tamtéž) skrze úctu k morálnímu zákonu člověk cítí vlastní bytí. Filozof chápe subjektivní povinnost ctít zákon (viz Kant tamtéž) jako pocit, který se v biblickém jazyce nazývá bázeň boží. Jedná se o pocit, který jde spolu se subjektivním očišťováním vůle- kódu zabudovaného v lidském rozumu.

„*Předpokladem kategorického imperativu je motivovanost vůle biologickou sebeláskou*“ (Sobotka, 1976, s. 189). Člověk je ustanoven dvojím způsobem. Kant si tuto podvojnost dobře uvědomuje. Protože všichni lidé existují ve světě empirie, nebude nikdy možné vymítnout z jejich činů tendence, které jsou založené na sklonech k pudovému jednání. Na jednu stranu tato dvojí vazba poukazuje na člověka jako bytost, ke které jistá míra blaženosti patří. Immanuel Kant tímto způsobem chápe nutné předpoklady, které jsou potřebné k soustředění se na plnění povinnosti. Jedná se např.: o majetek, péči o zdraví a vše, co člověku přináší vyrovnanost a duševní klid. Přílišná chudoba, bohatství nebo jakýkoliv jiný způsob přehánění je stresováním. To může mít ve výsledku na lidskou vůli špatný dopad a svádět ji při povinování k odchýlkám v podobě hypotetických imperativů. Podle Kuehna (2001) lpění na rovnováze vykazují i filosofův životní styl, ať už se jedná o pravidelné procházky, každodenní vstávání v pět hodin nebo dvojí stěhování se kvůli hluku.

Podobně jako Kant zdůrazňují důležitost určité rovnováhy také Jean Jacques Rousseau nebo David Hume. Tento skotský filosof hovoří o stavu mírného nedostatku jako o nejhodnějším předpokladu pro konání dobra. Nebezpečného dopadu nevyrovnaného vnitřního stavu na lidské jednání si je dobře vědom i francouzský filozof René Descartes. Podle Reného Descarta (1947) je dobré vědět, že vnitřně nevyrovnaný člověk má zvýšenou tendenci ke kolísavému jednání, tedy typu, pro který je typické časté uchýlování se k extrémnostem. Klidné jednání, čili určitá míra zdravé skromnosti, která přináší stav duševní i materiální pohody, je tedy právem opodstatněná.

*Praktický mravní čin má svou příčinu ve světě svobody, projevuje se však ve světě empirickém*“ „ (Sobotka, 1993, s. 157). Na druhou stranu je člověk neustále obklopaný přírodou schopný chápat formalismus. Kant samozřejmě připouští, že i když je daností člověka být svobodnou bytostí mnohdy tak jeho chování bohužel nevypadá. Vůle, která nepřemýšlí, podléhá pocitům blaženosti, protože se nechává určovat vnějšími předměty. Nevypovídá o dobru ale o svém zajetí, čili o věcech, které jí přinášejí blaho. Tento filozof vysvětluje, že pokleslé chování není správné chápat způsobem, že vůle je v jádru zlá. Příčinou omylů jsou spíše špatné přijaté návyky, skrze které si vůle dělá zbytečně ostudu. To znamená, že špatné chování vypovídá spíše jenom o nedostatečném důrazu na povinování. Základem



vůle není zlo. Zákonodárná vůle je dobrá proto, že je vůlí o sobě. Immanuel Kant (1996) vyzývá každého člověka k následování mravního zákona, čili konání nejvyšší ctnosti, jejíž čistotu Kant nazývá svatostí. *„Je tedy každé přimíchávání pružin, které byly převzaty od vlastní blaženosti, překážkou snahy zajistit morálnímu zákonu vliv na lidské srdce“* (Kant, 1996, s. 266).

David Hume (viz Kant 1996) položil na místo objektivní nutnosti v pojmu příčiny zvyk, čímž tak snížil z nároků prikazující apriori přitakání. Na rozdíl od Huma, Kant na zvyk a náhodu nerezignuje, protože není nakloněn myšlence o pasivitě vůle. Díky existenci věcí, čili toho jak se jeví, si myslitel uvědomuje přírodní řád, zákonitost a že k této přírodní nutnosti patří časovost a prostorovost. Z takových věcí vyplývá, že jsou závislé, protože jsou určovány něčím vně a ke své existenci nutně potřebují čas a prostor. Také jednání člověka se jeví v čase s tou výjimkou, že si jej jedinec dovede určovat sám. Schopnost sebeurčení vypovídá o svobodné realitě věci o sobě. Kant (tamtéž) tuto svobodu charakterizuje jako svobodu transcendentální, protože je to svoboda zbavená přírodního vlivu, všeho empirického, čili jakýchkoliv vnějších a vnitřních pohnutek, které se projevují podobně nutně jako např. svoboda mechanického rožně. *„...který byl-li jednou natažen, vykonává své pohyby také sám od sebe“* (Kant, 1996, s. 166). *„Je-li tedy možné hlásat svobodu bez újmy přírodního mechanismu jednání jako jevů, pak v tom nemůže způsobit skutečnost, že jedající bytosti jsou stvořené, sebemenší změnu, protože stvoření se týká jejich inteligibilní, nikoliv ale senzibilní existence a nemůže tedy být považováno za určující důvod jevů“* (Kant, 176, 1996).

Je nutné si uvědomit, že svoboda je pro lidi pochopitelná jedině díky Kantovu podvojnému rozlišení subjektu na věc v jevu a věc o sobě. Zkušenost svědčí o tom, že každý člověk vnímá v čase a prostoru. Čas a prostor jsou ale jenom doprovodné kulisy, ve kterých se věci odehrávají. Jedná se tedy o podmínky, které vypovídají pouze o tom, jak se věci jeví. Jedinec si však skrze rozum uvědomuje ještě schopnost být na smyslových událostech nezávislý. Odvíjet aktivitu vůle **z ní samé** je velké privilegium každé rozumové bytosti jako věci o sobě. Vybavenost k této lidské svobodné činnosti navíc vede k důkazu o existenci Boha. Autonomní vůle, čili dodržování mravního zákona, je tedy pro Kanta (1996) pravým náboženstvím. Tato víra v uskutečnění nejvyššího dobra je svobodná. Člověk není dirigován

vnějšími příkazy, ale uvědomuje si sílu mravního zákona. *“Idea dualistického protikladu smyslově daného světa jevů a nepoznatelného, transcendentního světa věcí o sobě jakožto dvou samostatných realit, jakožto dvou sfér bytí byla Kantovi teoretickým prostředkem řešení všech filosofických problémů v duchu smíření materialismu a idealismu, vědy a náboženství, vědění a víry“* (Šinkaruk, 1975, s. 30).

