

Ctnost, jež obdarovává ve světle etiky Nicolaie Hartmanna⁶³⁰

Jakub Sirovátka

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

jakub.sirovatka@seznam.cz

Námět ctnosti nepatří k tématům, která stojí v centru pozornosti publikací zabývajících se filosofií Friedricha Nietzscheho.⁶³¹ Ještě ve větší míře platí toto konstatování o motivu ctnosti, jež obdarovává (*schenkende Tugend*), na který se zaměřuje tato stať.⁶³² Téma ctnosti, jež obdarovává, rozpracovává Nietzsche v poslední promluvě první knihy díla *Tak pravil Zarathustra* se stejnojmenným názvem *O ctnosti, jež obdarovává* (*Von der schenkenden Tugend*). Zarathustra dostává od svých žáků hůl se zlatou rukojetí a zlato na holi se mu stává podnětem k výchozímu podobenství, od kterého se odvíjí další úvahy. Se zlatem je to totiž podobné jako s ctností, jež obdarovává:

„čím to, že zlato došlo nejvyšší hodnoty? Tím, že je nevšední a neužitečné a zářivé a mírného lesku; vždy se nabízí v dar.

Jen jakožto odraz nejvyšší ctnosti došlo zlato nejvyšší hodnoty. Zlatým leskem svítí pohled toho, kdo daruje. Zlata lesk sjednává mír mezi měsícem a sluncem.

Nevšední jest nejvyšší ctnost a neužitečná, zářivá jest a mírného lesku: ctnost, jež obdarovává, jest nejvyšší ctnost.

Věru, dobře se ve vás vyznám, žáci moji: dychtíte jako já po ctnosti, jež obdarovává. [...]

630 Stať vznikla s institucionální podporou Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., (RVO 67985955).

631 K tomu viz pozn. 1 a 2.

632 Jako příklad lze uvést skutečnost, že v kompendiu Ottmann, H. (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart–Weimar, Metzler 2000, chybí heslo „ctnost/Tugend“. Gemes, K. – Richardson, J. (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford, Oxford University Press 2013, rovněž ve věcném rejstříku neuvádí heslo „ctnost/virtue“ (i když je tematika ctnosti věcně v textech přítomna). Tématu ctnosti se naopak věnuje např. Hunt, L. H., *Nietzsche and the Origin of Virtue*, c.d.

Toť vaše žízeň, abyste se sami stali obětmi a dary: a proto máte žízeň nahromaditi všechny poklady do své duše.

Nenasytně dychtí vaše duše po klenotech a pokladech, protože vaše ctnost je nenasytná v touze po rozdávání.⁶³³

O této ctnosti však promlouvá Zarathustra již na začátku v *Předmluvě*, když hovoří k lidu shromážděnému na tržišti:

„Miluji toho, kdo pro sebe nezadrží ani krůpěje ducha, nýbrž celý chce býti duchem své ctnosti. [...]“

Miluji toho, či duše se marnotratně rozdává, toho, kdo nechce díky a nerací: neb obdarovává stále a nechce se uchovati.⁶³⁴

Zarathustra však vidí, že lid na tržišti nechápe, co jim chce sdělit. V promluvě *O ctnosti, jež obdarovává* je situace jiná, Zarathustra hovoří ke svým žákům. Chápu ho oni? Chápeme ho my? Ve svém příspěvku chci nejdříve nabídnout několik různých interpretací motivu ctnosti, jež obdarovává. Poté se věnuji základnímu tématu promluvy, tedy interpretaci této ctnosti, kterou předložil německý filosof Nicolai Hartmann (1882–1950). Zároveň se ukáže na první pohled možná překvapující skutečnost, že představitelé materiální etiky Max Scheler (1874–1928) a Nicolai Hartmann mají pro určité rysy Nietzscheho etického myšlení porozumění.

Ctnost, jež obdarovává v různých interpretacích

Letmý pohled do odborné badatelské literatury prozrazuje, že pokud je *schenkende Tugend* vůbec tematizována, je často vykládána ve srovnání s antickou morálkou přátelství. Ctnost, která obdarovává, je přirovnávána k ctnosti přátelství v předplatónském období, nebo jako odkaz k Aristotelově chvále přátelství mezi rovnými.⁶³⁵ I když má Nietzscheho ctnost, jež obdarovává,

633 Zarathustra, I, O ctnosti, jež obdarovává, 1, s. 64 (KSA 4, s. 97n); zde SchT, ř. 13–33. Viz též výše pozn. 145.

634 Tamtéž, Zarathustrova předmluva, 4, s. 13 (KSA 4, s. 17: „Ich liebe Den, welcher nicht einen Tropfen Geist für sich zurückbehält, sondern ganz der Geist seiner Tugend sein will... Ich liebe Den, dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurückgiebt: denn er schenkt immer und will sich nicht bewahren.“). Viz též pozn. 143.

