

The book cover features a vertical split background. The left side is a textured, yellowish-gold color, while the right side is a dark, textured black. The title is printed in white serif font, centered horizontally across the top half of the cover.

# LOGIKA A ETIKA

úvod do metaetiky

P. Kolář  
V. Svoboda

**LOGIKA A ETIKA**  
Úvod do metaetiky

Petr Kolář a Vladimír Svoboda



# LOGIKA A ETIKA

## Úvod do metaetiky

Petr Kolář a Vladimír Svoboda

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ  
nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR

Praha 2018

Vydání se uskutečňuje díky podpoře  
Grantové agentury Akademie věd České republiky  
v rámci grantového úkolu *Logika a etika* (č. 809404)

Vědecký recenzent:  
prof. RNDr. PhDr. Jan Štěpán, CSc.

© Petr Kolář, Vladimír Svoboda, 1997

© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 1997

nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR

ISBN 80-7007-100-1 (tištěná kniha)

ISBN 978-80-7007-531-9 (elektronická kniha)

DOI 10.47376/filosofia.1997.1

## Obsah

<i>Předmluva</i> .....	7
<i>Úvod</i> .....	9
I. Jazyk morálky .....	15
II. Etika a metaetika .....	25
III. Fakty a hodnoty .....	33
IV. Významné teorie analytické etiky .....	55
V. Naturalistický omyl .....	81
VI. Význam slova <i>dobrý</i> .....	91
VII. Jazyk morálky a preskriptivní jazyk .....	109
VIII. Předpoklady budování logiky mravního diskursu .....	121
IX. Preskriptivní jazyk a logika .....	133
X. Humova teze .....	153
XI. Hybridní soudy a problém statusu .....	179
XII. Hodnotový subjektivismus a hodnotový objektivismus .....	193
XIII. Supervenience a zevšeobecnitelnost .....	209
XIV. Mravnost, morálka a logika .....	229
XV. Základy logiky mravního diskursu .....	237
<i>Závěr</i> .....	261
<i>Doporučená četba</i> .....	265
<i>Literatura</i> .....	267
<i>Rejstřík vybraných termínů a jmen</i> .....	273



## Předmluva

Logika a etika mohou na první pohled budít dojem dvou zcela odlišných, ne-li dokonce neslučitelných oborů. Logika se svou pověstí vědy, která stanovuje měřítko nezaujaté racionality a je zaměřena teoreticky, jako by se neslučovala s etikou, která je zaměřena prakticky a zohledňuje zaujaté a ne zcela racionální postoje, chování a rozhodování lidí.

V moderní analytické filosofii, která je dominantním proudem zejména v anglo-americkém prostředí, však existuje oblast filosofických zkoumání, nazývaná *metaetika*, v níž se logika s etikou prolínají a pozoruhodně doplňují. V českém filosofickém prostředí je takový logicky založený přístup k etickým zkoumáním téměř neznámý.

V monografii, kterou držíte v ruce, jsme se pokusili podat domácím čtenářům první česky psaný systematický úvod do metaetiky – oboru, který se zabývá otázkami na pomezí logiky a etiky. Kniha má plnit nejen úlohu uvedení do nové problematiky, ale pojali jsme ji též jako problémově zaměřenou studii, která se zabývá rozmanitými stránkami vztahu mezi moderní logikou a etikou a obsahuje výsledky našeho vlastního výzkumu v této oblasti.

Ústřední témata metaetiky, a tedy i této této knihy můžeme vymezit třeba otázkami: Co je etika? Jaké jsou charakteristické vlastnosti jazyka, v němž formulujeme mravní (etické) soudy? Je možná racionální debata o etických otázkách? Existují logické vztahy mezi mravními soudy? Jaký je vztah mezi fakty a hodnotami? Na jakých základech lze budovat 'logiku' jazyka morálky?

Monografie obsahuje výklad těchto témat a nejvýznamnějších přístupů k řešení zmíněných otázek. Zároveň u většiny důležitých otázek předkládáme nárys vlastních řešení, včetně filosofických a logických argumentů – tedy myšlenkových postupů, které nás k takovým řešením přivedly. Naše odpovědi na metaetické otázky vycházejí z myšlenek, jež jsou charakteristické pro tzv. preskriptivistické pojetí etiky.



Publikace je určena především studentům, doktorandům a aktivním badatelům v oboru filosofie a logika, ale snažili jsme se ji napsat tak, aby byla srozumitelná i pro širší obec zájemců o moderní filosofii. Spojuje výklad ústředních problémových okruhů analyticky pojaté etiky s hlubším rozbořením vybraných pasáží, a může tedy zaujmout jak ty, kteří hledají základní orientaci v analytické etice, tak i odborníky v této oblasti.

Chtěli bychom poděkovat především Grantové agentuře Akademie věd České republiky, která podpořila několikaletou práci na této publikaci grantem č. 809404. Z domácích filosofů a logiků, kteří měli vliv na vznik a konečnou podobu této monografie, jsme vděční především Pavlu Maternovi, Jaroslavu Peregrinovi a Janu Štěpánovi. Timothy Childers a Tim Crane zaslouží náš vřelý dík zejména za podrobné poznámky k některým obtížnějším partiím knihy a k našim anglicky psaným článkům, z nichž jsme v této publikaci převzali některé argumenty. Děkujeme též Zbyňku Čalkovskému, který usnadnil naši práci nezištným zapůjčením přenosného počítače, Marii Vučkové, Magdě Králové a Martinu Pokornému za péči o vydání této knihy. Zvláštní poděkování bychom chtěli věnovat našim blízkým za porozumění a trpělivost, kterou s námi v průběhu naší práce měli.

## Úvod

Výhodou filosofie oproti mnoha jiným disciplínám lidského bádání je, že k tomu, abychom se jí mohli zabývat, nepotřebujeme prakticky nic. Výzkumy v oblasti filosofie se obejdou bez pokusných pozemků, laboratoří, přístrojů a podobné výbavy. Za potřeby, které filosof potřebuje ke své práci, se obvykle považují psací potřeby, papír a snad nějaké knihy. Jak ale ukazuje Sókratův příklad, nic z toho není opravdu nezbytné – podstané je kladení otázek a hledání odpovědí. Ne každé přemítání či meditování o světě ovšem nazveme filosofií. Jako vědecká disciplína (v nejširším pojetí slova “věda”) se filosofie zabývá systematickým pojmovým uchopováním světa – toho světa, který sdílíme, poznáváme a o kterém můžeme společně mluvit. Toto mluvení o světě, formulování myšlenek o něm tak, aby byly srozumitelné nám i ostatním, umožňuje jazyk.

Lze říci, že při filosofickém zkoumání světa nelze opustit sféru vymezenou naším jazykem. Jazyk tedy není jen médiem komunikace, nástrojem, který můžeme (ale nemusíme) použít, chceme-li sdělit nějakou myšlenku. Jazyk je s myšlením bytostně spjat. Není pouze tím, co je schopno myšlenku vyjádřit, ale tím, co ji formuje, dává jí tvar a život. Jsou možná nepopsatelné vůně, nesdělitelné pocity, ale nejsou nesdělitelné myšlenky, a pokud by snad přece byly, nemohou se stát součástí jakýchkoli teoretických úvah. Takové myšlenky by totiž svou povahou stály mimo pojmové myšlení, v jehož rámci se věda i filosofie pohybují.

Procesy, které označujeme jako myšlení, zřejmě nelze chápat pouze v rovině užívání jazyka. Zachycení podstaty těchto procesů, které, pomineme-li úvahy o myslících strojích, probíhají v mozku, a popsání mechanismů, které jsou určující pro jejich průběh – včetně stupně jejich sepětí s jazykem, je nelehkým úkolem psychologie a neurologie. Je nicméně přirozené, že z hlediska disciplín, které se snaží o *pojmové* uchopení světa, jsou podstatné ty výsledky myšlení, které můžeme vyjádřit jazykem. Myšlenky, které by nebylo lze sdělit pomocí jazyka, mohou snad být předmětem mystické zkušenosti a možná mohou být i nějakým způsobem přenáše-

ny od člověka k člověku, rozhodně však nejsou součástí vědeckého a filosofického zkoumání světa.

Přes právě zdůrazněnou neoddělitelnost pojmového myšlení a jazyka je třeba vidět i relativní nezávislost každého individuálního myšlenkového procesu na jazyce. Tuto nezávislost naznačuje například běžné rčení *Nedaří se mi formulovat mou myšlenku*, které navozuje představu, že kdesi v naší mysli je hotová myšlenka, kterou se nedaří převést do slov. Obvykle se takovou 'myšlenku' formulovat podaří, je ovšem těžké vysvětlit, co se stane, když se to nepodaří, a zda takový zákmit vědomí 'čehosi' skutečně zasluhuje být nazýván myšlenkou.

Poněkud jiný druh relativní nezávislosti myšlenky jako součásti něčeho uvažování a myšlenky jako toho, co je sdělováno (přenášeno) jazykovým výrazem, ukazuje následující příklad. Slyšíme-li, jak někdo říká: "Řecká mykologie je významnou součástí kulturního dědictví lidstva", nejspíš si pomyslíme, že se přeřekl nebo si plete cizí slova a ve skutečnosti chce říci, že významnou součástí kulturního dědictví lidstva je řecká mytologie. Je-li náš odhad správný, pak to, co si daný mluvčí myslí (a snaží se vyjádřit), je pravda, ale to, co říká, přes všechnu úctu k řeckému houboznalectví, pravda není. Vidíme, že myšlenka vyjádřená jazykem se stala do značné míry nezávislou na tom, kdo ji myslel, na jeho záměrech a procesech probíhajících v jeho mozku.

Důraz na klíčovou roli jazyka ve filosofických zkoumáních je charakteristický pro široký proud, který se obvykle označuje jako *analytická filosofie*. Za ústřední téma analytické filosofie lze označit vzájemné vztahy mezi jazykem, pojmy (resp. pojmovým myšlením) a světem – s tím, že při zkoumání těchto vztahů se klade důraz na analytické metody aplikované v první řadě na jazyk. Podle dnes již tradiční představy analytických filosofů, která je spjata s tzv. *obratem k jazyku*, nám právě soustředěný rozbor významu jazykových vyjádření a způsobů jejich užívání může pomoci proniknout 'pod povrch' jazyka, a tak porozumět lépe nejen tomu, jak 'funguje' samotný jazyk, ale jaká je logická struktura pojmového myšlení, potažmo jak je 'vystaven' svět, který nás obklopuje, a co o něm vůbec lze říci.<sup>1</sup>

---

(1) Stručný úvod do problematiky analytické filosofie poskytuje např. Peregrin (1992).

Převážná část našeho poznání a představ o světě je reprezentována vyjádřeními, která popisují faktuální svět a zákonitosti, které v něm platí. Je tedy přirozené, že analytičtí filosofové se v prvé řadě zabývají vyjádřeními tohoto druhu. Tato vyjádření mají v běžném jazyce podobu vět jako: “Tento míč je červený”, “Země není plochá”, “Včera byla neděle” či “Pivo v restauraci U Medvídků stojí patnáct korun”. V jazyce vědy pak mohou mít třeba podobu vět jako: “Zvlněná tlaková fronta postupuje od Azor k východu”, “Tímto vodičem protéká proud 40 mA při napětí 6,5 V” nebo “ $E = mc^2$ ”. Faktuální tvrzení, užívaná s cílem popsat, jak se věci ve světě mají, jistě tvoří podstatnou část našeho vyjadřování. Ani jazyk vědy, tím méně běžný jazyk, se však neomezuje na vyjádření tohoto druhu. I věty jako: “Nepij tvrdý alkohol!”, “Edvard Beneš měl odmítnout Mnichovskou dohodu”, “Lhaní je zavrženíhodné” či “Život nenarozených dětí má být chráněn stejně jako život narozených” hraje velmi významnou roli v naší komunikaci a nepochybně zasluhují, abychom se pokusili analyzovat, jaký je jejich obsah a jaké jsou jejich vztahy k jiným vyjádřením.

My se v rámci této knihy budeme věnovat právě analytickému zkoumání té oblasti jazyka, která je reprezentována posledními zmíněnými příklady vět. Zaměříme se tedy na jednu dílčí, ale nesmírně zajímavou sféru vztahů mezi myšlením, jazykem a světem – sféru mravního pojmání světa, které se projevuje v zaujímání a formulování mravních postojů a v jednání, které je těmito postoji motivováno. Vzhledem k tomu, že naše zkoumání se řadí do zmíněného proudu analytického filosofování, bude naším výchozím bodem přirozeně otázka, jaký je význam vět, jimiž vyjadřujeme mravní soudy; co tyto věty důsledně vzato říkají.

Člověk, který se nezabývá filosofií, bude patrně považovat za hodnou pozornosti třeba otázku, co (a zda vůbec něco) sděluje věta “Interstelární čáry umožňují termodynamickou detekci plynných mlhovin”. Je však dost pravděpodobné, že tutéž otázku vztaženou na větu “Tento míč je červený” či “Týrání zvířat je zavrženíhodné” bude považovat za zcela hloupou a zbytečnou, protože obsah těchto vět je každému zřejmý. Filosof naproti tomu ví, že skutečně důsledná odpověď na takové zdánlivě velmi prosté otázky je mimořádně obtížná. Uvědomíme-li si, jak nesnadné je skutečně důsledně odpovědět na otázku, co vlastně říká věta “Tento míč je červený”,

dokážeme tím spíše docenit obtíže spojené s hledáním odpovědi na otázku, co říkají věty, která lidé používají k formulování mravních soudů. Navíc se ukazuje, že na tuto otázku nelze uspokojivě odpovědět bez prozkoumání toho, jaké (pokud nějaké) jsou vzájemné logické vztahy mravních soudů i jejich vztahy k jiným vyjádřením.

Spolu s mnoha analytickými filosofi jsme přitom přesvědčeni, že právě naznačený, logicky založený přístup ke zkoumání mravní problematiky, může poskytnout podstatné a teoreticky jasně formulovatelné poznatky o povaze morálky. Lze tedy říci, že se hlásíme k názoru, podle něž je etika ve své podstatě především logickým zkoumáním jazyka morálky.<sup>2</sup>

Z pohledu na etiku, který vychází z tradičního duchovního klimatu české filosofie, se toto vymezení může zdát poněkud překvapivé. Nicméně z jiných pohledů, zejména akcentujeme-li moderní tradici anglosaského filosofického myšlení, v jehož rámci představuje analytická filosofie dominantní proud, se vymezení etiky jako logického zkoumání jazyka morálky jeví jako srozumitelné a přirozené. Orientace na analýzu jazyka je totiž samozřejmě spojována s využíváním prostředků, které nám dává k dispozici moderní logika.

Zmíněné vymezení etiky však vyvolává přinejmenším jednu otázku. Etika je tradičně pojímána jako disciplína, která patří do sféry filosofování označované jako *praktická filosofie*, a jako taková je stavěna do kontrastu k disciplínám zahrnovaným pod pojem *teoretická filosofie*. Do teoretické filosofie je běžně řazena epistemologie, metafyzika a logika. Praktická filosofie, kam kromě etiky přísluší ještě sociální a politická filosofie, je nazývána praktickou proto, že jejím prvořadým úkolem nemá být teoretická reflexe světa, ale hledání odpovědí na praktické otázky našeho života: Co mám(e) dělat?, Jak a na základě čeho se mám(e) rozhodovat o svém budoucím konání?, Jaké cíle si mám(e) stanovovat? a podobně.

Tyto otázky jsou nepochybně velmi naléhavé a život nás denně staví do situací, v nichž musíme učinit volbu, která má svou mravní stránku. Souhrn jednotlivých situací mravní volby ale podle našeho názoru netvoří prvořadý předmět etických zkoumání. Prvořadým úkolem etiky tedy není vybavit nás seznamem připravených

---

(2) Srov. Hare (1972), s. iii.

řešení pro co nejrozsáhlejší soubor modelových situací mravní volby či jakýmsi výčtem obecných 'dobrých rad'.

Etika jako filosofická disciplína nám spíše než nabídkou hotových řešení může v našem praktickém rozhodování pomoci tím, že se pokusí vymezit rámec mravní problematiky, určit povahu a charakteristické rysy mravních soudů a usuzování v rámci mravního diskursu. Z těchto zkoumání pak případně mohou vycházet racionální úvahy, v nichž teoretické představy aplikujeme na dílčí praktické problémy. Za těchto okolností je otázkou, zda je zcela vhodné označovat etiku za praktickou disciplínu.

Hranice mezi praktickou a teoretickou filosofií je, jak vidět, poněkud problematická a nebylo by patrně vhodné přikládat tomuto členění přehnaný význam a urputně se pokoušet definovat nějakou dělicí čáru. Výsledkem etických zkoumání nejsou konkrétní *návody* ke správnému jednání, ale odhalení *povahy* mravních soudů a principů správného jednání. Proto lze souhlasit s B. Russellem, který říká: "*Účelem [etiky] není praxe, ale tvrzení o praxi; a tvrzení o praxi nejsou praktická o nic víc, než jsou tvrzení o plynech plynná.*"<sup>3</sup>

---

(3) Russell (1970), s. 3 (přel. aut.).



## kapitola I

---

*Jazyk morálky*

Jak jsme naznačili v úvodu, etická zkoumání, jimž je věnována tato kniha, můžeme charakterizovat jako logickou analýzu jazyka morálky. Předpokladem k tomu, aby takové vymezení bylo srozumitelné, je proto alespoň základní představa o tom, jak rozumět termínu “jazyk morálky”. Tento termín přitom jistě nepatří mezi ty, se kterými se běžně setkáváme v každodenní komunikaci. Uvědomíme-li si navíc, že neexistují žádné vyčerpávající a obecně přijaté definice pojmu jazyka a pojmu morálky, snadno nahlédneme, že pojem jazyka morálky bude mimořádně obtížné nějak jasně vymezit. Naším cílem v této kapitole proto bude poskytnout čtenáři alespoň výchozí představu – s tím, že zvážíme různé možnosti, jak lze k vyjasnění tohoto pojmu přistupovat. Přitom se dotkneme mnoha témat, kterým se budeme podrobněji věnovat v dalších kapitolách.

Nejprve snad bude vhodné zamyslet se nad obsahem termínu “jazyk morálky” velmi všeobecně. Je zřejmé, že tento termín neoznačuje jazyk v tom smyslu, v jakém je jazykem český jazyk či jazyk kolumbijských indiánů, ani v tom smyslu, v jakém hovoříme o programovacím jazyku nebo o formálním jazyce. V případě jazyka morálky jde spíše o jakousi specifickou součást přirozeného (národního) jazyka v poněkud podobném smyslu, v jakém můžeme mluvit o jazyce medicíny, jazyce letectví a podobně. Tyto ‘jazyky’ jsou vlastně vždy součástí národního jazyka. Vyčleňují se pouze tím, že slouží ke komunikaci o jisté specifické oblasti, a je pro ně charakteristické to, že vedle běžných slov obsahují odborné termíny typické právě pro tu kterou oblast.

Analogie mezi tím, co můžeme označit jako profesní jazyky, a jazykem morálky ovšem poněkud pokulhává. V případě profesních jazyků vždy existuje jistá omezená skupina lidí, kteří daný ‘jazyk’ ovládají, a obvykle není příliš obtížné vymezit specifickou oblast, již je daný jazyk ‘věnován’. Naproti tomu v případě jazyka morálky



je příslušná specifická oblast z povahy věci samé obtížně vymezitelná, přičemž jazyk hovořící o této oblasti ovládá a používá každý člověk. Úkol analyzovat jazyk morálky tedy bude o to těžší, že právě tato analýza má přispět k tomu, abychom dokázali lépe vymezit oblast morálky a pochopit její povahu.

Hovoříme-li ve vztahu k jazyku morálky o *logické analýze*, bude snad vhodné zastavit se krátce i u tohoto pojmu. Při zmínce o analýze nějakého jazyka nás patrně napadne jako první analýza ve smyslu slovního a větného rozboru příslušných jazykových vyjádření, tj. jejich *analýza lingvistická*. Logická analýza, přestože do jisté míry s lingvistickou analýzou souvisí, se zaměřuje na něco jiného. Klade si zejména otázku, jak jsou vyjádření zkoumaného jazyka začleněna do vztahů logického vyplývání a jak (pomocí jakých prostředků) lze skutečnost, že jisté vyjádření vyplývá z jiných, prokázat.

Existence vztahů logického vyplývání mezi konkrétními jazykovými vyjádřeními je závislá na struktuře těchto vyjádření a na jejich obsahu, tj. na tom, co říkají. Logika se snaží zjistit, jak je obsah, který vyjádření nesou, strukturován, a nabízí aparáty, jimiž můžeme logické struktury popsat. Na základě toho pak ukazuje, jak jsou vztahy vyplývání zachytitelné jako vztahy těchto struktur – logických forem. Odhalení logických forem zkoumaných vyjádření pak umožňuje určit nejen to, zda jisté vyjádření logicky vyplývá z jiného, ale třeba i to, zda si tato vyjádření v tom, co říkají, vzájemně odporují (jsou sporná), nebo naopak jsou slučitelná. Tak například tvrzení *Pavel má rád Beethovenovy skladby* vyplývá z tvrzení *Pavel má rád Beethovenovy skladby a Marta nemá ráda vařenou zeleninu*. Logická analýza odhaluje, že je tomu tak proto, že druhé zmíněné tvrzení má tvar (logickou formu) tvrzení složeného pomocí spojky “a” ze dvou jednoduchých, z nichž jedno je právě tvrzení, jež jsme uvedli jako první.

Otázka, zda se mají skutečně všechny vztahy vyplývání (spornosti, slučitelnosti) mezi jazykovými výrazy reprezentovat jako vztahy logických forem, je předmětem sporů. V širším smyslu lze tedy logickou analýzou rozumět zkoumání významu a nutných vlastností a vztahů vyjádření, aniž předpokládáme, že k zachycení těchto vztahů je nezbytné používat formální aparáty.

Logická analýza jazyka morálky nám tedy může pomoci pochopit místo mravních soudů v našem jazyce a povahu jejich vzájem-

ných vztahů i jejich vztahů k jiným (mimomravním) vyjádřením našeho jazyka. Nelze ovšem očekávat, že snaha o takovou analýzu bude završena dosažením nějakého definitivního vhledu do logiky mravních vyjádření. Spíše půjde – jako ve většině oblastí lidského poznání – o postupné, vždy jen relativně úspěšné nalézání odpovědí na otázky, které si klademe.

Před tím, než se budeme pokoušet o jakékoli obecné vymezení jazyka morálky, připomeňme si, jaká vyjádření jsou běžně (intuitivně) považována za mravní soudy. Jistě mezi ně patří soudy, které hodnotí jako dobrá či špatná konkrétní lidská jednání, jistě obecné způsoby jednání, charakterové vlastnosti i lidi a skupiny lidí. Zrovna tak do jazyka morálky jistě zařadíme imperativy typu desatera přikázání, soudy formulující principy mravného chování nebo vyjádření, která říkají, k jakým cílům bychom měli směřovat. Ve všech případech jde o *věty*, tj. o vyjádření, která vyjadřují ucele nou myšlenku. Budeme-li tedy hovořit o výrazech, které tvoří jazyk morálky, budeme v první řadě brát v potaz výrazy tohoto druhu.

Předpokládáme-li, že každá smysluplná věta má jistý význam, můžeme si jazyk morálky přinejmenším předběžně představit jako jistou množinu vět. Definování jazyka morálky pak bude spočívat v definování této množiny vět. V této souvislosti vyvstává otázka, zda lze vymežit i jistou množinu typických slov, která díky svému významu patří do jazyka morálky. Pokud na tuto otázku odpovíme kladně, budeme jazyk morálky chápat jako tvořený dvěma druhy jazykových výrazů: jednak typickými (mravními) slovy, jednak větami, které vyjadřují mravně relevantní soudy (tyto věty mohou, ale nemusí obsahovat ona typická slova).

Tím, že jsme zmínili možnost pojetí jazyka morálky jako množiny vět, které mají přiřazen jistý význam, jsme naznačili, v jaké rovině budeme ten úkol primárně chápat. Úkol vymežit jistou oblast jazyka můžeme totiž formulovat přinejmenším ve třech rovinách, které v rámci logické analýzy jazyka standardně rozlišujeme: a) v syntaktické rovině, b) v sémantické rovině a c) v pragmatické rovině.<sup>1</sup> Pokusíme se zde alespoň v náznaku ukázat, jak bychom mohli v rámci zmíněných třech rovin postupovat při vymežování té části

---

(1) Protože nelze očekávat, že všichni čtenáři jsou seznámeni s těmito pojmy, připomeňme, že *syntaktika* je ta část logických zkoumání, která se zabývá

přirozeného jazyka, v našem případě češtiny, která je používána k formulování mravních soudů.

Nejprve se budeme věnovat možnosti vymezení jazyka morálky v rovině *syntaktické*. Na této úrovni se při pokusu o vymezení třídy jazykových vyjádření, která tvoří jazyk morálky, musíme omezit na syntaktické charakteristiky daných výrazů. Nabízí se několik možností. Nejjednodušší se zdá vybrat jistou třídu slov, která pokládáme za charakteristická pro výrazy jazyka morálky a právě pro ně.<sup>2</sup> Souhrn smysluplných vyjádření, která obsahují alespoň jeden výskyt takového slova (případně výskyt takového slova v jisté syntaktické roli) pak bude patřit do jazyka morálky.

Mezi slova, která bychom nejspíše vybrali jako charakteristická pro jazyk morálky, by jistě patřila slova, která běžně užíváme k vyjadřování našich hodnotících postojů, jako “dobrý”, “zlý”, “správný”, “čestný” a podobně. Včítet těchto slov by mohl být poměrně dlouhý. Formulací, které intuitivně vzato vyjadřují nějaký mravně relevantní soud, a měly by tedy být řazeny do jazyka morálky, je přirozeně mnoho. Kdybychom se tedy při definování jazyka morálky omezili například pouze na věty obsahující výše uvedená slova, pak by věta “Bít bezbranného není správné” patřila do takto syntakticky vymezeného jazyka morálky, ale třeba věta “Bít bezbranného je hanebné” by už do jazyka morálky nepatřila. Taková defi-

---

vá gramatikou a (logickou) formou jazykových výrazů, *sémantika* se zabývá (navíc) významem (obsahem) jazykových výrazů, tj. vztahem mezi výrazy a tím, co tyto výrazy označují (pojmenovávají) a *pragmatika* se zabývá (navíc) způsoby užití jazykových výrazů, tj. bere v potaz vztah mezi jazykem a jeho uživateli a okolnostmi, za nichž pomocí jazyka komunikujeme. Vedle názorů, které uznávají takto členěnou teorii významu a užívání znaků (tato teorie jako celek je označována jako *sémiotika*) existují ovšem i teorie, v jejichž rámci *sémantika* a *pragmatika* splývají, např. teorie mluvních aktů. Srov. Austin (1962), Searle (1969).

(2) Otázka, jak identifikujeme takovou třídu slov, pochopitelně tvoří samostatný problém a odkazuje k mimosyntaktickým předpokladům tohoto postupu. Je nasnadě, že vymezení příslušné třídy slov syntaktickými prostředky nepřichází v úvahu. V této souvislosti tedy musíme tuto třídu slov prostě pokládat za danou. Obdobně nám syntaktické prostředky neumožňují rozlišit smysluplná vyjádření od nesmyslných, nicméně předpokládáme, že se zabýváme smysluplnými výrazy.

nice by pak zřejmě byla v rozporu s našimi intuicemi, protože druhá z právě zmíněných vět je mravně stejně relevantní jako ta první. Proto bychom takovou definici jistě považovali za příliš úzkou, tj. nezahrnující některá vyjádření, která do jazyka morálky patří.

Vymezení tohoto typu by však jistě bylo samo o sobě příliš úzké i tehdy, kdyby seznam slov, která bychom vybrali jako charakteristická pro jazyk morálky, byl velmi dlouhý, nebo bychom ho dokonce mohli označit jako vyčerpávající. Do jazyka morálky totiž bezpochyby patří nejen výrazy vyjadřující přímé zaujetí hodnotícího postoje pomocí užití specifických hodnotových slov, která máme k tomuto účelu v našem jazyce k dispozici. Vezměme například větu “Měli bychom pomáhat bližním, kteří se ocitli v nouzi”. Tato věta neobsahuje žádné z typicky ‘mravních’ slov, a přesto očividně vyjadřuje myšlenku, která je mravně relevantní. Zdá se tedy zřejmé, že do jazyka morálky by bylo třeba zařadit kromě vět, které obsahují jistá charakteristická slova, i věty říkající (předpisující), že něco *má být*. Syntaktickými prostředky bychom je snad mohli charakterizovat jako věty obsahující kopulu “*má být*” či “*mělo by být*”. Vedle vyjádření obsahujících charakteristická ‘hodnotová’ slova bychom tak získali druhou skupinu výrazů jazyka morálky.

Ani takovéto rozšíření hledané syntaktické definice by však jistě nebylo postačující. Nepostihlo by totiž věty jako “Pomáhej svému bližnímu v nouzi!” nebo “Neubližuj slabšímu!”, které nepochybně patří mezi tradiční vyjádření mravních imperativů. Rozkazovací věty vyjadřující mravní imperativy neobsahují žádná ‘klíčová’ slova, která by mohla sloužit k jejich rozpoznání, a proto by patrně bylo třeba řadit do jazyka morálky všechna vyjádření, která jsou formulována právě v rozkazovacím gramatickém modu.

Nyní snad můžeme předpokládat, že takto rozšířené syntaktické definici jazyka morálky by snad ‘neunikaly’ žádné věty, které do jazyka morálky intuitivně patří. To však, jak každý čtenář jistě tuší, neznamená, že tato definice je skutečně zcela uspokojivá. Dosud jsme se totiž zabývali pouze otázkou, zda definice, kterou formulujeme, není příliš úzká. Přitom je na první pohled vcelku zřejmé, že naznačená definice užívající syntaktické prostředky trpí opačným nedostatkem – je příliš široká, tj. zahrnuje do jazyka morálky i vyjádření, která tam, alespoň pokud lze soudit podle naší intuice, nepatří.

Věty, které očividně nepatří do jazyka morálky, je přitom možné nalézt ve všech skupinách vyjádření, o nichž jsme dosud hovořili. Jako příklad je možné zmínit věty: “Mokré dřevo není *dobré* na zatápění”, “Správný olomoucký tvarůžek *má být* uleželý” či “Nechod zítra na houby!”.

To, co právě uvedená vyjádření říkají, je zřejmě mravně irelevantní, a bylo by tedy neopodstatněné, zahrnovat tyto výrazy do jazyka morálky. (Alespoň pokud nechceme připustit, že jazyk morálky je v podstatě totožný s přirozeným jazykem jako celkem.) Vystává tedy otázka, zda lze nějakým způsobem zúžit syntaktickou definici jazyka morálky tak, aby nebyla příliš široká.

Není třeba složitých úvah, abychom dospěli k náhledu, že takové rozumné zúžení jakékoli syntaktické definice není možné. Žádná syntaktická charakteristika totiž nemůže dostatečně jemně zachytit rozdíly, které tkví v obsahu vět, v tom, co věty říkají. Z tohoto hlediska je tedy přirozené, že náš pokus definovat jazyk morálky čistě syntaktickými prostředky byl od počátku odsouzen k nezdaru. To ovšem neznamená, že naznačený přístup vůbec nestojí za úvahu. Tento náznak syntaktického přístupu k definici jazyka morálky nám přinejmenším poskytl názorný přehled o typech jazykových výrazů užívaných k vyjádření mravních soudů. Syntaktická analýza právě zmíněných typů vyjádření pochopitelně může přinést zajímavé výsledky přesto, že není sama o sobě dostačující.

Nyní se pokusíme prozkoumat, zda cíl definovat uspokojivě jazyk morálky může být naplněn, vezmemeli v úvahu význam jazykových vyjádření, tj. v rovině *sémantické*. Krokem od syntaxe k sémantice se před námi otevírá oblast, která je natolik rozsáhlá a bohatá na otázky a úskalí, že přes nezměrné úsilí generací jazykovědců, logiků a filosofů se ani zdaleka nepodařilo ji plně probádat a dospět k ucelené, obecně přijímané koncepci sémantiky přirozeného jazyka. Oblast jazykových vyjádření sloužících k formulování našich mravních soudů přitom patří v této oblasti bádání k nejsložitějším a nejméně prozkoumaným. My se na tomto místě proto nebudeme pokoušet předvést v plné šíři problémy spjaté se sémantickou analýzou výrazů běžně řazených do jazyka morálky. Pokusíme se pouze naznačit obecné možnosti, jak by v rámci sémantických úvah mohl být vymezen jazyk morálky.

Před tím, než začneme, je ovšem třeba upozornit na některé

předpoklady úvah tohoto druhu. Při těchto zkoumáních se pohybujeme na značně abstraktní úrovni a zkoumáme jazyk v jakési idealizované podobě. Odhlížíme od skutečnosti, že jazyková vyjádření jsou často užívána k vyjádření myšlenek, které jsou velmi vzdálené jejich doslovnému (základnímu) významu. Věta “Já jsem papež” (proslovená někým, kdo papežem evidentně není) i věta “Dvě a dvě je šest” mohou být v diskusi docela dobře použity k vyjádření mínění, že to, co bylo právě řečeno, je zřejmá nepravda (naznačujeme, že pokud je pravda to, co bylo řečeno, můžeme jako pravdivé přijmout cokoli).

V sémantických úvahách tedy budeme věty i jednotlivá slova pojímat tak, že je jim přiřazen jejich standardní (v ideálním případě jediný) význam, tj. význam, který nesou, jsou-li užita v jakémsi standardizovaném, neutrálním kontextu. Můžeme hovořit o doslovném významu. Věta “Dušan je v sedmém nebi” tedy pro nás bude větou o přítomnosti Dušana v jednom z nebi, přesto, že daleko častěji nese v běžné komunikaci význam: *Dušan je šťastný*.

V této souvislosti je přirozené, že za výrazy patřící do jazyka morálky budeme považovat ty výrazy, jejichž ‘základní’ význam má povahu mravního soudu. Je samozřejmě otázkou, zda lze nějaké takové výrazy jednoznačně identifikovat. Věty jako:

1. “Jednej vždy v souladu se svým svědomím!”
2. “Kdo bezdůvodně vraždí, není dobrý člověk.”
3. “Měli bychom pomáhat trpícím.”
4. “Cokoli ublíží nepříteli, je dobré. “

se ovšem zdají být poměrně přesvědčivými příklady vyjádření, jejichž ‘základní’ význam má povahu mravního soudu.

Při hledání takovýchto typických výrazů se soustředíme na vyjádření, která poskytují odpověď na už zmíněnou otázku charakteristickou pro praktickou filosofii, tj. otázku *Co mám(e) dělat?*, resp. *Jak máme jednat?* Na tuto otázku odpovídají přímo věty jako “Pomáhej svým bližním!” nebo “Měl bys pomáhat svým bližním”. (Ale samozřejmě i věta “Běž bezohledně za svými cíli!”.) Tyto věty předepisují tomu, komu jsou adresovány, jak má jednat. Podobně lze

za odpověď na takovou otázku považovat i větu “Měli bychom pomáhat svým bližním” (“Lidé by měli pomáhat svým bližním”), přestože se tato věta přímo neobrací na žádného konkrétního adresáta. V případě vět jako “Je dobré pomáhat svým bližním” je jistě možné mít pochybnosti o tom, zda tato věta poskytuje odpověď na zmíněnou praktickou otázku. Přijmeme-li ovšem vcelku obecně uznávanou zásadu, že co je mravně dobré, to má být, pak jistě uznáme, že tato i další věty říkající, co je mravně dobré, poskytují vodítko, jak jednat. Sémantické vymezení jazyka morálky lze tedy formulovat následovně: Jazyk morálky je tvořen vyjádřeními, která odpovídají na otázku *Co mám(e) dělat?*

Otázce, která hraje v tomto vymezení klíčovou roli, je ovšem možné rozumět různě. Existuje totiž jistě rozdíl mezi mravním a mimomravním chápáním této otázky. Povahu tohoto rozdílu není snadné přesně určit. Lze ji naznačit následovně: praktickou otázkou, která není mravní povahy, lze vždy koneckonců upřesnit jako *Co mám dělat, abych dosáhl X?*, kde X představuje nějaký konkrétní stav věci. Můžeme se tedy ptát např. *Co mám dělat, abych neonemocněl kurdějemi?*, nebo *Co mám dělat, abych se přestal nudit?*. Odpověď pak bude znít např. *Jez jídlo, které obsahuje dostatek vitamínů!* nebo *Jdi do kina!*. Nejsou-li takováto preskriptivní vyjádření použita v bezprostřední reakci na otázku, mají často formu *Dělej Y, abys dosáhl X!* Například: *Jez jídlo, které obsahuje dostatek vitamínů, abys neonemocněl kurdějemi!*

Je zřejmé, že možnost různého chápání otázky *Co máme dělat?* přináší problémy, které lze jen stěží zachytit v rámci běžných sémantických úvah. Obdobně lze na této úrovni jen stěží posoudit přiměřenost různých odpovědí. Mnohá vyjádření odpovídající na otázku *Co mám(e) dělat?* mohou podle kontextu vyjadřovat buď mravní soudy, anebo soudy bez mravního obsahu. Tuto specifickou dvojznačnost nelze na sémantické rovině odstranit. Například věta “Pomáhej svým bližním!” může být mluvčím užita jednak k vyjádření mravního soudu, jednak k vyjádření předpisu, který nemá mravní obsah (je např. míněna jako zkratka za větu “Pomáhej svým bližním, abys získal jejich vděk!”).

Z toho, co bylo řečeno, je patrné, že důsledně vzato není možné rozdělit věty do dvou kategorií: a) ty, které vyjadřují mravní soudy, b) ostatní. Zdá se, že každé odlišení mravních vyjádření od

ostatních musí vzít v úvahu pragmatický kontext užití vět, a bude se tedy týkat spíše promluv<sup>3</sup> než vět samotných.

Pokud učiníme krok z roviny sémantické do roviny pragmatické, vyvstávají před námi jako klíčové otázky, jak mluvčí větu, kterou vyslovuje, míní a jak ji posluchač chápe. Úvahami o tom, jak lze na této úrovni zkoumání postihnout specifické rysy mravních soudů, se budeme zabývat později. Zde by diskuse těchto složitých otázek znamenala předjímání problémů, se kterými se budeme setkávat v průběhu knihy.

Ve vztahu k tomu, co bylo právě řečeno o možnostech vymezení jazyka morálky, bychom si ovšem měli uvědomit důležitou věc. V rámci následujících zkoumání se většinou budeme pohybovat na značně abstraktní úrovni a od pragmatických okolností, které spoluurčují význam našich promluv, budeme běžně abstrahovat. Budeme-li hovořit o významu, budeme jej obvykle přiřazovat větám. Budeme tedy obvykle uvažovat význam, který je s tou kterou větou spojován v typickém, standardním užití. V tomto smyslu se naše zkoumání budou v první řadě zabývat otázkami, které lze označit jako sémantické.

Vyjádření jazyka morálky budou tvořit hlavní předmět našeho zájmu. Často se ale budeme věnovat i jiným druhům vyjádření, ať už proto, že mají některé společné rysy s vyjádřeními jazyka morálky, nebo proto, abychom ukázali, v čem se od mravních soudů liší.

Ve světle toho, co bylo řečeno, můžeme naše chápání jazyka morálky zjednodušeně naznačit takto: *Jazyk morálky* je tvořen vyjádřeními, která poskytují odpověď na otázku, co dělat, resp. jak jednat, ať přímo (imperativní věty a věty, které říkají, co má být), nebo nepřímo (věty, které říkají, co je dobré, žádoucí, správné atp. – tato vyjádření bývají označována jako *hodnotové soudy*<sup>4</sup>). Charakteristickým rysem těchto vyjádření je, že hovoří o lidech, jejich jednání, úmyslech, emocích a podobně a neobsahují odkaz na konkrétní cíle. Vedle vět můžeme v rámci analýzy jazyka morálky

---

(3) Termín “promluva” zde chápeme široce, tj. tak, že i konkrétní, do kontextu zasazenou psanou větu, řadíme mezi promluvy.

(4) Termín “hodnotové soudy” bývá někdy užíván i širěji, tedy tak, že např. zahrnuje i vyjádření, která říkají, co má být.



identifikovat a relativně samostatně zkoumat i jistá slova, která jsou pro vyjádření jazyka morálky charakteristická. Jako typický příklad takového slova lze uvést slovo “dobrý”. Zkoumání významu tohoto slova je věnována kapitola VI.

## kapitola II

---

*Etika a metaetika*

V této kapitole se budeme zabývat rozdílem mezi etikou a metaetikou. Vyjasnění této distinkce je důležité k ozřejmění cílů této knihy. *Metaetika* je pojem, který byl do filosofie uveden právě na základě akcentování logicko-analytického přístupu k etice. Zjednodušeně můžeme říci, že zatímco etika je disciplína, jejímž předmětem je morálka, metaetika je oblast bádání, jejímž předmětem je etika. Toto rozlišení vyhlíží na první pohled jako poměrně jasné, ale pouze do té doby, než v plně šíři oceníme úskalí spojená s vymezením pojmu morálky.

Zatímco ve většině disciplín lidského bádání není otázka vymezení jejich předmětu ústředním problémem dané disciplíny (např. mykologie se nesoustřeďuje na otázku, co jsou houby), je pro většinu oblastí filosofie a jmenovitě pro etiku reflexe předmětu vlastního zkoumání jedním z ústředních témat. Otázky etické a metaetické se tedy do značné míry vzájemně prolínají a pokoušet se narýsovat byť i jen neostrou hranici je velmi obtížné. Zásluhou logicko-analytického přístupu k etice byl rozdíl mezi etikou a metaetikou poprvé tematizován. Výsledkem ovšem nebylo rozpolčení etiky na dvě samostatné disciplíny, ale spíše přesnější vymezení povahy jednotlivých otázek, které jsou z pochopitelných důvodů zkoumány v rámci jedné disciplíny – *etiky v širším slova smyslu*.

Přes právě zdůrazněnou obtížnost úkolu odlišit od sebe otázky etické a metaetické, pokusíme se zde alespoň heslovitě o nástin problémů, na které se zaměřuje analyticky pojímaná metaetika v porovnání s problémy, kterým se primárně věnuje *etika v užším smyslu slova*.<sup>1</sup>

---

(1) Stranou necháváme oblast *aplikované etiky* (např. lékařská etika, právní etika, obchodní etika), kterou můžeme považovat za specifickou součást etiky v širším slova smyslu.

*Metaetikou* rozumíme filosofickou disciplínu, která se zabývá především následujícími tématy:

- 1) Filosofickým zkoumáním významu a užití etických termínů, tj. slov, která jsou pro vyjádření mravního diskursu charakteristická.<sup>2</sup>

Etickými termíny rozumíme výrazy jako třeba “dobrý”, “krásný”, “hodnotný” a jejich antonyma (“špatný”, “ošklivý”, “bezcený”). Pomocí těchto termínů formulujeme své soudy především o lidech, jejich činech, případně o událostech, věcech a podobně. K etickým termínům však řadíme také výrazy jako “žádoucí”, “přípustný” či “nepřípustný”, pomocí nichž formulujeme své soudy především o konkrétních projevech i obecných charakteristikách lidského jednání. Již zde vidíme, že pro etické termíny je na první pohled charakteristické jejich užití k *hodnocení* věcí v širokém slova smyslu nebo *hodnocení* či *předepisování* lidského jednání. Pro metaetiku jsou též důležité otázky, zda tyto termíny označují nějaké vlastnosti věcí a jednání, vztahy mezi nimi či naše postoje k nim, zda význam těchto termínů lze objasnit pomocí nějakých jiných termínů, atd.

- 2) Logickou analýzou mravních soudů a vztahů mezi nimi, stejně jako logickou analýzou vztahů mezi mravními a faktuálními soudy navzájem.

Logická analýza jazyka morálky naráží na velmi obtížné otázky. Konkrétně jde třeba o otázku, zda *už vůbec existují* nějaké logické vztahy (či vztahy podobné logickým) mezi mravními soudy nebo mezi faktuálními a mravními soudy navzájem. Vyplývá třeba mravní soud *Pavlovo jednání je správné* z faktuálního tvrzení *Většina lidí schvaluje Pavlovo jednání*? Platí třeba obrácený vztah? Může jeden mravní soud vyplývat z jiného mravního soudu? Proč se některé mravní soudy logicky vylučují? Takové otázky právě motivují analýzu formy mravních soudů a jejich logických vlastností.

---

(2) Tato zkoumání bývají někdy označována jako pojmová analýza jazyka morálky.

- 3) Analýzou etických doktrín z hlediska jejich logické výstavby, jejich důsledků a vzájemných vztahů.

Systém morálky či etická doktrína je, zjednodušeně řečeno, systematicky vybudovaný soubor mravních soudů neboli tvrzení o tom, které jednání je správné (dobré) a které nikoliv. Mezi tvrzeními takového souboru obvykle existují logické vztahy: některá tvrzení vyplývají z jiných; některá tvrzení nevyplývají z žádných jiných (neboli jsou na nich logicky nezávislá), avšak jsou s ostatními logicky slučitelná (neboli je v principu možné, aby všechna tvrzení souboru byla současně „pravdivá“), atd. Obdobně lze zkoumat vztahy mezi rozličnými systémy morálky navzájem. Je například zřejmé, že logicky uvažující člověk nemůže být současně přesvědčen o správnosti doktríny morálního realismu (názor, že morálka je objektivní) a správnosti doktríny morálního subjektivismu (názor, že morálka je subjektivní). Naproti tomu vyznavač kognitivistické teorie morálky (názor, že objektivní morální realita je poznatelná) je z logických důvodů nucen přijmout také doktrínu morálního realismu.

- 4) Zkoumáním povahy tzv. *mravní argumentace* a možnosti logického modelování mravního usuzování. K tomu patří též hledání odpovědi na otázku o *pravdivosti* mravních soudů: lze smysluplně říci, že mravní soudy jsou pravdivé/neppravdivé?

Mravní argumentací se obecně rozumí způsob zdůvodnění našich mravních přesvědčení. Pokud je Jan přesvědčen, že je dobré vychovávat děti s použitím násilí, zajímá nás, zda takový názor je v principu racionálně zdůvodnitelný a jak by takové konkrétní zdůvodnění mohlo vypadat. Podobně se můžeme ptát, zda se v situaci mravní volby můžeme rozhodovat na základě racionální rozvahy, a pokud ano, tak jak může podobná rozvaha vypadat a jakými se řídí pravidly. Význam výrazu “zkoumání povahy mravní argumentace”, který jsme použili my, je širší v následujícím smyslu: zahrnuje též otázku o možném založení, předpokladech a principech logiky jazyka morálky. Naše mravní přesvědčení a volbu určitého jednání v dané situaci můžeme ‘zdůvodňovat’ mnoha způsoby; v této knize se však zabýváme pouze způsoby, jež lze nazvat *racionálními*.

Z tohoto pohledu se otázka vztahu mezi *důvody*, které nás vedou k mravnímu soudu (či kterými takový soud zdůvodňujeme) a tímto *mravním soudem* samotným, jeví jako analogická k otázce vztahu mezi *předpoklady* nějakého úsudku a *závěrem* tohoto úsudku.

Se zkoumáním povahy mravní argumentace též úzce souvisí zkoumání povahy tzv. etického nesouhlasu (rozporu). Problém spočívá v tom, jak vysvětlit prostý fakt, že lidé zastávají různé, mnohdy zcela protichůdné názory na etické otázky, jako například: Je lékař oprávněn ukončit život nevyлéčitelně nemocného a trpícího pacienta? Je dobré vychovávat děti s použitím násilí? Je správně někomu lhát, abychom jej ušetřili bezprostřední psychické nepohody? Má matka rozhodovat o tom, zda dítě, které počala, porodí, či nikoliv? Lze tento fakt vysvětlit a zdůvodnit na základě toho, že jisté věci – přeměty hodnocení – jsou přímo svou *povahou* morálně dobré/špatné a lidé o tom v různé míře vědí, anebo na základě toho, že lidé chovají rozdílná *přesvědčení* o morálních hodnotách věcí, anebo třeba na základě toho, že lidé mají k věcem rozdílné *postoje*? Soupeřící metaetické teorie se přiklánějí k rozdílným odpovědím na tyto otázky a zabývají se důsledky, k nimž zvolená řešení vedou. A konečně nejobecnější rovinou tázání analytické metaetiky je

- 5) zkoumání otázky, co vlastně *je předmětem etiky*, zda a jak lze tento předmět teoreticky uchopit a zda etika jako disciplína může být *racionálně* založena, neboli budována za použití logických metod.

Navíc, a to je charakteristickým znakem zmíněného *analytického přístupu*, všechna tato zkoumání jsou prováděna se snahou o jasně formulovaný výklad a uvádění *argumentů*, které v ideálním případě mají podobu logických *důkazů*. A konečně onen integrující *filosofický* pohled na (meta)etické problémy, třeba na rozdíl od pohledu literárního, psychologického, sociologického atp., je založen na obecnosti, systematickém studiu a kritičnosti i vzhledem ke svým vlastním předpokladům, metodám a výsledkům.

Možná názorněji než předcházející vymezení bude předmět a cíle metaetiky ilustrovat soubor otázek, jež si badatelé v tomto oboru kladou.

Jaký je význam slov “dobrý”, “zlý”, “hodnotný”, “bezpečný”, “šlechtný”, “odsouzeníhodný”, “krásný”, “ošklivý”? Označují tato slova *vlastnosti* věcí, lidí či lidského jednání, anebo označují *pocity* či *postoje* lidí k věcem, sobě samým a svému jednání?

Jak těchto slov užíváme ve filosofickém diskursu i běžném jazyce?

Jaké jsou logické vlastnosti morálních pojmů dobra, zla, hodnoty, atd. a logické vztahy mezi nimi?<sup>3</sup>

Jaké jsou charakteristické rysy soudů, které obsahují hodnotové termíny (jako například *Je dobré pomáhat lidem v nouzi*), a čím vším se takové soudy odlišují od soudů tzv. faktuálních (jako například *Josef pomáhá lidem v nouzi*)?

Závisí nějak morální soudy na hodnotově neutrálních (vědeckých, faktuálních, deskriptivních) soudech, popisujících stav světa?

Existují logické vztahy, jako je vztah vyplývání, mezi hodnotovými soudy navzájem, podobně jako existují logické vztahy mezi faktuálními soudy?

Jaké jsou obecné standardy pro klasifikování lidských jednání či jiných věcí, které se mohou stát předmětem mravního hodnocení, jako dobrých/špatných?

Existují etické hodnoty (dobro, krása, atd.) vůbec, a pokud ano, existují nezávisle na vůli, přání a činech lidí, anebo je lidé svou vůlí, přáním a činy vytvářejí?

---

(3) Ptáme-li se po logických vlastnostech *pojmu* a logických vztazích mezi nimi (na rozdíl od logických vlastností *tvrzení* nebo *soudů* a logických vztahů mezi nimi), máme na mysli především následující otázky: Které morální pojmy jsou navzájem logicky slučitelné a které nesluchitelné? Jsou některé morální pojmy logicky závislé na jiných (morálních i mimomorálních) pojmech? Jako např.: je logicky nutné, že každý, kdo je *velkorysý*, je též morálně *dobrý*? Je možno některé morální pojmy redukovat na jiné – morální či dokonce faktické – pojmy či identifikovat je s nimi? Jako např.: Je dobré to a pouze to, co je krásné? Je dobré to a pouze to, co je příjemné?

Pro porovnání se čtenář může zamyslet nad souborem otázek, které si klade etika v užším slova smyslu (či *normativní etika*):

Jak mají lidé jednat a jakému jednání se vyhnout?

Které věci a činy jsou dobré a které špatné?

Které jednání je šlechetné a které odsouzeníhodné?

Co má mravní hodnotu a co je mravně bezcenné?

Uvedené soubory otázek nejsou samozřejmě vyčerpávající. Navíc, přestože my jsme se pokusili hranici mezi etickými a metaetickými zkoumánými vymezit explicitně (viz výše uvedená témata 1–5) i implicitně uvedenými soubory otázek, neznámá to nutně, že taková hranice je objektivně dána, že je ostrá a že vede právě tak, jak bylo řečeno. Jak jsme již zmínili, problematika metaetická se prolíná s etickou, přičemž vztah etiky a metaetiky dnes patří k živě diskutovaným tématům morální filosofie. Konečně, ani normativní etika obvykle neposkytuje hotové návody k řešení *konkrétních* situací mravní volby (na rozdíl od *aplikované etiky*), ale směřuje k formulování obecných principů mravného jednání.

V pojetí, jež zde akceptujeme, je cílem *normativní etiky* stanovit obecné mravní principy, od kterých se mohou odvozovat návody k tomu, jak by lidé měli jednat, či tvrzení o tom, jakou mají činy, věci, atp. hodnotu. *Metaetika* nestanovuje žádné mravní principy, ani se nesnaží odpovédět na otázku, které věci či jednání jsou dobré, hodnotné, atd.

Zkoumání povahy vazby mezi etikou a metaetikou je samostatným problémem, jehož řešením by se mohla zabývat disciplína, již (pokud by taková byla) bychom mohli nazývat *metametaetikou*.<sup>4</sup> Každopádně nelze jednoduše říci, že metaetika je jakousi teoretickou reflexí etiky, a že tedy v tomto smyslu je etika *před* metaetikou. Nahlédneme-li tento problém třeba spolu s G. E. Moorem, můžeme velmi přirozenou cestou dojít k úplně opačnému závěru. Moore argumentuje: soustředují-li se filosofové morálky pouze na

---

(4) Problémy vztahu mezi (normativní) etikou a metaetikou se zabývá např. Hancock (1974).

otázky správného jednání, pak ani nemohou začít, pokud nevědí, co slovo “správný” znamená.<sup>5</sup> Otázkou významu slova “správný” se však zabývá *metaetika*. To by pak ukazovalo, že naopak *metaetika* je *před* etikou, neboť v takové situaci etickým zkoumáním musí předcházet zkoumání *metaetická* – zkoumání významu termínu “správný”.

Tuto kapitolu tedy můžeme uzavřít: výběr otázek, kterými se zde budeme zabývat, jejich formulace a přístup k hledání odpovědi umožňuje tuto knihu charakterizovat jako věnovanou *metaetice*, tj. zkoumání etického diskursu logickými prostředky.

Z toho, co bylo řečeno, je jasné, že předmět zkoumání *metaetiky* je velmi rozsáhlý. My se zde budeme podrobněji věnovat jen části z právě uvedených otázek. Řešení otázek, na něž se v této knize soustředujeme, představuje předpoklad porozumění povaze mravnosti a je východiskem rozvíjení *etiky* jako filosofické disciplíny, která je bezprostředně relevantní pro naše rozhodování a konání.

---

(5) Srov. Edwards (1967), Vol. 3, s. 100.





## kapitola III

---

*Fakty a hodnoty*

Otázky, které nám v předcházející kapitole pomohly charakterizovat obsah a účel metaetických zkoumání, ukazují, že předpokladem těchto zkoumání je jisté porozumění pojmům faktu a hodnoty. Jen na základě porozumění těmto pojmům se pak mohou odvíjet úvahy o povaze rozdílu mezi fakty a hodnotami a o jejich vzájemných vztazích. Právě otázky, týkající se vzájemných vztahů mezi fakty a hodnotami, resp. vztahů mezi faktuálními a hodnotovými soudy, patří k centrálním tématům současné metaetiky. Proto se zde nejprve pokusíme nastínit základní představu o pojmech faktu a hodnoty.

Skutečnost, že existuje jistý rozdíl mezi fakty a hodnotami, je intuitivně vcelku zřejmá. Můžeme říci, že *fakt* je běžně chápán jako stav věcí ve světě, to, jak se věci skutečně mají, bez ohledu na to, co víme nebo co si myslíme. *Hodnota* naproti tomu je spíše chápána jako význam<sup>1</sup> připisovaný věcem (v širokém slova smyslu), ať už z lidského či z nějakého obecnějšího hlediska. Tento význam je přitom považován za relevantní pro naše rozhodování v okamžicích volby.

Je ovšem otázkou, zda právě uvedený pokus o formulaci rozdílu mezi fakty a hodnotami je opravdu výstižný a zda naznačená formulace uvedené distinkce může být nějak dále upřesněna, případně vysvětlena. Abychom se mohli vážněji zabývat vztahy mezi dvěma entitami, měli bychom nejprve vědět, jak je identifikovat, tj. jak je rozeznat od ostatních entit a od sebe navzájem. Poté se můžeme pokusit

---

(1) Zde je namístě upozornění, že slovo “význam” se v této knize vyskytuje ve dvou různých užitích. Ve výše uvedené větě toto slovo užíváme v obecném smyslu, kdy za jeho synonymum lze považovat nejspíše slovo “důležitost”. Tam, kde hovoříme o významu jazykových výrazů, je toto slovo užíváno v techničtějším smyslu – rozumíme jím sémantický obsah výrazů (to, co znamenají).

vysvětlit, v čem podstatném se tyto entity vzájemně liší a co je určující pro jejich vzájemné vztahy. Co je tedy fakt a co je hodnota?

Nejprve bychom si měli všimnout, že taková otázka vlastně zahrnuje celý soubor otázek, které od sebe můžeme odlišit, přestože jsou vzájemně spjaté. S polaritou fakt/hodnota se můžeme setkat v různých kontextech a na různých úrovních. Nejprve se zmíníme o různých úrovních, na nichž si v rámci filosofického zkoumání otázku o povaze faktů a hodnot můžeme klást. Domníváme se, že je vhodné rozlišit zejména tři okruhy tázání, které můžeme rozlišit pomocí následujících otázek:

1. Jaká je filosofická povaha faktů a hodnot, neboli konkrétně, jaké je postavení faktů a hodnot z pohledu ontologie a epistemologie?
2. Jaký je význam výrazů “fakt” a “hodnota”?
3. Jaké jsou logické vlastnosti pojmů faktu a hodnoty? Jaké jsou logické vlastnosti faktuálních a hodnotových soudů?

Výše uvedeným třem otázkám odpovídají tři úrovně či pohledy logicko-filosofického tázání, které můžeme zjednodušeně charakterizovat následovně:

1# *Pohled metafyziky a epistemologie:*

Jsou fakty a hodnoty metafyzické objekty, entity nějakého druhu? Jsou objektivní, anebo subjektivní? Jak je poznáváme, pokud jsou vůbec poznatelné?

2# *Pohled filosofie jazyka:*

K čemu vlastně používáme jazyk, když vyslovujeme faktuální tvrzení a hodnotové soudy? Můžeme definovat, co vlastně termíny “fakt” a “hodnota” znamenají?

3# *Pohled logiky:*

Jaká je logika faktuálního diskursu a jaká je logika (je-li vůbec nějaká) hodnotového diskursu? Existují logické vztahy mezi faktuálními soudy (tvrzeními) a hodnotovými soudy?

Uvedené členění jednak nabízí jistý vhled do obecné povahy filosofického tázání v rámci analytické filosofie, jednak je užitečné i z hlediska metodologického. Přitom zmíněné tři úrovně spolu vzájemně souvisejí.

Není jistě překvapivé, že dát nějakou přímou, jednoznačnou a zároveň přesvědčivou odpověď na otázky z úrovně 1# je mimořádně obtížné. Nelze ani očekávat, že se podaří dosáhnout všeobecné shody, pokud jde o odpovědi na ně. Na druhé straně však není tolik obtížné dosáhnout (více méně) všeobecné shody, pokud jde o odpověď na otázku, které soudy považujeme za faktuální a které za hodnotové, alespoň v těch nejběžnějších případech. Nemusíme mít nějakou jasnou představu o povaze faktů a hodnot, abychom mohli rozeznat a tematizovat rozdíl mezi soudy *X je dřevěné* a *X je dobré*. Právě na základě takové úvahy analytická filosofie běžně posouvá otázky z roviny 1# do roviny 2#, s nadějí, že tyto snad mohou být snáze zodpovězeny a nalezená řešení nám pomohou při hledání odpovědi na smysluplné otázky kladené v rovině 1#.

Výše naznačená strategie je přítomna i v této knize. Z pohledu analytické filosofie je přirozený i přechod od otázek spojených s významem termínů “fakt” a “hodnota” (úroveň 2#) k otázkám spojeným s logikou faktuálního diskursu a hodnotového diskursu (úroveň 3#). Jakmile lépe porozumíme funkci faktuálních a hodnotových termínů, resp. vět v jazyce, můžeme se ptát po jejich logických vlastnostech a vzájemných logických vztazích. V následujících odstavcích se pokusíme podat krátký přehled různých pojetí *faktů* a objasnit, jaká je jejich role v rámci některých filosofických teorií. Poté budeme o hovořit o užívání pojmu faktu v jednotlivých kontextech filosofického diskursu. Obdobně strukturován bude i náš výklad týkající se *hodnot*, který tvoří druhou část této kapitoly.

Slovo “fakt” patří mezi významné termíny zejména filosofie jazyka, teorie pravdy i filosofie vědy. Je přirozené, že v rámci filosofických teorií se užití termínu “fakt” poněkud liší od jeho užití v běžném jazyce. Nedá se ovšem říci, že existuje nějaké standardní filosofické zpřesnění významu tohoto termínu. Jak uvidíme, názor na to, co fakty jsou, se různí s ohledem na povahu problematiky, kterou řeší jednotlivé výše zmíněné filosofické disciplíny, jednak podle doktrín v rámci těchto disciplín. Lze nicméně říci, že fakty jsou v analytické filosofii chápány především dvěma způsoby.

Podle prvního pojetí, které je spojeno především s doktrínou logického atomismu a s tradičními verzemi korespondenční teorie pravdy, jsou fakty konstituenty světa: jsou to jakési strukturované celky, složené z věcí spolu s jejich vlastnostmi a vzájemnými vztahy. Souhrnem takových celků, faktů je pak svět. Takto chápané fakty jsou považovány za entity, díky jejichž existenci jsou některá tvrzení pravdivá. Podle druhého pojetí jsou fakty prostě pravdivá tvrzení (propozice, soudy) samotná. Nyní se budeme věnovat podrobněji těmto dvěma pojetím faktů.

Pojetí faktu jako konstituenty světa, která může svou přítomností ve světě učinit odpovídající tvrzení (propozice, věty, soudy, přesvědčení, apod.) pravdivými, je pevně zakotveno v tradici analytické filosofie i moderní filosofické logice. Je úhelným kamenem doktríny logického atomismu u Russella a Wittgensteina<sup>2</sup> a představuje historický základ i stálou inspiraci většiny moderních korespondenčních teorií pravdy, od Russella a Wittgensteina přes Austina až po Pendleburyho, Hochberga či Bealera.<sup>3</sup> Tyto filosofické doktríny spojuje pojetí faktů jako mimojazykových objektivních entit, které *činí* některé věty pravdivými díky své reálné existenci ve světě. Právě vyslovené teze snad působí vcelku srozumitelně. Abychom však zprostředkovali lepší pochopení jejich obsahu a úskalí s nimi spojených, vyložíme stručně podstatu korespondenční teorie pravdy, resp. její verze založené na pojmu faktu, s níž se v analytické filosofii setkáváme.

Korespondenční teorie pravdy ve své tradiční podobě je založena na intuici, že pravdivé tvrzení je pravdivé *díky tomu*, že ve světě existuje uspořádání či spojení věcí, stav světa – fakt, který s tímto tvrzením *koresponduje*. V tomto smyslu např. věta “Tento most je dřevěný”, pokud je pravdivá, je pravdivá díky tomu, že ve světě existuje jakýsi celek složený z jistého předmětu – daného mostu a vlastností *být dřevěný*. Pokud takový celek ve světě není, příslušná věta není pravdivá. Proslulý slogan, který postihuje jádro takové ‘tradiční’ korespondenční teorie pravdy, založené na pojmu faktu, zní:

(1) *Tvrzení je pravdivé, právě když koresponduje s faktem.*

(2) Viz Russell (1956), Wittgenstein (1922).

(3) Viz Austin (1964), Pendlebury (1986b), Hochberg (1978), Bealer (1983).

Takto založená teorie pravdy se však musí vyrovnat s problémem, jak explikovat pojmy *tvrzení* a *faktu*. Máme “tvrzením” rozumět konkrétní větu, abstraktní propozici, přesvědčení či soud? Chápeme-li fakty jako celky existující ve světě, je třeba se ptát, z čeho přesně jsou tyto celky složeny a jak ‘drží pohromadě’. A pokud už přijmeme některou z více či méně přesvědčivých odpovědí na tyto otázky, zbývá ještě mimořádně obtížný úkol: definovat (explikovat, vysvětlit) onu klíčovou relaci *korespondence* mezi pravdivými tvrzeními a fakty. Co to vlastně znamená, že něco je ve vztahu korespondence s něčím jiným? Krátce řečeno, pokud chceme definovat *pravdu* tak, jak ukazuje slogan (1), musíme nejprve vytvořit přijatelnou teorii tvrzení, teorii faktů a teorii relace korespondence.<sup>4</sup>

Standardní interpretace klíčových termínů ve sloganu (1) je následující. *Tvrzení* je chápáno buď jako oznamovací věta, anebo jako nějaká abstraktní entita, která je považována za *význam* takové věty. Důležité je, že tak či onak výraz “tvrzení” vystupuje v roli toho, co může nabývat pravdivostních hodnot. V angličtině se pro tuto roli používá termín “truth-bearer”, který je do češtiny přeložitelný méně elegantním termínem “nositel pravdivosti” a elegantnějším, přímo obrozenecky znějícím termínem “pravděnc”.<sup>5</sup> *Fakt*, jak jsme již uvedli, je nějaký složený celek chápáný jako uspořádání či spojení věcí ve světě. Podstatnou charakteristikou faktů je to, že díky jejich existenci jsou některé z pravděnců skutečně pravdivé. Filosofická angličtina používá pro tuto roli termín “truth-maker”, který je velmi nesnadné do češtiny převést. Termín “tvůrce pravdivosti” je snad nejpřijatelnějším českým překladem. V duchu ‘obrozenecké’ češtiny však budeme používat půvabnějšího slova “pravditel”.<sup>6</sup> A konečně *korespondence* je chápána jako relace strukturálního izomorfismu mezi tvrzením a faktem. Co je to strukturální izomorfismus?

---

(4) Čtenář(ka) jistě pochopí, že záměrem této knihy není prezentovat zmíněné teorie, ani definovat pojem pravdy. Ze se soustředíme především na obecné otázky spojené s pojmem faktu.

(5) Z toho, jak jsme charakterizovali tvrzení, je zřejmé, že pravděnce mohou nabývat buď pravdivostní hodnoty *pravda*, anebo pravdivostní hodnoty *nepravda*. V tomto smyslu je tedy každý pravděnc současně i ‘nepravděncem’.

(6) Za návrh tohoto originálního převodu anglických termínů “truth-bearer” a “truth-maker” do češtiny děkujeme Pavlu Maternovi.

Populárně řečeno, dvě strukturované entity A, B jsou v relaci strukturálního izomorfismu právě tehdy, když

i) každé konstitutivní složce entity A odpovídá právě jedna konstitutivní složka entity B a obráceně a současně

ii) složky entity A jsou uspořádány stejným způsobem jako složky entity B.

Uvedeme nyní příklad, který snad pomůže objasnit, co říká právě uvedená standardní interpretace sloganu (1). Uvažujme třeba větu

(2) “Země obíhá kolem Slunce.”

Pro jednoduchost zde budeme za tvrzení považovat samu tuto větu, tj. daný řetězec českých slov. Faktem, který tuto větu činí pravdivou, bychom pak podle uvedené standardní interpretace měli rozumět jakýsi strukturovaný celek, složený ze Země, Slunce (reálných nebeských těles) a vztahu *obíhá\_kolem*, v němž se tato tělesa nacházejí. Strukturu tohoto faktu můžeme zapsat třeba takto:

(3)  $\langle \text{Země, obíhá\_kolem, Slunce} \rangle$ .

A konečně relaci korespondence mezi větou (2) a faktem (3), interpretovanou jako strukturální izomorfismus, můžeme chápat následovně. Věta (2) se skládá ze tří hlavních konstituent: výrazů “Země”, “obíhá kolem” a “Slunce”. Stejně tak fakt (3) se skládá ze tří konstituent: planety Země, vztahu *obíhá\_kolem* a Slunce. Tím je splněna podmínka i) v naší zjednodušené definici strukturálního izomorfismu. A dále, ve větě (2) jsou její tři složky uspořádány (spojeny) stejným způsobem, jakým jsou uspořádány jim odpovídající složky faktu (3). Tím je splněna podmínka ii). Proto tedy můžeme říci, že věta (2) je pravdivá. Existuje totiž nějaký fakt, s nímž *koresponduje*, tj. s nímž je v relaci strukturálního izomorfismu. Pro srovnání, konstituenty věty “Slunce obíhá kolem Země” nejsou uspořádány stejně jako konstituenty faktu (3), proto tato věta *nekoresponduje* s faktem (3).<sup>7</sup>

---

(7) Spíše by se však mělo hovořit o strukturálně *referenčním* izomorfismu. Totiž sama strukturální podobnost mezi tvrzením a faktem ještě nestačí k vysvětlení pravdivosti tvrzení. Například tvrzení *Země obíhá kolem Slunce* je

Zdá se, že jsme dosáhli dvou důležitých výsledků. Máme k dispozici intuitivně poměrně přijatelné (i když mnohé otázky vyvolávající) vyjasnění pojmu faktu, které odpovídá obecné představě, že fakt je to, jak se věci ve skutečnosti mají. A zároveň máme představu o tom, na čem je založena schopnost faktů činit tvrzení pravdivými.

Uvedený obraz faktů jako ‘hmatatelných’ entit, ze kterých je složen náš svět a které tak činí výpovědi o něm pravdivými, však naráží na mnoho problémů. Zmíníme jen nejzávažnější.

Prvním problémem je závažná kolize výše popsaného pojetí s jednou z velmi přirozených intuic o povaze faktů. Uvažujme třeba větu

(4) “Praha leží západně od Pardubic.”

Tato věta je zajisté pravdivá. Podle popsané korespondenční teorie je tedy pravdivá, protože existuje nějaký fakt, který ji pravdivou činí. Nazvěme tento fakt F1. A nyní uvažujme větu

(5) “Pardubice leží východně od Prahy.”

Tato věta je opět pravdivá, a to díky existenci nějakého faktu. Nazvěme jej F2. Nyní se ptáme: jsou fakty F1 a F2 identické, anebo ne? Intuitivně bychom očekávali, že jakákoliv pravdivá věta hovořící o vzájemné geografické poloze dvou uvedených měst bude činěna pravdivou jednou skutečností, totiž právě skutečnou polohou obou měst. Předpokládali bychom, že obě zmíněné věty (které jsou různé) jsou pravdivé díky existenci jednoho faktu, který koresponduje s oběma. Je totiž zřejmé, že obě tyto věty jsou pravdi-

---

zřejmě strukturálně podobné faktu ⟨Jupiter,*větší než*,Měsíc), ale přesto bychom neřekli, že takto lze vysvětlit jeho pravdivost. Z tradiční korespondenční teorie by tedy mělo být zřejmé, že k požadavku strukturálního izomorfismu mezi tvrzením a faktem je ještě zapotřebí připojit požadavek, aby jednotlivé smysluplné části tvrzení *označovaly* příslušné části daného faktu neboli *referovaly* k nim. Jen tak je možné vysvětlit, že tvrzení *Země obíhá kolem Slunce* je pravdivé díky existenci faktu ⟨Země,*obíhá kolem*,Slunce), a nikoli díky existenci faktu ⟨Jupiter,*větší než*,Měsíc), ačkoliv je toto tvrzení strukturálně podobné oběma uvedeným faktům.



vé díky tomu, že geografická poloha Prahy je v jistém vztahu s geografickou polohou Pardubic. Tuto skutečnost lze vyjádřit větou (4) stejně dobře jako větou (5). Jde o různá, ale přitom ekvivalentní vyjádření *téže* skutečnosti. Jinak řečeno, věty (4) a (5) jsou intuitivně pravdivé díky existenci *jednoho* ‘společného’ faktu.

Podle ‘tradiční’ korespondenční teorie by ale věta (4) měla být pravdivá díky existenci faktu

⟨Praha, *leží*\_západně, Pardubice⟩,

kdežto věta (5) by měla být pravdivá díky existenci faktu

⟨Pardubice, *leží*\_východně, Praha⟩.

Tyto posledně zmíněné fakty, chápané jako *strukturované entity*, jsou však jistě různé: liší se ve svých částech (relace *leží*\_východně se například nevyskytuje v prvním faktu, ale vyskytuje se v druhém faktu) i v uspořádání svých částí (např. Praha je prvním prvkem prvního faktu, ale posledním prvkem druhého faktu). Ač bychom tedy očekávali, že věty (4) a (5) jsou pravdivé díky existenci *jednoho* ‘společného’ faktu, podle předložené teorie tomu tak není. Přitom se zdá přirozené očekávat, že věty, které mají za jakýchkoli okolností (nutně) stejnou pravdivostní hodnotu (v techničtější terminologii hovoříme o *nutně ekvivalentních* větách), by měly být číněny pravdivými *stejným* pravditelem, tj. stejným faktem.<sup>8</sup>

Právě uvedená standardní interpretace obsahu tradiční korespondenční teorie pravdy tedy neodpovídá velmi přirozené představě o vztahu mezi pravděnci a pravditeli. Ukazuje se, že korespondenci nelze jednoduše ztotožnit s relací strukturálního izomorfismu mezi tvrzeními a fakty, pokud chceme současně zachovat některé základní charakteristiky tvrzení (např. jejich strukturovanost) a faktů.<sup>9</sup>

(8) Nutnou ekvivalenci vět zde chápeme široce jako vztah, který platí mezi větami A a B, právě když není možné, aby věty A a B měly různou pravdivostní hodnotu.

(9) Obecné argumenty i technické detaily týkající se těchto problémů korespondenční teorie, povahy faktů a tvrzení, i návrh zmíněné modifikace korespondenční teorie lze nalézt v Kolář (1996).

Vedle uvedeného problému, který jsme se pokusili objasnit poněkud podrobněji, vyvolává pojetí faktů v korespondenční teorii množství dalších otázek. Spíše ve formě výčtu zmiňme alespoň problémy tzv. negativních faktů, obecných faktů, atomických a molekulárních faktů.

Problém negativních faktů je vyvolán otázkou, co může činit pravdivými negativní tvrzení jako např. *Pavel není Angličan*. Pokud je toto tvrzení pravdivé, je tomu tak díky existenci nějakého ‘negativního’ faktu, ‘negativního’ celku ve světě? Jak takový celek může vypadat? Podobně se můžeme ptát, co činí pravdivým obecné tvrzení jako *Všechny planety naší sluneční soustavy mají průměr větší než 50 km*. Je to nějaký ‘obecný’ fakt? Anebo je to nějaké spojení jednotlivých faktů vyjádřených větami “Průměr Merkuru je větší než 50 km”, “Průměr Venuše je větší než 50 km”, atd.? A konečně problém (existence) molekulárních faktů je dán otázkou, co činí pravdivými složená (molekulární) tvrzení jako třeba *Pavel je černoulasý a Ester je blondýna*. Je korespondujícím pravditelem nějaký složený molekulární fakt, anebo prostě jednotlivé fakty, které činí pravdivými odpovídající části našeho složeného tvrzení?