Kantův mravní zákon má tři záměry, které se vykazují jako nutné postuláty. Jedná se o (viz Kant 1996) postulát svobody, nesmrtelnosti a boha. Z pohledu člověka jde o úsilí nekonečného přibližování se k modelu nejvyššího dobra plně obsaženého v Boží věčnosti. Jedinec si uvědomuje vlastní sílu a vytrvalost podporovat svobodu. Ideálem lidství je čistá vůle, skrze kterou člověk poznává svobodu, odvrácenou stranu smyslového světa. Jedincova naděje spočívá v umění povznést se nad prostor a čas. Podle Kanta (tamtéž) představuje pro člověka tento proces zjednávání morality nekonečný progres. Fakt, který předpokládá stálou aktivitu rozumového snažení, zaručuje postulát nesmrtelnosti duše. Právě možnost uskutečňovat dobro svědčí (viz Kant tamtéž) o existenci Boha. Toto nekonečné úsilí je tedy posvěcené Boží realitou proto smysluplné. Metaforicky řečeno, nekonečný proces očišťování vírou znamená dosáhnout nesmrtelnou rukou rozumu na nejvyšší dobro. Podle Kanta (tamtéž) je moralita uskutečnitelná a jejím výsledkem je opravdová hodnota lidských činů.

*„Dvě věci naplňují mysl stále novým a vzrůstajícím obdivem, čím častěji a vytrvaleji se jimi přemýšlení zabývá: hvězdné nebe nad mnou a mravní zákon ve mně“* (Kant, 1996, s. 275. Pozorování přírody dává člověku plno inspirace a vyvolává v něm různé nálady a pocity. Jedinec může tyto přírodní vjemy chápat jako překážky, kterými ho příroda dráždí a odvádí jeho pozornost od toho, aby uplatňoval vnitřní princip mravnosti. Nebeské hvězdy jsou příkladem jedné z mnoha uchvacujících dekorací, poukazujících na atraktivnost empirického světa. Sladké mámení přírody zlákává člověka k tomu, aby v ní zakládal princip lidství. Kromě uchylování se do přírody a probírání se jejími zákonitostmi, je ale jedinec schopný ještě racionálně uvažovat, tedy nazírat mravní zákon v sobě. Konkrétně se jedná o předpoklad, který jedince nabádá uskutečnit svět mravních hodnot. Immanuel Kant (tamtéž) tuto představu označuje jako suchou a vážnou povinnost, jejíž princip spočívá v rozumovém povinování vůle. Hloubka takového jednání je natolik fascinující, že překonává všechna pozlátka smyslového světa. Filosof vysvětluje (viz Kant tamtéž), že nepodporovat podmínky, které přislíbují svět pravého lidství, je v člověku dokonce provázeno pocitem vlastního sebezavržení.

### 3. TYPY KRITIK KATEGORICKÉHO IMPERATIVU

#### 3.1 Fichtovo jáství

Johann Gottlieb Fichte je velmi důsledným pokračovatelem filozofického myšlení, které pramení z myšlenek renesančních myslitelů a zejména Reného Descarta. Decartes provedl změnu ve vztahu mezi subjektem a objektem, čímž otevřel dveře pro vstup transcendentálního já. Tím také celek světa přestal již být subjektem nazírán jako svrchovaná síla. Zproblematizovaný objekt už nesváděl člověka ke zkreslenému jednání, což se ovšem obratem zákonitě promítlo i do oblasti etického uvažování.

Novověký člověk je především rozumová bytost, která dává objektu smysluplnost. Immanuel Kant a Johann Gottlieb Fichte se shodují v chápání autonomie vůle. A proto J. G. Fichte vyzývá člověka k tomu, aby zbavil své myšlení metafyzických konstruktů a snažil se rovněž vymanit z tendencí být určován vnějšími věcmi. Podle Šinkaruka (1975) je nutné vědět, že Immanuel Kant první vytyčil problémy, kterými se později zabýval Fichte a další myslitelé, jejichž učení dále vedlo k vytvoření idealistické dialektiky. Kantovi následovníci se často nechtěli smířit s přílišnou rigorózností jeho kategorického imperativu. Zdálo se jim, že Kantův princip dobrého jednání je pro člověka málo motivující.

Kantův žák J. G. Fichte zakládá svůj myšlenkový výklad na vzájemném vztahu člověka a přírody. Tento filozof si uvědomuje, že všichni lidé dovedou vynakládat určitou myšlenkovou činnost, aby porozuměli způsobu jednání a získávání informací. Immanuel Kant zdůrazňuje, že člověk musí svou autonomní vůli očišťovat od empirických lákadel. Důvodem je, že toto zájmové jednání odvádí pozornost od konání mravního dobra. A proto jsou opravdové pocity blaženosti možné jedině tehdy, když člověk dovede jednat mravně. Všechny ostatní radosti a slasti jsou spjaty se smyslovostí, která svobodu spíše omezuje. J. G. Fichte pokračuje ve filozofickém učení svého učitele a vypracuje vlastní teorii, která se zabývá pojetím racionální bytosti jako účelu o sobě. Snaží se překonat Kantovo rozpojení věci o sobě a věci v jevu. Fichte se zabývá lidskou tendencí postupného sebezdokonalování, která vychází z jáství. Podle Fichta (1981) jde o sebevědomou činnost Já- kladení.

*„Bez tohoto spojení s tělem by nebyl člověk, člověkem, nýbrž něčím pro nás prostě nemyslitelným, můžeme-li něco takového, co vůbec nelze ani myslit, ještě nazvat něčím“* (Fichte, 1971, s. 24). J. G. Fichte doslovně uvádí, že člověk je bytost dvojího určení a to bytost smyslová a bytost rozumová. Smyslová bytost své jednání odvozuje od vnějších předmětů. I navzdory této závislosti je ještě předpokladem lidského jedince ambice stát se dokonalým člověkem- plnohodnotným nositelem lidství. Fichte navíc zdůrazňuje, že jedincova smyslová složka má vzhledem k rozumu, čili abstraktnímu bytí podřízený význam. Fichtovo jáství je předpokladem každé rozumové bytosti. Je to možnost aktivovat poznávací proces Já. Podle Fichta (1981) má člověk prostřednictvím složky Já, omezovat vliv omezující složky Ne-já. Subjektivní činnost, čili působení Já, jak praví Fichte (tamtéž), je puzením, které je dáno apriori. A dále zdůrazňuje, že se věci mají odvíjet ze subjektu, protože je jejich nositelem. Jinými slovy je celý proces dosažitelný, jak je již výše uvedeno, aktivním účelným pozitivním zasahováním do dějství světa, které bude mít konec konců vždy na zřeteli víru v potencionální dosažení „věčných“ ideálů svobody.

*„Všetko, čo má byť predmetom jako reflexie a (ideálneho) určovania, musí byť (realiter) určovaným a určujúcim zároveň“* (Fichte, 1981, s. 118). Velkým přínosem německého filozofa J. G. Fichta je zájem o činnou stránku Já, tedy konání, které se nazývá kladení. Určující Já (viz Fichte tamtéž) je zaměřené na složku Já samotného. J. G. Fichte nechce existenci přírody opomíjet a zdůrazňuje, že člověk je smyslová bytost, proto musí se světem počítat. Filozof tedy trvá na tom, že je velmi důležité, aby byl objekt světa- Ne-já zahrnutý do plánu lidského myšlení.

