

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filozofie a religionistiky

Bakalářská práce

Barbora Pořízková

O tom, co je a co by býtí mělo

On what is and what ought to be

..

Poděkování:

Na tomto místě bych chtěla poděkovat především vedoucímu mé bakalářské práce docentu Jamesi Hillovi za jeho vedení a cenné rady. Také chci poděkovat svojí rodině a přátelům za jejich trpělivost, podporu a ochotu se mnou bakalářskou práci diskutovat.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu

V Praze dne

Barbora Pořízková

Abstrakt:

Tato bakalářská práce si klade za cíl prozkoumat jeden z nejzásadnějších metaetických problémů, tzv. Humeův zákon. V rámci této práce bych chtěla prozkoumat různé interpretace Humeova zákona, zasadit je do kontextu Humeova *Treatise* a zároveň zpochybnit samozřejmost redukce normativních tvrzení na hodnotové soudy. Práce by měla také objasnit, jaký problém představuje Humeův zákon pro nejvýznamnější etické teorie a pro etiku vůbec a nastínit možné řešení moderní filozofie.

Klíčová slova:

Etika, Humeův zákon, metaetika, obligace, morální cit

Abstract:

This bachelor thesis aims to investigate one of the most crucial metaethical issues, so called Hume's law. Within the framework of this theses I would like to analyze various interpretation of Hume's law, put them in the context of Hume's *Treatise* and at the same time question the obviousness of reduction of normative statements to evaluative judgments. It should also elucidate, what problem does Hume's principle means for most important ethical theories and for ethics as a whole and outline possible solution which is provided by modern philosophy.

Key words:

Ethics, Hume's law, metaethics, obligation, moral sense

Obsah

1. Úvod	5
2. Mezera mezi <i>is</i> a <i>ought</i>	6
3. Interpretace Humeova zákona	7
3.1 Interpretace <i>ought</i> jako hodnotových soudů nebo obligací	7
3.2 Hodnotové versus morální soudy	9
4. Pozadí Humeova principu	11
4.1 Rozum nemůže <i>vytvořit</i> morální pravidla.....	11
4.2 Rozum nemůže <i>objevit</i> morální pravidla.....	12
5. Humeovo založení morálky ve vášních	14
6. „Hume’s law is not Hume’s view“	16
7. Doba postetická	20
8. Etika bez metaetiky	22
8.1 Etika bez objektivních morálních hodnot	22
8.2 Utilitarismus jako etika bez metaetiky	23
9. Hypotetický imperativ	25
9.1. Hypotetické a kategorické imperativy	25
9.2 Humeova etika jako hypotetický imperativ	25
11. Morální smysl a svědomí	32
12. Přírozené a umělé ctnosti a jejich motivace	34
12.1. Přírozené ctnosti.....	34
12.2 Umělé ctnosti	34
12.2 Motivace ctností	35
13. Searlovo odvození <i>ought</i> z <i>is</i>	37
14. Důsledky pro etické teorie	41
15. Závěr	42
Bibliografie	45

1. Úvod

David Hume v první kapitole třetí knihy *Pojednání o lidské přirozenosti* napsal krátký odstavec, kde zpochybnil to, co by se dalo nazvat jakýmsi mostem mezi deskriptivitou a preskriptivitou.¹ Tento výrok je dnes nazýván Humeovým zákonem, stal se (společně s Mooreovým naturalistickým omylem) jedním z nejzásadnějších metaetických problémů a vyvolal dosud nevyřešenou otázku – jak mohou etické teorie vyvozovat z toho co *je*, to, co by *mělo být*. Ač tento Humeův výrok dostal mnoho pozornosti, zdá se, že stále není ujasněno, co přesně chtěl Hume zpochybnit a především, jaké má jeho tvrzení dopad na etické teorie.

V této práci bych se chtěla jednak nastínit možné interpretace Humeova výroku o přechodu mezi *is* a *ought*, především se jedná o interpretace *ought* nejdříve jako hodnotových soudů, dále jako morálních hodnotových soudů, a nakonec jako vyjádření obligace. Zhodnotím důsledky a komplikace těchto interpretací a na základě toho nabídnu svou vlastní interpretaci. Právě za účelem správné interpretace této problematiky se pokusím vyložit části Humeovy etické filozofie, zejména jeho založení etiky ve vášních a vysvětlení pojmu přirozených a umělých ctností, o nichž se domnívám, že jsou pro pochopení *is-ought* problematiky klíčové. V druhém kroku budu zkoumat, jaké důsledky má Humeův princip pro etické teorie a poté se mírně odpoutám od jeho filozofie a položím si otázku, zda etické teorie toto *ought* potřebují, a kde je získávají.

¹ HUME, David. *A treatise of human nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 469-470.

2. Mezera mezi *is* a *ought*

„In every system of morality, which I have hitherto met with, I have remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of God, or makes points about human affairs; when out of sudden I am surpriz'd to find that instead of the usual copulations *is* and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*... For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time reason should be given, for what seems altogether incodnceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.“²

Tato citace v třetí knize *Pojednání o lidské přirozenosti* následuje za pasáží, kde Hume vysvětluje, že není možné morálku zakládat v rozumu, jelikož právě morálka je něčím, co má ovlivňovat naše jednání a tuto funkci podle Humea mají primárně vášně, zatímco rozum je neaktivním principem. Vyskytuje se tedy přímo v kapitole s názvem *Moral distinctions aren't derived from reason* a domnívám se, že právě skrze toto prizma, které vyložím níže, je třeba ji chápat.

Hume zde tedy poukazuje na to, že etické teorie obecně ve svých argumentacích postupují tím způsobem, že používají kopule typu *is* – říkají tedy, co *je* – ovšem náhle přejdou ke slovesu *ought* a říkají tedy, co by být *mělo*. Taková argumentace podle něj ale není logicky správná. Mezi tím, co *je* a tím, co by *mělo být* je zjevně nějaká mezera, kterou nelze přejít bez dalšího vysvětlení. Hume se domnívá, že pokud bychom nechali etické teorie podstoupit tuto zkoušku – tedy odpovědět na otázku, jak přesně, a z čeho konstruují přechod od *is* k *ought* – zjistili bychom, že většina etických teorií se dostane do zásadních problémů a zůstanou nám pouze ty, jež zakládají morálku ve vášních.

² HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 469-470.

3. Interpretace Humeova zákona

Humeův zákon je dodnes autory interpretován mnoha způsoby, z nichž některé nastíním. Od těchto interpretací se pak odvíjí i následné řešení této problematiky a posouzení toho, zda *is* skutečně nelze odvodit z *ought*. Autoři, kteří interpretují Humeův přechod od *is* k *ought* musí odpovědět na několik otázek. Mezi základní otázky patří, co ve skutečnosti Hume myslel pod *is* a *ought* a pro jaké etické teorie bude mít toto tvrzení nepříznivé důsledky.

3.1 Interpretace *ought* jako hodnotových soudů nebo obligací

Základní interpretace Humeova zákona je taková, že je potřeba vysvětlit přechod od běžných deskripcí („mučení způsobuje bolest“) k hodnotovým soudům („mučení je špatné“), protože takový přechod postulován sám o sobě není nijak evidentní. Nabízí se otázka, proč Hume zkrátka nepsal o hodnotových soudech či hodnotě samotné, ale použil právě slovo *ought*, jež zde může být zavádějící. V přechodu od *is* k *ought* lze spatřit totiž i další krok, a to krok od hodnotových soudů k normativitě („neměl bys nikoho mučit“). Standartní interpretace tento další krok nezmiňují, protože ztotožňují hodnotové soudy s preskriptivními výroky. Říci, že je něco dobré, v sobě tedy už zahrnuje nebo je totožné s tím, že člověk měl daný čin udělat.

Ač jistě toto slovní spojení používáme i tímto způsobem, tedy zkrátka jako vyjádření toho, co je dobré, samotné *ought* přece jen vyjadřuje něco více než jen *is good*. *Ought* etymologicky pochází od slova *owe* čili *být někomu dlužen, být někomu zavázán*. Slovo *ought* je tedy spojeno s nějakou formou obligace čili s nárokem, být tomuto *ought* poslušný. Domnívám se, že toto ztotožnění hodnotových soudů s obligacemi v některých případech nebude plausibilní. Etice, která stojí na existenci objektivních morálních hodnot, nečiní žádný problém říci, co je nebo není dobré, ale závaznost těchto hodnot už problematická může být. Například ve světě platónských idejí můžeme tvrdit, co je dobré, ale jiným problémem už je zjistit, jak nás toto dobro zavazuje, k odpovídajícímu jednání. Toto

si zřejmě uvědomoval i Hume, když psal: „*'Tis one thing to know virtue, and another to conform your will to it.*“³

Kdybychom tvrdili, že morální hodnoty jsou něco objektivně existujícího ve světě, rozdíl mezi samotnou deskripcí a hodnotovými soudy se stírá. V tomto případě by bylo formálně totožné říci, že je něco červené a že je něco morálně dobré. Hume píše, že s takovými přechody od *is* k *ought* se zatím setkal v každém etickém systému⁴ a tvrdit, že jeho mezera mezi *is* a *ought* spočívá pouze v rozdílu mezi deskripcemi a hodnotovými soudy lze, pouze pokud se domníváme, že žádný z těchto systémů, se kterými se Hume setkal, neuznává objektivní existenci morálních hodnot. Tendence tvrdit objektivitu morálních hodnot jsou však, jak poukazuje Mackie, velice rozšířené v našem běžném morálním chápání, a proto se zdá zvláštní, že by Hume do svého argumentu nezahrnul morální systémy, jež tvrdí objektivní existenci morální hodnot. Například MacIntyre se evidentně domnívá, že Humeův útok na racionalistickou etiku byl mířen především na náboženskou etiku a náboženská etika je právě příkladem tvrzení objektivní existence morálních hodnot.⁵ Poslušnost vůči Bohu tkví v přestavení Boha jako stvořitele člověka, ale i zde bude vznikat problém, že náboženské systémy budou muset vysvětlit, proč by stvořený člověk měl poslouchat zákony svého stvořitele. V křesťanství proto nevzniká otázka, co je dobré či co je ctnostné, protože toto už je dané, ale přesto může vzniknout otázka, proč by podle těchto pravidel člověk měl jednat.

Domnívám se tedy, že jelikož ne všude bude toto ztotožnění korektní, je dobré mít rozlišení hodnotových soudů a preskriptivity na paměti. Přesto jsou však tyto dvě interpretace *ought* úzce spjaty a ve většině případů z otázek po hodnotách nakonec vyvstanou i otázky po tom, jak mohou být tyto hodnoty preskriptivní či obligatorní. Tvrdit, jak by člověk *měl* jednat, může být odlišné od tvrzení toho, co je správné nebo dobré, ale pokud etická teorie nedokáže obhájit svoje a vysvětlit, jak a z čeho odvozuje, co je dobré, nemůže ani tvrdit žádné morální *ought*.

³ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 465.

⁴ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 469.

⁵ HUDSON, William Donald. *The is-ought question*. Cambridge: Palgrave Macmillan, 1969. ISBN 9781349153367, str. 38.

3. 2 Hodnotové versus morální soudy

Jak jsme viděli, pojmem *ought* mohl Hume myslet minimálně dvě věci – na jedné straně pouze hodnotové soudy a obligace na straně druhé. Co máme zahrnout pod *is*, však také může být problematické. Podle MacIntyre⁶ je standardní interpretací *is-ought* přechodu, že z žádného tvrzení, které není morálního charakteru nemůžeme vyvodit tvrzení charakteru morálního. Další možná interpretace je, že z žádného neevaluativního výroku nelze odvodit výrok evaluativní. Tato interpretace má obecnější charakter, jelikož se zdá, že morální tvrzení budou vždy zároveň i evaluativní.⁷ Tedy v případě, kdy tvrdíme, že z premis nemajících morální charakter nemůžeme dojít k závěru, který má morální charakter, tvrdíme i, že nelze z neevaluativních premis vyvodit evaluativní závěry. Evaluace nemusí být jen morální (tvrdit o noži, že je dobrý není morální tvrzení, ale je evaluativní) a omezení na morální charakter všechny tyto ostatní evaluace vylučuje.

Interpretovat Humeovo *ought* jako evaluativní soudy bude tedy znamenat, že Hume poukazoval na to, že hodnoty obecně jsou subjektivní záležitostmi, kterou nelze odvodit z ničeho existujícího v externím světě, ale pouze z nás samých – hodnoty jsou odraz toho, po čem toužíme. Interpretovat je jako morální soudy pak znamená říct, že tato nemožnost vyvozovat hodnoty z faktů je omezena pouze na morálku a mimo ni lze *ought* z *is* vyvodit. Ač se Humeův zákon zřejmě týkal primárně etiky a nejspíše tedy i toto tvrzení mířil na morální souzení, není důvod se domnívat, proč by to u jiných hodnot mělo fungovat jiným způsobem, tedy proč by například krása mohla být odvozena ze skupiny faktických tvrzení. Tak jako tak, jde totiž o hodnotu, jejíž původ nikdy nebude ve věcech samých, ale bude vždy vycházet primárně z člověka. U nehodnotových soudů týkajících se morálky si lze jen jaksilépe představit, jak by takové odvození mohlo probíhat, ač fakticky nebude korektní. Můžeme například říct: „Nůž *x* je lepší než nůž *y*, protože nůž *x* je ostřejší.“. Takové odvození se zdá jako intuitivní, protože oba nože byly vytvořeny,

⁶ HUDSON, William Donald. *The is-ought question*. Cambridge: Palgrave Macmillian, 1969. ISBN 9781349153367, str. 36.

⁷ Což ale opět nemusí být platné u etických systémů zastávajících existenci objektivních morálních hodnot.

aby krájely suroviny co nejefektivnějším způsobem a nůž x tento účel splňuje ve větší míře než nůž y , proto bychom měli být schopni odvodit, že nůž x je lepší, ale fakticky bude i toto odvození stejně problematické. Jediné, co myslíme tím, že je nůž x lepší, než nůž y je, že nůž x více vyhovuje požadavkům, které na nůž máme. To, k čemu zde tedy odkazujeme, je opět nějaká naše touha. U jiných hodnot, než morálních se pouze může zdát, že jsou jaksi obecnější a všemi sdílené, což nás vede k chybné domněnce, že jsou objektivní.⁸

⁸ V případě krásy toto nebude nejspíše platné, protože to vypadá, že máme stejný problém se shodnout na tom, co je krásné a podle jakých principů to posuzujeme, jako na tom, co je dobré.

4. Pozadí Humeova principu

Hume se v úvodu třetí knihy *Pojednání o lidské přirozenosti* radikálně staví proti racionalistické etice, tedy takové etice, která zakládá morálku v rozumu. To může být myšleno tak, že rozum morálku jaksi (1) *objeví* nebo že ji sám (2) *vytváří*. Hume oba tyto způsoby, jak může být morálka založena v rozumu, zavrhne a sám ji zakládá ve vášních.

4.1 Rozum nemůže vytvořit morální pravidla

Základním předpokladem tohoto argumentu je, že etika, protože náleží k praktické filozofii, má mít vliv na jednání člověka. Otázkou, do jaké míry je takový předpoklad plausibilní, se budu zabývat později. Podle Humea každopádně jediný způsob, jakým rozum může ovlivňovat naše jednání je ten, že může poukázat na cestu, která nás dovede k uspokojení našich vášní, anebo může poukázat na takový objekt, který je objektem našeho chtění.⁹ Hume se striktně staví proti tradičnímu názoru nadřazenosti lidského rozumu nad vášněmi a afekty. Rozum podle něj funguje dvěma způsoby. Zaprvé zkoumá vztahy mezi idejemi (tedy méně živými obrazy impresí). Takové zkoumání může dojít k pravdě, nicméně se odehrává ve světě idejí a musí tam i zůstat. Druhý typ zkoumání je zkoumání faktických okolností. Tento typ ale funguje spíše v měřítkách pravděpodobnosti než pravdivosti, což Hume demonstruje například na tom, jak poznáváme kauzální spojení. Kauzalitu poznáváme pouze ve zkušenosti, ale nemůžeme v ní najít její důkaz. To, co jsme schopni pozorovat je pouze souměznost v čase, ze které usuzujeme kauzalitu, nicméně z toho, že jeden jev předchází druhému nelze dokázat, že by mezi nimi opravdu existovalo kauzální spojení. Tedy ačkoliv nás doposud vždy oheň pátil nebo hřál, nemůžeme s jistotou očekávat, že příště opět pocítíme teplo. Podle Humea se jedná pouze o zvyk, o jakýsi předpoklad, že budoucnost je shodná s minulostí. Nemáme ale žádné rozumné vysvětlení, proč by

⁹ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 414-415.

to takto opravdu mělo být, protože nedokážeme nahlédnout vnitřní vztahy a principy věcí, jako například kauzalitu.¹⁰ Jelikož se první druh zkoumání týká pouze idejí, nepřekračuje nikdy do smyslového světa, a nemůže mít na naše jednání žádný vliv. Druhý typ rozumového zkoumání se může účastnit jednání, ale nikdy jako jeho motiv. Motiv jednání je vždy vášně, rozum se účastní pouze do té míry, že koriguje jednání člověka tak, aby opravdu došlo ke kýženému výsledku.

Takto rozum tedy vášním slouží, ale sám o sobě nikdy není jediným původcem jednání. Vášně je vždy prvním hybatelem lidského jednání, rozum pak slouží jak pomocník nebo poradce, který napovídá, jakou cestou můžeme dojít k tomu, co chceme, nebo se naopak vyhnout tomu, co nechceme.¹¹ Z tohoto důvodu Hume soudí, že morálka jakožto něco, co má zásadní vliv na naše chování a podle čeho mnohdy jednáme, nemůže být založena v něčem, co není primární příčinou jednání. Vášně jakožto danosti světa nemohou být samy o sobě ani nepravdivé, ani nerozumné, protože se jedná o samostatné danosti, které se k ničemu nevztahují, tudíž je rozum ani těmito měřítky nemůže posuzovat.

4.2 Rozum nemůže objevit morální pravidla

Pokud morálka nevychází z rozumu, jako druhou možnost můžeme říci, že dobro je něco, co je ve věcech dané, neměnné a nezávislé na člověku. Abychom taková morální pravidla mohli nahlédnout rozumem, bude se muset jednat o nějakou relaci. Jelikož Hume tvrdí, že všechny vztahy se dají redukovat pouze na sedm relací, z nichž pouze čtyři dokážou poskytnout dostatečnou evidenci, nabízí tedy konečný výčet možností, ve kterých by bylo možné morálku nalézt. Jedná se o podobnost, protikladnost, číselný poměr a stupně kvality.¹² Přestože v těchto vztazích není možné podle Humea morálku nalézt a všechny ostatní vztahy mohou být redukovány na tyto základní, nabízí ještě další argument, proč nemůžeme ani

¹⁰ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 143-148.

¹¹ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 414.

¹² HUME, David. *Pojednání o lidské přirozenosti*. Praha: Togga, 2015. ISBN 9788074760945, str. 79-81 a 139-140.

v žádné jiné relaci morální pravidla nalézt. Taková relace by totiž zároveň musela splňovat dvě podle Humea nespelnitelné podmínky. Musí se jednat o relaci mezi externími a interními objekty a zároveň musí být taková relace nejen uplatnitelná za jakýchkoliv okolností, ale také platná a obligatorní minimálně pro každou racionální mysl.¹³ Hume tedy dedukuje, že rozum nemůže morální pravidla ani objevit.

¹³ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 465.

5. Humeovo založení morálky ve vášních

Hume poté přechází k vlastní pozitivní teorii morálky a dojde k tomu, že morální dobro nebo zlo je *imprese* a my máme schopnost ji vnímat. Je nutné zde podotknout, že zde nejde pouze o smyslové vnímání a Hume tento pojem užívá mnohem obširněji. Lidé podle něj mají jakýsi morální cit, který funguje takovým způsobem, že přirozeně cítí slast, pokud vnímají nějaké ctnosti nebo ctnostné jednání, a naopak, pokud vnímají neřest, cítí strast.¹⁴ Takové spojení je podle Humea naprosto přirozené a ve větší nebo menší míře funguje podobně u všech lidí. Vychází totiž z toho nejzákladnějšího lidského principu – ze soucitu. Hume tímto morálku vyjímá z oblasti racionálního souzení a naprosto převrací tradiční pohled na vášně jakožto něco nízkého, co je potřeba přísně korigovat rozumem a na morálku jakožto rigidní podřízení vášní rozumu. Základní důsledek je, že o našem morálním cítění nelze už říct, že by bylo pravdivé či nepravdivé. Jakožto příslušející vášním, a ne rozumu je totiž z této oblasti vyjmuta.

Ačkoliv v Humeově etice jsou momenty, které vyžadují upřesnění, na jeho obhajobu je třeba poukázat na dvě věci. Hume se nesnaží zkonstruovat novou etiku, nesnaží se postulovat definici dobra a cestu k němu. Hume *zkoumá lidskou přirozenost* a zde nachází i to, jak *přirozeně* funguje lidská morálka. A jelikož lidský rozum je omezený a hranice našeho poznání taktéž, je tedy v pořádku, že nedohlédneme až na úplný konec a narazíme na slepá místa, která nedokážeme vysvětlit. Jeho etická pojednání nemají evidentně za cíl vytvořit nebo postulovat nějaký obecný etický systém. Jedná se spíše o podrobná vysvětlení toho, jak morálně soudíme. Hume se proto může vyhnout stěžejním otázkám jiných etických teorií. Nepotřebuje vysvětlovat, zda z jeho popisu morálního souzení má vyplynout, že morální hodnoty mají nějakou objektivní existenci vně nás nebo jsou pouze intersubjektivní. Ani si nemusí pokládat otázku, zda jsou tyto skutky, jež vnímáme jako dobré, dobré právě proto, že je jako takové vnímáme anebo, že je vnímáme jako dobré, protože samy dobré jsou. Hranice lidského rozumu jsou podle Humea

¹⁴ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str.470.

omezené a Hume tedy morálku vysvětluje pouze potud, pokud může rozum dohlédnout.