Vedle právě načrtnutých problémů je chápání faktů jako strukturovaných entit, ze kterých je složen svět a které činí tvrzení pravdivými, spojeno i s problémy poněkud jiného druhu. Vezměme případ matematických tvrzení. Zdá se velmi podivné ptát se, jaká mimojazyková entita situovaná ve světě je ‘zodpovědná’ za pravdivost výrazu, třeba “ $\sin(\pi/2) = 1$ ”. Pojem matematického faktu tak vypadá z pohledu klasické korespondenční teorie jako *contradictio in adiecto*. Přesto smysluplně hovoříme o matematických faktech.

Pojetí faktů, jež jsme právě diskutovali, ovšem není zcela uspokojivé ještě v jednom ohledu. Je totiž možné poukázat na mnoho případů užívání slova “fakt” v běžné mluvě, které jsou s uvedeným pojetím neslučitelné. “Shromažďuji fakta”, říkávají vyšetřovatelé v detektivkách. Rozhodně tím ovšem nemíní to, že zaplňují svou kancelář nějakými složenými celky, jež tvoří část světa, či mimojazykovými korelátami pravdivých vět o dokonaném zločinu. Empirická věda, pro niž fakta získaná na základě pozorování představují výchozí poznatky, které slouží jako základ pro vytváření a ověřování vědeckých teorií, zřejmě také nebuduje svůj obraz světa z částí reality samotných.

Uvedená vyjádření odkazují k poněkud odlišnému pojetí faktů, než o jakém jsme dosud hovořili. V mnoha kontextech je totiž přirozené chápat fakty jako pravdivá tvrzení. Je zřejmé, že fakty v tomto pojetí nemohou současně hrát úlohu faktů chápaných jako entit, které činí tvrzení pravdivými. Jsou-li fakty pravdivá tvrzení sama, pak fakty nemohou být také tím, co tato tvrzení pravdivými činí.

Na druhé straně i o faktech jako pravdivých tvrzeních můžeme za jistých předpokladů hovořit jako o metafyzických entitách a ptát se, zda za fakty máme považovat pravdivé věty, pravdivé propozice či pravdivá přesvědčení, atd., a diskutovat filosofické předpoklady a důsledky toho či onoho konkrétního pojetí.

Koncepce faktů jako pravdivých tvrzení (a nikoliv jako entit, jež tvrzení pravdivými činí) je charakteristická například pro raného Moora a Fregeho a je založená na explikaci faktu jako pravdivé propozice. Propozice je přitom chápána jako abstraktní objekt, který je vyjádřen smysluplnou oznamovací větou (přirozeného) jazyka a jež lze považovat za mimojazykový smysl této věty. Pro Moora (dříve než zaujal pozici odmítající propozice jako entity vůbec) nebyl fakt nic jiného než pravdivá propozice.<sup>10</sup> Frege říká výslovně: "Fakt je myšlenka, která je pravdivá."<sup>11</sup> Fregeho termín "myšlenka" (*Gedanke*) označuje entitu, která je vyjádřena gramaticky úplnou oznamovací větou obsahující časové určení – je smyslem takové věty. Tato entita přitom objektivně existuje ve fregovské "třetí oblasti" entit, odlišné od oblasti, v níž se nacházejí věci vnějšího světa i od oblasti subjektivních idejí.

Dvojaké tváře pojmu *fakt* si byl vědom Russell a na základě této dichotomie poukázal na možnost vytvoření dvou odlišných koncepcí pravdy.<sup>12</sup> Podle jedné koncepce lze pravdivost považovat za vlastnost, kterou mají ta *přesvědčení* (*beliefs*), jež jsou přesvědčeními o faktech. V rámci této první koncepce jsou fakty chápány jako mimomentální celky, s ohledem na něž mohou být přesvědčení pravdivá. Proto je tato koncepce případem klasické korespondenční teorie. Podle druhé koncepce jsou pravdivost i nepravdivost pova-

---

(10) Viz Moore (1953).

(11) Frege (1956), s. 307.

(12) Russell (1906–1907), s. 49.

žovány za vlastnosti *propozic*, které se tak dělí do dvou druhů: pravdivé propozice, neboli *fakty*, a nepravdivé propozice, neboli *fikce*. Poměrně častý a v mnoha ohledech přirozený způsob chápání či definování faktů tedy spočívá v tom, že fakty jsou ztotožněny s pravdivými *propozicemi*.<sup>13</sup>

Důsledkem přijetí názoru, že pravdivost je vlastností propozic, je, že termín “fakt” lze eliminovat ze všech kontextů. Přirozeně: jsou-li fakty pravdivé propozice, pak jakoukoliv řeč o faktech můžeme převést na řeč o pravdivých propozicích, a tedy výraz “je fakt, že...” vždy nahradit výrazem “je pravda, že...” Taková redukce je na jedné straně poněkud překvapivá a zdráháme se ji přijmout. Například, ačkoliv není nikterak užitečně hovořit o matematických propozicích, hovoříme běžně o matematických faktech.<sup>14</sup> Na druhé straně ovšem zjistíme, že v naprosté většině obvyklých vyjádření, v nichž se vyskytuje slovo “fakt”, jej můžeme nahradit slovem “pravda”, aniž se význam daného vyjádření ztelně změní.

Tato redukce otevírá zajímavý pohled na vlastní téma našeho zkoumání. Ústí totiž v to, že problém, který jsme původně formulovali jako problém vztahu fakty – hodnoty, může být redukován na problém vztahu pravdy – hodnoty.

Shrňme tedy naši debatu o významu slova “fakt” a povaze faktů. Termín “fakt” je v analytické filosofii chápán především dvěma způsoby. V rámci prvního pojetí jsou fakty pojímány jako

- f1) metafyzické entity – strukturované konstituenty (fyzikálního) světa, které mají schopnost učinit tvrzení (propozice, věty, soudy, přesvědčení, apod.) pravdivými.

---

(13) I toto pojetí faktů má ovšem svá úskalí. Podrobnější diskusi a návrhy řešení lze nalézt v Kolář (1994a), (1994b).

(14) Je známo, že všechny navzájem logicky ekvivalentní věty vyjadřují stejnou propozici (pokud je propozice modelována standardním způsobem, tj. jako množina možných světů). Dále víme, že všechny pravdivé matematické věty jsou navzájem logicky ekvivalentní. Totéž platí pro všechny nepravdivé matematické věty. Z toho plyne, že jsou jen dvě matematické propozice: jedna, která je vyjádřena každou pravdivou matematickou větou, a druhá, která je vyjádřena každou nepravdivou matematickou větou.

V rámci druhého z uvedených pojetí jsou fakty chápány jako

f2) pravdivá tvrzení samotná.

Toto druhé pojetí do značné míry smazává rozdíl mezi pravdivostí a faktualností. I v tomto případě jsou fakty (obvykle) chápány jako entity, které ovšem nepatří do empirického světa, ale patří do “třetí oblasti” ideálních entit.

Jak jsme již řekli, právě uvedené explikace pojmu faktu je možné chápat jako filosofické upřesnění jistých základních intuic spjatých s tímto pojmem – s tím, že tyto explikace hrají konstitutivní roli v některých koncepcích analytické metafyziky i teorie významu.

Je ovšem třeba upozornit na to, že vzhledem k problémům, které jsme zmínili, i vzhledem k dalším souvislostem vývoje analytické filosofie, jež zde nemůžeme diskutovat, nemají dnes koncepce, v nichž pojem faktu hraje klíčovou roli, tolik zastánců, jako měly třeba v první polovině tohoto století. To ovšem neznamená, že pojem faktu se z filosofie vytrácí. Tento pojem se totiž ve filosofii neobjevuje výhradně v roli konstitutivního pojmu teorie pravdy či teorie významu. Jeho úloha v rámci jiných oblastí filosofických zkoumání sice v mnohém souvisí s výše uvedenými pojetími f1) a f2), ale je přece jen nahlížena v poněkud odlišných souvislostech. Částečně je to způsobeno změnami, k nimž došlo v průběhu vývoje analytické filosofie. Je totiž třeba mít na paměti, že filosofické přístupy vycházející z posunu v chápání jazyka, který nacházíme u pozdního Wittgensteina, a z kritiky analytické metafyziky a epistemologie, kterou prezentoval Quine a jeho následovníci, přinesly argumenty směřující k zásadnímu zpochybnění role faktů jako konstituent světa.

V období, které je charakteristické ústupem od logického atomismu Russella a raného Wittgensteina, není pojem faktu zkoumán především jako samostatně stojící kategorie, ale spíše s důrazem na roli, kterou hraje jako součást jisté distinkce. Zde máme pochopitelně na mysli jednak distinkci fakty/hodnoty, která je pro nás ústřední, ale vedle ní i další polarity: fakty/fikce a fakty/teorie.

Zastavme se alespoň na okamžik u poslední zmíněné polarity. Ve filosofii a metodologii vědy je tradičně věnována velká pozornost rozdílů mezi vědeckými fakty jako poznatky (pravdami), které získá-

váme přímo na základě empirické zkušenosti, a teoretickými tvrzeními, která z těchto poznatků vyvozujeme pomocí vědeckých metod. Toto polární schéma sice bylo na počátku 60. let problematizováno argumenty, které do filosofie vědy uvedl zejména T. Kuhn<sup>15</sup> a které ukazují, že samotné pozorování a jeho konceptualizace jsou podmíněny existujícími pojmovými schématy a teoriemi, nicméně i nadále hraje ve filosofii vědy podstatnou roli.

I distinkce fakty/hodnoty, která zde stojí v centru naší pozornosti, byla v poslední době do jisté míry problematizována poněkud překvapivým způsobem. Někteří filosofové řazení k proudu tzv. postanalytické filosofie formulují argumenty, které mají ukázat, že to, co považujeme za fakty, není dáno předem, nezávisle na našem pohledu, ale je výsledkem jistého *hodnocení* skutečnosti, která nás obklopuje, nebo jistého postoje, který k ní zaujímáme. Z tohoto pohledu jsou fakty lidské konstrukty, jejichž pomocí pro sebe strukturujeme objektivní realitu.<sup>16</sup> Je-li tomu tak, pak je spíše obtížné říci, v čem se odlišují od jiných lidských konstruktů, například od hodnot (pokud ovšem přijímáme představu, podle níž hodnoty samy jsou lidskými konstrukty). Rozborem otázek, které přinášejí tyto přístupy v rámci (post)analytické filosofie, se zde ovšem nebudeme zabývat. Neznamena to, že popíráme jejich závažnost, nicméně jejich diskuse by nás zavedla mimo vymezený rámec této knihy.

Z toho, co bylo právě řečeno, se může zdát, že pojem faktu se v rámci filosofie přežil. Proti tomu ovšem svědčí skutečnost, že se s ním stále velmi často setkáváme. To naznačuje, že tento pojem je stále v mnoha ohledech filosoficky potřebný. Je používán zejména tam, kde potřebujeme odlišit něco konkrétně daného, co je považováno za výchozí, skutečné, od toho, co je v daném kontextu intuitivně "méně objektivní", méně pevné. V tomto smyslu se ve filosofii můžeme setkat s rozlišováním tzv. 'tvrdých' a 'měkkých' faktů.

O '*tvrdých*' faktech (*brute facts*) se hovoří tehdy, když jde o konkrétně dané a vzájemně jednoznačně rozlišitelné skutečnosti, které jsou považovány za nezávislé na lidském myšlení a jazyku. Příkla-

---

(15) Kuhn (1962).

(16) Srov. např. Rorty (1980), Peregrin (1997).

dem typických faktů v tomto pojetí je, že Eiffelova věž je železná, mramor obsahuje vápník nebo že Vesuv vybuchl v roce 79. Naproti tomu tehdy, kdy jde o skutečnosti dané v rámci 'institucí', jako je jazyk a lidská společnost založená na učících pravidlech, se hovoří o tzv. *institucionálních faktech*. Příkladem faktů tohoto druhu je např. to, že Václav Havel byl v roce 1996 a v lednu 1997 se oženil. Pojem faktu může být ovšem ještě dále 'změkčen', takže jako o faktech se někdy hovoří i o tom, co je považováno za skutečné, dané v rámci lidského myšlení. Mluví o se o tzv. *faktech myslí* (*mental facts*). Příkladem tohoto druhu faktu je, že Karel Pavlica myslel 19. 11. 1995 v 16.00 na svou ženu Sylvii a přesně dvě hodiny na to vnitřně nesouhlasil s tím, co mu právě oznamoval jeho nadřízený. 'Měkkost' těchto faktů spočívá především v tom, že z pohledu empirické vědy se zdají být nepřístupné.

Po tom, co jsme se věnovali pojmu faktu, je čas obrátit se k pojmu hodnoty, resp. k termínu "hodnota". Na úvod bude vhodné poznamenat, že slovo hodnota má přinejmenším dva významy, které spolu přímo nesouvisejí. Ptáme-li se například, jaká je hodnota jisté matematické funkce v určitém bodě, jistě neužíváme slovo "hodnota" v tom významu, který je podstatný z pohledu etiky. Hodnotou se v této souvislosti může stát prostě jakýkoli prvek příslušného univerza, které se obvykle označuje jako obor hodnot dané funkce. V dalším textu budeme odhlížet od tohoto specifického logicko-matematického užívání termínu "hodnota".

Dalšími disciplínami, v nichž je termín "hodnota" běžně užíván, jsou tzv. společenskovědní disciplíny. Zejména v rámci sociologie, ekonomie, psychologie a filosofie je tento termín velmi frekventovaný a hraje důležitou roli.

Není asi nikterak překvapivé, že neexistuje žádná všeobecně uznávaná definice pojmu hodnoty přijatelná pro všechny zmíněné disciplíny. Stejně tak málokoho překvapí, že i v rámci jednotlivých oborů se můžeme setkat s množstvím různých, vzájemně značně odlišných pojetí tohoto pojmu.<sup>17</sup> Přesto se obvykle při vymezování pojmu hodnoty zmiňují tři rysy: 1) hodnoty souvisejí s lidskými potřebami a zájmy, 2) hodnoty souvisejí s rozhodováním, jak jednat, 3) hodnoty souvisejí s normami. Tyto rysy jsou spolu přiroze-

---

(17) Srov. Rescher (1969), s. 2nn.

ně navzájem spjaté a jednotliví autoři se odlišují v tom, na který z nich kladou důraz. To platí i pro diskuse o hodnotách v rámci filosofie.

Náš pokus o objasnění pojmu hodnoty začneme tím, že si povšimneme, jakým způsobem o hodnotách hovoříme v běžném jazyce, tj. nikoli v jazyce, kterým formulujeme teoretické úvahy o hodnotách. Z tohoto pohledu je dobré si uvědomit, že obvykle nepřipisujeme hodnotu tím, že bychom říkali: “Tento bochník chleba je hodnota” nebo “Nezištná pomoc bližním je hodnotná”, ale tím, že říkáme: “Tento chleba je dobrý” nebo “Je dobré nezištně pomáhat bližním”. Přestože slovo “hodnota” se v těchto naposled zmíněných vyjádřeních nevyskytuje (celkově lze říci, že toto slovo není v rámci každodenní mluvy příliš obvyklé a je spíše součástí odborného vyjadřování), je zřejmé, že jde o typické soudy hovořící o hodnotách – hodnotové soudy.

Rozborům konkrétních případů těchto soudů se budeme věnovat v dalších kapitolách. Zde pouze poukážeme na metodologicky důležité rozlišení, které musíme mít na paměti, když o hodnotících soudech, resp. hodnotách samotných chceme systematicky uvažovat. Jde o rozlišení mezi hodnocenou věcí, hodnotou samotnou (ať už je chápána jakkoliv), hodnotícím postojem a postojem k hodnotám. Tyto rozdíly budeme ilustrovat na příkladu.

Předpokládejme, že Pavel vysloví hodnotový soud *Únos civilního letadla je špatný čin*. Co vlastně Pavel dělá, když vysloví takovýto soud? Za prvé si všimněme, že Pavel zmiňuje jistou věc: hovoří o určitém typu jednání, popsaném jako únos civilního letadla. To je ona hodnocená věc.<sup>18</sup> Za druhé, Pavel o této věci cosi vypovídá, totiž říká, že únos civilního letadla je špatný. Tato charakteristika – ‘špatnost’ – připsaná danému činu zřejmě představuje onu vlastní hodnotu.<sup>19</sup> Za třetí, to, že Pavel vyslovuje daný soud, můžeme

---

(18) Předmětem hodnocení může být pestrá škála věcí, které se co do své povahy vzájemně značně liší. Může jít o *individuální* jednání (např. nějaký konkrétní čin v jistém a na určitém místě), *obecné* jednání či typ jednání, nějakou vlastnost, člověka i neživý materiální objekt.

(19) Slovo “hodnota” intuitivně vyvolává představu něčeho pozitivního. Ve filosofii se toto slovo obvykle užívá v neutrálním smyslu, v němž hodnoty mohou být jak pozitivní, tak negativní. Říkáme-li tedy například, že zabíjení je špatné, přisuzujeme zabíjení jistou (negativní) hodnotu.



chápat jako zaujetí určitého hodnotícího postoje ke zmíněnému jednání, anebo jako vyjádření určitého přesvědčení o tomto jednání. A konečně za čtvrté, lze se též zabývat něčím, co náš příklad přesahuje a co v něm není bezprostředně přítomno, totiž Pavlovým postojem k tomu, co jsme předběžně nazvali hodnotou. Tato otázka lidského postoje k hodnotám nachází svůj konkrétní výraz třeba v tom, že Pavel nenávidí zlo, miluje dobro, chce trestat bezpráví, obdivuje krásu, atd.

Po této metodologické poznámce se nyní pokusíme nastínit, jak je v analytické filosofii chápán pojem hodnoty. Význam tohoto pojmu jako filosofické kategorie dokládá skutečnost, že existuje specifická filosofická disciplína – *axiologie*, která se zabývá zkoumáním hodnot a hodnocení. My se zde nebudeme pouštět do rozboru jednotlivých pojetí axiologie a zaměříme se pouze na stručnou charakteristiku základních přístupů k problematice hodnot ve světle tří okruhů tázání, které jsme zmínili v úvodu této kapitoly. Předtím si ovšem povšimneme rozlišení hodnot (resp. hodnotových soudů), které je z hlediska filosofie mimořádně významné.

Z hlediska etiky je tradičně podstatný rozdíl mezi hodnotami *relativními* ('nepravými', instrumentálními) a *absolutními*. Často se též hovoří o absolutním (mravním) vs. relativním (instrumentálním) *užití* hodnotových slov, jako "dobrý", "špatný" apod.<sup>20</sup>

Říkáme-li kupříkladu, že Pavlův nůž je dobrý nebo že Pavel je špatný šachista, užíváme zmíněná hodnotová slova v instrumentálním smyslu. Zmíněné soudy jsou vlastně tvrzeními, která neříkají nic více, než že Pavlův nůž skutečně slouží, resp. může sloužit účelu, k němuž byl vyroben (tj. k řezání), resp. že Pavel neovládá šachy na nadprůměrné ani průměrné úrovni. Relativní hodnota je hodnota vztahená vždy k nějakému účelu, cíli. Být relativně, *instrumentálně* dobrý znamená být dobrý *k nějakému účelu*.

Říkáme-li však, že Pavel je dobrý člověk, nebo že únos civilního letadla je špatným jednáním, užíváme zmíněných hodnotových slov v poněkud jiném smyslu, který můžeme označit za absolutní. *Absolutní hodnota* je hodnota, kterou k žádnému cíli ani účelu nevztahujeme, je hodnotou o sobě. Rozdíl mezi absolutními hodnotami, které jsou primárním předmětem etiky, a hodnotami rela-

(20) Viz např. Hare (1972), Wittgenstein (1965).

tivními ilustruje v půvabné zkratce následující Wittgensteinův příklad.<sup>21</sup>

Řekne-li někdo špatnému tenistovi “Ty ale hraješ špatně”, a ten odpoví “Já vím, ale já ani nechci hrát lépe”, lze se s takovou odpovědí spokojit. Avšak řekneme-li někomu, kdo právě vyslovil neohráznou lež, “Ty se ale chováš ohavně”, a on odpoví “Já vím, ale já se ani nechci chovat lépe”, naše reakce zřejmě bude jiná. S jeho odpovědí se tentokrát nespokojíme, ale asi namítneme: “Ale ty by ses *měl* chovat lépe!”. V případě tenisty totiž vyslovujeme soud, v němž špatnost figuruje instrumentálně. Můžeme pochopit, že špatný tenista nechce hrát lépe, třeba proto, že se nechce více namáhat, nemá náležitou sportovní ctizádost, apod. V případě lháře je však naše hodnocení absolutní, mravní. V tomto případě cítíme jistou protismyslnost v tom, že někdo ví, že se chová amorálně, ale přitom se *nechce* chovat morálně: vždyť to, co je mravně dobré, přece přirozeně *má být*. Lze tedy říci, že z hlediska našeho zkoumání budou ústřední ty hodnoty, o kterých jsme zde hovořili jako o absolutních, resp. užití hodnotových výrazů v absolutním, mravním smyslu.

Uvedené rozlišení, přestože je běžně uznáváno, ovšem není správně chápat dogmaticky. I hodnocení, které bude nepochybně uznáno jako mravní, se může v rámci filosofického objasňování podstaty mravních hodnotových soudů ukázat jako relativní vzhledem k lidem, jejich představám, touhám, zájmům či potřebám. V tomto případě ovšem nejde o instrumentálnost ve výše naznačeném užším smyslu, i když rozdíl mezi oběma druhy relativnosti je přirozeně velmi nesnadné přesně vymežit. Proti těmto vysvětlením stojí samozřejmě v příkré opozici koncepce, které jakoukoli, třeba i ‘neinstrumentální’ relativnost mravních hodnot, nepřipouštějí.

Po této poznámce se nyní vraťme k otázkám, které vyvstávají na výše zmíněných úrovních 1#–3#. Spektrum názorů na povahu hodnot z pohledu metafyziky a epistemologie (úroveň 1#) je v současné filosofii velmi široké. V zásadě lze zastávat buď názor, že hodnoty jsou objektivně existující vlastnosti věcí, anebo názor, že hodnoty jsou vlastnosti, jež subjektivně ‘vytváříme’, anebo názor, že hodnoty nejsou vůbec žádné vlastnosti. Každý z uvedených názorů je cha-

---

(21) Srov. Wittgenstein (1965), s. 5.

rakteristický pro některou z nejdůležitějších (meta)etických teorií, které jsou rozvíjeny v rámci současné analytické filosofie. Naši současnou debatu o metafyzice hodnot proto může čtenář považovat za jakési předznamenání či úvod do diskuse o (meta)etických teoriích, jejich obsahu a důsledcích. Této diskusi je věnována následující kapitola.

Podle některých koncepcí, které byly vlivné zejména v první polovině tohoto století, jsou hodnoty pojímány jako objektivně existující kvality, tj. svébytné abstraktní entity odlišné od empirických, fyzikálních vlastností. Věci (lidé, jednání, apod.) tyto kvality mají či nemají. Toto pojetí hodnot je charakteristické pro tzv. *hodnotový realismus*. Podle jiných filosofických přístupů nepředstavují hodnoty svébytné vlastnosti, ale jsou to v podstatě empirické vlastnosti či komplexy empirických vlastností. Hodnoty v tomto pojetí jsou sice rovněž kvality, tentokrát ale méně ezoterické, neboť jsou svou povahou stejné jako vlastnosti *být dřevěný* či *být příjemný*. Názory tohoto druhu jsou obvykle označovány jako *naturalistické* či *redukcionistické*.

Podle dalšího názorového proudu neexistují hodnoty jako objektivní kvality (ať už empirické či svébytně mravní), ale pouze jako hodnotová slova s jistými pravidly jejich užívání. Hodnotové soudy jsou pak pojímány jako faktuální tvrzení o subjektivních pocitech konkrétního mluvčího vůči dané věci. Takové subjektivní zakotvení hodnot je charakteristické pro *subjektivistické* teorie. Pokud má v rámci subjektivismu vůbec smysl hovořit o hodnotách jako filosofických entitách, pak bychom je nejspíše mohli chápat jako 'entity' stejného druhu, jako jsou individuální duševní stavy či pocity.

A konečně názor, podle něž není vůbec správné mluvit o hodnotách jako o svébytných, objektivně či subjektivně 'jsoucích' entitách, je charakteristický pro *emotivistické* koncepce. Podle nich totiž obsahem hodnotového soudu jako *Únos civilního letadla je špatným činem* vůbec není připsání nějaké charakteristiky nějaké věci. Jak tedy vidíme, odpovědi na otázku, jaký je metafyzický status hodnot, je široké spektrum. Trochu podrobněji se k některým z nich vrátíme v dalších kapitolách.

S úvahami o metafyzice hodnot souvisí epistemologická stránka polaritý fakt/hodnota. Z epistemologického hlediska jsou obvykle fakty pokládány za cosi pevného, co jako takové kontrastuje s ne-

pevnými, ‘neuchopitelnými’ hodnotami právě proto, že fakty jsou podle obecného přesvědčení epistemicky přístupné. Pravdivost faktuálního soudu můžeme podle tohoto ‘pozitivního’ přístupu přinejmenším v principu zjistit a obhájit pomocí metod, které jsou obecně přijímány jako přesvědčivé. Hodnotové soudy (v onom zmíněném absolutním smyslu) jsou z tohoto hlediska odlišné. Přestože hodnotové soudy mají na první pohled formu výroků, které říkají, co je, ukazuje se, že pro ověřování jejich pravdivosti se nedají použít postupy obdobné těm, jež užíváme v případě ověřování pravdivosti tvrzení založených bezprostředně na zkušenosti.

Kontrast mezi pevnými, epistemicky přístupnými fakty a měkkými a epistemicky těžko přístupnými hodnotami je jedněmi filozofy chápán jako výzva k pokusu založit teorii hodnot stejně pevně, jak je (přinejmenším z hlediska zdravého rozumu) založeno zkoumání faktů empirického světa, zatímco druzí jej berou jako evidenci svědčící o nepopisném charakteru hodnotových soudů.

Metafyzické a epistemologické otázky charakteristické pro úroveň 1#, na níž jsme se doposud pohybovali, jsou v rámci analytické filosofie běžně kladeny. Přesto lze říci, že pro analytický způsob filosofování je typičtější přístup, podle něž jsou tyto otázky druhotné vzhledem k otázkám, jak jsou mravní termíny či mravní soudy mluvčími *používány*, nebo jsou dokonce pokládány za zavádějící – nedávající dobrý smysl. Podle těchto názorů se tedy snaha o vyjasnění pojmu hodnoty musí soustředit na otázky kladené na úrovních 2# a 3#. Soustředme se tedy nyní na otázku: jaký je význam slova “hodnota”?

Termín “hodnota” je obecnější než termíny “dobro”, “zlo”, “krása”, “čest” a podobně: o dobru, zlu, atd. hovoříme souhrnně jako o hodnotách. V této souvislosti se nabízí srovnání třeba se slovem “barva”. Termín “barva” je totiž stejným způsobem vztažen k termínům “červen”, “žlut”, “modř” atp. Ptáme-li se na význam takovýchto obecných termínů, zdá se přirozené postupovat tak, že se nejprve pokusíme vyjasnit, jaký je význam příslušných ‘konkrétnějších’ termínů. Není překvapivé, že odpovědi na tuto otázku jsou obsaženy v jednotlivých výše zmíněných koncepcích metafyzického statusu hodnot. Tyto koncepce analyzují užívání oněch konkrétnějších termínů a snaží se ukázat, že např. slovo “dobrý” je v mravním kontextu užíváno k označení svébytné neempirické

vlastnosti (realismus), souboru empirických vlastností (naturalismus) atp. Výsledek příslušné analýzy pak v sobě implicitně obsahuje i odpověď na onu obecnější otázku, jaký je význam slova “hodnota”.

Náš krátký pohled na řešení otázek, které vyvstávají v rovině 2#, lze shrnout následovně: termínu “hodnota” můžeme rozumět jako slovu pro obecný pojem, tj. jako jménu celé třídy méně obecných hodnotových pojmů (*dobro, zlo*, atd.). Otázka, zda významem těchto konkrétních hodnotových slov jsou nějaké filosofické entity, např. vlastnosti, anebo je jejich význam vysvětlen jinak, je řešena různě v rámci různých metaetických doktrín.

Druhý způsob užívání termínu “hodnota”, který zde chceme zmínit, souvisí s důrazem, jež současná analytická filosofie klade na analýzu *jazyka* morálky. Zde se termínu “hodnota” užívá též v metafyzicky spíše neutrálním smyslu jako označení pro jazykové výrazy, které vyjadřují hodnocení, nebo hodnotové soudy samotné. Toto užití termínu “hodnota” je typické zejména pro ty filosofické koncepce, které hodnoty nechápou jako entity (vlastnosti či vztahy), ale soustřeďují se na otázku, jakou roli má hodnocení, resp. užívání hodnotových soudů, v našem životě. V kontextu těchto názorů se můžeme setkat s tím, že termínu “hodnota” se užívá i jako obecného označení pro hodnotová slova (“dobrý”, “špatný”, atd.), resp. pro významy těchto slov, jež mohou být chápány rozličným způsobem.

Právě uvedené úvahy ukazují, že podobně jako v případě termínu “fakt” lze rozlišit přinejmenším dvojí užívání termínu “hodnota” v analytické filosofii. Toto rozlišení však není už tak ostré jako u dvou analyzovaných pojetí faktů a nevede přímo ke dvěma filosoficky radikálně odlišným koncepcím ‘hodnot’.

Není obtížné nahlédnout, že dva právě zmíněné způsoby užití termínu “hodnota” se nemusejí vylučovat a že jejich rozlišení je spíše otázkou důrazu. Pro to, co jsme nazvali pohledem metafyziky, je spíše důležitá otázka povahy hodnot jako filosofických entit. Pro to, co jsme nazvali pohledem filosofie jazyka – a podobně pro pohled logiky – je spíše důležitá logická analýza hodnotových výrazů a vět, resp. hodnotových pojmů a soudů.

Nyní zrekapitulujme základní popsání představy o pojmu hodnoty. Hodnota je v současné analytické filosofii chápána buď jako

h1) velmi obecný pojem zahrnující celý soubor konkrétních pojmů, jako např. *dobro/zlo, správný/nesprávný, povinnost, (morální) závazek*, apod. Můžeme se ptát, zda tyto pojmy označují objektivně existující či lidmi konstruované entity, za jakých podmínek pod ně věci spadají, apod.

Anebo je hodnota pojímána jako

h2) hodnotový výraz, případně hodnotový soud (když se například někteří autoři táží po vztazích mezi fakty a hodnotami). Můžeme se pak ptát, zda tyto soudy připisují věcem jisté svébytné neempirické vlastnosti, anebo připisují věcem empirické vlastnosti, anebo vyjadřují představy o tom, co má být, apod.

Pro náš projekt je přirozenější chápat fakty a hodnoty spíše ve významu f2), resp. h2). Jinými slovy, pokud výslovně nezdůrazníme opak, budeme chápat slovo “fakt” spíše ve významu “faktuální soud” a slovo “hodnota” spíše ve významu “hodnotový soud”, případně “hodnotový termín”. Přijetím tohoto úzu rozhodně nemíníme snižovat důležitost současných debat o významech f1) a h1).

Doufáme, že předložený výklad poskytl čtenářům základní orientaci v rozmanitých přístupech k řešení problému, jak přesněji vysvětlit rozdíl mezi fakty a hodnotami na úrovni metafyziky, epistemologie a filosofie jazyka. Otázka 3, tj. problematika logiky hodnotového, resp. obecně etického diskursu a jejího vztahu k logice faktuálního diskursu, je jednou z otázek, jejichž řešení je věnována celá tato kniha. Proto na ni na tomto místě nedáváme žádnou konečnou odpověď, ale odkazujeme na následující kapitoly.



## kapitola IV

---

## Významné teorie analytické etiky

Cílem této kapitoly je předložit čtenáři rámcový přehled o nejdůležitějších doktrínách, které jsou diskutovány v rámci současné analytické etiky. Nebudeme se přitom zabývat poměřováním významu či vlivu jednotlivých teorií. Pokusíme se pouze o obecný výklad tezí, které tvoří jádro jednotlivých etických doktrín. Soustředíme se přitom na ty etické koncepce, které předkládají relativně vyhraněné odpovědi na ústřední metaetické otázky. Čtenář by ovšem měl mít na paměti, že každý výklad tohoto druhu je do jisté míry interpretací ovlivněnou osobním pohledem toho, kdo výklad předkládá.

Teorie, které v této kapitole budeme diskutovat, bývají někdy označovány jako etické, jindy jako metaetické. Tomuto terminologickému kolísání bude možná dobré věnovat alespoň krátce pozornost. Čím se vlastně liší teorie etické od metaetických? Ti, kdo pozorně přečetli kapitolu II, věnovanou etice a metaetice jako filosofickým disciplínám a jejich ne zcela jednoznačnému vzájemnému vztahu, si jistě uvědomují, že jednoznačná klasifikace ucelené teorie buď jako etické, anebo jako metaetické je možná jen v rámci jistého zjednodušení.

Z toho, co jsme již dříve uvedli, plyne, že prvořadým cílem *etických* teorií je vysvětlit, jak a podle jakých obecných principů bychom měli jednat v mravně relevantních situacích, resp. jaká jsou obecná kritéria pro kvalifikování předmětů (jednání, lidí, událostí, vlastností apod.) jako mravně dobrých anebo špatných.

Naproti tomu *metaetické* teorie mají vysvětlit, jaký je význam mravních soudů a etických termínů, jaký je logický status obecných mravních principů, zda je možné etické poznání a jaká je je-



ho případná povaha nebo jaký je vzájemný logický vztah daných etických teorií.

Je nicméně pochopitelné, že pokud uvažujeme o konkrétních ucelených doktrínách, je hranice mezi těmi, které jsou obvykle řazeny k etickým, a těmi, které patří mezi metaetické, daleko méně ostrá a mnohem relativnější, než by se mohlo zdát z výše naznačeného rozčlenění. Ve většině koncepcí, které se zabývají problematikou morálky z pohledu analytické filosofie, se totiž prolínají aspekty etické s metaetickými.

S ohledem na tento stav je tedy přiměřenější spíše než o etických a metaetických teoriích hovořit o etickém či metaetickém *akcentu* jednotlivých teorií, resp. o etickém či metaetickém *úhlu pohledu* na jednotlivé teorie. Zdaleka ne vždy je k tomu, abychom mohli diskutovat názory charakteristické pro tu kterou teorii, třeba předem klasifikovat tuto teorii buď jako etickou, anebo jako metaetickou. Proto tam, kde při následujícím výkladu jednotlivých doktrín nepovažujeme zdůrazňování polaritý etika/metaetika za důležité či vhodné, budeme prostě užívat termín “(meta)etika” a jeho odvozených tvarů.

Úkol nastínit celkový obraz současné analytické etiky je velmi obtížný. Neexistuje totiž žádné zcela standardní a obecně přijaté třídění existujících (meta)etických doktrín do jednotlivých proudů. Naopak nabízejí se různá hlediska a každé z nich přisuzuje různým rysům jednotlivých koncepcí poněkud jiný význam. Jakýkoli přehledný obraz o stavu ‘nabídky’ (meta)etických teorií tak vždy bude poněkud jednostranný. Kromě toho i v rámci poměrně dobře definovaných etických škol, pro něž se vžila odborná označení (obvykle zakončená příponou *-ismus*), je mnoho prostoru pro vzájemně odlišné koncepce, z nichž některé v dílčích otázkách značně vybočují ze standardních schématických představ o názorech charakteristických pro danou školu. Přesto se pokusíme přehledně načrtnout nejprve nejdůležitější uvažovaná členění teorií z pohledu metaetiky a poté i charakterizovat čtyři nejvýznamnější (meta)etické doktríny.

Prvním z běžně uvažovaných členění (meta)etických teorií je jejich dělení do dvou skupin, na *teleologické* a *deontologické*. Za teleologické jsou pokládány ty etické teorie, které mravní aspekt jednání vidí v jeho směřování k určitým cílům (řecké *telos* znamená

cíl, účel). V tomto případě ovšem nejde o žádný bezprostřední cíl v tom smyslu, v jakém je rozsvícení lampy cílem, k němuž směřujeme tím, že přistoupíme k vypínači a stiskneme jej. Povaha cílů, které zde máme na mysli, je jiná. Tyto cíle jsou uvažovány jako jakési konečné vyústění všeho snažení – jsou absolutní. Názory na to, jaké cíle jsou v tomto smyslu absolutní, se pochopitelně liší. Obecně lze říci, že tyto cíle jsou chápány jako jakási hodnota (dobro) o sobě. Zjednodušeně řečeno, jednání je z hlediska teleologických koncepcí etiky mravné (dobré) tehdy, když nás přibližuje k dosažení absolutních cílů.

Je přirozené, že tímto způsobem se na jednání pohlíží zejména z hlediska jeho důsledků (konsekvencí), a proto teleologicky orientované etiky bývají také označovány jako *konsekvencialistické*. Mravní soudy hovořící o jednání podle takovéhoho přístupu totiž primárně nevypovídají o motivech jednajících či o jejich povinnostech, ale charakterizují důsledky, k nimž v rámci řetězce kauzálních souvislostí jednání směřuje.

Naproti tomu deontologické koncepce vycházejí z představy, že mravní závaznost jednání je dána o sobě, a nikoli ohledem na jakékoli cíle. Mravní povaha kteréhokoliv uskutečněného jednání (tj. to, zda je dobré, špatné či mravně indiferentní) tak není bezprostředně závislá na tom, k jakým důsledkům toto jednání vede, ale na 'způsobu' jednání v nejširším slova smyslu. To ovšem neznamená, že pro zvažování mravní povahy jednání nejsou relevantní úvahy o jeho důsledcích. Např. Kant, jehož pojetí etiky je považováno za vyhraněně deontologické, zdůrazňuje roli úvah, které jednání zkoumají z hlediska jeho důsledků. Podstatné ale je, že tyto důsledky nelze nahlížet mimo pohnutky, představy či závazky jednajících subjektů.

Teorie, které jsou protějškem konsekvencialismu, bývají někdy označovány jako *formalistické*. Lze říci, že členění na teleologické koncepce a deontologické koncepce se v podstatě kryje s členěním konsekvencialismus vs. formalismus.

Klasifikaci do značné míry obdobnou té, která je výsledkem členění teorií na teleologické a deontologické, získáme rozlišením teorií na *deskriptivistické* a *nedeskriptivistické*.

Tím, co je společné pro všechny teoretické disciplíny, které lze označit za deskriptivistické, je názor, že tvrzení, která jsou výsled-

kem jejich zkoumání, jsou buď pravdivá, anebo nepravdivá. To platí i pro deskriptivistickou etiku.<sup>1</sup> Vysloví-li tedy někdo např. názor, že mučení je zlé, říká podle deskriptivistických teorií něco, co buď je, anebo není pravda. Lze tedy říci, že podle těchto teorií mravní soudy popisují specifickou oblast skutečnosti, kterou nazýváme morálka, obdobně jako botanika popisuje svět rostlin a dějepis popisuje dějiny. Tento popis má s ohledem na velmi specifický charakter oblasti, která je popisována, mnohé zvláštní rysy, ale to konečniců na podstatě věci nic nemění. Každá teoretická disciplína má své specifické metody popisu dané jak konceptuálně, tak užívanými metodami zkoumání. V názorech na to, jak lze alespoň v principu zjistit, jaká je pravdivostní hodnota konkrétního mravního soudu (a zda vůbec můžeme nějakými přesvědčivými – třeba vědeckými – postupy objektivně prokázat pravdivost mravních soudů), se jednotlivé deskriptivistické koncepce pochopitelně liší.

Protějškem deskriptivistických teorií v rámci uvedeného členění jsou *nedeskriptivistické* teorie. V jejich pojetí je charakter mravních soudů takový, že nedává dobrý smysl říkat o nich, že jsou pravdivé či nepravdivé v rámci tradičního chápání pojmu pravdivosti. Mravní soudy podle nedeskriptivistických koncepcí *nepopisují* nic existujícího nezávisle na lidských záměrech, postojích a představách o tom, co má být. Jejich funkce je jiná než popisná. Obvykle se přitom zdůrazňuje skutečnost, že mravní soudy mají bezprostřední vliv na naše rozhodování, resp. na naše jednání.

Další členění, které zmíníme, souvisí do jisté míry s polaritou deskriptivistický/nedeskriptivistický. Jde o rozdělování metaetických teorií na *naturalistické* a *nenaturalistické*. Naturalismus můžeme obecně charakterizovat jako názor, že vše je možné vysvětlit ‘přirozeným’ způsobem. Jako ‘přirozené’ je v této souvislosti obvykle chápáno vysvětlení pomocí metod, jež jsou charakteristické pro přírodní vědy. V užším chápání je termín “naturalismus” chápán jako označení pro metaetickou doktrínu, která tvrdí, že mravní

---

(1) Hovoříme-li zde o *deskriptivistické* etice, je na místě zdůraznit, že jde o něco jiného, než o *deskriptivní* etiku. Deskriptivní etika je disciplína na pomezí filosofie, sociologie a psychologie, která zkoumá (popisuje), jaké mravní postoje lidé zaujímají, ať už na úrovni individuí, společenských skupin, národů, kultur či lidstva jako celku.

soudy nejsou nijak principiálně odlišné od soudů, které popisují svět z pohledu empirických věd. Podle této doktríny lze při důkladném rozboru mravních soudů přeložit to, co říkají, do jazyka, který není jazykem morálky, ale je možné jej považovat za jazyk empirických věd v širším slova smyslu. Naturalismus tedy kupříkladu obhájí možnost redukce výrazu “X je (mravně) dobré” na výraz “X je F”, kde F je nějaká ‘přírodní’ vlastnost nebo souhrn vlastností, např. *být příjemný* či *být v souladu s potřebami lidské přirozenosti*, atp.<sup>2</sup> Tento názor je obvykle spojen s přesvědčením, že mravní soudy lze logicky odvodit z premis, které nemají povahu mravních soudů, ale mají povahu tvrzení o empirických faktech a kauzálních souvislostech.

Etický naturalismus tedy přisuzuje morálním soudům pravdivostní hodnoty, a na otázku, *co* takové soudy činí pravdivými, odpovídá, že jsou pravdivé díky tomu, že existují nějaké ‘naturální’ fakty (fakty ve fyzikální, přírodní realitě). Tvrzení “X je (mravně) dobré” lze pak alespoň v principu potvrdit či vyvrátit (přírodo)vědeckými metodami. Je zřejmé, že naturalistické teorie jsou deskriptivistické.

Teorie oponující naturalismu, souhrnně označované jako nenaturalistické (resp. nonnaturalistické), trvají na tom, že mezi oblastí morálky a těmi oblastmi skutečnosti, které zkoumají empirické vědy, je podstatný rozdíl, který nás nutí chápat je jako oddělené. To neznamená, že mezi těmito dvěma sférami neexistuje žádná vazba, nicméně znamená to, že to, co jsme schopni vyslovit v jazyce typickém pro jednu z těchto oblastí, nelze vyjádřit v jazyce charakteristickém pro druhou z nich. Myšlenku, že všechna vyjádření fyziky, chemie, zoologie a jiných empirických věd by bylo možné redukovat (zcela dokonale převést) na vyjádření jazyka morálky, pochopitelně nikdo vážně nehájí. Proto bývá nenaturalistická teze o zásadní odlišnosti mravních fenoménů a ‘přirozeného’ empirického světa obvykle formulována jako teze o nemožnosti opačné redukce, tj. jako teze o neredukovatelnosti mravních soudů na soudy empirické, nebo, v poněkud odlišné podobě, jako teze o neredukovatelnosti hodnotových soudů na soudy faktuální.

---

(2) Každou koncepci, která připouští možnost takto redukovat mravní soudy beze zbytku, je možné označit jako *redukcionistickou*.

V souvislosti s uvedením polarity naturalismus vs. nenaturalismus zmiňme ještě metaetickou doktrínu, která má poněkud zvláštní postavení – doktrínu *etického realismu*. Její zvláštní postavení spočívá v tom, že je podobně jako naturalismus založena na představě objektivní pravdivosti či nepravdivosti morálních soudů, ale přitom podobně jako nenaturalismus tvrdí, že mravní (hodnotové) soudy nelze redukovat na empirické soudy (soudy o empirické realitě). Vidíme, že zatímco přijetí naturalismu implikuje přijetí deskriptivismu, obrácený vztah neplatí. Na příkladu etického realismu totiž vidíme, že mohou existovat teorie, které vykazují charakteristické rysy deskriptivismu i nenaturalismu.

Etický realismus v jádru tvrdí, že soud jako *X je (mravně) dobré* může být pravdivým tvrzením, a pokud pravdivým skutečně je, pak je to díky tomu, že existuje jistý (objektivní) *etický fakt*, totiž že *X je dobré*. Realismus v etice je tak na jednu stranu analogický realismu ve vědě, který tvrdí, že tvrzení vědy, pokud jsou pravdivá, jsou pravdivá díky tomu, že v objektivní přírodní realitě existují fakty, kterým taková pravdivá tvrzení odpovídají (korespondují s nimi). Na druhou stranu však realismus v etice neumísťuje etické fakty do empiricky přístupného světa, ale do samostatného, abstraktního světa.

Další velmi často diskutované členění (meta)etických teorií vychází z epistemologického pohledu. Ty teorie, které připouštějí, že a) morální soudy jsou tvrzeními, tj. že říkají něco, co je pravda či nepravda, a navíc že b) můžeme (alespoň v principu) *rozpoznat (vědět)*, které z nich jsou pravdivé a které nepravdivé, se souhrnně nazývají *kognitivistické* teorie. Teorie, které popírají, že můžeme získat nějaké mravní poznání v právě naznačeném smyslu, jsou označovány jako *nekognitivistické*.<sup>3</sup>

Kognitivistické teorie jsou jakýmsi etickým protějškem epistemického optimismu, neboť hájí možnost mravního poznání, tj. názor, že lze získat skutečně objektivně pravdivá a opodstatněná přesvědčení týkající se mravních otázek.<sup>4</sup> Kognitivismus v etice tak

(3) Mluvíme též o metaetických doktrínách *kognitivismu* a *nekognitivismu* nebo *nonkognitivismu*.

(4) Připomeňme zde alespoň velmi stručně, že standardně se vyjádření *Člověk X ví, že A* (kde *A* je nějaká deskriptivní věta) považuje za pravdivé, jsou-li splněny tři podmínky: 1. *A* je pravdivá, 2. *X* je přesvědčen, že *A*, 3. *X*-ovo přesvědčení, že *A*, je opodstatněné.

předpokládá existenci jistých mravně relevantních faktů. Je-li například mravní soud *Žalování není dobré* pravdivý, pak podle kognitivismu existuje fakt nebo soubor faktů, díky němuž (nimž) tento soud pravdivost 'získává'. Otázka, jaká je povaha faktů, které činí pravdivými mravní soudy, tj. zda jde o fakty materiálního světa nebo o specifické mravní fakty náležející do jakési mravní reality, která existuje před jakoukoli zkušeností, jak tvrdí zmíněná doktrína *mravního realismu*, je v rámci obecně definovaného kognitivismu otevřena. V případě názoru, že fakty udělující mravním soudům jejich pravdivost patří do toho světa, který zkoumají empirické vědy, je přirozené považovat etiku za *vědeckou* disciplínu.

Pro nekognitivismus je naopak charakteristické popírání představy, že existují nějaké mravní pravdy, které můžeme poznat. Obvykle je přitom přijetí nekognitivismu spjato s představou o zásadní odlišnosti předmětného světa faktů a oblasti mravních názorů, tj. se zdůrazněním významu distinkce fakt/hodnota, o níž jsme hovořili v předchozí kapitole. Nekognitivismus je ovšem třeba odlišit od mravního skepticismu. *Mravní skepticismus* ve své vyhraněné podobě totiž nejen popírá principiální možnost poznání morálních pravd, ale zpochybňuje vůbec smysluplnost jakýchkoli mravních soudů.

Při srovnávání protikladu epistemického optimismu a pesimismu (instrumentalismu, skepticismu) v oblasti vědeckého poznání a v oblasti morálky je pozoruhodné jedno, do jisté míry paradoxní zjištění. Jde o to, že etičtí kognitivisté považují obvykle za svůj cíl dokázat, že mravní soudy jsou v principu stejně 'pevně' vztažené ke světu (hovoří o skutečnostech stejného druhu) jako tvrzení empirických věd. Domnívají se, že tím je přesvědčivě doloženo to, že sféra morálky je kognitivně přístupná. V pozadí tohoto názoru stojí předpoklad, že empirický svět je poznatelný, tj. dokážeme v principu rozpoznat, která tvrzení o něm jsou objektivně pravdivá. Z trochou nadsázky tak můžeme říci, že tam, kde pro většinu etických kognitivistů jejich úkol končí, tam pro epistemického optimistu jeho úkol začíná. Musí totiž proti skeptikům obhájit názor, že faktuální svět je jako předmět poznávání objektivně dán a my jej skutečně můžeme adekvátně poznat.

Poslední členění (meta)etických teorií, které zde zmíníme, rozlišuje teorie, které se hlásí k nějaké formě *mravního relativismu*, od

těch, které relativismus popírají, jsou *nerelativistické*. Mravní relativismus ve své čisté podobě není spjat s žádnou jednoznačnou odpovědí na otázku po statusu mravních soudů. Jde totiž spíše o 'negativní' názor, podle nějž žádnou obecně platnou odpověď na otázku, zda jisté jednání je mravně dobré či mravně špatné, nelze nalézt. Jaké bude mravní hodnocení jednání, případně dalších věcí, jež mohou být předmětem hodnocení, totiž podle relativismu závisí na tom, jaké hledisko pro hodnocení zvolíme. Předpokládat, že existuje nějaké objektivní či privilegované hledisko, je mylné.

Podle relativismu platí, že řekneme-li o něčem, že je to mravně dobré, je to *vždy* důsledně vzato zkratka za přesnější vyjádření. Toto přesnější vyjádření v závislosti na druhu relativistického přístupu buď říká, že je to *dobré podle* někoho, anebo *dobré pro* někoho.<sup>5</sup> V případě, že se mravní soudy nahlízejí jako relativní ve vztahu k individu, hovoří se o *individuálním* či *osobním mravním relativismu*, v případě názoru, že jsou relativní vzhledem k určité šířeji či úzeji vymezené společenské skupině, mluví se o *společenském mravním relativismu*.

Je třeba mít na paměti, že uvedené varianty dělení jednotlivých (meta)etických teorií nejsou jediné, jež přicházejí v úvahu. Zároveň by se jistě našly etické koncepce, jež nejsou dost dobře zařaditelné do jedné ze dvou proti sobě stavěných kategorií, ať už proto, že se vymykají hlediskům, z nichž dané členění vychází, anebo proto, že v sobě spojují prvky typické pro koncepce stojící na protichůdných stranách dané polarity.<sup>6</sup>

Poté, co jsme předložili jednotlivé varianty kritérií, podle nichž klasifikujeme jednotlivé (meta)etické teorie, se pokusíme v základních obrysech vysvětlit podstatu čtyř významných moderních (meta)etických doktrín, které nabízejí osobité odpovědi na metaetickou otázku po významu mravních soudů. V závěru výkladů jednotlivých přístupů se vždy pokusíme odpovědět na otázku, jak je lze klasifikovat z pohledu kritérií, která jsme právě uvedli.

---

(5) Srov. kap. VI.

(6) Úvahu o tom, že 'tradiční' metaetické polarity jako deskriptivismus vs. nedeskriptivismus nebo kognitivismus vs. nekognitivismus nesmějí být chápány nijak absolutně a jejich zdůrazňování může být zavádějící, lze nalézt v Hare (1991).

## Utilitarismus

Velmi významné místo mezi moderními (meta)etickými teoriemi zaujímají různé varianty *utilitarismu*. Spor mezi zastánci a odpůrci utilitaristického pojetí morálky tvoří ústřední téma vývoje etiky v rámci moderního anglosaského filosofického světa. Klíčovým bodem tohoto sporu přitom je právě přístup k řešení metaetických otázek, které jsme nastínili v předchozích kapitolách. Většina z nově předkládaných etických teorií se musí vyrovnávat (ať už to činí zcela otevřeně nebo v podtextu) s utilitaristickou alternativou etiky.

Základy utilitarismu položili dlouho před tím, než se metaetická zkoumání vydělila jako specifická problémová oblast, britští filosofové, mezi nimiž vynikají Jeremy Bentham (1748–1832), John Stuart Mill (1806–1873) a Henry Sidgwick (1838–1900). Základním východiskem této etické teorie, která je zakotvena v tradicích britského empirismu, je myšlenka, že otázky po tom, co máme dělat (v jejich mravním chápání), resp. co je dobré, žádoucí, obdivuhodné atp., je možné zodpovědět, zkoumáme-li užitek (*utility*) daného jednání (nebo jiné věci) – to, zda přináší štěstí, slast, užitek, tj. to, o co jako lidské bytosti přirozeně usilujeme. Podle klasického utilitarismu jsou

jednání správná v míře, v jaké směřují k prosazení štěstí, a špatná v té, v níž směřují k tomu, že jejich výsledkem je opak štěstí. Jako “štěstí” je míněn požitek (rozkoš) a nepřítomnost bolesti; jako “neštěstí” bolest a odepřenížitku.<sup>7</sup>

V průběhu vývoje utilitarismu se v jeho rámci zformovaly dva základní proudy – *utilitarismus činu* (*act utilitarianism*) a *pravidlový utilitarismus* (*rule utilitarianism*).

Podle názoru filosofů, kteří se řadí do prvního ze zmíněných proudů, je třeba hodnotit každý jednotlivý čin podle toho, zda přináší ve svém důsledku větší či menší užitek (štěstí) než jiné jeho alternativy, které přicházejí v úvahu. To jednání, které přináší maximum užítu, je z mravního pohledu hodnoceno nejvýše.

---

(7) Mill (1957), s. 10.



Tento přístup má ovšem několik úskalí. Mezi hlavní patří skutečnost, že nás jako subjekty mravního rozhodování tato teorie staví do velmi obtížné řešitelné situace. Konkrétní jednání v konkrétní situaci je velmi často zanořeno do velkého množství souvislostí a kauzálních řetězců, které jsou pro nás nepřehledné. Za těchto okolností tedy přinejmenším v některých případech nedokážeme rozhodnout, zda naše jednání je, či není mravné. V důsledku toho nemůžeme být za mravnost, resp. nemravnost svého jednání odpovědni. Abychom mohli být za mravní stránku svého jednání skutečně plně odpovědni, musely by naše mravní volby být založeny na očividně nezvládnutelných 'výpočtech', pomocí nichž bychom zjistili, které jednání přinese maximum štěstí. Jako východisko pro naše hledání odpovědi na otázky, jak máme jednat – a tak je zakladateli utilitarismu primárně zamýšlena – je tedy tradičně poji- maný utilitarismus poněkud problematický.

Související problém spočívá v tom, že každé jednání má mnoho různých důsledků, z nichž některé přinášejí štěstí či slast a jiné neštěstí či bolest. To je ještě komplikováno tím, že podle obecně přijímané představy jsou požitky i bolest rozrůzněny jak co do 'kvality', tak co do intenzity, a navíc přichází v úvahu, že to, co jeden člověk vnímá jako slast, druhý vnímá jako utrpení. Aby mohl být utilitarismus činu považován za uspokojivě formulovanou doktrínu, musí být vyjasněno, jak lze porovnávat různé druhy požitků z hlediska užitečnosti i jak můžeme vážit výsledek v případě porovnávání požitku a utrpení. Lze ovšem jen stěží očekávat, že bude skutečně vytvořena nějaká přijatelná, z lidského pohledu zvládnutelná metoda zjišťování výsledné užitečnosti jednání.<sup>8</sup>

Možná nejzávažnějším problematickým důsledkem utilitarismu činu je skutečnost, že nezahrnuje do svých úvah motivy jednání. Jako extrémní příklad důsledků utilitaristické teorie si lze představit situaci, kdy nájemný vrah přepadne svoji oběť, a přesto, že má v úmyslu ji zabít, ji pouze lehce zraní. Při následném ošetřování se zjistí počínající onemocnění, jehož odhalení v raném stádiu ušetří

---

(8) Termín "výsledná užitečnost" naznačuje další okruh problémů, daný tím, že skutečně *výslednou* užitečnost jakéhokoli jednání by důsledně vzato bylo možné zjistit až na samém konci dějin světa. Do té doby je každá dosažená míra užitku pouze relativní vzhledem k danému okamžiku.

napadenému mnoho utrpení. Z hlediska striktně chápaného utilitarismu činu jsme očividně vedeni k závěru, že jednání nájemného vraha je třeba hodnotit jako mravné.

Řešení některých problémů utilitarismu činu přináší pravidlový utilitarismus. Ten uznává, že mravní hodnocení (hodnocení z hlediska užitečnosti) není možné uspokojivě vysvětlit, soustředíme-li se na posuzování jednotlivých jednání. Podle tohoto přístupu je třeba uznat, že v praxi, kdy jsme omezeni mírou našeho vhledu do kauzálních souvislostí i časem pro rozhodování, nemůžeme skutečně poznat, jaké důsledky bude mít jednotlivé jednání. Ze zkušenosti (vlastní i zprostředkované) ovšem víme, že dodržování jistých pravidel, jistých způsobů jednání vede k jistým důsledkům. Proto podle pravidlového utilitarismu je mravné takové konkrétní jednání, které je případem obecného způsobu jednání, který se z hlediska maximalizace užitku (prospěchu, štěstí) osvědčil, resp. který by dlouhodobě přinášel největší užitek, pokud by byl obecně následován.

V některých oblastech lidské činnosti jsou pochopitelně příslušná pravidla lépe ustanovena a v některých hůře. Například zásady mravného jednání v běžných obchodních vztazích jsou vcelku jasně ustanoveny, avšak zásady pro jednání v mimořádných a těžko předvídatelných situacích nejsou pevně fixovány a mají spíše obecný charakter.

Jednou z klíčových otázek utilitarismu je přirozeně otázka, jak chápat onen ústřední pojem 'užitek' či 'štěstí'. V začátcích utilitarismu bylo ono štěstí chápáno, v návaznosti na obdobné antické filosofické názory, jako dosažení příjemných pocitů, rozkoše, požitku (*hedonismus*). Později byl ovšem výklad pojmu štěstí různými způsoby upravován a zjemňován, aby se předešlo námitkám o 'přízemnosti' utilitaristické etiky. Z přímočaře chápaných utilitaristických předpokladů bychom totiž mohli velmi přirozeně dojít k závěru, že skutečnost, že pojídání uzeného lososa je příjemné (přináší požitek), opravňuje k závěru, že pojídání uzeného lososa je mravně žádoucí. Ve vývoji utilitarismu tak došlo k posunu od čistého hedonismu k zdůraznění dlouhodobého a intelektuálně orientovaného požitku.

Na otázku, jak chápat pojem 'štěstí', přirozeně navazuje problém, jak určit, jaká míra štěstí je v těch kterých okolnostech do-

sažena. Je vcelku přirozené očekávat, že odmítneme-li ryze sobeckou morálku, pak bude za obecný cíl považováno dosažení maximální míry štěstí pro maximální počet lidí. Tento obecný cíl nám ovšem, jak jsme již naznačili, nedává jasnou odpověď na otázku, jak postupovat při hodnocení reálných situací. Jaký bude kupříkladu výsledek srovnání mravní hodnoty jednání, které vede k situaci, v níž je dosažena velká míra štěstí pouze pro malý okruh lidí, s jednáním, které vede k situaci, kdy je potřeba štěstí uspokojena u velkého okruhu lidí, nicméně jen ve značně omezené míře?

Náčrt utilitaristické etiky, který jsme právě předložili, je velmi schematický a postihuje spíše starší formy tradičního utilitarismu. Na utilitaristických základech je založeno několik sofistikovanejších etických teorií, které jsou nepochybně pozoruhodné, avšak vzhledem k hlavním záměrům této knihy zde nemůžeme jejich konkrétní rysy rozebírat. Obecně lze říci, že vzhledem k šíři názorů, které bývají klasifikovány jako utilitaristické, není vždy snadné obecně zařadit konkrétní utilitaristicky orientovanou teorii z hlediska členění etických teorií, která jsme zmínili v první části této kapitoly. Nicméně lze říci, že utilitarismus je obecně považován za typickou (a někdy dokonce jedinou) formu naturalismu. Vzhledem k tomu, že podle utilitarismu mravní hodnocení jednání znamená jeho *popis* z hlediska specifických kauzálně daných *důsledků*, jedná se o deskriptivistickou a konsekvencialistickou teorii. A protože je utilitarismus obecně spojován s přesvědčením, že to, zda jisté mravně hodnocené jednání vede k dosažení velké či malé míry užítku, lze v principu poznat, jde o formu kognitivismu.

Na otázku, zda je utilitarismus relativistickou či nerelativistickou teorií, nelze odpovědět obecně. Na jedné straně jsme u utilitarismu v té podobě, jak zde byl vyložen, neuvažovali žádnou relativizaci a je jisté možné budovat konzistentní nerelativistický utilitarismus. Na druhé straně je zřejmé, že v rámci utilitaristické doktríny lze formulovat různě specifikované relativistické etické koncepcce. Jestliže totiž hovoříme o užitku (štěstí, utrpení), jedná se koneckonců vždy o užitek pro někoho konkrétního, v konkrétním časovém horizontu. Kromě toho si lze představit, že pojem užítku, resp. štěstí je společensky podmíněn, a různé společnosti se tedy v tom, jaké jednání vede k dosažení štěstí, mohou poněkud nebo i zásadně lišit.

Kritické výtky na adresu utilitarismu, které jsme naznačili v této kapitole, nejsou vedeny ve striktně metaetické rovině. Nejvýznamnějším kritickým argumentem vedeným na úrovni metaetiky je tzv. *argument otevřené otázky* předložený G. E. Moorem. Tímto argumentem, který se ovšem netýká pouze utilitarismu, ale i dalších etických teorií, které mohou být klasifikovány jako naturalistické, se budeme podrobně zabývat v následující kapitole.

## Emotivismus

Filosofický ‘obrat k jazyku’, který probíhal zejména ve dvacátých a třicátých letech 20. století, se v rámci etiky projevil tím, že stále větší pozornost byla věnována metaetickým problémům. S filosofickým proudem, který sehrál významnou roli v tomto obratu k jazyku – filosofií logického pozitivismu (neopozitivismu), je spjata především metaetická doktrína *etického emotivismu*. První formulaci základů emotivistické doktríny v rámci moderní filosofie je ovšem možno nalézt už před zformováním neopozitivistické doktríny, a to ve slavné práci C. K. Ogdena a I. A. Richardse *The Meaning of Meaning* z roku 1923. Za klasiky emotivismu jsou ovšem považováni zejména A. J. Ayer (1910–1989) a C. L. Stevenson (nar. 1908).

Základní myšlenka emotivismu se odvíjí od pozorování, že vyslovení mravních soudů se podstatně liší od konstatování faktů z pohledu ‘nezúčastněného pozorovatele’. Řekneme-li např. o nějakém jednání, že je zlé, je to spjata se zaujetím jistého emotivního postoje; postoje, který není běžně přítomen, řekneme-li o tomtéž jednání, že se odehrálo ve čtvrtek, způsobilo pád lahve na zem, bylo překotně rychlé apod.

Zdůraznění emotivní složky mravních výpovědí je v protikladu k deskriptivistické teorii významu mravních soudů, kterou nabízí utilitarismus i Moorův intuicionistický mravní realismus.<sup>9</sup> Podle emotivistů nemá vyslovení mravních soudů za cíl *popsat* hodnocený předmět, ale *vyjádřit* kladnou či zápornou *emoci* (pocit), kterou předmět v mluvčím vyvolává. Řekneme-li tedy “X je dobré”, ne-

---

(9) O Moorově intuicionismu viz dále.

konstatujeme podle emotivistů žádný fakt o X, ani nepřisuzujeme X žádnou vlastnost, ale vyjadřujeme svůj souhlasný, uznalý postoj k X. Tento postoj bychom mohli vyjádřit i bez užití výrazu “dobrý”, například zvoláním “Hurá X!”, specifickým tónem hlasu či v psaném projevu užitím nějakého speciálního symbolu, třeba “♥X”. Proto se o emotivismu někdy též hovoří jako o “hanba-hurá” teorii.<sup>10</sup>

Emotivistické pojetí významu mravních soudů velmi dobře zapadá do celkového obrazu jazyka, jak jej vidí neopozitivisté. Přírodní jazyk je z tohoto pohledu něčím, co nám na jedné straně umožňuje zobrazit, pojmově uchopit svět, tak jak skutečně je, na druhé straně ovšem umožňuje vyjádřit soudy, které k poznání skutečného světa nemohou přispět, protože o skutečném světě nehovoří.

Vyjádření prvního druhu poznáme podle toho, že jejich pravdivost v principu dokážeme pomocí empirické zkušenosti a logických metod zjišťovat. Jistě si dovedeme představit postup, jak ověřit, zda jsou pravdivá tvrzení jako *Prašná brána je vysoká 48 metrů* nebo *Ve vzduchu je obsažen dusík* – dokážeme je v principu verifikovat. U jiných, např. *Žádný člověk nemůže žít bez kyslíku* sice nedokážeme prokázat jejich pravdivost, ale dovedeme si představit postup, jak prokázat jejich nepravdivost: dokážeme si představit, jak je lze v principu falzifikovat – nalezením žijícího člověka, který se obejde bez kyslíku.

U vyjádření druhého druhu nic takového možné není. Toto pozorování lze radikálně vyjádřit tak, že řekneme, že tato vyjádření nemají žádný (skutečný) smysl – jsou, řečeno s raným Wittgensteinem, *beze smyslu*. Podle logických pozitivistů je zřejmé, že *mravní soudy* patří právě mezi vyjádření druhého druhu. Soud říkající, že něco je dobré nebo že nějaké jednání je mravně závazné, nelze verifikovat ani falzifikovat. Tím ovšem není myšleno, že vůbec nic nevyjadřují, že jsou stejně nesmyslná jako věty “Kružnice tančí kolem chlóru” nebo “Červeň jde na smetanovou sílu”. Při hledání odpovědi na otázku, co tedy mravní soudy vyjadřují, se tak celkem přirozeně nabízí odpověď, že vyjadřují naše pocity. Např. věta “Pomáhat bezbranným dětem v nebezpečí je dobré” tak vyjadřuje emotivní náklonnost k uvedenému jednání. Naopak věta “Trápít

(10) Srov. např. Blackburn (1984), s. 167.

zvířata je zlé” vyjadřuje emotivní odpor k trápení zvířat. Ani z hlediska radikálního neopozitivismu tedy není třeba zpochybňovat, že ‘bezsmyslná’ vyjádření tohoto typu hrají v našem životě významnou roli, i když jsou z kognitivního hlediska (z hlediska poznávání, jaký svět je) bezcenná.

Výhodou emotivistického pojetí významu mravních soudů je to, že umožňuje velmi přirozeně vysvětlit roli mravních soudů v našem rozhodování. Je totiž jasné, že pocity náklonnosti či odporu k jistému způsobu jednání nás bezprostředně motivují, a je tak snadné vysvětlit, v jakém smyslu jsou mravní soudy relevantní pro naše rozhodování, jak jednat. Zastáváme-li naopak názor, že mravní soudy v podstatě konstatují nějakou skutečnost, nabízí se vždy otázka, proč by poznání právě této skutečnosti mělo být bezprostředně relevantní pro naše rozhodování, jak jednat.

Emotivismus je třeba odlišit od etického *subjektivismu*. Ten ve své nejjednodušší podobě též vychází z toho, že morální soudy vyjadřují individuální lidské postoje, přání či pocity. Na rozdíl od emotivismu však subjektivismus tvrdí, že soud “X je dobré”, vyslovený třeba Janem, znamená totéž, co *tvrzení* “Já (Jan) schvaluji X”. Tím se etický subjektivismus přibližuje spíše naturalismu, protože morální soud “X je dobré” redukuje na faktický soud “Já (Jan) schvaluji X”, který – pokud je Jan upřímný – vyjadřuje jistý psychologický (a tedy ‘měkký’) fakt o Janovi, totiž to, že Jan schvaluje X.

Radikální emotivismus je často kritizován proto, že odkazuje mravní soudy do sféry iracionality. Vezmeme-li důsledně emotivistická východiska, dojdeme k závěru, že jakékoli mravní spory jsou bezpředmětné. Prohlásí-li někdo, že pitvání lidí zaživa je zlo, a jiný mu oponuje, že to zlo není, naopak že takové jednání je dobré, nejsou zmínění dva lidé o nic víc ve sporu, než když první řekne, že něco vidí zprava, a druhý, že totéž vidí zleva. Žádná situace skutečného mravního konfliktu tak nemůže nastat.

Poněkud extrémní odpověď na tuto výtku nabízí A. J. Ayer. Říká totiž, že v našich diskusích o mravních otázkách nejsou nikdy v konfliktu hodnotové otázky; naše emoce totiž nemohou být ve skutečném vzájemném rozporu, i když se pochopitelně mohou lišit. Podle Ayera se jakákoliv racionální diskuse, která se jeví jako řešení rozporu v mravních otázkách, ve skutečnosti týká faktual-

ních otázek. Poněkud méně radikální odpověď sice trvá na názoru, že mezi dvěma mravními soudy nemůže být logický spor v pravém slova smyslu, ale může jít o spor v postojích. Podle sofistikovanější verze emotivismu, kterou rozpracovává C. L. Stevenson, vyslovováním mravních soudů nejen vyjadřujeme své vlastní postoje, ale snažíme se přimět ostatní, aby je sdíleli. Konflikt, který vzniká, střetnou-li se dva lidé, kteří vyslovují odlišné mravní soudy, je z tohoto pohledu skutečný. Je rovněž zřejmé, že takový spor může být rozřešen tím, že jeden nebo oba zúčastnění změní svůj názor. Otázkou je, co je k takové změně názoru může vést.

V běžném diskursu se obvykle snažíme změnit oponentovy názory argumentací, která je (v ideálním případě) logicky průkazná. Závažným důsledkem emotivistického přístupu je ale to, že mravní soudy jsou postaveny mimo logický diskurs. Tyto soudy se tedy nemohou stát ani premisami ani závěry správných logických úsudků, a jakákoli logicky podložená argumentace o mravních otázkách je tedy podle emotivistů nemožná. Tento rys emotivistické teorie je intuitivně problematický a zdá se být v rozporu s naší běžnou zkušeností. Emotivista, který se chce vyrovnat s tímto problémem, jej může do jisté míry oslabit tím, že uzná, že některé úsudky obsahující mravní soudy mohou být "emotivně přesvědčivé" či "emotivně platné". Je ovšem otázkou, zda toto řešení může být přijato jako uspokojivé. Otázkami logické uchopitelnosti mravních soudů se budeme podrobněji zabývat v pozdějších kapitolách.

Podíváme-li se na emotivismus z pohledu výše zmíněných členění (meta)etických teorií, vidíme, že jde o jednoznačně nedeskriptivistickou a nenaturalistickou koncepci etiky, jejímž ústředním bodem je odmítnutí kognitivismu. Lze rovněž říci, že vzhledem k tomu, že emoce jsou v první řadě záležitostí individuální psychiky, není snadné na emotivistickém základě argumentovat ve prospěch objektivní, nerelativní morálky. Lze tedy říci, že emotivismus je přístupný relativistickým výkladům, ačkoliv většina emotivistů se snaží neupadnout do mravního relativismu.

## Intuicionismus

Další metaetickou doktrínou, o které se ve stručnosti zmíníme, je *etický intuicionismus*. Etický intuicionismus je kognitivistickou teorií, která se soustřeďuje na řešení problému etického poznání.

Za zakladatelskou osobnost této doktríny je obecně považován britský filosof G. E. Moore (1873–1958), jehož kniha *Principia Ethica* (1903) nepochybně patří mezi nejvlivnější díla moderní etiky. Je ovšem třeba upozornit na to, že přinejmenším stejně významné místo jako výklady, v nichž předkládá vlastní etickou koncepci, v Moorově díle zaujímají jeho kritické rozborů jiných koncepcí etiky. Klíčovou roli v jeho argumentaci, která je zaměřena zejména proti naturalismu, má již zmíněný argument otevřené otázky, kterému je věnována následující kapitola. Zde se soustředíme na Moorovy ‘pozitivní’ etické názory a pokusíme se vyložit základní myšlenky koncepce etiky, která je charakteristická jak pro něho, tak pro další filosofy řazené do intuicionistické tradice, mezi nimiž je třeba zmínit zejména H. A. Pricharda (1871–1947) a W. D. Rosse (1877–1966).

Moorova etická koncepce je založena na myšlence, že slovo “dobrý” ve svém mravním významu označuje specifickou vlastnost, která je primitivní v tom smyslu, že nemůže být adekvátně explikována pomocí žádných jiných vlastností – je nedefinovatelná. Dalším určujícím rysem této vlastnosti je, že přítomnost jakékoli přírodní (fyzikální, naturální, empirické) vlastnosti (*natural property*) nebo souboru takových vlastností nelze ztotožnit s přítomností ‘dobroti’. Jasně vymezit pojem přírodní vlastnosti a odlišit ho od pojmu nepřirodní vlastnosti (*nonnatural property*) je ale velmi obtížné. Moorovy výklady, jak chápat pojem přírodní vlastnosti, totiž nejsou zcela jasné.

Moore např. říká, že přírodní vlastnost je vlastnost přírodních předmětů, tj. těch předmětů, které jsou zkoumány přírodními vědami a existují v čase. Zároveň připouští, že jako dobré mohou být oprávněně označeny i přírodní předměty. Naskytá se tedy otázka, co vlastně odlišuje přírodní vlastnosti od nepřirodních. Moore předkládá osobité kritérium takového rozlišení. Říká, že přírodní předmět je vlastně konglomerátem přírodních vlastností, a jeho existence je tudíž závislá na existenci takových vlastností. Když



zbavíme přírodní předmět všech přírodních vlastností, nic nezůstane.

Vlastnost *být dobrý* však není výše uvedeného druhu: Tato vlastnost není *částí* žádného přírodního předmětu: když předmět této vlastnosti zbavíme, zůstane stále tím, čím je. Tento obraz vysvětluje, čím se přírodní vlastnosti liší od nepřírodních, a současně jak je možné, že přírodní předměty mají nepřírodní vlastnosti (jako *být dobrý*).<sup>11</sup>

I když se ve svých úvahách Moore soustřeďuje na nemožnost *naturalistické* redukce, tvrdí rovněž, že pojem dobrého nemůže být redukován ani na žádné nepřírodní, nenaturální vlastnosti. V rámci tradičních představ empiristicky založené filosofie se ovšem představa, že mravní charakteristiky jsou dány nezávisle na vlastnostech, které můžeme zkoumat empiricky, zdá implikovat názor, že není možné získat skutečné poznání o tom, zda něco tyto vlastnosti má či nemá. Je tak přirozené usoudit, že Moorova koncepce je příkladem nekognitivistické etické teorie. Takový závěr ovšem Moore popírá. Podle něho je poznání v oblasti morálky možné. Na otázku, *jak* můžeme *vědět*, které morální soudy či principy jsou pravdivé, odpovídá, že je tomu díky naší schopnosti *intuitivně nazírat* svět mravních forem. Specifická schopnost chápat pojem dobrého, kterou si můžeme představovat i jako jakýsi 'šestý smysl', nám umožňuje vidět určité morální principy jako jasně dané. Podobně, jako nám naše smysly umožňují rozpoznat, které věci jsou bílé či modré, umožňuje nám naše *mravní intuice* rozpoznat, co je ve skutečnosti mravně dobré a co nikoliv. Díky této intuici se nám určité, přinejmenším ty nejzákladnější morální principy jeví jako zřejmé.<sup>12</sup>

V této souvislosti intuicionismus naráží na následující podstatný

---

(11) Srov. Moore (1903), s. 40–41.