*„Pri cite obmedzenia sa Ja cíti len jako trpné, pri cite túžby aj ako činné“* (Fichte, 1981, s. 112). Úloha jednotlivce spočívá v uskutečňování jeho autonomní vůle. Žádný jiný subjektivní zájem nemůže rozumové bytosti nabídnout pocit objektivní sounáležitosti, nežli právě ten, který vychází z dlouhodobého úsilí podrobit si přírodu. J. G. Fichte se snaží vylíčit způsob, který jedincovi umožňuje vyrovnat se s přírodou tady a teď. Jedná se o subjektivní výkon, přičemž jsou náběhy k této činnosti předznamenány už v jáství. Všechny tendence lidského jednání se točí okolo sladování dvou protikladných lidských složek, vnímaných, jak píše Fichte (tamtéž), jako pocit omezení a pocit toužení. Filozof dále zdůrazňuje, že postupně

zdomlávání Ne-já znamená dosahování identity se sebou samým. J. G. Fichte přitom tento nekonečný úkol lidského snažení chápe jako činnost Já, která se odvíjí z pudu po identitě a je úsilím postupného zvládnání přírody. Podle Fichte (tamtéž) se ideální činnost Já určovaná tužbou projevuje soustředěním na Ne-já, za účelem učinit ho předmětem vědomí. Prožívání-vztahování se k Ne-já nemá hladký průběh. J. G. Fichte doslova uvádí, že smyslové věci se projevují vůči čistému Já vzdorem. Jednoty obou složek se tedy dosahuje v rámci pudu po identitě.

Podle Fichte (1981) by bez odporu reflektované věci, reflektivní činnost Já nebyla možná. Filozof si je dobře vědom, že odpor Ne-já je hnacím motorem pro konající Já. Cílem této jednotlivcoví činnosti je působit na vlastní smyslovost a činit ji součástí bytí. Je to proces scelování a usmiřování Já se sebou samým. Harmonické sjednocení Fichte (1971) nazývá absolutní identita. A dále zdůrazňuje, že se má rozumové Já pokoušet podmiňovat Ne-já. Jinými slovy mít přehled o věcech Ne-já, znamená jejich ustanovování tak, aby se stávaly součástí Já. Podle Fichte (tamtéž) se jedná o soulad formy čistého Já s Ne-já, čili o syntetické sjednocování Já.

Proto i kategorický imperativ dostává nové znění: „*Nedopust', pokud jde o určení tvé vůle, rozpor se sebou samým*“ (Fichte, 1971, s. 48). J. G. Fichte a I. Kant si dobře uvědomují, že se jedincovo konání může dostat s lidstvem do sporu. Disharmonie ve vztahu člověka a přírody a člověka a lidství je znamením, že se jedinec nechává slepě unášet přírodním děním. J. G. Fichte proto klade zvýšený důraz na to, aby se člověk choval ve smyslovém světě v souladu s lidstvem. Zdůrazňuje ideál, aby se všechno dění v přírodě konalo pod rouškou pudu po identitě. J. G. Fichte se rovněž plně soustřeďuje na snahu Já promítnout v sobě Ne-já, protože si velmi dobře uvědomuje, že jedině toto úsilí může přinášet subjektu potěšení. A právě bez tohoto pocitu spokojenosti by Já strádalo. Podle Fichte (tamtéž) se touha po Ne-já navozená pocitem omezení snaží v sobě zaplnit prázdnotu a zamezit pocitu nespokojenosti.

„*To, čo kladie seba samo, čo zároveň určuje a je určované, je Já*“ (Fichte, 1981, s. 115). Velkým přínosem Immanuela Kanta je názor, že skrze zkušenost člověk nepoznává věci, jak jsou o sobě, ale jak se jeví. Právě toto ostatně Fichte přivedlo k úvahám, které vyústily ve snahu pokusit se charakterizovat empirické vědomí. Filozof dále vysvětluje

(tamtéž), že se jedná o pud vzájemného určení, tedy pud změny, který se projevuje tužbou a vůči němuž stojí nějaký objekt, protiklad. Činnost zaktivovaného jáství lze přirovnat k následnému schématu. Jedná se o pokus vyjádřit akt poznávání věcí, čili Já přivlastňujícího si Ne-já. Pomyslný trojúhelník ABC je složený z bodů, kterými jsou člověk, svět a sebeuvědomění. Bodem A je inteligentní Já, které ale nemůže existovat pouze izolovaně a být abstraktní. Podle Fichta (tamtéž) má tělesnou stránku, která se zakouší ideální činností jako představa o světě- Ne-já. Toto Ne-já představuje bod B. Zakoušení, uvědomování a stmelování objektu se subjektem je jedinečný lidský způsob poznání a nazývá se, jak píše Fichte (1971), pudem po identitě. Celý proces má za cíl dospět do bodu C- absolutní identity. „*Subjektivní zákony teda hovorí, že niečo určované a určujúce je určované zároveň čiže sebou samým. Vec je vecou a tou istou vecou, len keď vzájomne posobí so sebou samou*“ (Fichte, 1981, s. 118). „*Má byť empiricky takovým, aby to bolo ve shodě s jeho absolutním bytím*“ (Fichte, 1971, s. 16).

Výsledkem výše uvedených jedincových snah je sebeuvědomí. Podle Fichta (1971) právě toto sebeuvědomí přináší spokojenost. Tehdy lidstvo dovede začít uskutečňovat svou pravou existenci. Tento nezbytný úkol, jak píše Fichte (tamtéž), čili modifikaci, aby empirické Já odpovídalo čistému Já, musí provázet trénink zušlechťování. Fichte doslovně uvádí, že proces pěstění a zušlechťování je kultura. „*Smyslovost má být kultivována- to je to nejvyšší a nejzazší, co se s ní dá dělat*“ (Fichte, 1971, s. 28). „*Člověk je určen k tomu, aby žil ve společnosti a má v ní žít. Je sám proti sobě a není člověkem dokonalým, žije- li izolovaně*“ (Fichte, 1971, s. 35).

J. G. Fichte dále zdůrazňuje, že sebeuvědomění nespočívá jenom ve vztahu člověka k věcem, ale také ve vztahu k ostatním lidem. Správný způsob koexistování jedinců (viz Fichte 1971) se nazývá společenské soužití. Ústředním tématem Fichtova uvažování je rovnost a svoboda, protože jsou smyslem lidské existence. V úvodní části Fichtova díla *Pojem Vzdělance* Sobotka vysvětluje, že myslitel volá po společnosti, která je konkrétní svobodou lidí. A právě z tohoto důvodu Fichte kritizuje teorie, které namísto pojmu společnosti vykládají jenom předpisy správného fungování státu. Stát je umělý konstrukt, který o svobodném charakteru společnosti nevypovídá nic. „*Chtěli jsme člena společnosti a děláme z něj nástroj*“ (Fichte, 1971, s. 48).