635 Srov. např. Ottmann, H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin – New York, De Gruyter 1999, s. 279 („schenkende Tugend als die antike [vorplatonische] Freundesmoral“), nebo Longueaux, J.-M., Nietzsche and Levinas. The Impossible Relation. In: Stauffer, J. – Bergh, B. (eds.), *Nietzsche and Levinas: „After the Death of a Certain God“*. New York, Columbia University Press 2009, s. 48–69, zejm. s. 63nn. Z další literatury k ctnosti, jež obdarovává, je možné jmenovat

určité rysy s ideálem přátelství jistě společné, přece jenom se liší kupříkladu v tom, že přátelství a lásku nestaví do rozporu s egoismem ani netvoří jeho protiklad. Na tuto skutečnost správně poukazuje Longneaux, když odkazuje na promluvu *O trojím zlu* (*Von den drei Bösen*) v třetí knize *Zarathustry* a na § 145 z *Ranních červánků*:

„*Nesobecky!*“ – Tamten je prázdný a chce se naplnit, tento je zas příliš plný a chce se vyprázdnit, – oba to pudí najít si jedince, který jim k tomu poslouží. A tento proces, chápaný v nejvyšším smyslu, nazýváme v obou případech jedním slovem: láska, – jak? láska že by měla být cosi nesobeckého?⁶³⁶

Jak v promluvě *O ctnosti, jež obdarovává*, tak v *O trojím zlu* je obdarovávající ctnost dána do souvislosti s egoismem. Nietzsche však rozlišuje mezi „nesobeckým“ a „sobeckým“ egoismem.⁶³⁷ Ač toto rozlišení zní paradoxně, Zarathustra tím naznačuje důležitý rozdíl: nesobecká sobecká láska sice touží „nahromadit všechny poklady do své duše“, ale výhradně proto, poněvadž je „nenasytná v touze po rozdávání“. Darovat může pouze ten, kdo něco vlastní, kdo má něco svého a co sám získal:

„Nutíte všechny věci, aby přišly k vám a vstoupily do vás, aby se pak z vašeho zdroje rozproudily nazpět jakožto dary vaší lásky.“⁶³⁸

I v promluvě *O trojím zlu* je nejdříve řeč o sebestředných tendencích jako rozkoši, vládychtivosti a sobeckosti (*Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht*), které jsou chváleny jako dobré.⁶³⁹ Dobré jsou ve smyslu „být něčeho mocen“, mít vládu nad sebou samým, být v plnosti svých sil a být projevem této vlastní plnosti. Zároveň však jsou tyto sebestředné tendence vztaženy k touze (*Sehnsucht*) po rozdávání druhým. To, čím se člověk naplnil ve své „egoistické touze“ po světě, se nyní chce rozlévat jako dar.

především White, R., *Nietzsche on Generosity and the Gift-Giving Virtue*, c.d.; Coker, J., *On the Bestowing Virtue (von der schenkenden Tugend): A Reading*. *Journal of Nietzsche Studies*, 8, 1994, s. 5–31; ale i Faden, G., *Die schenkende Tugend. Variationen über ein Thema von Nietzsche*. *Bull. Faculty of Liberal Arts, Nagasaki Univ. (Humanities)*, 30, 1989, No. 1, s. 67–71.

636 *Ranní červánky*, 145, s. 98 (KSA 3, s. 137). Viz též pozn. 328.

637 Na tuto diferenci poukazuje i text Kateřiny Sváčkové *Zarathustrův poslední hřích*.

638 *Zarathustra*, I, O ctnosti, jež obdarovává, 1, s. 64 (KSA 4, s. 98); zde SchT, ř. 34–37. Viz též výše pozn. 54, 145 a 429.

639 Srov. např. „A tenkrát se též stalo – a věru po prvé se stalo! –, že jeho slovo blahoslavilo sobectví, zdravé, kypící sobectví, jež vyvěrá z mohutné duše.“ *Zarathustra*, III, O trojím zlu, 2, s. 160 (KSA 4, s. 238). Viz též pozn. 260.

„Vládychtivost: než kdo by zval *chtivostí*, když vysoké zatouží dolů po moci! Věru, nic chorého a chtivého není na takové touze, na takovém sestupu!

Aby osamělá výše se neosamocovala a sobě jediná nepostačovala na věky; aby hora sešla v údolí a větry výšin k nížinám: –

Ó kdo by našel pravé jméno křestní a ctnostné pro takovou touhu! „Ctnost, jež obdarovává.“⁶⁴⁰

Nejde o sobeckost jako takovou (která samozřejmě sobeckostí zůstává), nýbrž o to, že rozdávat může výhradně vlastník, který je plný onoho získaného a právě tím může přitahovat druhé, aby je obdaroval. Jde o silnou osobnost, která působí jako vzor. Smysl toho, na co chce Nietzsche poukázat, pochopil Zdeněk Neubauer, když ve svém osobitěm a nenapodobitelném stylu⁶⁴¹ interpretuje citát z promluvy *O ctnosti, která obdarovává*, který zní:

„Věděním se očišťuje tělo; [...]