6. „*Hume's law is not Hume's view*“¹⁵

Mezi kritikou zakládání morálky v rozumu a jeho vlastním založením morálky ve vášních Hume tedy krátce poukazuje na to, že přechod od toho, co *je*, k tomu, co by být *mělo*, není vůbec zřejmý a je potřeba, aby ho etická filozofie vysvětlila. Otázkou je, které etické teorie Hume myslí. Zjevně si totiž nemyslí, že by tento přechod mohl způsobit jakékoliv problémy v jeho vlastní etice, protože jej sám nevysvětluje.

David Yalden-Thomson ve svém článku *Hume's view of Is-Ought* tedy navrhuje takovou interpretaci, že Hume myslel pouze etiku racionalistickou, a to tedy takovou etiku, která tvrdí, že morální pravidla jsou založena v rozumu. Tuto etiku Hume kritizoval a sám zakládal morálku, jak už bylo výše zmíněno, ve vášních, proto tedy není důvod, aby sám přechod od deskripcí k preskripcím vysvětloval, jeho etika totiž rozhodně racionalistická není.¹⁶ Podle Yalden-Thomsona je Humeova slavná pasáž vlastně poslední z několika argumentů proti racionalistické etice a v tomto kontextu je i třeba ji chápat.¹⁷ Kdybychom založili etiku v rozumu a tvrdili, že etické je to, co je rozumné, může se člověk snadno dostat do rozporu mezi tím, co chce a tím, co je rozumné. Taková etika by pak musela vysvětlit, z jakého důvodu by si člověk měl vybrat to, co je rozumné namísto toho, co chce.

Humeova etika je založena ve vášních a je teda přirozeně spojena s našimi tužbami. Nemusí vysvětlovat, proč se někdo měl chovat eticky, protože tvrdí, že ctnost je spojená se specifickým typem slasti a neřest je spojená se specifickým typem strasti. Zde stačí předpoklad, že člověk touží po slasti a snaží se vyhnout strasti. Hume tedy žádné *ought* nepotřebuje. Při představě přirozených ctností¹⁸ máme přirozeně libé

¹⁵ YALDEN-THOMSON, David Cron. Hume's View of 'Is-Ought'. *Philosophy*. B.m.: Cambridge University Press, 1978, vol. 53, č. 203, str. 89–93. dostupné z: www.jstor.org/stable/3749730, str. 89.

¹⁶ YALDEN-THOMSON, David Cron. Hume's View of 'Is-Ought'. *Philosophy*. B.m.: Cambridge University Press, 1978, vol. 53, č. 203, str. 89–93. dostupné z: www.jstor.org/stable/3749730, str. 90.

¹⁷ YALDEN-THOMSON, David Cron. Hume's View of 'Is-Ought'. *Philosophy*. B.m.: Cambridge University Press, 1978, vol. 53, č. 203, str. 89–93. dostupné z: www.jstor.org/stable/3749730, str. 90.

¹⁸ Přirozené ctnosti chápány jako opak těch uměle vytvořených, viz. *natural vs. artificial* v: HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 473–475.

pocity. Je to tedy něco, co sami chceme a nejsou zde třeba žádné obligace z vnějšku. Motivaci pro umělé ctnosti jako spravedlnost však Hume podrobně vysvětluje také. Jeho vysvětlení v posledku stojí na tom, že zastávat konvencí ustanovené ctnosti jako spravedlnost je pro nás, jako pro jednotlivce, jež by bez společnosti nemohli zdaleka dojít takového blahobytu, jako s ní, nakonec výhodné.¹⁹ Samozřejmě i v Humeově etice se může stát, že u člověka převáží jiná vášeň, podle které nakonec bude jednat namísto morálního smyslu, ale primární pochopení toho, z jakého důvodu by člověk *měl* jednat morálně a morálně jedná, je zde zevrubně vysvětlená.

Hume zkoumá lidskou přirozenost a z ní vychází i lidská morálka, nepostuluje žádný obligatorní etický systém, podle něhož by lidé měli jednat, ale spíše ten, podle kterého opravdu jednají. Právě protože je pro lidi taková morálka přirozená, nepotřebuje žádný důvod, proč by podle ní lidé měli jednat. Je pro ně totiž přirozené chovat se eticky, tak jak jim určuje jejich vlastní smysl pro morálku. Hume tímto získává značnou výhodu oproti jiným etickým systémům, nicméně musí nutně vysvětlit jeden problém. Jak je možné, že etické soudy různých lidí a společností se tak liší, pokud dobro a zlo poznáváme všichni tímto morálním smyslem? Je možné říct, že alespoň některé základní etické soudy sdílíme všichni, ačkoliv i toto tvrzení je zpochybnitelné. Nicméně je zřejmé, že společnost zmítají vyostřená morální dilemata, kde morální soudy jsou nejen zkrátka odlišné, ale naprosto protichůdné. Ač tato vskutku vášnivá diskuse probíhá v rámci jednoho společenství, vznikají neřešitelné neshody. Příkladem může být rasismus, sexismus a pomalu se přesouváme k tomu, že mezi tyto pojmy zařadíme i speciesimus. Nejlépe jde ovšem tato proměna etického myšlení chápat napříč historií a domnívám se, že tuto proměnu nelze vysvětlit pouhou změnou obecného světonázoru lidí, který by v důsledku proměnil i naše chápání toho, co je a není etické. Je evidentní, že naše morální názory jsou relativní vůči společnosti a kultuře, do které jsme se narodili a ve které žijeme. Hume tedy potřebuje vysvětlit, proč lidská morálka není ani pro všechny identická a ani pro všechny naprosto jiná. Stejný, nebo alespoň velice podobný základ vysvětluje lidskou přirozeností. Ta je pro všechny stejná a jelikož z ní naše morální hodnoty vychází, tak i ty budou podobné. Na druhou stranu je ale možné smysl pro morálku přirovnat ke smyslu pro krásu. Někdo tento vkus bude

¹⁹ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 489.

mít na úplně základní úrovni, někdo jiný ho zase bude mít mnohem vytríbenější a dovede tak rozsoudit složitá morální dilemata. Hume nepotřebuje definovat ctnost a neřest, protože si myslí, že lidé je sami přirozeně poznají. Vůbec tedy nejde o něco, co je potřeba definovat, ale o něco, co je potřeba cítit, a takovou schopnost máme podle Humea ve větší či menší míře všichni.²⁰ Racionalistická etika oproti tomu musí dobro či ctnost definovat a naráží tedy v mnohem větší míře na problém, jak sladit něco, co je racionálně morální s tím, co je chtěné.

Hume používá rozlišení toho, co je dobré pro nás a co je dobré pro druhé, přičemž jeho etika díky soucitu zahrnuje obojí. Samozřejmě bude jednodušší říci, proč by lidé měli jednat podle toho, co je dobré pro ně samotné, ale už je těžší odůvodnit, proč by měli jednat podle toho, co je dobré pro druhé. Každá etická teorie zastávající nestrannost musí vysvětlit, z jakého důvodu by měl člověk přidělit stejnou váhu štěstí druhých, jako tomu svému. Hume takové jednání bude vysvětlovat příslušnými pozitivními emocemi spojenými s jakýmkoliv etickým jednáním. K zachování skutečné nestrannosti by ale musel vysvětlit, i proč máme odolat něčemu, o čem víme, že je špatné pro druhé, ale nám přinese velký užitek. Tedy proč máme být nestranní i v případě jakéhosi konfliktu mezi tím, co je dobré pro mě a co je dobré pro druhé. Hume ale nemá na nestrannost v etice takové nároky jako například Mill, podle kterého musíme našim zájmům a zájmům všem ostatním přiřadit opravdu stejnou hodnotu²¹. Přirozené chápání ctností a neřestí se podle něj naopak podřizuje nerovnostem mezi citovými vazbami k naší vlastní osobě, k nám blízkým lidem, a naopak k lidem neznámým. K vyrovnávání těchto nerovností později přispívá umělá ctnost spravedlnost, která vzniká jako při pochopení toho, jaké výhody má pro člověka život ve společnosti.²²

Hume tedy vidí původ morálky v impresích našich vlastních pocitů, jež cítíme, když se účastníme nebo přihlížíme nějakému morálně relevantnímu jednání, či si ho jen představujeme. Jedná se o specifický typ libosti a nelze tedy z každého pocitu libosti usuzovat na etičnost nějakého jednání. Hume chápe morálku v tomto ohledu

²⁰ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 473.

²¹ MILL, John Stuart. *Utilitarismus*. Praha: Vyšehrad, 2011. ISBN 9788074291401, str. 62-63.

²² HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str.489.

naprosto opačně než utilitarismus a veškerou hodnotu vidí v úmyslech člověka, a ne v jeho skutcích. Jeho jednání má sloužit spíše jako nějaký ukazatel, který nás informuje o tom, zda člověk sám je ctnostný.

Hume měl zároveň jeden zcela zásadní postřeh. Když se podíváme na praxi toho, jak konstruujeme svoje morální soudy, zjistíme, že se možná mýlíme v tom, jaká funguje závislost mezi racionálními morálními soudy a odpovídajícími pocity znechucení, nebo naopak soucitu atd. Podle Humea totiž tato závislost nefunguje tak, že nejdříve si racionálně odvodíme, že něco je nemorální a až poté přichází adekvátní pocity. Je tomu právě naopak – nejdříve máme právě tyto pocity a následně si zpětně racionalizujeme, proč takové jednání bylo špatné. Toto je jeho zásadní poznatek ze zkoumání lidské přirozenosti, který nám umožní lépe pochopit, proč je tak problematické tvrdit, že základ etiky je v rozumu.

7. Doba postetická

Jakákoliv intuitivistická etika dojde k podobným problémům jako Hume. Musí zodpovědět na otázky, jak tato intuice funguje a zda morální hodnoty, jež má poznávat existují objektivně, a jak je potom možná, tak zásadní odlišnost v etických soudech u různých jedinců a společností. Pro morálku, která není založena na intuici bude ale velmi obtížné získat svou závaznost jinde. Jak a kde můžeme získat důvod, proč bychom měli jednat spíše morálně než zkrátka tak, jak chceme a je to dnes vůbec ještě možné?