(12) Zde je třeba poznamenat, že Moore sám byl při užívání slova "intuice" velmi zdrženlivý a sám rozhodně neprosazoval označení své etické teorie jako intuicionistické. Místo toho, aby hovořil o *intuitivním nazírání* mravních pravd, hovořil spíše o tom, že tyto pravdy jsou *samozřejmé (self-evident)*. To se týká základních mravních pravd, přičemž pravdivost mravních soudů, které takové základní pravdy nevyjadřují, zcela zřejmá není, a je tedy vždy odvozená a diskutabilní.

problém. Je nepopíratelné, že lidé mají rozdílné a mnohdy vzájemně neslučitelné názory na etické otázky, že existují morální dilemata, jež lidé v praktickém životě musí řešit, různí lidé volí odlišné cesty v situacích morální volby, apod. Tato jednoduchá skutečnost je však v rámci intuicionismu (tak, jak jsme ho prezentovali výše) *nevysvětlitelná*. Jsmeli si totiž *a priori* vědomi nějakých základních morálních principů či dokážeme-li intuitivně rozeznat, co je dobré, jak správně jednat, atd., pak by přece nesouhlas ohledně morálních témat mezi lidmi vůbec neměl existovat, stejně jako by neměla existovat třeba morální dilemata. S tímto rozporem se intuicionismus musí vyrovnávat.

Otázky po povaze specifického intuitivního poznání je nesmírně obtížné jakkoli přijatelně zodpovědět. V rámci empiristicky a analyticky orientované filosofie působí odkazy na intuici jako poněkud obskurní a cizorodý prvek. Mnozí filosofové jsou toho názoru, že intuicionismus tak mravní otázky spíše zatemňuje než objasňuje. Sofistikovanější verze teorií, které lze řadit do širšího proudu etického intuicionismu, tak usilují o 'odmytizování' této tajemné schopnosti morální intuice a hovoří o tom, že ony správné morální principy nacházíme v procesu *praktického* usuzování.<sup>13</sup> Tím ovšem už ve značné míře opouštějí Moorovy původní představy.

O podrobnější rozbor intuicionismu se zde nebudeme pokoušet. Omezíme se na naznačení klasifikace Moorovy metaetické koncepce. Je zřejmé, že Moorovým záměrem je vybudovat metaetickou doktrínu, která v sobě spojí nonnaturalismus a kognitivismus. Skutečnost, že mravní soudy v pojetí této doktríny popisují specifickou mravní realitu, ukazuje, že tuto koncepci lze řadit mezi deskriptivistické koncepce založené na mravním realismu.

## Univerzální preskriptivismus

Poslední z vlivných (meta)etických teorií, které představujeme v našem přehledu, je takzvaný *univerzální preskriptivismus*. Tato teorie je neodmyslitelně spjata se jménem britského filosofa Richarda Mervyna Hara (nar. 1919), který ji zformuloval zhruba

---

(13) Viz např. Singer (1991), s. 411–419.

v polovině 20. století. Základní myšlenky Harovy metaetické koncepce jsou obsaženy v knihách *Language of Morals* (Hare 1972, poprvé vydáno v roce 1952) a *Freedom and Reason* (1963). Není ovšem snadné podat zcela adekvátní a systematický výklad této teorie. Harovy názory se totiž během let do jisté míry měnily a neexistuje jejich zcela standardní ‘kanonizovaná’ verze.

Myšlenka, na níž je preskriptivismus založen, je do značné míry blízká myšlence, s níž jsme se setkali již v oddílu věnovaném emotivismu. Jde o názor, že výrazy jazyka morálky slouží primárně k vyjádření postojů, ovlivňujících jednání. Dá se říci, že výchozím bodem Harova pojetí etiky je představa o skutečně praktickém charakteru mravních soudů. Na rozdíl od emotivistických představ však tato praktická funkce mravních soudů podle Hara nestaví mravní soudy mimo sféru, v níž lze uplatnit logické postupy.

Vzhledem k tomu, že mezi vyjádření, u nichž je jejich praktická regulativní role ve vztahu k našemu jednání zcela zřejmá, patří na prvním místě příkazy (*imperatives*), je přirozené, že Hare věnuje značnou pozornost právě analýze vyjádření tohoto druhu. Podle doktríny univerzálního preskriptivismu lze totiž mravní soudy chápat jako svého druhu příkazy, resp. zákazy. V tomto smyslu jsou tedy mravní soudy *předpisy*, preskripcemi. Například soud  $\alpha$  je (mravně) dobré je svým významem (smyslem) podobný příkazu *Dělej  $\alpha$ !* nebo *Mě(a) bys dělat  $\alpha$ !*, kde  $\alpha$  zastupuje nějaké lidské jednání. Mravní soudy tedy mají tzv. *preskriptivní význam*.

Pro preskriptivní význam je charakteristické, že jej nelze postihnout pomocí pojmu pravdivostní podmínky: nelze říci, že význam *preskriptivních* vět je dán tím, za jakých podmínek jsou pravdivé (neboť preskripcie prostě nejsou ani pravdivé, ani nepravdivé). To je důležité, protože ‘běžné’ teorie významu *jsou* na pojmu pravdivostní podmínky založeny. (Mluvíme o tzv. *truth-condition theories*.) Podle těchto teorií je význam *deskriptivních* vět jako třeba “Země obíhá kolem Slunce” dán tím, za jakých podmínek jsou pravdivé. Lze tedy smysluplně říci, že význam deskriptivní věty pochopíme, když budeme vědět, za jakých podmínek je pravdivá. Naproti tomu nelze říci, že význam preskriptivní věty pochopíme, když budeme vědět, za jakých podmínek je pravdivá.

Přesto by jistě nebylo správné tvrdit, že preskriptivní a deskriptivní věty nemají nic společného. Vezmeme-li třeba dvojici vět:

“Zavřeš dveře.”

“Zavři dveře!”

je zřejmé, že obě hovoří různým způsobem o tomtéž, totiž o tvém zavírání dveří v bezprostřední budoucnosti. Zmíněné věty se neliší v tom, o čem hovoří, ale *co* o tom říkají.

Hare je toho názoru, že u rozkazovacích vět (podobně jako u jiných druhů vět) lze rozlišit dvě složky, které označuje *phrastic* a *neustic*. Zatímco první uvedená složka – *phrastic* – je tím, co může sloužit jako onen předmět společný rozkazovací a oznamovací větě (lze hovořit o propozičním obsahu vět), druhá – *neustic* – uděluje dané větě preskriptivní anebo deskriptivní náboj. Schématicky tak lze rozdíly mezi vyjádřeními, která mají stejný propoziční obsah, ale různý náboj, naznačit pomocí srovnání následujících výrazů, které jsou strukturálně přehlednými parafrázemi výše uvedených vět:

“V příštím okamžiku zavřeš dveře, ANO.”

“V příštím okamžiku zavřeš dveře, PROSÍM.”

Ta část uvedených výrazů, která je psaná kurzívou, vyjadřuje jejich propoziční obsah (*phrastic*), část psaná velkými písmeny vyjadřuje jejich deskriptivní, resp. preskriptivní náboj (*neustic*). Výsledná věta je podle typu *neustic* buď oznamovací, nebo rozkazovací, a je-li mluvčím užitá vážně (a nikoli třeba v citaci), slouží k tvrzení, resp. k předepisování.<sup>14</sup>

Toto základní objasnění pojmu preskriptivního významu, které Hare dále rozvíjí, sice představuje východisko pro uchopení mravních soudů a odhalení jejich logických vlastností, analýzu významu mravních soudů ovšem samozřejmě nevyčerpává.

Zavedení pojmu preskriptivního významu mravních soudů tak představuje pouze jednu stranu Harovy teorie. Mravní soudy totiž můžeme podle Hara připodobnit pouze k příkazům jistého speciálního druhu: rozhodně ne k takovým, jako třeba *Měl bys otevřít okno!*, jež nemají samy o sobě žádnou mravní relevanci. Mravní soudy se liší od takových (mravně irrelevantních) ‘jednoduchých’

(14) Srov. Hare (1972) s. 17–28.

preskripcí tím, že jsou tzv. *zevšeobecnitelné* (*universalizable*), neboli obsahují jakýsi závazek k univerzální aplikovatelnosti. To znamená, že vyslovím-li například v jisté situaci soud *Měl(a) bys dělat  $\alpha$* , pak, jestliže jej beru jako mravní soud, jsem zavázán k tomu, považovat takový příkaz za zevšeobecnitelný, tj. jsem zavázán k přijetí názoru, že kdokoliv *jiný* v *podobné situaci* by měl rovněž dělat  $\alpha$ . Přitom “podobnými situacemi” se rozumí situace podobné co do ‘vnějších’, objektivních charakteristik, tak i co do ‘vnitřních’, subjektivních charakteristik (jako jsou motivy a touhy příslušných lidí).<sup>15</sup>

U obecně formulovaných předpisů jako např. *Nezneužívej nikdy neštěstí ostatních k vlastnímu prospěchu* tedy jejich mravní či mimomravní povaha závisí na tom, zda jsou chápány jako skutečně univerzálně závazné či nikoli. U předpisů, které předpisují jisté jednání v konkrétní situaci, např. *Josefe, měl bys nabídnout pomoc tomuto nevidomému*, je jejich uznání za mravní soudy podmíněno tím, že závaznost daného předpisu není vázána na jedinečné okolnosti, tj. například na to, že se s oním zmíněným nevidomým setkal právě Josef, ale vztahuje se i na jakoukoliv obdobnou situaci.

Významným rysem Harova univerzálního preskriptivismu je i to, jak se vyrovnává s námitkou, že vyhraněně preskriptivistické chápání mravních soudů je v rozporu s běžnou praxí užívání mravních soudů. Lze totiž stěží popřít, že mluvčí běžně přikládají mravním soudům jistý deskriptivní obsah, a není výjimečné, že je považují za pravdivé či nepravdivé.

Hare odpovídá poukazem na společenský rámec, v němž jsou mravní soudy vyslovovány. Právě vzhledem k tomuto rámci můžeme mravním soudům přiřadit vedle preskriptivního významu i jistý deskriptivní význam (obsah). Podle Hara tedy mají mravní soudy kromě již zmíněného preskriptivního významu ještě druhou složku, *deskriptivní význam*, a to díky své zevšeobecnitelnosti. Proč je tomu tak? Hare říká, že zevšeobecnitelnost mravních soudů způsobuje, že kdykoliv vyslovíme mravní soud, evokujeme tímto aktem nějaký princip. Konkrétně, řekneme-li třeba *Měl bys pomáhat trpícím*, evokujeme tím jistý princip, který je víceméně stabilně a obecně sdílen společenstvím, jehož je mluvčí součástí. Většina li-

(15) O zevšeobecnitelnosti mravních soudů hovoříme detailněji v kapitole XIII.

dí, kteří jsou též součástí tohoto společenství, sdílí takto evokovaný princip. V tomto smyslu lze říci, že mluvčí vyslovil mravní soud, který se shoduje (resp. neshoduje) se všeobecnými standardy. A v tomto 'shodování se se standardy' spočívá deskriptivní význam mravních soudů a odtud se také odvíjejí případné úvahy o jejich pravdivosti či nepravdivosti.

Harovo řešení této, pro preskriptivismus tak citlivé otázky, je pozoruhodné. Přesto není zcela zjevné, proč by vztah mezi deskriptivním významem a zevšeobecnitelností mravních soudů měl být natolik silný, že – jak Hare říká – deskriptivní význam mravních soudů je přímo *dán* tím, že jsou zevšeobecnitelné.

Mluvíme-li v kontextu univerzálního preskriptivismu o deskriptivním a preskriptivním významu mravních soudů, nechceme tím naznačit, že by mravní soudy měly význam, který je nějakým amorfním způsobem současně deskriptivní i preskriptivní, ale o to, že význam mravních soudů má dvě zvláštní složky. Mezi těmito složkami je přitom podstatný rozdíl. Každý mravní soud má primárně a pevně daný preskriptivní význam – to je dáno regulativním charakterem mravních soudů. Naproti tomu deskriptivní význam mravních soudů je sekundární – není fixován, neboť se může (u téhož soudu) různit v závislosti na kontextu, tj. v závislosti na konkrétních společenských okolnostech vyslovení daného soudu.

Deskriptivní význam morálního soudu je tak dán tím, že daný soud vyjadřuje, že určitá věc vyhovuje (resp. nevyhovuje) jistému standardu, veřejně a obecně přijímanému daným společenstvím. Díky deskriptivnímu významu věty " $\alpha$  je dobré" můžeme tedy získat *informaci* o tom, že  $\alpha$  vyhovuje standardu 'dobroti' přijímanému jistým společenstvím.

Pro ilustraci této společenské podmíněnosti deskriptivního významu můžeme uvést následující příklad inspirovaný Harem. Dejme tomu, že někdo v reakci na to, že Jan svoji manželku bezdůvodně ztloukl, řekne o jejím následném jednání: "Janova manželka udělala, co *měla* udělat". (Zdůrazněním slova "měla" zde naznačujeme mravní charakter daného soudu.) Je zřejmé, že v 'prvním plánu' tato věta neříká, co vlastně Janova manželka konkrétně udělala. Na základě deskriptivního významu mravního termínu "měla udělat", který je dán morálními standardy současné liberální evropské společnosti, budou patrně příslušníci *této* společnosti rozumět

vedené větě tak, že Janova manželka nějakým způsobem jasně demonstrovala svoji neochotu manželovo jednání trpět. Ovšem na základě deskriptivního významu mravního termínu “měla udělat”, který je dán morálními standardy třeba tradiční hinduistické kastovní společnosti, budou patrně příslušníci *oné* společnosti dané větě rozumět tak, že Janova manželka pokorně přijala manželův útok a setrvala při plnění svých manželských povinností. Deskriptivní význam mravního soudu se tedy, jak vidíme, může lišit v závislosti na daném společenství, tak jak se od sebe mohou lišit morální standardy, které jsou různými společenstvími přijímány.

Na závěr je třeba zmínit ještě jeden podstatný rys mravních soudů v chápání univerzálního preskriptivismu. Podle Hara nás samotná skutečnost, že se k jistému mravnímu soudu přihlásíme, uznáme jej za závazný, *motivuje* k uposlechnutí předpisu, který tento soud vyjadřuje (ať už bezprostředně nebo v případě, že nastanou příslušné okolnosti). Tento přístup k pojímání mravních soudů je sice na jedné straně silným bodem Harova preskriptivismu, protože umožňuje vysvětlit jejich praktickou účinnost, na druhé straně je ovšem často předmětem kritiky, protože se zdá, že nedává prostor pro vysvětlení, proč mravním závazkům, ke kterým se hlásíme, často nedostojíme. Známý etický problém *akrasie* neboli slabosti vůle tak v rámci Harovy etické koncepce vyvstává mimořádně naléhavě.

Podstatu univerzálního preskriptivismu můžeme zkráceně vyjádřit v následujících tezích:

- a) O mravních otázkách lze racionálně uvažovat, přičemž
- b) mravní soudy nejsou redukovatelné na deskriptivní tvrzení.

Co odlišuje mravní soudy (*Měl bys pomáhat trpícím!*) od tvrzení (*Pavel pomáhá trpícím*), je skutečnost, že

- c) mravní soudy mají preskriptivní význam.

Co odlišuje mravní soudy (*Měl bys pomáhat trpícím!*) od mimomravních předpisů (*Měl bys zavřít okno!*), je skutečnost, že

- d) mravní soudy jsou zevšeobecnitelné.

Díky tomu a společenskému kontextu

- e) mravní soudy mají též deskriptivní význam.

A konečně

f) pravidla, na nichž lze založit racionální usuzování o mravních otázkách, jsou tvořena pravidly, kterými je dána ‘logika’ preskrip-

tivního jazyka ('logika imperativů'), společně s pravidly a charakteristikami, specifickými pro význam mravních soudů (deskriptivní a preskriptivní význam, zevšeobecnitelnost).

Pokud bychom měli přes zmíněné Harovy výhrady ke klasifikacím (meta)etických doktrín jeho koncepci z tohoto pohledu charakterizovat, jistě řekneme, že úhelným kamenem Harovy doktríny je odmítnutí naturalistického i jakéhokoli jiného deskriptivismu. Dále bychom ji patrně označili jako umírněný nonkognitivismus, který má jisté rysy relativismu.

Harův univerzální preskriptivismus je doktrínou, která je velmi zajímavá a důležitá z hlediska přístupu, který představujeme v této knize. Hlavní důvod našeho zájmu o ni a našich sympatií k ní spočívá v tom, že ukazuje, jak lze teoreticky skloubit požadavky, které jsou pro náš projekt charakteristické: uznání podstatného rozdílu mezi hodnotami a fakty (resp. mezi mravním a faktuálním diskursem) a současně uznání použitelnosti logických metod v rámci mravního diskursu, tj. názor, že mravní otázky lze řešit za pomoci racionálních postupů. K mnohým z otázek, kterých jsme se dotkli při výkladu Harovy metaetické koncepce, se proto v dalších kapitolách vrátíme.





## kapitola V

---

## *Naturalistický omyl*

V dějinách filosofie je jen málo argumentů, které vzbudily a trvale budí takový ohlas, jako tzv. *argument otevřené otázky* (*open question argument*), jenž na počátku tohoto století zformuloval George Edward Moore. Tento argument, jehož náznaky lze podle některých historiků filosofie nalézt už u D. Huma, hraje klíčovou roli v Moorově kritice naturalisticky orientovaných etických teorií a od doby, kdy byl předložen, stále nachází své zastánce i odpůrce. Argument otevřené otázky má odůvodnit Moorovo tvrzení, že pro všechny teorie tohoto druhu je společný tzv. *naturalistický omyl*.<sup>1</sup> V této kapitole se pokusíme objasnit podstatu Moorovy argumentace, i když se nebudeme držet jeho výkladu v knize *Principia Ethica*. Následně pak poukážeme na některé problematické stránky Moorových úvah a naznačíme, proč je způsob uvažování, který Moore předložil, i přes svá omezení stále živý a má důležité místo i v současných etických zkoumáních.

Za hlavní cíl Moorova kritického útoku jsou obecně považovány zejména utilitaristické etické teorie, které byly v době, kdy psal svá *Principia*, v anglosaském filosofickém prostředí velmi vlivné. Jeho argument je ovšem možné vztáhnout na jakoukoli verzi naturalistické etické teorie, tedy i takovou, která nevidí 'dobrost' v dosažení příjemných pocitů, štěstí či užitku v hédonistickém nebo nějakém, hédonismu blízkém pojetí, ale např. v rozvoji bytí jako takového či rozvoji lidských potencií. Moorův argument lze vztáhnout i na jakoukoli nenaturalistickou etickou teorii, která hájí možnost redukce mravních vlastností na nějaké nenaturalistické či metafyzické vlastnosti (mohli bychom mluvit o 'metafyzické redukci'). Z tohoto pohledu je možno říci, že označovat omyl, na který po-

---

(1) Do češtiny se Moorův termín "naturalistic fallacy" někdy překládá také jako "naturalistický chybný závěr" (srov. Anzenbacher (1996)).

ukazuje Moore, jako *naturalistický* omyl, není zcela výstižné. Při našem výkladu se ale soustředíme na naturalistické redukce.

Jádrem etického naturalismu je, jak už jsme řekli, teze o tom, že morální soudy jsou plně redukovatelné na tvrzení o nějakých faktech, které jsou považovány za přírodní či empirické v širokém slova smyslu. Jde zejména o skutečnosti týkající se lidské přirozenosti, lidské psychiky či empirické fakty o lidském jednání a věcech, s nimiž se ve světě setkáváme. Obvykle není jednoduché přesně určit povahu takových faktů, důležité ale je, že podle naturalistů jsou tyto fakty dány nezávisle na mravních postojích a rozhodnutích lidí.

Moore je přesvědčen, že všechny formy naturalismu jsou zatíženy zásadním problémem, který se dotýká samotných logických a ontologických základů této metaetické doktríny. Lze totiž říci, že přijetí naturalistického pojetí morálky *de facto* vede k popření etiky jako autonomní filosofické disciplíny a k jejímu zařazení mezi přírodní vědy. Zařazení etiky mezi přírodní vědy by ovšem samo o sobě ještě nemuselo být 'omylem', pokud by bylo dobře zdůvodněné. Podle Moora však lze ukázat, že každý pokus o naturalistickou redukci je zásadně chybný a neudržitelný.

Podívejme se nyní blíže na onen klíčový argument otevřené otázky. Podle Moora je zřejmé, že každá odpověď na otázku o tom, co je dobré, která by se omezila na uvedení dílčích příkladů či jakéhokoli konečného seznamu konkrétních věcí, které jsou dobré, je v rámci etiky zjevně neuspokojivá. Podle Moora totiž úkolem etiky není stanovit, co konkrétně je dobré, ale co je *dobro* (co termín "dobrý" obecně znamená). Představme si tedy někoho, kdo v tomto ohledu sdílí Moorovu představu o úkolu etiky, ale kdo má nicméně sklony k naturalistickému pojetí etiky. Takový člověk se tedy nezabývá konkrétními předměty, vlastnostmi, činy atp. a hledáním odpovědi na otázku, zda jsou nebo nejsou dobré, ale zabývá se pojmem dobroti, resp. vlastností *být dobrý*, a snaží se ji analyzovat. Postupuje přitom tak, že hledá nějakou jinou ('přírodní') vlastnost či soubor vlastností, které věci, jež označujeme jako dobré, typicky mají.<sup>2</sup> Pokud je přesvědčen, že takovou vlastnost či soubor vlastností našel, uzavře, že vlastnost *být dobrý* můžeme definovat

(2) Srov. Moore (1903), zvl. s. 10, 13–14, 40.

pomocí příslušných, podle něj jednodušších či základnějších vlastností.

Příkladem naturalistické redukce je tak třeba názor, že *být dobrý* znamená *být příjemný*, resp. *přinášející slast*, tj. definování termínu “dobrý” tím, že řekneme, že tento termín má stejný smysl jako termín “příjemný”. Stručně řečeno, naturalistický omyl spočívá podle Moora v záměně dvou věcí: v záměně *dobroti* za *to, co je* (považováno za) *dobré*, případně v záměně této specifické kvality za nějakou jinou (‘přírodní’, ‘naturální’) kvalitu, která je domněle vlastní všem (mravně) dobrým věcem. Tomuto druhému případu se budeme dále věnovat.

Snaha o ztotožnění ‘dobroti’ s nějakou přírodní kvalitou vyvolává množství otázek. Ty mohou být rozděleny do dvou skupin. Jednak se můžeme ptát, zda máme ‘dobrost’ ztotožnit s věcí X, spíše než s věcí Y, případně zda máme vlastnost *být dobrý* ztotožnit například s vlastností *být příjemný*, a nikoli třeba s vlastností *být žádaný*. Touto skupinou problémů se zde nebudeme zabývat, neboť z hlediska logického a z hlediska analýzy tzv. naturalistického omylu je fundamentálnější problém druhého druhu: můžeme vůbec v principu takovou naturalistickou redukci dobra na něco jiného provést?

Moorova odpověď je, že taková redukce je principiálně nemožná, a proto je popsána naturalistická strategie podle něj založena na opravdovém a zásadním *omylu*. Takové odvážné tvrzení vyžaduje filosofický argument a Moore jej skutečně předkládá. Jeho argument můžeme podat v následující podobě:<sup>3</sup>

Předpokládejme, že můžeme v duchu naturalismu definovat<sup>4</sup> smysl slova “dobrý” třeba následovně:

Vždy, když říkáme, že A je dobré, myslíme tím, že A je F.  
(Zde F je jakákoliv ‘přírodní’ vlastnost, jako třeba *příjemný*,  
nebo v Moorově originálním příkladu *to, po čem toužíme*).

(3) Srov. Moore (1903), s. 15–16. Další ekvivalentní formulace Moorova argumentu proti naturalismu včetně jeho důkladnějších analýz můžete nalézt třeba v Hancock (1974), s. 28–32 a v Singer (1991), s. 426–428.

(4) Zde jde pochopitelně o definici, která má objasnit smysl daného výrazu (analytická definice), nikoli o definici, jíž zavádíme nový termín nebo nový výklad termínu do jazyka (syntetická definice).

Nyní formulujme následující otázku:

(1) Je to, co je F, dobré?

Intuitivně je zřejmé, že otázka (1) je smysluplná a netriviální – je ‘otevřenou’ otázkou: i když víme, že třeba A má vlastnost F, lze se ještě stále smysluplně a netriviálně ptát, zda A je dobré. Je zřejmé, že otázka (1) je odlišná od otázky

(2) Je to, co je F, F? (Resp. Jinými slovy: má to, co má vlastnost F, skutečně vlastnost F?)

Otázka (2) totiž není ‘otevřená’: odpověď na ni je triviálně “ano”. Ať si pod F představíme cokoli, není tato otázka nijak zajímavá. Konkrétně, nechť třeba F je *příjemný*. Pak otázka (1) má podobu:

*Je to, co je příjemné, dobré?*

A otázka (2) má podobu:

*Je to, co je příjemné, příjemné?*

Vidíme, že jde o dvě různé otázky. O tom, jaká by měla být odpověď na tu *první* otázku, lze vážně přemýšlet a lze i pochybovat o správnosti kladné odpovědi na ni. Avšak o tom, že odpověď na *druhou* zmíněnou otázku je kladná, pochybovat nelze. Vlastnost *dobrý* tak očividně nemůže být ztotožněna s vlastností *příjemný*.

Podle předpokladu, jímž jsme smysl termínu “dobrý” ztotožnili se smyslem termínu F, musí ale otázka (1) být stejná (musí mít stejný smysl) jako otázka (2), neboť F podle uvedené definice znamená totéž, co “dobrý”. Z našeho předpokladu tak logicky vyplývá nepřijatelný závěr o tom, že otázky (1) a (2) jsou totožné co do svého smyslu. Proto musíme náš předpoklad odmítnout jako nepravdivý.

Podle Moora je zřejmé, že vlastnost F, která by odolala testu tohoto argumentu, nelze principiálně nalézt. Jinými slovy, předpoklad o možnosti provedení naturalistické redukce smyslu slova “dobrý” není přijatelný a žádná naturalistická redukce nemůže být udržitelná. To je pointa Moorovy argumentace.

Je třeba uznat, a činí to i Moorovi odpůrci, že argument otevřené otázky je přinejmenším na první pohled velmi silný. Jistě jsou ovšem otevřeny cesty, jak jeho přesvědčivost zpochybnit. Za zajímavou lze považovat např. následující námitku: naturalismus, tak, jak jej chápe Moore, postuluje synonymii (totožnost smyslu) výrazu “dobrý” a nějakého mimoetického výrazu. Moorův argument pak ukazuje, že vlastně žádný mimoetický výraz nemůže být synonymní s výrazem “dobrý”. To ale nevyvrací *opravdový* naturalismus, který spočívá v něčem jiném. Pro opravdový naturalismus totiž není důležitý smysl slov, ale teze, že pravdivé morální soudy jsou pravdivé díky tomu, že existují nějaké *přírodní fakty* (fakty ve fyzikální, přírodní realitě). Ukážeme-li, že slovo “dobrý” není synonymní s žádným mimoetickým slovem, neukážeme tím ještě, že etická tvrzení nejsou pravdivá díky existenci přírodních faktů. Neboli v odborném žargonu: ukážeme-li, že etické výrazy jsou sémanticky autonomní, neukážeme tím ještě, že etika je ontologicky autonomní, tj. nezávislá na přírodní realitě.<sup>5</sup>

Tuto námitku vůči síle Moorova argumentu můžeme přiblížit třeba následující volnou analogií. Uvažujme výrazy “autor *Zahradní slavnosti*” a “český prezident zastávající úřad v roce 1996”. Tyto dva výrazy zřejmě nejsou synonymní, nemají stejný smysl. Přesto však je zřejmé, že pravdivé (empirické) věty, obsahující jeden z těchto výrazů, jsou pravdivé díky stejným faktům, jako věty obsahující druhý z nich. Kupříkladu věta “Autor *Zahradní slavnosti* dostal darem koloběžku” je pravdivá díky existenci faktu, že jistý člověk – Václav Havel – dostal darem koloběžku. Díky *témuž* faktu je pravdivá věta “Český prezident zastávající úřad v roce 1996 dostal darem koloběžku”. Tedy, podobně jako v předcházejícím případě s naturalistickou redukcí, bychom i zde mohli říci, že ukázáním nesynonymie výrazů “autor *Zahradní slavnosti*” a “český prezident zastávající úřad v roce 1996” rozhodně neprokážeme, že pravdivost vět, v nichž se tyto výrazy vyskytují, není dána jediným faktickým stavem světa.

I tato zajímavá námitka však skrývá slabiny. Ukazuje totiž pouze, že nesynonymie (jako triviální případ sémantické autonomie)

---

(5) Více o tomto názoru viz Pigden, Ch. R.: Naturalism. In: Singer (1991), s. 426–427.

nevede vždy k ontologické autonomii. Jinými slovy, že sémantická autonomie *obecně* neimplikuje ontologickou autonomii.

Na druhé straně je však zřejmé, že v některých případech lze ze zjištění o sémantické nezávislosti (nesynonymii) jistých vyjádření vyvodit závěr o ontologické různosti toho, o čem tato vyjádření hovoří. V duchu předcházející analogie uvažujme velmi jednoduchý a v určitém ohledu extrémní příklad. Výrazy “kulatý” a “krychlový” jsou zajisté nesynonymní. Přitom lze stěží pochybovat o tom, že jejich nesynonymie s sebou *nese* ontologickou autonomii, jak jsme jí rozuměli výše: věta “Měsíc je kulatý”, pokud je pravdivá, je zajisté pravdivá díky existenci *jiného* faktu, než věta “Měsíc je krychlový”. (Tyto dva fakty očividně nemohou existovat současně, a jsou tedy nepochybně různé.)

Nyní se můžeme přenést zpět na půdu etiky. Uvažujme věty “X je dobré” a “X je F”, kde F zastupuje nějakou naturální vlastnost. Z Moorova argumentu víme, že výrazy “dobrý” a F nemohou být synonymní. Tedy ani uvedené dvě věty nemohou mít stejný smysl. Nyní uvažujme známou teorii, podle níž je smyslem věty její pravdivostní podmínka. Pokud přijmeme tuto teorii a jako důslední naturalisté ji aplikujeme i na mravní soudy, pak musíme říci, že naše dvě věty mají různé pravdivostní podmínky, protože – jak už víme – mají různý smysl. Ale věty, které mají navzájem *různé* pravdivostní podmínky, jsou obecně pravdivé díky existenci *různých* faktů. Jinými slovy, pokud mají dvě (pravdivé) věty různé pravdivostní podmínky, pak můžeme vždy nalézt fakt takový, že jedna z nich je díky němu pravdivá, ale druhá nikoliv. V rámci naturalistického přístupu tedy nelze obecně tvrdit, že ‘sémantická autonomie’ výrazů a ‘ontologická autonomie’ morálky jsou navzájem nezávislé. Uvedená námitka vůči Moorově argumentu tak ztrácí přinejmenším z části svou sílu.

Nabízejí se ovšem i další cesty, jak uniknout důsledkům argumentu otevřené otázky. Mezi radikální ‘únikové strategie’ se jistě řadí názor, že naturalistický výklad významu slova “dobrý” nelze chápat jako analýzu pojmu ‘dobrosti’, přístupného na úrovni běžného ‘zdravého’ rozumu. Naše intuice potvrzující otevřenost příslušné otázky tak naprosto nic nedokazují. Naturalisté se podle této argumentace nesnaží *popsat* intuitivní, preteoretický (pro Moora *fixovaný*) význam slova “dobrý”, ale teoreticky ho *upřesnit*, a to není

možné bez posunu proti jeho běžnému chápání. Naturalistická definice pojmu 'dobroti' tak důsledně vzato nenabízí analýzu předem daného významu, ale zavedení *dohody* o zpřesněném, novém významu, který je – na základě našeho filosofického vhledu – třeba přiřadit slovu "dobrý". Nařčení naturalistického etika z omylu je tak podobné, jako kdybychom zoologa, který na základě svých výzkumů přišel s novou, zpřesněnou definicí jistého biologického druhu, obvinili z omylu proto, že se rozchází se vžitými představami.

Tato obhajoba naturalistické pozice proti argumentu otevřené otázky je přinejmenším pro ty, kteří nesdílejí Moorova východiska, týkající se významu mravních termínů, přesvědčivá. Pokud by naturalisté skutečně považovali naše intuice týkající se pojmu 'dobroti' za druhořadé či neúplné a pokud by byli opravdu přesvědčeni o životaschopnosti jejich nového pojetí jako alternativy k běžnému užívání slova "dobrý", pak by pro ně Moorův argument skutečně nepředstavoval vážnou výzvu. Ve skutečnosti ovšem naprostá většina naturalistů nezamýšlí 'revidovat' intuitivní chápání 'dobroti'. Ohledy na běžné chápání tohoto pojmu jsou tedy i pro ně podstatné. Z tohoto hlediska je proto stěží přijatelné, že důsledné přijetí nového naturalistického pojmání významu slova "dobrý" by znamenalo, že bychom jeho evaluativnímu, resp. preskriptivnímu obsahu museli přisoudit roli jakýchsi nepodstatných konotací. To by ovšem vedlo k tomu, že by se úloha slova "dobrý" v naší komunikaci zásadně změnila.

Méně radikální, ale o to pozoruhodnější způsob, jak zpochybnit průkaznost argumentu otevřené otázky, představuje obrácení pozornosti k Moorovu pojmu *filosofické analýzy*. Je-li naturalistická analýza pojmu 'dobroti' nepřijatelná, jakou obecnou podobu by měla mít analýza – třeba i jiného pojmu – která by mohla být přijata jako vyhovující?

Právě předestřená otázka má upozornit na to, že Moorův pojem filosofické analýzy je značně nejasný, a je-li tedy nějaká analýza označena za neuspokojivou, mělo by být ukázáno, v čem se liší od uspokojivé analýzy. V stati nazvané *Reply to My Critics*<sup>6</sup> se Moore pokusil formulovat podmínky, které jsou nutné pro to, aby analýza

---

(6) Viz Schilpp (1942).



nějakého pojmu byla úspěšná. Okamžitě se ovšem stalo zřejmým, že tyto podmínky jsou velmi silné a vedou k tzv. *paradoxu analýzy*, který ukazuje, že žádná skutečná analýza v Moorově smyslu není možná. Abychom viděli, jak taková analýza může ztroskotat, uvažujme například analýzu pojmu *být bratrem*. Tento pojem je podle toho, co Moore říká v *Principiích*, příkladem pojmu, který není jednoduchý, a tudíž může být úspěšně analyzován. Jeho analýza může být vyjádřena pomocí rovnosti

(B) “Být bratrem” znamená totéž jako “být sourozencem mužského pohlaví”,

resp. pomocí vyjádření

Vždy, když říkáme, že A je bratr, myslíme tím, že A je sourozenec mužského rodu.

Pokud ovšem – stejně jako Moore v argumentu otevřené otázky – předpokládáme, že podmínkou úspěšné analýzy je totožnost významů (smyslů) výrazů, které se nacházejí na protilehlých stranách definice (Moore pro ně používá latinské termíny *analysandum* a *analysans*), pak by mělo tvrzení (B) mít stejnou vypovídací hodnotu jako tvrzení

(B\*) “Být bratrem” znamená totéž jako “být bratrem”.

To ale zjevně není pravda. Zatímco (B) lze přinejmenším intuitivně považovat za skutečnou analýzu, (B\*) jistě žádnou analýzu pojmu *být bratrem* nenabízí. Ukazuje se tak, že buď není ve skutečnosti možná žádná konceptuální analýza, která by nám poskytla netriviální poznání, nebo nejsou zcela opodstatněné Moorovy nároky na uspokojivou definici jakéhokoli pojmu, včetně pojmu ‘dobroti’. V každém případě je ale přesvědčivost argumentu otevřené otázky značně oslabena.

Za pozornost stojí i argument, který sice nehraje v diskusích kolem naturalistického omylu nijak významnou roli, ale z formálního hlediska je jistě zajímavý. Tento argument říká: Je možné uznat, že žádná naturalistická analýza pojmu *dobrého*, která byla dosud před-

ložena, nedokáže odolat argumentu otevřené otázky, ale to Moora neopravňuje činit jakékoli obecné závěry ohledně všech naturalistických etických koncepcí. Je totiž myslitelné, že jednou bude nalezena taková naturalistická definice významu slova “dobrý”, která neponechá otázku o tom, zda je to, co má danou ‘naturální’ charakteristiku, dobré, otevřenou. Lze tak říci, že Moorova argumentace se snaží diskvalifikovat všechny naturalistické etické teorie na základě *neúplné indukce*, tj. na základě nepřijatelnosti těch naturalistických teorií, které jsou *dosud* známy. Avšak zobecnění tohoto druhu, jak známo, není logicky spolehlivým postupem, který by nás plně opravňoval k přijetí obecného závěru. Přitom Moore by jistě nebyl spokojen, pokud by jeho argumentace měla ústit pouze v závěr, že naturalismus je *pravděpodobně* neudržitelný.

Jak tedy máme ve světle naznačené kritiky hodnotit postavení argumentu otevřené otázky v moderní metaetice? Na jedné straně je třeba uznat, a do jisté míry to učinil i Moore sám, že představa konceptuální analýzy, která je založená na zřejmosti fixovaných pojmů, se ukázala jako stěžejí udržitelná. Proto se jistě nedá říci, že Moore vystavil jakýsi úmrtní list všem formám naturalismu.

Na druhé straně je zřejmé, že způsob uvažování o metaetických otázkách, se kterým přišel Moore, je od doby, kdy byla publikována jeho *Principia*, v analytické etice stále živý. Lze sice říci, že Moore neobjevil skutečný *důkaz* toho, že naturalismus je principiálně mylný, objevil nicméně argumentační postup, který poukazuje na některé důležité rysy pojmu *dobrostiti*, které problematizují každou snahu plně se ztotožnit s nějakou naturalistickou nebo metafyzickou reduktivní definicí.

Kompetentní mluvčí, který má ‘zažité’ běžné pojmy mravního diskursu, má pocit, že cosi z jejich významu uniká, pokud se je pokusíme přeložit do popisného jazyka. Za to, co ‘uniká’, je obvykle považován praktický charakter mravních termínů, to, že jsou bezprostředně relevantní pro naše jednání. Jakýkoli popis (ve smyslu deskriptivistické redukce) nemůže vyčerpávat sémantický obsah slov, jejichž podstatným rysem je jejich vliv na naše jednání.<sup>7</sup>

V dalších kapitolách této knihy se setkáme s některými úvahami, které jsou do značné míry blízké duchu Moorova argumentu

---

(7) Srov. Wittgenstein (1965).

otevřené otázky. Nejsou ovšem spojeny s moorovskými předpoklady o existenci jakési fixované a hierarchicky uspořádané říše pojmů, kterou můžeme nazírat, ani s problematickým pojetím filosofické analýzy. Čtenáři budou mít sami možnost posoudit, do jaké míry jsou tyto, Moorem nepochybně inspirované úvahy, přesvědčivé.

## kapitola VI

---

## Význam slova dobrý<sup>1</sup>

Každý z nás denně hodnotí věci a události ve svém okolí. Volíme přitom různá kritéria i způsoby hodnocení. Hodnocení se může odehrávat na mimoverbální úrovni, může mít standardizovanou podobu (např. hodnocení technické hodnoty a uměleckého dojmu při krasobruslení pomocí čísel), ale nejčastěji se děje právě pomocí vyslovení hodnotících soudů vyjádřených větami přirozeného jazyka. Co pomocí takovýchto soudů říkáme, jaký je jejich význam? Na tuto otázku není snadné odpovědět a lze říci, že žádná z dosud navržených odpovědí nebyla obecněji přijata jako uspokojivá.

Charakteristickým znakem hodnotových vět, ať už jde o hodnotové věty mravní nebo jiné, je to, že obsahují specifická slova, která označujeme jako *hodnotová slova* nebo *hodnotové predikáty*. Jak je pro oblast, kterou se zabýváme, typické, ani v tomto případě neexistuje ostrá hranice, která by jednoznačně oddělovala hodnotové predikáty od predikátů ostatních. R. M. Hare dokonce říká, že téměř každé slovo může být za určitých okolností užito k vyjádření jistého hodnotícího postoje. V tomto smyslu se každý predikát může stát hodnotovým predikátem.<sup>2</sup> Lze si totiž vždy představit takové okolnosti, v nichž připsání zvoleného predikátu nějakému předmětu bude znamenat zaujetí jistého hodnotového postoje. Např. užití adjektiva *dělnický*, které je za normálních okolností hodnotově neutrální, implikovalo ve společnostech, kde vládla komunistická ideologie, jednoznačně kladné hodnocení. Význam tohoto slova byl (v oficiálním diskursu) posunut tak, že evokoval zaujetí kladného hodnotícího postoje.

---

(1) V této kapitole nebudeme z typografických důvodů uvádět jména slov a vět v uvozovkách (což je konvence, kterou jsme se snažili dodržovat v ostatních kapitolách), ale budeme je psát kurzívou.

(2) Hare (1972), s. 79–80.

Jsou ovšem slova, která jejich význam přímo předurčuje k užívání v hodnotových soudech. Typickým představitelem takovéhoto ryze hodnotového slova je slovo *dobrý*. V této kapitole se budeme věnovat především otázce, jaký je význam tohoto slova, a v souvislosti s tím, jak můžeme uchopit význam dalších slov, která jsou používána k hodnocení.

Zkoumáme-li, co říká slovo *dobrý* o předmětu, jemuž je predikováno, narazíme záhy na zjevnou obtíž. Podmínky, které určují, kdy můžeme toto adjektivum oprávněně použít ve výpovědi o určitému předmětu, se totiž mění v závislosti na tom, o jaký předmět jde. Tato vázanost na příslušný předmět není typická pro všechna adjektiva, jimiž přisuzujeme určitým věcem nějaké vlastnosti. Tzv. (logicky) *predikativní adjektiva* jako *černý* nebo *dřevěný* nejsou vázána k předmětu, na nějž se vztahují (*x je černý pes* můžeme ekvivalentně vyjádřit pomocí konjunkce *x je černé a x je pes*, podobně *x je dřevěný stůl* je ekvivalentní *x je dřevěné a x je stůl*). *Dobrý* naproti tomu patří mezi tzv. (logicky) *atributivní adjektiva*, tj. adjektiva, která nemohou dost dobře stát samostatně, ale jsou vázána na předmět, k němuž jsou vztažena. Např. *x je dobrý hokejista* nelze parafrázovat jako *x je dobrý a x je hokejista*, podobně jako vyjádření *x je malý slon* není ekvivalentní konjunkci *x je malý a x je slon*.<sup>3</sup>

Pokud bychom připustili možnost takových parafrází (při zachování významu), museli bychom dojít k závěru, že není možné, aby jeden člověk byl zároveň dobrý hokejista a přitom nebyl dobrý student. Analýza věty *x je dobrý hokejista, a není dobrý student* jako *x je dobrý a x je hokejista a x není dobrý a x je student* totiž zjevně obsahuje logický spor. Analyzovaná věta je přitom zcela rozumná a žádný spor neobsahuje.

Obecně můžeme říci, že je-li *P* predikativní adjektivum, pak pro každý předmět, který má vlastnosti *Q* a *R* platí, že kdykoli má tento předmět (složenou) vlastnost *PQ*, má i vlastnost *PR*. Je-li naopak *P* atributivní adjektivum, může mít tento předmět (složenou) vlastnost *PQ*, ale nikoli vlastnost *PR*.

Pro intuitivní přiblížení této definice můžeme navrhnout např. následující dvě interpretace *P*: *P1* – dvacetiletý, *P2* – průměrný,

(3) K rozdílu mezi logicky atributivními a logicky predikativními adjektivy srov. Geach (1956).

$Q$  – hokejista,  $R$  – student. Z definice plyne, že adjektivum  $P1$  je predikativní. Je-li totiž někdo hokejistou i studentem, pak vždy, pokud je dvacetiletým hokejistou, je i dvacetiletým studentem – a obráceně. Adjektivum  $P2$  je naopak atributivní. Lze si totiž bez obtíží představit, že někdo je průměrným hokejistou, ale vynikajícím (neprůměrným) studentem.

Jedním z rysů, který je typický pro atributivní adjektiva jako *dobrý*, *velký*, *zkušený* a podobně, je to, že jsou-li nějakému předmětu připisována samostatně, buď není výsledné vyjádření zcela smysluplné (*Baltické moře je dobré*) nebo jde důsledně vzato o eliptické vyjádření s nevyjádřeným (ale nicméně předpokládaným) předmětem. Řekne-li někdo *Placido Domingo je dobrý*, rozumí se v běžném kontextu samo sebou, že je míněno *dobrý pěvec*. Naopak vyjádření *Pete Sampras je dobrý* bude rovněž dobře srozumitelné, ale pouze díky tomu, že *dobrý* se v něm rozumí jako zkratka za *dobrý tenista*. Kdyby někdo reagoval na uvedené vyjádření o Placidu Domingovi poznámkou *Ale on přece vůbec neumí smečovat* jistě by taková ‘kritika’ byla pokládána za absurdní. V případě Samprase by stejná kritika patrně byla považována za neoprávněnou, ale nikoli za absurdní.

Velmi běžně se setkáváme s tím, že onen předmět, ke kterému se vztahuje atributivní predikát, je dán předmětem příslušné věty, aniž bychom potřebovali jakékoli předběžné znalosti, jako tomu bylo v příkladech s Domingem a Samprasem. Věty

*Tento pes je velký*

a

*Tento bernardýn je malý*

mohou být proneseny o stejném psu a obě mohou být uznány jako pravdivé. První věta je totiž chápána jako zkratka za větu

*Tento pes je velký pes,*

zatímco druhá říká totéž co věta

*Tento bernardýn je malý bernardýn.*

V jiných případech ovšem musí být předmět explicitně zmíněn, aby věta byla smysluplná (*Baltické moře je dobré loviště šprotů*). Vymezení významu slova *dobrý* a podobných atributivních adjektiv je ještě komplikováno skutečností, že jejich význam je neostrý, vágní.<sup>4</sup> To ovšem neznámá, že musíme resignovat na úkol vymezení význam těchto adjektiv. Jak je možné přistoupit k takovému vymezení, si můžeme ukázat na příkladu predikátu *velký*.

Je patrné, že nemusíme vůbec mít představu, zda trepka dlouhá 0,015 mm je velká nebo nikoli, či zda tapír vážící 120 kg je velký či malý, a přitom docela dobře chápeme, jak se co do svého významu liší výrazy *trepka* a *velká trepka*, nebo *malý tapír* a *velký tapír*. Význam atributivních predikátů jako jsou *velký* nebo *dobrý* tedy v principu musí být vymežitelný nezávisle na podmínkách jejich připsání v jednotlivých případech.

V případě predikátu *velký* (chápaného v běžném významu, nikoli přeneseně jako ve vyjádření *velký spisovatel*) se zdá, že vymezení jeho významu není těžké. *Velký* totiž znamená (*výrazně*) *nadprůměrný co do rozměru mezi předměty daného druhu*. To, jak rozměrné jsou průměrné předměty jistého druhu (psi, bernardýni, trepky atp.), je záležitostí empirického zkoumání, nikoli záležitostí významu slova *velký*.

Všimněme si, že uvedené objasnění významu slova *velký* není problematizováno možností, že průměrná velikost bernardýnů se v čase může měnit. Pes, který by ještě před sto lety byl oprávněně považován za velkého bernardýna, možná dnes velkým bernardýnem není. Tato změna v empirickém světě nemá žádný vliv na význam slova *velký*. Je ovšem dobré mít na paměti, že vágnosti slova *velký* jsme se danou definicí nezbavili.

Ptejme se nyní, zda význam slova *dobrý* můžeme v této souvislosti vymezení nějak podobně, jako jsme to udělali s predikátem *velký*. Zatímco *velký* patří mezi ty predikáty, které popisují předměty z hlediska jejich rozměru<sup>5</sup>, a jeho význam se tedy omezuje na spe-

(4) Vágnost se ovšem netýká jen atributivních adjektiv. I mnohá predikativní adjektiva jsou vágní.

(5) Přenesený význam tohoto slova, se kterým se setkáváme ve spojeních jako *velký spisovatel* či *velký člověk*, zde opět pro jednoduchost ponecháváme stranou.

cifický druh popisu, je predikát *dobrý* povýtce hodnotící. Řekneme-li o nějakém předmětu, že je dobrý, nepopisujeme 'neutrálně' jeho vlastnosti. Na otázku, co vyslovujeme, připisujeme-li nějakému předmětu predikát *dobrý*, se budeme pokoušet odpovědět na následujících stránkách. Nejprve se zamyslíme nad různými užitími tohoto predikátu v běžném životě.

Uvažme například větu:

1. *Tento nůž je dobrý.*

Tato věta představuje vyjádření kladného hodnocení určitého nože. Nedá se ovšem říci, že tato věta je zcela jednoznačná. Nůž totiž, jak víme, může být hodnocen z různých hledisek. Odpověď na otázku, z jakého hlediska je ve větě 1 příslušný nůž hodnocen, se může zdát triviální: Je hodnocen z hlediska toho, kdo vyslovil uvedenou větu. Slovo *dobrý* tedy v dané větě vyjadřuje postoj založený na preferencích hodnotícího subjektu.

Tento výklad ale má svá vcelku zřejmá úskalí. I když často zaujíáme k předmětům, které hodnotíme, osobní postoj, není tomu tak zdaleka vždy, když vyslovujeme hodnotící soud. Věta 1 v šíři svého běžného použití totiž není zcela jednoznačná, ale může být chápána přinejmenším třemi poněkud odlišnými způsoby:

1a. *Tento nůž je podle mě dobrý.*

1b. *Tento nůž je pro mě dobrý.*

1c. *Tento nůž je objektivně dobrý.*

V rámci tohoto schematického rozlišení odpovídá věta 1a vyjádření subjektivního postoje uznání, o kterém jsme hovořili výše. Vyjadřuje osobní kladný postoj mluvčího, kterému se nůž 'líbí'. (Do uvozovek zde dáváme slovo *líbí* proto, že nemusí jít o postoj, k jehož vyjádření je toto slovo užíváno typicky, totiž kladný estetický postoj.) Obvykle má i takovýto postoj nějaký důvod, který dokážeme formulovat, případně kterým dokážeme své osobní preference zpětně racionalizovat. Ovšem není tomu tak nutně vždy. Ve vyhraněném případě mohou tyto subjektivní preference být neodůvodněné (resp. racionálně nevysvětlitelné) a můžeme je chápat jako jakási momentální nebo trvalejší 'hnutí mysli'.



Zaujímání subjektivních postojů, o nichž hovoříme, k předmětům praktického užití, jako je nůž, je spíše výjimečné než typické. Mnohem častěji vyjadřujeme své subjektivní preference ve vztahu k předmětům spjatým s osobním prožíváním. Věty jako

*To je ale dobrý salát.*

*Je dobré, že jsi tu.*

*Je dobré jen tak ležet a nic nedělat.*

naznačují, v jakých souvislostech obvykle zaujímáme vyhraněně subjektivní hodnotící postoje.

I když věta 1b se na první pohled zdá říkat téměř totéž co věta 1a, je její význam v důležitém ohledu odlišný. Tato věta (v rámci našeho schématu) totiž daný nůž hodnotí z hlediska jeho vztahu k mým potřebám a předpokládaným zájmům. Jsem-li například řezníkem, který má mimořádně velké dlaně, pak **pro mě** patrně bude dobrý nůž, který je ostrý, špičatý s úzkou pevnou čepelí a mimořádně silnou stěnkou, která mi umožňuje pohodlný úchop. Pokud nějaký nůž má tyto vlastnosti, dá se samozřejmě předpokládat, že ho budu hodnotit i jako dobrý **podle mne**, ale jde skutečně pouze o předpoklad. Víme totiž, že je poměrně běžné, že se nám 'líbí' i předměty, které zrovna neodpovídají našim skutečným potřebám, a naopak můžeme mít záporný vztah k předmětům, které ve všech ohledech vyhovují 'objektivním' požadavkům na to, co je pro nás dobré. Poněkud zjednodušeně to můžeme vyjádřit konstatováním, že věta *Uznávám, že tento nůž je pro mě po všech stránkách dobrý, ale přesto se mi nelíbí* není absurdní, neobsahuje skutečný protimluv.

Význam věty 1c se poněkud liší od obou předcházejících. Tato věta nevyjadřuje uznání vycházející z mých subjektivních náklonností, ani neoceňuje nůž z hlediska mých konkrétně daných potřeb. Hodnotí daný nůž jako takový. Vzhledem k tomu, co jsme řekli o atributivních adjektivech, lze říci, že tuto větu můžeme důsledněji formulovat tak, že vyjádříme předmět, k němuž se atributivní adjektivum *dobrá* vztahuje. Tato věta pak zní: *Tento nůž je (objektivně) dobrý nůž*. K tomu, abychom si uvědomili, jak důležité je, že tato věta uznává příslušný nůž právě a výlučně jako nůž, ji srovnáme s větou:

## 2. *Tento nůž je (objektivně) dobrý ke šroubování.*

Ve větě 2 očividně nehodnotíme nůž *jako nůž*, ale z hlediska jistého konkrétního účelu, k němuž nůž může být použit. Pohled, z něhož hodnotíme, je pohledem toho, kdo uvažuje o možnosti využít daný nůž k šroubování šroubů. To samozřejmě neznamená, že samotný mluvčí nutně sám zamýšlí použít nůž namísto šroubováku. U mluvčího, který vážně vysloví větu 2, pochopitelně očekáváme, že má jistou představu, který z nožů je tím nožem (mezi ostatními noži), který v dostatečně vysoké (nadprůměrné) míře splňuje tyto požadavky. K takovému hodnocení je tedy třeba mít jisté zkušenosti se šroubováním, které nám umožňují podívat se očima ‘odborníka na šroubování’. Z tohoto hlediska pak můžeme nůž uznat jako vhodný nebo ho odsoudit jako nevhodný.

V úvahu ovšem přichází i možnost, že při hodnocení tohoto druhu se neopíráme o vlastní zkušenost, ale vycházíme ze zprostředkovaných informací, z ‘objektivně’ daných kritérií, která stanovují, jaké vlastnosti má mít nůž použitelný ke šroubování. V této souvislosti si tato kritéria můžeme představit jako jistý standard – výčet vlastností, které nůž musí splňovat, aby byl vhodný ke šroubování. Znalost tohoto standardu pak umožňuje i osobě bez osobních zkušeností se šroubováním vyslovit vážně míněný soud, který vyjadřuje uznání toho kterého nože z jakéhosi objektivního hlediska. Je přitom vcelku jasné, že tato kritéria mohou splňovat právě nože, které příliš neodpovídají představě dobrého nože. V případě nožů dobrých ke šroubování např. tupé nože s ulomenou špičkou.

Nyní se vraťme k větě 1c. V jejím nejběžnějším chápání, tedy tehdy, když může být parafrázována jako *Tento nůž je dobrý nůž*, neuvažujeme v tomto případě o daném noži jako o nástroji ke šroubování atp., ale z hlediska jeho typického užití. Ptáme-li se, který nůž je z tohoto hlediska dobrý, mohli bychom odpovědět, že dobrý je ten nůž, který dobře slouží svému charakteristickému účelu, tj. řezání. Ovšem takové vymezení významu slova *dobřý* v daném kontextu by stěží bylo samo o sobě přijatelné. Okamžitě by totiž vyvolávalo otázku, co to znamená *dobře sloužit svému účelu*. Aby žádané vymezení bylo přijatelné, nesmí obsahovat žádná slova, jejichž význam nelze plně objasnit bez předpokladu zna-

losti významu slova *dobrý*, protože jinak by toto objasnění vedlo do bludného kruhu. Slovo *dobře* tento požadavek očividně nesplňuje.

Splnit tento požadavek se ovšem nezdá být mimořádně obtížné. Můžeme vyjít z obdobného předpokladu 'objektivně' daných kritérií, který jsme uvažovali v úvahách o větě 2. I když jistě není snadné jednoznačně a v úplnosti určit výčet charakteristik dobrého nože, je zřejmé, že mezi ně patří ostrost, pevnost, tvar umožňující pevné a pohodlné uchopení a další snadněji či obtížněji měřitelné charakteristiky. Tímto způsobem bychom při troše snahy mohli zformulovat cosi jako standard dobrého nože. Zjišťování, zda nůž je (objektivně) dobrý by pak bylo možné provádět porovnáním nože s tímto standardem. Dobrý by byl prostě nůž odpovídající tomuto standardu. Tento postup objektivního hodnocení bychom mohli nazvat 'postup státní zkušební'.

Druhá možnost opět je, že naše úvahy o tom, který nůž je objektivně dobrý, nevycházejí z nějakých kritérií daných 'zvenčí', ale opírají se o přesvědčení, že jsme schopni (na základě svých zkušeností) se natolik vžít do pozice typického uživatele nožů, že dokážeme objektivně posoudit, který nůž je dobrý (jako nůž) a který nikoli. I člověk, který například z důvodu čistě osobních preferencí či daných vlastních potřeb uznává jako *dobré* nože s nějakou specifickou vlastností (např. s mimořádně úzkým ostřím a silnou střenkou), je schopen připustit, že objektivně dobré nože tyto vlastnosti mít nemají. O tomto postupu objektivního hodnocení můžeme hovořit jako o 'postupu zkušeného praktika'.

Je samozřejmé, že by nebylo správné oba naznačené postupy určování, který předmět daného druhu (v našem případě nůž) je objektivně dobrý, jakkoli striktně oddělovat. Při úsilí o co největší objektivnost hodnocení se oba postupy vzájemně překrývají a doplňují. 'Postup státní zkušební' se pochopitelně do velké míry opírá o zobecněné zkušenosti odborníků. V případě (objektivního) hodnocení některých produktů není dokonce vůbec možné oba postupy oddělovat. Např. při zjišťování kvality kávy či vína (tj. při zjišťování, zda je víno dobré) se chemický rozbor kombinuje s posudky zkušených degustátorů.

Cestou, kterou jsme právě naznačili, lze dospět (i když nikoli přímočaře) ke konkrétním kritériím  $k_1, \dots, k_n$ , která poskytují výcho-

disko k odpovědi na otázku, kdy nůž zasluhuje být uznán jako objektivně dobrý (nůž).<sup>6</sup> Znamená to, že jsme tímto způsobem dospěli k objasnění významu slova dobrý? Můžeme říci, že význam výrazu *dobry nůž* je tentýž jako význam výrazu *nůž vyhovující požadavkům  $k_1, \dots, k_n$* ? To jistě nikoli. Podobně, jako se význam výrazu *velký bernardýn* nezmění, změní-li se průměrná velikost bernardýnů, nemůže jakýkoli konkrétní posun v uznávaném standardu nožů změnit význam výrazu *dobry nůž*. Význam slova *dobry* je tedy třeba hledat poněkud jiným způsobem.

Abychom pochopili, v čem spočívá výlučná 'hodnotovost' slova *dobry*, porovnejme ho se slovy, která jsou rovněž používána k hodnocení, ale nikoli výlučně. Řekli jsme již, že hranice mezi hodnotovými a nehodnotovými slovy (resp. mezi hodnotovými a nehodnotovými soudy) je velmi neostrá. Slova jako *správný*, *chvályhodný*, *čestný*, *statečný*, *vzdělaný*, *šikovný*, *pohodlný* a jejich antonyma ilustrují neurčitost hranice mezi slovy s (jednoznačně) hodnotovým a (jednoznačně) deskriptivním obsahem.

Mnohé soudy, které běžně vyslovujeme, svůj předmět zároveň popisují i hodnotí. Řeknu-li například o někom, že je statečný, jistě ho jistým způsobem *popisuji* – připisuji mu dispoziční vlastnost charakterizující jeho chování v nebezpečných situacích. Na druhé straně je patrné, že význam slova *statečný*, tak jak je normálně chápáno, se neomezuje pouze na prostý popis, ale obsahuje cosi navíc, jistě *uznání* spojené s daným popisem. Tímto prvkem uznání se zmíněné slovo liší od slov, jejichž význam je čistě popisný, hodnotově neutrální. Slovo *statečný* obecně evokuje kladný hodnotový postoj – schválení. Slovo *zbabělý* naproti tomu evokuje postoj negativní – odmítání. Vyhovuje-li jednání jistého člověka (deskriptivním) charakteristikám statečného jednání,<sup>7</sup> ale přitom je v rozporu s naší představou o tom, jak má člověk jednat, budeme da-

(6) Abychom předešli nedorozumění, poznamenejme, že objektivnost, o které se zde hovoří, není chápána absolutně, tj. jako naprostá nezávislost na (lidském) poznání, na lidském úhlu pohledu. Jde spíše o nezávislost na individuálních názorech, na dílčích úhlech pohledu.

(7) Tyto charakteristiky je ovšem velmi nesnadné formulovat. Mohli bychom je snad popsat jako určité vzorce chování lidí v situacích, v nichž si uvědomují nebezpečí, které jim hrozí.

nou osobu charakterizovat spíše pomocí hodnotově neutrálních nebo negativních termínů, jako např. *rozhodný, nepodléhající strachu, odhodlaný, fanatický* atp.

Můžeme tedy vyslovit tezi, že hodnotovými soudy vyjadřujeme zaujetí jistého (kladného či záporného, schvalujícího či odmítavého) postoje k předmětu hodnocení. Přitom skutečnost, že jistý soud je hodnotový, nevylučuje, že zároveň hodnocený předmět popisuje, a je tedy ve větší či menší míře zároveň deskriptivní.

Je samozřejmě velmi těžké jakkoli vážit či oddělovat deskriptivní a hodnotový obsah jednotlivých soudů, resp. jednotlivých predikátů. Přesto můžeme ve významu jednotlivých adjektiv odlišit dvě složky – složku popisnou (deskriptivní) a složku hodnotovou (preskriptivní). To samozřejmě neznamená, že význam každého predikátu nutně obsahuje obě tyto složky.

Abychom si lépe uvědomili rozdíly mezi různými typy predikátů, uveďme několik příkladů vět, které přisuzují jistému člověku, řekneme mu Josef, jisté vlastnosti: *Josef je černovlasý, Josef je kuchařem, Josef umí uvařit česnečku, Josef je vtipný, Josef je poctivý, Josef je dobrý člověk.*

První dvě z uvedených vět popisují, jaký Josef je. Říkají, jakou má barvu vlasů a jaká je jeho profese. U těchto vět bychom v běžném kontextu stěží hledali nějaký mimodeskriptivní obsah, jejich obsah se omezuje na deskriptivní složku. I ve větě hovořící o Josefově schopnosti uvařit česnečku jde jistě především o popis jeho schopností, i když v ní snad lze vystopovat jistý moment hodnocení. Čtvrtá věta se od předchozích poněkud liší. Málakdo by asi tvrdil, že vtipnost je vlastnost, jejíž připsání je záležitostí prostého popisu. Říkáme-li o někom, že je vtipný, nepopisujeme neutrálně jistý stav věcí, ale vyslovujeme uznání, ocenění jistých schopností daného člověka. Nejde ovšem o hodnocení mravní, ale o hodnocení jiného druhu. (Nelehkou otázkou, o jaký druh hodnocení zde jde, můžeme vzhledem k zaměření této knihy s klidným svědomím a úlevou přenechat povolanejším.)

Věta, která o Josefovi říká, že je poctivý, mu jistě připisuje jisté rysy dané deskriptivním obsahem slova *poctivý*. Informuje nás například, že se neobohacuje na úkor druhých, neříká vědomě nepravdy, aby z toho těžil atp. Josefova poctivost je ovšem i hodnotově (v tomto případě mravně) relevantní, a užití slova *poctivý* tak vypo-

vidá i o zaujetí jistého postoje k Josefovi. Význam tohoto slova je tedy zřejmě tvořen nejen deskriptivní, ale i hodnotovou složkou.

Z toho, co o Josefovi říká poslední z uvedených vět, *Josef je dobrý člověk*, můžeme rovněž dospět k jisté představě o Josefově chování (budeme patrně soudit, že Josef nikoho neokrádá, nemučí zvířata ani lidi, neorganizuje úkladné vraždy atp.), stěží ovšem lze říci, že tato deskriptivní informace je podstatnou součástí významu slova *dobry*.

Představme si situaci, kdy Josef žije ve společnosti, kde poctivost je považována za hodnotově (mravně) indiferentní vlastnost (obohacování se na úkor druhých, říkání nepravdy atd. je obecně přijatelné, nevzbuzuje zaujetí žádného hodnotícího postoje), a je tedy na úrovni černovlasosti a podobných čistě deskriptivních vlastností. Není možná snadné představit si takovou společnost, nicméně nezdá se, že by tato představa byla sama o sobě zcela absurdní. Snadno ovšem nahlédneme, že nic podobného nepřipadá v úvahu u slova *dobry*. Na rozdíl od slov jako *poctivý*, *statečný* si v tomto případě nelze představit, že by si slovo *dobry* podrželo nějaký deskriptivní obsah a ztratilo by svůj obsah hodnotový. Význam tohoto slova je totiž právě povýtce hodnotový.

Dovedeme si představit, že v různých společnostech se budou deskriptivní charakteristiky člověka, který je obecně označován jako *dobry*, poněkud, značně nebo v extrémním případě zcela lišit, podle toho, co je v té které společnosti uznáváno jako žádoucí, ale nelze si představit, že by jeho označení za dobrého mělo čistě charakter jeho popisu a nebylo by spjato se zaujetím postoje uznání. Lze vyslovit tezi, že v jazyce, který by nepřipouštěl možnost vyjádřit hodnocení, by slovo *dobry* nemělo místo, zatímco každý jazyk, který hodnocení umožňuje, obsahuje takové všeobecné, čistě hodnotové adjektivum vyjadřující uznání.

Můžeme tak říci, že zaujetí schvalujícího postoje (z jistého daného hlediska) je primární, podstatnou složkou významu slova *dobry*, zatímco (deskriptivní) charakteristiky, jejichž přítomnost je za daných okolností podmínkou kladného hodnocení jistého předmětu, tvoří jakousi sekundární, kontextově závislou složku jeho významu.<sup>8</sup>

---

(8) Povšimněme si zde rozdílu oproti výše zmíněným slovům, která nejsou výlučně hodnotová. V jejich případě rovněž hovoříme o popisné a hodnotové

K ilustraci tvrzení o tom, že zaujetí postoje je primární složkou významu slova *dobrý* a kontextově podmíněná složka významu je druhotná, můžeme použít příklad, který uvádí R. M. Hare.<sup>9</sup> Představme si misionáře, který přijíždí na ostrov, na němž žijí kanibalové. Misionář je vybaven slovníkem, který mimo jiné obsahuje místní ekvivalent slova *dobrý*. Zatímco domorodci jsou přesvědčeni, že dobrý člověk je ten, kdo je smělý, dokáže si zjednat respekt a získat mnoho skalpů, misionář je chce přesvědčit, že dobrý člověk je laskavý, pokorný a získáváním skalpů se nezabývá. Pokud by se význam slova *dobrý* v obou jazycích omezoval na příslušný deskriptivní obsah, přesvědčování domorodci by nutně museli dospět k názoru, že misionář prostě nerozumí jejich slovu *dobrý*, používá-li ho, když mluví o mírných a laskavých lidech bez respektu a bez skalpů. (Podobně by jistě dospěli k názoru, že nerozumí jejich ekvivalentu slova *červený*, pokud by ho soustavně používal, hovoře o nečervených předmětech.) Důsledkem by bylo, že by jakákoli komunikace o mravních otázkách byla vyloučena. To ovšem zřejmě není přijatelný závěr. Daleko přirozenější je domnívat se, že kanibalové by prostě dospěli k názoru, že rozpor mezi nimi nespočívá v nedorozumění ohledně významu slova, ale v tom, že cizinec uznává, chválí, doporučuje – považuje za dobré – něco jiného než oni.

To, co jsme dosud řekli, naznačuje náš obecný pohled na význam slova *dobrý*. V následujících odstavcích se soustředíme právě na zkoumání užití tohoto nejtýpčtějšího hodnotového slova v rámci diskursu, který nás zde zajímá nejvíce – diskursu morálního.

V dosud diskutovaných případech užití slova *dobrý* šlo především o hodnocení z hlediska jistého konkrétního zájmu, resp. z hlediska účelu uvažovaného konkrétním či idealizovaným subjektem hodnocení. V případě užití tohoto slova v mravních hodnoticích soudech je poněkud problematické hovořit o konkrétních hlediscích, zájmech a účelech. Navíc v rámci různých koncepcí etiky mají totiž mravní (hodnoticí) soudy rozdílné postavení. Přesto se nyní chceme pokusit ukázat, že výše načrtnuté objasnění významu slova *dobrý* lze velmi přirozeně vztáhnout i na případy jeho užití

---

složce významu, ale ani jednu nepokládáme za prvotní, i když v případě různých slov může ta či ona složka převažovat.

(9) Hare (1972), s. 148–149.

v morálním diskursu. Navíc je toto objasnění slučitelné s různými koncepcemi etiky.

Uvažme např. větu:

3. *Pomáhat trpícím je dobré.*

Analogicky jako v případě věty 1 i zde můžeme rozlišit přinejmenším tři různé výklady této věty:

3a. *Pomáhat trpícím je (podle mě) dobré.*

3b. *Pomáhat trpícím je (pro mě) dobré.*

3c. *Pomáhat trpícím je (objektivně) dobré.*

Situace je však nyní v důležitém ohledu jiná než v předchozím případě. Zatímco u věty 1 představovaly varianty 1a–1c tři různá upřesnění významu věty, která byla mnohoznačná, v případě věty 3 je situace odlišná. Pokud totiž budeme souhlasit s tím, že tato věta vyjadřuje mravní soud, pak varianty 3a–3c představují různé pohledy na to, jaká je povaha mravnosti. Dá se tedy říci, že reprezentují různé koncepce etiky.

Pokud přijmeme výklad významu slova *dobrý*, který zde zastáváme (a který přirozeně není jediný možný), pak v mimomorálním i v morálním hodnocení toto slovo vyjadřuje určitý postoj, o kterém zde hovoříme jako o postoji uznání. Jednotlivé etické koncepce se pak liší (kromě jiného) tím, z jakého hlediska toto uznání vychází.

Ti, kdo zastávají názor, že odpověď na otázku, co je mravně dobré, je dána v prvé řadě mými osobními preferencemi, jsou zastánci autonomní morálky. V nejvyhraněnější podobě říkají, že to, zda něco považujeme za mravné či nikoli, je otázka našich pocitů a představ, které nelze jakkoli vyložit nebo odůvodnit ‘zvenčí’. Subjektivní mravní názor je jediným východiskem a konečným kritériem mravního uznání či mravního zavržení. Podle zastánců autonomní morálky je tedy větu 3 (branou jako mravní soud)<sup>10</sup> třeba primárně chá-

---

(10) Již v kapitole věnované jazyku morálky jsme řekli, že tato věta může být chápána např. i jako zkrácená podoba věty *Pomáhat trpícím je dobré k tomu, abychom získali jejich vděk*. V takovém případě ovšem nejde o mravní soud.



pat ve smyslu 3a. Výklady, které mravním soudům přiřkládají význam daný nezávisle na subjektivních postojích těch, kdo je vyslovují, jsou podle nich nesprávné. Jakýkoli případný 'objektivní' význam mravních soudů je možné chápat pouze jako nějakým způsobem odvozený od existujících postojů subjektů mravního rozhodování. Tento pohled na význam mravních soudů je jistě nekognitivistický a nedeskriptivistický. Přitom může, ale nemusí ústit v mravní relativismus.

Jiný pohled na etiku nabízí varianta 3b. I zde jde o koncepci, jejíž středem je člověk. Nikoli ovšem jako zcela autonomní subjekt zaujímání mravních postojů, ale spíše jako bytost jistého ustrojení, s jistými objektivně danými potřebami a determinovanými zájmy. Obvykle se v této souvislosti ovšem neuvažuje o individuu, ale o člověku jako společenském tvorů. Bylo by proto možné nahradit formulaci 3b formulací:

3b\* *Pomáhat trpícím je (pro nás) dobré.*

kde slovo *nás* odkazuje k lidem s jejich fyzickými, psychickými i společenskými dispozicemi.

Do této skupiny etických koncepcí patří především široký proud teorií, které lze označit jako utilitaristické. Tyto koncepce vycházejí z představy, že lidé mají jisté přirozené potřeby a cíle. Za dobro pak považují maximální uspokojení těchto potřeb, naplnění těchto cílů. Existuje množství variant těchto etických teorií. Jednotlivé varianty se liší jak v přístupu k pojmání lidských potřeb a jejich závažnosti, tak v názorech na to, jaké cesty vedou k co nejdokonalšímu uspokojení těchto potřeb.

Poslední typ etických koncepcí, který můžeme charakterizovat na základě našeho schématického rozlišení variant 3a–3c, jsou etické koncepce, v jejichž rámci je věta 3 primárně chápána ve smyslu věty 3c. Co je dobré podle těchto koncepcí, nezávisí ani na tom, jaké jsou naše subjektivní preference, ani na tom, jaké jsou naše (přirozené) potřeby, ale je to dáno nezávisle na nás, objektivně. Reprezentantem těchto tzv. realistických koncepcí může být na jedné straně moorovský intuicionismus, podle kterého je objektivně dána (intuitivně kognitivně přístupná) mravní realita, na druhé straně křesťanská teologická etika, v níž v jádru platí, že co je

dobré, je určeno (a lidem ‘zvenčí’ dáno) božskou autoritou: *dobré* znamená totéž co *bohulibé*.

To, že něco je **objektivně** dobré, přitom pochopitelně nevyklučuje, že je to i dobré **pro nás** a že je to i dobré **podle mě (nás)**. Před zastánci tohoto ‘objektivního’ pojetí etiky ovšem stojí nelehký úkol ukázat, zda a jak je možné, že **objektivně** dobré uznáme jako dobré **podle mě (nás)**.

Je třeba mít na paměti, že naše schematické rozlišení tří pohledů na etiku nelze brát nijak absolutně. Je například zcela pochopitelné, že ti, kdo za dobré považují primárně to, co je dobré **pro nás**, mají pochopitelně za to, že co je v tomto smyslu dobré, je dobré objektivně. Dobré je totiž právě a pouze to, co je dobré pro nás. Na druhé straně i mnohé koncepce autonomní morálky obhajují v této oblasti jistou formu objektivitu. Stavět jednotlivá zmíněná chápání mravních soudů nějak striktně proti sobě by tedy nebylo správné.