Lékaři, sám si pomoz: tak pomůžeš i svému nemocnému. To budiž jeho nejlepší pomoc, aby na své oči zřel toho, kdo vyhojí se sám.“⁶⁴²

Neubauerova výchozí myšlenka spočívá v náhledu, že lékařem je tělo, a to díky obsahu své životní vnitřní zkušenosti, kterou však nelze předávat. Tělo nelze na cestě k celistvosti navést,

„ono samo je si mírou, směrem ukazatelem, podobou – zdrojem svého uzdravení –, nabytí jedinečného zdraví-zdatnosti. [...] A je-li projev této *zdatnosti* v sebeutváření – tíhnutí k celistvé podobě – ke zdraví, uzdravující, pak je ‚ctnost, která obdarovává‘ [schenkende Tugend] – ctnost [neboť ‚zdatnost‘ nejlépe vystihuje význam řeckého *areté*] = zcela živá, plně skutečná = ‚dokonalá‘, ježto jí nic neschází = zdravá! [...] A tato ctnost je mohutnost obdarovávání, když proměnila své poznání v zlato zkušenosti, tj. zjevuje svou mocí (opak ne-moci), tj. zdravím, tj. vlastní skutečností, jak proměňovat [...] vlastní vědění [...] ve zkušenost = skutečnost, zjevnou v tělesnosti, v dokonalosti svého vzhledu [*eidos*], podobě, již nic neschází. [...] Schenkende Tugend je výsostnou podobou této vůle k moci: nenaléhá svou podobou, nýbrž vyzývá druhého k nápodobě ve smyslu/směru

640 Tamtéž, s. 175n. Viz též pozn. 159 a 260.

641 K osobě a stylu psaní Zdeňka Neubaiera srov. přílehangou a zasvěcenou charakteristiku Martina C. Putny v *České katolické literatuře 1945–1989* (Putna, M. C., *Česká katolická literatuře 1945–1989*. Praha, Torst 2017), s. 878–886.

642 *Zarathustra, I*, O ctnosti, jež obdarovává, 2, s. 66 (KSA 4, s. 100); zde SchT, ř. 129–136. Viz též pozn. 252 a 285.

vlastního usebrání – usjednocení jeho vlastní podoby, k „nápodobnému“ uzdravení.“⁶⁴³

Neubauer ozřejmuje ve svém výkladu pasáže ze *Zarathustry* pomocí motivu „neadresných vlastních jevů“ živočichů biologa Adolfa Portmanna. Ve vlastních jevech živočichů se projevuje jejich vlastní bytí: „...jsou obrazem jejich životního vzmachu, jimiž se tělesně projevuje Život jako podoba vůle k moci, která sebe sama neustále přemáhá-překonává.“⁶⁴⁴ Obraz silného jedince je ukázkou celistvého jedince a projevem této celistvosti je ctnost, která obdarovává. Neubauer však zdůrazňuje, že se jedná o plnost „moci“, jež je vlastní všem živým bytostem a ke které je povolán každý člověk. Neboť každý člověk je povolán projevovat sama sebe, sama sebe uskutečňovat a uvědomovat se skrze své tělo a svět.

Ctnost, jež obdarovává prismaem etiky Nicolaie Hartmanna s přihlédnutím k Maxi Schelerovi

Z výše řečeného o obdarovávající ctnosti vysvítá zásadní personalistický charakter této „etiky ctnosti“. To, co dělá ctnost, jež obdarovává, silnou a strhující, je *osoba* ctnostného, který se touto ctností vyznačuje a který ji praktikuje. Tento rys silného a jednání schopného jedince je *ten* charakteristický rys, který na Nietzscheho etice oceňuje fenomenologická materiální etika Nicolaie Hartmanna i Maxe Schelera. Zde se pokusíme zdůraznit ne to, co materiální etiku a Nietzscheho rozděluje, nýbrž pozitivní impulzy, které jak Scheler, tak Hartmann v Nietzscheho myšlení viděli.⁶⁴⁵ Nicolai Hartmann byl jedním z mála filosofů, kteří se již velmi brzy zabývali motivem obdarovávající ctnosti, což je možná pro představitele hodnotové, „objektivní“ materiální etiky na první pohled překvapující.⁶⁴⁶ I když Hartmann z pozice hodnotové etiky usiluje ve svém stěžejním díle *Etika* (1926) o překonání etického

643 Neubauer, Z., Lékaři, pomoz si sám! *Reflexe*, 50, 2016, s. 19–40, s. 21n.

644 Tamtéž, s. 38.

645 Tento přístup představuje i základní Hartmannův přístup k Nietzscheho textům. Srov. k tomu Hartmann, N., *Ethik*. Berlin, De Gruyter 1962, s. 484: „Nietzsche ist hier in mehr als einer Richtung bahnbrechend vorangeschritten. Die Übertreibungen seiner Aphorismen, die oft dem Bedürfnis nach Paradoxie entspringen, dürfen einen an dem positiv Geschauten in ihnen nicht irre machen.“