Například aristotelská etika ctností měla, tak jako ta Humeova, tento důvod skrytý sama v sobě. Lidský život má pro Aristotela svůj jasně daný *telos* a jeho etika je zkrátka cestou k tomuto cíli. Aristoteles nepotřeboval zdůvodňovat, proč člověk má být ctnostný, protože pochopitelně předpokládal, že každý chce dojít blaženosti a ctnost postuloval jako prostředek vedoucí k tomuto cíli. Jasně daný obecný *telos* člověka jakožto druhu řeší problém závaznosti morálních soudů – jednáme podle nich, protože sami chceme. Tímto se ale problém jen posunul na jinou úroveň. Potřebovali jsme obhájit závaznost etických soudů, ale teď potřebujeme obhájit existenci objektivního cíle lidského života, což se zdá být ještě obtížnější.

Jak poukazuje Tugendhat²³ i MacIntyre²⁴, křesťanství a aristotelská etika mají obrovský vliv na naše morální smýšlení do dnes. V běžných morálních soudech se odvoláváme na principy, jež jsou obhajitelné v rámci křesťanské či aristotelské etiky. Pozůstatky těchto tradic jsou v nás hluboce zakořeněné, ačkoliv už nevěříme ani v Boha ani v *telos* člověka jakožto druhu. Ponechali jsme si tedy určité morální souzení vystavěné na těchto základech, ale samotné základy jsme odmítli. Takto například používáme pojem ctnosti, přesto že aristotelská etika jako taková už je pro nás neznámá.

²³ TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 8072980866, str. 53-58.

²⁴ MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 8072980823, str. 263-266.

Obdobně Elizabeth Anscombe poukazuje na to, že sloveso *ought* už nemá bez tohoto kontextu žádný význam.²⁵ Význam mělo pouze s ohledem na Aristotelův *telos* nebo božský zákon, ale pokud ani jedno ze zmíněných už nezastáváme, *ought* ztratilo svůj význam. Na každý *ought*-výrok lze odpovědět otázkou, z jaké pozice se toto *ought* klade a z jakého důvodu je závazné. Přejali jsme určitý slovník z etických systémů, jež už v celku nevnímáme jako plausibilní, ale tento slovník vytržen ze svého původního kontextu postrádá svůj význam a je nutné jej redefinovat či zkrátka opustit. Anscombe proto tvrdí, že *ought* nejen nelze odvodit z *is*, ale *ought* nelze odvodit vůbec z ničeho.²⁶ Humeovo poukázání na to, že je nemožné odvodit *is* z *ought*, je podle ní tedy správné, ač vlastně nemístné. Veškerá obligace je totiž spojena s pojmem zákona, v etice pak především s pojmem božského zákona. V případě, kde není zákon, není možné postulovat žádné obligace, a tedy ani žádné *ought*.

Zde lze znovu spatřit rozdíl mezi výroky o tom, že je něco správné a o tom, že by podle toho někdo *měl* jednat. *Ought* se zřejmě vztahuje k pojmu obligace. Je ale snad říci, že je něco správné, vyjádřením nějaké obligace, která se uplatní na druhém člověku? Otázkou tedy je, zda člověk má obligaci dělat to, co je správné. Takovou obligaci ale nemají etické teorie odkud vyvodit. I pokud etické teorie překlenou Humeovu mezeru mezi *is* a *ought* ve smyslu hodnotových soudů a mohou tedy říkat, co je správné, nemohou z toho odvodit obligaci takto skutečně jednat. Anscombe tedy poukázáním na bezvýznamnost slova *ought* v dnešním kontextu potvrzuje, že *ought* není něčím, co lze z *is* odvodit, ale i že žádné *ought* ve skutečnosti není potřeba odvozovat, protože úlohou etiky není postulovat jakékoliv *ought*. Etika potřebuje evaluativní soudy, ale nepotřebuje obligace.

²⁵ ANSCOMBE, Gertrude Elisabeth Margaret. *Modern Moral Philosophy*. *Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958, vol. 33, č. 124, str. 1–19. Dostupné z: doi:10.1017/S0031819100037943, str. 1.

²⁶ ANSCOMBE, Gertrude Elisabeth Margaret. *Modern Moral Philosophy*. *Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958, vol. 33, č. 124, str. 1–19. Dostupné z: doi:10.1017/S0031819100037943, str. 8.

8. Etika bez metaetiky

8.1 Etika bez objektivních morálních hodnot

Otázkou je, zda jsme schopni postulovat morálku, která se vyhne problémům intuitivismu a zároveň nebude založena na existenci objektivních morálních hodnot čili například na božském zákonu nebo teleologicky. J.L. Mackie ve své knize *Ethics: Inventing right and wrong* dokazuje, že neexistují žádné objektivní morální hodnoty.²⁷ Tyto hodnoty mohou být buď subjektivní (např. egoismus) nebo intersubjektivní (hodnoty ustanovené společností), ale nejde o něco, co by ve světě skutečně existovalo samo o sobě bez závislosti na lidech, které by tyto hodnoty uznávali. Morální hodnoty podle něj nemůžeme nijak objevit, protože neexistují. Můžeme je pouze sami stvořit. Mackieho tezi chci mírně oslabit, protože neexistenci čehokoliv lze dokázat jen velmi těžko a chci spíše po Humeově agnostickém způsobu tvrdit, že sice nevíme, zda objektivní morální hodnoty existují či neexistují, ale minimálně nemáme dostatečný důvod tvrdit jejich existenci. Mackie poskytuje mnoho argumentů pro takové tvrzení.²⁸ Bylo by potřeba jednak vysvětlit, jaká by měla být povaha existence takových hodnot, tedy jak a kde existují. Dále je nutné říci, jakým způsobem tyto hodnoty poznáváme a zda pro ně máme opět nějaký speciální smysl. A konečně lze uplatnit podobný argument, který je plausibilní i proti intuitivismu – jak je možné, že zastáváme tak rozličná a mnohdy protichůdná morální stanoviska, když morální hodnoty jsou něco objektivního a my je pouze poznáváme.

Nebýt křečovité touhy po existenci takových hodnot, stačila by nám pouhá Ockhamova břitva, abychom pochopili, že nemáme dostatečný důvod si myslet, že skutečně existují. Tato touha je však naprosto pochopitelná. Pokud morální hodnoty nejsou objektivní, nelze přimět druhé k morálnímu jednání jinak než přinucením, pokud k tomuto jednání nemá vlastní důvod. Mackie z neexistence objektivních

²⁷ MACKIE, John Leslie. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1977. ISBN 0140219579, Část první, kapitola 1.

²⁸ Viz. 8. *The argument from relativity* a 9. *The argument from queerness* v: MACKIE, John Leslie. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1977. ISBN 0140219579, Část první, kapitola 1.

morálních hodnot odvozuje, že tedy nemohou existovat ani žádné kategorické imperativy.²⁹ Nic tedy není obligatorní *per se*, ale pouze jakožto prostředek, který vede k naplnění nějaké z našich tužeb. Zdá se však, že my obecně požadujeme po etice, aby byla něčím vznešenějším než jen hypotetickým imperativem, kde v antecedentu zazní některá z našich tužeb. Takovou etiku pak nechceme kvůli etice samé, ale kvůli něčemu dalšímu.

8.2. Utilitarismus jako etika bez metaetiky

Utilitarismus je příkladem právě takové etiky, která postrádá metaetiku. Utilitarismus říká, že dobré je takové jednání, v jehož důsledku se zvětšuje obecné štěstí, nebo zmenšuje obecné utrpení.³⁰ Tato dnes snad nejlivnější etická teorie, ale nevysvětluje, proč bychom podle takového principu měli jednat a ani z jakého *is* tuto hodnotu odvozuje a jak. Má smysl postulovat etickou teorii, pokud s ní současně nevyložíme i její metaetické základy? Uvažme následující příklad z utilitarismu. Vyskytneme se v libovolné situaci, kdy jsme ve skupině lidí, z nichž je nutné jednoho obětovat, aby přežili ostatní. Utilitarismus v takové situaci bude zvažovat následky takové oběti z několika hledisek – který z lidí potencionálně přinese společnosti největší dobro; či smrtí by nejvíce lidí trpělo; či život má nejvíce potence být šťastně prožitým atd. Nyní uvažme, že v té skupině lidí jsou čtyři lékaři a jedno postižené dítě a zároveň jeden z těchto lékařů je otec toho dítěte. Utilitaristický kalkul by pravděpodobně určil, že obětovat musíme právě dítě, protože má nejmenší potenciál přinést jakékoliv dobro společnosti. Bude otec zastávat princip největšího štěstí pro všechny, i pokud je to na úkor jeho dítěte? Jde samozřejmě o vyostřenou situaci, nicméně cílem tohoto příkladu je ukázat, že v případě takového konfliktu etického přesvědčení a protichůdných tužeb či pudů, nemá utilitarismus žádný apel na to, aby jedinec poslechl utilitaristický imperativ na místo vlastních tužeb. Pouze velmi zarytý utilitarista by v takovém případě obětoval život svého dítěte ve prospěch obecného štěstí. Můžeme se odvolávat na

²⁹ MACKIE, John Leslie. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1977. ISBN 0140219579, str. 29.

³⁰ MILL, John Stuart. *Utilitarismus*. Praha: Vyšehrad, 2011. ISBN 9788074291401, str. 42.

to, že bychom chtěli, aby v takové situaci jednal stejně i každý druhý člověk, ale to, že já se zachovám morálně, nijak nezajistí, že i druzí v takové situaci uposlechnou morální imperativy namísto těch, jež jim kladou vlastní pocity. Utilitarismus je tedy etika, která tvrdí, že dobré je to, co zvyšuje obecné štěstí s ohledem na všechny, ale nevysvětluje, jak a z čeho toto dobro odvodila. Nelze tedy ani racionálně chápat, proč by měl člověk podle takového principu jednat, pokud už v člověku samém není nějaká touha konat dobro a vágní představa toho, jak toto dobro má vypadat, jež je dále konkretizována a rozvíjena v etických teoriích jako je utilitarismus.

9. Hypotetický imperativ

9.1. Hypotetické a kategorické imperativy

Souhlasím s Mackieho tvrzením, že kategorické imperativy nemohou bez objektivních morálních hodnot existovat. A jelikož nejsou dostačující důvody, které by existenci takových hodnot potvrzovaly, zbývají etice pouze imperativy hypotetické. Na hypotetických imperativěch samotných se ale nezdá být nic etického. Imperativ „nekrad', pokud nechceš jít do vězení“ vsutku v základu neobsahuje nic morálního. Nastavuje se zde pouze určitá podmínka a poukazuje se na konsekvence, ke kterým by její eventuální nedodržení vedlo. Pro Kanta hypotetické imperativy rozhodně nemohou být zdrojem morálky. Kant právě naopak poukazuje na to, že pokud se nám do morálního souzení přimíchávají pocity libosti či nelibosti, jež by dokonce mohly být důvodem pro morální jednání, pak tato skutečnost jaksí poškozuj e čistotu samotného morálního skutku.³¹ Pokud máme pocity libosti spojené s jednáním, které je vsutku morální, nemůžeme vědět, zda podle tohoto imperativu jednáme právě kvůli těmto pocitům nebo jen proto, že je to morální. Pro Kanta musí být tyto dvě skutečnosti jasně odlišeny, a to se nejlépe ukáže tak, když při následování morálních imperativů žádné pocity libosti nemáme a je tedy evidentní, že nejednáme podle hypotetického imperativu. Hume má oproti Kantovi, jak už bylo řečeno, pocity libosti a nelibosti nerozlučně spjaté s morálkou a v jeho případě nelze nezávisle na vášních k morálnímu soudu dojít.