Vedle názorů, které lze jednoznačně začlenit do některého z naznačených proudů etiky, tedy není vyloučen ani názor, že není správné privilegiovat kterékoli z uvedených pojetí významu mravních soudů, protože etický diskurs je vícevrstevný. Lze se setkat i se skeptickým názorem, podle kterého morálka je jen iluze a všechny ‘konstruktivní’ koncepce etiky jsou pomýlené.

Z hlediska tématu této kapitoly je podstatné, že výklad významu slova *dobrý*, který jsme zde předložili, není v principu neslučitelný s žádnou z obecných koncepcí etiky charakterizovaných pomocí vět 3a–3c. Teorie významu totiž nemusí být nutně determinována metafyzickými východisky jednotlivých teorií. Na druhou stranu je patrné, že některým koncepcím etiky je nastíněné pojetí významu slova *dobrý* zřetelně bližší a pro některé je přijatelné jen za cenu jisté neprovázanosti teorie významu slova *dobrý* s vlastní koncepcí etiky. Lze například říci, že v koncepcích, které zastávají objektivistické pojetí morálky (3c), v němž mravní hodnocení není závislé na našich postojích či potřebách, bude slovu *dobrý* jako význam nejspíš přiřazena nějaká neempirická (nenaturální) vlastnost. Pro koncepcie, pro které jsou mravní soudy primárně soudy typu 3b (resp. 3b\*), bude pravděpodobně slovo *dobrý* koncepcí odkazovat k jisté naturální vlastnosti nebo komplexu vlastností.

Už tím, že význam slova *dobrý* je v této kapitole explikován pomocí pojmů jako *postoj* či *uznání*, je naznačena (i když ne fixně dána) jistá souvislost tohoto výkladu s koncepcemi, v nichž právě názory a postoje subjektů hodnocení hrají klíčovou roli, tj. s koncepcemi autonomní morálky. Souvislosti mezi pojetími významu predikátu *dobrý* a vlastními (meta)etickými koncepcemi bude čtenář mít možnost sám zvážít v kontextu dalších kapitol. Poznamenejme jen, že zdaleka ne všechna pojetí významu slova *dobrý* (resp. ne všechny koncepce metaetiky) jsou schopny nabídnout výklad významu slova *dobrý*, který by byl udržitelný jak v rámci morálního, tak i v rámci mimomorálního diskursu.

Můžeme tedy shrnout: Slovo *dobrý* podle nás neslouží primárně k přisuzování konkrétní vlastnosti hodnocenému předmětu. Užití tohoto slova primárně vyjadřuje zaujetí postoje, uznání tohoto předmětu z určitého hlediska, ať už jde o hledisko čistě subjektivní či hledisko nějakým způsobem objektivizované. Za sekundární složku významu tohoto slova je možné v závislosti na hodnoceném předmětu a konkrétních okolnostech považovat souhrn vlastností, které předmět daného typu musí mít, aby byl (z daného hlediska) uznáván jako *dobrý*.

Určení hlediska, z něhož hodnocení vychází, resp. pochopení toho, čím je hodnocený předmět pro toho, kdo hodnotí, zajímavý, je důležité k tomu, abychom mohli plně porozumět vyslovenému hodnotícímu soudu. Můžeme se například setkat s tím, že někdo vysloví větu *Tento mrak je dobrý*. Tato věta se nezdá dávat rozumný smysl. Zcela srozumitelnou se však pro nás stane, jestliže zjistíme, že byla vyslovena fotografem, který hledá ilustrační záběry pro učebnici meteorologie. Identifikovali jsme totiž hledisko, z něhož je daný mrak (kladně) hodnocen.

Lze říci, že jakékoli kladné hodnocení předpokládá alespoň potenciální zájem o daný předmět. Pokud si nedovedeme představit, jaký zájem bychom my nebo někdo jiný mohli mít na nějakém předmětu nebo jeho specifických kvalitách, bude pro nás hodnocení tohoto předmětu stěžejí skutečně srozumitelné. Lidské zájmy jsou ovšem natolik bohaté a mnohostranné, že je takřka vyloučené nalézt předměty, které by se zásadně nemohly stát předmětem hodnocení.

Na úplný závěr této kapitoly bychom se ještě měli krátce zmínit

o jednom druhu hodnotících soudů. Příkladem soudů tohoto druhu je třeba soud vyjádřený větou:

4. *Toto je dobrý obraz.*

Tato věta patří do specifické kategorie estetických hodnotících soudů. Ty jsou v mnoha ohledech obdobné mravním soudům, ale zároveň se od nich liší natolik, že jsou zkoumány v rámci samostatné filosofické disciplíny – estetiky. Z pochopitelných důvodů se zde vyjádřeními tohoto druhu nebudeme zabývat. Poznamenejme pouze, že systematické filosofické koncepce, které dokáží podat uspokojivý jednotný výklad významu adjektiva *dobrý* nejen pro všechna vyjádření typu 1–3, ale i pro vyjádření, jež reprezentuje věta 4, tím jistě získají na přesvědčivosti.

Výklad významu slova *dobrý*, který jsme naznačili v této kapitole, se přinejmenším na první pohled zdá být aplikovatelný i na estetické hodnotící soudy. Do jaké míry je ovšem udržitelný v rámci systematicky budovaných estetických teorií je ovšem otázka, kterou se zde nemůžeme ani nechceme zabývat.



## kapitola VII

---

## *Jazyk morálky a preskriptivní jazyk*

V kapitole I, kde jsme diskutovali možnosti vymezení jazyka morálky, jsme řekli, že charakteristickým rysem mravních soudů je to, že odpovídají na otázku, co dělat. V této kapitole se pokusíme ukázat, jaké důsledky má toto pojetí jazyka morálky z hlediska logicko-sémantického.

V předcházející kapitole jsme řekli, že tím, že něco označíme jako dobré, vyjadřujeme primárně zaujetí specifického postoje, o kterém jsme hovořili jako o uznání. Obecně přitom nemusí vždy jít o to, že vyjadřujeme osobní souhlas s tím, že hodnocená věc je právě taková, jaká je. Mnohdy pouze konstatujeme, že má charakteristiky, které ji činí žádoucí z jistého hlediska.

Vysloví-li například někdo větu “Mydlář byl dobrý kat”, jistě nemusíme nezbytně dojít k přesvědčení, že daný mluvčí má osobní kladný vztah ke způsobu, jakým kat Mydlář vykonával svoji profesi a tím méně se o něm musíme domnívat, že schvaluje mučení a popravování jako takové. Lze spíše očekávat, že pouze oceňuje Mydláře z pohledu ‘profesního standardu’ řemesla, jehož součástí mučení a popravování je. Není přitom vyloučené, že tento člověk sám bytostně opovrhne každým, kdo se tímto řemeslem zabývá, bez ohledu na to, jak zdatně si počíná.

Snadno nahlédneme, že značná část hodnotících soudů, které běžně vyslovujeme, nepředpokládá zaujetí skutečně osobního postoje k samotnému předmětu hodnocení. Můžeme vyslovit hodnotový soud, aniž se ‘osobně angažujeme’. Mezi takové soudy ovšem nepatří ty, které vyjadřují mravní hodnocení. Vysloví-li někdo, řekjeme mu Libor, větu “Je dobré pomoci slepému člověku, který na křižovatce viditelně ztratil orientaci”, pak (jestliže máme důvod věřit, že Libor rozumí tomu, co říká, nikoho necituje a míní to, co

řekl, jako mravní soud) se dozvídáme, jaký je *jeho* postoj k jednání, o kterém hovoří. Oprávněně předpokládáme, že za soud, který vyslovil, sám ‘ručí’, ať už ho k jeho vyslovení přivedlo cokoli.

Z toho, že Libor vyslovil uvedený hodnotící soud, tedy můžeme usoudit, že setká-li se on sám nebo někdo jiný s nevidomým, který ztratil orientaci, pak z různých možností jednání, resp. z různých situací, jež mohou nastat, dává přednost těm, kdy nevidomému někdo pomůže. Naopak situace, kdy je okolí k obtížím nevidomého lhostejné, a samozřejmě i ty, kdy je pomoc přímo odepřena, za žádoucí nepovažuje.

Vyslovit soud, který říká, že něco je mravně dobré, tedy znamená vyjádřit jistou představu o tom, co *má být*, resp. co se má dělat. Můžeme tedy říci, že i vyjádření o tom, co *je* (mravně) dobré, je co do své povahy spíše preskriptivní než deskriptivní.

Toto tvrzení můžeme podpořit argumentem, který ukazuje, že soudy o tom, co je mravně dobré, jsou regulativní, ‘návodné’ (*action guiding*). Jejich vyslovení dává návod k jistému jednání a zavazuje toho, kdo je vyslovil, podle daného návodu jednat.

Představme si, že bychom se s Liborem ocitli na křižovatce, kde se nachází slepý člověk, který viditelně ztratil orientaci, a nikdo jiný není nablízku. Před Liborem se otevírají dvě možnosti: pomoci nevidomému, anebo pomoc neposkytnout. Představme si dále, že Libor zvolil druhou možnost a my s ním následně vedeme tuto konverzaci:

”Můžeš mi vysvětlit, proč jsi onomu nevidomému neposkytl pomoc?”

“Proč bych to měl dělat?”

”Říkal jsi přece, že je dobré pomoci slepému člověku, který na křižovatce viditelně ztratil orientaci.”

”Ano, o tom jsem stále přesvědčen, ale neříkal jsem nic o tom, zda nevidomému máme pomáhat, a už vůbec ne, zda já sám bych mu měl pomoci. Já jsem pouze řekl, že takové jednání je dobré.”

V tomto bodě by patrně konverzace skončila. Dospěli bychom totiž asi k názoru, že s Liborem se rozumně nedomluvíme. To, co říká, je totiž očividně absurdní a svědčí to o tom, že buď nemluví vážně, ne-

bo nepochopil, co znamená říci, že něco je (mravně, tj. samo o sobě) dobré. Ono nepochopení spočívá právě v tom, že si Libor neuvědomuje 'návodnost' (preskriptivnost) mravních soudů, které vysloví.

To, co jsme řekli o vyjádřeních, která říkají, že něco je mravně dobré, pochopitelně platí i pro negativní mravní hodnocení. Řekneme-li, že svévolné ničení cizího majetku je špatné, pak říkáme, že jde o něco, co se *nemá* dít.<sup>1</sup>

Nyní věnujme krátce pozornost otázce, která patrně v souvislosti s tezí o preskriptivní povaze jazyka morálky napadla mnoho čtenářů: Je přijetí této teze opodstatněné? Jsou *skutečně všechna* vyjádření jazyka morálky co do své povahy preskriptivní?<sup>2</sup> Zde je třeba připustit, že každé kategoricky formulované tvrzení o tak složitém fenoménu, jakým je morálka, je vždy do jisté míry zjednodušující. Přesto je podle našeho názoru oprávněné považovat jazyk morálky za součást preskriptivního jazyka.

Tvrzení, že jazyk morálky je částí preskriptivního jazyka, tj. že každý mravní soud v podstatě odpovídá na otázku, co dělat, ovšem musí čelit námitkám. Ty můžeme ukázat za pomoci následujících příkladů mravních soudů, resp. vět, které se zdají takovému klasifikaci vymykat:

1. *Jan Pavel II. je dobrý člověk.*
2. *Je (bylo) dobré, že jsi pomohl svému příteli v nouzi.*
3. *Dobré je právě to, co přináší příjemné prožitky.*

V případě první z uvedených vět by jistě bylo jen stěží udržitelné tvrdit, že tato věta říká, jaký má být Jan Pavel II. Lze ji i přesto považovat za součást preskriptivního jazyka? Odpověď na tuto

---

(1) Skutečnost, že si uvědomujeme preskriptivnost mravních soudů, neznamená nutně, že naše jednání vždy skutečně odpovídá našim představám o tom, co je dobré, co máme dělat. Vystává zde tedy již zmíněný problém slabosti vůle – *akrasie*. Někteří filosofové, počínaje Platónem a Aristotelem, tento rozpor mezi vůlí k jistému jednání (jeho uznáním za mravně dobré) a skutečností, že někdy nejednáme tak, jak (v tomto smyslu) chceme, považují za stěží vysvětlitelný.

(2) Máme zde přirozeně na mysli vyjádření, která jsou samostatně srozumitelná, tj. vyjadřují (přinejmenším za předpokladu, že jsou pronesena v běžném kontextu) ucelenou myšlenku.



otázku není jednoduchá. Pro jasnější postavení problému si můžeme položit ‘obrácenou’ otázku: Patří věta 1 do deskriptivního jazyka? Pokud na tuto otázku odpovíme kladně, znamená to, že věta 1 podle nás má nějakou pravdivostní hodnotu – je pravdivá, či nepravdivá. V tom případě je ovšem třeba odpovědět na otázku, co tato věta popisuje, případně které fakty týkající se osoby Jana Pavla II. jsou tím, co činí tuto větu pravdivou. Například zastánci různých forem naturalistické etiky by jistě tuto výzvu přijali a řekli by například, že daná věta je pravdivá, protože dotyčný přinesl svým jednáním lidem mnoho příjemných prožitků, nebo že jeho jednání je typem jednání, které obvykle přináší mnoho příjemných prožitků velkému počtu lidí atp., každý podle svého přesvědčení.

Naše pojetí hodnotových soudů je však jiné. Oproti názoru, že hodnotíme-li Jana Pavla II. jako dobrého, připisujeme mu prostě nějakou vlastnost (podobně jako říkáme-li o něm, že je silný nebo černovlasý), stavíme názor, že ani takové na první pohled popisné hodnocení není zakotveno ve faktuálním světě, ale prezentuje (kladný) postoj k hodnocenému předmětu. V tomto smyslu je mravní hodnocení jedním z možných projevů představy o tom, jaký svět (člověk) má být a jen jako takové dává smysl. Lze tedy říci, že věta 1 má tak v širším smyslu preskriptivní charakter. Toto tvrzení lze doložit následující úvahou. K tomu, aby člověk změnil (i diametrálně) názor na to, zda je Jan Pavel II. dobrý člověk, stačí změna v jeho představách o tom, jak člověk má jednat. Není k tomu třeba, aby se změnila jakákoliv faktuální informace o jednání Jana Pavla II.

Vedle této obecné argumentace je možno poukázat i na to, že hodnocení tohoto druhu je často projevem snahy ‘přímo’ ovlivnit, co má být. Je to zejména tehdy, když je pomocí takového hodnocení daná osoba uváděna jako vzor k následování.

K vysvětlení, proč i věty jako 2, tj. věty hovořící o minulosti, je možno považovat za preskriptivní, se můžeme odvolat na typický rys mravních soudů, který spočívá v tom, že nejsou spjaty s žádnými konkrétními cíli, ani s partikulárními zájmy. Představy o tom, co je žádoucí, co by mělo či nemělo být, zaujímáme zcela běžně k věcem, které jsou daleko mimo dosah našeho vlivu. V tomto smyslu tedy zaujímání preskriptivních postojů k tomu, co je mimo náš vliv proto, že už to nelze změnit (k minulým jednáním a udá-

lostem), není až tak zvláštní, jak by se na první pohled mohlo zdát. Chápeme-li předepisování poněkud volněji než ve smyslu přímé snahy o ovlivnění čehosi, co se nachází v budoucnosti a ve sféře našeho vlivu, pak máme dobré důvody uznat i naše hodnocení lidí a událostí, které jsou mimo náš vliv, za vyjádření patřící do preskriptivního jazyka. To se týká nejen událostí, které se odehrály před stovkami let, ale dokonce i těch, které se odehrávají ve fiktivním světě mýtů či románů. Taková mravní hodnocení totiž prezentují naši představu o tom, co má, resp. nemá být stejně dobře jako předpisy, které se týkají budoucího jednání nás i našich blízkých.

Tento názor můžeme stručně ilustrovat. Uvažujme následující mravní hodnocení dávno zemřelého filosofa: *Platón byl dobrým člověkem*. 'Skrytě' preskriptivní charakter takového hodnocení se stane zjevnějším, když si uvědomíme, že uvedený soud lze parafrázovat takto: *Platón byl takovým člověkem, jakým (v mravním smyslu) měl být*.

Jestliže jsme tedy řekli, že typická preskriptivní vyjádření odpovídají na otázku *Co mám(e) dělat?*, pak můžeme doplnit, že i vyjádření odpovídající na otázky jako *Co mělo být uděláno?* či *Kdo jedná, jak má jednat?* jsou co do své povahy preskriptivní.

Věta 3 se od předchozích dvou liší. Na rozdíl od předešlých případů nebudeme v jejím případě argumentovat, že její povaha je preskriptivní. Tato věta totiž nepatří do jazyka morálky, ale do jazyka, ve kterém formulujeme naše obecné soudy o podstatě morálky – do jazyka (meta)etiky. Neodpovídá tedy na otázku, co dělat, ani v jejím právě naznačeném širším chápání.

Jestliže teze, pro niž jsme právě argumentovali, totiž že hodnotové mravní soudy jsou co do své povahy preskriptivní, je poněkud kontroverzní, preskriptivní charakter dalších běžných mravních soudů se zdá být očividný. V případě mravních soudů, které jsou formulovány rozkazovacími větami, např. "Neubližuj slabším!" nebo "Kryštofe, pomáhej svým rodičům!", je zřejmé, že takové soudy neříkají nic, co je, či není pravda, ale předpisují, co má být. V případě dalších vět, které běžně vyjadřují mravní soudy, tzv. "má-být vět", je jejich povýtce preskriptivní charakter rovněž zřejmý. Nicméně řekne-li někdo *Kryštof má pomáhat svému učiteli* nebo *Kryštofe, měl bys pomáhat svému učiteli*, zdá se, že těmto soudům lze připisovat pravdivostní hodnoty. Příslušné věty jsou totiž formulo-

vány jako oznamovací věty. Chápeme-li ovšem tyto věty skutečně jako preskriptivní, tj. přisoudíme-li jim preskriptivní interpretaci, máme jistě dobré důvody k tomu, abychom je za pravdivé, či nepravdivé nepovažovali. Větám tohoto typu můžeme ovšem přiřadit i deskriptivní interpretaci. V takovém případě budou, zjednodušeně řečeno, popisovat existenci jistých normativních vztahů, tj. sdělovat, že existují jisté závazky. Budou tedy chápány jako zjednodušené verze vyjádření jako *Vzhledem k tomu, že jsi byl učitelem o pomoc požádán, měl bys, Kryštofe, pomoci svému učiteli, Podle školního řádu má Kryštof pomáhat svému učiteli* nebo *Kryštofe, měl bys pomáhat svému učiteli, protože to vyžadují zásady slušného chování*. To, na jaké dané normativní vztahy se poukazuje, je obvykle zřejmé z kontextu užití té které věty. V běžných situacích často nelze jednoznačně rozhodnout, zda určitá vyslovená věta je chápána preskriptivně či deskriptivně.<sup>3</sup>

My zde ovšem hájíme názor, že u mravních “má-být vět” je situace specifická. Jak jsme již naznačili, mravně chápané soudy tohoto druhu nelze vztahovat ke konkrétnímu cíli, ani nelze obhájit názor, že význam těchto vět lze vysvětlit tak, že poukazují na existenci jistých, předem fixovaných normativních vztahů, ať už jsou nahlíženy naturalisticky, jako společensky zakotvený systém norem, nebo v duchu nějaké formy mravního realismu. Zastáváme názor, že mravní soudy nelze bez zkreslení jejich skutečného významu interpretovat deskriptivně. Všechny mravní soudy říkající, co má být, budeme tedy interpretovat preskriptivně – příslušné věty řadíme do preskriptivního jazyka.

To, co jsme o povaze mravních soudů dosud řekli, lze podpořit argumentem ‘z druhé strany’, tj. tím, že ukážeme, jak závažným otázkám musí čelit ten, kdo chce hájit názor, že mravní soudy mají v zásadě deskriptivní význam, a v tomto směru se tedy nijak podstatně neliší od nepřeborného množství tvrzení, jimiž popisujeme, jak se věci mají. Řekli jsme již, že v běžných logicko-sémantických teoriích hraje klíčovou roli pojem pravdivosti. Tuto význačnou vlastnost tvrzení deskriptivního jazyka, totiž vlastnost *být pravdivé/nepravdivé*, lze formulovat též v řeči současné analytické filosofie následovně:

---

(3) Srov. von Wright (1963).

*Deskriptivní věty (tvrzení) mají či vyjadřují pravdivostní podmínky.<sup>4</sup>*

Co to znamená? Pravdivostní podmínka nějaké věty je podmínka, jejíž splnění je nutné a postačující k tomu, aby daná věta byla pravdivá. Věta “Pavel píše dopis” je pravdivá za podmínky, že Pavel píše dopis. Na takové podmínce není nic záhadného, dobře jí rozumíme a na jejím základě máme představu, jak postupovat, když chceme zjistit, zda je pravda, že Pavel píše dopis – totiž že zjistíme, co Pavel dělá.

Stejně tak věty jazyka experimentální vědy: “Bod varu lihu za normálního tlaku je 80 °C” je pravdivá věta za podmínky, že líh za normálního tlaku vře při 80 °C. Znalost této pravdivostní podmínky (samozřejmě spolu se znalostí, co znamená “normální tlak”) je pro nás jakousi dobře srozumitelnou výzvou k uskutečnění fyzikálního pokusu, jehož výsledek pravdivost naší věty potvrdí, či vyvrátí.

Dokonce v případě vět logiky či matematiky (což jsou neempirické, deduktivní vědy, na rozdíl od empirických věd, jako je experimentální fyzika či astronomie) lze naše kritérium aplikovat, i když s výhradami, jež uvádíme v následující poznámce pod čarou. Můžeme třeba říci, že věta matematiky je pravdivá za podmínky, že ji lze korektním postupem odvodit z nějakého dobře vybudovaného souboru axiomů. Zde je takto chápaná ‘pravdivostní podmínka’ opět jakousi výzvou, tentokrát však k uskutečnění myšlenkového experimentu – pokusu o logické odvození dané věty z nějakých jiných vět, axiomů, jež byly za pravdivé již uznány. Totéž platí o větách logiky.<sup>5</sup>

---

(4) Odhlíží se zde od problémů, které mohou vyvolat věty paradoxní a věty obsahující vágní termíny.

(5) Logicky vzdělaný čtenář na tomto místě asi zapochybuje: je vůbec potřebné a smysluplné hovořit o pravdivostních podmínkách vět matematiky, když tyto jsou buď *nutně* (a tedy v jistém smyslu ‘bezpodmínečně’) pravdivé, anebo *nutně* nepravdivé? A navíc: copak slavné Gödelovy výsledky neukázaly, že pravdivost nelze ztotožnit s dokazatelností? (Viz např. Nagel – Newman (1958) nebo Malina, J. – Novotný, J. (1996).) A konečně: co se pravdivosti samotných axiomů týká – jejich *schopnost* být pravdivými je přece předpokládána a nelze ji z ničeho (v rámci axiomatického systému samotného) odvozovat! Tyto pochybnosti zajisté sdílíme. My jsme se však pokusili pouze ilustro-

Vidíme tedy, že pravdivostní podmínky vět deskriptivních jazyků též v principu poskytují nebo alespoň evokují jistou metodu verifikace (ověření pravdivosti) dané věty. Přitom ‘schopnost’ tvrzení deskriptivních jazyků být pravdivými či nepravdivými je podstatná pro zkoumání logických vztahů mezi těmito tvrzeními.

Poznamenejme ještě, že ne všechny věty vyjadřují své pravdivostní podmínky tak průhledným způsobem jako naše věta “Pavel píše dopis”. Třeba pravdivostní podmínku věty “Současný francouzský král je holohlavý” lze – alespoň podle Russellovy teorie<sup>6</sup> – přesně vyjádřit takto: existuje právě jeden člověk, který má vlastnost být současným francouzským králem a který je současně holohlavý. Podle této teorie je zmíněná věta v době, kdy píšeme tyto řádky, nepravdivá, neboť neexistuje žádný člověk, který má vlastnost být současným francouzským králem. Jsou však jiné teorie, podle nichž tato věta není pravdivá, ale ani nepravdivá – prostě nyní nemá žádnou pravdivostní hodnotu. Z této situace je vidět, že určení či rozpoznání pravdivostních podmínek věty může být netriviální a diskutabilní podnik s nejednoznačnými výsledky. Této skutečnosti bychom si měli být vědomi, ale v našem dalším výkladu nebude hrát velkou roli.

Nyní se vraťme k mravním soudům. Budeme se ptát: Mají tyto soudy pravdivostní podmínky v tom smyslu, v němž je mají tvrzení deskriptivních jazyků? Uvažujme třeba mravní soud

#### 4. *Je špatné vychovávat děti s použitím násilí.*

Jestliže má tento soud nějakou pravdivostní podmínku, jakou metodu verifikace nám asi taková podmínka poskytuje či evokuje? Ukazuje se, že k ověření “pravdivosti” našeho soudu nelze jednoduše aplikovat metodu prostého zjištění nějakého empirického faktu (jako je v dřívějším případě zjištění faktu, že Pavel právě

---

vat, co to znamená *mít pravdivostní podmínky* a jak lze tuto vlastnost alespoň v principu připsat větám deskriptivních jazyků různých druhů. V tomto smyslu jsou věty deduktivních věd notoricky problematické a v mnoha směrech se naši hlavní problematice vymykají, avšak v pokusu o analýzu charakteristických rysů deskriptivních jazyků jsme je nemohli opominout.

(6) Viz Russell (1905).

píše dopis). Kam, kdy a jak byste šli existenci takového faktu ověřit?

Viděli jsme, že mezi metaetickými teoriemi existuje vlivný proud, zvaný *etický realismus*, který na takovou námitku dává jistou aprioristickou odpověď: kromě fyzikální reality, která nám je smyslově přístupná, existuje ještě jiná, abstraktní *morální realita*. Taková morální realita je dána souhrnem morálních faktů – abstraktních a věčných pravd o tom, co je dobré, krásné, atd. Mravní soud je pak podle takové teorie *pravdivý*, když vyjadřuje nějaký morální fakt, jenž existuje nezávisle na tomto soudu ve zmíněné říši morálních faktů. Takový názor lze stěží nějak přímo vyvrátit. Lze ovšem poukázat na jeho problematické stránky. Na prvním místě přitom vyvstává otázka: Jak odhalíme pravdivost či nepravdivost našeho soudu, jak se může uskutečňovat náš přístup do říše morálních faktů a jakého druhu je vlastně vztah mezi (pravdivými) morálními soudy a morálními fakty? Některé možné odpovědi na tuto otázku i jejich slabiny jsme ukázali v kapitole IV.

Jak může postupovat ten, kdo nepřijme mravní realismus, a přesto chce nalézt cestu, jak zjistit, zda je soud 4 pravdivý? Může se pokusit zjistit jeho pravdivost pomocí metod, užívaných v přírodních vědách (jako v případě zmíněného pokusu s bodem varu lihu). Uvažme, zda takový postup může vést k přijatelnému výsledku. Daný člověk může při svém zkoumání třeba sociologickými, psychologickými aj. metodami zjišťovat důsledky vlivu násilného zacházení na vývoj dítěte a potom konstatovat, že taková výchova vede ve velkém počtu případů k důsledkům jistého specifického druhu. Zjistí například, že tyto děti mají často viditelná poranění, hůře se učí a straní se lidí. Předpokládejme, že učiní obecný závěr, že souběh těchto důsledků znamená snížení kvality psychické, fyzické a sociální dimenze lidského života. Nyní se může domnívat, že takto se přiblížil ke splnění svého záměru, tj. ověření pravdivosti soudu 4.

Je takový postup úspěšný? Stěží. Má totiž jedno problematické místo. Zavedený termín “kvalita života” je hodnotový termín. K tomu, aby zmíněný závěr mohl být přijat jako doklad pravdivosti soudu 4, musela by být prokázána pravdivost soudu: *Viditelná poranění, nedostatky v učení a strach z lidí snižují kvalitu lidského života*. Jak pravdivost tohoto soudu dokázat, je zcela nejasné. Kruh se uzavřel. Někteří teoretikové vidí cestu, jak z tohoto kruhu vystoupit

v tom, že prohlásí výraz “kvalita života” z hlediska pravdivostních podmínek za neproblematický, protože kvalitu života lze adekvátně vyjádřit v pojmech empirické vědy. Tím by byl hodnotový pojem *kvalita života* redukován na nějaké empirické pojmy. Tato linie uvažování je charakteristická pro stanovisko *etického naturalismu*, který jsme podrobněji diskutovali v kapitolách IV a V. Tam jsme též pokázali na zásadní problémy, kterým musí etický naturalismus čelit.

Pokud přijmeme námitku, že hodnotové soudy nemohou mít pravdivostní podmínky ve stejném či podobném smyslu jako empirická tvrzení, můžeme se ještě ptát, zda mravní soudy mohou mít pravdivostní podmínky ve stejném či podobném smyslu, jako jsme se pokusili identifikovat u vět matematiky a logiky.

Neboli, můžeme říci, že nějaké mravní soudy jsou pravdivé, protože je lze logicky korektním způsobem odvodit (dokázat) z nějakých jiných, již pravdivých mravních soudů? Takové řešení zní logikovi velmi lákavě, neboť by zakládalo možnost vybudování etiky jako deduktivní vědy: etika by byla tvořena relativně malým (zajisté konečným) souborem základních ‘pravdivých’ morálních principů – morálních axiomů a souborem ‘logických’ pravidel sloužících ke korektnímu odvození všech ostatních morálních ‘pravd’ (jichž je potenciálně nekonečně mnoho). Libovolný mravní soud by byl správný či ‘pravdivý’, pokud by byl logicky odvoditelný, dokazatelný z daných výchozích principů pomocí daných pravidel.<sup>7</sup>

Tento lákavý projekt je ovšem vystaven vážným námitkám. V první řadě není jasné, na základě čeho se přisoudí pravdivost oněm výchozím principům, axiomům. V poznámce jsme zmínili, že v matematice a logice je jejich *schopnost* být pravdivými již předpokládána. Kdyby tomu tak bylo i v morálce, pak bychom samozřejmě nemuseli pátrat po tom, zda mravní soudy mají tuto schopnost, protože bychom již od počátku *postulovali*, že tomu tak je. V případě matematiky a logiky je pravdivost axiomů dána obvykle odkazem na jejich všeobecnou bezprostřední zřejmost. Pokusíme-li se však o analogii v případě morálky, narazíme na obtíž. Zdá se, že všeobecná a bezprostřední zřejmost toho, že žádné tvrzení není současně zcela pravdivé a zcela nepravdivé (axiom logi-

---

(7) V dějinách filosofie se s podobně založeným přístupem setkáváme u B. Spinozy.

ky), je nesporná, avšak o všeobecné a absolutní zřejmosti libovolného morálního principu lze mluvit jen stěží.<sup>8</sup>

Naznačili jsme, jakým způsobem lze vést diskusi o tom, zda mají mravní soudy pravdivostní podmínky podobně jako tvrzení deskriptivních jazyků, či nikoliv. Viděli jsme, že pohledů na tento problém je mnoho, ale každé řešení musí vzdorovat netriviálním námitkám. Přitom struktura mravních soudů jako 4 je z hlediska gramatického velmi blízká struktuře tvrzení v deskriptivních jazycích. Například tvrzení *Je obvyklé vychovávat děti s použitím násilí* má strukturu shodnou se soudem 4. Zdá se tedy, že problémy s logickou analýzou mravních soudů jsou způsobeny především jistými vlastnostmi preskriptivního jazyka, resp. hodnotových termínů, jako je termín “(morálně) špatný” v našem příkladu.

Shrňme tedy: v této kapitole jsme vyslovili tezi, která byla zřetelně přítomná v našich předchozích úvahách, zmínili jsme ji v souvislosti s výkladem doktríny univerzálního preskriptivismu, ale dosud jsme ji zcela jednoznačně neformulovali. Jde o tezi, že jazyk morálky patří do preskriptivního jazyka, tj. jazyka, jímž vyjadřujeme ‘návody’ k jednání. Prozkoumání rozdílů mezi deskriptivním a preskriptivním jazykem tedy bude patrně pro pochopení povahy jazyka morálky a jeho logických vlastností podstatné. Těmto otázkám se budeme věnovat v následující kapitole. Nyní se pokusíme přehledně shrnout naši představu o preskriptivním jazyce pomocí následujícího schématu:



(8) Vzpomeňme třeba jen na potíže s praktickým uplatňováním tak jasného a tradičního paradigmatického příkladu souboru základních morálních principů, jakým je biblické *Desatero*.

(9) V souvislosti s tímto schématem je třeba upozornit na to, že jsou-li zde “má-být věty” a hodnotící věty klasifikovány jako součást preskriptivního jazyka, nevylučuje to striktně, že některé věty tohoto tvaru patří naopak do jazyka deskriptivního.



Otázku, v čem přesně spočívá specifičnost mravních soudů v rámci preskriptivního jazyka, je obtížné jednoznačně zodpovědět. Jak jsme již naznačili, nelze očekávat, že se nám podaří stanovit nějaké jasné kritérium pro odlišování mravních soudů od ostatních. Můžeme se ale pokusit vyjádřit pomocí příkladu, co je pro mravní soudy typické.

Řekněme, že jsme prohlásili, že jídlo, které je na stole, *je dobré*. Jistě nikdo rozumný nezíská přesvědčení, že nás to zavazuje k tomu, abychom je jedli. Podobně vyslovíme-li názor, že ten, kdo chce vařit knedlíky, *má* použít hrubou mouku, nezavazuje nás nic (kromě snahy, aby výsledek byl co nejchutnější) k tomu, abychom to skutečně udělali. Konečně víme-li, že u sebe *máme* stále nosit občanský průkaz, nezavazuje nás tento předpis nepodmíněně, ale jen potud, pokud uznáme právo příslušné autority klást na nás požadavky tohoto druhu.

Naproti tomu lze říci, že 'právo klást na nás požadavky jistého druhu' vyplývá ze samotného pojmu mravnosti. Máme-li tedy pojem mravnosti, víme, že existují jisté požadavky, jejichž závaznost se neopírá o žádný konkrétní cíl, kterého chceme dosáhnout, ani o vůli žádné konkrétní autority, ale je bezprostřední, nepodmíněná. Otázka, jaké požadavky to jsou, je inherentně problematická. Pro ilustraci tu ale můžeme opět použít jednoduchého příkladu. Vysloví-li někdo mravní soud *Je špatné vychovávat děti s použitím násilí*, jsme podle něj *zavázáni* nepoužívat násilí při výchově dětí. Vyslovíme-li tento soud my sami, *zavazujeme* sami sebe k určitému způsobu jednání, totiž k nepoužívání násilí při výchově dětí.

V souvislosti s pokusem o zachycení typických rysů *mravních* preskriptivních soudů je třeba zdůraznit, že jejich zvláštnosti nejsou přímo relevantní z hlediska logické sémantiky. Není důvod domnívat se, že logika mravních preskriptivních vět (mravních imperativů) je sama o sobě odlišná od logiky ostatních preskriptivních vět. Proto se v následující kapitole zabýváme logickými aspekty preskriptivního jazyka obecně, bez zdůrazňování mravní problematiky. Zvláštním rysům mravního diskursu, které mohou být označeny jako 'logické' v širším smyslu, se věnujeme zejména v kapitole XIII.

## kapitola VIII

---

## *Předpoklady budování logiky mravního diskursu*

V dosavadním výkladu jsme argumentovali ve prospěch teze, že o etických otázkách lze vést racionální diskusi. Podstata názoru, který chceme podpořit v této knize, spočívá v tom, že etika může mít racionální rámec v následujícím smyslu: že lze nalézt způsoby racionálního odůvodňování našich mravních soudů, že je možná racionální diskuse o mravních otázkách a že se v etice dá logicky argumentovat, tj. lze formulovat logická pravidla mravní argumentace a dospět od jedněch mravních názorů k jiným pomocí racionálního usuzování. Jinými slovy, jsme přesvědčeni, že mravní pojmy a soudy mají 'svou logiku', podobně jako mají svou logiku třeba vědecké, matematické či filosofické (mimoetické) pojmy a soudy. Toto přesvědčení není pouze nějakou racionalistickou extravagancí. Domníváme se, že musí být sdíleno všemi, kdo odmítají představu, že zaujímání mravních postojů je zcela iracionální záležitostí, o níž nelze vést diskusi s cílem přesvědčivě obhájit, resp. vyvrátit určité mravní názory.<sup>1</sup>

Ukazuje se však, jak je zřejmé z předcházejících kapitol, že zásadní odlišnosti mezi jazykem deskriptivním a jazykem preskriptivním velmi ztěžují snahu vybudovat či formulovat logiku, která by poskytovala onen pevný rámec pro tuto diskusi – *logiku jazyka morálky*. V této kapitole si přiblížíme některé obecné problémy a principy, které bychom měli mít na vědomí, když přistupujeme

---

(1) Například současné diskuse a argumentační bitvy, týkající se lidských práv, oprávněnosti válečných konfliktů, interrupce, euthanasie, trestu smrti, atd. ukazují, že výše formulované přesvědčení je široce sdíleno, a to nejen odborníky ve filosofii, ale i 'laickou' veřejností.

k budování logiky jazyka morálky. Detailní diskuse a návrhy řešení těchto problémů budou tvořit osu dalších kapitol.

Nejprve si velmi krátce zopakujeme, jaká je povaha a jaký je účel jazyka logiky. Jazyky moderní logiky (jazyk výrokového kalkulu, jazyk predikátového kalkulu 1. řádu, jazyk  $\lambda$ -kalkulu, atd.) jsou vytvořeny tak, aby v nich na různé úrovni detailnosti byla vyjádřitelná logická struktura, forma tvrzení. *Tvrzením* zde rozumíme to, co může být pravdivé, anebo nepravdivé. Tvrzeními tedy mohou být oznamovací věty přirozeného jazyka, propozice jako významové koreláty takových vět, správně utvořené uzavřené formule interpretovaného formálního jazyka, atp.<sup>2</sup>

Prvořadým zájmem logiky je identifikovat jisté posloupnosti tvrzení, tzv. úsudky, jež jsou správné neboli *platné* pouze díky formě tvrzení, jež se v nich vyskytují, bez ohledu na to, jaký je konkrétní obsah těchto tvrzení. Úsudek se typicky skládá ze dvou částí: předpokladů neboli premis a závěru.<sup>3</sup> Uvažujme třeba následující úsudek, který se skládá z jednoho předpokladu (P) a závěru (Z):

(P) Eliška si hraje s Adamem a Pavel píše dopis.

(Z) Pavel píše dopis.

Logika jako formální věda abstrahuje od obsahu uvedených dvou tvrzení: nesoustřeďuje se na to, že vypovídají něco o tom, co Eliška, Adam a Pavel provozují, ale zaměřuje se na formu těchto tvrzení. Jazyk logiky neslouží primárně k vyjádření obsahu tvrzení (což je naopak účelem jazyků přirozených), ale k vyjádření jejich formy. Pro logiku je podstatné, že (P) se skládá ze dvou různých tvrzení, spojených spojkou “a”, a že (Z) je totožný s druhým z těchto dvou tvrzení. V tom nejjednodušším jazyce logiky – výrokovém kalkulu – by pak našemu úsudku odpovídala následující struktura

---

(2) Povšimněte si, že v souvislosti s preskriptivním jazykem naproti tomu užíváme výrazu “soud” (“mravní soud”, “hodnotový soud” apod.), který považujeme za příhodnější k označení významového korelátu věty preskriptivního jazyka.

(3) Úsudky, které žádné předpoklady nemají, tzv. úsudky s prázdnou množinou předpokladů, nyní můžeme pominout.

( $p$ ,  $q$  jsou výrokové proměnné a “&” je znak pro logické “a” nazývané konjunkce):

$$\begin{array}{l} (P') \quad \underline{p \ \& \ q} \\ (Z') \quad \quad \quad q \end{array}$$

Logická forma předpokladu je nyní vyjádřena v jazyce výrokové logiky jako (P') a logická forma závěru jako (Z'). Vidíme, že pro logiku není vůbec podstatné, o čem původní tvrzení vypovídala, ale pouze to, kolik různých jednoduchých tvrzení se v úsudku vyskytuje a jak jsou spojena pomocí logických spojek.<sup>4</sup>

Jak se pozná, že úsudek je logicky správný (platný)? Úsudek je *platný*, jestliže vždy, když do logické formy premis a závěru dosadíme nějaká tvrzení tak, že všechny premisy jsou pravdivé, pak je i závěr je pravdivý. Jinak řečeno, platný úsudek je takový, jehož logická forma zaručuje, že není možné, aby nastala situace, kdy všechny premisy úsudku jsou současně pravdivé a přitom závěr úsudku je nepravdivý. V takovém případě říkáme, že závěr *logicky vyplývá* z premis. Náš úsudek tuto vlastnost má: (Z') vyplývá z (P'). Tudíž také (Z) vyplývá z (P), protože logická forma tohoto úsudku zaručuje, že vždy, když je pravda, že Eliška si hraje s Adamem a současně je pravda, že Pavel píše dopis, pak je také pravda, že Pavel píše dopis.

Vidíme, že vyplývání, tento centrální pojem logiky (neboť logika se vlastně zabývá především analýzou vztahu vyplývání mezi předpoklady a závěry úsudků), je definováno pomocí pojmu pravdivosti. Z hlediska logiky není důležité, že naše proměnné  $p$ ,  $q$  mohou být nahrazeny zrovna tvrzeními o tom, co dělají Eliška, Adam a Pavel, neboť mohou být nahrazeny jakýmikoliv tvrzeními. Důležité je to, že proměnné  $p$ ,  $q$  mohou být nahrazeny tvrzeními, z nichž každé může být buď pravdivé, anebo nepravdivé.

Právě tato vlastnost tvrzení, totiž vlastnost *být pravdivé/nepravdivé*, je charakteristická pro tvrzení. Také říkáme, že tvrzení má

---

(4) Ve složitějším jazyce klasické predikátové logiky 1. řádu (KPL) je popsitelná i vnitřní struktura obou zmíněných tvrzení. Pro KPL je tak pochopitelné podstatné navíc to, o jakých logických individuích, vlastnostech a vztazích daná tvrzení hovoří a zda obsahují též logické kvantifikátory (“některý”, “každý”).

*pravdivostní hodnotu.* Zde netvrdíme, že každé tvrzení, formulované v libovolném deskriptivním jazyce musí nutně být pravdivé, či nepravdivé, a už vůbec netvrdíme, že o každém takovém tvrzení musí být známo, zda je pravdivé, či nepravdivé.<sup>5</sup> Otázku, kterou předchozí úvahy o povaze logického vyplývání vyvolávají, jsme již zmínili. Přesto bude vhodné si ji explicitně připomenout: *Mohou preskriptivní soudy vystupovat v rámci logických vztahů?*

Takto formulovaná otázka je v dějinách moderní logiky spojována zejména se jménem dánského filosofa a právníka J. Jørgensena. Ten ve třicátých letech našeho století poukázal na rozpor mezi tradičním pojmáním logických vztahů jako vztahů vymezených pomocí pojmů pravdivosti a nepravdivosti a existencí intuitivně zcela přijatelných úsudků, které hranice takto pojímané logiky překračují.<sup>6</sup>

Jørgensen uvádí jako příklad úsudek:

1. Plň všechny své sliby!

Toto je tvůj slib.

---

Plň tento slib!

Je však jistě možné uvést další podobně intuitivně přesvědčivé úsudky:

2. Jestliže je venku uragán, zavři okno!

Venku je uragán.

---

Zavři okno!

---

(5) Například tzv. Goldbachova domněnka je matematické tvrzení, avšak jeho pravdivost, či nepravdivost se zatím nepodařilo jednoznačně prokázat. Podobně věty typu tzv. paradoxu lháře, jako “Já lžu” (“To, co právě teď říkám, není pravda”), ačkoli vypadají jako deskriptivní, jsou v moderní logice často pokládány za věty, které prostě nemohou být ani pravdivé, ani nepravdivé. Takové paradoxní věty prostě *nemají* žádnou pravdivostní hodnotu, neboť jinak by musely být současně pravdivé i nepravdivé, a to se zcela přiči naší intuici o rozdílu mezi pravdou a nepravdou. Ještě jiný příklad poskytují věty s tzv. vágními (neostrými, nepřesnými) výrazy, jako třeba “Pavel je citlivý” či “Eliška je inteligentní”. Díky tomu, že citlivost nebo inteligenci lze obecně někomu připisovat ne absolutně, ale spíše v určitém stupni, dotyčné věty lze stěží považovat za (absolutně) pravdivé či (absolutně) nepravdivé.

(6) Jørgensen (1938).

## 3. Nekuř!

Neklej!

---

Nekuř ani neklej!

Je zřejmé, že standardní definice správného logického úsudku, podle níž závěr vyplývá z premis právě tehdy, když není možné, aby všechny premisy byly pravdivé a zároveň závěr byl nepravdivý, nám při hodnocení správnosti těchto úsudků nebude příliš platná. Závěry uvedených úsudků, stejně jako některé z jejich premis totiž nemohou být (podle zcela převažujícího názoru) označeny ani jako pravdivé, ani jako nepravdivé.<sup>7</sup> Podobné úsudky se ovšem nejen zdají být intuitivně zcela přijatelné, ale hrají důležitou roli v praktickém životě společnosti. Například oblast aplikace práva si bez uznávání úsudků tohoto typu jako správných (opodstatněných) nelze vůbec představit.

Dilema, na které poukázal Jørgensen, lze formulovat následovně:

- a) Podle obecně přijímaného názoru se v premisách či závěru logických úsudků mohou objevovat pouze vyjádření, která mohou nabývat pravdivostní hodnoty. Logika preskriptivního jazyka tedy není možná.
- b) Je zřejmé, že běžně užíváme úsudky, v nichž z premis, z nichž jedna nebo víc je preskriptivní, vyvozujeme závěr, který je rovněž preskriptivní. Logika preskriptivního jazyka tedy možná je.

Je patrné, že tvrzení, která se objevují v závěrech argumentů a) a b), nemůžeme zároveň přijmout jako pravdivá. Rozpor, který mezi nimi je, tedy vyžaduje řešení. Ta se nabízejí (pomineme-li možnost odmítnutí takto postaveného dilematu) dvě. Můžeme popřít oprávněnost oné běžné představy o logických úsudcích a připustit možnost rozšíření logiky mimo sféru pravd a nepravd. Můžeme ovšem i napadnout druhou větev dilematu. Tato strategie ústí v po-

---

(7) Názory, které hájí možnost připisovat rozkazovacím větám, resp. dalším předpisujícím vyjádřením pravdivostní hodnoty, jsou výjimečné. Nicméně je možné se s nimi v různých formách setkat např. u J. Kalinowského, D. Lewise či W. Segetha. U nás připouštěla názor, že předpisy mohou být označovány jako pravdivé či nepravdivé, J. Popelová (1981).

pření názoru, že v případě uvažování, v němž vyvozujeme preskriptivní soudy z nějakých premis, jde o skutečné logické usuzování.

My jsme argumentovali, že jazyk morálky je součástí preskriptivního jazyka. Problémy týkající se logického statusu vět preskriptivního jazyka nás tak přivádějí k formulaci *fundamentálního problému logické analýzy jazyka morálky*:

Jakým způsobem, pokud vůbec, lze definovat logické vztahy mezi mravními soudy, případně logické vztahy mezi mravními soudy a tvrzeními, když se intuitivně zdá, že tyto vztahy existují, ale přitom je nelze postihnout standardními logickými prostředky založenými na pojmu pravdivosti tvrzení?

Každé řešení tohoto problému má vedle samozřejmého vlivu na rozvoj či naopak frustraci logiky samotné též podstatné důsledky pro morální filosofii. Pokud se ukáže, že zmíněné logické vztahy nelze nijak formálně postihnout, můžeme se vzdát myšlenky na nalezení metod, jež by mohly být užívány k objektivnímu posouzení správnosti či platnosti mravní argumentace; musíme rezignovat na nalezení racionálního rámce etiky. Pokud se naopak podaří formulovat nějaké principy a metody logiky preskriptivního jazyka, můžeme využít všech výhod logicko-analytického přístupu k etice: můžeme identifikovat platné formy usuzování v morálním diskursu a také logické chyby v mravní argumentaci; můžeme pochopit logické principy, jimiž se řídí nebo by se mělo řídit naše užívání preskriptivních výrazů; můžeme formulovat charakteristiky *racionálního* rozhodování v situaci morální volby atd.

Strategie odmítnutí 'logičnosti' morálního diskursu, resp. preskriptivního diskursu obecně byla charakteristická pro značnou část prvních reakcí na Jørgensenovo dilema. Nikoho jistě nepřekvapí, že přívržence tohoto přístupu k uvedenému dilematu je třeba hledat zejména mezi zastánci logického pozitivismu. Pro logický pozitivismus v jeho původní podobě je totiž typická snaha o zakotvení veškerého poznání, které zaslouží přídomek "vědecké" či "racionální", tím, že ukážeme, jak lze jednotlivá tvrzení verifikovat pomocí jejich logického odvození z jednoduchých empirických vět, jejichž pravdivost lze ověřit bezprostředně. Snadno nahlédneme, že v rámci tohoto paradigmatu je postavení preskriptivních vyjádření nanej-

vých problematické. Je proto jen přirozené, že preskriptivní vyjádření v rámci tohoto přístupu jsou stavěna mimo racionální diskurs a není jim připisován 'skutečný', ale pouze jakýsi emotivní význam, o kterém jsme se zmínili v našem stručném výkladu emotivistické (meta)etické doktríny.<sup>8</sup>

Vedle této negativistické odpovědi na otázku po možnosti budování logiky preskriptivního jazyka se pochopitelně setkáváme i s opačným názorem. Je ovšem třeba poukázat na to, že se s ním můžeme setkat ve dvou podstatně odlišných verzích.

Pro první verzi, již se budeme zabývat nejdříve, je charakteristický důraz na syntaktické postupy a odhlédnutí od fundamentálních sémantických otázek. Syntakticky orientované přístupy k budování logiky preskriptivního diskursu vycházejí z toho, že logické vztahy mezi preskriptivními soudy lze postihnout ve formálním logickém systému. Ten je tvořen a) přesně definovaným souborem nějakých znaků, tzv. abecedou, b) předpisem, jak z těchto znaků tvořit věty jazyka, tzv. formule, c) souborem vybraných formulí, tzv. axiomů, a d) souborem pravidel, podle nichž můžeme formule jistým způsobem transformovat, tzv. metodou důkazu.

Takový přístup k budování logického systému je primárně *syntaktický* – je orientován na stanovení jakýchsi pravidel 'syntaktické hry se slovy', přičemž abstrahuje od toho, co daná slova či formule *znamenají*, případně mohou znamenat. Samozřejmě, takový systém potom můžeme *interpretovat*, tj. přiřadit význam znakům, jež systém užívá, a zjistit, zda jsme postihli logickou strukturu nějaké části matematického anebo teologického anebo morálního diskursu.

Pro zastánce zmíněné druhé verze 'pozitivní' odpovědi na otázku o možnosti logiky preskriptivního jazyka je charakteristický jiný přístup. Ten spočívá v názoru, že při studium formální (syntaktické) stránky tohoto jazyka je třeba vycházet z hledu do jeho významové struktury, tj. ze sémantických úvah. Jen tak je podle nich zaručeno, že opravdu logicky analyzujeme jazyk morálky, resp. preskriptivní jazyk obecně, a ne třeba jazyk matematiky nebo teologie. Tato sémanticky orientovaná verze čelí od počátku zmíněnému fundamentálnímu problému logické analýzy jazyka morálky,

---

(8) K názorům popírajícím možnost budování logiky preskriptivního jazyka srov. například Williams (1963) a Stevenson (1944).



resp. Jørgensenovu dilematu ‘v plné šíři’. Proto (avšak nejen proto) jsme přesvědčeni o významu sémantických metod v budování logiky morálky, proto na ně ve svém výkladu klademe důraz a proto diskutujeme především sémanticky motivované problémy spojené s logickou analýzou jazyka morálky.

Dříve, než se budeme věnovat konkrétním logickým řešením, je třeba upozornit na to, že možnost sémantického zkoumání preskriptivního jazyka je mnoha autory problematizována. O distinkci deskriptivní/preskriptivní můžeme totiž hovořit nejen v rovině sémantické, ale samozřejmě i tehdy, když bereme v úvahu užívání vět v komunikaci, tj. v rovině pragmatické. Je velmi přirozené říci, že někdo užil určité vyjádření, aby popsal, jak se věci mají. Stejně přirozeně lze říci, že jisté vyjádření bylo použito k předepsání toho, co se má stát. Přitom k ‘předepsání’ mohou být v konkrétních kontextech velmi přirozeně užity věty, které bychom běžně považovali za deskriptivní, a naopak vyjádření, jejichž standardní význam je preskriptivní či interogativní (tázací), mohou být použity k popisu jistého stavu věcí.

Řekne-li například velitel svým podřízeným “V devět hodin budou všechny místnosti vyklizené”, zřejmě pouze nepopisuje stav místností v devět hodin, ale předepisuje, co se má stát. Na druhé straně např. rozkazovací věta “Rozluč se se životem!” není běžně chápána jako skutečný předpis, ale jako oznámení, že osoba k níž se hovoří, bude zabita.

Podle rozšířeného názoru je dokonce možné distinkci deskriptivní/preskriptivní formulovat *pouze* v rovině pragmatické, a nikoli v rovině sémantické. Podle tohoto pojetí, které se nazývá *expressivistické*, mají věty

“Kryštof pomáhá svému učiteli”

a

”Kryštofe, pomoz svému učiteli!”

ze sémantického hlediska též význam – vyjadřují tutéž propozici. Teprve *způsobem užití* věty v komunikaci dodá mluvčí danému propozičnímu obsahu určitou (deskriptivní, preskriptivní nebo interogativní) ‘sílu’ tím, že danou větu užije k oznamování (tvrzení),

k rozkazování (požadování) anebo k tázání. Gramatický mód věty (oznamovací, rozkazovací, tázací) je podle tohoto názoru vnější významu věty a pouze naznačuje, jakou 'sílu' dá větě možný uživatel, tj. zda její sémantický obsah užije k oznamování, rozkazování či k tázání.<sup>9</sup>

Podle expresivistické koncepce nemají specifické rysy preskriptivních vět žádnou sémantickou relevanci; specifické je preskriptivní *užití* jazyka. Předpisy jsou tedy jakýmsi produktem *pragmatického* původu: vznikají tak, že určitý mluvčí vysloví větu, vyjadřující jistou propozici, určitým způsobem. Například mluvčí může užít větu vyjadřující propozici *Pavel hraje na klavír* preskriptivním způsobem, a tím vyjádřit předpis *Pavle, hraj na klavír!* Mohl by ale takovou větu užít jiným způsobem a vyslovit třeba otázku *Pavle, hraješ na klavír?* Podle této koncepce mezi preskriptivními vyjádřeními neexistují logické vztahy.

Expresivistické pojetí významu preskriptivních vět je ovšem v některých ohledech problematické. Jeho nejčastěji diskutovaným nedostatkem je, že není schopné vysvětlit, jak mohou preskriptivní věty mít svůj specifický význam, jsou-li začleněny do souvětí. V souvětích totiž můžeme užít preskriptivní větu, aniž bychom do jejího vyslovení vkládali jakoukoli 'sílu', a přesto smysl dané věty bude jiný, než v případě, kdy by na stejném místě byla použita oznamovací věta. Uvažujme větu, která předepisuje, že Jaroslav má dbát na svou pověst. Začleníme-li tuto větu do souvětí, vidíme, že např. věta "Jitka často myslela na to, že Jaroslav má dbát na svou pověst" jistě říká něco jiného než věta "Jitka často myslela na to, že Jaroslav dbá na svou pověst" i něco jiného než věta "Jitka často myslela na to, že Jaroslav bude dbát na svou pověst".<sup>10</sup>

Proti expresivistickému pojetí stojí tzv. *hyletická koncepce*, podle níž mají věty preskriptivního jazyka specifickou sémantiku. Podle této koncepce preskriptivního jazyka jsou významy vět preskriptivního jazyka jakési abstraktní entity, podobně jako podle některých sémantických koncepcí jsou propozice abstraktními významy vět

---

(9) Srov. např. Materna – Pala – Zlatuška (1989).

(10) Detailnější kritiku expresivistického pojetí lze nalézt např. v Pendlebury (1986a).

deskriptivního jazyka. Rozdíl mezi deskriptivním a preskriptivním jazykem v tomto pojetí tedy existuje již v rovině sémantické.<sup>11</sup>

My se v této knize přikláníme k hyletické koncepci preskriptivního jazyka. Abstraktní entity, které považujeme za významy vět preskriptivního jazyka, budeme nazývat *imperativy*. Abychom intuitivně přiblížili povahu zmíněných abstraktních entit, můžeme použít objasnění, které používá Alonzo Church, když vysvětluje, co jsou to propozice.<sup>12</sup> Podle něj je propozice to, co je společné dvěma větám různých jazyků, z nichž jedna je správným překladem druhé. Zcela analogicky můžeme říci, že imperativ je to, co je společné pro dvě preskriptivní věty různých jazyků, z nichž jedna je správným překladem druhé. Imperativ lze tedy charakterizovat jako to, co si osvojíme, když porozumíme preskriptivní (v typickém případě rozkazovací) větě.

Významem věty “Pavle, hraj na klavír!” je podle toho, co bylo řečeno, jistá abstraktní entita, imperativ, vyjádřený zmíněnou větou. Odpovědi na otázku, jaký je metafyzický status abstraktních entit, jako jsou propozice či imperativy, se pochopitelně v rámci různých filosofických přístupů liší. V zásadě lze rozlišit tři názory: podle prvního, převažujícího, jde o platónské entity, které existují *per se*. Podle druhého tyto entity nemají samostatnou jsoucnost, ale jejich ‘existence’ je vázána na jistý diskurs. Třetí možností je považovat imperativy (propozice) za mentální entity. Zde se metafyzickou stránkou takových teorií významu nebudeme zabývat. Lze ostatně říci, že metafyzické předpoklady zastánců jednotlivých teorií nemají přímý vliv na přijímanou koncepci sémantiky.

Přijmeme-li názor, že imperativy jsou významy preskriptivních vět, je vcelku přirozené předpokládat, že mezi imperativy existují logické vztahy – podobně jako existují logické vztahy mezi propozicemi. To je v souladu s naším náhledem na povahu mravního diskursu. Tento názor můžeme nyní formulovat v podobě následující teze:

(T1) Existuje logika mravního diskursu, resp. logika mravních preskriptivních soudů.

---

(11) Charakteristiku a analýzu hyletické a expresivistické koncepce podávají Alchourrón a Bulygin (1981).

(12) Church (1956), s. 23nn.

Klasický pohled na logiku jako teorii vyplývání mezi tvrzeními se zdá diktovat, jak již víme, další tezi:

(T2) Jestliže existuje logika mravního diskursu, pak je založena na nutných vztazích mezi pravdivostí mravních soudů, a stojí tedy v principu na stejných základech jako logika mimomravního diskursu, resp. deskriptivního jazyka.

A konečně námi obhajovaný názor, že připisování pravdivostních hodnot morálním soudům nedává dobrý smysl nebo je spojeno s příliš vážnými problémy, shrneme v další tezi:

(T3) Jestliže existuje logika mravního diskursu, pak není založena na nutných vztazích mezi pravdivostí mravních soudů, a stojí tedy v principu na odlišných základech než logika mimomravního diskursu, resp. deskriptivního jazyka.

Nyní se musíme ptát, jak lze udržet tezi (T1) tváří v tvář dilematu, které představují společně teze (T2) a (T3). Ukazuje se totiž, že všechny tři uvedené teze jsou logicky neslučitelné, neboli není možné, aby byly současně všechny pravdivé. Z (T1) a (T2) vyplývá tvrzení, že logika mravního diskursu je založena stejně jako logika mimomravního diskursu. Avšak z (T1) a (T3) vyplývá tvrzení, že logika mravního diskursu je založena odlišně od logiky mimomravního diskursu. Alespoň jednu z uvedených tří tezí tedy musíme odmítnout. Naše strategie v této situaci bude následující. Pokusíme se ukázat, jakým způsobem lze odmítnout tezi (T2), a tedy vyřešit dilema ve prospěch závěru, že logika mravního diskursu (existuje a) je založena odlišně od logiky mimomravního diskursu. Pak tedy budeme muset ukázat, na *čem* pak taková 'odlišná' logika může být založena. Ukázat cestu k splnění tohoto úkolu se pokusíme nejprve obecně v závěru příští kapitoly a pak konkrétně a podrobněji v závěrečné kapitole. Předtím se však budeme věnovat pohledu do historie snahy o postížení logiky preskriptivních soudů.



## kapitola IX

---

## *Preskriptivní jazyk a logika*

V rámci této kapitoly chceme ve stručnosti ukázat, jak se ti logikové, kteří se přiklonili k názoru, že logika preskriptivního jazyka je možná, vyrovnávali s problémem, jak ji budovat. Nejprve se budeme věnovat historicky významným přístupům, které lze řadit mezi syntaktické, tj. k té verzi řešení problému založení logiky preskriptivního jazyka, kterou jsme v předchozí kapitole uvedli jako první.<sup>1</sup> Poté se pokusíme vyložit obecné myšlenky, které jsou podle našeho názoru společné pro rozličné sémanticky zaměřené přístupy k založení logiky preskriptivního jazyka. V závěru této kapitoly poukážeme na problémy, které pro posledně zmíněné přístupy může znamenat přijetí hyletické koncepce, a na způsob, jak jim čelit.

Prvním, kdo se v rámci moderní historie logiky pokusil vybudovat systém začleňující preskriptivní vyjádření do vztahů logického vyplývání, byl rakouský filosof Ernst Mally.<sup>2</sup> Na konci dvacátých let předložil axiomatický systém formalizující úsudky, v nichž se vyskytují jak preskriptivní vyjádření, tak tvrzení. Mallyho pokus ovšem nebyl úspěšný – jeho systém totiž nemohl být přijat ani jako elementární logické zachycení základních intuic spjatých s usuzováním, v němž figurují preskriptivní soudy. Ukázalo se totiž, že z Mallyho

---

(1) To neznamená, že jejich autoři nevěnovali pozornost i některým sémantickým otázkám. Spíše jde o to, že budování logiky jako formálního systému zaujímalo v jejich přístupech ústřední místo a nebylo přímo spojováno s řešením fundamentálních sémantických problémů logiky preskriptivního jazyka. U nás lze do tohoto proudu zařadit zejména práce Štěpán (1982), (1988), (1989).

(2) Mally (1926).

axiomů je možno odvodit zcela protiintuitivní teorémy. Podle tohoto systému by bylo nutno považovat za správné úsudky jako:

*Karel píše.*

---

*Je přikázáno, aby Karel psal.*

i naopak

*Je přikázáno, aby Karel psal.*

---

*Karel píše.*

V důsledku toho je v Mallyho systému libovolné tvrzení *A* logiky ekvivalentní předpisu *Je přikázáno A*, což je v rozporu se základními intuicemi o rozdílu mezi deskriptivními tvrzeními a preskriptivními soudy. Jakýkoli rozdíl mezi logikou deskriptivního diskursu a logikou preskriptivního diskursu se ztrácí.

I další systémy snažící se nabídnout logickou bázi pro preskriptivní usuzování navržené po Mallym, např. systém K. Grellinga či systém logiky imperativů navržený A. Hofstadterem a J. McKinseyem,<sup>3</sup> byly podrobeny zdrcující kritice, která ukázala, že nemohou být uznány jako východisko k zachycení logiky preskriptivního jazyka.

První skutečně ‘životaschopný’ systém logiky norem prezentoval v roce 1951 finský logik G. H. von Wright v článku nazvaném *Deontická logika*.<sup>4</sup> Termín “deontická logika” (od řeckého slova δέοντος, které lze přeložit jako *povinný* či *žádoucí*)<sup>5</sup> se pak postupně vžil jako nejobecnější název pro logické teorie zabývající se preskriptivními soudy (normami).<sup>6</sup>

V rámci von Wrightova systému deontické logiky (v úpravě, která je dnes standardní) jsou preskriptivní soudy reprezentovány třemi druhy výrazů:

---

(3) Grelling (1939), Hofstadter – McKinsey (1939).

(4) Von Wright (1951).

(5) J. Bentham užíval termín “deontologie” jako označení pro nauku o morálce.

(6) V odborné literatuře se ovšem setkáváme se značným množstvím dalších označení jako *logika norem*, *logika imperativů*, *logika příkazů* a *logika povin-*

a) výrazy tvaru  $Op$ , kde symbol  $O$  je interpretován jako operátor příkazanosti, a výraz  $Op$  lze tedy číst jako “Je příkázáno  $p$ ” nebo “Má být  $p$ ”;

b) výrazy tvaru  $Fp$ , kde symbol  $F$  je interpretován jako operátor zakázanosti, a výraz  $Fp$  lze tedy číst jako “Je zakázáno  $p$ ”, nebo “Nemá být  $p$ ”;

c) výrazy tvaru  $Pp$ , kde symbol  $P$  je interpretován jako operátor dovolenosti, a výraz  $Pp$  lze tedy číst jako “Je dovoleno  $p$ ”, nebo “Smí být  $p$ ”.

Užívání písmen  $O$ ,  $F$ ,  $P$  jako symbolů pro příkaz, zákaz a dovolení vychází z anglických slov “obligatory” (příkázaný, povinný), “forbidden” (zakázaný), “permitted” (dovolený, přípustný).

Proměnná, která následuje za operátory  $O$ ,  $F$  a  $P$  je von Wrightem samotným i jeho následovníky interpretována několika způsoby. Nejběžněji je ovšem chápána jako výroková, resp. propoziční proměnná.

Von Wrightem navržený systém vychází z myšlenky analogie mezi modálními operátory *nutné*, *nemožné*, *možné* a normativními operátory *příkázáno*, *zakázáno*, *dovoleno*. Jeho autor poukazuje např. na to, že jako jsou modální operátory vzájemně definovatelné (pomocí libovolného z nich a negace můžeme definovat zbývající dva), jsou obdobně vzájemně definovatelné i uvedené deontické operátory.

V rámci modální logiky je obecně uznáváno, že zvolíme-li například jako primitivní operátor  $M$  (*možné*), pak můžeme operátory  $N$  (*nutné*) a  $V$  (*nemožné, vyloučené*) zavést takto:

$$Np =_{df} \sim M \sim p, \quad Vp =_{df} \sim Mp \quad (“\sim” \text{ je symbol negace}).$$

V deontické logice lze postupovat obdobně. Zvolíme-li například jako primitivní operátor  $P$  (*dovoleno*), pak můžeme operátory  $O$  (*příkázáno*) a  $F$  (*zakázáno*) zavést takto:

$$Op =_{df} \sim P \sim p, \quad Fp =_{df} \sim Pp.$$

---

*nosti*. Nelze říci, že pod těmito názvy se skrývají pokusy vyřešit přesně stejné problémy. Je ovšem skutečností, že logické disciplíny označované právě zmíněnými názvy jsou si velmi blízké a patří takřkajíc do jedné rodiny.



Jazyk von Wrightova systému je tvořen následujícími symboly:  $p, q, r, p_1, p_2, \dots$  jsou výrokové proměnné;  $\sim, \&, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$  jsou výrokové spojky negace, konjunkce, disjunkce, implikace a ekvivalence; **O, F, P** jsou deontické operátory;  $)$ ,  $($  jsou závorky.

Správně utvořené výrazy v tomto systému jsou a) formule klasické výrokové logiky, jimž předchází jeden z operátorů **O, F, P**, b) výrazy utvořené pomocí výrokových spojek z formulí utvořených podle bodu a).

Ve své axiomatické podobě obsahuje von Wrightův původní, tzv. Starý systém dva axiomy:

A1  $\sim(\mathbf{O}p \ \& \ \mathbf{O}\sim p)$ .

A2  $\mathbf{O}(p \ \& \ q) \leftrightarrow \mathbf{O}p \ \& \ \mathbf{O}q$

Axiom A1 říká, že není zároveň přikázáno (jednání, které vede k)  $p$  i jeho opak  $\sim p$ . Axiom A2 říká, že příkaz konjunkce  $(p \ \& \ q)$  je ekvivalentní konjunkci příkazů  $\mathbf{O}p, \mathbf{O}q$ .

Odvozovací pravidla, jejichž pomocí odvozujeme platné formule systému (teorémy) z uvedených axiomů a již dříve odvozených teorémů, jsou následující:

- R1 Jakákoli proměnná v axiomu či teorému může být nahrazena (ve všech svých výskytech zároveň) jinou proměnnou nebo výrazem utvořeným z proměnných pomocí výrokových spojek.
- R2 Pravidlo odloučení (*modus ponens*), tj. z  $A \rightarrow B$  a  $A$  odvod  $B$ .<sup>7</sup>
- R3 Jakýkoli výraz výrokové logiky, který se vyskytuje v axiomu či teorému, může být nahrazen výrazem, jenž je s ním výrokově logicky ekvivalentní.
- R4 Výraz, který je vytvořen z tautologie výrokové logiky nahrazením výrokových proměnných (ve všech výskytech) správně utvořeným výrazem systému, je teorémem tohoto systému.

(7) Za symboly "A" a "B" lze dosadit libovolné správně utvořené výrazy zmíněného systému.

Povšimněme si ovšem, že správně utvořenými výrazy tohoto systému jsou pouze 'preskriptivní' výrazy. Formule odpovídající běžným výroky (např.  $p$ ,  $q$ ,  $p \& q$ ) tedy nejsou samostatnou složkou jazyka tohoto systému. V tomto systému tedy nemůžeme rozhodnout o správnosti či nesprávnosti úsudků, v jejichž premisách se vyskytují jak normativní vyjádření, tak tvrzení. Přesto zachycuje mnohé z intuitivních představ o logickém vyplývání v rámci preskriptivního jazyka. Čtenář má možnost porovnat své intuice např. s následujícími teorémy von Wrightova systému:

- (1)  $\mathbf{P}p \vee \mathbf{P}\sim p$
- (2)  $(\mathbf{O}p \& \mathbf{O}(p \rightarrow q)) \rightarrow \mathbf{O}q$
- (3)  $(\mathbf{P}p \& \mathbf{O}(p \rightarrow q)) \rightarrow \mathbf{P}q$
- (4)  $(\mathbf{F}q \& \mathbf{O}(p \rightarrow q)) \rightarrow \mathbf{F}p$
- (5)  $(\mathbf{O}p \vee \mathbf{O}q) \rightarrow \mathbf{O}(p \vee q)$
- (6)  $\mathbf{P}(p \& q) \rightarrow \mathbf{P}p \& \mathbf{P}q$

Ne všechny teorémy Starého systému jsou ovšem intuitivně přijatelné. Jedním z těch, které vyvolaly nejvíce polemik, je teorém

- (7)  $\mathbf{F}p \rightarrow \mathbf{O}(p \rightarrow q)$ .

Chápeme-li formuli  $\mathbf{O}(p \rightarrow q)$  jako formální vyjádření podmíněného příkazu jednat způsobem  $q$  v případě, že nastanou okolnosti (bylo vykonáno)  $p$  – a to odpovídá von Wrightově představě – pak tento teorém říká, že je-li zakázáno  $p$ , pak za podmínky, že nastane (je vykonáno)  $p$ , je přikázáno jakékoli  $q$ . To je zjevně nepřijatelné. Například zákaz kouření by totiž implikoval mezi jinými příkazy i třeba příkaz zabít prezidenta České republiky v případě, že byl zákaz kouření porušen.

Von Wright uznal nepřijatelnost právě zmíněného teorému. Formule (7) je logicky ekvivalentní formuli

- (8)  $\mathbf{F}p \rightarrow \mathbf{O}(\sim p \vee q)$ ,

kteřá říká, že je-li něco přikázáno, pak je to přikázáno i v dis-

junkci s čímkoli dalším. Ale formule (8) se vůbec nezdá vyjadřovat jakýkoli vztah podmíněnosti.

Tato skutečnost naznačuje, že výrazy tvaru  $\mathbf{O}(p \rightarrow q)$  nejsou vhodné formální protějšky podmíněných norem. Vzhledem k tomu, že ani výraz tvaru  $p \rightarrow \mathbf{O}q$ , v němž jsou normativní výraz  $\mathbf{O}q$  a výrok  $p$  'smíšený' pomocí logické spojky – odtud někdy užívaný termín "smíšené formule" – nepředstavuje přijatelné vyjádření uvedené vztahu podmíněnosti,<sup>8</sup> navrhl von Wright logický systém, který přináší zcela nový způsob zachycení podmíněného příkazu.

V tomto systému, který bývá označován jako Nový systém, není vztah podmíněnosti zachycen pomocí logické spojky, ale považuje se za výchozí. Systém totiž neobsahuje žádné formule, které by přímo vyjadřovaly nepodmíněný, kategorický příkaz. Nejjednoduššími, tzv. atomickými normativními výrazy jsou formule tvaru  $\mathbf{O}(p/q)$ . Čteme je "za podmínky  $q$  je přikázáno  $p$ ". Nepodmíněný příkaz, který byl ve Starém systému vyjádřen formulí tvaru  $\mathbf{O}p$ , je v Novém systému (nazývaném *dyadický* v protikladu k původnímu *monadickému*) vyjádřen pomocí formule  $\mathbf{O}(p/(q \vee \sim q))$ . Nepodmíněný příkaz je tedy v Novém systému chápán jako podmíněný závazek, jehož podmínka je nutně, tj. za všech okolností, pravdivá. Nový systém obsahuje tři axiomy:

$$(B1) \quad \sim(\mathbf{O}(p/q) \ \& \ \mathbf{O}(\sim p/q))$$

$$(B2) \quad \mathbf{O}((p \ \& \ q)/r) \leftrightarrow \mathbf{O}(p/r) \ \& \ \mathbf{O}(q/r)$$

$$(B3) \quad \mathbf{O}(p/(q \vee r)) \leftrightarrow \mathbf{O}(p/q) \ \& \ \mathbf{O}(p/r)$$

Odvozovací pravidla jsou stejná jako u Starého systému.

Přesto, že nahrazení monadických formulí dyadickými eliminuje některé závažné problémy předchozích systémů, ani Nový systém se nevyhnul závažné kritice. Ukazovat jeho problematické aspekty v rámci této kapitoly by ovšem znamenalo zabíhat do přílišných podrobností. Zde bylo naším cílem pouze velmi krátce naznačit,

---

(8) V upravené verzi von Wrightova systému, která připouští smíšené formule, tzv. *standardní deontické logice*, je teorémem formule  $p \rightarrow (\sim p \rightarrow \mathbf{O}q)$ , která naznačuje, v čem je právě uvedená formální reprezentace podmíněného příkazu problematická.

jak byl problém preskriptivního jazyka reflektován v logice a jak vypadá elementární logický aparát uzpůsobený k zachycení logiky preskriptivního jazyka.