646 K vlivu Nietzscheho na Hartmannovu „platónskou“ etiku srov. Kinneberg, A., Hartmann's Platonic Ethics. In: Poli, R. – Scognamiglio, C. – Tremblay, F. (eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin–Boston, De Gruyter 2011, s. 195–220, zejm. s. 205nn. Hodnotové etice se v českém prostředí soustavně věnuje např. Vlastimil Hála či Soňa Dorotíková. Srov. kupříkladu Hála, V., *Možnosti hodnotové etiky*. Praha, Filosofia 2000; Hála, V., *Univerzalizmus v etice jako problém*. Praha, Filosofia 2009; Dorotíková, S., *Filosofie hodnot: problémy lidské existence, poznání a hodnocení*. Praha, Pedagogická fakulta UK 1998. Vlastimil Hála se kloní k názoru, že

a axiologického relativismu, přesto se v mnohém pozitivně vztahuje k Nietzscheho myšlenkám, které z Hartmannova pohledu naopak radikální relativismus hodnot hlásají. Nietzsche je však pro Hartmanna prvním filosofem, který jasně položil otázku po obsahu dobra a zla nezávisle na tradici. Motivů ctnosti, jež obdarovává, se Hartmann věnuje v 56. kapitole druhého dílu své *Etiky* s názvem „Říše etických hodnot“. Hartmannův stěžejní spis *Etika* je rozdělen do tří dílů: I. *Struktura etického fenoménu (Fenomenologie mravů)* / *Die Struktur des ethischen Phänomens (Phänomenologie der Sitten)*, II. *Říše etických hodnot (Axiologie mravů)* / *Das Reich der ethischen Werte (Axiologie der Sitten)*, III. *Problém svobody vůle (Metafyzika mravů)* / *Das Problem der Willensfreiheit (Metaphysik der Sitten)*.⁶⁴⁷ Jméno Nietzsche se však objevuje ihned na prvních řádcích *Předmluvy* k prvnímu vydání *Etiky*:

„Filosofická etika 19. století – věrna tradicím novověkého zájmu o vše subjektivní – se vyčerpává analýzou mravního vědomí a jeho aktů. Nestará se o objektivní obsah mravních požadavků, příkazů, hodnot. Osamocen, jako upomínatel stojí zde Nietzsche se svým neslýchaným tvrzením, že stále ještě nevíme, co je dobro a zlo. Sotva zaslechnuto, nepochopeno od ukvapených adeptů i od ukvapených kritiků, zaznělo první volání po novém zření hodnot. [...] Neboť Nietzsche jako první uviděl bohatou hojnost etického kosmu, jež se mu však rozplynula v historický relativismus.“⁶⁴⁸

Hartmann chválí Nietzscheho za jeho naprosto radikální položení otázky po dobru a zlu, za jeho nový pohled na otázky po hodnotách a jejich vzniku vůbec, a to pokud možno nezávisle na tradici. Nietzsche je představen jako nový počátek, jako objevitel, který podobně jako Kolumbus však nedokázal plně pochopit, co vlastně objevil. Z toho důvodu nakonec zůstává pro Hartmanna Nietzscheho filosofie ambivalentní.⁶⁴⁹ Nietzsche byl filosofem, který dle Hartmanna poprvé a s plným vědomím položil otázku po obsahu dobra a zla,

„a to nezávisle na všem a ‚mimo‘ [*jenseits*] vše, co bylo po celé věky považováno za dobro a zlo. Tato otázka je odvážným činem, neboť se dotýká

Hartmann si Nietzscheho přizpůsobuje a zmírňuje ostří jeho pozic. Srov. k tomu Hála, *Universalismus*, c.d., s. 30 a 47.

647 Hartmann, N., *Struktura etického fenoménu*. Přel. K. Hlavoň. Praha, Academia 2002; Hartmann, N., *Ethik*, c.d. Jak již z českého názvu vyplývá, do češtiny byl přeložen pouze první díl Hartmannova díla.

648 Hartmann, N., *Struktura etického fenoménu*, c.d., s. 17.

649 O ambivalentnosti u Nietzscheho srov. zde text Ondřeje Sikory *Ctnost jako bytí v dialogu*.

posvátného. A odvaha se odvážlivci vymstila. Strhla ho nad cíl k přehnaně zničující kritice, ba i k tomu, že předčasně sáhl po tom novém a neznámém, které se otevřelo jeho zraku. Neboť právě osvobozený hodnotový pohled padl na říši hodnot a objevitel uvěřil, že ji už v prvním vítězném opojení svým pohledem obsáhl. Objevitel ovšem nemohl tušit, že se zde otevřelo pole nové, nepřehledné poznávací práce.⁶⁵⁰

To, v čem rovněž Nicolai Hartmann s Friedrichem Nietzschem implicitně souzní, je chápání etiky, praktické filosofie jako něčeho bytostně tvořivého, co člověka vede k bohatství skutečného života. Praktická filosofie se

„obrací k tomu, co je v člověku *tvořivé*, vyzývá toto tvořivé, aby v každém novém případě vždy nově zřelo, ba téměř věstilo, co se zde a nyní má stát. Filosofická etika není kasuistikou a nesmí se jí nikdy stát. Zabíla by tím v člověku právě to, co v něm má probudit a vychovat – tvořivý, spontánní, živý vnitřní styk člověka s tím, co má být, co je hodnotné o sobě.“