Člověku je přirozeně dáno, aby dbal o vlastní dokonalost. A proto Fichtův princip jáství postuluje jedinci možnost mít nepodmíněnou vůli. J. G. Fichte konstatuje (1971), že jednání pramenící z rozumu se v empirickém světě projevuje prostřednictvím pudů. Podle Fichte (tamtéž) je každý člověk kromě pudu po identitě vybavený ještě společenským pudem. Jedná se o kvalitu, která pramení z mravního zákona. Smyslem společenského pudu je vzájemná tolerance a koexistence, která se uskutečňuje na pozadí lidskosti. Ostatně na tomto požadavku vzájemného povzbuzování, probouzení a pozvedávání k lidství (viz Fichte tamtéž) je založena vize dosahování dokonalé společnosti. A právě proto lze pochopit, proč Fichte zdůrazňuje motiv výchovy a vysvětluje, že její význam spočívá v soustavném podněcování jedinců. Každý člověk se má snažit přibližovat k ideálu člověka. J. G. Fichte dále zdůrazňuje, že tendence stávat se lepším spočívá ve zdokonalování duchů. Úkolem vzdělaných lidí uvědomujících si svou apriorní danost je přimět ostatní, aby se vydali na cestu za svobodou. „*Zkoumá ho, pozoruje ze všech stran, a když shledá, že je niž než tento ideál, snaží se ho k němu pozvednout. Tedy - a to je rezultat celé naší dosavadní úvahy, člověk je určen pro společnost*“ (Fichte, 1971, s. 36).

Podle Fichta (1971) tvoří podstatu zdokonalování, která spočívá v nekonečném procesu vzájemného působení lidí dvě dovednosti: „*Dovednost dávat či působit na jiné svobodné bytosti a přijímat neboli z působení jiných bytostí na nás vybírat to nejlepší*“ (Fichte, 1971, s. 39). A dále zdůrazňuje (tamtéž), že přirozenými lidskými vlohami jsou touhy po vědění a poučování. Proto je lidem přirozené chtít nakládat se znalostmi. Každý člověk má určitou úroveň poznání. Tato úroveň se odvíjí od intenzity uplatňování pudu po identitě. J. G. Fichte tedy shledává, že společenský pud spočívá ve vzájemné kooperaci s ostatními. Tento filozof si dobře uvědomuje, že šířením znalostí a nutkáním se učit dochází k postupnému zdokonalování celého lidstva. „*Vzdělanec je jen potud vzdělanec, pokud je uvažován ve společnosti*“ (Fichte, 1971, s. 41).

Přáním tohoto filozofa (viz Fichte 1971) jsou vzdělanci, kteří usilují, aby jejich vůle byla nepodmíněná a svobodná. Fichte dále zdůrazňuje, že se nemá jednat jenom o sečtělé učence ale o typ lidí, kteří mají zvláštní zájem poučovat také ostatní. Podle Fichte (tamtéž) se tedy rozumové bytosti nazývají vzdělanci a nevzdělané bytosti otroci. Vzdělaný člověk má

úlohu vychovatele, protože přivádí jednotlivce na pravou cestu k pravdě. A proto má výchova napomoci lidem ke správnému uvažování. J. G. Fichte při tomto shledává, že úplné dosažení ideálu znamená dostat se na úroveň boha, který je naprosto dokonalý. Fichte (tamtéž) tuto snahu chápe jako nekonečný, neustálý postup vpřed a jako vynakládání úsilí za účelem být lepšími lidmi. To je vzácná kvalita, která dělá společnost společností. „*U vás, mladých mužů, při jejichž vzdělávání vzdělávám zcela pravděpodobně milióny dosud nenarozených lidí*“ (Fichte, 1971, s. 29).

„*Já tě však neznám, ani ty neznáš mne. Avšak tak jistě, jako máme společný úkol být dobří a stále lepší, tak jistě – ať to trvá třeba milióny let a bilióny let - co záleží na čase*“ (Fichte, 1971, s. 40). Filozof upozorňuje na fakt, že pokrok je nezastavitelný. Je to rozjetý vlak. Z toho důvodu je důležité, aby lidé zaujímali správný životní postoj. Každý člověk se má snažit podporovat pokrok, jak nejvíc to dovede. Jinými slovy nemá usínat na vavřínech. Pýcha je zbytečná, protože správné jednání zpomaluje a člověka vyčerpává. Myslitel vysvětluje, že skromnost a budoucí očekávání jsou ty pravé vlastnosti, kterých se má člověk během svého života držet.

Filozof oceňuje význam vzdělávání a přeje si, aby se všichni lidé zabývali čistým rozumem. Podle Fichta (1971) se jedině tehdy společnost může stát jedním tělem. Tělem, které je tvořeno svobodnými lidmi. Když každý člověk zaštiťuje své jednání rozumem, dochází ke všeobecné shodě, jednotě a absolutnímu souladu všech. Oba filozofové- Johann Gottlieb Fichte i Immanuel Kant se shodují v chápání rozmanitosti přírodních věcí. To má za následek, že lidé jsou vystaveni nespočetnému množství lákadel. Čistě formální Já, jak píše Fichte (tamtéž), je však dokonalost, která spočívá v jednotě. A dále zdůrazňuje, že předpokladem dokonalého společenství lidí, je sjednocení a absolutní shoda. Shledává tedy, že zbraní proti přírodě je stejnost. Stejnost je podle Fichta (tamtéž) úkolem autonomie rozumu a spočívá ve splynutí protikladů. A proto jedině nerozlišitelnost Já a Ne-já může vypovídat o vzájemné shodě. „*Je to onen bod, kdy místo síly a chytráctví bude za nejvyššího soudce uznán rozum. Pokud ta doba nepřijde, nebudeme opravdovými lidmi*“ (Fichte, 1971, s. 35).

„*A já jsem věčný*“ (Fichte, 1971, s. 50). Z některých Fichtových myšlenek lze jasně poznat inspiraci antickou filosofií. Jedná se především o charakter výchovného působení



vzdělance nebo moment lidské nesmrtnosti. Za nesmrtného hrdinu byl v antice považován například vítěz olympijských her, protože se svým vítězstvím zapsal do historie lidstva. Antický vítěz se hrdinským činem dokázal přiblížit na úroveň bohů. Charakter Fichtova vychovatele si lze rovněž představit jako obdobu antického paidagoga- žákova průvodce na cestě k poznání pravého jednání. Jenomže na rozdíl od antického typu učitele se v tomto procesu zušlechťování neustále zdokonalují všichni zúčastnění, čili i samotní vychovatelé. Představa vzdělání vykazuje provázanost generací, která spočívá v jejich nekonečném snažení. Každá generace přispívá svým úsilím k celkové dokonalosti lidstva. Dovršené výsledky předchozích generací slouží k novým odrazovým můstkům generaci současné, která pokračuje v přípravování půdy těm dalším, nadcházejícím. Tento celý proces lze nahlížet jako vzájemné předávání štafety. *„Můj život není nadarmo a bezúčelný, jsem nutným článkem velkého řetězu, který sahá od vývoje prvního člověka k plnému vědomí jeho existence až k věčnosti“* (Fichte, 1971, s. 49).