K uvedeným von Wrightovým systémům vznikla velká řada variant, které jsou budovány na obdobných principech, i když se samozřejmě více či méně odlišují.<sup>9</sup> Sám von Wright své systémy ještě několikrát pozměnil a obohatil. Tyto alternativy deontické logiky však nebudeme uvádět ani rozebírat. Krátce zmíníme pouze jednu z originálních variant řešení problematiky preskriptivních vyjádření v rámci logiky. Máme na mysli návrh na přímou redukci deontické logiky na logiku deskriptivních vyjádření. Možnost takové redukce byla uvažována již K. Mengerem a H. G. Bohnertem,<sup>10</sup> kteří navrhli následující definiční redukci preskriptivního výrazu, který přikazuje  $p$ :

$$Op =_{df} \sim p \rightarrow S$$

Tato definice říká:  $p$  je přikázáno právě tehdy, když nevykonání  $p$  implikuje sankci. Symbol  $S$  je zde totiž interpretován jako konstanta, která reprezentuje sankci, tj. něco nepříjemného, co představuje trest za případné nerespektování příkazu. Předpoklad, že jak příkaz, tak sankce se vztahují na téhož adresáta, stojí v pozadí této analýzy.

Bohnertem navržená redukce se ovšem ukázala jako neudržitelná. Vzhledem k tomu, že podle klasické logiky je logicky platná formule  $p \rightarrow (\sim p \rightarrow S)$ , jejíž konsekvent je podle výše uvedené definice ekvivalentní příkazu  $Op$ , je zřejmé, že i formule  $p \rightarrow Op$  musí být platná. To je ovšem příkře protiintuitivní, neboť pravdivost jistě neimplikuje přikázanost.

Podstatně zajímavější než právě načrtnutá možnost redukce deontické logiky na klasickou logiku se ukázala její obdobná redukce na modální logiku. Hlavní postavou spjatou s tímto přístupem k problematice logiky preskriptivního jazyka je A. Anderson. Jeho reduktivní definice má následující podobu:

(9) Srov. např. Hilpinen (1971), Rescher (1968a), Štěpán (1982), Ziembra (1969).

(10) Menger (1939), Bohnert (1945).

$$Op =_{df} N(\sim p \rightarrow S)$$

kde  $S$  je opět konstatnta označující sankci a  $N$  je modální operátor nutnosti. Anderson ukázal, že doplněním modální logiky, konkrétně systému  $S5$ , o tuto konstantu a axiom postulující možnost, že sankce nenastane ( $M\sim S$ ), získáme zajímavou verzi logiky, která zachycuje základní intuice o logických vztazích, do kterých vstupují vyjádření preskriptivního jazyka.<sup>11</sup>

Logické systémy navržené Andersonem jsou pozoruhodné jak z čistě logického, tak i z širšího filosofického hlediska. Z prvního pohledu mají ovšem přinejmenším dva problematické momenty. Prvním z nich je připuštění opakování deontických operátorů ve formulích. Formule, které obsahují takto iterované deontické operátory (např.  $FPOp$  nebo  $O(p \rightarrow OFq)$ ), je velmi obtížné nějak přirozeně interpretovat. Druhý problém představuje vzájemné spojení deontických a modálních operátorů a to, že v Andersonových systémech jsou platné některé problematické formule, např.  $Op \rightarrow NOp$  nebo  $Np \rightarrow Op$ . Nezdá se totiž intuitivně přijatelné, že cokoli je přikázáno, je přikázáno nutně (což vyjadřuje první z uvedených formulí), ani že cokoli je nutné, je také přikázáno (což vyjadřuje druhá z uvedených formulí).

Z filosofického hlediska je Andersonův přístup zajímavý zejména proto, že se zdá ukazovat cestu k redukci preskriptivního jazyka (který, jak jsme viděli, je z hlediska logiky velmi problematický) na deskriptivní jazyk modální logiky. Tato redukce má však mnoho úskalí, z nichž největší jsou spjata s oním ústředním pojmem sankce. Sankcí se obvykle rozumí něco, co vede ke zhoršení situace subjektu, jehož se sankce týká. Otevírá se přitom poměrně široký prostor pro výklad, v čem toto zhoršení spočívá. Počínaje odepřením příjemných prožitků, vykonáním něčeho, co je adresátovi nepříjemné nebo je proti jeho zájmům, až po zhoršení jeho postavení v očích nějaké autority, např. boha. Ukazuje se ovšem, že je velmi obtížné podat jakýkoli obecnější výklad toho, co se rozumí sankcí v čistě deskriptivních (faktuálních) termínech. Řekneme-li totiž, že něčí situace se zhorší nebo že někomu se stane něco zlého, je zřejmé, že se pohybujeme ve sféře hodnocení. Je přitom jasné, že po-

---

(11) Viz Anderson (1958).

kud je hodnotící (preskriptivní) samotný pojem sankce, nemůžeme s jeho pomocí dospět k redukci preskriptivních vyjádření na vyjádření deskriptivní. I když tedy připustíme, že uvedená reduktivní definice je adekvátní (což je samo o sobě diskutabilní), je pochybné, že jde o skutečné převedení ošidné logické problematiky preskriptivního diskursu na ‘pevnější’ a lépe prozkoumanou půdu logiky deskriptivního jazyka.

V následujících odstavcích budeme věnovat pozornost přístupům k budování logiky preskriptivního jazyka, které vycházejí z toho, že před syntaktickým budováním logických teorií pro oblast preskriptivního jazyka je třeba vyřešit otázku, jak lze logické vyplývání v této oblasti založit sémanticky, aniž bychom větám preskriptivního jazyka přiřazovali pravdivostní hodnoty (ať už přímo či na základě nějaké redukce). Na rozdíl od předchozí části se zde omezíme na výklad vedený ve zcela obecné rovině. Konkrétní logický systém založený na myšlenkách, které zde zmíníme, vyložíme v závěru této knihy.

V tomto obecném výkladu samozřejmě pomineme mnoho i podstatných detailů, odlišností, problémů a záležitostí. Na druhou stranu se čtenáři dostane (doufáme, že ve stravitelné formě) jakési esence logických postupů a sémantických úvah, které leží v základech většiny známých sémanticky založených systémů deontické logiky. Porozumění této ‘esenci’ pak zakládá porozumění konkrétním metodám, přístupům a problémům, jež se vyskytnou v dalším textu.

Jaká je tedy strategie, kterou sledují logikové a filosofové, aby logicky uchopili a analyzovali jazyk morálky? Řekli jsme, jaká je povaha zásadních překážek v cestě takovému úsilí: jednak je jazyk (klasické) logiky svou povahou, účelem a užitím blízký spíše deskriptivnímu jazyku než preskriptivnímu,<sup>12</sup> jednak soudy preskrip-

---

(12) Tato opatrná formulace o ‘blízkosti’ jazyka logiky a deskriptivního jazyka má svůj důvod. Podle některých názorů je totiž logika považována za *normativní* disciplínu, neboť vlastně *předepisuje*, jak máme usuzovat (abychom usuzovali *správně*). Jazyk takové disciplíny by pak měl být považován spíše za jazyk preskriptivní. Podle opačného názoru je logika disciplínou *deskriptivní*, neboť *popisuje*, jak usuzujeme (když usuzujeme *správně*). Více o preskriptivním vs. deskriptivním pojetí logiky viz např. Haack (1978), zvláště s. 238–242.

tivního jazyka obecně nelze považovat za pravdivé, či nepravdivé. Logickou sémantiku preskriptivního jazyka, pokud nějaká je, bychom tedy měli formulovat v jazyce spíše blízkém deskriptivnímu a současně obhájit, že tímto přechodem mezi oběma druhy jazyků jsme se nedopustili svévolného zjednodušení, redukce či deformace logické struktury preskriptivního jazyka.

Klíčovou roli v tomto zkoumání hraje otázka, jak definovat pojem vyplývání pro preskriptivní jazyk tak, aby tento pojem nebyl založen na pojmu pravdivosti, ale na nějaké jiné charakteristice morálních soudů. Za výchozí intuitivní pojem, jakýsi analogon pojmu pravdivosti tvrzení, se vcelku přirozeně nabízí pojem *plnění předpisu*.<sup>13</sup> Pokud je Pavlovi adresován třeba příkaz “Zavři toto okno!”, pak tento příkaz je považován za plněný, když Pavel svým ‘zásahelem’ způsobí, že toto okno je zavřené, neboli že tvrzení *Toto okno je zavřené* se stane pravdivým. Když je Pavlovi adresován zákaz “Nekuř!” , pak tento zákaz je plněn, když Pavel nekouří, neboli když tvrzení *Pavel nekouří* je pravdivé.

Zde vidíme, jak je řešena ona otázka přechodu mezi jazykem morálky a jazykem logiky. Logika si vypomáhá tím, že se zabývá *stavem věcí*, který nastane, když jsou *plněny* příkazy či zákazy. Popsat tento stav věcí je pak již v moci deskriptivního jazyka logiky.

Dalším krokem je definování pojmu *bezespornosti (konzistence) souboru předpisů*. V případě tvrzení hovoříme o bezespornosti souboru (množiny) tvrzení, pokud je možné, aby všechna tvrzení daného souboru byla současně pravdivá. Tak například množina tvrzení

{*Pavel píše dopis; Eliška si hraje s Adamem; Když si Eliška hraje s Adamem, pak Pavel píše dopis*}

je bezesporná. Avšak množina tvrzení

---

(13) Slovo “předpis” zde budeme užívat místo slov “norma” nebo “imperativ”, se kterými se v úvahách o sémantickém založení logiky preskriptivního jazyka setkáváme běžněji. Užívání těchto termínů je totiž obvykle spojeno s předpoklady, které v důležitých ohledech odlišují jednotlivé sémantické koncepty preskriptivního jazyka. Od těchto odlišností zde pro jednoduchost odhlížíme.

{*Pavel píše dopis; Eliška si hraje s Adamem; Když si Eliška hraje s Adamem, pak Pavel nepíše dopis*}

bezesporná není. My už víme, že v případě předpisů nelze definovat logický pojem bezespornosti na základě pojmu pravdivosti. Přesto se zdá, že třeba množina předpisů

{*Vždy mluv pravdu!; Někdy nemluv pravdu!*}

je v jistém velmi podobném smyslu 'sporná'. Obsahuje totiž příkazy, které se navzájem neslučují. Pokud by se ten, komu jsou zmíněné předpisy adresovány, pokusil uposlechnout oba příkazy, dostal by se zjevně do neřešitelné situace. Při definování bezespornosti množiny předpisů využijeme právě zmíněný pojem plnění předpisu. Pro jednoduchost uvažujme množinu obsahující výhradně příkazy. Řekneme, že *množina příkazů je bezesporná*, když všechny příkazy můžeme současně plnit. Přesněji to znamená, že množina *tvrzení*, která popisují stav věcí, který nastane, když všechny příkazy jsou plněny, musí být bezesporná. Tak například množina příkazů adresovaných Pavlovi

{*Mluv pravdu!, Nekuř!*}

je bezesporná, protože stav věcí, který nastane, když Pavel plní oba příkazy, je popsán tvrzeními *Pavel mluví pravdu* a *Pavel nekuří*, která tvoří bezespornou množinu. Naproti tomu množina příkazů adresovaných (ve stejném čase a místě) Elišce

{*Utíkej pryč!; Neutíkej pryč!*}

je sporná, neboť stav věcí vyžadovaný těmito příkazy je popsán dvojicí tvrzení *Eliška utíká pryč* a *Eliška neutíká pryč*, které tvoří spornou množinu.

Čtenář si jistě dokáže představit, že v případě souboru zákazů či souboru obsahujícím příkazy i zákazy současně bychom postupovali obdobně. Situace se komplikuje, uvažujeme-li soubory předpisů, které obsahují nějaká dovození. Jedna ze zvláštností dovození spočívá totiž v tom, že žádnou množinu, obsahující výhradně dovo-



lení, nelze považovat za spornou. Důvod je zřejmý: dovození lze totiž využít stejně dobře jako nevyužít. Žádné dovození samo o sobě nevyžaduje, abychom ho využili, tj. skutečně vykonali dovozené jednání. Dovození ovšem může být v konfliktu s příkazem či zákazem. Množina předpisů adresovaných Pavlovi

*{Vždy mluv pravdu!; Někdy nemusíš mluvit pravdu}*

je sporná. Kdyby Pavel totiž plnil první předpis (příkaz) a současně využil uvedeného dovození, pak by 'nastal'<sup>14</sup> stav věcí, popsany spornou množinou

*{Pavel vždy mluví pravdu; Pavel někdy nemluví pravdu}.*

Obecně tedy můžeme říci, že množina předpisů (obsahující společně příkazy, resp. zákazy a dovození) je bezesporná, právě když

- a) její podmnožina obsahující pouze všechny příkazy, resp. zákazy je bezesporná, a současně
- b) vždy, když k této podmnožině přidáme libovolné z daných dovození (ale ne více dovození současně), vznikne opět bezesporná množina.<sup>15</sup>

V bodě b) této definice se neuvažuje možnost přidání více dovození současně. Důvodem je skutečnost, že využitím více dovození současně se někdy můžeme dostat do konfliktu s příkazem, resp. zákazem, ačkoliv do takového konfliktu bychom se nedostali využitím daných povolení jednotlivě. Například množina

*{Je dovoleno pít alkohol; Je dovoleno řídit automobil, Jestliže řídíš automobil, nepij alkohol!}*

je intuitivně bezesporná. Ale kdybychom chtěli využít současně obou uvedených dovození a přitom plnit uvedený zákaz, dostali bychom se do situace popsané následovně:

---

(14) Toto slovo uvádíme v jednoduchých úvozovkách, protože stav věcí, popsany spornou množinou tvrzení, prostě nastat nemůže, je nerealizovatelný.

(15) Srov. von Wright (1991).

{*Piješ alkohol; Řídíš automobil; Jestliže řídíš automobil, nepiješ alkohol*}.

Tato druhá množina však sporná je.

Když jsme definovali pojem bezespornosti množiny předpisů, můžeme přímo říci, co znamená, že v preskriptivním jazyce závěr úsudku vyplývá z premis, neboli co to je *platný úsudek*. Řekneme, že úsudek je platný, jestliže když k množině všech premis úsudku přidáme *negaci závěru* úsudku, dostaneme spornou množinu.<sup>16</sup> Pro příklady se vraťme k úsudku 3 uvedeném v předcházející kapitole. V tomto případě vypadá množina všech premis spolu s negací závěru následovně:

{*Nekuř!; Neklejš; Kuř nebo klejš*}.

Stav věci, který ‘nastane’, když jsou uvedené předpisy plněny (daným adresátem), je popsán tvrzeními, jež tvoří následující množinu:

{*Nekouříš; Nekleješ; Kouříš nebo kleješ*}.

Tato množina je zjevně sporná, a tedy náš úsudek je platný. Ověření platnosti dalších úsudků necháváme čtenáři.

Posledním krokem v budování systému logiky předpisů pak je přesné formulování konkrétní metody důkazu, neboli efektivního způsobu, jak od nějakých premis dojít k závěru, který z nich vyplývá (v právě načrtnutém smyslu vyplývání v preskriptivním jazyce). Může jít o syntaktické metody založené na axiomatizaci a formulaci pravidel logického odvozování, anebo o sémantické metody založené na ‘pravdivostních tabulkách’, sémantické metody založené na pojmu (deonticky) možného světa, apod. V tuto chvíli se těmito výsostně logickými záležitostmi nebudeme zabývat, ale vrátíme se k nim později.

---

(16) Tato definice platného úsudku v preskriptivním jazyce je – i pokud jde o použité termíny – shodná s definicí platného úsudku v deskriptivním jazyce. Rozdíl je samozřejmě v tom, že *bezespornost* (a do jisté míry i *negace*) mají v preskriptivním jazyce svůj speciální význam.

Rádi bychom nyní poukázali na dva aspekty právě popsané sémantické metody v logické analýze preskriptivního jazyka, které mají zajímavé filosofické souvislosti. Nejprve se zastavíme u důležitého pojmu možného světa a jeho aplikace v logické analýze preskriptivního jazyka. Potom se budeme věnovat metaetickým souvislostem uvedené sémantické metody. Konkrétně půjde o otázky, které v souvislosti s užitím této metody vyvstávají pro tzv. hyletickou koncepci norem, resp. hyletickou koncepci preskriptivního jazyka, kterou jsme zmínili v předcházející kapitole.

Z podaného nárysu sémantické metody budování logiky preskriptivního jazyka je zřejmé, že tato metoda se opírá o představu jakýchsi dvou druhů 'světů'. Na jedné straně stojí svět, v němž jsou nějakým způsobem dány ('existují') příkazy, zákazy a dovození. Tento svět můžeme považovat za náš skutečný svět – svět, v němž žijeme. Na druhé straně stojí jako alternativa, vykonstruovaná v myšlenkovém experimentu, tzv. *deonticky dokonalý svět*, v němž na rozdíl od našeho světa jsou příkazy a zákazy bez výjimky plněny.<sup>17</sup> Vidíme tedy, že chceme-li analyzovat logické vlastnosti deontických pojmů a vztahy mezi nimi, chceme-li poznat logické vztahy mezi příkazy, resp. zákazy, danými v našem světě, musíme se v myšlenkovém experimentu přenést do onoho alternativního, deonticky dokonalého světa a logická zkoumání provádět v něm či s ohledem na něj.

První užití představy světů, v jistém smyslu alternativních k našemu (skutečnému) světu, při řešení filosofických problémů je obvykle připisováno G. W. Leibnizovi. Velkou popularitu si tato idea získala jako základ moderních metod logické analýzy pojmů možnosti a nutnosti. V současné logice a analytické filosofii notoricky známý termín "sémantika možných světů" je obvykle užíván k označení různorodých metod, jak explikovat a v logických systémech zachytit význam pojmů možnosti a nutnosti. Tyto metody jsou založeny na představě možných světů jako konzistentně myslitelných alternativ k našemu světu: světů, které jsou popsatelné bezspornou množinou tvrzení, přičemž některá z těchto tvrzení ne-

---

(17) Při detailní a hluboké analýze logické struktury morálního diskursu je záhodno uvažovat ne jeden, ale dokonce soubory (množiny) takovýchto alternativních světů, ale to pro nás v tuto chvíli není podstatné.

jsou pravdivá v našem světě. *Možné* jsou takové světy proto, že jsou logicky myslitelné (není v nich obsažen logický spor), a *alternativou* ke skutečnému světu jsou proto, že si představujeme, že je v nich realizováno něco, co je možné, ale není realizováno ve skutečném světě. Například v nějakých možných světech, odlišných od našeho, má Václavské náměstí okrouhlý tvar, Praha je hlavním městem USA, Země je oběžnicí Měsíce, všichni zločinci jsou stíháni, každý občan České republiky řádně platí daně apod.<sup>18</sup>

Intuitivně předpokládaná užitečnost představy alternativních světů v logické analýze preskriptivního jazyka našla svůj explicitní výraz v tom, že řada logiků odvodila systémy deontické logiky přímo z již existujících systémů logiky možnosti a nutnosti – modální logiky.<sup>19</sup> Odtud též pochází termín “deontické modality”, často užívaný k souhrnnému označení termínů “je přikázáno”, “je zakázáno” a “je dovoleno”.

Aplikace této staronové ideje možných světů v logické analýze jazyka morálky – v podobě zmíněné distinkce mezi světem, který je považován za skutečný, a deonticky dokonalým světem – zajímavě koresponduje s kantovským obrazem tzv. *říše účelů* (*Reich der Zwecke*) a vztahem této říše ke skutečnému světu.<sup>20</sup> Podle Kanta každá rozumná bytost existuje jako účel sám o sobě, neboli nemůže být použita nějakou vůlí pouze jako prostředek k realizaci nějakého účelu, ale je jsoucnem, jež v každém svém jednání představuje účel sám o sobě. Říší účelů pak Kant nazývá systematické spojení rozličných rozumných bytostí na půdě morálního zákona, jenž vyvěrá z obecně zákonodárné vůle každé z těchto bytostí. Samozřejmým logickým předpokladem úvah o říši účelů je, že musí být konzistentně myslitelná, totiž že nemůže obsahovat logický spor. To je zajištěno tím, že zmíněná obecná zákonodárná vůle rozumné bytosti nemůže být sama se sebou v rozporu.<sup>21</sup> Jelikož chceme uká-

(18) Mezi průkopnické moderní logické texty věnované této problematice patří Carnap (1947) a Kripke (1963).

(19) Viz např. Hintikka (1971); Hughes & Cresswell (1968), s. 301–302; Bonevac (1987), s. 308–345. O Andersonových systémech jsme se již zmínili dříve.

(20) Viz Kant (1990), s. 95–101.

(21) Op.cit., *passim* a zvláště s. 86.

zat, že říší účelů lze považovat za jakousi obdobu deonticky dokonalého světa, nacházíme zde splnění první podmínky, kterou v této souvislosti na ni musíme klást: říše účelů je *možným* světem, neboť ji lze konzistentně myslet. A dále je říše účelů ideální alternativou našeho světa:

Taková říše účelů by se pak uskutečnila pomocí maxim, jejichž pravidla předepisuje kategorický imperativ všech rozumných bytostí, *kdyby byly obecně následovány*.<sup>22</sup>

Jestliže v teleologii je říše účelů teoretickou ideou pro vysvětlování toho, co zde existuje, zde je praktická idea k tomu, aby to, co není, ale co se může uskutečnit skrze naše jednání a upuštění od jednání (Tun und Lassen), bylo, a to právě podle této ideje, uskutečněno.<sup>23</sup>

Neboli: říší účelů můžeme považovat za svět, který by byl realizován, kdyby všechny rozumné bytosti vždy jednaly podle maxim, které jim předepisuje kategorický imperativ – morální zákon.<sup>24</sup> Pokud přijmeme tuto interpretaci Kantova pojmu říše účelů, pak v říší účelů nacházíme metafyzický protějšek instrumentálního logického pojmu deonticky dokonalého světa, neboli světa, v němž jsou všechny předpisy důsledně plněny a jenž je otevřen logické analýze pomocí standardních prostředků, jak jsme ilustrovali výše. Přestože si nemyslíme, že analýza těchto souvislostí představuje nějaký podstatný přínos ke kantovskému bádání, jsme přesvědčeni, že přinejmenším poukazuje na mezní oblasti, v nichž se moderní logika setkává s tradiční filosofií, nechává se jí inspirovat a naopak ukazuje nové cesty k porozumění filosofickým problémům a k jejich řešení.

---

(22) Op.cit., s. 101.

(23) Op.cit., s. 99 (poznámka).

(24) Na tuto souvislost, pokud je nám známo, jako jediný upozornil finský logik Jaakko Hintikka v Hintikka (1971), s. 73–75. Hintikka analyzuje pojem říše účelů v těsné souvislosti se svým systémem deontické logiky, zatímco my jsme se pokusili o odhalení obecných souvislostí mezi obrazem říše účelů, představou možného světa v moderní logické sémantice a našeho nárysu sémantické logické metody analýzy morálního diskursu.

Když jsme takto načrtli, jak je možno sémanticky založit logiku preskriptivního jazyka, vraťme se ještě jednou zpět ke zmíněným fundamentálním otázkám. Řekli jsme totiž, že dáváme přednost hyletické koncepci před expresivistickou. Naše předchozí úvahy ovšem vyvolávají otázku: je vůbec hyletická koncepce norem udržitelná?

Uvažujme nyní následující argumentaci, která, zdá se, ukazuje, že kladná odpověď na tuto otázku není snadno obhajitelná.

**Předpokládejme**, že hyletická koncepce je správná. Jestliže je hyletická koncepce správná, pak věty preskriptivního jazyka mají sémantické protějšky a existují mezi nimi logické vztahy. **Pak je tedy** alespoň v principu možné budovat logickou sémantiku preskriptivního jazyka – tj. existuje způsob, jak tyto logické vztahy mezi významy vět preskriptivního jazyka zachytit v systému logiky.

Jak jsme však naznačili výše, taková logická sémantika preskriptivního jazyka, zdá se, musí být založena na jakési 'logické redukci' jazyka preskriptivního na jazyk deskriptivní, třeba pomocí zmíněného přemosťujícího pojmu plnění předpisu. Ona 'logická redukce' konkrétně spočívá v tom, že sémantický pojem vyplývání v *preskriptivním* jazyce je definován pomocí pojmu sporné množiny vět *preskriptivního* jazyka, a tento pojem je zase definován pomocí pojmu sporné množiny vět *deskriptivního* jazyka. Právě popsaná 'logická redukce' tedy ukazuje, jak lze logickou sémantiku preskriptivního jazyka modelovat pomocí deskriptivního jazyka (logiky).

**Jestliže** však lze logickou sémantiku preskriptivního jazyka modelovat pomocí jazyka deskriptivního, **pak** tato možnost svědčí ve prospěch teze, že preskriptivní jazyk nemá vlastní sémantiku. Zdá se tedy, že dané dva jazyky se neodlišují na úrovni sémantické, ale (pokud vůbec), tak na úrovni pragmatické. To je, jak už víme, teze expresivistické koncepce.

**Avšak** expresivistická koncepce implikuje odmítnutí existence logických vztahů mezi větami preskriptivního jazyka (vyklučuje se z hyletickou koncepcí).

**Tudíž** docházíme k následujícímu závěru: z předpokladu o správnosti hyletické koncepce jsme logickou úvahou dospěli k podpoře teze expresivistické koncepce, jež s hyletickou koncepcí není slučitelná. Pokud naše úvaha byla logicky správná, měli bychom podle

argumentační strategie *reductio ad absurdum* uzavřít, že náš předpoklad nebyl pravdivý, neboli že hyletická koncepce není správná.

Právě předložená argumentace je možná na první pohled obtížná a nemusí být ihned jasně, co vlastně říká. Shrňme ji krátce: Přijetí hyletické koncepce vede k podpoře expresivistické koncepce. Tudíž hyletická koncepce nemůže být správná, neboť z předpokladu o její správnosti můžeme vyvodit tezi charakteristickou pro expresivistickou koncepci, která se s hyletickou koncepcí vylučuje.

Zdálo by se tedy, že (pokud je naše argumentace správná) jsme našli logické důvody, proč hyletickou koncepci odmítnout. Avšak my jsme se na mnoha předchozích stránkách pokusili přinést argumenty, které v jádru svědčí ve prospěch hyletické koncepce. Tudíž výsledná situace vypadá následovně: naše obhajoba existence logických vztahů mezi předpisy nás přivedla k obhajobě hyletické koncepce. Avšak, jak náš poslední argument ukazuje, tato koncepce vede k popření sebe sama, tedy nemůže být správná.

Uvedeme nyní stručně důvody, proč právě předložené úvahy ve skutečnosti nepředstavují závažný argument proti hyletické koncepci. Jedním z předpokladů našeho argumentu je teze o vzájemné logické neslučitelnosti hyletické a expresivistické koncepce. Jejich neslučitelnost má spočívat v rozdílném chápání povahy významu preskriptivních vět. Podle hyletické koncepce jsou významy vět preskriptivního jazyka abstraktní entity a existují mezi nimi vztahy analogické logickým vztahům mezi, řekněme, propozicemi. Podle expresivistické koncepce nejsou významy vět preskriptivního jazyka abstraktní entity a neexistují mezi nimi vztahy analogické logickým vztahům mezi propozicemi.

Zamysleme se však nad posledně uvedenou charakteristikou expresivistické koncepce. Tato charakteristika totiž obsahuje dvě tvrzení: první tvrzení o tom, že neexistují významové koreláty vět (preskriptivního) jazyka, a druhé tvrzení o tom, že mezi předpisy neexistují logické vztahy či vztahy podobné logickým. Avšak tato dvě tvrzení nejsou v expresivistické doktríně navzájem nezávislá. Expresivismus totiž říká, že mezi předpisy neexistují logické vztahy, *protože* neexistují svébytné významy preskriptivních vět. Nyní bychom měli upozornět. Dejme tomu, že předpisy jsou skutečně jen pragmatickým produktem jistého způsobu užití jazyka, resp. proslovení vět. Můžeme to však považovat za dostatečný důvod

k tvrzení, že mezi nimi nemohou existovat vztahy podobné logickým? Uvažujme věty “Pavle, hraj nyní na klavír!” a “Pavle, nehraj nyní na klavír!”, proslovené někým a adresované Pavlovi ve stejné chvíli. Ať už mají odpovídající předpisy jakoukoli povahu (sémantickou či pragmatickou), jistě je budeme intuitivně považovat za neslučitelné. Vyslovené předpisy je nemožné současně plnit; jejich vzájemná neslučitelnost či spornost je zřejmá. A kde můžeme identifikovat neslučitelnost, spornost, tam – jak jsme viděli dříve – můžeme též identifikovat logické vztahy či vztahy podobné logickým.

Proto náš předpoklad o absolutní neslučitelnosti hyletické a expresivistické koncepce byl příliš silný. Tyto dvě koncepce si odporují v názoru na sémantický status předpisů, avšak nemusejí si odporovat v názoru na to, zda mezi nimi existují logické vztahy. Jakýsi umírněný expresivismus může připustit existenci logických vztahů mezi předpisy tak, jak to činí hyletická koncepce. Tím je zpochybněn jeden předpoklad našeho argumentu, totiž ten o absolutní neslučitelnosti hyletické koncepce s expresivistickou.

Další předpoklad našeho argumentu, který nelze přijmout bez výhrad (nebo alespoň bez zpřesnění), se týká pojmu ‘logické redukce’ jazyka preskriptivního na deskriptivní. *Logickou* sémantiku preskriptivního jazyka lze jistě modelovat pomocí jazyka logiky. To ovšem nestačí k tomu, abychom mohli oprávněně tvrdit, že preskriptivní jazyk se od deskriptivního vůbec sémanticky neodlišuje. Uvažujme následující analogii, kterou lze toto tvrzení podpořit.

Předpokládejme, že vážně tvrdíme, že možnost modelovat *logickou* sémantiku preskriptivního jazyka pomocí deskriptivního jazyka logiky ukazuje, že tyto dva jazyky se sémanticky neodlišují. Pak bychom také zcela analogicky mohli tvrdit, že možnost modelování logické sémantiky modálních vět (vět tvaru “Je možné/nutné, že.....”) pomocí jazyka logiky ukazuje, že ‘modální’ jazyk, tj. jazyk obsahující modální výrazy, se sémanticky neliší od jazyka, který tyto výrazy neobsahuje. Toto druhé tvrzení je ovšem nepravdivé.

Naše ‘logická redukce’ je ve skutečnosti pouze myšlenkovou konstrukcí, jež nám umožňuje definovat vyplývání mezi předpisy pomocí pojmu vyplývání mezi tvrzeními, avšak neredukuje význam typicky preskriptivních vyjádření na význam typicky deskriptivních vyjádření. Není tedy skutečnou redukcí jazyka preskriptivního



ho na jazyk deskriptivní. Objasněme nyní, proč tomu tak je. Opět použijeme analogie s logickou analýzou modálních vyjádření. Standardním (i když ne jediným) prostředkem modelování logické sémantiky modálních vyjádření je pojem možného světa. Tvrzení *Je nutné, že A*, resp. *Je možné, že A*, je považováno za pravdivé, právě když tvrzení *A* je pravdivé ve všech, resp. některých možných světech. Zde však nejde o redukci významu příslušných modálních tvrzení na význam tvrzení bez modalit *A je pravdivé ve všech/některých možných světech*. Je tomu tak především proto, že sám pojem možného světa není zcela ‘nemodální’ – je to pojem *možného světa*. Naprosto analogická situace nastává pro vztah preskriptivního jazyka a jazyka logiky. Analogicky s pojmem možného světa v případě modálního jazyka zde máme pojem *deontický* možného světa, světa, *který má být*.

Diskusi o založení, udržitelnosti a konkrétních problémech hyletické koncepce můžeme tedy uzavřít: podle našeho rozboru je uvažovaná argumentace vadná, a tedy neprokazuje neudržitelnost hyletické koncepce. Dále jsme viděli, že neslučitelnost hyletické a expresivistické koncepce nemusí být absolutní, pokud jde o hledisko logické. A konečně jsme ukázali, jak lze chápat náš pojem logické redukce jazyka jednoho druhu na jazyk jiného druhu, aniž bychom tím museli přijmout tezi, že takto zcela a úplně redukuje se sémantiku jednoho jazyka na sémantiku toho druhého.

## kapitola X

---

*Humova teze*

Již v předchozích kapitolách jsme se zabývali některými stránkami distinkce fakty/hodnoty. Dotkli jsme se i problematiky logických vazeb mezi vyjádřeními, která říkají, že něco (fakticky) *je*, a vyjádřeními, která předepisují, že něco *má být*. V této kapitole zaměříme pozornost na otázku, zda lze mravní soudy, případně preskriptivní soudy jiného druhu, logicky odvodit z faktuálních tvrzení.

Je nemálo filosofů, kteří právě výše zmíněnou otázku považují za ústřední otázku etiky. Není proto překvapivé, že problematika spjatá s touto otázkou získala postavení specifického logicko-filosofického problému. V anglicky psané filosofické literatuře se pro tuto problematiku vžilo označení *is-ought problem* či *is-ought question*. Do češtiny je ovšem podobné zkratkovité označení nepřenosné, a proto budeme používat poněkud méně zvučný, nicméně v podstatě odpovídající termín “problém vztahu faktuálního a normativního”. Tento termín navrhuje jako velmi obecné pojmenování problematiky, která může být pojímána a diskutována v mnoha podobách a na mnoha úrovních. To, že se v tomto označení vyskytují právě termíny “faktuální” a “normativní”, a nikoli třeba termíny “deskriptivní” či “hodnotový” tedy nemá žádnou zvláštní důležitost.

Ptáme-li se, zda lze preskriptivní (mravní) soudy odvodit z faktuálních tvrzení, otevírá se před námi přirozeně možnost dvou základních protichůdných odpovědí: Ano či Ne. Lze přitom obecně říci, že záporná odpověď má statisticky vzato více zastánců než odpověď kladná. Budeme se proto věnovat nejprve jí.

V historické perspektivě je záporná odpověď na uvedenou otázku stejně jako samotná tematizace této problematiky spojována zejména se jménem skotského filosofa Davida Huma (1711–1776). Hume totiž jako první explicitně formuloval otázku po vztahu zmíněných dvou typů vyjádření. Obvykle se v této souvislosti poukazuje zejména na tuto pasáž z jeho *Pojednání o lidské přirozenosti*:

V každém systému morálky, se kterým jsem se doposud setkal, jsem si vždy povšiml, že jeho autor po nějakou dobu postupuje běžnými úvahami a ustanovuje existenci Boha, nebo vyslovuje svá pozorování ohledně lidských věcí, když pojednou jsem překvapen zjištěním, že namísto běžných spon výroků jako 'je' a 'není' se nesetkávám s žádným výrokem, který by nebyl spjat pomocí 'má být' nebo 'nemá být'. Tato změna je stěží zaznamenatelná, má však rozhodující důsledky. Jelikož toto 'má být' a 'nemá být' vyjadřuje nějaký nový vztah či tvrzení, je nutné, aby tento vztah byl prozkoumán a vysvětlen a zároveň aby bylo vysvětleno to, co se zdá docela nejasné – jak tento nový vztah může být odvozen z jiných, které jsou od něj zcela odlišné.<sup>1</sup>

Hume je přesvědčen, že upozorněním na uvedenou nejasnost ve výkladech etiků lze "vyvrátit všechny běžné systémy morálky".

Přestože Hume mířil svojí poznámkou proti dobovým koncepcím etiky, je zřejmé, že otázka zda (resp. jak) mohou tvrzení o tom, *co je* sloužit jako opodstatnění pro zásadně odlišné soudy o tom, *co má být*, je závažná i pro současnou etiku. Hume tak formuloval otázku, která je trvale předmětem živých diskusí. Pro názor, že preskriptivní (mravní) soudy nelze odvodit z deskriptivních (faktuálních) tvrzení, a že tedy existuje jakási 'inferenční propast' mezi oběma typy vyjádření, se vžilo označení *Humova teze*.<sup>2</sup>

Povšimněme si, že ačkoli je problém, na který poukazuje Hume, zasazen do etických souvislostí, je běžně chápán poněkud širěji. Hovoříme-li o vyjádřeních, která říkají *co má být*, neomezujeme se na *mravní* předpisy, ale hovoříme o preskriptivních vyjádřeních obecně. Pokud platí *Humova teze* obecně, tj. pokud není možné od-

(1) Hume (1978), s. 469 (přel. aut.).

(2) Někdy se namísto označení "Humova teze" používají termíny "Humův zákon", "Humova gilotina" či "Humův princip". Je třeba poznamenat, že byly vysloveny pochybnosti o tom, zda je uvedená teze spojována se jménem D. Huma právem. Někteří filosofové tvrdí, že Hume nemínil principiálně zpochybnit možnost vyvozování normativních závěrů z tvrzení popisujících, *co je*, jejich argumenty ovšem nebyly širěji přijaty jako přesvědčivé. Srov. Hudson (1969).

vodit předpis jakéhokoli druhu z čistě faktuálních premis, je tím samozřejmě dána nemožnost odvodit mravní předpis z faktuálních premis. Není ovšem samozřejmě vyloučeno ani užší pojmání této teze jako specifické tvrzení pouze o oblasti morálky. Přijetí takto chápané teze pak přirozeně neimplikuje přesvědčení o nemožnosti odvodit jakýkoli (mimomravní) předpis z faktuálních tvrzení.

Než se pustíme do podrobné analýzy zmíněné teze, pokusíme se naznačit, jak popření možnosti inferenčního přechodu od popisných tvrzení k normativním soudům zapadá do kontextu Humovy filosofie. Humova skepse v tomto směru totiž souvisí s jeho teorií motivace, která bývá také označována jako *klasická teorie motivace*.

Podle 'standardní' představy o lidské psychice, kterou formuloval právě D. Hume, existují dva základní druhy lidských psychologických stavů: *přesvědčení* a *touhy*.<sup>3</sup> Přesvědčení konstituují naši představu o tom, jaký svět *je*, či *není*. Můžeme být přesvědčeni, že Pavel umí hrát na klavír, nebo že z našeho vodovodního kohoutku teče čistá voda, atd. a tato naše přesvědčení buď odpovídají nebo neodpovídají skutečnosti (jsou pravdivá nebo nepravdivá). Naproti tomu touhy se netýkají v prvé řadě toho, jak se věci ve světě mají, ale vyjadřují naše přání, jaký svět *má* či *nemá být*. Můžeme si přát, aby Pavel uměl hrát na klavír, aby z našeho vodovodního kohoutku tekla čistá voda atd. Otázka, zda tyto touhy odpovídají skutečnosti (jsou pravdivé či nepravdivé), nedává rozumný smysl.

Podle Huma je zřejmé, že přesvědčení mohou být předmětem racionální diskuse, zatímco touhy nikoliv. Přesvědčení totiž můžeme kritizovat či průkazně vyvracet či dokazovat poukazem na dané, ověřitelné skutečnosti. Naproti tomu se nelze racionálně přít o 'pravdivost' touhy, hovořit o 'mylné touze' atd.

Humovská teorie motivace je založena na stěží zpochybnitelné představě, že lidé jsou motivováni k tomu, aby nějak jednali, výhradně díky tomu, že mají nějaké touhy. Přesvědčení sama o sobě nás k žádnému jednání nemotivují. Lidé jsou k jednání motivováni tím, že *chtějí*, aby svět v jejich bezprostředním a případně i vzdáleném okolí *byl* takový a takový, nikoliv tím, že *vědí*, že svět *je* takový a takový. Tyto touhy mohou přitom být velmi rozmanité, od

---

(3) V kontextu moderní logiky a analytické filosofie bychom mohli též mluvit o dvou druzích tzv. *propozičních postojů*.

touhy po bezprostředním ukojení hladu po touhu po nastolení věčného ráje na zemi.

Právě nastíněný humovský obraz o lidské psychologii a motivech jednání se možná nezdá být nijak problematický, před etiku nicméně staví závažné dilema. Pokud totiž přijmeme názor, že mravní soudy mají (měly by mít) *praktický* dopad, tj. směřují k regulaci lidského jednání, motivují člověka k jednání určitého druhu a odrazují ho od jednání jiného druhu, a zároveň chceme hájit možnost racionální diskuse o etických otázkách, stojí před námi těžko řešitelný problém.

Musíme se totiž ptát: vyjadřují naše mravní soudy spíše *presvědčení*, anebo spíše *touhy*? (Vzpomeňme, že tuto otázku známe již v jiné, ale velmi podobné formulaci: jsou mravní soudy spíše tvrzeními, anebo ne?) Zmíněné dilema spočívá v tom, že ať dáme na tuto otázku jakoukoliv ze dvou nabídnutých odpovědí, dostaneme se do svízelné situace.

Dejme tomu, že odpověď zní: naše mravní soudy vyjadřují spíše přesvědčení. Pak tedy můžeme připustit, že existuje možnost racionální diskuse o mravních otázkách, ale pokud je humovská teorie motivace správná, mravní soudy nemohou mít žádný praktický dopad, neboť přesvědčení nemohou motivovat k jednání.

Připusťme tedy, že odpověď zní: mravní soudy vyjadřují spíše touhy. Pak, pokud je humovská teorie motivace správná, mravní soudy skutečně mohou mít praktický dopad, ale nemůžeme obhájit možnost racionální diskuse o etických otázkách, neboť touhy nemohou být předmětem racionální diskuse.

Ať už jsou tedy naše mravní soudy svou povahou přesvědčeními anebo touhami, mohou buď mít praktický význam, anebo mohou být racionálně uchopitelné (zdůvodnitelné, obhajitelné atp.), ale nikdy oboje dohromady. Ukazuje se, že na první pohled přijatelný požadavek, aby mravní soudy byly jak 'praktické', tak 'racionální', je *logicky neslučitelný* se 'standardní' představou o lidské psychice a tzv. klasickou humovskou teorií motivace.<sup>4</sup>

---

(4) A opět existují dobré důvody pro přijetí kterékoli z těchto neslučitelných doktrín. Důvody pro akceptování 'praktičnosti' i 'racionálnosti' morálních soudů jsme již alespoň naznačili. Důvody pro přijetí Humovy teorie motivace (pomineme-li filosofovu autoritu) jsou i v moderní západní filosofii ještě stále

Paralela mezi distinkcí přesvědčení/touhy na jedné straně a distinkcí mezi vyjádřeními, která jsou spjata pomocí “je” (“není”) a těmi, která jsou spjata pomocí “má být” (“nemá být”) na straně druhé, se nabízí jako vcelku zřejmá. V tomto kontextu se teze spojovaná s Humovým jménem jeví jako přirozená součást jeho názoru, že mravní soudy stojí mimo sféru racionálních úvah.

Nyní se již vraťme k otázce, která je ústředním tématem této kapitoly. Abychom mohli lépe diskutovat argumenty pro i proti Humově tezi, pokusíme se nejprve uvést jakousi její základní formulaci (v literatuře se můžeme setkat s mnoha do jisté míry odlišnými verzemi). S ohledem na terminologii, kterou užívá Hume, budeme za Humovu tezi považovat toto tvrzení:

*Žádný soud říkající, co má být, nemůže být odvozen pouze z premis, které říkají, co je.<sup>5</sup>*

Alternativně lze Humovu tezi formulovat též následovně:

*Žádný normativní soud nemůže být odvozen čistě z faktuálních premis.*

Je třeba poznamenat, že ačkoli je Humova teze v takto jednoznačně podobě diskutována až v moderní filosofii, objevují se náznaky této myšlenky i u jiných filosofů. Dá se například říci, že v jistém zárodečném stavu ji lze nalézt už u Platóna, který ve svých sókratovských dialozích věnovaných vyjasnění mravních pojmů (např. *Laches* či *Protagoras*) systematicky ukazuje, že každý pokus založit přisouzení jisté mravní vlastnosti čistě na faktuálních tvrzeních vede do slepé uličky.

Z moderních myslitelů, kteří explicitně podpořili myšlenku Humovy teze, jmenujme alespoň H. Poincarého (někdy se hovoří i o *Poincarého principu*), A. Priora a K. Poppera. Význam připisovaný této tezi snad nejlépe ilustrují právě slova posledně jmenovaného filosofa:

---

předmětem diskuse; dokladem toho je třeba i nedávná obhajoba Humovy teorie v Lewis (1988).

(5) Povšimněme si, že v této obecné formulaci se hovoří o soudech, které říkají, co má být obecně a nikoli specificky, co má být z hlediska morálky.

Patrně nejprostší a nejdůležitější poznatek o etice je čistě logický. Mám na mysli nemožnost odvození netautologických etických pravidel – imperativů, zásad politiky, cílů či jakkoli bychom to mohli popsat – z tvrzení o faktech. Pouze je-li toto fundamentální logické stanovisko vzato v úvahu, můžeme začít formulovat skutečné problémy filosofie morálky a uvědomit si jejich obtížnost.<sup>6</sup>

Samozřejmě zdaleka ne všichni filosofové patří mezi zastánce Humovy teze. Nesouhlasné postoje je v zásadě možné rozčlenit do tří skupin. Pro první z nich je charakteristický názor, že samotná otázka, zda je možné odvodit normativní závěr z faktuálních premis, je zavádějící, protože není žádný zásadní rozdíl mezi oběma druhy soudů. Diskuse o tom, zda lze odvodit normativní soudy z faktuálních se tedy vlastně zabývají otázkou, zda lze překlenout propast, která ve skutečnosti neexistuje.

Do druhé skupiny řadíme autory, kteří uznávají existenci zmiňované ‘propasti’, ale domnívají se, že je možné ji překlenout. Filosofové zastávající tento postoj se obvykle snaží ukázat možnost odvození normativního (většinou mravního) závěru z nenormativních (faktuálních) premis na nějakém konkrétním příkladu.

Pro třetí skupinu kritiků Humovy teze je typický nesouhlas s tak jednoznačným zdůrazňováním logického aspektu vztahu faktuálního a normativního. Právě názorům tohoto druhu se budeme věnovat nejdříve. Filosofové, kteří patří do této skupiny, se domnívají, že odvozování normativních závěrů z faktuálních premis, o které jde v Humově tezi, není správné chápat jako proces *logického* odvození (postup podléhající jistým jasně stanoveným pravidlům), ale je třeba ho chápat volněji, tj. například jako jakékoli intuitivně přesvědčivé odůvodnění normativních závěrů pomocí výroků tvrdících jistá fakta. Napadají tak vlastně standardní (logické) chápání Humovy teze a následně obvykle argumentují pro názor, že v rámci volnějšího (mimologického) chápání termínu “odvození” je možné od faktuálních premis k normativnímu závěru dojít.

Je třeba uznat, že některé z argumentů zastánců takovéhoto volněji pojímaného ‘přesvědčivého odůvodnění’ jsou působivé, a to

(6) Popper (1948), s. 154 (přel. aut.).

zvláště tehdy, jsme-li nakloněni přikládat významnou váhu standardům každodenní mezilidské komunikace. Každý, kdo explicitně ustanovuje (klade) jistou normu, tj. obrací se na své okolí s nějakým požadavkem, je totiž běžně zvyklý odpovídat na otázku "Proč?". Vysvětlení poskytované jako odpověď na takovouto otázku přitom opravdu velmi často neobsahuje nic než poukaz na několik skutečností z oblasti faktuálního světa.

Jako odpověď na tuto námitku proti Humově tezi je třeba pokázat na to, že přeceňovat váhu takovýchto odůvodnění v rámci filosofických zkoumání by ovšem nebylo správné. Vysvětlení, které může být v rámci běžné komunikace oprávněně přijato jako uspokojivé, či dokonce vyčerpávající, se totiž při důslednější filosofické analýze velmi pravděpodobně ukáže jako více či méně problematické.

Vezměme jednoduchý příklad: řekne-li otec svému dítěti "Vždy uvolni v obsazené tramvaji místo starému člověku!" ("Měl bys vždy v obsazené tramvaji uvolnit místo starému člověku."), může na otázku: "Proč?", odpovědět třeba: "Pro staré lidi je obvykle velmi obtížné a vyčerpávající stát v jedoucí tramvaji" nebo "Pro staré lidi je stát v tramvaji namáhavější než pro tebe". Taková odpověď sestávající z konstatování prosté skutečnosti může být pochopitelně přijata jako postačující.

Mezi lidmi, kteří sdílejí nejen určité představy o světě a kauzálních vztazích v něm, ale i vědomí jistých hodnot a norem, není nezbytné se na toto sdílené povědomí explicitně odvolávat. Činit tak by dokonce v jistých případech mohlo být chápáno jako narušení zásad běžné komunikace. Na druhé straně k tomu, aby dané zdůvodnění mohlo být přijato jako uspokojivé z filosofického hlediska, je třeba podrobit zkoumání i jednotlivé složky onoho sdíleného povědomí.

Pokud by se dítě v našem příkladu se zmíněným vysvětlením nespokojilo a trvalo by na hlubším vysvětlení, objevily by se jistě nakonec, pokud by otec prokázal dostatek trpělivosti, mezi jeho argumenty vyjádření typu: "Není správné působit ostatním lidem zbytečnou námahu", "Starým lidem máme projevovat úctu" nebo "Máme projevit porozumění pro obtíže druhých a snažit se je zmírnit" či "Pravidla slušného chování (pravidla přepravy) příkazují uvolnit místo staršímu". Taková vyjádření mají však zjevně daleko



k tomu, aby mohla být bez dalšího klasifikována jako popisující fakta předmětného světa.

Ten, kdo chce držet tezi o zdůvodnitelnosti normativních vyjádření čistě pomocí faktuálních tvrzení, by měl ukázat, jak lze platnost uvedených zásad obhájit důsledně pouze na základě konstataování faktů. Tento úkol už očividně přesahuje rámec běžné každodenní komunikace. Je přitom velmi obtížné představit si jakékoli zdůvodnění, které by bylo zcela úplné a průkazné a přitom by nebylo v principu logicky korektní.<sup>7</sup> Popírání principiální možnosti logické kontroly argumentů je v rámci analytického pojetí filosofie stěží obhajitelné.

Otázkou možných ‘mimologických’ odvození normativních závěrů z faktuálních premis se nebudeme dále zabývat. Nicméně je namístě zdůraznit, že chceme-li pochopit a analyzovat jakýkoli pokus o řešení problému vztahu faktuálního a normativního, je vhodné nejprve věnovat pozornost následující otázce:

- I. Je zvažované odvození normativních závěrů z faktuálních premis chápáno (v rámci toho kterého řešení) jako *logické* odvození?

Další otázka, kterou bychom si měli klást, navazuje přirozeně na kladnou odpověď na otázku I. Chceme-li plně porozumět významu takové kladné odpovědi v rámci nějaké konkrétní etické koncepce, musíme odložit vlastní přesvědčení a pokusit se nepředpojatě pochopit, jak daný autor rozumí termínu “logické odvození”.

Ti, kdo s tímto termínem operují, jej totiž mohou chápat dosti různě. Rozdíly mezi jednotlivými filozofy (logiky) mají své kořeny v jejich různém pohledu na metafyzické založení logiky. Základní

---

(7) Zde je namístě podtrhnout výraz “v principu”. Všechny argumenty tohoto typu jsou pochopitelně formulovány v přirozeném jazyce. Přitom různé logické systémy mají různou (ale vždy pouze omezenou) schopnost zachytit logickými prostředky obsah jednotlivých vyjádření přirozeného jazyka, a tedy i různou schopnost postihnout logické vztahy mezi nimi. Požadavek logické korektnosti tak vlastně znamená principiální podřízenost těchto argumentů logické kontrole, ovšem s tím, že ne vždy máme odpovídající prostředky kontroly skutečně k dispozici.

představu o tom, jak jednotliví zainteresovaní filosofové chápou pojem logického odvození, můžeme získat tím, že je konfrontujeme s otázkou:

## II. Existuje jedna 'pravá' logika?

Velmi zhruba můžeme říci, že záporná odpověď na tuto otázku je charakteristická pro přívržence logického konvencionalismu, tj. pro ty, kdo si myslí, že logika je ustanovena (v zásadě) revidovatelnou konvencí. Naproti tomu kladná odpověď je charakteristická pro zastánce logického realismu, tj. zastánce názoru, že logika je dána objektivně, *a priori*, zcela nezávisle na předmětném světě. Konvencionalismus tak připouští, že odpověď na otázku, co z čeho logicky vyplývá, záleží na tom, kterou z logik zvolíme. Realisté naproti tomu tvrdí, že existence vztahu vyplývání je dána objektivně, a žádná skutečná volba logiky tak nepřipadá v úvahu. My našimi logickými zkoumánými tyto vztahy nekonstituujeme, ale pouze objevujeme.

Přirozeně ne všechny odpovědi na otázku II jsou takto jednoznačně polární. Pro jednoduchost se však omezme na tyto dvě protichůdné odpovědi. Důsledky, které volba jedné z takto jednoznačných odpovědí má pro pohled na Humovu tezi, jsou poměrně jasné. Zatímco kladná odpověď na otázku II zužuje prostor pro ty, kdo chtějí ukázat neudržitelnost Humovy teze, záporná odpověď jejich úkol usnadňuje. Je totiž zřejmé, že čím liberálněji definujeme pojem logického vyplývání, tím více prostoru je otevřeno pro argumentaci ukazující, že vztah vyplývání může existovat mezi faktuálními a hodnotovými tvrzeními. V tomto smyslu přijetí radikálního konvencionalismu zřetelně otevírá větší prostor pro snahu o vyvrácení Humovy teze.

Je ovšem třeba si uvědomit, že konvencionalismus samotný neimplikuje jakýsi 'anarchistický' přístup k logice, podle něhož je vše dovoleno. Logický systém, v němž lze dokázat intuitivně zjevně nepřijatelné teoremy, nemá pochopitelně naději ani na konvenční zakotvení. Je jasné, že vyvrácení Humovy teze poukazem na možnost logického postupu od faktuálních tvrzení k hodnotovým (normativním) soudům v rámci intuitivně pochybného či vyložené vadného logického systému nemá naději na to, že bude přijato jako argument proti Humově tezi.

S předchozími otázkami úzce souvisí třetí důležitá otázka, kterou jsme již diskutovali, nicméně bude dobré ji v této souvislosti zopakovat. Ta se týká samotné možnosti uchopení polarity faktuálního a normativního v rámci logiky. Tuto otázku zde můžeme formulovat například takto:

III. Mohou entity zahrnované pod termín ‘normativní’ (ať už jsou chápány jakkoli) vůbec vystupovat v rámci logických vztahů?

Je zřejmé, že pokud někdo odpoví na tuto otázku záporně, je pro něj nemožné nejen logické odvození normativního závěru z nenormativních premis, ale celá etika se posouvá mimo sféru, v níž má zásadní význam logická argumentace. Tento postoj má tedy závažné filosofické důsledky.

Abychom si ukázali, jaké problémy musíme řešit, chceme-li zaujmout jasný postoj k Humově tezi, položme si nejprve otázku: v jakém případě by Humova teze byla vyvrácena. Odpověď se zdá být nasnadě: tato teze by byla vyvrácena, pokud by byl formulován logicky korektní úsudek, který by vedl od čistě faktuálních (nenormativních) premis k normativnímu závěru. Zdá se tedy, že v případě každého úsudku, který je zvažován jako možné vyvrácení Humovy teze, stačí odpovědět na tři otázky:

- i) Jsou všechny premisy opravdu faktuální?
- ii) Je závěr opravdu normativní?
- iii) Jde skutečně o logicky správný úsudek?

Odpověď na tyto na první pohled jasně formulované otázky nemusí být zdaleka tak jednoduchá, jak by se mohlo zdát. Problém nespočívá jen ve vágnosti pojmů, se kterými pracujeme,<sup>8</sup> ale má ještě jeden závažný aspekt. Nesmíme totiž zapomenout, že termíny “faktuální” a “normativní” jsme na začátku zvolili pro *obecné* vy-

---

(8) O tom, jak obtížné je vést ostrou hranici mezi hodnotovými (mravními) soudy a soudy bez hodnotového (mravního) obsahu, jsme se zmínili např. v kap. I.

jádrění distinkce, která je jedním z ústředních bodů analytické etiky. Konkrétní chápání této distinkce má značný vliv na zodpovězení otázek i) a ii) v případě konkrétních úsudků. V odborné literatuře se totiž můžeme setkat s mnoha odlišnými formulacemi zmíněné distinkce. Například:

FAKTUÁLNÍ	NORMATIVNÍ
a) výrazy tvořené pomocí spony 'je'	výrazy tvořené pomocí spony 'má být'
b) deskriptivní (popisující) vyjádření	preskriptivní (předpisující) vyjádření
c) faktuální tvrzení	normativní (hodnotové) soudy
d) oznamovací věty	rozkazovací věty
e) soudy bez mravního obsahu	mravní soudy

Obecně lze říci, že většina termínů užitých v tomto výčtu nemá zcela přesně a standardně vymezený obsah a mohou být vysvětlovány různými způsoby. V zásadě můžeme charakterizovat čtyři úrovně, na nichž se takové vysvětlení může pohybovat. Zkoumané entity můžeme rozeznávat:

- 1) podle jejich gramatické a lexikografické struktury (rovina *syntaktická*)
- 2) podle jejich (standardního) významu (rovina *sémantická*)
- 3) podle jejich funkce v konkrétním případě jejich použití (rovina *pragmatická*)
- 4) podle jejich povahy z pohledu filosofie (rovina *filosofická*)

Některé z uvedených formulací (např. b), c), d)) mohou být explikovány na několika úrovních, a naopak u některých přichází v úvahu pouze jedna. Kupříkladu distinkce a) je očividně formulována v syntaktické rovině, zatímco e) zřejmě umisťuje problém vztahu faktuálního a normativního do roviny, kterou jsme označili jako filosofickou.

To, na jaké úrovni a v jaké konkrétní formulaci je pojmán proti-

klad faktuálního a normativního, má pochopitelně vliv na to, jak je Humova teze chápána a zda je přijímána či odmítána. Proč tomu tak je, se pokusíme v jednoduchosti ilustrovat právě na tom, jaké důsledky má v rámci jednotlivých pojetí pro odpověď na zmíněné otázky i) a ii).

Nejprve zvažme formulaci, kterou jsme označili písmenem a). Jak jsme řekli, jedná se zřetelně o formulaci, která se pohybuje v rovině syntaktické. V této rovině se nabízí několik možností, jak napadnout Humovu tezi. Mějme například větu:

“Zdena má být neústupná nebo nemá být neústupná.”

Tato věta zjevně připomíná tautologii výrokové logiky. Uznáme-li, že je smysluplná (a zdá se, že nemáme důvod její smysluplnost popírat), vyvstává otázka, zda máme tuto větu považovat za normativní či nikoli.

Považujeme-li za rozhodující kritérium typ spony, která se ve větě objevuje, pak je zřejmé, že uvedenou větu musíme považovat za normativní. Uznáme-li dále, že tato věta má skutečně formu tautologie<sup>9</sup>, pak vzhledem k tomu, že tautologie vyplývá z každé premisy, snadno nalezneme úsudky, které odporují Humově tezi. Například úsudek:

1. *Zdena je studentka.*

---

*Zdena má být neústupná nebo nemá být neústupná.*

Vidíme tedy, že při důsledném uplatňování ryze syntaktického přístupu můžeme snadno dojít k názoru, že Humova teze neplatí.

Podíváme-li se ovšem na tento prostý úsudek v rámci pojetí b), uvidíme jej v jiném světle. Ptáme-li se totiž, zda má úsudek 1 závěr, který je předpisující, je odpověď vcelku zjevně záporná. Věta říkající, že *něco má nebo nemá být* totiž očividně nic nepředepisuje, nemá žádný preskriptivní obsah – podobně jako tautologie klasické logiky nemají žádný faktický obsah. Pokud je tedy v tomto případě

---

(9) Poznamenejme, že je to patrně tento typ tautologií, které chce Popper vyloučit, když v úryvku, který jsme citovali v této kapitole, hovoří o “netautologických etických pravidlech”.

odpověď na otázku ii) záporná, nemůže být úsudek 1 v rozporu s Humovou tezí.

Další příklad toho, jak se konkrétní chápání distinkce faktuální/normativní, může promítnout do hodnocení jednotlivých úsudků z pohledu Humovy teze, představuje následující triviální úsudek:

2. *Zdena je studentka a Zdena není studentka.*  
*Zdena má být neústupná.*

Tento úsudek, jehož platnost se opírá o známou zásadu, podle níž z kontradiktorických premis vyplývá jakýkoli závěr, má nepochybně (podle obou doposud zmíněných přístupů) normativní závěr a z hlediska přístupu a) má i faktuální premisu. Problematická je ovšem odpověď na otázku, zda je tato premisa faktuální v rámci přístupů b) a c). Je-li tato premisa popisující, co popisuje? Je-li faktuální, jaký fakt jí odpovídá? Těmito otázkami se dotýkáme ontologických a epistemologických problémů, které jsou v různých teoriích významu a pravdy řešeny různě. Zde se spokojíme pouze s poukazem na relevanci těchto otázek ve vztahu k přijetí, či odmítnutí Humovy teze.

Jako poslední ilustraci našeho tvrzení o tom, jak různé konkrétní formulace polarity faktuální/normativní ovlivňují přijetí či odmítnutí Humovy teze, můžeme uvést úsudek:

3. *Odpouštět těm, kdo nám ublížili, je dobré.*  
*Máme odpouštět těm, kdo nám ublížili.*

V klasické logice rozhodně závěr tohoto úsudku nevyplývá z premisy. Na druhé straně se zdá, že postihuje velmi důležitou intuici týkající se morálky, totiž že mravní hodnocení má preskriptivní důsledky. Zde pouze naznačíme, jak případné uznání tohoto úsudku jako správného (řekněme v rámci specifického logického systému) může ovlivnit přijetí či odmítnutí Humovy teze. V případě, že Humovu tezi chápeme v podobě distinkce a), je s ní úsudek 3 ve zřejmém rozporu: jeho závěr, ale nikoli premisa, totiž obsahuje výraz "máme". Naopak v případě, že ji chápeme v podobě distinkce e), zmíněný úsudek v rozporu s Humovou tezí očividně není. Premisa

tohoto úsudku je totiž stejně mravně relevantní jako závěr. Zvážení důsledků přijetí tohoto úsudku v rámci zbývajících formulací b) – d) ponecháme na čtenářích.

Právě uvedené příklady snad přesvědčivě ilustrovaly, jak různorodé mohou být přístupy k chápání distinkce faktuální/normativní. Jakýkoli názor na Humovu tezi tedy není úplný a zcela srozumitelný, pokud není vyjasněno, jak je tato distinkce konkrétně chápána. Argumenty pro či proti Humově tezi formulované v rámci jednoho konkrétního přístupu jsou zřídka použitelné tehdy, je-li problém vztahu faktuálního a normativního zasazen do odlišného diskursu. Bohužel, autoři, kteří se vyslovují k Humově tezi, jen zřídka věnují dostatečnou pozornost tomu, aby pečlivě vyjasnili, jak přesně chápou distinkci, která je pro pochopení Humovy teze klíčová. To pochopitelně vede k nejasnostem a nedorozuměním v diskusích o Humově tezi.

Nyní budeme věnovat pozornost některým konkrétním argumentům pro i proti Humově tezi. I různorodost těchto argumentů bude ilustrovat různost jednotlivých přístupů k Humově tezi.

Nejprve zmiňme argument, který sice Humovu tezi nezpochybňuje, ale přesto je v jistém smyslu užíván proti ní. Zpochybňuje totiž názor, že tato teze říká něco důležitého, co by mělo spoluvytvářet naši představu o povaze morálky.

Ti, kdo uvádějí tento argument, říkají asi toto: Humova teze sice platí, ale neměla by být z hlediska etiky přeceňována, neboť vlastně neříká nic skutečně *specifického* pro rozdíl mezi morálními a mimomorálními (normativními a faktuálními) soudy. Obdoba Humovy teze totiž platí například i uvnitř faktuálního diskursu samotného. Nemůžeme kupříkladu logicky odvodit závěr, který říká něco pouze o bagristech, z předpokladů, které říkají něco pouze o knihovnicích. Obecně lze říci, že z premis nemůžeme odvodit závěr, který by hovořil o něčem, o čem se premisy nezmiňují. To, že nemůžeme odvodit závěr, který říká výhradně něco o tom, *co by mělo být*, z předpokladů, které říkají výhradně něco o tom, *co je*, je tedy jen dílčím případem této obecné zásady.

Tvrzení, že závěr korektního úsudku je vždy obsahově spjat s premisami, má ovšem mnohá omezení. Ti, kdo ho uvádějí, staví vědomě stranou jednak výše zmíněné triviální úsudky, v nichž premisy jsou buď logicky sporné, anebo je tautologický závěr. Ze spor-

ných premis hovořících např. výhradně o bagristech jistě můžeme odvodit jakýkoliv závěr, tedy i závěr hovořící o knihovnicích. Podobně můžeme tautologické tvrzení triviálně odvodit z jakéhokoli obsahově nesouvisejícího tvrzení. Vedle triviálních úsudků tato argumentace nebere v potaz ani správné úsudky, v nichž závěr tzv. oslabuje tvrzení premis. Například:

4. *Každý knihovník umí číst.*

*Každý knihovník umí číst nebo někteří bagristé pocházejí z Irska.*

Na jedné straně se zdá vcelku rozumné postavit tyto úsudky stranou a omezit se pouze na ty, v nichž mezi tím, co říkají premisy, a tím, co říká závěr, je jakási podstatná obsahová souvislost. Na druhé straně omezení tohoto typu jsou z logického hlediska závažnější, než by se na první pohled mohlo zdát, a proto je třeba být při jejich uplatňování co nejbezpečnější.<sup>10</sup>

Tvrzení o triviálnosti Humovy teze ovšem není přesvědčivé ani když uznáme oprávněnost ‘opominutí’ oněch problematických úsudků. V přechodu od faktuálních tvrzení k normativním soudům totiž nedochází k obsahové nesouvislosti stejného druhu jako ve zmíněných triviálních úsudcích. Premisy a závěr mohou mluvit o stejných předmětech, závěr o nich jen říká něco jiným způsobem.

K ilustraci tohoto rozdílu můžeme použít příklad z (aletické) modální logiky, která je s deontickou logikou často srovnávána. Modální logika – zjednodušeně řečeno – pracuje s dvěma typy výrazů: ‘normálními’ výroky, které říkají, *co je*, a modálními výroky, které říkají, *co je nutné* či *co je možné*. Tezi, která by analogicky k Humově tezi říkala, že z nemedálních výroků není možné odvodit modální výrok, by ovšem patrně nikdo nepovažoval za hodnou větší pozornosti. Podle standardních modálních logik je totiž neplatná. Úsudky jako:

---

(10) Tyto neintuitivní úsudky jsou klasifikovány jako neplatné v tzv. relevantních logikách. V nich je pojem správného logického úsudku zúžen tak, aby za správné byly považovány pouze ty úsudky, ve kterých je závěr skutečně obsahově spjat s premisami.



5. *Na Jupiteru jsou krátery.*  
*Je možné, že na Jupiteru jsou krátery.*

nebo

6. *123456789 je prvočíslo.*  
*Je možné, že 123456789 je prvočíslo.*

jsou totiž jistě správné. Pravidlo, že je-li něco pravda, pak je to možné, tj.

$$\frac{p}{M p}$$

kde **M** zastupuje modální operátor možnosti, je stěží zpochybnitelné.

Pokud si uvědomíme, že úsudky, jejichž správnost Humova teze vylučuje, nejsou specifické tím, že by se v nich jednalo o (nepřípustný) posun v tom, o čem se (předmětně) mluví, ale o posun v tom, jak se o tom mluví, nebudeme jistě tvrzení o její triviálnosti pokládat za odůvodněné.

Vedle autorů, kteří tvrdí, že Humova teze je triviálně platná, ovšem existují tací, podle kterých je zjevně – dalo by se téměř říci triviálně – neplatná. Jako příklad ilustrující povahu názorů tohoto druhu nám může posloužit argumentace, kterou uvádí Max Black. Ten předkládá několik úsudků, které jsou podle něj správné a které mohou sloužit jako argumenty vyvracející Humovu tezi.<sup>11</sup> Z nich je nejvíce zdůrazňován tento úsudek:

7. *Fischer chce dát mat Botvinnikovi.*  
*Fischer může dát mat Botvinnikovi tehdy a jen tehdy, táhne-li dá mou.<sup>12</sup>*  
*Fischer má táhnout dá mou.*

(11) Black (1964).

(12) Místo obratu “tehdy a jen tehdy” by v této premise spíše měl být obrat “pouze tehdy když”. Podle Blackovy formulace totiž *jakýkoli* tah dá mou vede k tomu, že Botvinnik může dát mat.

Důležité jsou přitom dvě okolnosti: to, že Black tento úsudek skutečně chápe jako *logický* úsudek, a to, že zdůrazňuje normativnost závěru, jeho preskriptivní sílu.

Pokusme se zvážit, do jaké míry je Blackova argumentace přesvědčivá. Nejprve si položíme otázku, která by nám měla pomoci vyjasnit, co vlastně říká závěr právě uvedeného úsudku: *Proč má Botvinnik táhnout dámou?* První možná odpověď je: *Aby dal mat Fischerovi.* Pokud pokládáme tuto odpověď za vyčerpávající, chápeme závěr daného úsudku jako jakousi technickou direktivu. Takové technické direktivy jsou podle zcela převažujícího názoru ve své podstatě faktuálními tvrzeními o tom, jakým jednáním, jakými prostředky je (jedině) možné dosáhnout určitého cíle. Zatímco forma vyjádření takového druhu je preskriptivní, co do obsahu jde o specifický způsob popisu jistých, obvykle kauzálních, souvislostí.<sup>13</sup> Závěr v tomto chápání tedy představuje pouze zkratku za větu “Fischer má táhnout dámou, aby dosáhl toho, že dá mat Botvinnikovi” a ta opět představuje způsob, jak říci to samé, co říká věta “Nutnou podmínkou k tomu, aby Fischer mohl dát mat Botvinnikovi je to, že táhne dámou”, tj. totéž, co říká druhá premisa diskutovaného úsudku. Pak je ovšem zřejmé, že Blackův úsudek, ani pokud ho uznáme za správný, nevyvrací Humovu tezi (přinejmenším v jejích filosoficky zajímavých pojetích).

Druhá možná odpověď na otázku, proč má Fischer táhnout dámou (a ta by jistě byla bližší Blackovi) zní: *Aby dosáhl toho, co chce.*<sup>14</sup> Při této odpovědi vstupuje do hry Fischerova vůle, jeho představa o tom, *co by se mělo stát.* Fischerovo chtění je tedy tím, co dává vyjádření v závěru zmiňovanou preskriptivní sílu.

Je-li tomu ovšem tak, pak si musí Blackův úsudek zachovávat svoji platnost i tehdy, je-li přeformulován následujícím způsobem:

---

(13) Podrobnou diskusi problematiky technických direktiv (*technical ought*) obsahuje článek von Wright (1985).

(14) Zde bychom mohli postupovat i ve dvou krocích, na první odpověď *Aby dal mat Botvinnikovi* by navazovala otázka *Proč má dát mat Botvinnikovi?* Odpověď na ni stěží může být jiná než ta, kterou jsme právě uvedli v textu.

8. *Fischer chce zabít Botvinnika.*  
*Fischer může Botvinnika zabít pouze tehdy, vrazí-li mu nůž do zad.*  


---

*Fischer má Botvinnikovi vrazit nůž do zad.*

Uznáme-li ale tento úsudek za správný, pak bychom jistě měli přijmout jako správný i zjednodušený úsudek

9. *Fischer chce zabít Botvinnika.*  


---

*Fischer má zabít Botvinnika.*

Druhá premisa, kterou jsme vypustili, je totiž, jak jsme již řekli, pouze 'technická'. Přitom není sporu o tom, že úsudek 9 není správným logickým úsudkem, a málokdo by se asi pokoušel správnost úsudku v této podobě obhajovat v rámci formální logiky. Ve světle toho, co bylo řečeno, je patrné, že Blackova kritika Humovy teze není přesvědčivá.

Ještě známější než Blackova kritika Humovy teze je argument, který uvádí americký filosof John Searle. Ten předvádí sofistickovaný způsob, jak lze v několika postupných krocích dojít od 'tvrdého' faktu k normativnímu závěru.<sup>15</sup> Přestože nepoužívá logický aparát, pokládá Searle svůj postup za přesvědčivé logické odvození.

Je třeba zmínit, že Searle nepřistupuje k problému vztahu faktuálního a normativního primárně jako k problému filosofie morálky, ale chápe jej obecněji. Jeho odvození normativního závěru z faktuálních premis má ukázat, že mezi vyjádřeními, která říkají *co je*, a vyjádřeními, která říkají *co má být*, ve skutečnosti není žádný pevně daný rozdíl. (V tomto smyslu by tedy bylo možná přesnější řídit Searla samotného do zmiňované první skupiny kritiků Humovy teze.) Vyústěním celé argumentace je uvedení pojmu *institucionálního faktu*. Tyto institucionální fakty tvoří specifickou skupinu entit odlišných od tzv. 'tvrdých' faktů, jakými jsou např. empiricky verifikovatelná tvrzení o předmětech materiálního světa.

Searlovy výklady týkající se pojmu institucionálního faktu jsou velmi zajímavé, ale poněkud nezvyklé z pohledu běžných přístupů k problému vztahu faktuálního a normativního. Abychom naznači-

---

(15) Searle (1964).

li, v čem jsou Searlovy úvahy zvláštní, uveďme například jeho názor, že věta “Lhát se nemá” vyjadřuje nepreskriptivní pravidlo ustanovující skutečnost, že vyslovení jakéhokoli tvrzení v sobě zahrnuje závazek mluvit pravdu. Tento závazek plyne z funkce, kterou vyslovení tvrzení má v naší komunikaci.

V kontextu našich předchozích úvah lze tedy říci, že pokud vezmeme Searlovu argumentaci doslovně, následující úsudek by podle něj měl být platný:

10. *Fischer může dát mat Botvinnikovi pouze tehdy, táhne-li dámou.*  
*Fischer má táhnout dámou.*

Platnost tohoto úsudku ovšem není založena na Fischerových cílech, jak tomu bylo v případě Blackova úsudku 7, ale na institucionálních faktech, která ustanovují pravidla a cíl šachové hry. Pokud by totiž Fischer věděl, že může dát mat, a přesto by neuznával, že to má udělat, vzpíral by se v jistém smyslu pravidlům a povaze hry, kterou hraje.

Ponechme ale nyní stranou tento poněkud extrémní příklad i Searlovu teorii institucionálních faktů jako celek a soustředme se na jeho slavný argument, který koneckonců není bezprostředně závislý na jeho teorii. Tento argument má následující podobu:

- i) *Jones vyslovil slova “Tímto ti, Smithi, slibuji, že ti zaplatím pět dolarů”.*
- ii) *Jones slíbil, že Smithovi zaplatí pět dolarů.*
- iii) *Jones na sebe vzal závazek zaplatit Smithovi pět dolarů.*
- iv) *Jones je povinnen zaplatit Smithovi pět dolarů.*
- v) *Jones má Smithovi zaplatit pět dolarů.*

Searle podrobně komentuje jednotlivé kroky tohoto argumentu, v němž podle něj první tvrzení představuje tvrdý fakt (neboť hovoří pouze o jisté časoprostorové události – Jonesově promluvě) a pro každé následující platí, že vyplývá z toho, jež je předchází. Přejchod od jednoho k druhému je zprostředkován jistými doplňujícími premisami. Některé z těchto doplňujících premis vyslovují vcelku přijatelné předpoklady týkající se faktů empirického světa a další představují tvrzení, která Searle označuje jako tautologická.