Cílem etiky není zbavit člověka svéprávnosti, „nýbrž povznést ho k plné svéprávnosti a ke schopnosti být odpovědný. Teprve *svéprávností* se člověk stává opravdu člověkem. Svéprávným ho však může učinit jen jeho etické vědomí.“⁶⁵¹ Důraz na silného jedince, který vědomě uchopuje své vlastní možnosti, spojuje s Nietzschem i Maxe Schelera. Etika ctností totiž rovněž vyzdvihuje zásadní roli ctnostného člověka jako nositele ctnosti. Ctnost musí být dle Schelera chápána jako živé a obšťastňující vědomí vlastní moci a možnosti chtění a konání, jedná se o vědomí moci, které svobodně pramení z našeho vlastního bytí. Ctnost je „živé vědomí moci k dobru“, které je naprosto osobní a individuální.⁶⁵² Tak se Scheler k ctnosti vyjadřuje ve spisu s nietzschovsky zabarveným názvem *O převratu hodnot (Vom Umsturz der Werte)* z roku 1915

650 Hartmann, N., *Struktura etického fenoménu*, c.d., s. 70.

651 Tamtéž, s. 26. Srov. i Hartmann, N., *Ethik*, c.d., s. 497: „Die große Sehnsucht des Schaffenden geht auf ein Menschentum überhaupt, das vollkommener, voller und reicher ist als das gegebene.“

652 Srov. Scheler, M., *Vom Umsturz der Werte*. 1. Band. Leipzig, Der neue Geist 1919, s. 14: „Die Tugend ist uns vor allem darum so unendlich geworden, weil wir sie nicht mehr als ein dauernd lebendiges, glückseliges Könnens- und Machtbewußtsein zum Wollen und Tun eines in sich selbst, und gleichzeitig für unsere Individualität, allein Rechten und Guten verstehen, als ein Machtbewußtsein, das frei aus unserem Sein selbst hervorquillt, sondern bloß als eine dunkle, unerlebbare ‚Disposition‘ und Anlage, nach irgendwelchen vorgeschriebenen Regeln zu handeln...“ – a s. 16: „Tugend hingegen ist ein lebendiges Machtbewußtsein zum Guten ganz persönlich und individuell.“ Scheler se rovněž věnuje tématu resentimentu v etice. Srov. k tomu Galuschek, A., *Liebe im aussermoralischen Sinne – Agape und Eros im Menschenbild von Nietzsche und Scheler*. *Logoi Heidelberger Graduiertenjournal für Geisteswissenschaften*, 1, 2013, s. 1–20.

(texty však vznikaly od roku 1912), tedy ve velmi úzké časové návaznosti na své opus magnum *Formalismus v etice a materiální etika hodnot* (*Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*; 1913 a 1916, text byl však napsán v době před válkou). Když popisuje ctnost, popisuje ji slovníkem, který silně připomíná jazyk Nietzscheho. Scheler hovoří o vnitřní ušlechtilosti ctnosti, která je kvalitou osoby: ctnost nemá nějakou instrumentální funkci pro předurčené jednání, jedná se o „svobodnou ozdobu jejího nositele jako např. péro na klobouku“.⁶⁵³ Scheler souzní s Nietzscheho důrazem na individualitu v etickém rozměru a hovoří v souvislosti s Nietzscheho etikou i o personalismu a singularismu. V čem je nutno s Nietzsche souhlasit, je skutečnost, že

„jako nositel nejvyšší hodnoty se zde ukazuje *bytí osoby samé* (ne její chtění, jednání atd.), dále že individualita osoby není viděna *jako* ztráta nebo ‚omezení‘ jeho možné pozitivní hodnoty, nýbrž jako směřování k jejímu růstu, a že vůbec existuje neredukovatelná rozdílnost osob“.⁶⁵⁴

Jak již zaznělo, otevřel Nietzsche podle Hartmanna nový horizont na poli zkoumání hodnot, který si však vzápětí sám zakryl, když se přihlásil k relativismu hodnot. Hartmann pokládá hodnotový relativismus za nepřijatelný, a to především (jak se mi zdá) ze dvou důvodů: hodnotový relativismus za prvé odporuje fenomenologicky popsatelnému vědomí hodnot, z kterého Hartmann ve svých analýzách vychází a za druhé by naprostá závislost hodnot na lidském myšlení přetěžovala etiku. Etika by totiž byla „zákonodárcem lidského života, měla by moc a povinnost poučit lidstvo o lepším životu“.⁶⁵⁵ Tuto „strašnou odpovědnost“ však etika nemůže unést, znamenalo by to přetížení toho, čeho je schopna. Zásadním argumentem však zůstává primární lidské citění hodnot: to, že si uvědomujeme, že něco je hodnotné, znamená, že se k tomuto hodnotnému vždy již vztahujeme, že ho sami dle Hartmanna nevymýšlíme, neboť vymyšlené nemá nad člověkem moc:

„Nemá sílu k tomu, aby přesvědčilo jeho cit, aby určilo jeho skutečné, cití-cí vědomí hodnot a aby je nejnaterněji přeorientovalo.“⁶⁵⁶