*„Ale nepoddávejte se této bolesti, přemáhejte ji činy“* (Fichte, 1971, s. 69). Fichtovo etické učení je podstatně ovlivněno myšlenkami Jeana Jacques Rousseaua, zejména jeho motivem odstranit nerovnost mezi občany. J. G. Fichte naprosto chápe toto Rousseauovo zhnusení smyslovostí. Souhlasí s názorem, že smyslovost zlákává k požitkářství, čímž ubíjí lidský charakter. J. G. Fichte označuje tohoto francouzského myslitele za vzdělance, který svůj talent patřičně nevyužil. Podle Fichta (tamtéž) je Rousseauova filosofie ukázkou geniality, ve které došlo k chybě. A dále dodává, že namísto sebevědomé vize pokroku směřuje Rousseauův typ dějinného uvažování k návratu do minulosti. Paradoxním důvodem omylu (viz Fichte tamtéž) je Rousseauova výjimečná schopnost uvědomovat si zkaženost společnosti. Tento fakt J. R. Rousseaua natolik převálcoval, že rezignoval na nápravu. Proto je význam dějin vzat v tomto případě za špatný konec. *„Viděl - tuto podívanou můžete mít nyní i v Německu- viděl ty, kteří měli být učiteli a vychovateli národa, jak klesli na úslužné otroky jeho úpadku. Potrestal svou dobu hlubokým rozhořčením“* (Fichte, 1971, s. 64).

### 3. 2 Bolzanův kalkul všeobecné užitečnosti

*„Musíme nová přesvědčení, která jsme přitom získali, častějším opakováním v sobě upevnit, potom je ale také uplatňovat ve veškerém našem konání“* (Bolzano, 2006, s. 15). Bernard Bolzano přistupoval ke vzdělávání s velkým optimismem. Velmi dobře si uvědomoval potřebu lidského vzdělávání, zdokonalování a naplňování štěstí ve svém učení se zaměřil na praktické jednání. Podle Bolzana (tamtéž) nestačí uvést do oběhu pouze nějaký pojem. Tento filozof zdůrazňoval především pojmové využití. Jinými slovy si má každý člověk nejprve uvědomit, jak uvádí Bolzano (tamtéž), jaký postoj z jednání vyplývá pro něj samotného.

*„Ano, předsevzetí, přátelé, srdce toužící po poučení, otevřené každému mravnímu podnětu je to, čeho je nám tak nutně třeba, abych vám mohl být svými přednáškami nějak užitečný“* (Bolzano, 2006, s. 12). Člověk má být příznivě nakloněný myšlenkám, které se zabývají mravním jednáním. První důležitou věcí, nezbytnou k správnému přemýšlení, je tedy motivace. Bolzano dodává, že je nejprve nutné zamyslet se nad tím, v čem spočívá největší účelnost mravní chování. Pro myslitele, stejně jako např. pro Huma, Rousseaua nebo Kanta, egoismus představuje největší zlo. Filozofové se také shodují v kritice zbabělosti a lhostejnosti. Velkou roli hrají i klid a duševní rovnováha, které jsou předpoklady dobrého soustředění pro vykonávání mravní povinnosti. Bolzano podotýká (tamtéž), že klid znamená nepřítomnost každého prudkého hnutí mysli. Jedinou mravnost musí být tedy zaměřena proti tendencím sebelásky. Na těchto základech filosof začíná budovat kategorický imperativ. *„Ze všech možných způsobů vol vždy takový, který při zvážení všech důsledků nejvíc přispěje k blahu celku, lhostejno v kterých jeho částech“* (Bolzano, 2006, s. 358).

*„I my chceme získat, pravil Azariáš, slavné jméno, chceme táhnout a bojovat proti pohanským národům“* (Bolzano, 206, s. 20). V centru pozornosti Bolzanovy morálky stojí především vědomý důraz na jednání uskutečňující se ve jménu dobra. Člověk je prostřednictvím svého rozumu schopný kalkulovat veškerá dění s cílem, že povedou ke všeobecné prospěšnosti. Předpokladem ctnosti je užitečnost. Princip užitečnosti je absolutně nerealizovatelný tam, kde lidské jednání holduje egoismu. Z tohoto důvodu Bolzano uvádí příklad exhorty, která poukazuje na jednání zakládajícím se na motivu vlastní popularity a

slávy, aniž by při tom dotyčný jedinec bral ohled na blaho celku. Uvedením tohoto špatného příkladu se myslitel snaží vysvětlit, že lidská výjimečnost záleží na něčem úplně jiném. Bolzano zdůrazňuje zajímavý fakt. Poučení lidí o pravdě, která pramení z dober prospěšných nikoliv jednotlivci ale celku, naráží často na veliký odpor. Každý si hledí jen toho svého. Konat vše jenom za účelem vlastní prospěšnosti, vede k domýšlivosti a netoleranci. Smyslem lidství nejsou přeci úzkoprsé činy. A přesto je není jednoduché vymítit z lidského jednání. „*Planým vychloubáním, domýšlivostí a pýchou nebo opovrhováním druhými se však nikdo nestává dokonalejším, nýbrž naopak horším*“ (Bolzano, 2006, s. 24).

„*Pro toto šlechtictví srdcí je nezbytné srdce, které je dostatečně ušlechtilé, aby objalo s opravdovou láskou celý národ, ano celé lidstvo*“ (Bolzano, 2006, s. 22). Přirozeným zájmem každého jedince je péče o lidstvo. Člověk je naplněný radostí a pociťuje smysluplnost svého života, když se podílí na blahu celku. Záleží mu na ostatních a snaží se využívat svých schopností a moci za účelem podílet se na celkovém dobru. To se musí vždy vylučovat s egoismem a zistným jednáním. Podle Bolzana (tamtéž) se naplnění radostí z činností, usilujících o blaho celku, nazývá šlechtictví duše, šlechtictví srdce. Je tedy možné říct, že Bolzano, podobně jako Hume, trvá na tom, aby se základ dobré společnosti odvíjel v zodpovědném a blahovlnném jednání všech jejích členů. Podoba mravnosti, jak praví Bolzano (tamtéž), spočívá v jedincových osobních zásluhách, moudrosti, ctnosti a blaženosti. Prospěšné jednání, kterým se člověk dotýká objektivní pravdy a svobody, nezohledňuje jedincovu příslušnost k různým společenským vrstvám. Na pravdě, kterou Bolzano chápe jako lidstvu prospěšnou, se může podílet každý občan, aniž by jeho společenské postavení hrálo sebemenší roli. Práva občanů mají být stejná. Největší ctností v životě každého člověka je mít neustále na paměti blaho celku. Z toho důvodu nadřazuje nad dědičné šlechtictví rodu, šlechtictví myslí. Důraz na rovnocenný nárok občanů v utváření hodnot, je důležitým prvkem Bolzanovy filosofie. „*Vysvětloval studentům své pojetí rovnosti a sociální spravedlnosti, nevyhýbal se ani palčivým a tabuizovaným otázkám (nacionalismus, antisemitismus, prostituce), mluvil dokonce o právu poddaných na odpor proti nespravedlivé vrchnosti*“ (Slovník č. fil.).