9.2 Humeova etika jako hypotetický imperativ

Otázkou je, zda to tedy neznamená, že Humeova etika je v podstatě založena na hypotetických imperativěch a zda hypotetické imperativy do etiky patří. Kant požaduje, aby motivací pro jednání podle kategorického imperativu byla pouze povinnost sama. Hume ale tvrdí, že motivace pro morální jednání nemůž e být pouze to, že je morální, protože by se jednalo o kruhový argument. Kdyby nás

³¹ KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976. ISBN, str. 26-28.

k morálnímu jednání motivoval samotný fakt, že toto jednání je morální, pak bychom museli mít už nějaké předcházející pochopení toho, co je ctnostné a proč.³² Musí zde tedy být nějaká další silná vášeň, která toto jednání, jež později nazveme morálním motivuje.

Taková koncepce morálky nejspíše bude odporovat našemu běžnému smýšlení o etice. Běžně morálku chápeme spíše jako něco, co by se mělo dělat pro ni samu. V diskusi o etice neříkáme, že by měl člověk udělat něco, co je dobré pro něj, ale to, co je obecné jaksi obecně či *per se*, nehledě na to, jak je to pro něj nevýhodné. Taková koncepce pravděpodobně ale předpokládá objektivní existenci morálních hodnot. Není divu, že Hume neustanovuje jako motivaci morálního jednání morálku samou. Pokud podle něj morální hodnoty neexistují objektivně, ale pouze skrze lidi samotné, pak je hodnota zkrátka to, co sami považujeme za hodnotné, tedy vlastně to, co chceme a nezbyvá tedy než morální jednání motivovat tím, že v posledku naplňuje nějakou naši touhu. Dále pokud morální hodnoty neexistují objektivně, a zdá se, že o takové existenci opravdu nemáme důkaz, pak je zbývá ustanovit subjektivně či intersubjektivně. Vypadá to, že Hume se pohybuje někde na pomezí těchto ustanovení. Přirozené ctnosti se zdají být subjektivními hodnotami, jelikož vychází z přirozených tužeb, ovšem jelikož podle něj vychází z přirozenosti, tedy do určité míry je sdílí všichni lidé, dají se chápat jako obecné. Umělé ctnosti pak vznikly intersubjektivním ustanovením, ale jejich cílem je opět naplnit naše určité potřeby.

Hume poukazuje na to, že vášně spojené s ctností a neřestí jsou určitým specifickým typem pocitů libosti a nelibosti.³³ Je ale potřeba vysvětlit, o jaký typ se přesně jedná a jak jej poznáme, protože pokud k této specifikaci nedojde, může se lehce to, co je etické zaměňovat zkrátka s čímkoliv, co je pro nás chtěné, což by ale Hume evidentně nechtěl. V základu ale nutně musí být všechny ctnosti spojené s nějakou touhou.

Pokud Humeův zákon interpretujeme tak, že z žádné skupiny pouze deskriptivních faktických výroků nelze odvodit výrok hodnotový, pak pro Humea

³² HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 480.

³³ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 471.

nejdou přípustné ani morální hypotetické imperativy. Nelze říci: „pokud nechceš, aby tento člověk trpěl, pak bys mu neměl ubližovat.“, protože za tímto tvrzením by stál předpoklad, že by člověk *měl* dělat to, co dělat chce. To je ale další hodnotový soud, tudíž v původním *is* výroku je už zahrnuto *ought*. V takové interpretaci by ale nakonec ani Hume nemohl dedukovat žádné *ought*. Otázkou je, zda Hume skutečně takové *ought* potřebuje a zda u něj k takové dedukci skutečně dochází. Domnívám se, že odpověď na obě otázky bude negativní. U Humea je třeba jasně chápat distinkci mezi vášněmi a rozumem a to, čeho se podle něj dopouštějí etické teorie v *is-ought* přechodu je přechod od rozumu k vášním. Hodnotové soudy musí evidentně být určeny tím, co chceme, a to je oblast, ve které rozum sice má funkci jakéhosi rádce, ale nemůže nikdy být první hybatelem, protože jde veskrze o neaktivní princip. Říkáme, že něco má takové a takové vlastnosti (tedy konstatujeme nějaké faktické okolnosti) a proto je to dobré, nebo je to něco, co by člověk měl udělat (tedy přecházíme k něčemu, co musí vždy určovat v základu vášně). U Humea ale tento přechod probíhá právě na úrovni vášní, nejde tedy o žádné racionální vyvození a není třeba zde nic dedukovat.

Geoffrey Hunter v článku *Hume on 'is' and 'ought'*³⁴ poukazuje na pasáž přímo předcházející Humeovu zákonu, kde Hume píše: „So that when you pronounce any action or character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling or sentiment of blame from the contemplation of it.“³⁵ To, že máme určité pocity při představě neřestného jednání je, jak říká Hunter³⁶ faktické tvrzení, a v tom případě by Hume, nemohl z takového tvrzení odvodit žádné *ought*. Domnívám se ale, že Hume by neříkal, že z tvrzení, že máme tyto pocity při představě neřestného jednání lze odvodit, že by se takto *nemělo* jednat, či že je to nesprávné. My pouze skrze morální smysl cítíme, že je toto jednání neřestné, protože máme odpovídající pocity. Toto odvození tedy neprobíhá na racionální úrovni, ale na úrovni vášní.

³⁴ HUDSON, William Donald. *The is-ought question*. Cambridge: Palgrave Macmillian, 1969. ISBN 9781349153367, str. 59.

³⁵ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 469.

³⁶ HUDSON, William Donald. *The is-ought question*. Cambridge: Palgrave Macmillian, 1969. ISBN 9781349153367, str. 59.

10. Obecnost a závaznost

Nabízí se otázka, zda nechceme po etice příliš. Zdá se, že v moderní etice neexistuje takový typ závaznosti, který by ustál jakékoliv naše odmítnutí či nesouhlas. Muselo by zároveň jít o nějaký zvláštní typ závaznosti. Tato závaznost je určitý vztah morálních pravidel a vůle, jež by se musel pohybovat někde mezi svévolností a naprostým určením vůle morálními pravidly. Bylo by tedy třeba říci, kde v těchto hranicích závaznost leží. Evidentně nelze tvrdit, že morálka je něco, co naši vůli určuje naprosto, protože pak by nebylo možné neřestné jednání, zároveň ale chápeme etiku jako praktickou vědu, která má mít vliv na naše jednání a nedává tedy smysl postulovat etickou teorii pouze jako pravidla bez jakéhokoliv důvodu, proč by je někdo měl následovat.

U Humeova morálního smyslu tato závaznost vzniká v člověku samém – je pochopitelné, že člověk je nějak přirozeně puzen k tomu, co mu připadá jako libé a nedělat to, lze chápat jako bychom šli proti vlastní přirozenosti. Na druhou stranu i morálnímu smyslu lze říci „ne“ a v dané situaci udělat spíše to, co je pro nás výhodné než to, co cítíme jako morální. Nejedná se zde tedy ani o stoprocentní závaznost ani o čistou svévolnost.

Pro Humea ovšem může být problematický druhý základní požadavek na morálku, jíž je obecnost. Lze argumentovat tím, že lidská morálka se sice může mírně lišit, morální smysl různých jedinců má různou kvalitu stejně tak jako například smysl pro krásu, ale v posledku vždy vychází z lidské přirozenosti, která je v základu pro všechny velice podobná, a tedy i morální soudy, jež z ní vychází by měly být velice podobné. Hlavní problém je, že morální soudy různých jedinců a společností takto podobné nejsou. Toto lze spatřit i při srovnání moderních morálních přesvědčení, ale mnohem jasněji to můžeme vidět, když srovnáme morální přesvědčení, jež převládají dnes s těmi, co byla dominantní v minulosti. Stačí se se podívat, jak zevrubně musí novodobí křesťané reinterpretovat Bibli, aby křesťanství mohlo přežít v dnešní společnosti bez známek neetičnosti. Křesťané dnes postupně opouštějí radikální výroky proti homosexuálům, tradičnímu postavení žen ve společnosti atd. A tento posun nezaznamenává jen křesťanství, ale takřka každá společnost. Mnohé z dřívějších pohledů například na genderovou rovnost či

rasismus se zdají dnes už i neetické vyslovit. Můžeme tvrdit, že se objevily nové skutečnosti, kvůli nimž jsme podle našeho morálního smyslu začali určité věci chápat jako nemorální. Ale jaké nové skutečnosti jsme potřebovali, abychom si odvodili, že sexismus, či rasismus není etický? Nemělo by být právě chápání rovnosti základem naší morálky a ne něčím, co je potřeba empiricky dokazovat? Etické souzení lidstva prošlo dějinami tak zásadní změnou, jež se nezdá být možná vysvětlit pouze tak, že něčí morální souzení může být vytríbenější než morální souzení druhého člověka.

Dnes, kdy už zahrnujeme do etiky již zmíněné otázky rasismu, genderové rovnosti ale například i speciesismus, genové inženýrství atd., se požadavky na etické teorie mění. Humeova etika by mohla mít problém vysvětlit například narůstající zájem o práva zvířat. Takový fenomén by vysvětlovala pravděpodobně soucitem, ale jak je možné, že až v poslední době nastal, co se týče práv zvířat nejen ve etických teoriích, ale i v běžném smýšlení lidí takový posun? Lze si jen těžko představit, že k takovému obratu došlo až teď, protože nastala nová faktická okolnost, jmenovitě, že nás najednou napadlo, že i zvířata by mohla cítit bolest, a tedy s nimi a s jejich strastmi můžeme soucítit. Přes všechny kvality Humeovy etiky, je to etická teorie, tak jako ostatní teorie té doby³⁷, šitá na míru britskému prostředí v osmnáctém století a proto, aby byla plausibilní i dnes, bylo by ji nutné přeformulovat.