653 Srov. tamtéž, s. 15.

654 Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Berlin, Francke 1954, s. 519: „Bejahung fordert, daß hier als Träger des höchsten Wertes das Sein der Person selbst (nicht ihr Wollen, Tun usw.) erscheint, daß weiter die Individualität der Person nicht als Abbruch oder ‚Beschränkung‘ ihres möglichen positiven Wertes angesehen ist, sondern als dessen *Steigerungsrichtung*, und daß überhaupt eine letzte *unreduzierbare Verschiedenheit* der Personen besteht.“

655 Hartmann, N., *Struktura etického fenoménu*, c.d., s. 45.

656 Tamtéž, s. 71.

Hartmann tak vychází z primárního a faktického vědomí hodnot (tak chápe i Kantovo vědomí mravního zákona jako faktum rozumu), z původního hodnotícího citu, ze zkušenostní skutečnosti mravního vědomí.⁶⁵⁷

„Ctnost, jež obdarovává“ řadí Hartmann mezi „speciální, zvláštní mravní hodnoty“,⁶⁵⁸ přičemž mezi zvláštní hodnoty řadí Hartmann i klasické kardinální ctnosti jako spravedlnost, moudrost, odvahu. Mezi základními hodnotami pak najdeme „dobro“ jako centrální hodnotu a dále pak ryzost/ušlechtilost, plnost, čirost.⁶⁵⁹ Kapitole pojednávající o ctnosti, jež obdarovává, je předřazena kapitola věnovaná lásce k nejvzdálenějšímu, která je, jak už název napovídá, rovněž inspirována Nietzsche.⁶⁶⁰ Láska k dálnému, k nejvzdálenějšímu (*Fernstenliebe*) je představena především v protikladu k lásce k bližnímu (*Nächstenliebe*). Láska k bližnímu se zaměřuje na náhodného člověka, který je zrovna v nouzi. Neptá se, zda je dotčený hoden lásky. Láska k nejvzdálenějšímu postupuje jinak: nemíří na bližního, nýbrž na nejlepšího, ptá se po tom, kdo je takové lásky vůbec hoden.⁶⁶¹ Láska k bližnímu pozvedá potřebného, ale nevede k nejlepšímu, nýbrž v posledku nivelizuje. Láska k nejvzdálenějšímu naopak dělá rozdíly, když hledá ty nejlepší (v tomto ohledu se jedná o tvrdý étos, který není ke všem spravedlivý). K lásce k nejvzdálenějšímu patří bytostně nerovnost: a tato nerovnost není jen faktická, nýbrž jako taková má být i zachována.⁶⁶² Hartmann srovnává tuto lásku poněkud překvapivě k touze po ideálu, k platónskému erótu, který se vztahuje k idejím. V lásce k nejvzdálenějšímu se prokazuje velká morální odvaha. Charakteristika lásky k nejvzdálenějšímu již předznamenává pasáže o ctnosti, jež obdarovává, s kterými obsahově souvisí. V ctnosti, jež obdarovává, vidí Hartmann ztělesnění hodnoty duševní plnosti, která ve svém dávání nemá žádný další účel. Ctnost, jež obdarovává,

657 Srov. tamtéž, s. 82nn a 140nn.

658 Hartmann rozlišuje hodnoty životní, hodnoty statků a hodnoty mravní. Srov. k tomu Hála, V., *Univerzalismus*, c.d., s. 29.

659 Srov. Hartmann, N., *Ethik*, c.d., s. 372: „Zugrunde liegt allen sittlichen Werten eine Gruppe von Grundwerten, in der wiederum der Wert des ‚Guten‘ den Kernpunkt ausmacht. Zu ihr zählen noch deutlich der Wert des Edlen, der Fülle und der Reinheit.“

660 K zvláštnostem Hartmannova stylu patří skutečnost, že Nietzscheho texty cituje velmi málo nebo skoro vůbec. Nietzsche je však často jmenován a i z nadpisů některých promluv jako *Fernstenliebe* nebo *Schenkende Tugend* je poučenému čtenáři zřejmé, že se jedná o interpretaci Nietzscheho myšlenek.

661 Srov. Hartmann, N., *Ethik*, c.d., s. 491: „In der Nächstenliebe kommt die Kraft des Strebens wahllos dem zufällig Nahen zugute. Ob der der Würdigste sei, danach fragt sie nicht. Für sie gibt es den Unwürdigen nicht, sie richtet nicht. Umgekehrt in der Fernstenliebe. Nicht dem Nächsten, sondern dem Besten soll die Kraft zugute kommen, der sie fruchtbar weiterträgt. Hier setzt im strebenden Verhalten selbst eine Selektion der Personen unter Wertgesichtspunkten ein, die ihrerseits gar nicht die gegebene Person betreffen, sondern den ganzen Typus des Menschen.“