*„Ať už cokoliv, co podnikáš, i kdyby to bylo to nejblahodárnější zlepšení pro celek, pokud to bude v rozporu s prospěchem jednotlivců, neočekávej, že obětují blahu obecnému velkomyslně to svoje; spíše se ze všech sil postaví proti tvému jednání“* (Bolzano, 2006, s. 33). Kořenem sobectví je neshovívavost a závist. Na jednu stranu myslitel vysvětluje, že k procesu probouzení se z malosti jistá dávka odporu patří. Jedinci se skrze vytrvalost v názorech překonávat zlomyslné komplikace, zabraňující svobodnému vykonávání dobra, dostává síla a odvaha činit pevná rozhodnutí. Filozof věří v sílu dobra a pravdy. Apeluje na hodnotu, která tkví v patřičném vzdělání, protože dokáže překonat zlo. Podle Bolzana (tamtéž) spočívá smysl shromažďování jednotlivců v utváření jednotné vůle. Uskupení vzdělavců má konat a usilovat o nápravu zkaženosti světa, tedy zlepšování stavu a nastolování pořádku mezi lidmi.

Na druhou stranu jsou války ukázkou naprostého barbarství, ohavnosti násilí a bezbřehé tyranie, která brzdí veškerý mravní pokrok. Důsledkem je, že lidé vzhlíží k jiným hodnotám. Ti lidé, kteří svůj smysl života zakládají na znepříjemňování života ostatním, spějí k zoufalství z lítosti, božím trestu, který pocítí na konci života.

Lidé, neuplatňující princip mravnosti, který pramení z jednání usilujícího o blaho celku, mohou být často jenom nedostatečně vzdělání. Důvodem je např. jejich původ z chudých poměrů. Nepřipadá v úvahu, aby nevzdělání byli nenáviděni osvícenými. Úkolem vzdělavců je naopak vzdělávat sebe i ostatní. Podle Bolzana (tamtéž) předávání moudrosti spočívá v procvičování se v nezištné dobročinnosti a velkomyslné lásce a to i k nepřítelům. Největším příkladem je osobnost Ježíše, jehož pravdivé činy vycházejí z nezištnosti, v jednání prospěšném všem. Princip Bolzanova modelu vzdělávání má charakter nekonečného přibližování se k dokonalosti. Filozof očekává příchod tohoto šťastného věku, který lze uspišit pomocí nároků na šíření vzdělání. Podle Bolzana (2006) tedy lidský rod postupuje v dokonalosti dopředu. *„Pokrok konečně, který se neomezuje snad jen na určitá umění a vědy, nýbrž vztahuje se na tři nejdůležitější předměty: skutečnou životní moudrost, ctnost a blaženost“* (Bolzano, 2006, s. 50).

*„Vy zůstáváte, jak praví apoštol Pavel, pouhými posluchači Slova, a ne jeho vyznavači a vykonavateli. Kdo by chtěl i do občanského života s sebou brát tyto normy, které čteme v knihách a slyšíme z kazatelen, ten by opravdu špatně dopadl, ten by musel zkrachovat a navíc by sklídl posměch.“* (Bolzano, 2006, s. 54). Je potřebné udat užitečný a všeobecný návod mravního jednání. Bolzano si uvědomuje propast mezi světem idejí a světem smyslů. Mnohá racionální učení významných myslitelů, mezi které patří i Kant, se odvíjejí z geniálních teorií konat největší povinnost následováním dokonalé ideje. Kant vybízí k bezzájmovému jednání, které je ve skutečné životní praxi příliš složité, dokonce přímo neproveditelné. Ani humovský rozbor toho, co se nazývá osobní hodnota, provedený způsobem vyjmenovávání ctností, které vyvěrají z mravního citu, není nejšíkonnější volbou. Podle Bolzana (tamtéž) je provádění výčtů a podobných pokusů zbytečné, protože oblast ctností je bezmezná.

*„Prospěl bys svému vlastnímu blahu, kdybys zůstal věrný nárokům ctnosti, dokonce i těm nejtěžším“* (Bolzano, 2006, s. 63). Správné jednání má pramenit z rozumu. Podle Bolzana (tamtéž) je člověk rozumová bytost, což je zárukou toho, že je schopný správných úsudků. Řídit se touto daností je přímo lidskou povinností. Rozumová střízlivost je vybavenost, která spočívá v nadřazenosti vůle nad smyslové záliby. Tento typ uvažování je kvalitou lidství a zárukou dobrého jednání. Bolzano zdůrazňuje, že dobré jednání nemusí být pro člověka vždycky jenom příjemné. Faktem ale zůstává, že rozum vede lidskou vůli vždycky ke spravedlivému jednání. Jedním z důvodů, proč lidé odmítají uplatňovat obecná pravidla rozumu, je lenost a neochota. Bolzano vysvětluje, že tato neobratnost znamená popírat lidství, protože jedinci porušují svatý zákon mravnosti, čímž jednají proti hlasu svého nitra. Jinými slovy je neobratnost důsledek volní rozmařilosti vůle a poblázněnosti vášní, jejichž podstatou je falešný třpyt mnoha pozemských statků.

*„To není klam, přátelé, to není vnější sebepřemluvení, nýbrž bezprostřední vnitřní pocit, stejně jistý jako každý jiný, že jednáme svobodně, že nejsme podrobena přírodní nutnosti jako tento kámen, jako tamta rostlina, že záleží pouze na naší vůli a jen na naší vůli, zda chceme, nebo nechceme udělat to či ono“* (Bolzano, 2006, s. 57). Bolzanův kategorický imperativ je vnitřním rozumovým kalkulem, pramenícím z mravního řádu, který je dán každému člověku. Udělat nejlepší rozhodnutí znamená, provést takový výběr jednání, který přinese nejvíce dobra a blaha celku. Uplatňovat Bolzanův rozumový návod znamená, co nejvíce potírat omyly v lidském jednání a neporušovat svatý zákon mravnosti. Je to způsob, jak vymýtit zlé úmysly a špatné činy.

## ZÁVĚR

Toto je základní tezí Kantovy etiky. „*Tato základní věta však nevyžaduje žádné hledání a vynalézání, ta byla odedávna v rozumu všech lidí a je vtělená do jejich bytosti, a je to základní věta mravnosti*“ (Kant, s. 180, 1996).