Vidíme, že požadovat po etických teoriích, aby byly zároveň závazné a obecné, může být příliš vysoký nárok. Etické teorie většinou budou splňovat jeden z požadavků, ale budou mít obtíž obhájit druhý. Tak jako utilitarismus může obhájit obecnost, ale již ne závaznost, a tak jako teorie morálního smyslu může obhájit závaznost, ale má obtíže obhájit obecnost. Vzdát se obecnosti se zdá jako nebezpečná volba, protože nechává otevřené dveře nejrůznějším druhům diskriminace a může vést k zaměňování toho, co je morální za to, co zkrátka chceme. Vzdát se závaznosti znamená pak přeformulovat veškerou etiku na hypotetické imperativy ve formě „udělej *x*, pokud chceš jednat morálně“. Pokud daný člověk morálně jednat nechce, nedokážeme poskytnout důvod, proč by tak jednat měl. Můžeme pouze pozměnit imperativ tak, aby antecedent tvrdil něco, co bude pro daného člověka užitečné,

³⁷ Nejlepším příkladem zde budou Kantovy *Základy metafyziky mravů*.

např. „udělej x, pokud nechceš být postižen těmi a těmi sankcemi“, čímž se ovšem z imperativu vytrácí morálka jako taková.

Zdá se, že jedině, k čemu se zde můžeme obrátit je fenomén svědomí, jež můžeme chápat jako konkrétní znázornění formy morálního smyslu. Tvrdím, že aby pro nás etika mohla být závazná, musí tato závaznost skutečně vycházet z nás samých. Nelze pouhým rozumem postulovat etický systém a z něj získat i původ obligace pro druhého člověka. Mackie³⁸ i Tugendhat³⁹ poukazují na to, že morální souzení je pro nás nesmírně důležité a jen těžko se jej vzdáváme. Pokud něco vnímáme jako nemorální, přirozeně toužíme po tom, aby tato maxima byla nějakým způsobem předatelná i druhým, tj. obecná a zároveň pro ně byla alespoň tak obligatorní tedy závazná, jako pro nás, protože zkrátka nechceme, aby někdo dané nemorální skutky konal. To, že závaznost morálky není přenositelná na druhého člověka můžeme ale vidět ve zkušenosti. Představme si situaci, kdy druhý člověk zastává nějaké pro nás nemorální hledisko, podle kterého jedná a my se jej snažíme přesvědčit právě o jeho neetičnosti, protože chceme, aby podle tohoto hlediska nejednal. To můžeme udělat veskrze třemi způsoby. Zaprvé můžeme ukazovat na kauzální vztahy, jež se s takovým hlediskem pojí. To znamená, že předpokládáme, že tento člověk udělal pouze nějakou chybu v úsudku a nepochopil, že jednáním podle tohoto stanoviska například způsobí zbytečnou strast. Ukážeme tedy na tuto chybu, nicméně samotná touha nezpůsobit zbytečnou strast už musí být v člověku samém a pokud není, nedosáhneme žádaného účinku. Druhý podobný způsob může být, že vystavíme tohoto člověka přímým důsledkům jeho nemorálního stanoviska, přičemž budeme doufat, že setkat se tváří v tvář s těmito důsledky u něj vyvolá emocionální reakci ve formě soucitu. Představme si například člověka, který věří, že není dobré pomáhat zemím třetího světa a tomuto člověku ukážeme utrpení konkrétních lidí, na které dopadají důsledky takového přesvědčení. Zde tedy doufáme, že přímá konfrontace v člověku vzbudí stejnou reakci, jakou takové jednání vzbuzuje v nás. Třetí možností je tomuto člověku poskytnout motivaci, a to buď pozitivní či negativní

³⁸ MACKIE, John Leslie. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1977. ISBN 0140219579, str. 43.

³⁹ TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 8072980866, str. 11-12.

cestou. Pozitivní cesta by vypadala tak, že ukážeme, že pokud přijme naše morální stanovisko, bude to nějakým způsobem užitečné i pro něj samotného. Negativní cesta by potom znamenala například nastavit sankce za jednání podle jeho vlastního stanoviska. Ač by například utilitarismus připustil, že i takové jednání, které konáme pod pohrůžkou trestu je morální, pokud důsledek toho jednání je dobrý, ani tato etická teorie nemůže připustit, že tento člověk sám je morální. Musíme tedy připustit, že pokud člověk sám nechce jednat morálně, nemůžeme jej nikdy zvenčí donutit, aby morálně jednat chtěl. Můžeme ho donutit, aby chtěl jednat morálně tak, že ho donutíme, aby udělal čin x , přičemž tento čin x bude morální pouze náhodou. Tento čin by ale nechtěl udělat z morálních důvodů, ale protože ho k tomu pozitivní či negativní cestou nutíme. Chce jej udělat, aby se vyhnul trestu či aby získal odměnu. Je tedy možné donutit člověka, aby chtěl vykonat čin x , přičemž čin x bude shodou okolností morální, ale morálnost tohoto činu bude pouze v činu samotném, a ne v úmyslu tohoto člověka.

11. Morální smysl a svědomí

To, co Hume nazýval morálním smyslem lze do určité míry spojit s pojmem svědomí. Můžeme potvrdit, že většina z nás by řekla, že oplývá jakýmsi vnitřním „morálním kompasem“ a to v tom smyslu, že opravdu máme spojené pocity libosti s tím, když děláme něco, co je podle nás morální, a naopak špatné pocity máme spojené s tím, když děláme něco, co je podle nás nemorální. Obecně lze tedy říct, že ve většině z nás existuje nějaký princip, který následování našich morálních přesvědčení spojuje s dobrým pocitem a naopak. Rozdíl mezi morálním smyslem a svědomím je, že podle Humea nám morální smysl poví skrze specifický pocit, že je morální či nemorální i něco, co dělá druhý člověk, kdežto svědomí si spojujeme hlavně sami se sebou. Nemáme tedy tento stejný specifický nelibý pocit v případě, kdy někdo před námi páchá něco, co je podle nás nemorální. Zde musí totiž vstoupit další fenomén, jímž je soucit⁴⁰. Špatný pocit z toho, že někdo druhý dělá něco nemorálního, bude především způsoben tím, že toto jeho konání se nějakým způsobem dotýká druhých a my s těmito lidmi soucítíme. To znamená, že jednak jsme schopni se nějak vcítit do situace druhých, do níž je toto jednání dostává a jednak máme nějaký zájem na tom, aby nepřišli k úhoně.

Podle Humea alespoň část tohoto morálního smyslu je zcela přirozená, ačkoliv jiné části mohou být uměle utvořené.⁴¹ To, co je zcela přirozeně neřestné je podle Humea například nevděk k rodičům, jež se v nejhorším případě projeví až jejich vraždou.⁴² V této fázi s Humem nesouhlasím. I v případě, kdybychom mohli potvrdit, že morální smysl máme všichni⁴³, nemůžeme potvrdit, že je od přirozenosti a stejně je to se svědomím. Je to samozřejmě jedna z možností. Můžeme tvrdit, že morální smysl u lidí vznikl evolucí, aby jim umožnil efektivně fungovat ve velkých společnostech. Mohli bychom stejně tak ale zkoumat, zda

⁴⁰ Domnívám se ale, že soucit musí figurovat už i při první fázi, kdy morálně soudíme jen to, co sami konáme.

⁴¹ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 477.

⁴² HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 466.

⁴³ Věřím, že o většině lidí lze říct, že v sobě mají nějaké spojení morálnosti a dobrý pocitů a naopak, ač rozhodně ne o všech. Tyto případy však dnes klasifikujeme jako poruchu osobnosti (např. sociopatie).

nějaké zárodky morálního smyslu nemají i zvířata a konečně lze stejně dobře tvrdit, že morální smysl je něco, co od přirozenosti nemáme, ovšem jedná se velice pragmatickou záležitostí, jež nám umožňuje pospolu žít v míru a řádu, a proto od dětství lidem morálku vštepujeme a tvrdíme, že existuje nějaké skutečné dobro, jež je třeba následovat a skutečné zlo, jemuž je třeba se vyhnout, a to do takové míry, že si nakonec myslíme, že morálka je něco nám naprosto přirozeného. Nebudu se pokoušet odpovídat na otázku, jak a kde vzniká morální smysl, ale chci pouze poukázat na to, že nemusí nutně spočívat v lidské přirozenosti.

Můžeme morálku založit jako prostředek, skrze který je zajištěna členům společnosti určitá úroveň živobytí a zároveň jim poskytuje ochranu, před dalšími členy téže společnosti. V tomto případě se ale morálka bude podobat spíše například Rousseauově společenské smlouvě⁴⁴ Taková morálka bude hypotetickým imperativem. Bude se jednat o to, jaká praktická pravidla máme následovat, aby se nám žilo co nejlépe čili ve funkční společnosti. Jejím hlavním nedostatkem bude požadavek reciprocity. V této morálce jednám morálně, protože chci, aby i druzí jednali morálně, tedy abych se sám vyvaroval důsledkům jejich možného nemorálního jednání. My ale minimálně dnes po morálce požadujeme, aby se nevztahovala pouze k těm, od nichž můžeme očekávat, že budou sami morálně jednat. Současné etická filozofie, zejména utilitarismus, zahrnují do etiky i ty jedince, od nichž se žádná reciprocita neočekává. Už Bentham vztahuje etiku na všechny, co jsou schopni mít nějaký zájem – tedy i na zvířata. A u takových přesvědčení o teorii morálky, jako souboru efektivních intersubjektivních hodnot vytvořených za účelem zlepšení života každého jedince ve společnosti, selhává.

⁴⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě neboli, O Zásadách státního práva*. Dobrá voda: Aleš Čeněk, 2002. ISBN 8086473104.

12. Přirozené a umělé ctnosti a jejich motivace

Hume si klade otázku, zda ctnosti a neřesti jsou přirozené či uměle vytvořené. Zatímco o ctnostech jako samotné hodnotě (a stejně tak neřesti) tvrdí, že mohou být jak umělé, tak přirozené, ctnostné a neřestné činy oproti nim jsou vždy umělé, protože jsou to činy konané s určitou intencí.⁴⁵

12.1. Přirozené ctnosti

Přirozená ctnost může být například láska rodičů k dětem nebo naopak láska dětí k rodičům. Hume píše: „*And as every immorality is deriv'd from some defect or unsoundness of the passions, and as this defect must be judg'd of, in a great measure, from the ordinary course of nature in the constitution of mind; 'twill be easy to know, whether e be guilty of any immorality, with regard to others, by considering the natural, and usual force of those several affections, which are directed towards them.*“⁴⁶ Neřestný člověk se zde tedy posuzuje podle toho, že mu například chybí přirozené afekce, nebo v těchto afekcích figuruje nějaké nepřirozená nerovnováha (například rodič, který dá přednost cizímu člověku před vlastním dítětem).

12.2 Umělé ctnosti

Příkladem umělé ctnosti je spravedlnost. Pro spravedlnost podle Humea nelze nalézt žádnou přirozenou dostatečně silnou motivaci, jako například veřejný zájem či lásku k lidem, proto je smysl pro spravedlnost utvářen výchovou a konvencemi.⁴⁷ Hume sdílí názor teoretiků společenských smluv, že člověku bez společnosti bude

⁴⁵ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 475.