662 K tomuto motivu z hlediska patosu distance viz zde text Tatiany Badurové.

tedy dává jinak než např. láska k bližnímu. Darující nedává nic, co by někdo potřeboval; on rozdává, poněvadž nedokáže jednat jinak. Zároveň je ale podle Hartmanna darující odkázán na to, že obdarováváný je schopen tento dar přijmout. V „říši duševních statků“ platí dle Hartmanna jiné zákony než v „říši věcí materiálních“, neboť v říši duševních statků neexistuje exkluzivní vlastnictví jednotlivce. Duševní statky žádají ze své podstaty, aby byly svými vlastníky zpřístupněny druhým, aby jim k nim otevírali cestu. Morální postoj toho, kdo obdarovává, spočívá především v zájmu o obdarovaného, a ne tolik o to, co vlastně daruje. Hartmann zdůrazňuje rozdíl mezi „*schenken*/darovat, věnovat“ a „*geben*/dát, dávat“: ten, kdo obdarovává, nechudne, nedává něco, co by posléze chybělo, on je darující a zároveň obdarováváný.⁶⁶³

Ctnost, která obdarovává, je „životem duševní plnosti“ (*das Leben der geistigen Fülle*).⁶⁶⁴ Není plností samou, nýbrž je životem osoby, která této plnosti odpovídá, která tuto plnost ztělesňuje tím, že překypuje dáváním, že zahrnuje ostatní hojností a zároveň se z tohoto překypujícího rozdávání raduje. Podobně jako se odlišuje láska k bližnímu od lásky k nejvzdálenějšímu, tak se také od lásky k bližnímu odlišuje ctnost, která obdarovává. Hartmannův výklad ctnosti, která obdarovává je strukturována jejím protikladem k lásce k bližnímu. Láska k bližnímu reaguje na nějaký druh nouze a dává slabému, potřebnému. Naproti tomu ctnost, která obdarovává, dává z přemíry a hojnosti a dává všem, kteří jsou schopni tento dar přijmout. Hartmann zastává názor, že přijímat darované v rámci lásky k bližnímu dokáže každý. Ale dokázat přijmout z hojnosti, umět přijmout to, co člověk nepotřebuje a co je „zbytečné“, to dokáže pouze ten, kdo je otevřený. V tomto smyslu je obdarovávající – v paradigmatické podobě umělce, myslitele – odkázán na vysokou morální úroveň obdarováváného. Darující dává z hojnosti a přemíry, které ze své podstaty, obrazně řečeno, přetékají a musí se vydávat tak jako světlo. Tragédie darujícího pak spočívá podle Hartmannovy interpretace v tom, když darující nenajde žádného člověka na své úrovni, když mu chybí kongeniální příjemce.⁶⁶⁵ Tento kongeniální příjemce však není tolik člověk milující,

663 Hartmann, N., *Ethik*, c.d., s. 503: „Es liegt im Wesen des ‚Schenkens‘ im Unterschied zum ‚Geben‘, daß der Schenkende nicht fortgibt, nicht ärmer wird, sondern selbst als Beschenkter da steht.“

664 Tamtéž: „Das Schenken ist die Haltung des Menschen, die dem Wesen der geistigen Güter, als der nie eigentlich ‚fortgebbaren‘, einzig gemäß ist. Schenkende Tugend ist das Leben der geistigen Fülle.“

665 Tamtéž, s. 504: „Nächstenliebe schenkt dem Schwachen, Bedürftigen, Benachteiligten als solchem; schenkende Tugend schenkt jedem, der zu nehmen weiß, der auf der Höhe der Gabe steht, der das Wertorgan für sie hat. [...] Der Schenkende ist auf die moralische Höhe des Nehmenden angewiesen. [...] Er kann mit der Fülle nicht bei sich bleiben, weil es im Wesen der Fülle liegt auszustrahlen. [...] Die Tragik seiner Größe ist die Kleinheit der Kleinen, die fehlende Kongenialität des Nehmenden. Sein höchstes Glück ist der Nehmer seiner Gabe.“

spravedlivý, tedy ctnostný, nýbrž spíše člověk nehotový, otevřeného srdce, hledající.

Jestliže láska k bližnímu nachází svou podstatu v blahu obdarovaného, ctnost, která obdarovává, musí teprve vzbudit potřebu, která by jí odpovídala, neboť její dary jsou dary neužitečné, které neslouží k žádnému dalšímu účelu. Její dary mají hodnotu pouze samy v sobě. Jako příklad takového darování je Hartmannem opět zmiňován umělec, který rozdává esteticky hodnotné. Druhým příkladem by byl člověk, který otevírá oči druhým, který jim umožňuje zakoušet plnost skutečnosti (zdá se mi, že Hartmann zde má na mysli Nietzscheho). Láska k bližnímu se obětuje, její velikost závisí na jejím sebezapření. Naproti tomu ctnost, která obdarovává, se rozdává jinak: darující podobně jako plótínské „Jedno“ (*hen*) vyzařuje, přetéká svou vlastní plností, nemůže jinak než se rozdávat. Hartmannova charakteristika lásky k bližnímu však částečně sklouzává do zkreslující karikatury správně chápané lásky k bližnímu. Z popisu ctnosti, která obdarovává, je zřejmé, že v něm rezonuje tradiční myšlenka dobra, které se ze své podstaty musí rozdávat – *bonum diffusivum sui*. V tomto ohledu se nemusí nasazovat, jí stačí být tím, čím je, totiž plností. A plnost má tu vlastnost, že se rozdává, aniž by „mohla jinak“ – rozdávání je její podstatou.