Cílem této práce bylo analyzovat kategorický imperativ Immanuela Kanta. Na základě studia jeho základních etických prací jsem se pokusila podrobněji vysvětlit, proč se člověk nesmí poddat empirii jako principu, který rozhodujícím způsobem ovlivňuje jeho vůli. Zaměřila jsem se tedy na Kantovo etické pojetí rozumové bytosti, které spočívá v její vůli. Hlavním cílem mého studia byla především snaha zmapovat základní etická díla, ve kterých Kant definuje fundamentální princip jednání udávající formu procesu, v němž se utvářejí dobrá rozhodnutí. Dobrá morální rozhodnutí jsou totiž vždy podložena kategorickým imperativem, apriorním principem lidského rozumu. Člověk proto musí, především vzhledem ke svým omezeným zkušenostem a neschopnosti obratně reagovat na různé situace, podřizovat svoji vůli rozumu. To je jediný správný způsob uplatnění lidských kvalit. Jen za takovýchto podmínek může být racionální jednání, jak uvádí Kant (1990), totožné s moudrostí přírody. Jednat na základě kategorického imperativu tedy znamená, že se lidská vůle uplatňuje svobodně a je rozumná.

Aby se mi podařilo postihnout kategorický imperativ v jeho celistvém pojetí, bylo důležité zaměřit prvou část práce především na rozbor dalších mravních principů, které formulování kategorického imperativu Immanuela Kanta podstatně ovlivnily. Zde jsem vycházela především z etických prací nejvýznamnějších Kantových předchůdců, kterými jsou David Hume a Jean Jacques Rousseau. „*Pohlížím tedy na předmět tohoto pojednání jako na jednu z nejzajímavějších otázek, již nám filosofie může poskytnout, a na neštěstí pro nás, jako na otázku nejožehavější, již by filosofové mohli řešit*“ (Rousseau, 1949, s. 21).

Ve druhé části své práce jsem se zabývala vymezením kategorického imperativu v rámci kritiky Humova morálního citu a Rousseauovy přirozené společnosti. Tuto kapitolu jsem potom završila vysvětlením třech zásadních podob Kantovského kategorického imperativu.

Práci jsem uzavřela teorií jáství Gottlieba Fichta, kterou jsem zhodnotila především jako zajímavé zdůraznění vize pokroku. Závěr kapitoly jsem věnovala ideám významného českého myslitele Bernarda Bolzana, a to zejména jeho pozoruhodné myšlence o životě společnosti podle mravního principu obecného blaha a jeho výzvě k morálnímu pozvednutí lidstva. Poslední část práce jsem tedy obsahově směřovala k nadějně realizaci lidství, která se

ve svém hlubokém základu inspiruje především Rousseauovým, Humovým a Kantovým zkoumáním pokroku.

Člověk je již od přírody určitým způsobem k přirozenosti náchylný. To znamená, že disponuje přirozenou schopností rozlišovat dobro a zlo. Immanuel Kant oceňuje Rousseauův zvýšený důraz na svobodu každého jednotlivce. Odtud také tedy pramení Kantovy snahy dostat hodnotu lidství do širšího povědomí veřejnosti. Velkým přínosem J. J. Rousseaua je také zmapování společenského člověka v běhu dějin. Tento francouzský filozof především poukázal na jednoduchost a účelnost původního života, spočívající v bezprostředním ukojení základních životních potřeb nutných k tomu, aby člověk žil a přežil. Proto jsou pravidla původních lidí zcela samozřejmě funkční, jednoduchá, spontánní a čistá. Také tyto Rousseauovy důvody inspirovaly Kantovo etické učení o bezzájmovosti a nepodmíněnosti vůle. Výslednou podobu Kantova kategorického imperativu ovlivnilo rovněž učení o morálním citu Davida Huma. Podle D. Huma (1989) nastoluje společenský vývoj možnost ustavit dokonalou společnost. Ta může fungovat za předpokladu dostatečného plnění společenských ctností spravedlnosti a blahovůle, pramenících z morálního citu (viz Hume tamtéž), který Nejvyšší Tvůrce vložil do každého člověka. Kant tedy oceňuje charakter morálního citu a to především lidskou schopnost povznést se nad sobecké sklony ve prospěch celku. Rčení, že v jednotě je síla, přesně vystihuje Humovu teorii o smyslu společnosti. Rčení, že v jednotě je síla přesně vystihuje Humovu teorii o smyslu společnosti.

Výše uvedené motivy ovlivnily Kanta při formulování učení o autonomním lidském jednání. Primární oblast působnosti člověka přitom dále zůstala příroda. Tedy sféra smyslového světa, mimo kterou by ovšem člověk měl být schopný setrávat také v druhé dimenzi, jež odpovídá jeho rozumové výbavě. Přesáhnout prostý lidský rozum je důležitou vlastností, ba přímo prioritou a nutností každé racionální bytosti. Vydefinované profily obou těchto oblastí přitom spolu vzájemně korespondují a utvářejí tak v součinnosti jednání každého člověka.

Úkolem praktického rozumu je, jak uvádí Kant (1990), překračovat sféru smyslového světa. Dosáhnout správného volního jednání tedy znamená, oprostít vůli ode všech vnějších důvodů. Jednání Kantovy dobré vůle spočívá v uvědomění si mravního zákona, který rozum musí následovat. Vědomí Kantova kategorického imperativu je součástí lidského rozumu a jedinec je za jeho plnění zodpovědný. Podle Kanta (1996) si jej dovede uvědomit každý člověk, a to tak jasně, jak jen chápe rozdíl mezi pravou a levou rukou. Důrazem Kantovy morálky je, aby se každý jednotlivec řídil objektivními mravními zákony, čili naplňoval svou jedinečnou jsoucnost. Kantovo morální učení o povinování lidské vůle, se tak, co do významu

jedincova soustředění, jeví jako „mundus inelligibilis“. Myslitel si navíc uvědomuje, že je nezbytné tuto vizi předávat dál. Z těchto důvodů se také zabývá nejvhodnějšími způsoby šíření svého učení, které vybízí člověka k povinnosti náležitě zušlechťovat atribut lidství. Pokud subjektivní jednání odpovídá obecnému požadavku morálního zákona, pak se každý úd společnosti stává jeho nositelem.

Kantovo zformulované učení o morálním zákonu- kategorickém imperativu mělo velký ohlas v tehdejších filozofických kruzích devatenáctého století. Předmětem budoucího zkoumání byl například Kantův názor o nejsmysluplnějším a nejpodstatnějším významu lidské existence, spočívajícím ve funkcích zákonodárných. Následné kritiky a snahy přesáhnout Kantovo učení se odvíjely od morálních výkladů, že lidská bytost je nadřazena přírodním vlivům. Odtud tedy morální učení Gottlieba Fichta či Bernarda Bolzana. Oba tyto myslitelé vyzývají k naplňování tohoto dějinného úkolu, bez jehož soustavné realizace by bylo nemyslitelné zušlechťování člověka jako takového, tak celých pokolení lidstva. Velice výstižně tuto myšlenku vystihuje následující citát: „*Vychovat člověka tak, aby jako konkrétní bytost odpovídala svému metafyzickému ideálu- v tom je cíl dějin z něhož čerpá svůj smysl individuální lidské úsilí. V tom je také základ lidského vztahu k přírodě i kořen vši mravnosti a blaženosti*“ (Fichte, 1971, s. 16).