⁴⁶ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 488.

⁴⁷ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str.483-484.

vždy hůře než ve společnosti.⁴⁸ Spravedlnost je právě taková ctnost, jež všem umožňuje čerpat výhody ze života ve společnosti a zajišťuje například stabilní soukromé vlastnictví a další výhody, za předpokladu, že se vzdáme určité libovůle tj. budeme spravedliví k druhým lidem a budeme čekat, že i oni budou spravedliví k nám. Jedná se tedy o reciproční vztah, kdy například uznáme to, že druzí lidé mají soukromé vlastnictví, na které nemáme právo a zároveň nikdo nebude mít právo na naše soukromé vlastnictví. I spravedlnost je v posledku založena ve vášních, a ne v rozumu, ač se zdá být racionální záležitostí. Racionální je ovšem pouze jakožto prostředek k uspokojení toho, co skutečně chceme. Není tedy rozumná sama o sobě, ale pouze jakožto racionální cesta k uspokojení našich vášní, což je právě jedna z úloh rozumu.

12.2 Motivace ctností

Ukazuje se tedy, že každá ctnost má pro Humea jasně danou motivaci, což potvrzuje i zde: „*As our first and most natural sentiment of morals is founded on the nature of our passions, and gives the preference to ourselves and friends, above strangers; 'tis impossible there can be naturally any such thing as a fix'd right or property, while the opposite passions of men impel them in contrary directions, and are not restrain'd by any convention or agreement.*“⁴⁹ Hume tedy rozhodně nepostuluje žádná morální pravidla, která by bylo pro člověka nepochopitelná následovat. Každá naše přirozená ctnost je zároveň něčím, k čemu člověk přirozeně inklinuje. Přirozené ctnosti jsou tedy přirozenými vášněmi lidí a umělé ctnosti jsou racionálně vytvořené konvence za účelem uspokojení dalších tužeb těchto lidí.

Kdybychom interpretovali *ought* ne pouze jako hodnotové soudy, ale spíše jako otázku po tom, odkud toto *ought* může v etice, která není založena ve vášních plynout, tedy jako otázku po motivaci ctnostného jednání, vysvětlovalo by to, proč Hume nechápe *is-ought* problematiku jako hrozbu pro jeho vlastní etiku. Hume totiž každou motivaci pečlivě vysvětluje a ve výsledku zakládá na přirozených

⁴⁹ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 491.

tužbách lidí. Toto bude ale blízce spojené s otázkou po hodnotách. Humeův zákon musíme podle mě interpretovat ne pouze jako poukázání na nějakou čistě logickou chybu, ale jako vysvětlení toho, že hodnoty jsou zkrátka to, co chceme a nelze tvrdit takovou hodnotu, která není založena na touze člověka, ale na nějakých empirických faktech externího světa. Nelze tedy tvrdit, že například láska k vlastním dětem je morální, protože děti by bez lásky trpěly, ale je ctnostná, právě protože my takovou lásku přirozeně cítíme a neřestné je pak to co se z tohoto standartu přirozenosti vymyká. Hume tedy nepotřebuje *ought*, protože jeho etika je přirozená, což se nakonec týká i těch ctností, jež Hume nazývá umělými.

13. Searlovo odvození *ought* z *is*

Zajímavé řešení *is-ought* problematiky nabízí John Searle, který se v článku *How to derive „ought“ from an „is“* pokouší ukázat případ, kde podle něj lze odvodit hodnotové soudy čistě z deskriptivních tvrzení. Jeho příklad je, že určitý člověk slíbí, že zaplatí jinému člověku nějaký obnos peněz, tímto slibem sám sebe staví pod obligaci peníze zaplatit a z toho lze odvodit, že by peníze zaplatit *měl*. Toto odvození stojí na analytické spojitosti mezi slovy „slib“, „obligace“, „měl by“ a zároveň mezi ně přidává podmínku *ceteris paribus*. Podle Searla se výroky typu *is* dělí na dva druhy, z nichž jedny popisují institucionální fakta a druhé popisují neinstitucionální fakta neboli *brute facts*.⁵⁰ Příklad věty prvního typu je „Jones se oženil“, druhý typ jsou pak věty jako „Jones má černé vlasy“. Ačkoliv v obou případech jde o čisté deskripce, institucionální fakta předpokládají určité zavedené konvence, bez nichž tyto výroky postrádají smysl. Jeho důkaz, že z *is* lze vskutku odvodit *ought* stojí právě na tom, že Searlem použitá *is* věta čili věta „Jones pronesl slova: 'Tímto ti slibuji, že ti zaplatím 5 dolarů.'“⁵¹ je institucionálním faktem. Searlovo zavedení pojmu instituce do diskuse o mezeře mezi *is* a *ought* chápu jako velice přínosné, protože se domnívám, že pomůže lépe vysvětlit, jak se zavazujeme k morálnímu chování. Přesto, ač v jeho odvození *ought* z *is* nelze pravděpodobně nalézt logickou chybu, tento důkaz v posledku nebude mít na Humeův princip zásadně negativní vliv. Searle totiž částečně přesouvá *is-ought* problematiku z pole etiky do filozofie jazyka. Humeův princip je ale třeba chápat v kontextu jeho předcházení výroků, a to zejména v kontextu jeho vysvětlení, proč etiku nemůže zakládat rozum. S tímto prizmatem bude zřejmé, že Hume neříká pouze, že zde existuje nějaká čistě logická mezera mezi *is* a *ought*, kterou nelze přemostit, ale poukazuje na to, že hodnota jevů či objektů v externím světě je závislá na pohledu člověku, jež je soudí. Proto Hume píše: „*Take any action allow'd to be vicious: Willful murder, for instance. Examine it in all lights, and see if you can find the matter of fact, which real existence that you call ,vice '. (...) The vice entirely*

⁵⁰ SEARLE, John R. How to Derive 'Ought' From 'Is'. *The Philosophical Review*, 1964, vol. 73, č. 1, str. 43–58. Dostupné z: www.jstor.org/stable/2183201, str. 55.

⁵¹ SEARLE, John R. How to Derive 'Ought' From 'Is'. *The Philosophical Review*, 1964, vol. 73, č. 1, str. 43–58. Dostupné z: www.jstor.org/stable/2183201, str. 44.

escapes you, as long as you consider the object. You can never find it, till you turn your reflection into your own breast and find a sentiment of disapprobation, which arises in you, towards this action.”⁵² Akt úmyslné vraždy lze rozebrat do nespočtu deskripcí, ale pokud do tohoto soudu nepřidáme jiný předpoklad, nebudeme schopni odvodit, že vražda je něčím, co by se *nemělo* dělat nebo že je neřestná. Neřest uvidíme až skrze prizma našeho vlastního citu. Zde teprve můžeme získat hodnoty a následně i motivaci k nim, tedy až po spojení této situace s našimi vášněmi jsme schopni říct, že vražda je neřestná. Pouze racionálně k takovému úsudku nemůžeme dojít.

Searle argumentuje odlišností institucionálních a neinstitucionálních faktů, ale toto odlišení bude značně záviset na tom, jakou teorii jazyka zastáváme. Jediná odlišnost institucionálních faktů od *brute facts*, kterou Searle argumentuje je, že institucionální fakta předpokládají nějakou instituci. Mackie v *Ethic, Inventing right and wrong* kritizuje Searlovo odvození *ought z is* právě z hlediska institucí.⁵³ Hlavním Mackieho poznatkem je uvědomění si rozdílu mezi tím, když něco říkáme z pozice, která je uvnitř dané instituce, nebo z vnějšku. Pokud vstoupíme do určité instituce a přijmeme současně pravidla touto institucí nastavená, pak lze z pozice uvnitř této instituce říci, že by její člen *měl* nebo *neměl* dělat *x*, nicméně z vnějšku tvrdíme spíše, že tato instituce vyžaduje, aby její člen udělal *x*. Ve spojitosti s tím, že z dané instituce můžeme kdykoliv vystoupit, je pak působnost takových *ought* tvrzení velmi omezená a v důsledku založená na tom, že člověk má z nějakého důvodu touhu v této instituci být. Instituce jsou zásadním a vskutku nemalým předpokladem Searlovy argumentace. Instituce můžeme přirovnat ke hře, kterou si vymyslíme. Této hře určíme i různá pravidla. Ten, kdo chce hrát, musí tato pravidla přijmout. Pokud ale hrát nechce, neexistuje pro něj důvod, proč by se těmto pravidlům měl podřizovat, nebo proč by měl dát hrát. Neexistuje žádné vnější *ought*, které by nás přimělo zůstat v instituci a dodržovat její pravidla. Pro takové *ought* bychom museli vytvořit instituci, jež zaštituje veškeré instituce a jejímž pravidlem je nevystupovat z institucí, do kterých člověk jednou vstoupil. Ovšem takové instituce zaštitující jiné instituce bychom museli vytvářet *ad*

⁵² HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 468-469.

⁵³ MACKIE, John Leslie. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1977. ISBN 0140219579, str. 66-73.

infinitum. Searlův Jones si tak může půjčit peníze, slíbit, že je vrátí a ihned potom z instituce slibu vystoupit, veškerá obligace zmizí. O Jonesovi lze tedy říct, že by peníze *měl* vrátit, jen pokud za tímto *ought* je nějaká vášeň či touha, kvůli které má Jones peníze vrátit.

Problém Searlova odvození spočívá v tom, že v tomto argumentu jsou vsutku skryté premisy, které Searle přehlíží. První krok Searlova argumentu je věta: „Jones pronesl slova: ‘Tímto ti slibuji, že ti zaplatím 5 dolarů. ‘“. Ale aby takový výrok mohl mít jakýkoliv smysl, musí mu nutně předcházet zavedení určitých konvencí, řečeno v Searlově terminologii, musí mu předcházet ustanovení instituce slibu. A pokud skutečně chceme pochopit, jak mohlo být odvozeno toto *ought* a v jakém ohledu je závazné, musíme se ptát jednak proč byla instituce slibu vůbec ustanovena a jednak proč Searlův Jones pod tuto instituci vstoupil. Hume sám o slibu píše jako o něčem, co je ve skrze není přirozeně inteligibilní.⁵⁴ Sliby jsou podle něj tak jako spravedlnost něčím uměle vytvořeným. Motivace vytvoření instituce slibu je jako vždy nakonec nějaká naše vlastní vášeň či touha. Instituce slibu je pro nás tedy v posledku výhodná a pomáhá nám efektivněji uspokojovat naše touhy.