Uvedený Searlův argument byl kritizován z mnoha stran. Patrně nejčastější výtky se zaměřuje na podmínku, resp. doplňující premisu, která stanoví, že okolnosti tvořící kontext Jonesova slibu se nemění (tzv. podmínka *ceteris paribus*). Platnost této podmínky Searle předpokládá při dvou krocích svého argumentu, při odvození iii) z ii) a iv) z iii). Jde mu přitom zejména o to, aby vyloučil možnost, že Jonesův závazek je průběžně zrušen (např. tím, že Smith řekne, že nechce, aby Jones plnil svůj slib) nebo překryt jiným silnějším závazkem (např. tím, se Jones dozví, že pokud by Smithovi peníze dal, ten za ně okamžitě koupí náboje do své pistole a zastřelí svého souseda).

Kritici Searlovi vyčítají, že jeho podmínka *ceteris paribus* je vlastně normativní, protože říci, že neexistují žádné dodatečné normativní okolnosti neznamena říci něco faktuálního, ale vyslovit předpoklad, který má normativní charakter. Searle na tuto kritiku reagoval ve své knize *Speech acts*<sup>16</sup> dalším doplněním a částečnou úpravou své argumentace. Odpovědí mu byla další kritika a v tomto směru nebyl spor ohledně přesvědčivosti argumentu, který diskutujeme, nijak jednoznačně završen.

Searlův argument jistě nabízí mnoho námětů k zamyšlení a obsahuje více problematických momentů. My se zde soustředíme na otázku obdobnou té, kterou jsme zmínili už v souvislosti s Blackovým argumentem, tj. otázku, co vlastně říká věta, která představuje završení Searlova argumentu. Myslíme si totiž, že právě zde je klíč k pochopení ponaučení, které Searlův způsob argumentace přináší.

K zjednodušení výkladu můžeme argument zkrátit do této podoby:

11. *Jones slíbil, že Smithovi zaplatí pět dolarů.*  
*Kdokoli slíbí, že něco udělá, má to udělat.*  


---

*Jones má Smithovi zaplatit pět dolarů.*

Druhá premisa v tomto úsudku představuje onu, podle Searla tautologickou, zamlčenou premisu, která umožňuje přechod od první premisy (předpokládáme, že je faktuální) k normativnímu závěru.

---

(16) Searle (1969).

První otázkou, která nás v souvislosti s úsudkem 11 patrně napadne, je, zdali je opodstatněné označovat druhou premisu jako nepreskriptivní. Tato premisa se totiž přinejmenším na první pohled zdá být preskriptivní a pokud neukážeme, že taková není, nebude jasné, proč je úsudek 11 v rozporu s Humovou tezí.

Na tuto námitku by Searle nepochybně odpověděl, že zmíněná premisa je triviálně *pravdivá* – vyslovuje analyticky pravdivé tvrzení o povaze instituciálního faktu slibu.<sup>17</sup> To zní snad přijatelně, ale obrací to pozornost na otázku, za jakých okolností jsou tvrzení, která hovoří o tom, co *má být*, pravdivá. Pravdivost a preskriptivnost (návodnost) totiž jistě nejsou slučitelné.

Víme už, že soudy, které říkají, co má být, mohou být interpretovány jak preskriptivně, tak deskriptivně. To naznačuje, že jak druhá premisa, tak závěr úsudku 11 mohou být interpretovány přinejmenším dvěma způsoby.

Při první interpretaci je možno druhou premisu parafrázovat takto: *Jestliže někdo slíbí, že něco udělá, pak to k tomu, aby slib byl splněn, má (musí) udělat.* V tomto chápání je zřejmě možné uznat tuto premisu za pravdivou. Lze ale rovněž říci, že úsudek 11 se potom nijak zásadně neliší od úsudku:

12. *Jones řekl, že Smithovi ukradne pět dolarů.*

*Jestliže někdo řekne, že něco udělá,  
pak k tomu, aby se jeho slova naplnila,  
to má udělat.*

---

*Jones má Smithovi ukradnout pět dolarů.*

V tomto chápání lze úsudky 11 i 12 uznat jako správné. Jejich závěry pak ovšem budeme přirozeně interpretovat jako pouhé technické direktivy. Říkají totiž jen, co se má stát, aby slib (resp. to, co bylo řečeno) byl splněn.<sup>18</sup> Pak ovšem úsudky 11 a 12 nejsou ve

---

(17) Tato premisa představuje jakousi zkratku, která ve zhuštěné podobě nahrazuje posloupnost (podle Searla tautologických) tvrzení tvaru *Kdo slíbil x, vzal na sebe závazek udělat x; Kdo na sebe vzal závazek udělat x, je povinen udělat x; Kdo je povinen udělat x, má udělat x.*

(18) Do jisté míry podobnou výtku na adresu Searlova argumentu vznesl von Wright (1985).

skutečném, ale pouze ve zdánlivém rozporu s Humovou tezí, protože závěry těchto úsudků nejsou preskriptivní.

Takto založená kritika Searlova argumentu ovšem není zcela přesvědčivá. Analogičnost úsudků 11 a 12 zřetelně pokulhává, protože druhá premisa v úsudku 11 ve své přirozené interpretaci ne-relativizuje to, co se podle ní má stát, vzhledem k jakémusi indiferečnímu účelu, ale má svůj zřetelný mravní aspekt, který zmíněnou účelovou (technickou) interpretaci přesahuje. Přeneseme-li se poněkud příkrou zkratkou do kantovské terminologie, můžeme říci, že jak druhá premisa, tak závěr úsudku 11 představují kategorické, nikoli hypotetické imperativy. Nic podobného nemůžeme říct o odpovídajících složkách úsudku 12.

I při tomto výkladu ale lze, podle našeho přesvědčení, ukázat, že Searlův (námi zjednodušený) argument není v rozporu s Humovou tezí. Ve své druhé a podle našeho názoru přirozenější interpretaci je totiž diskutovaná druhá premisa úsudku 11 preskriptivním (mravním) soudem takřka ve všech výše zmíněných pojetích distinkce faktuální/normativní. Searle by patrně namítl, že tato premisa je na rozdíl od závěru daného úsudku tautologická. Tato námitka ovšem není přesvědčivá proto, že ve své silnější (a přirozenější) interpretaci tato premisa říká něco netriviálního, totiž to, že slib má *mravně* relevantní důsledky. Že tento mravní aspekt slibování není triviálně daná skutečnost, lze ukázat právě srovnáním druhých premis úsudků 11 a 12.

Je představitelné, že mravní závazek by v nějaké společnosti vznikl i tehdy, pokud by někdo i jen prostě, bez slibování, řekl, že něco udělá.<sup>19</sup> To, že takový mravní závazek v naší společnosti nevzniká,<sup>20</sup> není zcela samozřejmě dáno. Na druhé straně by jistě takový či dokonce 'silnější' závazek vznikl, kdyby Jones (vážně) vyslovil větu "Tímto slavnostně přísahám, že ti, Smithi, zaplatím pět dolarů". Mravní závaznost přísahy i slibu je sice v naší společnosti považována za cosi samozřejmého, ale mluvit o vyjádření, které tu

(19) Ne nadarmo dává Searle slovům, která vkládá Jonesovi do úst v rámci svého argumentu, podobu oficiálního, kanonicky formulovaného slibu.

(20) Přinejmenším není tomu tak jednoznačně, i když vědomí jisté (obvykle tolerovatelné) nepřijatelnosti lehkovážného vyslovení jistého úmyslu, záměru a jeho následného nenaplnění patrně sdílíme.

to závaznost jakožto mravní artikuluje jako o tautologii, je přinejmenším zjednodušující.<sup>21</sup>

Je totiž možné představit si například, že v určité společnosti či situaci vede vyslovení slov, která Searle vkládá do úst Jonesovi, ke vzniku právního, ale nikoli mravního závazku. Zdaleka ne všechny právní závazky mají své mravní protějšky. Hovořit o tom, že (právní) slib *má být* splněn, pak znamená vyslovit specifickou technickou direktivu. Něco má být, aby bylo právnímu požadavku učiněno zadost. V extrémním případě ovšem právo může požadovat i zabití jakéhokoli bližního, který se přiblíží na dostřel.<sup>22</sup>

Můžeme tak uzavřít, že Searlovo tvrzení, že druhá premisa úsudku 11 je (ve svém mravním chápání) tautologická, není udržitelné.<sup>23</sup> Searlův pokus dokázat, že je možné odvodit normativní závěr z čistě faktuálních tvrzení, je tedy podle našeho názoru neúspěšný.

Jako poslední v tomto přehledu argumentů, které by mohly ohrozit Humovu tezi, budeme diskutovat následující úsudek, který se, pokud je nám známo, v literatuře věnované Humově tezi dosud neobjevil, který je však podle našeho názoru hodný pozornosti:

13. *Vše, co Pavel řekl, je pravda.*

*Pavel řekl, že velkorysost je dobrá.*

*Velkorysost je dobrá.*

---

(21) Do jisté míry podobný způsob argumentace je možno nalézt v McNeilly (1972).

(22) Vzpomeňme poslední diskutovanou variantu Blackova příkladu s Fischerelem a Botvinnikem. K úsudku 9 bychom mohli, abychom jej učinili logicky korektním, přidat premisu obdobně jako v úsudcích 11 a 12, totiž: *Jestliže kdokoli něco chce, pak to má být*. I tato premisa může být chápána dvojím způsobem, buď jako triviálně pravdivé tvrzení o povaze chtění (chtění jako představa o tom, co má být), nebo jako preskriptivní soud. Ten ovšem nepochybně nemá povahu tautologie.

(23) Zde je možná namísto upozornit i na to, že jsme sice přistoupili na Searlovo užívání termínu 'tautologie', ovšem domníváme se, že s ním zachází příliš volně. Zdá se, že při jeho přístupu nic nebrání, aby uznal jako tautologii i mravní soud *Všechny sliby se mají plnit*, případně i imperativ *Plňte všechny své sliby*. V takovém případě by i úsudek, pomocí něhož Jørgensen



Premisy tohoto úsudku tvoří dvě tvrzení, která nemají vlastní hodnotící obsah. Závěrem je hodnotový soud. Poznamenejme, že druhá z premis, přestože obsahuje hodnotící predikát “dobrý”, je skutečně ryze popisným empirickým tvrzením. Tvrdí totiž, že Pavel něco řekl, a pravdivostní hodnotu tvrzení takového druhu (tj. toho, že Pavel cosi řekl, nikoli toho *co* řekl) lze – jak by Searle potvrdil – zjistit empirickým zkoumáním událostí předmětného světa.

Úsudek, který jsme právě předvedli, představuje přes svou zdánlivou jednoduchost jakousi logicko-filosofickou hádanku. Pokud připustíme, že je logicky správným úsudkem, v němž z ryze deskriptivních premis odvodíme ryze preskriptivní závěr, musíme se vzdát Humovy teze. Úsudek 13 se přitom jeví jako logicky správný. Příliš diskutabilní nejsou ani odpovědi na otázky, zda jsou všechny premisy opravdu faktuální a zda je závěr opravdu normativní. Přestože odpověď na tyto otázky by nebyla stejná a jednoznačná u všech pojetí a) – e), dá se říci, že s výjimkou syntaktických přístupů by ta pojetí, která uznají normativnost daného závěru, uznala i faktualnost daných premis.

Uvedli jsme tedy argument, který (přínejmenším z hlediska některých formulací distinkce faktuální/normativní) vyvrací Humovu tezi? Pozorný čtenář již patrně odhalil, v čem spočívá úskalí uvedeného argumentu. Kritickým bodem úsudku 13 je první premisa, která obsahuje jisté nevyslovené předpoklady. Pokud bychom ji chápali zcela důsledně, pak by tvrdila, že když Pavel vysloví větu *Kolik je hodin?*, pak tato věta je pravdivá. To je samozřejmě absurdní. Řešení není obtížné. Stačí přeformulovat první premisu. Ta bude ve své zpřesněné verzi znít:

*Vše, co Pavel řekl a co má pravdivostní hodnotu, je pravda.*

V souvislosti s touto podobou premisy ovšem zjevně vyvstává otázka: Má věta “Velkorysost je dobrá” pravdivostní hodnotu? Nyní má-

---

prezentoval své dilema, byl vlastně úsudkem, kde z tautologické a faktuální premisy plyne normativní závěr. Takové uvažování je ovšem zřejmě nepřijatelné.

me dvě možnosti – pokud v duchu deskriptivismu uznáme, že mravní soudy jsou tvrzeními, pak je z logického hlediska nic neodlišuje od běžných tvrzení deskriptivního jazyka, a tedy je možné zkonstruovat platné logické inference, v nichž všechny premisy jsou ryze deskriptivní a závěr ryze hodnotící. To ve svém důsledku vede k zavržení principu obhajovaného Humem a dalšími. Pokud ovšem nepřijmeme takové deskriptivistické pojetí a odmítneme uznat, že uvedená věta má (jakoukoli) pravdivostní hodnotu, nejsme samozřejmě nuceni Humovu tezi odmítnout. Závěr úsudku 13 pak totiž nevyplývá z premis.



## kapitola XI

---

## *Hybridní soudy a problém statusu*

V předcházející kapitole jsme hovořili o 'logické propasti' mezi soudy, které říkají, co je (faktuálními soudy), a soudy, které říkají, co má být (normativními či hodnotovými soudy). Nyní se budeme věnovat souvisejícím úvahám, které se týkají logických aspektů Humovy teze. Předložíme k úvaze některé pozoruhodné argumenty týkající se vztahu faktuálního a normativního (hodnotového), které se objevují v současné filosofické diskusi. Pokusíme se ukázat, v čem jsou tyto argumenty inspirativní, ale současně jakým omezením a omylům jsou vystaveny i rafinované moderní přístupy k řešení otázky o povaze jednotlivých typů soudů a jejich vzájemných logických vztazích.

Těmto stránkám Humovy teze se budeme v této a následující kapitole věnovat jak v širší souvislosti s otázkou povahy jednotlivých typů soudů, v nichž se vyskytují hodnotová slova, tak v souvislosti s problematikou redukcionistických teorií v etice i otázkou o objektivnosti hodnot. Textem, který budeme nejčastěji citovat, je studie významného amerického filosofa a logika N. Reschera,<sup>1</sup> která představuje originální přínos k této vleklé diskusi a umožňuje ilustrovat i některé nejasnosti a zmatení, která se běžně vyskytují jak při formulování otázek, tak i v užívané terminologii.

Ptáme-li se, zda lze logicky odvodit hodnotové (normativní) soudy z faktuálních tvrzení, tiše tím předpokládáme, že existuje jakýsi podstatný rozdíl mezi těmito dvěma druhy soudů. Již jsme naznačili, že to, jakým způsobem bude tento rozdíl uchopen, závisí jednak na samotném pojetí distinkce faktuální/normativní (viz kap. X), jednak na přijímaných metaetických východiscích. V rámci někte-

---

(1) Rescher (1990).

rých často diskutovaných koncepcí vyvstává jako velmi významná problematika soudů 'třetího druhu', které, jak se zdá, nejsou ani vysloveně faktuelní, ani vysloveně hodnotové. V tomto smyslu jsou 'neutrální', je jim přisuzován jakýsi třetí, hybridní status. Hybridní soudy, jakkoliv podivnými 'stvořeními' se mohou zdát, byly do logického diskursu o faktech a hodnotách uvedeny jako entity, které vyplňují či přemostují onu diskutovanou logickou či inferenční propast mezi hodnotovými soudy a faktuelními tvrzeními.

Pokud jde o samo uvedení kategorie hybridních soudů do logického diskursu, právě zmíněná Rescherova práce přináší pozoruhodný *logický* argument, který má ukázat, že zavedení hybridních soudů je nejen užitečné, ale dokonce nevyhnutelné. Tento argument se nyní pokusíme vyložit. Uvažujme následující trojici tvrzení, která představují jakési na první pohled přijatelné principy, vyjadřující (logické) vztahy mezi hodnotovými a faktuelními soudy:

- (ZF) *Princip zachování faktuelnosti*  
 Je-li  $F$  faktuelní soud a z  $F$  vyplývá soud  $P$ ,  
 pak  $P$  je faktuelní.
- (FN) *Faktuelní negace*  
 Je-li soud  $F$  faktuelní, pak také jeho negace  $\sim F$   
 je faktuelní.
- (PD) *Předpoklad o dichotomii*  
 Každý soud je buď faktuelní, anebo hodnotový,  
 ale nikdy oboje současně.

Poznamenejme, že princip (ZF), ačkoli se v něm vůbec nehovoří o preskriptivních či hodnotících soudech, lze považovat za jednu z možných formulací Humovy teze. Jelikož vylučuje, že by z čistě faktuelních soudů logicky vyplývaly soudy jakéhokoli jiného druhu, než jsou opět soudy faktuelní, vylučuje samozřejmě i to, že by z faktuelních soudů logicky vyplývaly soudy normativní.

Za takto daných předpokladů pak Rescher argumentuje následovně:<sup>2</sup>

---

(2) Op. cit., s. 290.

(R) Nechť je  $F$  fakturuální soud a  $V$  hodnotový soud. Potom uvažujme následující argument:

1.  $F \rightarrow (F \vee V)$  platí na základě standardní logiky.
2.  $F \vee V$  je fakturuální soud na základě 1 podle principu (ZF).
3.  $\sim F$  je fakturuální podle principu (FN).
4.  $\sim F \& (F \vee V)$  je fakturuální na základě 2, 3.
5.  $[\sim F \& (F \vee V)] \rightarrow V$  platí na základě standardní logiky.
6.  $V$  je fakturuální na základě 4, 5 podle principu (ZF).
7. Ale 6 odporuje předpokladu, že  $V$  je hodnotový soud na základě (PD).

Tím je dokázáno, že principy (ZF), (FN) a (PD) jsou vzájemně neslučitelné, neboť současnou aplikací principů (ZF) a (FN) dojde me k závěru, že nějaký soud je fakturuální, přestože podle předpokladu musí být hodnotový, a tento závěr podle principu (PD) skutečně *odporuje* učiněnému předpokladu. Proto musíme zavrhnout některý z těchto tří principů. Za této situace Rescher říká:

... Jako to, co zavrhneme, bychom měli zvolit předpoklad o dichotomii. Na tomto základě bychom tedy měli přejít od dvoustranné dichotomie fakt/hodnota k trojstrannému rozdělení soudů na fakturuální, hodnotové a hybridní. A tudíž bychom přiřadili [soudu formy]  $F \vee V$  tento třetí, hybridní status. Na fakty a hodnoty můžeme nyní pohlížet jako na oddělené nikoliv ostrou hranicí, ale širokým koridorem.<sup>3</sup>

Rescher se tedy domnívá, že zavedení hybridních soudů do našeho diskursu je nevyhnutelným výsledkem zvážení problému, který před nás staví argument (R). Pokusme se nyní tedy tento argument podrobněji analyzovat a objasnit jeho strukturu i význam jeho předpokladů.

Nejprve bychom si měli všimnout, že principy zachování fakturuálnosti (ZF), fakturuální negace (FN) a předpoklad o dichotomii (PD) jsou vlastně *metajazyková* tvrzení: tvrdí totiž něco o tvrzeních, resp. soudech formulovaných v jistém jazyce – jazyce logiky. Tak

---

(3) Ibid.

například princip (ZF) je tvrzením, které hovoří o nějakých jiných tvrzeních, resp. soudech: říká obecně, že pokud soud  $F$  má jistou vlastnost a pokud existuje určitý logický vztah mezi ním a soudem  $P$ , pak i soud  $P$  má tuto vlastnost. V takovém případě nazýváme jazyk, v němž jsou formulovány soudy  $P$  a  $F$ , jazykem *objektovým*, a jazyk, v němž je formulován princip (ZF), *metajazykem*.

Abychom se mohli při našem rozboru jasně vyjádřit, zapíšeme tato metajazyková tvrzení (zminěné principy) též symbolicky v jazyce predikátové logiky. K tomu stačí, abychom zavedli proměnné  $p, q, \dots$ , atd., které budou zastupovat soudy,<sup>4</sup> dále zavedeme predikáty  $\mathbf{F}$  pro “faktuální”,  $\mathbf{V}$  pro “hodnotový” a symbol  $\mathbf{\epsilon}$  pro vztah  $\_ \text{vyplývá z } \_$ , které jsou definovány pro soudy. Užijeme běžné logické spojky. Pak můžeme naše principy (ZF), (FN) a (PD) symbolicky zapsat následovně:

$$(ZF') \quad \forall p, q ((\mathbf{F}p \ \& \ \mathbf{\epsilon}(q, p)) \rightarrow \mathbf{F}q)$$

$$(FN') \quad \forall p (\mathbf{F}p \rightarrow \mathbf{F}(\sim p))$$

$$(PD') \quad \forall p ((\mathbf{F}p \vee \mathbf{V}p) \ \& \ \sim(\mathbf{F}p \ \& \ \mathbf{V}p))$$

Dále si povšimněme jisté nedůslednosti v Rescherově argumentu. Krok 4 tohoto argumentu má demonstrovat, že faktualnost soudu tvaru  $\sim F \ \& \ (F \vee V)$  vyplývá z předchozích kroků 2 a 3. Tyto kroky jistě hrají důležitou roli v žádané inferenci. Není však těžké uvědomit si, že k odvození toho, že soud tvaru  $\sim F \ \& \ (F \vee V)$  je faktualní, tyto kroky samy o sobě nestačí. Abychom totiž mohli *logicky korektně* odvodit, že  $\sim F \ \& \ (F \vee V)$  je faktualní, z toho, že  $\sim F$  i  $F \vee V$  jsou faktualní, potřebujeme učinit ještě jeden předpoklad, který Rescherův argument neobsahuje. Stručně řečeno, tento předpoklad (poměrně přirozený, i když ne zcela neproblematický) spočívá v tom, že spojíme-li libovolné dva faktualní soudy logickou spojkou, výsledný složený soud bude opět faktualní. Tento předpoklad můžeme zformulovat jako další princip, o nějž je třeba doplnit předpoklady diskutovaného argumentu, abychom jej mohli považovat za *logicky* správný.

---

(4) Technickým jazykem řečeno, zminěné proměnné budou mít třídu soudů jako svůj obor proměnnosti.

(SF) *Stálost faktuality*

Jsou-li soudy  $F$  a  $G$  faktuální, pak jsou soudy  $F \& G$ ,  
 $F \rightarrow G$ ,  $F \vee G$ , a  $F \leftrightarrow G$  též faktuální.

Teprve nyní můžeme správně říci, že v argumentu (R) krok 4 vyplývá z kroků 2 a 3, a to na základě principu (SF).

Nyní se podívejme blíže na ‘poučení’, které Rescher ze svého argumentu vyvozuje, totiž že musíme zavést hybridní soudy. Tento závěr se vskutku zdá být přijatelný, ale pouze do té doby, než odhalíme, že onen předpoklad o dichotomii (PD), který má být zavržen, je ve skutečnosti tvořen dvěma nezávislými podmínkami:

(PDa) Každý soud je faktuální nebo hodnotový:

$$\forall p(\mathbf{F}p \vee \mathbf{V}p).$$

(PDb) Žádný soud není současně faktuální a hodnotový:

$$\forall p \sim(\mathbf{F}p \& \mathbf{V}p).$$

Když si uvědomíme tuto skutečnost, snadno poznáme, že pouze část (PDb) je ‘zodpovědná’ za kontradikci, do níž Rescherův argument ústí. Pokud tedy z uvedených principů musíme nějaký zavrhnout, měl by to být pouze (PDb). Není důvodu odmítnout princip (PD) jako celek, což je však přesně to, co Rescher činí. Neopodstatněnost odmítnutí principu (PD) jako celku vyvstane jasně v dalším textu, kde vidíme, že Rescher i nadále předpokládá platnost (PDb). Argument (R), který má vést k odmítnutí předpokladu o dichotomii a odůvodnění nutnosti zavedení hybridních soudů, se tak stává nepřesvědčivým.

Nepřesvědčivost tohoto argumentu je ještě zdůrazněna tím, že zmíněný princip zachování faktuality (o kterém Rescher tvrdí, že se v (R) vyskytuje pouze jako “nevinný přihlížející”) musí být též modifikován, jako důsledek zavržení předpokladu o dichotomii. Rescher proto nahrazuje princip zachování faktuality následujícím principem:

(ZF\*) *Modifikovaný princip zachování faktuality*

Je-li soud  $P$  logicky odvoditelný z faktuality soudu,  
 pak  $P$  není hodnotový.



Již dříve jsme upozornili, že v argumentu (R) je výsledný spor odvozen pouze díky zásadě formulované v (PDb), tj. v druhé části principu (PD). Je tedy zřejmé, že ve skutečnosti stačí odmítnout pouze (PDb), ale není zapotřebí odmítnout (PDa). Zavrhneme-li tedy (PDb), ale uchováme-li (PDa), ocitneme se v situaci, kdy vlastně připouštíme, že některé soudy mohou být současně faktuální i hodnotové. Takový výsledek nemusí být sám o sobě nepřijatelný, nicméně je neslučitelný se samotným základem Rescherova přístupu. Neboť pokud odmítneme (PDb), zcela tím zavrhneme onu *konceptuální neslučitelnost* pojmů “faktuální” a “hodnotový”, která vlastně leží v základech celé debaty o faktech a hodnotách.

Nahrazení předpokladu o dichotomii zavedením *trichotomického* rozdělení soudů na vzájemně disjunktní kategorie soudů faktuálních, hodnotových a hybridních se tak do jisté míry jeví spíše jako výsledek účelového argumentačního žonglování než jako skutečně jediná přijatelná cesta, jak vyřešit problém nastolený argumentem (R). Toto podezření lze doložit i tím, že explicitně formulujeme nový *princip trichotomie*. Ten můžeme symbolicky vyjádřit následující formulí:

$$(T') \quad \forall p((Vp \vee Fp \vee Hp) \& \sim(Vp \& Fp) \& \sim(Vp \& Hp) \& \sim(Fp \& Hp))$$

V ní **H** označuje predikát “být hybridní”. Princip (T') říká, že každý soud je buď hodnotový, anebo faktuální, anebo hybridní a vždy má právě jeden takový status.

Není obtížné zjistit, že (PDb) vyplývá z (T'). Tím je ukázáno, že Rescherovi se podařilo blokovat závěr argumentu (R), avšak přitom neodstranil to, co k tomuto závěru vede, totiž (PDb).

Jak je to možné? Důvodem, proč se takto podařilo blokovat závěr argumentu (R), totiž není ani samotné zavedení principu trichotomie, ani samotná modifikace principu (ZF) na (ZF\*), ale kombinace těchto dvou změn s rozhodnutím *přičadit soudu formy  $F \vee V$  hybridní status*. Tento předpoklad ale není triviální, a proto ho zformulujeme jako další princip, na němž je Rescherův přístup založen:

$$(ZH) \quad \text{Zavedení hybridity} \\ \text{Je-li } F \text{ faktuální a } V \text{ hodnotový soud,} \\ \text{pak } F \vee V \text{ je hybridní soud.}$$

V naší logické notaci můžeme tento princip vyjádřit následovně:

$$(ZH') \quad \forall p, q((\mathbf{F}p \ \& \ \mathbf{V}q) \rightarrow \mathbf{H}(p \vee q))$$

Všechny tyto úvahy nám umožňují dokázat následující závěr: platí-li princip trichotomie (T'), pak princip zavedení hybridity (ZH) je neslučitelný s principem zachování faktuality (ZF), a tedy zavedení modifikovaného principu zachování faktuality (ZF\*) je nevyhnutelné. To však ukazuje, že princip (ZF) byl 'zodpovědný' za kontradikci v (R) přinejmenším stejně jako (PD). Jinými slovy, předpoklad o dichotomii není jediným principem, který by měl zastánce Rescherovy strategie v usuzování o faktech a hodnotách odmítnout.

Sledování Rescherovy argumentace i jejích slabých míst je jistě zajímavé a poučné. Nyní se však od tohoto konkrétního argumentu poněkud odpoutáme a zamyslíme se nad motivy zavádění hybridních soudů obecněji.

Rescherův argument pro nezbytnost přijetí hybridních soudů má totiž mnoho aspektů. Přitom jeho souvislost s problematikou Humovy teze je jasně patrná. V argumentaci mnoha autorů je ovšem uvedení soudů, které jsou označovány jako hybridní či smíšené (*mixed*), spjato s Humovou tezí ještě přímočařeji. Abychom tuto souvislost ilustrovali, podívejme se na dva jednoduché úsudky – přesněji úsudková schémata –, která formálně vyjadřují logické obraty, užitá též v Rescherově argumentu. S úsudkem, který měl formu prvního z nich, jsme se rovněž setkali již v předchozí kapitole.

$$\begin{array}{ll}
 1. & 2. \\
 \frac{F}{F \vee V} & \frac{\sim F}{F \vee V} \\
 & \frac{V}{V}
 \end{array}$$

Pokud budeme stejně jako dosud pod  $F$  rozumět nějaký faktuelní soud a pod  $V$  hodnotový soud, snadno nahlédneme, že přinejmenším jeden z uvedených dvou úsudků, které mají formu správných úsudků klasické výrokové logiky, je v rozporu s Humovou tezí. Jestliže totiž složenému výrazu  $F \vee V$  přisoudíme hodnotový status, v úsudku 1 odvodíme z faktuelní premisy hodnotový závěr. Humova teze takové inferenze vylučuje, ale schéma 1 je přitom

platným schématem usuzování (v klasické logice). Pokud výrazu  $F \vee V$  naopak přisoudíme faktuální status, není situace z hlediska zastánců Humovy teze o nic lepší. V úsudku 2 pak totiž korektně odvodíme z dvou premis, které mají faktuální status, opět závěr, který má podle našich předpokladů status hodnotový.

Prvním, kdo poukázal na tuto prostou 'past' nastraženou na zastánce Humovy teze byl, pokud víme, A. Prior.<sup>5</sup> Jeho dilema je takové, že se zdá, že ti, kdo chtějí i nadále zastávat Humovu tezi, mají k dispozici dvě základní strategie. Podle první z nich je třeba Humovu tezi chápat v tom smyslu, že říká, že z čistě faktuálních premis není možno odvodit hodnotový závěr *relevantní* inferencí.<sup>6</sup>

Řešení tohoto typu<sup>7</sup> nepochybně nabízejí zajímavý alternativní pohled na problematiku Humovy teze, nás však na tomto místě bude zajímat především druhá strategie, která je, jak čtenáři patrně tuší, založena právě na tom, že odmítneme zařadit výrazy tvaru  $F \vee V$  (tj. např. větu *Karel pracuje jako psycholog nebo Karel je dobrý člověk* a jiná vyjádření mající stejnou formu) jak mezi faktuální, tak i mezi hodnotové výrazy, a přiřadíme jim jakýsi třetí status.<sup>8</sup> Úsudky formy 1 a 2 pak nepředstavují argument proti Humově tezi prostě proto, že závěr prvního nemá hodnotový status a premisy druhého zase nejsou čistě faktuální.

Navzdory jednoduchosti tohoto přístupu a argumentům, které jsou uváděny na jeho podporu, není možné přijmout jako uspokojivé řešení strategii založenou na zavedení třetího – hybridního –

(5) Viz Prior (1960).

(6) Je více možností, jak definovat pojem relevantní inference, nicméně obecně se pod tímto termínem rozumí odvození, v němž závěr je vždy obsahově spjat s premisami. Typickými příklady úsudků, v nichž odvozený závěr ve vztahu k premisám *není* v tomto smyslu relevantní, jsou (v klasické logice platné) úsudky, v nichž z kontradikce je odvozeno libovolné tvrzení, nebo úsudky, v nichž je tautologie odvozena z libovolné premisy (vzpomeňme příklady z předchozí kapitoly).

(7) Jako příklad velmi promyšleně rozpracovaného řešení tohoto druhu je možné uvést návrh v Schurz (1991).

(8) Jako příklad řešení tohoto typu je vedle zmíněného Rescherova článku možno uvést práce Johanson (1973) a von Kutschera (1977).

statusu vyjádření. Zůstává totiž množství otevřených otázek ohledně hybridního statusu rozličných konkrétních soudů.

Zastánci této strategie totiž musí čelit nepříjemným otázkám: Nejsou hybridní tvrzení pouze *ad hoc* ustanoveným technickým prostředkem který slouží k tomu, aby byla vyloučena možnost takto 'laciného' vyvrácení Humovy teze? Nejde tedy o prostředek, který je účelově podmíněn a nemá žádné jiné, nezávislé opodstatnění? Jaký je vlastně *skutečný* status těchto hybridních tvrzení? Jsou zcela neutrální mezi hodnotovými a faktuálními soudy, anebo jsou v nějakém smyslu *obojím*, anebo jsou *částečně* hodnotovými a *částečně* faktuálními soudy? Můžeme jednoznačně určit u (každého) daného soudu, zda jde či nejde o soud hybridní? Jaké jsou přesně charakteristiky, které jsou společné všem hybridním soudům a které žádné jiné soudy nemají?

Prozatím z Rescherova návrhu víme pouze to, že hybridní soudy stojí někde 'mezi' soudy faktuálními a hodnotovými a že pokud spojíme logickou spojkou disjunkce faktuální soud s hodnotovým, výsledný složený soud bude mít tento hybridní status (podle principu zavedení hybridity (ZH)).

Poznamenejme, že přímým důsledkem principů faktuální negace (FN), zavedení hybridity (ZH) a známé logické identity  $(\sim p \vee q) \leftrightarrow (p \rightarrow q)$  je následující tvrzení, které bude významné z hlediska naší další argumentace.<sup>9</sup>

3.  $\forall p, q ((\mathbf{F}p \ \& \ \mathbf{V}q) \rightarrow \mathbf{H}(p \rightarrow q))$   
 Je-li  $p$  faktuální soud a  $q$  hodnotový soud,  
 pak  $(p \rightarrow q)$  je hybridní soud.

Rescherovo řešení nám však neposkytuje žádné spolehlivé vodít-

---

(9) Zde využíváme stěží zpochybnitelného předpokladu: jestliže soud  $(\sim p \vee q)$  je hybridní, pak soud  $(p \rightarrow q)$  je také hybridní. Z Rescherova přístupu však vyplývá zajímavý jev: existují speciální případy, kdy dva logicky ekvivalentní soudy nemusí sdílet společný status (tj. nemusí být oba současně faktuální, hodnotové či hybridní). Například když  $a$  je hodnotový soud a  $b$  je faktuální, pak soud formy  $(a \vee (b \ \& \ \sim b))$  musí být – v rámci Rescherova přístupu – hybridní, navzdory tomu, že je logicky ekvivalentní soudu  $a$ , který je podle předpokladu hodnotový.

ko k určení statusu rozličných důležitých druhů soudů. Uvažujme kupříkladu soudy, které mají strukturu popsitelnou v predikátovém kalkulu prvního řádu a které obsahují jak predikáty faktuální (deskriptivní), tak predikáty hodnotové (preskriptivní). Mějme třeba soud vyjádřený větou

*Každý, kdo vraždil, učinil něco špatného.*

Je tento soud hodnotový, anebo hybridní? Problém je v tom, že soudy takového druhu jsou běžně považovány za hodnotové, neboť vlastně vyjadřují jakési morální principy, resp. odsudky určitého jednání. (Mimochodem, hodnotový status všeobecných soudů tohoto typu jednoznačně potvrzuje i sám Rescher). Zdá se však, že podle toho, co bylo o hybridních soudech dosud řečeno, by takový soud měl být považován za hybridní. Jeho logickou strukturu totiž můžeme (velmi zhruba, ale pro potřeby tohoto argumentu dostatečně) znázornit následovně:

$$\forall x (Px \rightarrow Qx),$$

kde P zastupuje predikát “vraždil”, Q zastupuje predikát “učinil špatnou věc” a oborem proměnnosti proměnné  $x$  je množina všech lidí. Vidíme, že první část našeho soudu,  $Px$ , je faktuální a druhá část,  $Qx$ , je hodnotová. Jejich kombinace pomocí logické spojky implikace tedy podle výše dokázaného tvrzení 3 představuje hybridní soud. Máme zde tedy příklad obecného soudu, který je (údajně) hodnotový, avšak každý jeho konkrétní případ, jako např.  $Pa \rightarrow Sa$ , reprezentuje soud hybridní! To jistě volá po vysvětlení.

Pro naznačení dalšího typu problémů uvažujme soud tvaru  $(V \vee \sim V)$ , kde  $V$  zastupuje hodnotový soud. Příkladem takového soudu je

*X je (morálně) dobré nebo X není (morálně) dobré.*

O problematičnosti soudů takového druhu, resp. takové formy jsme se již zmínili v předchozí kapitole. Zde je pro nás zajímavé to, že klasifikace takového soudu jako soudu hodnotového je neslučitelná s modifikovaným principem zachování faktuality (ZF\*).

Jelikož se tento soud skládá výhradně z jednoduchých hodnotových soudů, měl by být považován za *hodnotový*. Ovšem každý soud takového tvaru (jde totiž o logickou tautologii) logicky vyplývá z každého jiného, a tedy i faktuálního soudu. A proto musí být kvalifikován jako *faktuální* podle Rescherova principu (ZF\*). Tomuto nežádoucímu důsledku bychom se mohli vyhnout pouze tak, že bychom tvrdili, že soud  $\sim V$  není hodnotový, ale vlastně faktuální, anebo hybridní.<sup>10</sup> Nehledě na to, že takové tvrzení by vyžadovalo další vysvětlení, dospěli bychom k jinému nežádoucímu důsledku: soud tvaru  $(V \vee \sim V)$  by pak nutně obdržel hybridní status, což je opět v rozporu s původní intuicí.

V této kapitole jsme se věnovali otázce, zda lze tvář v tvář některým úsudkovým formám platným v klasické logice nějakým způsobem obájit Humovu tezi o nemožnosti logicky odvodit ryze hodnotové soudy ze soudů ryze faktuálních. Řekli jsme, že především za tímto účelem byl do moderního metaetického diskursu zaveden pojem hybridního soudu. Na základě logické analýzy reprezentativního příkladu, který představuje Rescherova argumentace, jsme se pokusili ukázat, že tento pojem sám o sobě k zamýšlenému účelu nestačí, že důvody k jeho zavedení nejsou přesvědčivé, natož logicky nutné, a konečně že způsob, jakým jsou hybridní soudy zavedeny, může vést k tomu, že určitému soudu je připsáno více vzájemně neslučitelných statusů.

Poté, co jsme kritizovali argument odůvodňující nutnost přiřazení hybridního statusu výrazům určitého druhu, zbývá, abychom se vyslovili k problému, který má právě zavedení hybridních soudů řešit. Tento problém můžeme v zjednodušené podobě formulovat následovně: Jak se zastánce Humovy teze může vyrovnat s dilematem, které před něj staví úsudky 1 a 2?

Naše odpověď na tuto otázku je implicitně obsažena v tom, co jsme řekli v předchozích kapitolách, bude nicméně dobré ji zde alespoň stručně zformulovat. Naše řešení spočívá nikoli v zavádění třetího, kompromisního statusu, ale v důsledném rozlišení

---

(10) Princip, který by byl obdobou principu (FN) pro hodnotové soudy a který by říkal, že je-li  $V$  hodnotový soud, je i  $\sim V$  hodnotový soud, není u Reschera zmíněn. Odpověď na otázku, zda je takový princip přijatelný, ovšem není bezprostředně zřejmá a jistě stojí za hlubší zkoumání.

statusu faktuálního (deskriptivního) a statusu hodnotového (preskriptivního). Při skutečně důsledném uznání důležitosti distinkce faktuální/normativní si totiž uvědomíme závažnost už několikrát zdůrazněné zásady, podle níž preskriptivním vyjádřením nelze přisuzovat pravdivostní hodnoty. Doceníme-li plně tento široce sdílený princip, je rázem zřejmé, že výrazy formy  $F \vee V$  nejsou správně utvořené. Pravdivostní spojka zde totiž spojuje složku, která má pravdivostní hodnotu ( $F$ ), se složkou, která pravdivostní hodnotu nemá ( $V$ ). Skutečnost, že výrazy, v nichž jsou klasickými výrokovými spojkami spojována dvě preskriptivní vyjádření (např.  $Oa \rightarrow Ob$ ), se běžně vyskytují v diskusích věnovaných logickému rozboru preskriptivního jazyka, je tak třeba hodnotit jako projev rozšířeného zmatení, které můžeme shrnout pod označení *deontická schizofrenie*.

Bylo by samozřejmě nespravedlivé nepřiznat, že existuje mnoho nezanedbatelných důvodů, které k naznačenému schizofrenickému přístupu vedou. Nejpodstatnějším z nich patrně je už dříve zmíněná dvojznačnost mnohých vyjádření. Již dříve jsme poukázali na to, že některá vyjádření, která říkají, že něco má být (např. *Mladší osoby mají v tramvaji uvolnit místo starším*), je možno interpretovat dvojím způsobem. Buď preskriptivně, tj. jako soud, který přímo požaduje jisté jednání, ale nemá žádnou pravdivostní hodnotu, anebo deskriptivně, tj. jako soud, který poukazuje na jistý daný stav (např. na existenci příslušného předpisu v přepravním řádu městské hromadné dopravy), a má tedy jistou pravdivostní hodnotu. Analogicky mohou být i některé hodnotové soudy chápány preskriptivně (např. když dané hodnocení chápeme jako absolutní), anebo deskriptivně (když dané hodnocení chápeme jako instrumentální). Povahou přirozeného jazyka a jeho užívání je dáno, že při konkrétním vyslovení vět v konkrétních okolnostech nelze vždy jednoznačně rozhodnout, zda mají být interpretovány jedním či druhým způsobem. To však neznamená, že bychom neměli jasně rozlišovat mezi deskriptivními a preskriptivními vyjádřeními. Otázka, jaké jsou logické vztahy mezi faktuálními vyjádřeními a deskriptivně interpretovanými hodnotovými či normativními vyjádřeními (které mají pravdivostní hodnotu, a lze je tedy spojovat s faktuálními tvrzeními např. do výrazů tvaru  $V \vee F$ ), je jistě hodná pozornosti, nestojí ale v centru pozornosti této knihy.

Pokud plně doceníme důležitost rozdílu mezi soudy, které mají pravdivostní hodnoty, a těmi, kterým pravdivostní hodnoty připisovat nelze, pak se problémy, jimž jsme věnovali pozornost v této kapitole, jeví jako pozoruhodné, nicméně se zdá, že nesouvisejí přímo s otázkou, kterou nastoluje Humova teze tak, jak ji primárně chápeme. Z toho, co jsme řekli o povaze mravních soudů, je totiž zřejmé, že této tezi rozumíme tak, že hovoří o nepřeklenutelnosti propasti mezi vyjádřeními, která říkají, *co je*, a těmi, která říkají, *co má být*. Z tohoto hlediska jsou výrazy, které 'směšují' tyto dva druhy vyjádření pomocí klasických logických spojek, zjevně nesprávně utvořené, a otázka jejich statusu tedy nepředstavuje skutečný problém.





## kapitola XII

---

## *Hodnotový subjektivismus a hodnotový objektivismus*

Jako úvod k úvahám obsaženým v této kapitole předložíme k úvaze následující tři podmínková tvrzení:

Kdyby bylo možné z astronomických tvrzení logicky odvodit astrologické předpovědi, pak by astronom disponující příslušnými znalostmi, který zvládl pravidla logického usuzování, byl schopen vytvářet objektivně platné, neomylné horoskopy.

Kdyby bylo možné zásady mystiky logicky odvodit z faktuálních tvrzení, pak by k tomu, aby byl člověk úspěšným mystikem, postačovalo umět logicky usuzovat a mít dostatečné faktuální znalosti.

Kdyby bylo možné mravní soudy logicky odvodit z faktuálních tvrzení, pak by každý člověk, který má dostatečnou znalost faktů a umí logicky usuzovat, vynášel objektivně správné mravní soudy.

Srovnání společných i rozdílných rysů těchto tří poněkud podivných tvrzení není nezajímavé. Na první pohled je patrné, že tato tvrzení jsou si v mnohém podobná: všechna například tvrdí, že pokud by bylo možné z faktuálních tvrzení (tvrzení vědy) logicky odvodit tvrzení nějakého jiného druhu ('mimovědní' tvrzení), pak by vědecky kompetentní člověk schopný logického usuzování byl kompetentním i v příslušných 'mimovědních' disciplínách. Zdá se též, že není zásadní důvod s některým z těchto tvrzení nesouhlasit. V případě prvních dvou tvrzení se otázka jejich závažnosti nikdy nestala předmětem vážnějších zkoumání. Jak astrologové, tak mys-

etikové se totiž zřejmě shodnou na tom, že podmínková část prvního ani druhého ze tří uvedených tvrzení není splněna. Připadá jim očividné, že jejich poznání nemůže být založeno pouze na logickém zpracování faktuálních tvrzení, která mají povahu dat, jež jsou v principu ověřitelná vědeckými postupy.

Jak ovšem ukazují diskuse, kterým jsme se dosud věnovali, mezi etiky nepanuje stejná shoda o nepravdivosti podmínky posledního z uvedených tvrzení. Někteří etikové se domnívají, že tato podmínka je splněna, tedy že mravní soudy je skutečně možno logicky odvodit z faktuálních tvrzení. Přijetí tohoto přesvědčení zaručuje, přinejmenším pokud uznáváme objektivnost vědeckého poznání, objektivnost morálky, resp. objektivní platnost či neplatnost mravních soudů, které vyslovujeme. Tato objektivnost samotná ovšem sama o sobě nezaručuje, že máme skutečně k dispozici postup, jak rozhodnout, který mravní soud je správný a který nikoli. Naše znalost faktů i naše schopnosti logického usuzování jsou totiž omezené, a nemusí tedy být dostatečné k tomu, aby opodstatnily vynášení mravních soudů. Možnost dopracovat se k znalostem, které by byly *dostatečné*, je ovšem principiálně otevřena.

Není ale asi překvapivé, že problému objektivnosti či neobjektivnosti morálky byla v dějinách lidského myšlení věnována nesrovnatelně větší pozornost než problému objektivnosti astrologie či mystiky. Ať už morálka je, či není objektivně založena, je nepochybné, že je přítomna v našem životě jako jedna z jeho určujících stránek. Je přirozené, že mnozí etikové by své disciplíně rádi zajistili přinejmenším stejně pevné a objektivní základy, jako má věda, ať už si berou za vzor vědy empirické, anebo vědy deduktivní. Tato snaha přitom není jen nějakou teoretickou extravagancí, ale je to – přinejmenším z hlediska zdravého rozumu – velmi rozumná pozice: pokud totiž skutečně existují objektivně správné odpovědi na etické otázky, jistě můžeme o těchto otázkách vést racionální debatu a také usilovat o nalezení racionálních metod, jak ke zmíněným odpovědím dospět. To by nám ve svém důsledku mohlo usnadnit rozhodování v mnoha obtížně řešitelných situacích.

V souvislosti s hledáním objektivních základů etiky obrátíme nyní naši pozornost na dvě doktríny: 1) doktrínu *hodnotového objektivismu*, jejímž obsahem je tvrzení, že na otázky týkající se hodnot existují *objektivně správné* odpovědi, a 2) doktrínu *hodnotového re-*

*dukcionismu*, jejímž obsahem je tvrzení, že hodnotové soudy mohou být vždy redukovány na výhradně faktuaální tvrzení nebo redefinovány pomocí výhradně faktuaálních tvrzení.<sup>1</sup>

Představme si tedy nyní etika, který chce obhájit doktrínu o objektivní povaze mravních hodnot. Poznamenejme nejprve, že je třeba odlišovat tento úkol od snahy obhajovat jakýsi všeobecný hodnotový objektivismus, který by tvrdil, že *jakékoli* hodnocení (tj. nejenom mravní hodnocení) má objektivní základ. Hodnocení není jistě vždy racionální, a tím méně objektivní. Vzpomeneme-li si třeba na naši diskusi o významu slova “dobrý” v kapitole VI a významu slova “hodnota” v kapitole III, ukazuje se, že by nebylo rozumné předpokládat racionalitu a objektivitu třeba u hodnotových soudů, které jsou vyjádřeními subjektivních postojů, tj. soudů jako *Toto je podle mě dobré*. To by totiž ve svém důsledku vedlo k popření protikladnosti subjektivního a objektivního. U soudů, jejichž charakteristickým rysem je právě jejich subjektivnost, není jistě důvod očekávat, že budou objektivně správné, či nesprávné, a tím méně, že budou nějak objektivně potvrditelné, či vyvratitelné. Když tedy hovoříme o objektivnosti hodnotových soudů, máme na mysli soudy, které poskytují odpovědi na otázky, v nichž se hodnotové termíny vyskytují ve svém absolutním, *morálním* významu, tj. když se ptáme, co je dobré, žádoucí, atd. *samo o sobě*.

Jak už bylo naznačeno, před výše zmíněným etikem se otevírá více možností, jak se pokusit tezi o objektivnosti mravních hodnot – tj. teorii, kterou můžeme označit jako *hodnotový objektivismus* – teoreticky obhájit. První a nejpřímochařejší možností je, že přijme za své dvě výchozí teorie: *hodnotový redukcionismus* a *faktuaální objektivismus*. Hodnotovým redukcionismem rozumíme teorii, jejímž základem je přesvědčení, že obsah (mravních) hodnotových soudů lze ekvivalentně vyjádřit pomocí nějakých čistě faktuaálních tvrzení, v nichž se žádné hodnotové soudy nevyskytují. Teorie faktuaálního objektivismu neříká nic jiného než to, že na *faktuaální* otázky exis-

---

(1) V této souvislosti se ještě hovoří (viz Rescher (1990)) o tzv. *hodnotovém naturalismu*, což je redukcionistická doktrína, která je logicky slabší než teze o hodnotovém redukcionismu. Hodnotový naturalismus v tomto pojetí tvrdí, že hodnotové soudy mohou být *alespoň někdy* odvozeny z čistě faktuaálních tvrzení.

tují (alespoň v principu) *objektivní* odpovědi. Doktrína faktuálního objektivismu je nejen přirozená z hlediska zdravého rozumu, ale leží i v základech moderní racionalistické metodologie vědy: vědecké poznání jistě směřuje k odhalení objektivních pravd o objektivním světě, a tedy předpokládá, že faktuální (“vědecké” či “empirické”) otázky jsou – alespoň v principu – objektivně řešitelné.

Jak tedy etik, o kterém hovoříme, obhájí svou tezi o hodnotovém objektivismu tím, že přijme dvě právě zmíněné teorie? Na základě doktríny hodnotového redukcionismu převede (zredukuje) hodnotové otázky na otázky faktuální a na základě doktríny faktuálního objektivismu může pak tvrdit, že faktuální otázky jsou objektivně řešitelné. Tudíž hodnotové otázky jsou objektivně řešitelné.

Taková cesta k ‘důkazu’ hodnotového objektivismu je přímá, ale má samozřejmě svá mnohá úskalí, a proto je pro mnohé, včetně autorů této knihy, nepřijatelná. Důvodem k zavržení této jednoduché cesty jsou nepřijatelné důsledky, které s sebou přináší každá konkrétní navržená redukce hodnotových otázek na otázky faktuální. V obecné rovině jsme se problémy, které vyvolává každá taková redukce, zabývali v předchozích kapitolách, kde jsme hovořili o rozdílech mezi preskriptivním a deskriptivním jazykem, o rozdílu mezi fakty a hodnotami, o naturalistickém omylu či Humově tezi.

Nyní se tedy soustředíme na pozici etika, který chce obhájit doktrínu hodnotového objektivismu, ale přitom se nemůže opřít o doktrínu hodnotového redukcionismu. Zajímá nás tedy, jaké argumenty může tento etik použít na podporu své teze.

Jednu z možných cest hledané argumentace nabízí N. Rescher v již diskutované studii z roku 1990. Podle něj ani odmítnutí redukcionismu a naturalismu nemusí znamenat, že na otázky o hodnotách neexistují *objektivní* odpovědi.

Pokusíme se jeho argument vyložit s tím, že podobně jako v předchozí kapitole můžeme i zde analyzovat jeho argumentaci v kontextu našich obecnějších úvah, neboť Rescherova argumentační linie zahrnuje dostatečně široký okruh problémů v metaetice a je reprezentativním příkladem moderního, logicky orientovaného přístupu k jejich řešení.

Dříve než předložíme Rescherův pozitivní návrh, se pokusíme objasnit některá jeho východiska a zároveň úskalí spjatá s jeho ter-

minologií. Rescher vychází z kritiky dvou typů redukcionistických teorií.

První z nich je teorie, kterou nazývá *preferenční hodnotový subjektivismus*. Základem této metaetické teorie je názor, že hodnotové soudy mohou být redukovány na faktuální tvrzení o emocionálních reakcích, vkusu, preferencích či touhách lidí. Podle této koncepce lze tedy v principu rozhodnout, který mravní soud je platný (pravdivý), pomocí sociologických a psychologických výzkumů, které ukáží, co vlastně lidé ve skutečnosti preferují jako mravně žádoucí. Přičemž se bere za dané, že "... co lidé preferují (mají rádi, atd.) je zřejmě faktuální otázka, kterou lze vyřešit buď přímo, tím, že se jich zeptáme, anebo nepřímo, tím, že sledujeme jejich chování v situaci volby".<sup>2</sup>

Zde se musíme zastavit u terminologického problému. Rescher totiž zpočátku charakterizuje *hodnotový subjektivismus* jako názor, že hodnotové otázky nejsou nikdy objektivně řešitelné. Hodnotový subjektivismus staví ostře proti již dříve zmíněnému hodnotovému redukcionismu. Ovšem dále se dozvídáme, že to, co vypadá jako jistý druh hodnotového subjektivismu, totiž *preferenční hodnotový subjektivismus*, je považováno za druh hodnotového redukcionismu. Ovšem žádný hodnotový redukcionismus nemá charakter subjektivistické doktríny: můžeme-li hodnotové soudy vždy redukovat na faktuální tvrzení, pak pravdivost či nepravdivost takových tvrzení můžeme v principu objektivně ověřit. Proto musíme pozici nazvanou poněkud nešťastně preferenčním hodnotovým subjektivismem považovat za druh objektivismu. Je tudíž třeba opatrně a důsledně rozlišovat hodnotový subjektivismus od *preferenčního* hodnotového subjektivismu, který není v žádném případě specifickou variantou první metaetické pozice.

Tento terminologický exkurs zařazujeme nejen proto, že je důležitý vzhledem k analýze konkrétních argumentů jednoho autora, ale též proto, abychom ilustrovali spletnost terminologie v metaetice a důležitost úsilí o to, abychom si udrželi nadhled nad odborným žargonem různých autorů.

Soustředme se nyní na vlastní Rescherův argument, který má v konečném důsledku prokázat neudržitelnost hodnotového subjek-

---

(2) Rescher (1990), s. 293.

tivismu. Tento argument je však poněkud překvapivě uvozen kritikou *preferenčního* hodnotového subjektivismu. Ta se zakládá na tvrzení, že

“neexistuje neproblematický způsob, jak překonat inferenční mezeru mezi *Ty (anebo já anebo většina z nás) máš rád (preferuješ, schvaluješ) to a to* a závěrem, že dotyčná věc je hodnotná (správná, dobrá, výhodná apod.).”<sup>3</sup>

Rescher tím chce ukázat, že redukcionistická doktrína *preferenčního* hodnotového subjektivismu ve skutečnosti neposkytuje objektivní základy pro etiku, protože vlastně neumožňuje odvodit hodnotové soudy z faktuálních. Proti zmíněnému druhu redukcionismu lze jistě najít více argumentů. Avšak jestliže je skutečně pravda, že

(\*) “být hodnotný” je (podle definice) totéž jako “být preferován [...] nějakou (určitou) skupinou nebo kategorií lidí”,<sup>4</sup>

lze jen velmi těžko mluvit o “inferenční mezeře” mezi předpokladem (zjednodušeně řečeno) *Lidé mají rádi (preferují jako žádoucí) X* a závěrem *X je dobré*. Neboť podle právě uvedené definice tyto dva soudy říkají totéž, protože jsou definitoricky totožné.

Jinou otázkou je, zda logicky platné inference, které vedou od faktuálních tvrzení o preferencích lidí (s použitím zmíněné redukcionistické definice) k hodnotovým soudům, jsou inferencemi, které vyvracejí platnost Humovy teze. Pokud přijmeme spolu s Rescherem názor, že každá definice vedoucí k subjektivistickému pojetí hodnot má *hodnotový status*, tj. je hodnotovým soudem, můžeme (jak to činí Rescher) říci, že tyto inference nejsou *skutečnými* příklady redukce hodnotových soudů na faktuální, a tedy preferenční hodnotový subjektivismus vlastně k důsledné redukci hodnotových soudů na faktuální nevede.

Toto tvrzení je ovšem poněkud matoucí. Pokusme se zde tuto nepřehlednou situaci trochu vyjasnit. Za prvé, domníváme se, že Rescher má pravdu, když klasifikuje preferenční hodnotový subjektivismus

(3) Op.cit., s. 290.

(4) Ibid.

mus jako redukcionismus (příčemž nezáleží na tom, zda daná definice má hodnotový anebo faktuální status). Je totiž těžké představit si jakoukoliv jinou teorii, jež by redukovala hodnotové soudy na faktuální tvrzení ještě přímočařejším způsobem než preferenční hodnotový subjektivismus. Tedy preferenční hodnotový subjektivismus nepochybně (za daných předpokladů) redukuje hodnoty na fakty.

Za druhé, Rescherův závěr v tom smyslu, že preferenční hodnotový subjektivismus nedosahuje jakéhosi úzeji chápaného *skutečného* reduktivního cíle, není správný.<sup>5</sup> Názor, že zmíněná definice má hodnotový status, totiž není podložený. To lze ukázat na základě obecnější logické úvahy:

Definice stejného tvaru jako (\*) mají za úkol buď zavést, anebo explikovat (vysvětlit) nějaký termín, resp. pojem. Vzhledem k tomu, že v případě definice (\*) se rozhodně nejedná o to, že by byl zaváděn nový, dosud neužívaný termín, který má sloužit jako zkratka za složitější vyjádření, jde o tzv. *analytickou* definici, která uvádí do vzájemného vztahu dva termíny, resp. pojmy. Taková definice tedy může být správná (přiměřená), široká, úzká nebo úplně nesprávná (míjí svůj účel). Avšak ať už je správná, široká, úzká nebo úplně míjí svůj účel, je vždy míněna jako objasnění smyslu daného výrazu. V případě definice, která je chápána jako objasnění smyslu výrazu, je definovaný termín, jako např. “dobrý” či “hodnotný”, v definici *zmíněn*, nikoliv *užit*. Paradigmatická formulace takové definice vypadá následovně

Výraz A znamená (označuje) totéž co výraz(y) B.

Je těžké představit si, na jakém základě by taková definice mohla být klasifikována jako hodnotová, protože není hodnotovým soudem o nic více, než třeba soud

*Slovo “dobrý” je tvořeno pěti písmeny.*

Pokud je zde naše argumentace správná, není Rescherova kritika preferenčního hodnotového subjektivismu opodstatněná, pokud

---

(5) I kdybychom přijali ono podivné pojetí redukcionismu, podle kterého zmíněný hodnotový subjektivismus nemůže dosáhnout žádných *reduktivních* cílů.



se zakládá na tom, že preferenční hodnotový subjektivismus neumožňuje logicky korektně překonat mezeru mezi danými faktuálními a výslednými hodnotovými soudy.

To ovšem neznamená, že je taková redukcionistická doktrína udržitelná. Kritika však musí být mířena tak, aby ukázala neudržitelnost rovnosti (\*). Jeden způsob, jakým lze takovou kritiku vést, jsme ukázali v kapitole věnované naturalistickému omylu. Jiný můžeme v jednoduchosti ukázat na kritice jiné redukcionistické doktríny, tzv. *hodnotového konsekvencialismu*. Obsahem této doktríny je v podstatě tvrzení, že hodnotové soudy mohou být redukovány na faktuální tím, že “tvrdíme, že ‘být hodnotný’ je (podle definice) totéž jako ‘mít konsekvence typu T pro mnoho (nebo většinu) lidí’”.<sup>6</sup>

Stejně jako v předchozím případě by se mýjela účinkem kritika, která by se snažila ukázat, že hodnotový konsekvencialismus nemůže ospravedlnit inference vedoucí od faktuálních předpokladů k hodnotovému závěru. Uvažujme zjednodušenou verzi hodnotového konsekvencialismu, podle níž představuje definice

*Jako zlé označujeme právě to jednání, které má za následek bolest*

vyčerpávající objasnění toho, co je chápáno jako zlé. Na základě takového přístupu pak samozřejmě můžeme dokázat, že z faktuálních předpokladů jako

*Mučení má za následek bolest*

nebo

*Vytržení mého zubu má za následek bolest*

vyplývá (lze odvodit) hodnotový závěr

*Mučení je zlé jednání*

resp.

*Vytržení mého zubu je zlé jednání.*

---

(6) Srov. Rescher (1990), s. 294.

Reduktivní definice onu inferenční mezeru překoná, a lze tedy říci, že pokud by taková definice byla udržitelná (správná, přiměřená), byla by výše uvedeným způsobem vyvrácena Humova teze. Rozličné argumenty však poukazují na to, že žádná reduktivní definice tohoto typu nemůže být správná.<sup>7</sup> Co bychom tedy měli odmítnout, není platnost inference, v níž se jako premisa objevuje zmíněná reduktivní definice, ale právě tato definice zlého, která je sama o sobě neudržitelná.

V našem zjednodušeném příkladu máme samozřejmě při vyvrácení reduktivní definice usnadněnou úlohu. Stačí poukázat na pravdivost věty

“Odoperování zhoubného nádoru má za následek bolest”

a okamžitě je nepřijatelnost této definice zřejmá. Tvrdit, že odoperování zhoubného nádoru představuje zlé jednání, je intuitivně očividně nepřijatelné.

Poté, co jsme krátce věnovali pozornost kritické části Rescherova argumentu, se budeme věnovat jeho pozitivní části. Klíčovou roli v tomto odůvodnění (mravního) hodnotového objektivismu zaujímá pojem *hodnotového truismu*, tj. triviálně platného hodnotového soudu. Pomocí hodnotových truismů můžeme podle Reschera inferenčně překlenout propast mezi fakty a hodnotami, aniž bychom však museli odmítnout Humovu tezi. Hodnotové truismy totiž mají mít jednoznačně hodnotový status.

Rescher poukazuje na to, že v nesčetně situacích je přechod od faktualních premis k hodnotovým závěrům zprostředkován (často vypuštěnými – entymematickými) hodnotovými premisami, které jsou svojí povahou triviálně platné, truistické. Kupříkladu úsudek:

- (1) *Jednání A by způsobilo Smithovi zbytečnou bolest.*  
*Bylo by zlé, kdybych já (či kdokoliv jiný) dělal A.*

sice není logicky správný, může být ale přeměněn ve správný úsudek, když přidáme následující, dosud nezminěnou, ale tiše předpokládanou premisu, která se zajisté nabízí:

---

(7) Viz především kap. V.

*Je zlé činit to, co způsobuje lidem zbytečnou bolest.*

Tento hodnotový soud je Rescherem považován za truismus, s nímž mohou nesouhlasit pouze ti, kteří nemají žádnou reálnou představu o tom, co je morálně špatné, resp. zastávají jakousi 'úchylnou' morálku.<sup>8</sup> Tímto způsobem tedy můžeme od faktuálního tvrzení dojít logicky korektním způsobem k objektivně správnému mravnímu soudu. O objektivní platnosti oné zprvu zamlčené premisy totiž nemůže být pochyb. Hodnotové truismy tak představují cestu k požadovanému přemostujícímu principu, který by zakládal racionální (logické) usuzování o hodnotách, umožňoval by udržet distinkci mezi fakty a hodnotami a přitom by nás uchránil od pádu do hodnotového subjektivismu.

Jelikož jde o *truismy*, není jejich úloha v logických inferencích určena tím, že jsou přijaty nějakou určitou skupinou lidí, a tudíž v souvislosti s nimi nelze mluvit o hodnotovém subjektivismu. A jelikož jsou *hodnotové*, mohou (pokud jsou přidány k faktuálním premisám) zprostředkovat inferenční přechod od faktů k hodnotám.

Navzdory tomu všemu může být právě prezentovaný příklad jen stěží přijat jako přesvědčivý argument pro hodnotový objektivismus. Kritiku lze rozdělit do tří výhrad:

- 1) Sama teze, která má být argumentem dokázána, totiž to, že mravní hodnoty jsou objektivní, je zjevně přítomna v jeho východiscích. V základech přístupu, který rozvíjí Rescher, jsou implicitně obsaženy nejméně dva předpoklady:
  - i) Existuje objektivní pojem toho, co je zlé. (Pokud totiž nepředpokládáme, že existuje objektivní pojem zlého, můžeme stěží mluvit o tom, že někdo o tom, co je zlé (špatné) nemá 'žádnou reálnou představu').<sup>9</sup>
  - ii) Lidé jsou obvykle schopní mít adekvátní představu o tomto pojmu nebo přinejmenším o jeho podstatných rysech. Například jsou oprávněni říci, který druh morálky je 'úchylný' a který nikoli.

---

(8) Op. cit., s. 299.

(9) Srov. op. cit., s. 300.

Formulujeme-li tyto předpoklady takto otevřeně, je patrné, že demonstrovat správnost hodnotového objektivismu na základě takových předpokladů je jednoduchou záležitostí.

2) Ačkoliv si nemyslíme, že bychom zaujímalí mravní postoje, které jsou 'úchylné', neshledáváme zmíněnou zamlčenou premisu triviální a bezvýhradně přijatelnou. Například: pokud omylem šlápnu na nohu někomu, kdo se mi připlétl do cesty, a tudíž jsem mu způsobil (zbytečnou) bolest, necítím se jako člověk, který dělá něco morálně špatného. Někdo by mohl namítnout, že tato výhrada těží pouze z toho, že se Rescher v zájmu jasnosti pokusil uvést maximálně zjednodušený příklad 'truismu'. Ale to je právě problém morálního diskursu – každý soud, který by byl imunní vůči protipříkladům zmíněného druhu (pokud by vůbec byl formulovatelný), by se nutně stal natolik složitým a rozporuplným, že by ztratil požadovanou trivialitu.

3) Údajná faktualnost první premisy v úsudku (1) je problematická. Klíčovým prvkem v soudu *Jednání A by způsobilo Smithovi zbytečnou bolest* je užití termínu "zbytečná bolest". Odkazuje tento termín skutečně k něčemu faktualnímu? To, je-li nějaká bolest zbytečná, nemůže být rozhodnuto bez přihlídnutí k danému kontextu. Uvažujme tento příklad. Amputace končetiny zajisté představuje zbytečnou bolest, pokud je končetina zdravá nebo jen lehce poraněná, ale zajisté nepředstavuje zbytečnou bolest, pokud je končetina např. napadena gangrénou.

To, je-li bolest (či cokoli jiného) způsobená nějakým jednáním *ospravedlněna* dosahovaným cílem, anebo zbytečná, nemůže být rozhodnuto pouze na základě faktualní analýzy. Právě proces *hodnotového* srovnávání vážnosti újmy s vážností cíle je jediný, co umožňuje rozhodnout, zda je ta která újma *zbytečná*, či nikoliv. Soud, který předpokládá takové hodnocení, tedy rozhodně nemůžeme považovat za čistě faktualní.<sup>10</sup>

---

(10) Mohli bychom se pokusit zavést pojem 'absolutní zbytečnosti' definovaný jako absolutní nedostatek důvodů k jednání určitým způsobem. Nevěříme však, že takový pojem by mohl být skutečně zajímavý z hlediska posuzování úmyslů, s nimiž se setkáváme v praktickém životě.

Bez ohledu na kritické výhrady vůči právě diskutovanému argumentu bude jistě zajímavé zamyslet se samostatně nad pojmem hodnotového truismu. Každý hodnotový truismus má podle Reschera stejný stupeň triviální pravdivosti, jako mají analytické věty, jejichž pravdivost je dána čistě významem termínů, které jsou v daných větách použity. I hodnotové truismy tak můžeme považovat za analytické soudy. Soudy jako *Nože mají ostří*, *Starí mládenci nejsou ženatí* a *Je špatné činit to, co způsobuje lidem zbytečnou bolest* jsou z tohoto pohledu stejného druhu. Toho, kdo nesouhlasí s třetím z uvedených soudů, lze považovat za člověka, který nemá představu, co to je být morálně špatný, podobně jako toho, kdo nesouhlasí s prvním soudem, lze považovat za člověka, který nemá představu, co je to nůž, a toho, kdo nesouhlasí s druhým, za člověka, který nemá představu o tom, kdo je starý mládenec.

Bereme-li za těchto okolností striktně definici logického vyplývání, pak máme důvod předpokládat, že onen analytický (triviálně pravdivý) soud, že je špatné činit to, co způsobuje lidem zbytečnou bolest, *vyplývá z libovolného soudu*, stejně jako onen analytický (triviálně pravdivý) soud, že nože mají ostří, vyplývá z libovolného soudu. Totéž platí o každém hodnotovém truismu.

Tento předpoklad nám umožňuje zkonstruovat argument, který ukazuje, že pojem hodnotového truismu vyvrací (přínejmenším v rámci Rescherova přístupu) sebe sama. Nechť **F** zastupuje vlastnost *být faktuelní*, **V** zastupuje vlastnost *být hodnotový*, a, b jsou soudy a *p, q* jsou proměnné, jejichž oborem proměnnosti jsou soudy.

(2)

1. **Fa** (předpoklad)
2. Existují hodnotové truismy. (předpoklad)
3. Nechť b je hodnotový truismus. (konkrétní instance 2)  
Pak jistě platí, že **Vb**.
4.  $\forall p, q ((\mathbf{F}p \ \& \ \mathbf{\epsilon}(q, p)) \rightarrow \sim \mathbf{V}q)$  (podle (ZF\*) – Rescherova modifikovaného principu zachování faktuelnosti z kapitoly XI)
5.  $\mathbf{\epsilon}(b, a)$  (z 3, protože truismus vyplývá z libovolného soudu)
6.  $\sim \mathbf{V}b$  (z 1 a 5 pomocí 4)
7. 6 je ve sporu s 3.

Co tento argument ukazuje? Jelikož libovolný hodnotový truismus by vyplýval z libovolného (tedy i faktuálního) soudu, pak nemohou existovat žádné hodnotové truismy, neboť podle (ZF\*) to, co vyplývá z faktuálního soudu, nemůže být hodnotovým soudem.

Můžeme pouze spekulovat o tom, jak by argument (2) mohl být zpochybněn z rescherovské pozice. Vidíme však tři způsoby, jak odvrátit závěr tohoto argumentu nebo zpochybnit celý demonstrovatelný způsob usuzování.

Za prvé, lze se odvolávat na notoricky známé nejasnosti, které obestírají pojmy analyticity a truismu, a tím se pokusit ukázat, že teze o odvoditelnosti (vyplývání) analytických soudů z libovolných jiných soudů neplatí pro hodnotové truismy. Tak by mohl být zpochybněn krok 5 v argumentu (2).

Za druhé, argument (2) by mohl být blokován tím, že odmítneme přisoudit hodnotový status analytickým soudům. Taková strategie by mohla být například v duchu názoru, podle něž logicky pravdivé soudy nejsou 'čistě normativní'.<sup>11</sup> Tato cesta se však zdá být uzavřena, neboť uvažované truismy jsou charakteristické právě tím, že jsou *hodnotové*.

A za třetí lze namítnout, že každá inference, jejíž závěr je tvořen analytickým soudem (včetně 'hodnotových truismů'), může být zanedbána, neboť se jedná o tzv. degenerovaný případ vyplývání, stejně jako případ, kdy z faktuální dvojice soudů  $F$ ,  $\sim F$  vyplývá  $V$  podle principu *ex contradictio quodlibet*. Tím by krok 5 uvedeného argumentu ztratil legitimitu. Tato cesta jak se vyhnout nepříjemnému závěru argumentu (2) je patrně nejschůdnější. Je však skutečně otevřena pouze tehdy, kdy nahradíme klasický pojem vyplývání nějakým jiným. Např. budeme hovořit o relevantním vyplývání. To je samozřejmě možné, ale představuje to značný zásah do užívané logiky, který by se dotýkal i dalších argumentů. V Rescherově argumentaci, která vrcholí právě zdůrazněním role hodnotových truismů, ovšem nic nenasvědčuje tomu, že by se autor chtěl opírat o jakékoli poněkud nestandardní pojetí vyplývání. Naopak se důsledně pohybuje v rámci klasické logiky.

---

(11) Srov. Johanson (1973). Johansonova distinkce mezi normativním a deskriptivním je v jádru motivována stejně jako Rescherova distinkce mezi faktuálním a hodnotovým.

Takové opravdu důsledné uplatnění klasického pojetí logiky konečkonců otevírá cestu k velmi přímočarému obhájení hodnotového objektivismu za předpokladů, které se na první pohled mohou jevit jako přijatelné. Čtenáři, který je poučen předchozími diskusemi, sice bude patrně od počátku jasné, kde je slabé místo následujícího argumentu, přesto nebude na závalu ukázat si, jak taková přímočará obhajoba hodnotového objektivismu může vypadat.

Lze postupovat tak, že budeme argumentovat proti opačné tezi – *hodnotovému subjektivismu*. Pokud bereme hodnotový subjektivismus jako jedinou alternativu doktríny *hodnotového objektivismu*, pak by důkaz nepravdivosti teze o hodnotovém subjektivismu byl současně i důkazem pravdivosti teze o hodnotovém objektivismu. Zde je takový přímočarý argument proti hodnotovému subjektivismu:

- 1) Předpokládejme, že hodnotové a faktuální soudy jsou soudy odlišného druhu. (Skutečná povaha této distinkce je zde nepodstatná.)
- 2) Předpokládejme dále, že jak faktuální, tak hodnotové soudy mohou být spojovány pomocí *logických operací*, tj. klasických logických spojek. (Tento předpoklad hraje klíčovou roli v Rescherových, ale nikoli pouze v jeho, úvahách.)
- 3) A konečně přijmeme *objektivistickou koncepci pravdy*, podle níž pravděnce (nositelé pravdivosti) mají pravdivostní hodnoty objektivně, tj. nezávisle na našich přesvědčcích, touhách, pocitech apod. Tato pozice je protikladná k relativismu či subjektivismu.
- 4) Pak z předpokladů 1–3 přímo vyplývá, že hodnotový subjektivismus je nesprávný.

Vysvětlení tohoto argumentu je jednoduché. Pokud totiž hodnotové soudy mohou vystupovat v úsudcích klasické logiky a/nebo mohou být označovány za objekty v relaci klasického logického vyplývání, pak jim musí být přiřazeny pravdivostní hodnoty. To proto, že sám pojem *logického vyplývání* je definován na základě pojmu pravdivosti. A soud je podle předpokladu 3) pravdivý, či nepravdivý (či nemá žádnou pravdivostní hodnotu) objektivně. Pak

zajisté není možné, aby (ne)pravdivost hodnotových soudů byla subjektivní.