J. G. Fichte pokračoval ve filozofickém učení svého učitele a vypracoval vlastní teorii, která se zabývala pojetím racionální bytosti jako účelu o sobě. Fichte se pokusil překonat Kantovo rozpojení věci o sobě a věci v jevu svým učením o jáství, které postuluje jedinci možnost mít nepodmíněnou vůli. Fichte poukazuje na to, že věci se mají odvíjet ze subjektu, protože je jejich nositelem. Soustřeďuje se tak na snahu Já promítnout v sobě Ne- já, čili nekonečné úsilí každého člověka podrobit si přírodu. „*Nedopust', pokud jde o určení tvé vůle, rozpor se sebou samým*“ (Fichte, 1971, s. 48).

Ostatně také myšlenky významného českého filozofa a sociálního a náboženského myslitele Bernarda Bolzana se zaslouží o nové znění Kantova kategorického imperativu. Kantovu formální vůli doplní o jediný zájem, který je ovšem každému jedinci přirozený, protože se týká lidského blaha. Tento Bolzanův mravní princip, spočívající v kalkulaci všeobecné prospěšnosti je pozoruhodná myšlenka, která spočívá v nekonečném zušlechťování lidstva.

Na úplný závěr bych chtěla vyslovit optimistické přesvědčení, že úpadek lidstva nebude možný, dokud mu budou bránit „Fichtovi vzdělanci“, „Kantovi diskutující učitelé“ a „Bolzanovy myšlenky o racionálně organizované společnosti“.



# POUŽITÁ LITERATURA

## Prameny

BOLZANO, Bernard. *Exhorty*. 1. vyd. Přel. J. Loužil. Praha: nakladatelství Lidové noviny. 2006. ISBN 978-80-7106-827-3. Exhorty r. 1807-1808 ,s.7- 53.

DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. 1. vyd. Přel. V. S. Vlčková. Praha: nakladatelství Svoboda. 1992. 67s.

DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. 1. vyd. Přel. Z. Gabriel. Praha: nakladatelství Svoboda. 1970.

FICHTE, G. Fichte. *Pojem vzdělance*. 1. vyd. Přel. V. Gaja. Praha: nakladatelství Svoboda, 1971. 69s.

FICHTE, G. Fichte. *Výbor z díla*. 1. vyd. Přel. T. Munz. Bratislava: Pravda, 1981. 521 s. Kapitola 10, Siedma poučka s. 111- 127.

HUME, David. *Zkoumání o zásadách mravnosti*. 1. vyd. Přel. J. Škola. Praha: Jan Laichter, 1899. 368 s.

ROUSSEAU, Jacques Jean. *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. Přel. J. Chotaš. Praha : Svoboda, 2002.

ROUSSEAU, Jacques Jean. *Pojednání o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*. Přel. Veselá. Praha: Svoboda, 1949.

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. 1. Vyd. Přel. M. Znoj. Praha: nakladatelství Svoboda, 1990. 128 s. ISBN 80- 205- 0152- 5.

KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. 1. vyd. Přel. J. Loužil. Praha: nakladatelství Svoboda, 1996. 306 s. ISBN 80-0205- 0507- 5.

PLATON. *Obrana Sokrata*. Oikoymenh, dotisk 5. Vyd. Přel. F. Novotný. Praha: Oikoymenh. 2005. 112.s. ISBN 80-7298-140-4.

PLATON: *Timaios. Kritias*. Oikoymenh, dotisk 3. vydání., Praha, 2008 (1. vyd. Praha, 1919)

## Sekundární literatura

BLAŽKOVÁ, Miloslava. *Dějiny etických teorií I (od antiky po konec 18. století)*. Praha: Univerzita Karlova v Praze- Pedagogická fakulta, 2004. 175 s. ISBN 80-7290-164-8. Kapitola IV/3, Francouzské předrevoluční osvícenství, s. 152- 171.

FOWELS, John. *The Magus: a Revised Verison*. Boston: Little, Brown & Co., 1965. 429- 435 pp.

HOFFE, O. a kol. *Kantův kategorický imperativ*. Přel. J. Chotaš, J. Karásek, J. Kuneš, M. Petříček. Praha: OIKOYMENH, 2005. 149 s. ISBN 80- 7298- 096- 3.

KOLÁŘ, Antonín. *Díogenes Laeriots*. 2. vyd. Pelhřimova:Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o., 1995. 473 s. ISBN 80-901916-3-0.

KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití: kapitoly z mezilidské etiky*. 1. vyd. Praha: Slon, 2004. 216 s. ISBN 80-86429-35-0.

MACHOVEC, Dušan. *Dejiny Anticke Filozofie*. 1. vyd. Jinocany: H&H, 1993. 186 s. ISBN 80-85467-62-3.

MASARYK G. Tomáš. *Moderní člověk a náboženství*. Praha: Jan Laichter, 1932.

NYE, Andrea. *The Princess and the Philosopher Letters of Elisabeth of the Palatine to René Descartes*. Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, Inc, 1999. Chapter 1-5, 5- 29.

PLHÁKOVÁ, Alena. *Dějiny psychologie*. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, a. s, 2006. 299. s. ISBN 80-247-0871. Kapitola 4.1, Immanuel Kant, s. 53- 56.

RICKEN, F. *Obecná etika*. Přel. D. Petříčková. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995. 165 s. Kapitola D, Univerzalizace a transcendentální zdůvodnění norem, s. 84- 96.

SOBOTKA, Milan. Kantovy základy metafyziky mravů. *Filozofický časopis*. 1976, vol. XXIV, no. 2, str. 184- 196.

SOBOTKA, M. Znoj, M. Moural, J. (1993): *Dějiny novověké filozofie od Descarta po Hegela*. Praha, Filozofický ústav, 269 s. ISBN 80- 7007- 030- 7.

ŠINKARUK, V Ivan. Problémy dialektiky v Kantově filozofii. *Filozofický časopis*. 1975, vol. XV, no. 1, str. 30-39.

## **Elektronické dokumenty nebo jejich části**

MORRIS, E. Wilson. (2009). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, citace 22. 4. 2010, přístup z internetu: <http://plato.stanford.edu/entries/hume/>.

WILLSON, Fred. (2007). "John Stuart Mill", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, citace 22. 4. 2010, přístup z internetu: <http://plato.stanford.edu/entries/mill/>.

VÁŇA, Vladimír. *K některým teoretickým otázkám problematiky "jástvi"*(E-LOGOS). 2011, poslední revise 15.4.2011. Dostupné z <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/miscellany/jastvi.htm>.