Ought zde tedy není vyvozeno z toho, že Jones slíbil, že vrátí peníze, ale z toho, že pro Jonese je nějakým způsobem výhodné udržovat instituci slibu (chce například být důvěryhodný, aby si mohl půjčit peníze i příště), tedy to odpovídá nějaké jeho touze. Zde lze namítat, že i to, že Jones chce udržovat instituci slibu, je tvrzení typu *is* a odvodit z toho, že by Jones *měl* vrátit peníze, je pak odvozením *ought* z *is*. Hume by toto *ought* ale neodvozoval z tvrzení, že Jones chce čerpat výhody instituce slibu, ale toto *ought* je vysvětleno právě samotnou Jonesovou touhou tyto výhody čerpat. V momentě, kdy Jones žádnou takovou touhu mít nebude, nebude pro něj obligatorní udělat to, co slíbil. Slib, právě protože je něčím umělým tak jako spravedlnost, může ve skutečnosti jít i proti některým našim aktuálním touhám. Jonesovi může například uškodit to, že vrátí půjčené peníze tak, jak slíbil. I spravedlnost může být tedy jakožto jednotlivý akt pro konkrétního člověka nevýhodná a nemusí odpovídat jeho aktuálním touhám, ovšem stále je výhodná

⁵⁴ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882, str. 511.

s ohledem na veřejný zájem. Obecně je tedy pro člověka v součtu uspokojení všech našich tužeb a vášní výhodnější žít v organizované společnosti, kde nejefektivněji koexistujeme díky ctnosti spravedlnosti, a proto člověk uznává spravedlnost jako chvályhodnou, ačkoliv v konkrétním případě se tato instituce může obrátit proti nám samým a způsobit nám spíše újmu než přinést výhody.

14. Důsledky pro etické teorie

S ohledem na výše zmíněné závěry, se domnívám, že hlavní důvod, proč Humeův zákon bývá dezinterpretován, je, že jej vytrháváme z kontextu jeho vlastní filozofie, chápeme jej jako nesouvisející separátní tvrzení o tom, že *ought* nemůže být odvozeno z *is* a přiřazujeme jej k naturalistickému omylu. S ohledem na tento kontext se pak domnívám, že Hume své tvrzení skutečně chápal jako hrozbu pro jakoukoliv racionalistickou etiku, čímž nemyslíme nic víc než zkrátka etiku, která nepramení z citové a žádostivé složky člověka, Humeovými slovy tedy z vášní.

Každá etická teorie, pokud chce být praktickou filozofií, musí zahrnovat vysvětlení toho, proč je dobré to, co tvrdí jako dobré a konsekventně, proč by podle jejich pravidel měl člověk jednat. V posledku tedy musí podat nějaký důvod pro jednání podle těchto pravidel a podle Humea, vzhledem k postavení rozumu v jeho filozofii, takový důvod mohou podat jen vášně. Etika, která tedy nespojí morální jednání pevně s vášněmi tak jako Hume, se bude dopouštět logicky nesprávného přechodu mezi deskripcemi a hodnotovými soudy či preskripcemi. Typickým příkladem takové etiky, která není spojena s vášněmi, ale je založena čistě na rozumu může být kantiánská etika v *Základech metafyziky mravů*.

Můžeme tedy potvrdit, že Hume přináší etiku do zásadních problémů, ale je to právě kvůli hluboce zažitým mylným domněnkám o tom, že dobro či ctnosti je něco, co ve světě existuje nezávisle na nás.

15. Závěr

Hlavním a nejdůležitějším principem Humeovy etiky je, že morálka nikdy nemůže být pouze rozumná. Samotné jádro morálky musí spočívat v citové složce člověka. Neznamená to nutně, že musíme mít morální smysl, jež nám slouží jako ukazatel, který skrze jakési morální cítění řekne, co je a co není etické. V člověku ale vždy musí být nějaká touha, proč jednat morálně, ale ne pouze protože je to morální. Jedině z takové touhy může vzniknout závaznost morálky. Netvrdím, že by v každém člověku tato touha skutečně byla, ale spíše, že na toho člověka není morálka nijak přenositelná, pokud vyloučíme různé vynucovací systémy jako například zákon. Touha být ctnostným či konat dobro, nehledě na to, jaká je jeho konkrétní podoba, je samozřejmě jen jedna z tužeb lidí, a proto záleží na tom, jak silná tato touha je a zda převažuje nad jinými tužbami, jež jsou s ní v konfliktu.

Otázka po *ought* bude nakonec otázkou po hodnotách a tato otázka tedy úzce souvisí s odmítnutím objektivní existence morálních hodnot. Mými argumenty, proč Hume pod *ought* nemyslel pouze hodnotové soudy, ale že tyto hodnotové soudy v důsledku pevně spojeny s motivací člověka k morálnímu jednání je zaprvé, že v případě tvrzení objektivní existence morálních hodnot se smývá rozdíl mezi deskripcemi a hodnotovými soudy a potom je tedy *ought* třeba chápat jako otázku po tom, kde tyto soudy berou svou závaznost a jaká je tedy motivace člověka podle nich jednat.

Problémem Humeovy etiky je, že bychom ji v posledku samotnou nemuseli chápat jako morální, a to právě protože věrně následuje některé naše specifické touhy a zároveň tato touha nemůže být pouze touha po morálce o sobě, ale touha po morálce pro něco jiného. Řešením by bylo tvrdit existenci objektivních morálních hodnot a zároveň existenci morálního smyslu, díky němuž zaprvé tyto objektivní morální hodnoty poznáváme a za druhé nás k nim tento morální smysl zavazuje libými či nelibými pocity. Jak jsme ale viděli, takové tvrzení je značně problematické a dnes nám tedy nezbyvá, než odmítnout existenci objektivních morálních hodnot, která tvrdí, že něco je ve skutečnosti dobré o sobě, a ne pouze pro nás, jako silně zažitý omyl. A pokud tyto hodnoty neexistují objektivně, musíme tedy tvrdit, že se jedná o něco, co je hodnotné čistě pro nás. V takovém případě se tedy nezdá zvláštní, že

je morálka založena na tom, co chceme, protože hodnoty z definice pak musí být buď něčím, co chceme. Závěrem tedy tvrdím, že ač chápat etické teorie jako vyjádření toho, co po určité stránce našeho života zkrátka chceme, jde proti našemu běžnému chápání morálky, nemáme zatím žádnou lepší koncepci etiky, která by mohla vysvětlit hodnoty jiným způsobem než jako to, co je chtěné. Toto běžné chápání vychází především z etických tradic, které byly založeny na existenci objektivních morálních hodnot, a proto jej dnes můžeme posoudit jako mylné. Dnes je jediné *ought*, které může mít nějakou sílu, pouze to, které vzniká v člověku samém z jeho vlastních tužeb.

Morální smysl vrhá na toto mírně cynické pojetí morálky lepší světlo, a to především skrze soucit. Právě díky soucitu se tímto morálka nemusí přesunout čistě na pole užitečnosti či výhodnosti, protože soucit ukazuje, že ač etické teorie musí být založeny na našich vášních, tyto vášně nemusí být vždy jen sobecké a člověk nemusí mít zájem jedině na své vlastní osobě a popřípadě na úzké skupině blízkých lidí, ale že jsme schopni tento zájem rozšířit i na další osoby, dnes už popřípadě i na další druhy zvířat. Nadějí etiky je tedy právě tento soucit, který v sobě, zdá se čím dál tím více kultivujeme. I přesto je tento soucit ale závislý čistě na našich vášních, je tedy v křehkých rukou, což se projevuje především na tom, že pokud máme nějakou touhu, která je s morálním jednáním na základě soucitu konfliktní, soucit s cizími lidmi ve většině případů půjde stranou a osoba, se kterou nejvíce soucítíme bude zejména naše vlastní a za ní budou následovat nám blízké osoby jako děti, rodiče a partneři.

Druhý důvod, proč chápat *ought* nejen jako hodnotové soudy ale i jako vyjádření jakési závaznosti či motivace, je zasazení Humeova zákona do kontextu Humeova díla, především pak do kontextu třetí knihy *Treatise*, kde Hume jednak vylučuje rozum jako prvního hybatele jednání a konsekventně soudí, že morálka, právě jako něco, co má mít na jednání účinek, nemůže být založena na rozumu, ale na vášních. Později pak Hume vysvětluje naše chápání ctností a neřestí v závislosti na jejich základu v morálce a pečlivě vysvětluje motivaci jak umělých ctností, tak těch

přirozených. Vysvětluje tedy z jakého důvodu člověk ctnostně jedná, čili s jakými našimi vášněmi či tužbami je morální jednání spojeno.

Úlohou etických teorií tedy není a nemůže být postulovat nějakou novou hodnotu a motivaci, proč má člověk morálně jednat. Tyto hodnoty a následně i motivace k nim musí vycházet z každého jedince či ze společnosti, což znamená, že na otázku „proč bych si měl vybrat takové jednání, jež je morální spíše než to, které je pro mě výhodné?“ nelze podat jinou odpověď než odkázat člověka na vlastní touhu takto jednat. Pokud tuto touhu nemá, není jiná odpověď. Hodnoty budou v zásadě vždy záležitostí subjektivního či intersubjektivního chtění a nelze je převádět na pole rozumu. Proto tedy skutečně nelze vyvozovat hodnoty pouze z deskripcí externího světa, ale jako premisa vždy musí figurovat nějaké naše touha.

Bibliografie

ANSCOMBE, Gertrude Elisabeth Margaret. *Modern Moral Philosophy*. *Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958, vol. 33, č. 124, str. 1–19. Dostupné z: doi:10.1017/S0031819100037943.

ČAPEK, Jakub et al. *Přístupy k etice II*. Praha: Filosofia, 2015. ISBN 9788070074428.

HUDSON, William Donald. *The is-ought question*. Cambridge: Palgrave Macmillan, 1969. ISBN 9781349153367.

HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press, 1999. ISBN 0198752482.

HUME, David. *Pojednání o lidské přirozenosti*. Praha: Togga, 2011. ISBN 978074760945.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P.E. NIDDITCH a L.A. SELBY-BIGGE. New York: Oxford University Press Inc., 1978. ISBN 0198245882.

HUME, David. *Zkoumání lidského rozumu*. Praha: Svoboda, 1972.

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976.

MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 8072980823.

MACKIE, John Leslie. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1977. ISBN 0140219579.

MILL, John Stuart. *Utilitarismus*. Praha: Vyšehrad, 2011. ISBN 9788074291401.

MOORE, George Edward. *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ISBN 0521443784

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě, neboli, O Zásadách státního práva*. Dobrá voda: Aleš Čeněk, 2002. ISBN 8086473104.

SEARLE, John R. How to Derive 'Ought' From 'Is'. *The Philosophical Review*, 1964, vol. 73, č. 1, str. 43–58. Dostupné z: www.jstor.org/stable/2183201.

TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 8072980866.

YALDEN-THOMSON, David Cron. Hume's View of 'Is-Ought'. *Philosophy*. B.m.: Cambridge University Press, 1978, vol. 53, č. 203, str. 89–93. dostupné z: www.jstor.org/stable/3749730.