Co je tedy výsledkem takového způsobu argumentování? Co jsme se vlastně dozvěděli? Zdá se, že pokud chce objektivista diskutovat o hodnotovém subjektivismu, aniž by upadl do triviality již na počátku své argumentace, měl by odmítnout druhou premisu právě uvedeného úsudku. Avšak uznání toho, že hodnotové soudy nemají (nemohou mít) žádné pravdivostní hodnoty, vrhá zcela nové světlo na původní formulaci problému inferenční propasti mezi fakty a hodnotami. Stejně tak vrhá nové světlo na každý jiný problém, který je spojen s aplikací klasického logického vyplývání v hodnotovém diskursu.

Hlavní argument této kapitoly byl poměrně rozsáhlý a obsahoval mnohé odbočky a detaily. Proto nyní shrňme to nejpodstatnější. Záměrem našeho etika bylo obhájit doktrínu hodnotového objektivismu, a to v situaci, kdy

- a) nepovažuje za únosné přijmout tezi o hodnotovém redukcionismu,
- b) nepovažuje za přípustné připisovat pravdivostní hodnoty přímo hodnotovým soudům a
- c) ctí ducha Humovy teze o logické propasti mezi faktuálními a hodnotovými soudy.

Za těchto podmínek se zdá být východiskem k obhajobě hodnotového objektivismu pojem hodnotového truismu, který je konstruován tak, aby řešil dva velmi obtížné a nám již dostatečně známé problémy. Za prvé má tento pojem hrát roli jakéhosi 'mostu' přes humovskou logickou propast mezi fakty a hodnotami, to znamená, že z faktuálních premis *obohacených* o hodnotové truismy můžeme logicky odvodit hodnotové soudy. A tím, za druhé, tento pojem umožňuje založení racionálního usuzování o hodnotách, aniž by přitom bylo nutné redukovat hodnoty na fakty či zahrnout Humovu tezi. V této kapitole jsme se mimo jiné pokusili ukázat, že slibně vyhlížející pojem hodnotového truismu je, bohužel, přinejlepším nejasný a přinejhorším logicky neudržitelný. Otázka přesvědčivé obhajoby hodnotového objektivismu tak zůstává stále otevřená pro toho, kdo přijímá teze a)–c).

Jaká cesta k obhájení hodnotového objektivismu našemu etikovi zbývá, odmítnou-li redukcionistické odůvodnění objektivnosti mrav-



ních hodnotových soudů, Rescherův argument založený na pojmu hodnotového truismu i právě prezentovaný argument vycházející z možnosti připsat hodnotovým soudům pravdivost nebo nepravdivost? Odpověď na tuto otázku není jednoduchá, prostor pro další argumentaci je otevřen. Podobný prostor je samozřejmě otevřen i pro ty, kdo si kladou za cíl obhájit tvrzení o objektivní povaze astrologických předpovědí či mystických znalostí. Zdá se nám ale pravděpodobné, že pokud se chceme držet logicky důsledné argumentace opírající se o odůvodnitelné předpoklady (tj. nechceme se uchýlit k spekulativní metafyzice či k argumentaci z autority), bude nutné hájit pouze takovou formu objektivnosti mravních soudů, která není chápána jako jejich absolutní nezávislost na lidském pohledu, ale spíše ve smyslu relativní nezávislosti na názorech jakýchkoli konkrétních jednotlivců i skupin jednotlivců. Jako příklad jevu, který se zdá mít v tomto ohledu srovnatelný status, je možné uvést přirozený jazyk.

## kapitola XIII

---

## *Supervenience a zevšeobecnitelnost*

Dosud jsme se věnovali značnou pozornost rozdílům mezi fakty a hodnotami, otázce, zda je z faktuálních tvrzení možné odvodit mravní předpisy, a tomu, jak se tato distinkce dotýká logických problémů, spojených se snahou vybudovat ‘racionální’ rámec etiky.

Nyní náš pohled poněkud obrátíme a budeme se věnovat otázce, jaká je vzájemná *souvislost* mezi fakty a hodnotami. Zdá se totiž přirozené předpokládat, že hodnoty a fakty nejsou navzájem zcela nezávislé.

Uvažujme například dvě věci, které jsou si velmi podobné, pokud jde o jejich deskriptivní či empirické charakteristiky.<sup>1</sup> Pak je poměrně přirozené předpokládat, že jsou si v odpovídající míře podobné i pokud jde o jejich hodnotové charakteristiky přinejmenším potud, pokud si dané hodnocení činí nárok na jistý druh objektivnosti nebo racionálnosti.<sup>2</sup>

Jádro právě formulované intuice můžeme zjednodušeně vyjádřit i takto: mějme dvě věci (předměty, jednání, atd., tedy věci, které mohou být v principu podrobeny hodnocení), které mají velmi podobné relevantní deskriptivní charakteristiky. Pak je přirozené předpokládat, že též hodnocení těchto dvou věcí jsou velmi podobná.

Uvažujme například dvě čínské vázy z období vlády dynastie Ming, vyrobené ve stejné době, ve stejné dílně, přibližně stejné ve-

---

(1) Výraz “velmi podobné” je zajisté vágní a je nesmírně obtížné nějak ho zpřesnit. Zde však můžeme bez obav zůstat na půdě intuice, kterou dále podpoříme příklady.

(2) Pomíjíme tedy hodnocení, které si nárok na žádnou objektivnost neklade, jako např. subjektivní hodnocení “podle mě” v jeho vyhraněné podobě.

likosti a tvaru, zdobené stejnými motivy a v současnosti stejně zachovalé. (Právě uvedené vlastnosti obou váz představují ony relevantní deskriptivní charakteristiky.) Pak je přirozené předpokládat, že mají i přibližně stejnou sběratelskou *hodnotu*.

Taková představa o určité závislosti hodnoty, resp. hodnocení věcí na jejich deskriptivních charakteristikách (faktuálních vlastnostech v užším či širším pojetí) nachází svůj výraz i v úvahách o mravním hodnocení, a to v aplikaci teze či teorie o *supervenenci* v etice, tj. o supervenenci mravních soudů na soudech faktuálních.

O vztahu supervenience hovoříme tehdy, když jeden druh stavů, vlastností či vztahů je jistým způsobem podmíněn, determinován nebo založen nějakým jiným druhem stavů, vlastností či vztahů. Přesněji to můžeme vyjádřit v podobě teze:

- (S) Vlastnosti druhu A (A-vlastnosti) *supervenují* na vlastnostech druhu B (B-vlastnosti), právě když je nutné, že všechny věci, které se shodují v B-vlastnostech, se též shodují v A-vlastnostech.

Jinak můžeme tezi o supervenenci formulovat též takto:

Vlastnosti (stavy, vztahy, atp.) druhu A *supervenují* na vlastnostech druhu B, právě když libovolná věc, která se změnila ve vlastnostech druhu A, se musela též změnit ve vlastnostech druhu B.<sup>3</sup>

K typickým příkladům aplikace obecné teze o supervenenci v různých oborech patří například tvrzení, že mentální stavy a vlastnosti ('mysl') supervenují na fyzikálních vlastnostech a stavech ('mozek'), nebo tvrzení, že barevnost předmětů supervenuje na některých fyzikálních charakteristikách, které nejsou přímo smyslově vnímatelné (jako je např. vlnová délka odráženého světla či odrazivost povrchu).

Naopak můžeme říci, že například konkrétní časoprostorové

---

(3) Rozmanité definice supervenience v etice můžete nalézt např. v Dancy – Sosa (1992), s. 500 nebo Blackburn (1984), s. 182–183.

umístění určité věci *není* vlastnost, která supervenuje na nějaké jiné empirické vlastnosti této věci, jako jsou materiál, tvar, hmotnost, apod. Tatáž věc totiž může být umístěna na stole i pod stolem, v Paříži i v Kouřimi, aniž by se jakkoli změnily nějaké její ostatní charakteristiky – ty, které se netýkají jejího umístění v prostoru.

Nás přirozeně nejvíce zajímá teze, která tvrdí, že mravní charakteristiky předmětů, o nichž uvažujeme, supervenují na jejich empirických (deskriptivních, faktuálních) charakteristikách, tj. že není možné, aby se dva předměty hodnocení shodovaly ve všech empirických vlastnostech, a přitom jedna byla (mravně) dobrá a druhá nikoli.<sup>4</sup>

Hlavní význam teze o supervenenci spočívá v tom, že uznává závislost, v jistém smyslu *nutnou* závislost, A-vlastností na B-vlastnostech, avšak *neredukuje* A-vlastnosti na B-vlastnosti. Teze o supervenenci v etice tak například naznačuje cestu k jakési středové či kompromisní pozici mezi redukcionistickými teoriemi (resp. etickými teoriemi, které hledají zakotvení morálky ve vnějším faktuálním světě) na jedné straně a morálním realismem poukazujícím na existenci mravní reality nezávislé na faktech na straně druhé.

Podstatné problémy ohledně teze o supervenenci v etice i jiných oblastech jsou zhruba následující:

- a) Je obtížné tuto tezi formulovat natolik přesně a konkrétně, abychom jí vůbec dostatečně porozuměli. Jinak řečeno, je obtížné srozumitelně a přitom netriviálně vysvětlit, *v čem* supervenience spočívá. Vedle toho se i zde opět objevuje obtížná otázka o povaze entit mravního a faktuálního diskursu, tj. *co* konkrétně supervenuje na *čem*.
- b) Obhájení platnosti teze samotné v dané oblasti vyžaduje vysvětlení, zdůvodnění, *proč* v daném konkrétním případě A-vlastnosti supervenují na B-vlastnostech.

---

(4) *Empirickými* vlastnostmi zde myslíme ty vlastnosti, které lze v principu určovat metodami empirických věd. Mohli bychom také hovořit o *fyzikálních* či *přírodních* (a také *deskriptivních* nebo *faktuálních*) vlastnostech v širokém chápání těchto slov, tj. mohou-li sloužit zhruba jako ekvivalent neutrálnějšího anglického termínu “natural”.

K víceméně obecným problémům a)–b) přistupuje v rámci našeho projektu ještě další, specifická otázka. Jestliže totiž tezi o supervenienci v etice chápeme jako tvrzení o tom, že hodnoty (ve smyslu hodnotových soudů) supervenují na faktech (ve smyslu faktuálních soudů), pak se můžeme ptát:

- c) Je teze o supervenienci v etice slučitelná s námi podporovanou tezí o podstatném rozdílu mezi fakty a hodnotami?

Věnujme se těmto obtížím po řadě. Zde si ovšem nemůžeme dělat nárok na vyčerpávající diskusi nejrůznějších způsobů, jak se vyrovnat především s problémy a)–b); spíše nám jde o zaujetí stanoviska a konkrétní argumentaci, která vede k odpovědi na otázku c).

Problém přesné a srozumitelné formulace teze o supervenienci je spojen se dvěma otázkami. Jednak se ptáme, jak máme rozumět výrazu “je nutné” ve formulaci teze (S), když říkáme, že A-vlastnosti supervenují na B-vlastnostech, právě když je *nutné*, že všechny věci, které se shodují v B-vlastnostech, se též shodují v A-vlastnostech. A jednak se ptáme, jak konkrétně chápeme pojmy faktu a hodnoty.<sup>5</sup>

Význačnou roli při uvedení pojmu superveniencie do etiky sehrál filosof, s jehož jménem jsme se již setkali, R. M. Hare. Použijeme jeho příklad:

[U]važujme rys [výrazu] “dobrý”, který byl nazván jeho superveniencí. Předpokládejme, že řekneme “Sv. František byl dobrým člověkem”. Je logicky nemožné říci toto a současně tvrdit, že by byl mohl existovat jiný člověk, který by se nacházel v přesně stejných okolnostech jako sv. František a choval by se přesně stejným způsobem, avšak lišil by se od sv. Františka pouze v tom ohledu, že by nebyl dobrým člověkem. Samozřejmě předpokládám, že tento soud se v obou případech týká celého života subjektu, “vnitřního” i veřejného.<sup>6</sup>

(5) Touto poslední otázkou jsme se zabývali v kapitole III. Zde je třeba upozornit, že konkretizace naší teze o supervenienci má tolik poněkud odlišných podob, kolik různých výkladů těchto pojmů uvažujeme.

(6) Hare (1972), s. 145 (přel. aut.).

Vidíme, že Hare zde vlastně formuluje tezi o supervenenci, která je založena na definici supervenience v jisté negativní podobě: místo “je nutné” a “shodovat se” (srov. definici (S)) se vyskytují výrazy “je nemožné” a “lišit se”. Tuto ‘negativní’ definici však lze ekvivalentně přeformulovat do podoby nám již známé definice (S), takže smysl uvedeného příkladu můžeme též vyjádřit takto:

Je logicky nutné, že kdyby byl existoval jiný člověk za přesně stejných okolností jako sv. František a choval by se přesně stejným způsobem (včetně jeho vnitřních pohnutek k jednání), tak by byl též dobrým člověkem.

Hare tedy výraz “nutné” v tezi o supervenenci chápe jako “logicky nutné”. Tím činí vztah mezi fakty (tj. životními okolnostmi a chováním člověka) a hodnotami (dobrotou člověka) vztahem velmi silným: je logicky nutné, neboli není představitelné, že by tomu bylo jinak, že věci, které se shodují v relevantních deskriptivních ohledech, se shodují též v mravních ohledech.

Pro srovnání uvažujme již zmíněný případ, kdy barevnost předmětů supervenuje na některých jejich fyzikálních charakteristikách. Zde, zdá se, můžeme supervenenci chápat nikoliv jako vztah logické nutnosti, ale pouze jako slabší vztah fyzikální či *nomologické* nutnosti. Jisté je představitelné, logicky možné, že barevnost předmětů se může změnit, aniž by se změnily jejich relevantní fyzikální charakteristiky, i když empirická věda může být přesvědčena, že podle známých fyzikálních zákonů to v *našem* fyzikálním světě možné není.<sup>7</sup> Na tomto místě nebudeme dále diskutovat případnost či opodstatněnost takového slabšího chápání supervenience v etice. Přinejmenším z hlediska našich dalších problémů b) a c) bude totiž užitečné chápat supervenenci ve výše uvedené ‘silné’ formulaci. Důvodem je, že když chápeme supervenenci jako vztah logické, a nikoliv třeba slabší, nomologické nutnosti, řešení problémů b) a c) je obtížnější a cesta k němu poučnější.

Nyní předpokládejme, že jsme přijali tezi o supervenenci v etice, tj. že morální vlastnosti, resp. hodnoty, supervenují na empirických

---

(7) Srov. Blackburn (1984), s. 183.

vlastnostech, resp. faktech.<sup>8</sup> Pak vyvstává otázka, kterou jsme označili jako b): *proč* by tato teze měla být pravdivá, proč bychom ji měli přijmout a *čím to je*, že hodnoty supervenují fakty?

Tato otázka má dvě stránky. Můžeme se jednat ptát, proč by teze o supervenienci v etice měla být přijata ve výše navržené podobě jako tvrzení o logicky nutné souvislosti mezi hodnotami a fakty (resp. mezi fyzikálními vlastnostmi a morálními vlastnostmi). A můžeme se, samozřejmě, ptát, proč by teze o supervenienci měla být *úbec* přijata, ať už v naší 'silné' či nějaké jiné podobě. Probereme tyto dva aspekty v uvedeném pořadí, neboť se ukáže, že úvahy o tom prvním pomohou osvětlit ten druhý.

Supervenience v etice jako teze, že je *logicky nutné*, že věci shodné v relevantních deskriptivních rysech jsou shodné též v hodnotových rysech, je v rozličných interpretacích poměrně široce přijímána.<sup>9</sup> To je jistě dáno tím, že naše intuice říká, že by bylo absurdní, aby ze dvou věcí shodných ve všech charakteristikách byla jedna dobrá, a druhá nikoliv.<sup>10</sup>

Pro to, abychom si názorně ilustrovali v čem tato absurdnost spočívá, připustíme, že *by nebylo* logicky nutné, aby věci shodné ve svých relevantních deskriptivních rysech byly shodné též ve svých hodnotových rysech. Přitom jistě připouštíme, že je přinejmenším logicky *možné*, aby věci shodné ve svých relevantních deskriptivních rysech byly též shodné ve svých hodnotových rysech. Pak bychom tedy, řečeno jazykem moderní logiky, mohli rozdělit všechny možné světy v zásadě do dvou druhů. Ve světech prvního druhu by platilo, že *všechny* věci shodné ve svých deskriptivních rysech jsou shodné i ve svých hodnotových rysech. V těchto světech by byla uskutečněna ona *možnost*, o níž jsme mluvili. A ve světech druhého druhu by platilo, že přinejmenším *některé* věci shodné ve

---

(8) Zde budeme pro jednoduchost zahrnovat mezi empirické charakteristiky i ty, které tvoří součást Harem zmíněného "vnitřního" života subjektu – mentální vlastnosti, pohnutky, apod. Z hlediska následující logické analýzy je toto zjednodušení neškodné, z hlediska obecně filosofického je však kontroverzní.

(9) Srov. např. Hare (1972), Blackburn (1984), Rescher (1990), Oddie (1992).

(10) Hovoříme-li o *všech* charakteristikách, míníme pochopitelně všechny kromě charakteristik (mravně) hodnotových.

svých deskriptivních rysech *nejsou* shodné ve svých hodnotových rysech. Existence těchto světů by ukazovala, že supervenience není záležitostí logické nutnosti, jak jsme pro potřeby tohoto příkladu předpokládali.

Uvažujme na chvíli o světech tohoto druhého druhu. Intuitivně cítíme, že mají některé podivné rysy. Právě v nějakém světě druhého druhu by například již zmíněný sv. František byl dobrým člověkem, a jeho harovský 'dvojník' žijící v tomtéž světě by dobrým člověkem nebyl. Rozšíříme-li naši úvahu na mimomravní hodnoty, můžeme říci, že právě v nějakém takovém světě by naše dvě 'stejně' vázy z období vlády dynastie Ming měly zcela rozdílnou sběratelskou hodnotu.

Podivnost světů tohoto druhu ještě více vynikne, převedeme-li právě uvedený mimomravní příklad na rovinu ryze praktickou, tj. vyjádříme hodnotu našich váz pomocí jejich cen v nějakém starožitnictví. V našem příkladu by tak kupující objevil ve starožitnictví dvě stejně vypadající vázy s cenovkami uvádějícími podstatně různé sumy. Na jeho dotaz, v čem se tedy vázy liší, když mají tak různé ceny, by dostal odpověď, že v ničem. Starožitník, jako řádný obyvatel světa tohoto druhu, by v nastalé situaci nespátroval nic zarážejícího. Kupující, jako řádný obyvatel *našeho* světa, by právem došel k závěru, že určování hodnoty (ceny) v tomto starožitnictví, resp. v příslušném světě není procesem, který by se dal nazvat racionálním.

V konečném důsledku by ve světech druhého druhu nemělo smysl hledat žádná racionální kritéria pro hodnocení věcí: žádná taková kritéria by neexistovala. Ve světech druhého druhu by například mohly dvě věci mít různou hodnotu, ačkoliv by byly ve všech ostatních relevantních ohledech stejné i stejně žádané. Ten, kdo předpokládá či hledá právě onen racionální základ pro hodnocení, nemůže tedy připustit světy druhého druhu se všemi zmíněnými 'podivnostmi'. A proto chápe supervenenci v etice jako tvrzení o *logicky nutném* vztahu mezi fakty a hodnotami.<sup>11</sup>

---

(11) Na právě uvedený příklad se nabízí přirozená námitka. I v našem světě jsou často v *různých* starožitnictvích 'stejně' věci, třeba právě vázy, oceňovány velmi různě. Znamená to snad, že hodnocení je v našem světě zcela iracionální? To jistě ne. Zde je třeba připustit, že náš příklad s možnými světy je pou-



A proč bychom měli tezi o supervenienci vůbec přijmout? Odpověď na tento druhý aspekt našeho problému b) je v zásadě totožná s odpovědí na otázku, proč jsou světy prvního druhu přijatelnější než světy druhého druhu, jak jsme o nich právě hovořili. V každém ze světů prvního druhu platí, že věci 'shodné' z faktuálního, deskriptivního hlediska jsou 'shodné' i z hlediska hodnotového.<sup>12</sup> Ve světech druhého druhu toto pro některé dvojice věcí platí a pro jiné dvojice věcí nikoliv. Řekli jsme, že pouze ve světech prvního druhu můžeme doufat v nalezení racionálního rámce pro hodnocení věcí. Pokud chceme připustit, že oblast mravního hodnocení se řídí člověku přístupnými zákonitostmi, měli bychom věřit, že náš svět je světem prvního druhu. Stejně přesvědčení vyjadřuje třeba Simon Blackburn takto:

V případě morálky není pouze jednodušší a ekonomičtější věřit, že přírodně totožné stavy věcí vyžadují tentýž mravní popis. Věřit v opak je absurdní, kontradiktorické, je to nepochopení povahy hodnocení.<sup>13</sup>

Nyní se dostáváme k poslední otázce: Je teze o supervenienci v etice slučitelná s námi podporovanou tezí o rozdílu mezi fakty a hodnotami? Jinak řečeno: pokud skutečně morální vlastnosti (resp. hodnoty) supervenují na fyzikálních vlastnostech (resp. faktech) a závislost hodnot na faktech je tak silná, že je ve výše uvedeném smyslu záležitostí logické nutnosti, můžeme současně držet naši tezi o zásadním logickém rozdílu mezi faktuálním a morálním diskursem?

---

ze modelový a zjednodušující. Předpokládá světy, v nichž se hodnocení odbyvá v idealizované situaci, kdy vychází z dokonalé znalosti všech relevantních (mimohodnotových, faktuálních) okolností. Takovéto dokonalé předpoklady jistě v našem světě nejsou splněny. Uvnitř každého 'mikrosvěta' se nicméně ustanovují racionální hodnotící kritéria s tím, že s rostoucí mírou propojenosti těchto mikrosvětů a znalosti relevantních okolností se vzájemně sblíží kritéria hodnocení i hodnoty připisované jednotlivým předmětům hodnocení.

(12) 'Shodné' píšeme v jednoduchých uvozovkách proto, že je chápeme volněji jako "shodné ve všech relevantních ohledech". Tedy i dvě neidentické věci mohou být 'shodné', jako například naše dvě čínské vázy.

(13) Blackburn (1984), s. 187 (přel. aut.).

Při hledání odpovědi na tuto otázku bychom si nejprve měli uvědomit jednu důležitou skutečnost, která mohla být našimi předchozími úvahami poněkud zastřena. V souvislosti s výkladem teze o supervenenci mravních soudů jsme řekli, že je logicky nutné, že věci 'shodné' co do svých empirických charakteristik mají i shodnou mravní hodnotu. Tím ovšem *neříkáme*, že nějaký souhrn faktů o určité věci (třeba to, že má jisté empirické vlastnosti) logicky implikuje, že tato věc má též nějakou určitou nebo vůbec nějakou mravní hodnotu. To, že naše dvě čínské vázy sdílejí relevantní empirické rysy, logicky nutně vyžaduje, aby sdílely též svou hodnotu, mají-li vůbec nějakou. Avšak to, že jedna váza má ty a ty empirické rysy, podle teze o supervenenci vůbec nedeterminuje, že má určitou hodnotu.

Pokud bychom byli přesvědčeni, že nějaký souhrn empirických rysů samotný přímo determinuje hodnotu věci, vyznávali bychom vlastně nějakou verzi redukcionistické, naturalistické doktríny. Vzpomeňme, že naturalismus redukuje morální vlastnosti na empirické vlastnosti, hodnoty redukuje na fakty. V tomto smyslu pak podle naturalismu určitý souhrn přírodních vlastností věci, resp. faktů o této věci *determinuje* její hodnotu, a to nezávisle na představách a postojích těch, kdo hodnoty uvažují jako součást svého racionálně uchopovaného pojmového světa.

Podívejme se nyní na velmi schematický příklad, který ilustruje obsah teze o supervenenci jako o jistém logicky nutném vztahu mezi hodnotami a fakty, vysvětluje roli logické nutnosti v její formulaci a také ukazuje názorněji rozdíl mezi supervenencí a redukcionismem v etice.

Uvažujme tři možné světy jako tři možná rozdělení nějakých empirických vlastností (E) a nějakých mravních 'vlastností' (M) mezi dvě věci *a*, *b*. Tyto světy označíme W1, W2 a W3. Každý z těchto světů je charakterizován jiným rozdělením vlastností mezi věci *a*, *b*. Situace, které jsou charakteristické pro naše tři světy, zapíšeme následovně:

W1	W2	W3
<i>Ea</i> , <i>Eb</i>	<i>Ea</i> , <i>Eb</i>	<i>Ea</i> , <i>Eb</i>
<i>Ma</i> , <i>Mb</i>	<i>Ma</i> , $\sim$ <i>Mb</i>	<i>Ma</i> , $\sim$ <i>Mb</i>

Toto schéma zachycuje následující skutečnosti. Ve světě W1 platí:  $a$  i  $b$  mají vlastnosti E a současně  $a$  i  $b$  mají vlastnosti M. Ve světě W2 platí:  $a$  i  $b$  mají vlastnosti E a současně  $a$  má vlastnosti M, ale  $b$  nemá vlastnosti M. Ve světě W3 platí:  $a$  i  $b$  mají vlastnosti E a současně ani  $a$  ani  $b$  nemá vlastnosti M.

Nyní se vraťme k tezi o supervenienci. Tato teze říká, že je *logicky nutné*, že věci ‘shodné’ co do svých empirických charakteristik mají i shodnou mravní hodnotu. V duchu sémantiky možných světů chápeme obrat “je logicky nutné, že...” jako ekvivalent obratu “ve všech možných světech platí, že...” Pak tedy naše tvrzení o supervenienci říká, že *ve všech možných světech* platí, že věci ‘shodné’ co do svých empirických charakteristik mají i shodnou mravní hodnotu. Výraz “ $a$  i  $b$  mají shodné empirické charakteristiky” symbolicky vyjádříme jako  $Ea \leftrightarrow Eb$  (a podobně pro mravní charakteristiky). Pak můžeme naši tezi o supervenienci zapsat jako

$$\forall w \forall x \forall y ((Ex \leftrightarrow Ey)_w \rightarrow (Mx \leftrightarrow My)_w).^{14}$$

Čteme: pro každý možný svět  $w$  a všechny věci  $x, y$  platí: jestliže  $x$  a  $y$  sdílejí vlastnosti E ve světě  $w$ , pak v tomto světě sdílejí i vlastnosti M.

Podle našeho ‘modelu’ tvořeného světy W1–W3 teď můžeme snadno ověřit, že svět W2 je tím, který je tezí o supervenienci vyloučen: je to svět, v němž  $a$  i  $b$  sdílejí své empirické vlastnosti, ale nesdílejí své mravní vlastnosti. W2 je tak reprezentantem oněch výše zmíněných podivných světů druhého druhu. Na druhé straně oba zbylé světy W1 a W3 vyhovují naší formulaci teze o supervenienci. Ve světě W1 sdílejí  $a$  i  $b$  empirické vlastnosti a též sdílejí

---

(14) Pokud jde o toto schéma, užíváme klasických logických spojek k formování soudů, které se skládají z deskriptivních tvrzení (např.  $Ea$ ) i hodnotových soudů (např.  $Ma$ ). Jak jsme již několikrát ukazovali, takové užití klasických logických spojek není vůbec samozřejmé a vyvolává závažné problémy. V tomto konkrétním případě nám však jde pouze o schematické zachycení závislosti mezi různými distribucemi fyzikálních a mravních vlastností a užití zmíněné symboliky neovlivní hlavní smysl našeho výkladu. Navíc jsme pro potřeby našeho příkladu vlastně zafixovali hodnoty v jednotlivých světech. To umožňuje deskriptivní interpretaci soudů jako  $Ma$ . Podle ní je tento soud součástí popisu pevné hodnotové struktury v příslušných světech.

mravní vlastnosti. Svět W3 se od světa W1 podstatně liší, ale přesto neodporuje tezi o supervenenci: ve světě W3 sdílejí *a* i *b* empirické vlastnosti, a přestože (na rozdíl od W1) *nemají* mravní vlastnosti M, je podstatné, že tyto vlastnosti nemají *obě* věci. Tj. nedochází k případu, kdy jedna z věcí, které mají stejné empirické vlastnosti, má jiné mravní vlastnosti než ta druhá, což je ‘zakázaný’ případ světa W2.<sup>15</sup>

Vidíme tedy, že teze o supervenenci, třebaže hovoří o logicky nutné závislosti mezi empirickými a mravními charakteristikami věcí, nepředepisuje, aby věci, které mají dané fyzikální vlastnosti, měly též dané mravní rysy. Supervenience tedy neznamena, že dané empirické rysy věcí determinují určité mravní rysy věcí. Jak ukazuje svět W3, dané empirické rysy věcí dokonce ani nemusí nedeterminovat to, zda tyto věci mají *vůbec nějaké* mravní rysy.

A teď se pro kontrast podívejme na redukcionistické doktríny. Podstatou redukcionismu – vezměme třeba již zmíněný naturalismus – je postulovat nutnou závislost mezi empirickými a mravními rysy věcí v tom smyslu, že určité empirické vlastnosti věcí nutně determinují jejich určité mravní rysy. V tomto smyslu by naturalismus říkal, že je logicky nutné, že věc, která má empirické vlastnosti E, má i mravní rysy M. Jinými slovy, v každém možném světě platí, že když má jakákoliv věc vlastnosti E, má i vlastnosti M. Opět symbolicky:

$$\forall w \forall x ((Ex \rightarrow Mx)_w)$$

Čteme: pro každý možný svět *w* a všechny věci *x* platí: jestliže *x* má ve světě *w* vlastnosti E, pak v něm má i vlastnosti M. Při pohledu na náš ‘model’ W1–W3 snadno nahlédneme, že takto formulovaný naturalismus nepřipouští situaci, která nastává ve světě W2: v tomto světě má *b* vlastnost E, ale nemá vlastnost M. Tedy svět W2 je v nesouladu jak s tezí o supervenenci, tak i s naturalistickou doktrínou.

---

(15) Ti, kterým uvažování o možných světech připadá příliš odtažitě, si mohou pomoci představou, že uvedené tři světy W1–W3 reprezentují tři různá starožitnictví a věci *a*, *b* jsou zmíněné vázy.

Podle naturalismu však navíc svět W3 není přípustnou alternativou světa W1 ani obráceně. Připusťme třeba, že W1 je skutečný svět. Pak tedy věci *a* a *b* mají díky svým empirickým vlastnostem hodnotové vlastnosti M. Podle naturalismu je tím však dáno, že i v každém jiném možném světě, v němž mají dané věci vlastnosti E, mají také vlastnosti M. To není splněno ve světě W2 ani ve světě W3. Proto W3 není přípustnou alternativou skutečného světa. Vidíme, že takto chápaný naturalismus skutečně vyžaduje, aby určité empirické rysy věcí nutně determinovaly určité mravní rysy věcí.<sup>16</sup> Jinými slovy, je-li např. naturalistickou redukcí definitivně dáno, že *dobrá* jahoda je právě ta, která je *sladká* a *šťavnatá*, pak v žádném možném světě neexistuje dobrá jahoda, která není sladká. Naopak, podle teze o supervenienci je W3 přípustnou alternativou našeho světa (W1).

Naše analýza ukazuje, že lze přijmout tezi o supervenienci v etice a současně nepřijmout naturalismus nebo obecněji redukcionismus. Obsahy těchto dvou doktrín jsou různé a jejich vzájemný logický vztah je takový, že supervenienci neimplikuje redukcionismus, tj. přijetí supervenienci nevede nezbytně k přijetí redukcionismu.<sup>17</sup> Vidíme tedy, že přijetí supervenienci nevede ke kolapsu distinkce fakty/hodnoty.

Shrňme tedy: teze o supervenienci v etice je tezí, která omezuje subjektivismus v etice. Označení nějaké věci jako *dobré* není dáno zcela libovolně postojem toho, kdo hodnotí, ale musí splňovat jistá racionální kritéria. Zároveň tato teze představuje přijatelnější alternativu k naturalismu, který mravní soudy přímo redukuje na faktuelní soudy, resp. hodnoty na fakty.

---

(16) Jistě by stálo za samostatnou úvahu, zda bychom naturalistickou tezi měli formulovat v ještě silnější verzi, symbolicky:  $\forall w \forall x ((Ex \leftrightarrow Mx)_w)$ . Tato logicky silnější verze postuluje nikoliv pouze nutnou determinaci mravních vlastností vlastnostmi empirickými, ale postuluje dokonce nutnou ekvivalenci těchto dvou druhů vlastností.

(17) Obrácený vztah však platí, i když zde pro nás není podstatný. Vyznávající někdo např. naturalismus, je logicky nucen přijmout též tezi o supervenienci. Důvod je prostý: jestliže (podle naturalismu) morální vlastnosti jsou vlastně přírodní vlastnosti, pak zajisté věci, které sdílejí relevantní přírodní vlastnosti, musejí též sdílet i morální vlastnosti.

Problematickou stránkou teze o supervenenci je to, že pojem deskriptivní vlastnosti a stejně tak pojem faktu může být chápán různě. Pokud tento pojem vymežíme úzce (za deskriptivní budeme pokládat jen tzv. tvrdé fakty), pak je teze o supervenenci značně silné tvrzení, z něhož např. vyplývá, že záměry jednajícího člověka nejsou podstatné pro mravní hodnocení jeho jednání.<sup>18</sup> Naopak přijímáme-li širší pojetí, kdy se mezi deskriptivní vlastnosti zahrnují i tzv. mentální charakteristiky (hovoříme o mentálních faktech), pak lze říci, že ze dvou jednání, která sdílejí 'tvrdé' faktuaální charakteristiky, může být jedno mravné a druhé nemravné, neboť se mohou lišit ve svých mentálních charakteristikách.

V této podobě je teze o supervenenci mravních charakteristik na empirických charakteristikách tezí o existenci jistých racionálních kritérií mravního hodnocení, která jsou vnější mravnímu diskursu samotnému. Poukazuje na to, že morálka není uzavřena sama v sobě, ale je jistými nelibovolnými vztahy spjata s mimomravním diskursem. V tomto smyslu je tezi o supervenenci možno chápat jako polemickou tezi stojící proti vyhraněnému mravnímu realismu.

S tvrzením o supervenenci mravních charakteristik na faktuaálních velmi úzce souvisí teze o *zevšeobecnitelnosti mravních soudů*. Tato teze, o které jsme se již v náznaku zmínili dříve, představuje téma, které je v rámci analytické etiky stále živě diskutováno, a proto je obtížné předložit jakýkoli ucelený výklad této problematiky. Pokusíme se zde proto vyložit to pojetí teze o zevšeobecnitelnosti mravních soudů, které je nám blízké.

Samotný termín "zevšeobecnitelnost" (*universalizability*) se v terminologii filosofie morálky zabydlel teprve v padesátých letech, zejména zásluhou R. M. Hara.<sup>19</sup> Myšlenka, kterou princip formuluje, se ovšem objevila ve filosofii dříve. Už u známého britského filosofa 19. století H. Sidgwicka (1838–1900) můžeme najít úvahy, v nichž je tento princip v podstatě formulován. Sidgwick totiž vyslovil názor, že není možné, aby určitý druh konání byl mravně

---

(18) Ze závěru výše uvedeného Harova citátu, kde se hovoří o "vnitřním životě", je zřejmé, že Hare by toto užší, silné chápání teze o supervenenci nepřijal.

(19) Zejména díky již citované knize Hare (1972) a článku Hare (1954–55).

dobrý pro jednu osobu a nebyl mravně dobrý pro druhou, pokud se tyto osoby v něčem neliší, samozřejmě kromě triviální (tzv. numerické) odlišnosti, která je dána tím, že nejde o tutéž osobu. Ve své knize *Metody etiky* Sidgwick mj. říká:

Způsob, jakým se A chová k B, nemůže být pro A správný, pokud by to, že se stejným způsobem chová B k A, bylo pro B nesprávné, čistě na základě toho, že jde o dvě různá individua, aniž existuje nějaký rozdíl mezi těmi dvěma co do jejich vlastností nebo co do okolností, v nichž se nacházejí, který by mohl být uznán jako rozumný důvod pro rozdílné chování.<sup>20</sup>

Modernější formulace principu zevšeobecnitelnosti jsou poněkud přehlednější. Uvedme jeho dvě alternativní formulace:

- (PZ1) Co je dobré (špatné) pro jednu osobu, musí být dobré (špatné) i pro každou podobnou osobu, která se nachází v podobných okolnostech.<sup>21</sup>
- (PZ2) V situacích, které se liší tím, že se v nich nacházejí různá individua, ale jinak jsou zcela nebo ve všech relevantních ohledech totožné, platí stejné mravní závazky.<sup>22</sup>

Samozřejmě, že takto stručně vyjádřené teze vyžadují další vysvětlení. Např. je třeba zdůraznit, že podobnost, o které se hovoří v první formulaci, je třeba chápat jako podobnost ve *všech* relevantních ohledech, které mohou hrát roli v mravním rozhodování. Skutečnost, že v druhé formulaci se nehovoří o *podobnosti*, ale o *totožnosti ve všech relevantních ohledech*, tak nehraje nijak podstatnou roli. Neboť “podobnost” a “totožnost ve všech relevantních ohledech” jsou zjevně alternativními vyjádřeními téhož. Klíčová je otázka, co je v takovém smyslu třeba pokládat za “relevantní”. Bohužel, na tuto otázku nelze dát obecně platnou odpověď. Odhlíželi od numerické odlišnosti individuí, budou se úvahy o relevanci pochopitelně týkat vlastností, které jednotlivá individua mají.

---

(20) Sidgwick (1907), s. 380.

(21) Tato formulace je převzata z knihy Singer (1961), s. 5.

(22) Srov. Rabinowicz (1979).

Při úvahách tohoto druhu se sice dá předpokládat, že např. barva vlasů osob, o něž se jedná, nebude obvykle tím, co by mohlo být považováno za relevantní rozdíl ve vlastnostech osob, které se nacházejí v ohnisku mravního hodnocení (nebude něčím, co je činí vzájemně nepodobnými). Na druhé straně si lze představit i výjimečné situace, kdy barva vlasů nabude značné důležitosti a stane se relevantním rozdílem ve výše uvedeném smyslu.

My se zde ovšem nebudeme pouštět do konkrétních úvah o relevanci jistých vlastností či okolností v konkrétních situacích. Naopak chceme zdůraznit čistě teoretický charakter principu zevšeobecnitelnosti. K tomu, aby bylo zřejmější, co máme na mysli, porovnejme náš princip zevšeobecnitelnosti s mravními principy, které tento princip připomínají. Vezměme nejdříve tzv. *zlaté pravidlo*, které říká:

*Chovej se ke druhým tak, jak chceš, aby se oni chovali k tobě!*

První rozdíl spočívá v tom, že zatímco právě uvedené pravidlo se odvolává na zájmy, záměry či preference individua, princip zevšeobecnitelnosti žádné podobné individuální ohledy neobsahuje. Podstatnější je ovšem jiná odlišnost. Zlaté pravidlo a princip zevšeobecnitelnosti totiž hovoří o podobném 'tématu', ale v rámci poněkud jiného diskursu. Zatímco zlaté pravidlo je normativní, a tedy patří do normativní etiky, princip zevšeobecnitelnosti vyjadřuje metaetické tvrzení. Neříká, jak se máme (za jistých okolností) chovat, ale pouze konstatuje, že jisté mravní hodnocení se ze své povahy vztahuje na jistý předmět pouze tehdy, jestliže totéž hodnocení se vztahuje na podobný předmět.

Abychom ještě jasněji viděli uvedený rozdíl, porovnejme princip, který diskutujeme, ještě s jiným principem zmiňovaným v rámci normativních etických úvah, tzv. *principem nestrannosti*. Tento princip můžeme formulovat takto:

*Při hodnocení svého jednání se k sobě samému stavěj stejně jako ke komukoli druhému.*

Při pozorném porovnání toho, co říká (předpisuje) princip nestrannosti, a toho, co říká (konstatuje) princip zevšeobecnitelnosti, zjis-



tíme, že tyto principy na sobě nejsou nijak závislé. Abychom si tuto nezávislost uvědomili, představme si, že princip nestrannosti neplatí, ale platí jakýsi *princip zaujatosti*, který říká:

*Při hodnocení svého jednání preferuj sebe sama před kýmkoli druhým.*

Tato zásadní změna uznávané normy pro hodnocení jednání ovšem nemá žádný vliv na platnost principu zevšeobecnitelnosti.

Má-li se někdo (podle principu nestrannosti) při hodnocení svého jednání stavět k sobě samému jako ke komukoli druhému, pak podle principu zevšeobecnitelnosti platí:

*Každý se má stavět ke komukoli jinému stejně jako k sobě samému.*

Má-li však někdo (podle principu zaujatosti) při hodnocení svého jednání preferovat sebe sama před kýmkoli druhým, pak podle principu zevšeobecnitelnosti platí:

*Každý má při hodnocení svého jednání preferovat sebe sama před kýmkoli druhým.*

Vidíme, že princip zevšeobecnitelnosti není v rozporu ani s jedním z obou zmíněných protichůdných normativních principů. Neříká totiž nic jiného než to, že pokud je jakýkoli mravní princip platný v dílčím případě, platí pro každého – všeobecně.

Když se pokusíme formulovat tezi, která by byla obdobou principu zevšeobecnitelnosti, ale týkala by se *faktuálního* diskursu, zjistíme, že výsledná teze je – na rozdíl od teze o zevšeobecnitelnosti v *morálním* diskursu – triviální. Ve faktuelním kontextu by totiž zmíněná obdobná teze vypadala asi následovně:<sup>23</sup>

Co je pravda o věci *a*, musí být pravda i o každé věci, která se věci *a* (ve všech relevantních ohledech) podobá a která se nachází v podobných okolnostech.

---

(23) Srov. formulaci (PZ1).

Nebo v ještě konkrétnější a vyhraněnější podobě:

Jestliže má věc *a* určitou empirickou charakteristiku *E*, pak všechny věci, které se od věci *a* neliší v žádném empiricky relevantním ohledu, mají též charakteristiku *E*.

Řekneme-li například:

*Tato jehla je ocelová,*

pak jistě naše připsání vlastnosti *být ocelový* právě této jehle není dáno tím, že jde o konkrétní jedinečný předmět, na který ukazujeme, ale tím, že daný předmět má určité charakteristiky. Každý předmět, který má stejné charakteristiky bychom rovněž označili jako ocelový.

Konkrétně můžeme říci, že tato jehla je ocelová, protože je vyrobena z čistého železa zpracovaného specifickým postupem, který mu dodává vysokou pevnost a tvrdost. Pokud by někdo prohlásil:

*Tato jehla je ocelová, ale pokud by na jejím místě byla jiná, jejíž materiál by se v ničem důležitém nelišil, možná by ocelová nebyla,*

jistě by byl považován za zmateného. Jeho výrok by totiž naznačoval, že nemá adekvátní představu o tom, co znamená říci o něčem, že je to ocelové.

Teze o zevšeobecnitelnosti mravních soudů není tímto způsobem triviální. Na rozdíl od faktálního diskursu je zevšeobecnitelnost mravních soudů podstatným rysem, který umožňuje odlišit tyto hodnotící soudy od obdobných soudů, které zevšeobecnitelné nejsou. Máme zde na mysli hodnotící soudy, které vyjadřují ryze subjektivní hodnocení “podle nás” nebo vyslovení nějakého požadavku (předpisu) plynoucího z našeho momentálního rozmaru.

V předchozích kapitolách jsme poukázali na to, že hodnotíme-li něco jako dobré, vyjadřujeme tím v první řadě uznání hodnoceného předmětu. Toto uznání nemusí být samo o sobě racionálně podložené a i v případě běžného vyslovování mravních hodnotících soudů lze říci, že je většinou spíše spontánní, intuitivní. Je-li přesvěd-

čivě ukázáno, že naše intuitivní chápání povahy mravních soudů svědčí pro přijetí teze o jejich zevšeobecnitelnosti, je to velmi silný argument pro názor, že při vyslovování mravních soudů se nepohybujeme čistě ve sféře subjektivní libovůle či iracionální intuice. Naopak je možné poukázat na racionální rozměr mravních soudů. Ten se projevuje v tom, že mravní rozhodování nevidíme jako intuitivní rozhodování založené na zaujímání postojů ke konkrétním předmětům *ad hoc*, ale jako proces, v němž má významnou roli hledání kritérií, obecných rysů jednání či vlastností lidí, které určují, kdy jsou určitá jednání, vlastnosti či lidé zavrženíhodní a kdy hodní uznání. Rozhodování, co je z hlediska mravního hodnocení relevantní a co nikoli, je jedním z nejdůležitějších a zároveň nejproblematictějších stránek tohoto procesu.

Prostá a zdánlivě triviální teze o zevšeobecnitelnosti mravních soudů se tak ukazuje jako klíčový bod v úsilí o vyvrácení názoru, že mravní soudy patří výhradně do iracionálního diskursu. To, co tato teze říká, nám totiž může připadat jako samozřejmé pouze tehdy, nahlížíme-li morálku jako něco, co má jistou formu, a co tedy není amorfní, iracionální a zcela libovolné.

Pro srovnání uveďme systém imperativů, pro který požadavek zevšeobecnitelnosti očividně neplatí. Uvažujeme-li příkazy vydané otrokářem, který rozkazuje svým otrokům, jako jistý normativní systém, nemá smysl ptát se na to, proč právě otrok X má právě nyní vykonat jisté jednání; v čem relevantním se liší od otroka Y, který povinnost vykonat stejné jednání nemá. Pokud by daný otrokář vydával svoje příkazy za mravní, pak bychom se ptát samozřejmě mohli. Význam zevšeobecnitelnosti mravních příkazů se ukazuje právě v protikladu k přípustné svévoli příkazů patřících do některých jiných normativních systémů.<sup>24</sup>

Teze o zevšeobecnitelnosti mravních soudů a teze o jejich supervenienci na faktuálních soudech představují dvě poněkud různě

---

(24) V této souvislosti lze zmínit poněkud překvapivý postřeh, že totiž vedle skeptických a relativistických mravních teorií by popírání principu zevšeobecnitelnosti bylo možné i v některých pojetích teologicky orientované etiky. Pokud je totiž mravně závazné právě to, co bůh přikazuje, pak je představitelné, že bůh se s jistým (mravním) příkazem obrátí na jistého konkrétního jedince, aniž tento příkaz učiní závazným pro podobné jedince v podobné si-

ná, i když velmi úzce související vysvětlení, která ukazují, jak mohou být mravní soudy považovány za součást racionálního diskursu – s tím, že je zároveň objasněn princip jejich vztahu k faktuálnímu světu. Naše v úvahy v této kapitole poskytují pouze velmi rámcový výklad obou pojmů a mnoho otázek spojených s konkrétním chápáním zmíněných tezí zůstává otevřeno k řešení. Doufáme, že tím spíše představují zajímavý námět k zamyšlení.

---

tuaci. To je ovšem velmi extrémní výklad. Běžné teologicky orientované etiky by nepovažovaly takový individuální příkaz za příkaz, který je svou povahou mravní. I to svědčí ve prospěch přijetí principu zevšeobecnitelnosti jako jednoho z konstitutivních rysů mravního diskursu.



## kapitola XIV

---

## *Mravenost, morálka a logika*

V předcházejících kapitolách jsme se pokusili uvést argumenty na podporu našeho přesvědčení, že jazyk morálky je ve své podstatě preskriptivní a jeho vyjádření slouží primárně jako návody k tomu, jakým způsobem máme jednat. Dále jsme probrali argumenty, které svědčí o tom, že mravní principy (zásady, imperativy) logicky nevyplývají z faktuálních tvrzení, i když s faktuálním světem souvisí natolik, že lze říci, že supervenují na faktech.

Při diskusích jednotlivých problémových okruhů jsme jako základní metodu používali analýzu jazykových vyjádření, pomocí nichž jsou mravní soudy formulovány. V této kapitole rovinu těchto analýz poněkud překročíme a věnujeme pozornost otázkám jiného druhu. Načrtneme alespoň v nejhrubších obrysech odpovědi na otázky, jaký je původ mravního hodnocení světa, jaké jsou podmínky jeho uplatňování v lidské společnosti a jaké jsou předpoklady racionální konfrontace různých mravních názorů. Naše úvahy se tedy dotknou oblastí, které dosud nestály v centru naší pozornosti, jako je deskriptivní etika, sociologie morálky a otázky mravní motivace. Není však jistě překvapivé, že i mnohé problémy z těchto oblastí mají svůj logický a metaetický aspekt, a vztahují se tedy k našemu zkoumání přinejmenším tím, že uvádějí metaetické teze do užší souvislosti s reálnými společenskými jevy.

Dosud jsme se otázkami po významu, užívání a logických vlastnostech mravních soudů zabývali, aniž bychom se tázali, jak je vůbec mravenost možná, jaké jsou předpoklady vzniku a utváření mravního diskursu.<sup>1</sup> Skutečnost, že mravní diskurs existuje, jsme

---

(1) Hovoříme-li zde o "mravním diskursu", chápeme tento termín obecně. Nemáme tedy v této souvislosti v úmyslu tematizovat rozdíl mezi *mravním* diskursem a *morálním* diskursem.

pokládali za danou. To je zcela legitimní způsob postupu etických zkoumání. Například většina jazykovědných zkoumání se také zaměřuje na jazyk jako na cosi existujícího, daného – popisuje a systematizuje jazykové jevy, srovnává jednotlivé přirozené jazyky, formuluje pravidla jejich užívání atp., aniž by předem řešila otázku, jak je jazyk možný, jaký je jeho původ a jaké jsou předpoklady a zákonitosti vzniku a utváření jazyků. Nicméně jak v etice, tak v lingvistice jsou otázky tohoto druhu nepochybně důležité a naše pochopení zkoumaného předmětu (mravnosti, resp. jazyka) by nebylo úplné, kdybychom si je nekladli. Proto i zde věnujeme alespoň velmi krátce pozornost těmto otázkám.

Před tím než se pokusíme velice zjednodušeně načrtnout obraz povahy a původu morálky, bude vhodné rozeznat dvě poněkud odlišné roviny, v nichž je mravní aspekt v lidském životě přítomný. Na jedné straně můžeme hovořit o sféře, kterou budeme nazývat *společenská morálka*. Tuto sféru můžeme chápat jako jistý systém mravních názorů a postojů, které jsou v určité společnosti přijímány jako regulativy ustanovující, co je (většinou dané společností) považováno za mravně žádoucí, případně mravně odsouzeníhodné. Na druhé straně pak stojí *mravnost* jako jev, který je (podle naprosté většiny etiků) svou povahou rovněž společensky podmíněný, ale přesahuje horizont každé konkrétní společnosti. Právě tato široce uznávaná transcendentní povaha mravnosti nám umožňuje klást otázku, zda jednání, které je předepisováno zásadami aktuálně existující (uznávané) společenské morálky, je skutečně mravné.<sup>2</sup>

Je přirozené, že jednotlivé systémy morálky ustanovené v různých společnostech je nesmírně obtížné vyčerpávajícím způsobem popsat. Existenci takových dokonalých popisů ovšem nemusíme

---

(2) Zde je na místě podotknout, že právě uvedené terminologické odlišení *mravnosti* a *morálky* je do značné míry věcí konvence a nereprezentuje všeobecně uznávaný úzus. Užívání těchto slov v etice není jednotné. Např. v kantovské terminologii se *morálností* jednání rozumí čistě jeho shoda se svědomím, zatímco *mravností* jeho obsahový, transcendentní aspekt. My jsme v této knize až dosud hovořili o mravních a morálních soudech, termínech, charakteristikách, apod., jako by slova “mravní” a “morální” byla synonyma. Nyní jsme poukázali na způsob, jak lze (pokud je to potřebné) rozlišovat mezi mravním a morálním.

předpokládat. Pro naše úvahy vystačíme s předpokladem, že je možný alespoň jakýsi hrubý, částečný popis jednotlivých ‘morálek’, který můžeme pojmout jako soubor velmi obecných i konkrétněji zaměřených preskriptivních vět, resp. normativních výroků.

Je známou skutečností, že v různých společnostech<sup>3</sup> se systémy morálky poněkud nebo i výrazně liší. Jako ilustraci pro toto tvrzení můžeme uvést několik modelových příkladů:

Zatímco v komunitách tichomořských kanibalů bylo požívání lidského masa morálně přijatelné a za jistých okolností dokonce žádoucí, je stejné jednání v našich krajích pokládáno za morálně zavrženíhodné, nepřijatelné.

Zatímco v indické společnosti, v níž dominuje hinduistická tradice, je zakázáno (považováno za morálně nepřijatelné) zabít krávu a jíst její maso, je ve společnosti mongolských pastevců takové jednání přijímáno jako morálně naprosto přijatelné.

V polovině minulého století byl v Evropě veřejně viditelný polibek mezi mužem a ženou, kteří nebyli sezdáni, považován naprosto většinou společností za nemorální jednání, zatímco dnes je takové jednání v evropských společnostech tolerováno jako morálně přijatelné.

Je ovšem zřejmé, že by bylo zcestné absolutizovat rozdíly a opomíjet to, že značná část morálních regulativů je i v tak rozdílných společnostech, jaké jsme právě zmínili, společná. Věnujme se nyní úvaze o možném fungování mechanismů, které vedou k vytváření společenské morálky a formování mravních přesvědčení jednotlivých lidí. Lze předpokládat, že i tyto mechanismy budou v různých společnostech obdobné.

Vraťme se nejprve k tomu, co jsme zmínili, když jsme hovořili o humovské teorii motivace. Řekli jsme, že podle Huma jsou lidé motivováni k jistému jednání jedině tím, že mají jisté touhy. Žádné přesvědčení (nebo znalost) samo o sobě nás nedokáže přimět k jednání. Na druhé straně je ovšem zřejmé, že ani touha sama o sobě nepostačuje k vysvětlení záměrného jednání. Bez orientace ve světě, která předpokládá jisté znalosti, by totiž jednání bylo chaotickou, a nikoli cílenou aktivitou.

---

(3) Za “různé společnosti” můžeme v této souvislosti pokládat i různá vývojová stadia téže společnosti.



Velmi zjednodušeně řečeno: leží-li před námi na stole banán, jistě nás samo vědomí jeho přítomnosti nepohne k tomu, abychom ho vzali, oloupali a snědli, pokud nemáme hlad či chuť na banán. Na druhé straně, i když právě budeme mít velký hlad, jistě to povede k tomu, že daný banán vezmeme, oloupeme a začneme jíst pouze tehdy, víme-li, že banány jsou k jídlu a jsme-li si zároveň vědomi, že před námi nějaký banán leží. Přesvědčení a touhy se tak vzájemně doplňují a prolínají a jedině nahlédnutí těchto dvou prvků ve vzájemné provázanosti umožňuje vysvětlit, proč lidé jednají tak, jak jednají.

Hledáme-li odpověď na otázku, jaké touhy nás motivují k mravnému jednání a jaký je jejich původ, otevírá se pro nás široká škála odpovědí, které nacházíme v dějinách filosofie. My se zde pokusíme nastínit vysvětlení, které je v duchu empiristické filosofické tradice, tj. pokouší se jevy, o něž jde, vyložit výhradně odkazem na empiricky přístupné skutečnosti a s minimálními ontologickými předpoklady.

Východiskem je názor, že vznik a formování morálky se odvíjejí od vrozených dispozic, které podmiňují některé naše touhy a přesvědčení. Tyto dispozice můžeme rozdělit na ty, které jsou společné všem živým organismům, protože souvisejí s procesy, jež jsou nezbytné k jejich zachování při životě, a ty, které jsou mimořádně rozvinuté u bytostí, které svůj život reprodukují vědomě. Za dispozice prvního druhu lze považovat zejména pud k zachování vlastního života i k zachování rodu. Mezi dispozicemi druhého druhu je třeba především uvést schopnost a potřebu poznávat a učit se a předvídat. Tyto schopnosti lze rozvíjet, ale samy očividně nemohou být výsledkem poznání, resp. učení.

Jak tyto obecné úvahy souvisejí s povahou morálky? Jak lze na tomto základě vysvětlit takové jevy jako altruismus či sebeobětování? Proces uchovávání a rozvíjení lidského života založený na potřebách, tužbách a jejich uspokojování vede přirozeně k vytváření jistých představ (které mají povahu přesvědčení) o tom, jaké jednání vede k uspokojení jakých tužeb. Přitom si člověk osvojuje i daleko komplexnější představy, než je přesvědčení o tom, že snědení vnitřku žlutého plodu vede k potlačení hladu. Už malé dítě chápe, že jisté jednání na jeho straně vyvolává jisté reakce na straně druhých a naučí se dosahovat cíle, které jsou (často ne zcela vědomě)

předmětem jeho touhy, pomocí určitých prostředků. Tak se vytvářejí vzorce chování.

To ale jistě není vše. Lidská schopnost anticipace rozšiřuje sféru lidských tužeb od bezprostředních cílů k dlouhodobým. Ne vždy má tedy naše jednání konkrétní, přesně určený vnější cíl začleněný do předem vymezeného časového horizontu. Jestliže jsou určité prostředky trvale spojovány s jistými cíli (které jsou obecně předmětem našich tužeb), může postupně dojít k tomu, že tyto prostředky se stanou cílem samy o sobě.

Velmi schematicky řečeno: je-li jistý způsob jednání, např. to, že někomu pomůžeme, obvykle spojen s jistou odměnou (např. obdržení pomoci v době, kdy ji sami potřebujeme), je jistě představitelné, že časem přestaneme očekávat bezprostřední odměnu, ale začneme cenit tento způsob jednání sám jako něco, co obecně, pravděpodobně (nikoli nutně vždy a okamžitě) vede k dosažení toho, co chceme. Prostředek se stane cílem, něčím, co je uznáno jako žádoucí samo o sobě. Takovým způsobem se mohou zafixovat nejen jisté způsoby jednání, ale i vědomě reflektované představy o tom, jaké jednání má či nemá být konáno. Utvářejí se normy předpisující lidem (za jistých okolností) určité – například altruistické – jednání.

V životě lidské společnosti je navíc velmi časté, že to, po čem toužíme, je nejen uspokojení fyzických potřeb, ale skutečnost, že naše jednání vyvolává souhlasné reakce okolí. Už u dětí v nejranějším věku se projevuje touha po kladném přijetí lidmi, kteří je obklopují. Společenské sankce a ocenění, s nimiž se setkáváme v procesu výchovy i později, tak přirozeně spoluvytvářejí naši představu o tom, jaké jednání je samo o sobě, nikoli pouze jako prostředek k dosažení konkrétního cíle, žádoucí. Tak je možné vysvětlit, jak se v lidské společnosti dlouhodobým a velice spleťtým procesem s mnoha zpětnými vazbami postupně vytváří systém morálky, který je (zdaleka ne vždy a důsledně) respektován většinou členů dané společnosti.

Konkrétní motivy uznávání morálních závazků členy společnosti mohou být přinejmenším trojího druhu:

Prvním motivujícím faktorem k jednání podle morálního předpisu (normy) je obava ze společenské sankce, která může následovat jako reakce na nedodržování morálního závazku.

Druhým typem motivu k jednání podle morálního předpisu je respekt, úcta, důvěra k jisté autoritě, která daný předpis uznává či prosazuje.

A konečně třetím typem motivu k jednání podle morálního předpisu je ztotožnění se s tím, co norma požaduje, osobní uznání, že se příslušným způsobem opravdu má jednat. Je nemožné tyto tři motivy respektování mravních závazků od sebe jasně oddělit. Nejčastěji má totiž naše praktické respektování morálních předpisů původ v jejich souběžném působení.

Z hlediska našeho tématu je rozlišení těchto tří typů motivace k jednání podle společenského morálního kodexu zajímavé především v tom, že naznačuje, jakým způsobem je společenská morálka spojena s mravností. Každý člověk alespoň do jisté míry motivy svého jednání reflektuje. Pokud si uvědomí, že podstatnou roli v jeho rozhodnutí respektovat jistý předpis společenské morálky mají první dva z uvedených tří typů motivů, získává k danému požadavku (zásadě, normě) odstup a nevnímá ho nadále jako požadavek vnitřně opodstatněný – mravní. Pokud podobným procesem projde většina společnosti, je přirozené, že příslušný požadavek postupně přestává být součástí systému morálky dané společnosti. To může ale nemusí vést k tomu, že daný požadavek není dále obecně respektován. Je totiž představitelné, že jednání daného druhu není nadále chápáno jako žádoucí samo o sobě, ale jako prostředek k dosažení nějakého (mimomravního) cíle a jako takové je i nadále obecným vzorcem chování.

Právě zmíněný autonomní charakter lidských představ o tom, jak má člověk (mravně) jednat, jejich relativní nezávislost na existující morálce, může podle našeho názoru sloužit jako argument pro preskriptivistické pojetí mravnosti. V rámci tohoto pojetí je morálka chápána jako prostor, v němž člověk (lidé) na základě jistých vrozených daností, zkušeností a přesvědčení o faktuálním světě vytvářejí jisté hypotézy. Na rozdíl od vědy, kde se hypotézy snaží popsat (vysvětlit), jak se věci ve světě mají, vyjadřují mravní hypotézy představy o tom, jak skutečnost vytvářená lidským jednáním *má* vypadat – jak máme jednat.

Obdobně jako u vědeckých hypotéz může i ve sféře takového mravního projektování světa zjištění nových faktů vést k určité, větší či menší úpravě původně zastávané hypotézy. V žádném pří-

padě však fakty samotné ani ve spojení s přirozeně danými dispozicemi neurčují ‘hypotézy’ o tom, jak mravně jednat, deterministicky. Tyto ‘hypotézy’ jsou podmíněny mnoha různými faktuaálně danými skutečnostmi, ale v posledku jsou lidským výtvořem (projektem). Přitom obrat “lidský výtvoř” zde může být právem chápan dvojznačně, tj. jak ve smyslu toho, co je vytvářeno lidstvem jako celkem, tak i ve smyslu toho, co je (spolu)vytvářeno každým jednotlivcem – autonomním subjektem mravního rozhodování.

Mezi vytvářením mravních a vědeckých hypotéz ovšem je, jak upozorňuje W. V. O. Quine,<sup>4</sup> jeden podstatný rozdíl: Zatímco správnost vědecké hypotézy (to, zda přiměřeně zachycuje skutečnost) můžeme v principu testovat pomocí empirického ověření úspěšnosti předpovědí konstruovaných na základě dané hypotézy, v případě mravních představ jsou koneckonců posledním kritériem pro jejich přijetí či odmítnutí zase jen jiné mravní představy.

Věda tak vytváří obraz světa, jehož cílem je poskytnout adekvátní představu o tom, jak se věci ve skutečnosti mají, tj. jaká tvrzení jsou pravdivá v intuitivním smyslu jejich *korespondence* s preteoreticky danou skutečností. Přes neodstranitelná omezení našich poznávacích možností a problémy spjaté s pojmem *korespondence*<sup>5</sup> je tak pravdivost vědeckých tvrzení vždy primárně chápána v tom smyslu, že říkají, jak se věci ve skutečnosti mají. Nic podobného neplatí pro mravní soudy. Jejich opodstatněnost může zásadně být pouze opodstatněností ve smyslu (specificky pojímané) *koherence*, tj. bezspornosti a vzájemné provázanosti jednotlivých mravních soudů, které jsou součástí mravního projektu.

V této souvislosti vyvstává potřeba logického zkoumání preskriptivních soudů mimořádně zřetelně. Abychom mohli posoudit, která množina preskriptivních soudů je konzistentní, musíme mít k dispozici logický aparát, který vztahy konzistence a spornosti přesně definuje a poskytne metodu, jak rozhodnout, zda tyto vztahy mezi jednotlivými preskriptivními soudy daného souboru existují. Logika tak hraje v opodstatňování mravních soudů klíčovou roli a vnáší do tohoto procesu prvek racionality.

---

(4) Srov. Quine (1978), s. 43.

(5) O některých jsme se zmínili v kap. III, další jsou diskutovány např. v Davidson (1986).

Vedle toho, že logika má konstitutivní funkci v jakékoli teorii, v níž hraje podstatnou roli pojem koherence, má i neopominutelnou úlohu při řešení mravních konfliktů. Znalost principů logického vyplývání umožňuje (v součinnosti se zkoumáním kauzálních vztahů) používat postupy, které jsou do jisté míry analogické využití logiky při budování a testování vědeckých teorií. S pomocí logiky můžeme například odvodit konkrétní důsledky obecných principů a konfrontovat je s našimi mravními intuicemi způsobem, který připomíná to, jak jsou odvozené důsledky vědeckých hypotéz konfrontovány s empirickými fakty.<sup>6</sup>

Na druhé straně sledováním či rekonstrukcí řetězce logických důsledků můžeme zkoumat předpokládanou logickou souvislost mezi dílčími mravními předpisy a obecnými principy a rozpoznat, zda jde o souvislost skutečnou nebo jen domnělou. To vše zvyšuje naději, že získáme racionální rámec k diskusi o tom, co je mravné, a že dosáhneme lepšího dorozumění a případně shody o jistých mravních otázkách.

Je ovšem třeba si uvědomit, že zkoumání tak složitého jevu, jakým je preskriptivní jazyk, navíc spojené s potřebou zkoumat tuto oblast ve vzájemném vztahu s jazykem deskriptivním, představuje ohromný úkol, kterým se doposud logikové zabývají na víceméně elementární úrovni. V následující kapitole předložíme nárys našich představ o základních principech logiky preskriptivního diskursu, tj. i logiky mravního diskursu.

---

(6) O postupy tohoto druhu se opírá princip uvážené rovnováhy (*reflective equilibrium*), který je jádrem etické koncepce J. Rawlse, viz Rawls (1971).

## kapitola XV

---

## *Základy logiky mravního diskursu*

Při budování logiky mravního diskursu je nejprve třeba vymezit třídu jazykových výrazů, které chceme formálně reprezentovat logickým aparátem. Jelikož hájíme představu, podle níž je jazyk morálky zvláštní částí preskriptivního jazyka, je přirozené, že nám v první řadě půjde o reprezentaci preskriptivního jazyka. Omezíme se přitom na ta jazyková vyjádření, která jsou typickými příklady toho, co jsme označili jako preskriptivní soudy – rozkazovací věty.

Nemáme samozřejmě v úmyslu popírat, že i vyjádření v jiném než rozkazovacím tvaru mohou plnit předpisující funkci, domníváme se pouze, že je třeba rozlišovat ‘doslovný’ význam výrazů přirozeného jazyka a význam, který je s nimi spojován v konkrétních okolnostech jejich užití. Z tohoto pohledu jsou rozkazovací věty chápány ‘doslovně’ nepochybně typickými preskriptivními vyjádřeními. Jak jsme již zmínili v kapitole VIII, předpokládáme, že rozkazovací věty mají specifický význam ve smyslu hyletické koncepce. Souvislost významu preskriptivních vět s příbuznými větami deskriptivního jazyka je dána tím, že dvě věty stojící na opačných pólech distinkce deskriptivní/preskriptivní mohou mít společnou složku, která spoluutváří jejich význam. Vezměme např. věty:

“Petr pokládá knihu na stůl.”

“Petře, polož knihu na stůl!”

Za to, co je významům těchto dvou vět společné, můžeme považovat propozici vyjadřovanou první z vět. Podstatné je však to, že význam každé z uvedených vět se na tento společný obsah neredukuje.

Tento přístup umožňuje chápat každou rozkazovací větu jako složenou ze dvou složek. První z nich je tzv. *větný radikál*, tj. ta větná složka, již je vyjádřena propozice. Druhou pak je *indikátor modu*, tj. ta větná složka, jejíž funkcí je ‘přenést’ nás od větného radikálu k preskriptivnímu významu (imperativu) v případě, že daná věta je rozkazovací, nebo ‘přenést’ nás od větného radikálu k deskriptivnímu významu (výroku) v případě, že daná věta je oznamovací.<sup>1</sup>

I když označení modu přirozeně není dáno pouze typem znaménka na konci věty, ale i větnou skladbou a tvaroslovím, můžeme pro symbolický zápis imperativů použít symboly pro výrokové proměnné a vykřičník. Imperativy s nejjednodušší strukturou pak budeme zapisovat: *a!*, *b!*, *c!* atd.<sup>2</sup>

V této souvislosti je ovšem třeba upozornit na důležitou okolnost. Jak víme, rozkazovací věty se vždy obracejí k *někomu*; kladené imperativy slouží k regulaci *něčoho* jednání. Nelze proto vždy vytvořit ze smysluplné oznamovací věty rozkazovací větu prostě tím, že ji přeformulujeme do rozkazovacího způsobu. Například věty, které by vznikly vytvořením jakési rozkazovací verze vět jako “Měsíc obíhá kolem Země”; “7 je prvočíslo” či “Hotel Ostaš má čtyři poschodí”, bychom jen stěží mohli považovat za přijatelné formulace imperativů. Nedává totiž dobrý smysl předepisovat cokoli Měsíci nebo číslům. Každá rozkazovací věta se totiž obrací (ať explicitně či podle kontextu) na určitého člověka nebo skupinu lidí, a nikoli na nebeská tělesa, čísla či hotely.<sup>3</sup>

Pro účely naší analýzy tedy bude vhodné vymezit nějakým způsobem užší oblast oznamovacích vět, které mají smysluplnou rozkazovací alternativu. Tento požadavek technicky zohledníme tím, že rozlišíme dva typy výrokových proměnných. Na jedné straně proměnné pro výroky, které hovoří o přítomném či budoucím jed-

(1) K podrobnějšímu zdůvodnění takového členění významu neindikativních vět srov. Pendlebury (1986a).

(2) Pro jednoduchost se zde budeme pohybovat na úrovni výrokové logiky.

(3) Lze si ovšem představit, že třeba v pohádce jsou příkazy adresovány i neživým předmětům. Je nicméně zřejmé, že i kdybychom přijali taková vyjádření jako přípustná, budou nadále zjevně irelevantní z hlediska zkoumání logiky mravního diskursu.

nání nějakého subjektu, a na druhé straně proměnné pro výroky, které o jednání nehovoří.<sup>4</sup>

Pro první typ proměnných rezervujeme malá písmena z první poloviny latinské abecedy, pro druhý písmena z druhé poloviny této abecedy. Z toho, co bylo řečeno, je zřejmé, že zatímco výrazy jako *a!*, *b!*, *c!* budou představovat správné symbolické zápisy imperativů, výrazy jako *p!*, *q!*, *r!* nebudeme považovat za správně utvořené.

Před uvedením induktivní definice správně utvořených formulí logiky imperativů je třeba věnovat pozornost členění imperativů na kategorické a podmíněné. *Kategorické imperativy*, k nimž patří všechny strukturně nejjednodušší imperativy, předepisují vykonání jistého jednání bezpodmínečně, kategoricky. *Podmíněné imperativy* váží požadavek vykonat jisté jednání na určité okolnosti (podmínky). V přirozeném jazyce jsou podmíněné imperativy obvykle vyjadřovány podmínkovými větami (souvětími), např.: “Jestliže prší, zavři okno!”; “Pokud jsi někomu ublížil, snaž se to napravit!” Ve struktuře podmíněných imperativů můžeme rozlišit dvě části – *podmínku* a *dispozici*. K oddělení podmínky a dispozice se bude ve formálním zápisu podmíněných imperativů používat zpětné lomítko.<sup>5</sup>

Úvodní úvahy o tom, jakými výrazy se má zabývat logická teorie, kterou zde chceme nastínit, nyní zpřesníme tím, že uvedeme formační pravidla definující správně utvořené formule logiky imperativů. Symbolická abeceda tohoto logického systému je tvořena výrazy, jejichž roli jsme právě vysvětlili, nebo je známe z dřívějšího. Velká písmena latinky používáme jako proměnné metajazyka, které zastupují formule. Formační pravidla jsou stanovena následovně:

---

(4) Pro snazší převádění vět o jednání do rozkazovací formy je přitom možné dále požadovat, aby dané věty byly formulovány ve druhé osobě jednotného či množného čísla. Pojmem jednání a problematikou vět hovořících o jednání se zabývají např. práce Belnap – Perloff (1988), Davidson (1966) a Kolář – Svoboda (1992).

(5) Právě zaváděná symbolika se od symboliky, s níž jsme se setkali v kapitole IX, liší jak typem lomítka, tak pořadím podmínky a dispozice ve formulích. Tento nový způsob zápisu považujeme za čitelnější vzhledem k tomu, že lépe odráží obvyklou strukturu podmínkových rozkazovacích vět.



1. Výrokové proměnné  $a, b, c, \dots, k$  jsou formule typu I.<sup>6</sup>
2. Výrokové proměnné  $p, q, r, \dots, z$  jsou formule typu II.
3. Jsou-li A, B formule typu I, jsou i  $\sim A, (A \ \& \ B), (A \ \vee \ B)$  formule typu I.<sup>7</sup>
4. Jsou-li C, D formule typu II, jsou i  $\sim C, (C \ \& \ D), (C \ \vee \ D)$  formule typu II.
5. Je-li A formule typu I a D formule typu II, pak  $(A \ \& \ D), (A \ \vee \ D)$  jsou formule typu II.
6. Je-li A formule typu I, je  $a!$  formule typu III.
7. Je-li H formule typu I nebo typu II a K formule typu III, je  $H \ \backslash \ K$  formule typu IV.
8. Formule typu I, II, III, IV jsou formule logiky imperativů.
9. Nic kromě toho, co je stanoveno body 1.–8., není formule logiky imperativů.

Jak vidíme, mezi správně utvořenými formulemi logiky imperativů jsou jednak formální protějšky kategorických imperativů (formule typu III), jednak formální protějšky podmíněných imperativů (formule typu IV). Vedle toho budeme pracovat i s formulemi typu I a II, které formálně reprezentují výrazy klasické výrokové logiky. To naznačuje, že naše logika imperativů se zabývá nejen logickými vztahy mezi imperativy – *homogenními úsudky*, ale i logickými vztahy mezi imperativy a výroky – *nehomogenními úsudky*.<sup>8</sup>

---

(6) Vzhledem k tomu, co bylo výše řečeno o dvou složkách, jež se podílejí na významu rozkazovacích i oznamovacích vět (podobně je možné analyzovat i věty tázací), bylo by přesnější zapisovat výroky obdobně 'dvousložkově' jako imperativy, např.  $a., b., c.$  atd., kde bychom explicitním uvedením tečky zdůraznili, že příslušný větný radikál je doplněn o indikátor oznamovacího gramatického modu, a celek tedy vyjadřuje výrok. Vzhledem k běžným zvyklostem a k tomu, že 'jednosložkový' zápis výroků nevyvolává žádné zmatky, se přidržíme tradičního způsobu zápisu.

(7) Užívání závorek se řídí běžnými konvencemi. Logické spojky  $\rightarrow, \leftrightarrow$  mohou být definovány obvyklým způsobem.

(8) Vzhledem k tomu, že náš systém je budován tak, že respektuje platnost Humovy teze, omezí se náš zájem na ty nehomogenní úsudky, jejichž závěr je tvořen imperativem a v jejichž premisách jsou výroky spolu s imperativy.