S tím je spjata ale i jistá asymetrie: obdarovávající a obdarovaný nestojí na jedné úrovni, neboť obdarovávající stojí mimo vzájemnou lásku, ale pouze ve své „pozici“ darujícího, ne jako člověk. Hartmann zdůrazňuje, že obdarováváný mu nemůže splatit stejnou mincí, nemůže ho „vlastnit“ v reciproční náklonnosti. Ctnost, která obdarovává, nemíří na jednoho, ona rozdává všem po vzoru slunce. Jedná se o ctnost svobodného ducha, o štědrost: každý kdo se s takovým člověkem setká, odejde obdařen, i když nedokáže pojmenovat čím. Obdarovaný cítí, že se v daném člověku dotkl smyslu života. Ctnost, která obdarovává, se stává jakousi centrální ctností, ke které se všechny ostatní ctnosti vztahují k něčemu, co jim propůjčuje smysl.⁶⁶⁶ V tomto smyslu nemá tato ctnost nějaký další účel jako třeba spravedlnost či odvaha, ale je ctností neužitečnou a zároveň „královskou“, konečnou ctností. Neužitečnost této ctnosti však neznamená neplodnost. Nejedná se o ctnost bez hodnoty – její hodnota spočívá v ní samé, protože nemá žádný další účel, za kterým by měla

666 Tamtéž, s. 506: „Man fühlt nur, daß sich in solchen Menschen der Sinn des Lebens irgendwie greifbar erfüllt, nach dem man sonst vergeblich sucht. Und man fühlt, wie sich in der bloßen Teilhabe an ihnen etwas von diesem Sinn auf die eigene Person überträgt. Ein Strom von Licht, Glanz, Segen geht auf das eigene Leben über. [...] Schenkende Tugend aber ist zu nichts dienlich. Keine weiteren Werte stecken hinter ihr. Sie ist nur um ihrer selbst willen ‚eine unnützliche Tugend‘. Der sittliche Wert, den sie am Schenkenden bedeutet, hat kein Äquivalent an dem Wert des Geschenkes. [...] Darum kann schenkende Tugend nie gemeine Tugend Aller sein. Und doch ist der sittliche Reichtum aller Tugend irgendwie bezogen auf sie, wie auf eine Sinngebung über ihr.“

být pěstována. Z výše řečeného vyplývá, že úvahy o ctnosti, která obdarovává, jsou v podstatě úvahy o povaze ctnosti jako takové.

Jak je z Hartmannova výkladu ctnosti, jež obdarovává, patrné, souzní Hartmann v základní tendenci s Nietzscheho charakteristikou této ctnosti, i když nezastává tezi, že by láska k bližnímu protiřečila ctnosti, jež obdarovává. Spíše se jedná o dva rozdílné typy ctností, které však mají své vlastní opodstatnění. *Schenkende Tugend* se tedy jeví jako ctnost svobodného ducha, který ve své lásce k zemi do sebe všechno „zemské“ vstřebal a je tak zároveň výrazem životní síly, která směřuje stále k větší moci nad sebou samým v překonávání sama sebe. Nositel takovéto ctnosti se vyvážal ze vztahu dlužící a dlužník, překonal vztah smlouvy a stojí v opozici k lakomcovi, co chce vše pro sebe. Tento silný duch překonal strach z následků svého jednání, nestará se o ně: v tomto smyslu je svobodný duch naprosto štědrý a egoistický zároveň. Jak však dle mého správně poznamenává Richard White, Hartmann přeceňuje ve svém výkladu roli druhého, roli toho, který je obdarován, když píše, že darující je odkázán na kongeniální příjemce, kteří jsou schopni ocenit jeho „dary“.⁶⁶⁷ White bude textu Nietzscheho blíže, když ve své interpretaci zdůrazňuje chápání ctnosti, jež obdarovává, ve smyslu naprosté svrchované moci nad svými schopnostmi toho, který dává: *schenkende Tugend* nemá být chápána tolik ve smyslu etické velkorysosti, nýbrž ve smyslu „*spiritual generosity*“.⁶⁶⁸ Ctnost, jež obdarovává, totiž nedává tak, že by mířila na nějakou potřebu druhého, ona zkrátka přetéká sama sebou, a proto nemůže jinak než se rozdávat, a to „bez ohledu“ na ty, kteří přicházejí v úvahu jako ti, co budou obdarováni. Nejenže dává něco, ona dává především sama sebe – v sókratovském duchu – jako vzor. Jak již správně postřehl Zdeněk Neubauer na začátku našeho textu, obdarováváný je vyzýváán k nápodobě, druhý se má stát stejně tak svrchovaným a přetékajícím. Obdarováváný se má nechat inspirovat obdarovávající ctností.

667 Srov. White, R., *Nietzsche on Generosity and the Gift-Giving Virtue*, c.d., s. 357n.

668 Srov. tamtéž, s. 349: „I argue that the ‚gift-giving virtue‘ may be understood in terms of spiritual generosity, which leads to ‚sovereignty‘ as an outcome. By ‚sovereignty‘ I mean the complete disposal over all of one’s powers, and openness to the inspiring possibilities of life. For this reading, the promotion of sovereignty is an essential aspect of Nietzsche’s thought.“