Pro snazší orientaci čtenáře nyní uvedeme příklady některých správně utvořených formulí spolu s jejich možnou interpretací:

$\sim a!$	<i>Nezabýjej!</i>
$(a \vee b)!$	<i>Uč se nebo pracuj!</i>
$a \setminus b!$	<i>Jestliže se vdáš, poslouchej svého manžela!</i>
$(r \vee s) \setminus \sim a!$	<i>Je-li u silnice značka zákaz předjíždění, nebo je-li na silnici plná bílá čára, nepředjíždějte!</i>
$(p \ \& \ a) \setminus (c \ \& \ \sim d)!$	<i>Pokud jsi požádán o pomoc a slíbíš ji bez podmínek, poskytni pomoc a nežádej o žádnou odměnu!</i>

Na tomto místě možná mnohé čtenáře napadne otázka, jak je v jazyce tohoto systému možné zachytit pojem dovolení, se kterým jsme se setkali jako s jedním s ústředních pojmů systémů deontické logiky, které jsme představili v kap. IX. Odpověď je možná na první pohled překvapivá: formule vyjadřující dovolení tento systém vůbec neobsahuje.

K vysvětlení tohoto řešení se na okamžik vraťme k systémům 'klasické' deontické logiky, které jsme v kap. IX představili. Jak jsme řekli, tyto systémy byly zamýšleny jako krok logiky mimo oblast, kde lze vyjádřením připsovat pravdivost, či nepravdivost. V tomto ohledu však představují krok poněkud nedůsledný. Tato nedůslednost se projevuje ve dvou ohledech: především je to skutečnost, že deontická (preskriptivní) vyjádření tvaru  $Op$ ,  $Fq$  apod.<sup>9</sup> je podle formačních pravidel zmíněných systémů možné spojovat spojkami klasické výrokové logiky. Výrazy tvaru  $(Op \ \& \ Oq)$  nebo  $(Fp \rightarrow Oq) \leftrightarrow Or$  jsou tedy správně utvořenými formulami. To ovšem znamená, že výrazy, o kterých se předpokládá, že nemají pravdivostní hodnotu, jsou spojovány spojkami, které pravdivostní hodnoty u výrazů, které spojují, předpokládají a jako takové jsou definovány.<sup>10</sup>

(9) Tyto systémy neužívají rozlišení dvou typů výrokových proměnných, které jsme zavedli v této kapitole.

(10) Tento problém jsme označili "deontická schizofrenie". Lze jej dobře diagnostikovat a přinejmenším na úrovni formální sémantiky i zmírnit tím, že

Druhý problematický aspekt 'klasické' deontické logiky se projevuje právě v užívání pojmu dovolení. Řekneme-li, že něco je dovoleno, pak důsledně vzato nic nepředepisujeme, neříkáme, co má či nemá být. Vzhledem k tomu, jak je běžně definován pojem dovolení, se ze soudu, který říká, že nějaké jednání je dovoleno, dozvídáme právě a pouze to, že toto jednání není zakázáno. Takové tvrzení je ale plně srozumitelné pouze tehdy, když víme, podle jakých požadavků, jakého souboru předpisů něco je či není zakázáno. Můžeme tak např. říci, že podle zákonů České republiky není zakázáno (je dovoleno) vyznávat islám, používat osobní počítač nebo lhát. Naopak lze říci, že lhaní není dovolené podle morálních zásad, zatímco hraní tenisu podle těchto zásad dovolené je.<sup>11</sup>

V oblastech, jako je právo, má dovolení mnoho dalších funkcí, které přesahují základní definici dovolení v deontické logice. Odhlédneme-li od těchto specifických funkcí, můžeme o vyjádřeních, která tvrdí, že je něco dovoleno, říci, že důsledně vzato nepatří do preskriptivního jazyka, ale do jazyka, jímž *popisujeme* situace, které obvykle vznikají právě jako výsledek užívání preskriptivního jazyka. V tomto významu i soudy o tom, co je mravně přípustné, resp. dovolené, můžeme na úrovni, kdy se věnujeme základním principům logiky preskriptivního jazyka, resp. jazyka morálky, pominout. Zkoumání jejich logických vlastností můžeme odkázat do výzkumů logiky tvrzení o systémech (mravních) norem. Lze říci, že logikou preskriptivního jazyka se zde budeme zabývat přímo.<sup>12</sup>

---

sémantiku deontické logiky budujeme jako vícehodnotovou a logické spojky interpretujeme v tomto smyslu neklasicky. Podrobněji viz Kolář (1990).

(11) Na tomto místě je třeba poznamenat, že ztotožnění dovolení a 'nezakázání' dává dobrý smysl jen pro tzv. *úplné normativní systémy*, tj. systémy předpisů, o kterých se předpokládá, že regulují všechna uvažovaná jednání. V případě jiných systémů by takové důsledné ztotožnění vedlo k poněkud absurdním závěrům. Bylo by např. možno říci, že předpisy svazu zahrádkářů dovolují provádění bombových atentátů, ty totiž jistě nejsou těmito předpisy zakázány.

(12) Tento přístup je v souladu s výše naznačeným pojetím mravních soudů jako vpravdě preskriptivních soudů, jimiž lidé vyslovují svoje 'návodné' představy o tom, co má být. Naopak, pokud někdo zastává mravní realismus nebo mravnost nahlíží jako cosi společensky daného (tj. ztotožňuje ji s morálkou ve smyslu kap. XIV), je z jeho pohledu přirozené soustředit se na logické

Klíčovými pojmy předkládané koncepce logiky imperativů jsou pojmy *platnosti imperativu* a *plnění imperativu*. Věnujme nejprve pozornost prvním z nich.

Jakousi neurčitou představu o tom, co míní ten, kdo prohlásí, že určitý imperativ je platný, má patrně každý. Tuto představu snad lze vyjádřit tím, že řekneme, že daný imperativ existuje, zavazuje – jistým způsobem ‘je přítomen’. Jak ovšem tuto intuitivní představu zpřesnit? Zde při pokusu o zpřesnění vycházíme z přesvědčení, že platnost imperativu je možné vysvětlit jako existenci určitého vztahu. Budeme hovořit o vztahu *kladení imperativu*. Obvykle jde o vztah, který vzniká mezi konkrétními společenskými subjekty, ať už jde o jednotlivce, skupiny lidí nebo společenské instituce.

Jako modelový příklad vzniku takového vztahu lze uvést situaci, kdy se otec obrátí na syna s příkazem *Poděj mi sůl!* Lze říci, že v okamžiku vyslovení daného příkazu se mezi otcem a synem vytvoří jakési napětí – vztah, o kterém můžeme hovořit jako o vztahu požadování či vztahu kladení imperativu – daný imperativ platí. Okamžikem, kdy syn splní, co je po něm požadováno – podá otci sůl – tento vztah přirozeně zanikne. Samozřejmě si lze představit mnoho různých variant vzniku a zanikání vztahů tohoto druhu. Výchtem těchto možností se zde ale nebudeme zabývat.<sup>13</sup>

Důležitým důsledkem tohoto ‘vztahového’ pojetí platnosti imperativů je skutečnost, že platnost (neplatnost) imperativů je vždy vázána na určitý kontext. V prostém případě, který jsme uvedli, je imperativ *Poděj mi sůl!* platný v kontextu otec – syn, ale není platný, uvažujeme-li třeba kontext otec – dcera. Často je ovšem situace podstatně komplikovanější. Ne vždy totiž vztah kladení imperativu vzniká na základě vyslovení rozkazovací věty a ne vždy je snadné vymezit kontext daného vztahu.

Problém vymezení kontextu je mimořádně obtížný právě v případě mravních imperativů. Lidé zabývající se etikou se mnohdy shodnou,

---

zkoumání vyjádření, která říkají, co předepisuje, resp. nepředepisuje daný normativní systém. O těchto zkoumáních hovoříme jako o logice deontických (normativních) výroků.

(13) Vyjádření jako “existence vztahu” či “vznik vztahu” zde užíváme v jejich běžném volném významu, nespojujeme s nimi tedy žádné vyhraněné metafyzické konotace.

že určitý imperativ je platný jakožto mravní požadavek, ale stěží se shodnou v odpovědi na otázku, jakým kontextem je dáno kladení (existence) mravního imperativu, a v názoru na to, zda takový vztahový kontext lze (má smysl) určit. Někteří etikové vidí zakotvení mravních předpisů ve vztahu společnosti a jejích členů, jiní ve vztahu božské autority a člověka a další zastávají názor, že pokud má smysl hovořit o vztahu, jde primárně o vztah každého autonomního jednotlivce k sobě samému. V tomto ohledu se jistě otevírá prostor pro úvahy a argumenty, z nichž některé jsme v rámci této knihy uvedli. Konkrétní pojetí původu a povahy mravních požadavků ovšem bezprostředně neovlivňuje logické vztahy mezi jednotlivými imperativy, resp. jejich platností. Úvahy o těchto otázkách tedy nejsou v souvislosti našich následujících logických zkoumání bezprostředně důležité, a proto se zde jimi nebudeme zabývat. Imperativ budeme prostě pokládat za platný anebo neplatný (v daném kontextu), podle toho, zda existuje anebo neexistuje příslušný vztah kladení imperativu.

Druhý z uvedených klíčových pojmů sémantické koncepce logiky imperativů, kterou se chystáme nastínit, pojem *plnění*, je intuitivně poměrně jasný. Přesto bude dobré věnovat místo krátkému upřesnění, které by mělo vyloučit případné nejasnosti. Nejprve zavedeme pojem operativnosti imperativu takto:

*Podmíněný imperativ a\b! je operativní, je-li výrok a pravdivý.  
Kategorický imperativ je vždy operativní.*

Pojem plnění imperativu pak vymežíme takto:

*Kategorický imperativ a! kladený na jistý subjekt je plněn právě tehdy, když tento subjekt (adresát) jedná tak, že výrok a je pravdivý. Podmíněný imperativ a\b! kladený na jistý subjekt je plněn právě tehdy, jestliže je operativní a adresát jedná tak, že výrok b je pravdivý.*

Dále zavedeme pojem *neplnění imperativu*:

*Imperativ kladený na jistý subjekt je neplněn právě tehdy, když je operativní a adresát nejedná požadovaným způsobem.<sup>14</sup>*

(14) Povšimněme si, že řekneme-li: "Imperativ *I* je *neplněn*", říkáme v případě, že *I* je podmíněný imperativ, něco jiného, než když řekneme: "*Není prav-*

Z toho, co bylo řečeno, je zřejmé, že přijímáme tzv. *silné pojetí plnění imperativu*, podle kterého můžeme o jistém subjektu říci, že plní imperativ pouze tehdy, je-li daný imperativ v daném kontextu platný (tj. je-li na zmíněný subjekt kladen) a zároveň je operativní.<sup>15</sup>

Vzhledem k tomu, že přijímáme toto silné pojetí pojmu plnění, bude vhodné zavést ještě termín, který nám poslouží k označení (platného) imperativu, který je plněn nebo neoperativní.

*O platném imperativu, který je neoperativní nebo je plněn, říkáme, že je dodržen.*<sup>16</sup>

Jako východisko pro formulaci kritéria logického vyplývání pro logiku imperativů nám může posloužit kritérium logického vyplývání pro klasickou logiku. Na rozdíl od klasického kritéria zde však nevystupuje v roli klíčového pojmu pojem pravdivosti výroku, ale pojem plnění imperativu.

K1 Imperativ  $I$  vyplývá z imperativů  $J_1, \dots, J_n$  právě tehdy, když není možné, aby byl dodržen každý z imperativů  $J_1, \dots, J_n$  a zároveň byl neplněn imperativ  $I$ .

Myšlenka využít pojem plnění ve funkci protějšku pojmu pravdivosti není nikterak nová a i s formulacemi do jisté míry obdobný-

*da, že imperativ  $I$  je plněn*". Druhé z uvedených vyjádření je totiž na rozdíl od prvního pravdivé i tehdy, když imperativ  $I$  není operativní.

(15) Pojem plnění je totiž možné vykládat i slaběji. V některých výkladech jsou tak např. jako (triviálně) plněné chápány i neplatné imperativy (Tedy např. jsem-li doma, plním jaksi 'předem' imperativ *Buď doma!*, ačkoli ho na mne nikdo neklade). Někdy jsou za plněné pokládány i všechny (platné) neoperativní imperativy. Je ovšem možné zvolit i silnější pojetí než to, jež jsme zvolili zde. Např. je možné jako podmínku pro plnění vyžadovat, aby adresát vykonával to, co imperativ předpisuje záměrně a právě proto, že to je předepisováno. Podrobněji k těmto otázkám viz např. Rescher, (1968a) s. 52–61.

(16) Všimněme si, že z výše uvedených definic plyne, že imperativ je *nedodržen* ve smyslu "není (pravda, že je) dodržen" právě v těch situacích, kdy je *neplněn*. Vyjádření: "imperativ je neplněn" a "imperativ je nedodržen" tak jsou podle našeho výkladu synonyma.

mi jako v K1 se můžeme v literatuře setkat.<sup>17</sup> Na rozdíl od autorů, kteří hledají pouze jeden protějšek pojmu pravdivosti v rámci logiky imperativů (deontické logiky), však zastáváme názor, že roli protějšku tohoto klíčového pojmu klasické logiky plní svým způsobem oba výše zmíněné pojmy – pojem platnosti i pojem plnění.

Analogičnost pojmů pravdivosti a platnosti vyvstane, uvědomíme-li si roli logiky v našem poznání. Od výroků, které přijímáme jako pravdivé (například na základě empirického poznání), můžeme za pomoci klasické logiky dospět k novým výrokům, jejichž pravdivost nemusíme dále ověřovat, protože je zaručena pravdivostí přijatých premis. Tak nám klasická logika zaručuje, že jsou-li např. pravdivé věty: “Jestliže je přístroj zapojen, svítí žlutá kontrolka” a “Žlutá kontrolka nesvítí”, pak je pravdivá i věta “Přístroj není zapojen”.

Obdobně nám znalost logiky imperativů umožňuje rozšiřovat naše znalosti o platnosti imperativů tím, že s její pomocí nalezneme imperativy, jejichž platnost je zaručena platností přijatých imperativních premis. Víme-li tedy např., že (v daném kontextu) platí imperativy *Jestliže pracuješ s jedy, měj oblečené ochranné rukavice!* a *Neoblekej si ochranné rukavice!*, logicky usoudíme, že platí i kategorický imperativ *Nepracuj s jedy!*

V případě tak jednoduchých příkladů klasických i imperativních úsudků, jaké jsme právě uvedli, vše může vypadat natolik zřejmé, že se zdá, že žádnou logiku vlastně nepotřebujeme. Na případech jiných, komplikovanějších úsudků je ovšem snadné ukázat, jak je takovéto zdání klamné.

Úloha pojmu plnění jako protějšku pojmu pravdivosti je zřejmá. Právě tento pojem nám umožňuje odpovědět na otázku, proč je přirozené požadovat, aby imperativy  $a!$  i  $\sim a!$  nebyly zároveň kladeny na týž subjekt. Tyto imperativy totiž, ačkoli mohou být v totéž kontextu současně *platné*, nemohou být zároveň *plněny*. Nemožnost plnění imperativů pak přirozeně zcela znehodnocuje smysl jejich kladení.<sup>18</sup> Pojem plnění nám tak umožňuje pro logiku imperati-

(17) Srov. např. Rescher (1968a), Hilpinen (1971).

(18) Na tomto místě ovšem nechceme tematizovat problém možnosti plnění imperativu v širším než logickém pojetí možnosti. Skutečnost, že určitý impe-

vů nejen sémanticky definovat tak klíčové logické pojmy jako *neslučitelnost*, ale ukazuje také, jak lze sémantiku preskriptivního jazyka logicky redukovat na klasickou pravdivostní sémantiku. Jak je tato redukce možná, ukážeme v následujících odstavcích, kde kritérium logického vyplývání doplníme návrhem sémantiky *možných situací*.<sup>19</sup>

Možné situace budou charakterizovány konečnými třídami vzájemně slučitelných výroků. Každá taková třída výroků reprezentuje popis možného stavu věcí, tj. jakési výseky možných světů. Bude-li chtít určit, zda je nějaký úsudek logiky imperativů správný, či nikoli, budou nás pochopitelně zajímat možné situace charakterizované výroky (resp. propozicemi), které se vyskytují v daném úsudku. Bude-li se tedy ve formě takového úsudku vyskytovat  $n$  výrokových proměnných (ať už se vyskytují v tvrzeních nebo jako složka imperativů), bude každá z možných situací charakterizována určitou konjunkcí těchto proměnných a jejich negací. Celkový počet možných situací, které nás v této souvislosti zajímají, bude tedy dán číslem  $2^n$ .

Uvažme nyní úsudkovou formu:

$$U1 \quad \frac{a \wedge b!}{\frac{a!}{b!}}$$

Tuto formu můžeme interpretovat například takto:

$$U1' \quad \frac{\text{Jestliže odjíždíš do Senegalu, dej se očkovat proti malárii!}}{\text{Odjed' do Senegalu!}} \\ \text{Dej se očkovat proti malárii!}$$

Abychom zjistili, zda závěr úsudku vyplývá podle K1 z premis, využijeme jednoduchou tabulkovou metodu, v níž tabulka vychází

---

rativ, který je kladen na adresáta, není možné prakticky plnit (např. *Vyskoč 20 metrů do výšky!*), zde tedy nevylučuje, aby byl imperativ považován za platný. Otázky spjaté s možností plnění imperativů jsou jistě hodné pozornosti, nepatří však do logických zkoumání.

(19) Tento výklad vychází z myšlenek nastíněných v Svoboda (1995a).



ze seznamu možných situací. Jelikož se v naší úsudkové formě vyskytují pouze dvě proměnné, bude tento seznam tvořen čtyřmi možnými situacemi; tabulka možných situací bude mít čtyři řádky.

Pokud je nějaký z uvažovaných imperativů v jisté situaci neplněn, označíme tuto situaci v tabulce jako (podle daného imperativu) *nežádoucí* – N. Taková situace totiž představuje nežádoucí alternativu světa (situace), v němž platí imperativy uvedené v úsudku. Platí-li tedy např. imperativ  $a \wedge b!$ , pak jsou (vzhledem k němu a tím zároveň vzhledem k množině premis, do níž patří) nežádoucí všechny ty situace, v nichž jsou pravdivé výroky  $a$  a  $\sim b$ .

Tabulka pak bude vypadat v případě úsudku U1 vypadat následovně:<sup>20</sup>

T1	$a \wedge b!$	$a!$	$b!$
$a b$			
$a \bar{b}$	N		N
$\bar{a} b$		N	
$\bar{a} \bar{b}$		N	N

Nyní nám kritérium K1 umožňuje snadno rozhodnout, zda je úsudek U1 správný. Stačí se podívat do tabulky, zda v ní je situace, která není žádnou z premis označena jako nežádoucí (řádek, v němž pod premisami není N), a přitom je tato situace označena jako nežádoucí podle imperativu v závěru (zde  $b!$ ) – tento imperativ je v ní neplněn. Pokud žádnou takovou situaci v tabulce nenalezneme, a tak je tomu v případě tabulky T1, můžeme uzavřít, že podle K1 závěr úsudku U1 vyplývá z premis. Toto konstatování je jistě v souladu s naší intuicí.

To ale samozřejmě nedokazuje, že kritérium K1 je zcela vyhovující. V následujících odstavcích budeme hledat úsudky, které jsou nějakým způsobem problematické. Budeme tak testovat, zda je uvažované kritérium skutečně v souladu s našimi intuicemi o logických vztazích v oblasti imperativů. V případě, že dojdeme k názoru, že podle formálně definovaného kritéria logického vyplývání

---

(20) Z typografických důvodů používáme v tabulkách pro označení negace namísto běžného symbolu vodorovnou čárku nad písmenem.

jsou jako správné klasifikovány i některé intuitivně nesprávné úsudky, pokusíme se dané kritérium modifikovat tak, abychom tento rozpor odstranili.<sup>21</sup>

Uvažme například úsudek následujícího tvaru:

$$\text{U2} \quad \begin{array}{l} b! \\ \sim b! \\ \hline a! \end{array}$$

Tento příklad je natolik průhledný, že i bez tabulky snadno nahlédneme, že podle K1 závěr tohoto úsudku vyplývá z premis. Je tomu tak proto, že v každé možné situaci je neplněna alespoň jedna z premis. Imperativní premisy, které označují všechny možné situace jako nežádoucí (dané imperativy není možné dodržet), je třeba považovat za *sporné*.

O principu, podle kterého ze sporných premis vyplývá každý závěr (*ex contradictio quodlibet*), jsme se již zmínili. V klasické logice jej lze celkem bez výhrad akceptovat. Je totiž definičně dáno, že stav, kdy by byly pravdivé sporné premisy, nemůže nastat. V logice imperativů by však přijetí analogického pojetí vztahu logického důsledku mělo velmi neblahé následky. Na rozdíl od klasické logiky totiž není v logice imperativů (ani v praktickém životě) vyloučeno, aby sporné imperativy byly zároveň platné.<sup>22</sup> Jestliže bychom tedy kritérium K1 považovali za vyhovující, museli bychom uznat, že každý, kdo současně klade na adresáta např. imperativy: *Běž dnes večer do divadla!* i *Nechod' dnes večer do divadla!*, klade na adresáta zároveň imperativ: *Přepadni poštovní doručovatelku!* To je zcela očividně nepřijatelné. Proto bude nezbytné poněkud upravit kritérium K1 tak, abychom formulovali kritérium logického vyplývání, podle něhož by závěr úsudku U2 nevyplýval z premis.

(21) Posuzujeme-li, v jakém souladu je kritérium logického vyplývání s našimi intuicemi, je přirozené třeba uvažovat i to, zda některé intuitivně správné úsudky nejsou z pohledu formálního kritéria klasifikovány jako nesprávné. V případě zde vykládané teorie takové příklady jistě najdeme. Důvodem je jednoduchost a omezená expresivita formálního aparátu, který zde používáme.

(22) Není výjimečné, že v běžných systémech předpisů, např. právních, je čas od času odhalen spor tohoto druhu.

Před formulováním tohoto nového kritéria se však ještě na chvíli zastavme u problematiky spornosti podmíněných imperativů. Věnujme nejprve pozornost této dvojici vět:

1. “Vstupujete-li, mějte pokrytou hlavu!”
2. “Vstupujete-li, mějte hlavu nepokrytou!”

Formálními protějšky těchto dvou vět (které si můžeme představit třeba jako nápisy na dveřích nějaké svatyně) jsou formule:

- 1'.  $a \setminus b!$
- 2'.  $a \setminus \sim b!$

Vztáhneme-li na tyto imperativy to, co bylo o spornosti imperativů řečeno výše, a budeme-li se zajímat o to, zda označují jako nežádoucí všechny možné situace, snadno zjistíme, že tomu tak není. Jako nežádoucí totiž nebudou označeny situace, ve kterých není splněna podmínka společná pro oba imperativy. To je zřejmé z následující tabulky:

T2	$a \setminus b!$	$a \setminus \sim b!$
	$a \ b$	$N$
	$a \ \bar{b}$	$N$
	$\bar{a} \ b$	
	$\bar{a} \ \bar{b}$	

Přesto je patrné, že jistá nekonzistentnost v souběžném kladení takovýchto imperativů je, otázkou však zůstává, zda tato nekonzistentnost je takové povahy, že dané dva imperativy je třeba považovat za logicky sporné. Podobně jako M. Dummett, B. T. Downing či N. Rescher jsme nakloněni názoru, že v tomto případě není třeba hovořit o logické spornosti.<sup>23</sup> Neplnění pokynů upravujících podmínky vstupu se adresát, který předjímá důsledky svého jednání, může vyhnout prostě tím, že nebude do dané svatyně vstupovat. (Skutečnost, že je v moci adresáta nepřipustit, aby se impera-

---

(23) Srov. Dummett (1958), Downing (1961), Rescher (1968a).

tivy 1 a 2 staly operativními, je ve formulích 1', 2' reflektována tím, že se v podmínce nachází proměnná výroků hovořících o jednání adresáta.) Souběžné kladení daných imperativů tedy vlastně ústí ve zvláštní formu zákazu vstupu do zmíněné svatyně. O tom, že imperativ  $\sim a!$  skutečně vyplývá z premis 1 a 2, jak podle K1, tak podle verzí kritéria logického vyplývání, které budou uvedeny dále, se lze přesvědčit pomocí tabulky.

Poněkud odlišná je situace v případě, klade-li jistá autorita na adresáta zároveň dva konfliktní imperativy, jejichž operativnost je podmíněna stavem věcí, jehož uskutečnění není dáno jednáním adresáta. Například imperativy vyjádřené větami:

3. "Jestliže svítí slunce, otevřete okno!"
4. "Jestliže svítí slunce, neotvírejte okno!"

symbolicky

- 3'.  $p \setminus c!$
- 4'.  $p \setminus \sim c!$

V tomto případě se adresát, aniž by měl možnost tomu zabránit, může ocitnout v situaci, kdy se nebude moci vyhnout neplnění jednoho z uvedených imperativů. Na rozdíl od předešlého případu je, podle našeho názoru, imperativy 3 a 4 třeba pokládat za sporné, byť se dopad této spornosti projeví až v okamžiku, kdy nastane určitý stav věcí. V tomto a podobných případech budeme tedy hovořit o *podmíněné spornosti* imperativů.

Zjišťování, zda nějaké imperativy nejsou podmíněně sporné, bude komplikovanější než u nepodmíněné spornosti, nicméně i zde se lze opřít o naznačenou tabulkovou metodu. Půjde o to zjistit, zda pro jakoukoli konjunkci výrokových proměnných  $p, q, r, \dots$ , které se vyskytují v tom kterém úsudku, nalezneme v tabulce alespoň jednu situaci S splňující dva požadavky:

- 1) daná konjunkce je v S pravdivá,<sup>24</sup>
- 2) S není žádnou z premis označena jako nežádoucí.

---

(24) Samozřejmě, pokud pravdivost této konjunkce není vyloučena explicitně premisami, nebo implicitně, premisami, které můžeme považovat za tiše přijímané, např. *Není pravda, že jsi zároveň v Praze a v Mexiku.*

Pokud takovou situaci  $S$  nalezneme pro všechny konjunkce uvažovaných proměnných  $p, q, r, \dots$ , imperativní premisy *nejsou* podmíněně sporné. Pokud ale pro některé tyto konjunkce situaci splňující uvedené dva požadavky nenalezneme (jako např. v případě zmíněných imperativů 3', 4' pro triviální konjunkce obsahující pouze  $p$ ), víme, že dané premisy jsou podmíněně sporné.

Snadno nahlédneme, že z takových premis podle K1 vyplývají zcela nepřijatelné podmíněné imperativy. (Třeba z premis 3 a 4 vyplývá imperativ *Jestliže svítí slunce, zastřel každého, koho potkáš!*)

S ohledem na to, co bylo řečeno o spornosti a podmíněné spornosti imperativů, upravíme kritérium logického vyplývání K1 takto:

K2 Imperativ  $I$  vyplývá z imperativů  $J_1, \dots, J_n$  právě tehdy, jsou-li splněny následující podmínky:

- a)  $J_1, \dots, J_n$  nejsou sporné ani podmíněně sporné.
- b) Není možné, aby byl dodržen každý z imperativů  $J_1, \dots, J_n$  a zároveň byl neplněn imperativ  $I$ .

Není obtížné představit si způsob, jakým lze pomocí tabulky zjistit, zda jsou podmínky a) a b) splněny.<sup>25</sup>

Uvažme nyní ještě jednu úsudkovou formu:

U3  $\frac{\sim a!}{a \setminus b!}$

Tuto formu má například následující úsudek:

U3' *Nemluw!*  
*Jestliže mluviš, zabij svého otce!*

---

(25) Je zřejmé, že zejména u komplikovanějších úsudků, v nichž se vyskytuje větší množství proměnných, bude takové zjišťování velmi pracné. Nevýhody tabulkové metody mohou být eliminovány, použijeme-li jiné postupy, např. metodu sémantických stromů, viz např. Smullyan (1979). Pro výklad v této knize je ovšem tabulková metoda pro svoji jednoduchost a názornost vhodnější.

Vytvořme si opět odpovídající tabulku:

T3	$\sim a!$	$a!b!$
$a b$	N	
$a \bar{b}$	N	N
$\bar{a} b$		
$\bar{a} \bar{b}$		

Je na první pohled zřejmé, že nejen podle K1, ale i podle K2 závěr tohoto úsudku vyplývá z premis. Jak naznačuje tento příklad, podle K2 by všechny úsudky, v nichž premisy adresátovi zakazují jednat tak, aby se podmíněný imperativ v závěru stal operativním, byly považovány za správné. Tyto imperativy, které předepisují jisté jednání právě v případě nesplnění jistých imperativů, se někdy nazývají *protipovinnostní imperativy* (*contrary to duty imperatives*).<sup>26</sup> Tyto imperativy pochopitelně hrají svoji specifickou roli, je ale nepřijatelné, aby z množiny imperativů vyplýval ke každému kategoričkému imperativu jeho protipovinnostní imperativ. Kritérium K2 je tedy třeba opět modifikovat. Nepřijatelný rys kritéria K2 odstraníme tím, že jej doplníme o jeden bod. Dospějeme tak ke kritériu, které označíme K3.

K3 K2 + c) je-li  $I$  podmíněný imperativ, pak existuje alespoň jedna možná situace  $S$  taková, že výrok v podmínce  $I$  je v  $S$  pravdivý a každý z imperativů  $J_1, \dots, J_n$  je v  $S$  dodržen.<sup>27</sup>

Nakonec se zmiňme ještě o jednom typu úsudků – reprezentovat je můžeme touto úsudkovou formou, kde symbol “ $\emptyset$ ” označuje prázdnou (resp. libovolnou) množinu premis:

(26) K problematice imperativů tohoto druhu srov. např. Hilpinen (1971), s. 105nn.

(27) Modifikaci sémantického kritéria logického vyplývání, která obdobným způsobem vylučuje úsudky typu U3, nalezneme v Rescher (1968a), s. 83–86.

$$U4 \quad \frac{\emptyset}{(a \vee \sim a)!}$$

Snadno nahlédneme, že podle všech výše uvedených kritérií vyplývá závěr tohoto úsudku z premis. Je tomu tak proto, že závěr úsudku neoznačuje ani jedinou z možných situací jako nežádoucí. Imperativy tohoto druhu pochopitelně nemají žádnou regulativní sílu a zaujímají v oblasti imperativů okrajové postavení – budeme je nazývat *kvaziimperativy*.<sup>28</sup> Přesto, že kvaziimperativy nemají žádný praktický význam, bude patrně vhodné upravit kritérium K3 tak, aby nebyly logickým důsledkem každých premis. Pokud bychom je totiž považovali za platné, postulovali bychom existenci jakýchsi prázdných, triviálních vztahů požadování mezi libovolnými subjekty. Potřebná úprava kritéria K3 bude spočívat v požadavku, aby imperativ, který uvažujeme jako logický důsledek jiných imperativů (resp. prázdné množiny imperativů), označoval alespoň jednu možnou situaci jako nežádoucí, čili aby měl netriviální regulativní obsah.

Konečná formulace kritéria logického vyplývání pro homogenní úsudky logiky imperativů tak bude mít následující podobu:

- K4 Imperativ  $I$  vyplývá z imperativů  $J_1, \dots, J_n$  právě tehdy, jsou-li splněny následující podmínky:
- $J_1, \dots, J_n$  nejsou sporné ani podmíněně sporné.
  - Je-li  $I$  podmíněný imperativ, pak existuje alespoň jedna možná situace  $S$  taková, že výrok v podmínce  $I$  je v  $S$  pravdivý a každý z imperativů  $J_1, \dots, J_n$  je v  $S$  dodržen.
  - Imperativ  $I$  je alespoň v jedné z možných situací neplněn.
  - Není možné, aby byl dodržen každý z imperativů  $J_1, \dots, J_n$  a zároveň byl neplněn imperativ  $I$ .

Jak vidíme, jádro tohoto kritéria tvoří bod d), který odpovídá výchozí verzi našeho kritéria. Body a)–c) pojetí vyplývání zpřesňují tak, aby odpovídalo našim intuicím. Je zřejmé, že nastíněná tabulková metoda spolu s kritériem K4 umožňuje testování správ-

---

(28) S imperativy tohoto typu jsme se setkali v kap. X, když jsme hovořili o Humově tezi.

nosti homogenních úsudků logiky imperativů provádět algoritmicky.

Systém, který jsme právě předložili, vyhovuje základním intuicím, které jsou běžně spojovány s logickými vztahy výrazů preskriptivního jazyka. Neumožňuje nicméně posoudit správnost úsudků, v jejichž premisách se vedle preskriptivních soudů vyskytují i výroky. V následujících odstavcích se pokusíme vysvětlit, jak v rámci naznačeného přístupu můžeme rozhodovat o správnosti, či nesprávnosti takovýchto *nehomogenních úsudků*.

Na počátku bude vhodné zmínit ještě jednou, že v nadcházejících úvahách jsme nuceni do značné míry odhlédnout od časového faktoru. Temporalita přináší mnoho zajímavých problémů pro různé sféry logických zkoumání.<sup>29</sup> V této souvislosti je o to důležitější, že jak platnost, tak plnění imperativu jsou vždy konkrétně časově určeny, přičemž normálně bereme v úvahu jejich vzájemný časový posun. Hovoříme-li tedy o pravdivosti jistých výroků, které vystupují v rámci logických vztahů, bylo by důsledně vzato potřebné uvažovat tuto pravdivost zvlášť vzhledem k zmíněným dvěma časovým určením.

Z tohoto důvodu bude vhodné rozlišovat dva druhy nehomogenních úsudků. Pro úsudky prvního druhu je charakteristické, že se v nich na místě výroků objevují definice či jiná vyjádření, která vyjasňují význam jistého jazykového vyjádření nebo vyjadřují jiné soudy považované v dané souvislosti za trvale pravdivé. Časový faktor v případě výroků tohoto typu zjevně nehraje roli, protože takovéto premisy hovoří o vztazích, u kterých je možnost změn v průběhu času vyloučena, nebo se v dané souvislosti neuvažuje. Výroky tohoto typu označíme jako *atemporální výroky*. Jako příklad úsudků, v nichž se vyskytují premisy tohoto typu, lze uvést třeba následující dva úsudky:

U5 *Lže (nutně, vždy) právě ten, kdo vědomě říká nepravdu, aby druhého uvedl v omyl.*

*Nelži!*

---

*Neříkej vědomě nepravdu, abys druhého uvedl v omyl!*

---

(29) Existuje řada publikací, které jsou věnovány tzv. temporálním logikám či chronologickým logikám. Viz např. Prior (1967), Rescher (1968b).



- U6 *Jestliže někdo přebývá v Plzni, přebývá v České republice.  
Nepřebývej v České republice!*
- 
- Nepřebývej v Plzni!*

Úsudky tohoto druhu jsou velmi běžné a stěží si lze představit přijatelný logický systém, který by je umožňoval přiměřeným způsobem formulovat, ale neklasifikoval by je jako správné. Z logického hlediska jsou ovšem taková tvrzení, jako jsou první premisy v úsudcích U5 a U6, problematická. Přiměřené zkoumání logických vztahů, v nichž se nacházejí tzv. modální vyjádření, mezi něž patří první premisa úsudku U5, je možné jen v rámci systémů (aletické) modální logiky, tj. logiky, která pracuje s pojmy nutnosti a možnosti.

První premisa úsudku U6 sice nehovoří o ničem nutném v tom smyslu, jak je nutnost v logice a filosofii obvykle chápána. Je nicméně zřejmé, že v kontextu běžných úvah není její pravdivost uvažována jako proměnlivá, ale jako trvalá (Např. na rozdíl od vět jako “Jestliže je Pavel v Brně, je u Blaženy”). Takovouto ‘trvalost’ pravdivosti jistých vět je možné jistým způsobem vyjádřit v rámci logických systémů, jejichž aparát umožňuje zachycení temporality.

Vzhledem k tomu, že aparát zde vyloženého systému logiky neumožňuje postihnout specifické logické rysy modálních vyjádření, ani neumožňuje zachytit faktor času, bude třeba předpokládat, že klasifikace výroků jako atemporálně pravdivých je dána předem.

Pokus o rozšíření našeho logického aparátu, které by umožnilo formálně zachytit rozdíl mezi atemporálními výroky a výroky, u nichž je uvažována proměnlivá pravdivost v čase, by nepřiměřeně zatížil tento stručný výklad. Proto se v následujících úvahách o kritériu logického vyplývání pro nehomogenní úsudky omezíme na neformální výklad.

S ohledem na to, jak jsme při formulaci kritéria logického vyplývání dosud postupovali, se nabízí následující přirozená formulace kritéria logického vyplývání pro úsudky právě zmíněného typu:

- K5 Imperativ  $I$  vyplývá z množiny premis obsahující imperativy  $J_1, \dots, J_n$  a atemporální výroky  $T_1, \dots, T_m$  právě tehdy, když není možné, aby byl dodržen každý z imperativů  $J_1, \dots, J_n$ , byly pravdivé všechny výroky  $T_1, \dots, T_m$  a zároveň byl neplněn imperativ  $I$ .

Označíme-li v tabulce možných situací ty situace, v nichž jsou výroky  $T_1, \dots, T_m$  nepravdivé, jako trvale vyloučené (TV), pak můžeme říci, že imperativní závěr vyplývá z premis právě tehdy, když každá ze situací, které jsou vzhledem k němu nežádoucí, je označena alespoň jednou z premis jako nežádoucí nebo trvale vyloučená.<sup>30</sup>

Poněkud jinak ovšem musíme postupovat v případě úsudků, kde se v premisách vyskytují výroky, jejichž pravdivost není trvalá, nutná, ale je v čase proměnlivá. Snadno nahlédneme, že pokud bychom výše uvedené kritérium oslabili tak, že bychom vynechali podmínku trvalé, atemporální pravdivosti, bylo by snadné nalézt mnoho intuitivně nepřijatelných úsudků, které by podle tohoto kritéria byly platné. To lze ilustrovat třeba pomocí následujícího úsudku:

U7 *Kouří zde (nyní, náhodou) právě ten, kdo zde pije kávu.*  
*Nekuř zde!*  


---

*Nepij zde kávu!*

To, co bylo právě řečeno, ovšem rozhodně neznamena, že výroky hovořící o tom, co je pravda v daném okamžiku, nehrají v usuzování, jehož se účastní imperativy, žádnou roli. Je jistě možné uvést příklady správných úsudků, v nichž takové premisy hrají podstatnou roli. Jde o úsudky, které lze označit za deontické protějšky úsudků, které jsou případy pravidla odloučení:  $A \rightarrow B$ ,  $A \vdash B$ .  
 Například:

U8 *Jestliže jsi dostal dort, rozděl se s ostatními!*  
*Dostal jsi dort.*  


---

*Rozděl se s ostatními!*

nebo

---

(30) Důsledně vzato by kritérium K5 mělo být utvořeno na základě K4, nikoli K1. Od zpřesnění, které jsme vnášeli při postupu od K1 ke K4, však na tomto místě pro jednoduchost odhlížíme.

- U9 *Jestliže jsi byl svědkem zločinu a jsi požádán o výpověď před soudem, vypověz před soudem vše, co o zločinu víš!*  
*Byl jsi svědkem zločinu a jsi požádán o výpověď před soudem.*  
*Vypověz před soudem vše, co o zločinu víš!*

Kritérium logického vyplývání pro nehomogenní úsudky by tedy jistě mělo klasifikovat jako platné úsudky, v nichž se uplatňuje deontická verze pravidla odloučení. Položíme-li si otázku, kdy je možné kategorický imperativ z podmíněného imperativu odloučit, je odpověď nasnadě: Dispozici podmíněného imperativu obsaženého v premisách úsudku můžeme odloučit tehdy a jen tehdy, pokud se v těchto premisách vyskytují výroky, které zaručují, že podmínka daného imperativu je splněna.

Obecně můžeme formulovat následující doplnění kritéria logického vyplývání:

- K5<sup>+</sup> Kategorický imperativ  $I$  vyplývá z množiny premis obsahující imperativy  $J_1, \dots, J_n$  a výroky  $T_1, \dots, T_m$  i tehdy, když z této množiny (podle dříve uvedených kritérií) vyplývá podmíněný imperativ tvaru  $T \backslash I$  a zároveň z množiny obsahující výroky  $T_1, \dots, T_m$  vyplývá podle klasické logiky výrok  $T$ .

Pokud tedy označíme každou situaci, v níž je některý z výroků obsažených v premisách (nahodile) nepravdivý, jako *aktuálně vyloučenou* (AV), pak můžeme pravidlo deontického odloučení (d-odloučení) formulovat takto:

- (DO) Z podmíněného imperativu  $B \backslash A!$  obsaženého v premisách vyplývá kategorický imperativ  $A!$  právě tehdy, když každá z možných situací, v níž není pravda  $B$ , je označena alespoň jedním výrokiem obsaženým v premisách jako aktuálně vyloučená.

Není příliš obtížné představit si způsob, jakým by bylo třeba spojit kritérium logického vyplývání pro homogenní úsudky (K4) s dvěma částmi kritéria logického vyplývání pro nehomogenní úsudky (K5 a K5<sup>+</sup>) tak, abychom dostali jednotnou verzi kritéria logického vyplývání zahrnující jak homogenní, tak nehomogenní

úsudky logiky imperativů. Toto kritérium je značně komplikovanější a podstatně méně elegantní než kritérium logického vyplývání, které známe z klasické logiky. To je možné považovat za jeho nevýhodu. Z logického hlediska je ovšem podstatné to, že za pomoci výše představené tabulkové metody nám toto kritérium umožňuje konečným počtem kroků jednoznačně rozhodnout o kterémkoli úsudku logiky imperativů, zda je správný, či nesprávný.

Lze říci, že sémanticky založený logický systém, který jsme se zde pokusili vyložit, nabízí intuitivně přijatelné řešení širokého spektra logických problémů spjatých s logickými vztahy, do nichž vstupují vyjádření preskriptivního jazyka. I přes značná omezení daná jednoduchostí užívaného aparátu umožňuje nahlédnout některé problémy etiky a metaetiky v poněkud novém světle.

Principy právě předložené koncepce logiky preskriptivního jazyka považujeme za východisko pro budování komplexnější a bohatší logické teorie mravních soudů. O některých logicky relevantních rysech mravních soudů jsme se zmínili v předchozích kapitolách (zejména kap. XII a XIII). K tomu, aby model usuzování v oblasti preskriptivního jazyka navržený v této kapitole mohl být přijat jako skutečně ucelená logická teorie jazyka morálky, je ovšem, jak jsme již zdůraznili, třeba především zvýšení expresivity jazyka logiky imperativů, zohlednění role časového faktoru a úlohy některých pragmatických okolností. Takové rozpracování logiky mravního diskursu však nemůže být součástí této knihy, ale je úkolem pro samostatnou výzkumnou práci.



## Závěr

V této knize jsme se zabývali základními problémy etiky, nahlížené ze zorného úhlu analytické filosofie s důrazem na logicky založené metody. Vysvětlili jsme, proč při analytickém přístupu vystupují do popředí především otázky, které v moderní filosofii bývají označovány jako metaetické. Jde o otázky jako: Co je etika? Jaké jsou charakteristické vlastnosti jazyka, v němž formulujeme mravní soudy, tzv. jazyka morálky? Je možná racionální debata o etických otázkách? Existují logické vztahy mezi mravními soudy? Na jakých principech je možné budovat logiku jazyka morálky?

Pokusili jsme se předložit jak systematický výklad hlavních problémů metaetiky, tak nástin jejich řešení vycházející z myšlenek, jež jsou charakteristické pro tzv. preskriptivistické či projektivistické etické koncepce. Nepřevzali jsem však žádnou konkrétní ucelenou koncepci, ale předložili jsme vlastní pohled na zkoumanou problematiku i některé původní argumenty.

Cílem knihy nebylo vytvoření uceleného a uzavřeného systému (meta)etiky a u většiny témat jsme museli ponechat stranou mnoho zajímavých dílčích otázek. Přesto doufáme, že se nám podařilo uvést čtenáře do metaetické problematiky, srozumitelně vyložit naše názory a podložit tento výklad argumentací, která může sloužit jako páteř dalšího zkoumání.

V duchu analytického přístupu zopakujeme nyní ve zkráceném a snad přehledném tvaru základní myšlenky toho pojetí metaetiky, které jsme předložili v předchozích patnácti kapitolách.

V úvodních oddílech knihy jsme se pokusili obhájit filosofický názor, podle něhož je základní metodou etických zkoumání logická analýza jazyka morálky. Argumentovali jsme ve prospěch teze, že jazykové výrazy, kterými vyjadřujeme mravní soudy, jsou součástí tzv. preskriptivního jazyka, tj. jazyka, v němž jsou obvykle vyjadřovány soudy, jejichž užívání má za cíl ovlivňování našeho rozhodování a jednání.

Ukázali jsme dále, že z hlediska logické a sémantické analýzy je určujícím rysem preskriptivních soudů skutečnost, že jim, důsledně vzato, nelze připisovat pravdivostní hodnoty: preskriptivní soudy nemohou být ani pravdivé, ani nepravdivé. Pro metaetická zkoumání tedy vyvstává dilema, které jsme označili jako fundamentální problém logické analýzy jazyka morálky: Jak lze vůbec provádět logickou analýzu jazyka morálky, když klíčový pojem logického vyplývání v preskriptivním jazyce nelze postihnout standardními logickými prostředky, založenými na pojmu pravdivosti, a když současně přijímáme tezi o zásadní odlišnosti (preskriptivního) jazyka morálky od (deskriptivního) ‘jazyka faktů’?

Zmíněný fundamentální problém řešíme tím, že ukazujeme, že pojmy platnosti a plnění mohou hrát v základech logiky preskriptivního jazyka úlohu analogickou úloze, kterou hraje pojem pravdivosti v základech standardní logiky. Vyplývání v preskriptivním jazyce definujeme pomocí pojmu plnění imperativu. Na tomto pojmu zakládáme sémanticky budovaný systém logiky mravního diskursu. Základní myšlenka tohoto řešení není nová, ale způsob, jakým ji uplatňujeme, zdůvodňujeme a uvádíme do souvislosti s ‘netechnickými’, filosofickými otázkami mravního diskursu, je – pokud je nám známo – nový. Z filosofického hlediska má tato koncepce jeden pozoruhodný rys. Umožňuje totiž to, co nazýváme logickou redukcí sémantiky preskriptivního jazyka na sémantiku jazyka deskriptivního. Tato logická redukce je však výhradně záležitostí formální logické sémantiky a nepředpokládá jakoukoliv formu etického redukcionismu.

V rámci zkoumání uvedeného logického problému jsme ukázali, jak lze sloučit naše pojetí etického diskursu jako diskursu racionálně uchopitelného a argumentačně přístupného s filosofickými představami, které jsou s tímto pojetím ve zdánlivém rozporu. Máme na mysli zejména Humovu tezi o logické ‘propasti’ mezi faktuálními a hodnotovými soudy, humovskou teorií motivace, odmítnutí etického redukcionismu a deskriptivistického pojetí povahy mravních soudů. Naše řešení je inspirováno přístupem R. M. Hara, v jehož teorii univerzálního preskriptivismu zaujímají naznačené problémy význačné místo.

Názor, že i když odmítneme všechny formy etického redukcionismu, neodkazujeme tím mravnost do sféry iracionality, jsme se

pokusili podpořit argumenty dvojího druhu. Jednak tím, že jsme ukázali, jak lze založit logiku preskriptivního jazyka, a jednak poukazem na konceptuální rysy mravních soudů – jejich zevšeobecnitelnost a jejich supervenienci nad faktuálními tvrzeními. Jsme přesvědčeni, že právě tímto způsobem lze přesvědčivě oponovat ‘iracionalistickým’ přístupům v etice, aniž bychom přitom byli nuceni přijmout některou z redukcionistických doktrín nebo odmítnout Humovu tezi.

Naše tvrzení, že lze zachytit logickou strukturu mravního diskursu, by ovšem nebylo správné brát jako obhajobu názoru, že mravní pojmání světa je záležitostí ryze racionální. Stejně tak se nedomníváme, že důsledný mravní preskriptivismus musí vést k přesvědčení, že mravní soudy nemohou nést deskriptivní význam. Harův rozbor jazyka morálky, který přisuzuje mravním termínům vedle preskriptivního významu i možný deskriptivní význam závislý na společenském kontextu, považujeme za přijatelnou hypotézu, která umožňuje vysvětlit mnohovrstevné užívání mravních soudů, jak se s ním v praktickém životě setkáváme.

Na začátku této knihy jsme upozornili na to, že čtenář by neměl očekávat, že v ní najde návody k rozhodování v situacích mravní volby. Poskytovat takové návody není úkolem (meta)etiky. Přesto bychom chtěli vyjádřit své přesvědčení, že i etická zkoumání vedená na té úrovni abstrakce, která byla typická pro tuto knihu, mohou alespoň nepřímo ovlivnit mravní rozhodování těch, kdo jim věnují pozornost. Chápání povahy a logických rysů mravního diskursu nepochybně přináší poznatky, které pro člověka v situaci mravní volby mohou představovat zázemí pro zodpovědné a poučené zaujímání mravních postojů a vyslovování mravních soudů. Stručně řečeno: jestliže rozumíme lépe významu a logickým vlastnostem jakýchkoli – a tedy i mravních – soudů, pak máme předpoklady k tomu, abychom je dokázali lépe používat.





## Doporučená četba

Stejně jako jiné oblasti filosofických zkoumání se také metaetika neustále rozvíjí. Vzhledem ke své povaze a rozsahu zahrnuje tato kniha pouze nástin nejdůležitějších témat metaetické problematiky a podrobnější rozbor vybraných tématických okruhů. Mnohé z problémů, které jsou zmíněny v této knize, byly v posledních letech detailně rozpracovány, přičemž přirozeně vyvstaly nové zajímavé otázky. Jejich výklad ovšem většinou vyžaduje poměrně obsáhlé uvedení do kontextu příslušné diskuse a nezapadal by do rámce této knihy. Odkazujeme proto čtenáře na další literaturu, v níž se mohou seznámit s nejnovějšími vývojovými směry v oblasti metaetiky.

Bohužel jen velmi málo publikací, které se týkají metaetické problematiky je dostupných v češtině. Z oněch nemnoha je třeba upozornit na práci O. Weinbergera *Studie k logice normativních vět* (Nakladatelství ČSAV, 1960), na knihu J. Rawlse *Teorie spravedlnosti* (Victoria Publishing, 1995) a rovněž na překlad německého originálu knihy O. Weinbergera, který pod názvem *Alternativní teorie jednání* připravuje k vydání nakladatelství Filosofia.

Čtenáři, kteří ovládají angličtinu, si mohou vybrat z nesrovnatelně širší nabídky. Rádi bychom je upozornili alespoň na několik zajímavých titulů.

Ty, kdo se obecně zajímají o vývoj metaetiky a její místo ve vývoji moderní etiky, jistě zaujme přehledná studie S. Darwalla, A. Gibbarda a P. Railtona *Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends*, v časopise *Philosophical Review* (Centennial Issue, January 1992).

Nejnovější názory na vztah etiky a metaetiky nabízí speciální číslo časopisu *Canadian Journal of Philosophy* nazvané *On the Relevance of Metaethics*, J. Couture, K. Nielsen (Eds.) (Calgary University Press, 1995).

Zajímavé pohledy na distinkci fakt/hodnota předkládá kniha G. MacDonalda a C. Wrighta *Fact, Science and Morality* (Blackwell 1986).

Systematickou analýzu otázek objektivnosti etiky, jejího možného vědeckého založení je možné nalézt v knize D. O. Brinka *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge University Press, 1989).

Působivou obhajobu utilitaristické pozice předkládá R. B. Brandt v práci nazvané *Fact, Values and Morality* (Cambridge University Press, 1996).

Aktuálně diskutované problémy, jež vyvolává koncepce univerzálního preskriptivismu, jsou obsahem knihy *Hare and Critics*, kterou uspořádali D. Seanor a N. Fotion (Clarendon Press, 1988).

Detailní rozbor vlivu D. Huma na moderní etiku včetně kritiky i obhajoby humovské teorie motivace a Humovy teze nabízí kniha F. Snara *Morals, Motivation and Convention* (Cambridge University Press, 1991).

Na obecné i konkrétní otázky mravní argumentace se zaměřují knihy W. D. Falka *Ought, Reasons and Morality* (Cornell University Press, 1990) a J. Dancyho *Moral Reasons* (Blackwell, 1993).

Zasvěcené články věnované pojmu supervenience (bez přímého zřetele k etické problematice) obsahuje kniha *Supervenience*, kterou uspořádali E. E. Savellos a U. D. Yalcin (Cambridge University Press, 1995). Formálními aspekty pojmu zevšeobecnitelnosti se zabývá kniha V. Rabinowicze *Universalizability* (D. Reidel, 1979).

Čtenáři, které zaujaly logické problémy spjaté s analýzou mravních soudů, najdou reprezentativní soubor článků věnovaných této problematice v knize uspořádané R. Hilpinenem *New Studies in Deontic Logic* (D. Reidel, 1981).

Nejaktuálnější výsledky bádání a 'horká' diskusní témata metaetiky je pochopitelně třeba hledat v odborných časopisech. Články, které se zabývají metaetickými problémy, se objevují prakticky ve všech významných časopisech zaměřených na filosofickou problematiku.

## Literatura

- Alchourrón, C. E. a Bulygin, E. (1981), The Expressive Conception of Norms. In: Hilpinen, R. (Ed.) (1981).
- Anderson, A. R. (1958), *A reduction of deontic logic to alethic modal logic*. *Mind*, Vol. 67.
- Anzenbacher, A. (1996), *Etika*. Praha, Zvon.
- Austin, J. L. (1962), *How to Do Things with Worlds*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Austin, J. L. (1964), Truth. In: Pitcher, G. (Ed.), *Truth*. Prentice-Hall, New York.
- Ayer, A. J. (1936), *Language, Truth, and Logic*. London, Gollancz.
- Bealer, G. (1983), *Quality and Concept*. Oxford, Clarendon Press.
- Belnap, N. – Perloff, M. (1988), Seeing to it that: A canonical Form for Agentives. *Theoria*, 54.
- Black, M. (1964), The Gap Between “Is” and “Should”. *Philosophical Review*, Vol. 73. Přetištěno v Black, M., *Margins of Precision*, Ithaca, 1970.
- Blackburn, S. (1984), *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford. Clarendon Press.
- Bohnert, H. G. (1945), *The semantic status of commands*, *Philosophy of Science*, Vol. 12, No. 4.
- Bonevac, D. (1987), *Deduction. Introductory Symbolic Logic*. Palo Alto, Mayfield Publ. Comp., California.
- Carnap, R. (1947), *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. University of Chicago Press.
- Dancy, J. – Sosa, E. (Eds.) (1992), *A Companion to Epistemology*. Oxford, B. Blackwell.
- Davidson, D. (1966), The Logical Form of Action Sentences. In: *The Logic of Decision and Action*. N. Rescher (Ed.), Pittsburgh.
- Davidson, D. (1986), A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: E. Lepore (Ed.) *Truth and Interpretation*, Blackwell.
- Downing, B. T. (1961), Oposite Conditionals and Deontic Logic. *Mind*, Vol. 70, No. 280.

- Dummett, M. (1958), Truth. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 59.
- Edwards, P. (Ed.) (1967), *The Encyclopedia of Philosophy*. London, Collier – Macmillan.
- Frege, G. (1956), The Thought: A Logical Inquiry. *Mind*, Vol. 65, No. 259 (originál v němčině 1918–1919).
- Geach, P. (1956), Good and Evil. *Analysis*, Vol. 17/1956–57.
- Grelling, K. (1939), Zur Logik der Sollsätze. *Unity of Science Forum*, 1939/1, s. 44–47.
- Haack, S. (1978), *Philosophy of Logics*. Cambridge – N.Y., Cambridge University Press.
- Hancock, R. N. (1974), *Twentieth Century Ethics*. Columbia University Press.
- Hare, R. M. (1954–1955), Universalizability, *Proceedings of Aristotelian Society*, s. 295–312.
- Hare, R. M. (1963), *Freedom and Reason*. Oxford, Oxford University Press.
- Hare, R. M. (1972), *The Language of Morals*. Oxford, Oxford University Press, (první vydání 1952).
- Hare, R. M. (1991), Universal prescriptivism. In: Singer (Ed.) (1991).
- Hilpinen, R. (Ed.) (1971), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. Dordrecht, D. Reidel.
- Hilpinen, R. (Ed.) (1981), *New Studies in Deontic Logic*. Dordrecht, D. Reidel.
- Hintikka, J. (1971), Some Main Problems of Deontic Logic. In: Hilpinen (Ed.) (1971).
- Hofstadter, A. – McKinsey, J. C. (1939), On the Logic of Imperatives. *Philosophy of Science*, 6.
- Hochberg, H. (1978), *Thought, Fact, and Reference*. Univ. of Minnesota Press, Minneapolis.
- Hudson, J. (Ed.) (1969), *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, London.
- Hughes, G. E. – Cresswell, M. J. (1968), *An Introduction to Modal Logic*. Methuen, London.
- Hume, D. (1978), *Treatise on Human Nature*. L. A. Selby-Bigge (Ed.), Oxford, Clarendon Press (první vydání 1738).
- Church, A. (1956), *Introduction to Mathematical Logic, Vol. I*. Princeton, Princeton University Press.
- Church, A. (1977), *Úvod do matematické logiky. Kapitola 0*. Brno, Filosofická fakulta UJEP.
- Johanson, A. A. (1973), A Proof of Hume's Separation Thesis Based on a Formal System for Descriptive and Normative Statements. *Theory and Decision*, Vol. 3.

- Jørgensen, J. (1938), Imperatives and Logic. *Erkenntnis*, Vol. 7/4.
- Kant, I. (1990), *Základy metafyziky mravů*. Praha, Svoboda.
- Kolář, P. (1994a), Řeč faktů a logika. *Filosofický časopis*, 6/1994.
- Kolář, P. (1994b), 'Fact'-talk and the Structure of 'Linguistic' Facts. *The Prague Bulletin of Mathematical Linguistics*, 61.
- Kolář, P. – Svoboda, V. (1992): Logická struktura vět o jednání I, II, III. *Filosofický časopis* 3, 4, 5/1992.
- Kripke, S. A. (1963), Semantical Considerations on Modal Logics. *Acta Philosophica Fennica*. Fasc. XVI.
- Kuhn, T. S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago.
- Lewis, D. (1988), Desire as Belief. *Mind*, Vol. 97, No. 387.
- Malina, J. – Novotný, J. (Eds.) (1996), *Kurt Gödel*. Brno, Nadace Universitas Masarykiana, nakl. Georgetown, nakl. Nauma.
- Mally, E. (1926), *Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens*. Graz, Leuschner & Lubensky.
- Materna, P. – Pala, K. – Zlatuška, J. (1989), *Logická analýza přirozeného jazyka*. Praha, Academia.
- McNeilly, F. S. (1972), Promises De-moralized. *Philosophical Review*, Vol. 81.
- Menger, K. (1939), A Logic of the Doubtful: On Optative and Imperative Logic. *Reports of a Mathematical Colloquium*, Notre Dame Univ. Press, No. 1.
- Mill, J. S. (1957), *Utilitarianism*. O. Piest (Ed.), New York, Bobbs-Merril.
- Moore, G. E. (1903), *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press, (paperback edition, 1968).
- Moore, G. E. (1953), *Some Main Problems of Philosophy*. London.
- Nagel, E. – Newman, J. R. (1958), *Gödel's Proof*. New York, New York University Press.
- Oddie, G. (1992), The Possibility & Value of Possibilities for Value. *From the Logical Point of View*, 2.
- Pendlebury, M. (1986a), Against the Power of Force. *Mind*, 95, No. 379.
- Pendlebury, M. (1986b), Facts as Truthmakers. *Monist*, 69.
- Peregrin, J. (1992), *Logika ve filosofii, filosofie v logice (Historický úvod do analytické filosofie)*. Praha, Herrmann a synové.
- Peregrin, J. (Ed.) (1997), *Co po metafyzice?* Bratislava, Archa.
- Popelová, J. (1981), *Filozofické problémy noriem*. Bratislava, Pravda.
- Popper, K. (1948), *Aristotelian Society Proceedings*, supp. vol. 22.
- Prior, A. (1960), The Autonomy of Ethics. *Australasian Journal of Philosophy*, 38.
- Prior, A. (1967), *Past, Present and Future*. Oxford.

- Quine, W. V. O. (1978), On the Nature of Moral Values.  
In: A. I. Goldman, J. Kim (Eds.) *Values and Morals*. D. Reidel.
- Rabinowicz, W. (1979), *Universalizability (A study in Morals and Metaphysics)*. D. Reidel.
- Rescher, N. (1968a), *The Logic of Commands*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Rescher, N. (1968b), *Topics in Philosophical Logic*, D. Reidel.
- Rescher, N. (1969), *Introduction to Value Theory*. Prentice-Hall.
- Rescher, N. (1990), How Wide is the Gap Between Facts and Values?  
*Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. I., Supplement, Fall.
- Rorty, R. (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.
- Russell, B. (1905), On Denoting. In: Russell (1956).
- Russell, B. (1906–1907), On the Nature of Truth. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. VII.
- Russell, B. (1956), *Logic and Knowledge*. London, George Allen & Unwin.
- Russell, B. (1970), The Elements of Ethics. In: Sellars, W. – Hospers, J. (Eds.), *Readings in Ethical Theory (Second Edition)*. Prentice-Hall.
- Searle, J. R. (1964), How to derive 'ought' from 'is'. *Philosophical Review* 73. Přetištěno rovněž v Searle (1969).
- Searle, J. R. (1969), *Speech acts*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Schilpp, P. A. (Ed.) (1942), *The Philosophy of G. E. Moore*. Open Court.
- Schilpp, P. A. (Ed.) (1963) *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Open Court.
- Schurz, G. (1991), How Far Can Hume's Is-Ought Thesis Be Generalized?  
*Journal of Philosophical Logic*, 20.
- Sidgwick, H. (1907), *Methods of Ethics* (7th edition). London, Macmillan (první vydání 1874).
- Singer, M. G. (1961), *Generalization in Ethics*. New York.
- Singer, P. (Ed.) (1991), *A Companion to Ethics*. Oxford, Basil Blackwell.
- Smullyan, R. M. (1979), *Logika prvního rádu*. Alfa, Bratislava.
- Stevenson, C. L. (1944), *Ethics and Language*, New Haven.
- Svoboda, V. (1993) Hume's Thesis and Modern Logic. In: *LOGICA '92. Proceedings of the International Symposium*, V. Svoboda (Ed.), Filosofia, Praha.
- Svoboda, V. (1995a), Imperativy v deontické logice, *Filosofický časopis* 3/1995.
- Svoboda, V. (1995b), Od faktů k hodnotám a zpět?, In: Nosek, J., Stachová, J. (Eds.) *Realismus ve vědě a filosofii*. Praha, Filosofia.
- Štěpán, J. (1982), Dedukce v normativních soustavách. In: *Sborník prací Filosofické fakulty brněnské university B29*, Brno.

- Štěpán, J. (1988), Normy a logika. In: *LOGICA '87. Sborník příspěvků ze symposia*, Svoboda, V., Zapletal, I. (Eds.), ÚFS ČSAV, Praha.
- Štěpán, J. (1989), Individualizace normativní logiky, In: *Teorie rozvoje vědy*, XIII/1.
- von Kutschera, F. (1977), Das Humesche Gesetz. *Grazer Philosophische Studien*, 4.
- von Wright, G. H. (1951), Deontic Logic. *Mind*, Vol. 60.
- von Wright, G. H. (1963), *Norm and Action*. London.
- von Wright, G. H. (1985), Is and Ought. In: E. Bulygin et al (Eds.): *Man, Law and Modern Forms of Life*, D. Reidel.
- von Wright, G. H. (1991), Is There a Logic of Norms? *Ratio Juris*, Vol. 4/3.
- Weinberger, O. (1960), Studie k logice normativních vět. *Rozpravy ČSAV* 70/1, Praha, Nakladatelství ČSAV.
- Williams, B. A. O. (1963), Imperative Inference. *Analysis*, Vol. 23.
- Wittgenstein, L. (1922), *Tractatus Logico-philosophicus*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1965), Wittgenstein's Lecture on Ethics. *Philosophical Review*, 74.
- Ziemia, Z. (1969), *Logika deontyczna jako formalizacja rozumowań normatywnych*. Warszawa.





## Rejstřík vybraných termínů a jmen

- absolutní hodnota 48  
 akrasie 78, 111  
 analytická definice 83  
 analytická filosofie 10, 12, 35, 36, 44, 45, 50–52, 56, 114, 155, 261, 269  
 Anderson, A. R. 139, 140, 267  
 argument otevřené otázky 67, 71, 81, 82, 85  
 atemporální výroky 255, 256  
 atributivní adjektivum 92, 96  
 Austin, J. L. 18, 36, 267  
 axiologie 48
- Bealer, G. 36, 267  
 Black, M. 168, 169, 267  
 Blackburn, P. 68, 210, 213, 214, 216, 267  
 Bohnert, H. G. 139, 267
- deontická logika 134, 148  
 deontická schizofrenie 190, 241  
 deontické modality 147  
 deonticky dokonalý svět 146  
 deontologické koncepce 57  
 deskriptivismus 62  
 deskriptivní jazyk 140  
 deskriptivní význam 76–78, 114, 263
- dilema 125, 126, 131, 156, 176, 186, 262  
 dispozice 232, 239  
 dovolení 135, 143, 144, 146, 241, 242
- emotivismus 67, 69, 70  
 etická doktrína 27  
 etické teorie 56, 62, 63, 72, 81, 89  
 etický naturalismus 59, 118  
 etický realismus 60, 117  
 etický subjektivismus 69  
 etika 4, 5, 7, 12, 13, 25, 28, 30, 56, 58, 85, 87, 104, 118, 121, 162, 195, 196, 229, 261, 267  
 expresivistická koncepce 129, 130, 149–152  
 expresivistické pojetí významu 129
- fakt 33–46, 50–53, 60, 61  
 faktuální negace 180, 181, 187  
 faktuální soud 53, 180, 181, 185, 187  
 formalismus 57  
 formální věda 122  
 formule logiky imperativů 239, 240

- Grelling, K. 134, 268  
 Hare, R. M. 12, 48, 62,  
 74–77, 79, 91, 102, 212–214,  
 221, 263, 266, 268  
 hédonismus 65  
 hodnota 33–35, 46–48, 50–53,  
 57, 58, 61, 181, 195, 265  
 hodnotová slova 48, 50, 52,  
 91, 179  
 hodnotové predikáty 91  
 hodnotový konsekencialismus  
 200  
 hodnotový objektivismus 5,  
 193, 195, 202  
 hodnotový redukcionismus  
 195, 197  
 hodnotový soud 47, 53, 109,  
 122, 176, 181, 184, 185,  
 187–189, 202  
 hodnotový subjektivismus 5,  
 193, 197–200, 206  
 Hofstadter, A. 134, 268  
 homogenní úsudky 254, 258  
 Hume, D. 153–155, 157, 268,  
 270  
 Humova teze 5, 153, 154, 157,  
 162, 164, 166, 168, 185, 191,  
 201  
 hybridní soud 184, 187,  
 188  
 hyletická koncepce 129, 133,  
 149–152, 237  
 imperativ 19, 79, 120, 130,  
 134, 142, 148, 158, 175, 226,  
 238–240, 243–256, 258, 259  
 institucionální fakty 170  
 intuicionismus 71–73, 104  
 jazyk morálky 5, 15–20, 22,  
 23, 109, 111, 119, 126, 127, 141,  
 229, 237  
 Jørgensen, J. 124, 125, 175,  
 269  
 Jørgensenovo dilema 126, 128  
 Kant, I. 57, 148, 269  
 kategorické imperativy 148,  
 239  
 kladení imperativu 243, 244  
 klasická teorie motivace 155  
 kognitivistické teorie 27, 60  
 koherence 235, 236  
 konsekencialismus 57, 200  
 konzistence 142, 235  
 korespondence 37, 38,  
 235  
 korespondenční teorie pravdy  
 36, 40  
 kvaziimperativy 254  
 logická analýza 16, 26, 52,  
 261, 269  
 logická forma 123  
 logická struktura 10, 122,  
 269  
 logika 4, 5, 7, 8, 12, 16, 34,  
 78, 79, 120, 122, 123, 125, 130,  
 131, 133, 134, 141, 142, 148,  
 161, 167, 179, 229, 235, 236,  
 240, 246, 269–271  
 Mally, E. 133, 269  
 McKinsey, J. C. 134, 268  
 Menger, K. 139, 269  
 metaetické teorie 28, 55,  
 197

- metaetika 7, 25, 30, 31, 56, 265
- Mill, J. S. 63, 269
- Moore, G. E. 30, 42, 67, 71, 72, 81–83, 85, 87–89, 269, 270
- morálka 5, 25, 27, 58, 105, 111, 194, 221, 229, 230, 234
- motivace 155, 156, 231, 234
- možný svět 218, 219
- mravní relativismus 62, 104
- mravní skepticismus 61
- mravní soudy 11, 17, 22, 26, 27, 51, 57–59, 61, 62, 68–70, 73–78, 86, 105, 113, 114, 118–120, 153, 156, 157, 163, 177, 193, 194, 220, 226, 227, 229, 235, 261, 263
- mravnost 5, 64, 229, 230, 234, 242, 262
- naturalismus 52, 58–60, 85, 89, 118, 195, 217, 219, 220
- naturalistický omyl 5, 81–83
- nedeskriptivistické teorie 58
- nehomogenní úsudky 240, 256, 258
- nekognitivismus 61, 62
- nenaturalismus 60
- neplnění imperativu 244
- neustic 75
- nežádoucí 248–251, 254, 257
- normativní etika 30
- normy 224, 233, 271
- nositel pravdivosti 37
- objektivně dobrý 95, 98, 99, 105
- operativní 244, 245
- Pendlebury, M. 36, 129, 238, 269
- phrastic 75
- platnost imperativu 243
- plnění imperativu 243–246, 255, 262
- podle mě dobrý 95, 195
- podmíněné imperativy 239, 252
- podmíněně sporné 251, 252, 254
- Popper, K. 158, 269
- pragmatika 18
- praktická filosofie 12
- pravděnec 37
- pravditel 37
- pravdivostní podmínka 86, 115
- pravidlový utilitarismus 63, 65
- predikativní adjektivum 92
- předpoklad o dichotomii 180, 181, 183, 185
- preferenční hodnotový subjektivismus 197–200
- preskriptivismus 73, 74, 77, 79, 263
- preskriptivní jazyk 5, 109, 128, 133, 142, 149, 151, 236
- preskriptivní vyjádření 22, 113, 127, 133, 190
- preskriptivní význam 74, 77–79
- přesvědčení 27, 28, 36, 37, 42, 43, 48, 51, 60, 98, 109, 112, 120, 121, 155–157, 160, 174, 194, 195, 216, 229, 231, 232, 234, 243, 263
- příkaz 75, 76, 134–139, 142–144, 226, 227
- princip zachování faktuality 180, 183
- Prior 186, 255, 269

- přírodní vlastnost 71  
 pro mě dobrý 95  
 propozice 36, 42, 43, 122,  
 129, 130, 238
- Quine, W. V. O. 44, 235, 270
- realismus 50, 52, 60, 67, 117,  
 242, 270  
 redukcionismus 195, 197, 199,  
 220  
 relativní hodnota 48  
 relevantní inference 186  
 Rescher, N. 46, 139, 179–185,  
 188, 195–203, 208, 214, 245,  
 246, 250, 253, 255, 267, 270  
 Russell, B. 13, 36, 42, 116, 270
- říše účelů 148
- sankce 139–141, 233  
 Searle, J. 18, 170–176, 270  
 sémantika 18, 146, 149  
 sémantika možných světů 146  
 sémiotika 18  
 Sidgwick, H. 63, 221, 222, 270  
 společenská morálka 230, 234  
 sporné imperativy 249  
 stálost faktuality 183  
 subjektivismus 5, 69, 193,  
 197–200, 206, 220  
 supervenience 5, 209–221,  
 266  
 syntaktika 17  
 systém morálky 27, 233
- tautologie 136, 164, 175,  
 186  
 teleologické koncepce 57  
 teoretická filosofie 12  
 teorie pravdy 35–37, 40,  
 44  
 touhy 76, 155–157, 231–233  
 truismy 201, 202, 204, 205,  
 207  
 tvůrce pravdivosti 37
- univerzální preskriptivismus  
 73, 79  
 utilitarismus 63–67  
 utilitarismus činu 63, 64  
 uznání 76, 79, 95–97,  
 99–101, 103, 106, 109, 165,  
 190, 207, 225, 226, 234
- větný radikál 238, 240  
 vyplývání 16, 29, 123, 124,  
 131, 133, 137, 141, 142, 145,  
 149, 151, 161, 204–207, 236,  
 245, 247–249, 251–254, 256,  
 258, 259, 262
- Wittgenstein, L. 36, 48, 49,  
 89, 271  
 Wright von, G. H. 114,  
 134, 136–139, 144, 169, 173,  
 271
- zavedení hybridity 184, 185,  
 187  
 zevšeobecnitelnost 5, 76, 77,  
 79, 209, 221, 225, 263  
 zlaté pravidlo 223



# LOGIKA A ETIKA

*Úvod do metaetiky*

Petr Kolář a Vladimír Svoboda

Odpovědná redaktorka Magda Králová

Obálku navrhl Zdeněk Svoboda

Technická redaktorka Marie Vučková

Typografie a sazba Martin Pokorný

Vydala

**FILOSOFIA**

nakladatelství

Filosofického ústavu

AV ČR

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ**

jako svou 80. publikaci

Vytiskl Ústav jaderných informací, a.s.,

Elišky Přemyslovny 379, Praha–Zbraslav

Vydání první

Praha 1997

Stran 280

Elektronické vydání první

Praha 2018

Když Rudolf Carnap na počátku svého působení v Praze zmínil své názory na logickou povahu mravních soudů, vyvolal tím vzrušenou reakci. Jeho kolega na Německé univerzitě Oskar Kraus dokonce zvažoval, zda není jeho povinností upozornit na šíření takových škodlivých myšlenek státní orgány, aby rozhodly, jestli není třeba Carnapa uvěznit. Krause pobouřila zejména teze, že mravní soudy nemohou být ani pravdivé ani nepravdivé. Tento názor, který si Carnap odnesl z diskusí Vídeňského kroužku, už dnes sice nemá příchuť filosofické extravagance, ale stále zůstává předmětem ostrých sporů. V první řadě jde o otázku, co mravní soudy vlastně říkají. Co sdělujeme, pokud vůbec něco, když o něčem říkáme, že je to dobré? Můžeme mravní soudy racionálně vyvracet či naopak formulovat průkazné argumenty na jejich podporu? Lze takové argumenty založit na vědecky ověřených faktech? Otázkami tohoto druhu se zabývá metaetika, poměrně nová filosofická disciplína, která není zaměřena na řešení konkrétních mravních dilemat, ale logicko-analytickými metodami zkoumá klíčové otázky o povaze mravního diskursu. Tato kniha představuje českému čtenáři hlavní problémy metaetiky a naznačuje, jak je lze řešit způsobem, který je ve svých východiscích blízký Carnapovým »nebezpečným«  
názorům.