

Macháček, Josef

Emotivní etika

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1960, vol. 9, iss. B7, pp. [43]-58

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106543>

Access Date: 19. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JOSEF MACHÁČEK

EMOTIVNÍ ETIKA

Teorie, která je předmětem našeho rozboru, má na Západě velmi mnoho stoupenců. Avšak i ti, kdož odmítají „emotivní“ řešení etických otázek, hledají obvykle jiná řešení právě v té oblasti, v níž se pohybují emotivisté. Není to oblast nová. „Emotivní pojmy“ a „emotivní výroky“, které jsou hlavním a nezdědka jediným předmětem emotivně etické analýzy, naznačují jasně příbuznost s jinými velmi známými tendencemi; uctivý poměr k východiskům emotivní teorie je víceméně odleskem úcty, již většina buržoazních filosofů prokazuje logickému pozitivismu, který — třebaže již naráží na silnou konkurenci v mnoha jiných filosofických směrech — zůstává (ve spojení se sémantikou) i nadále nejvážnějším uchazečem o titul nejvědeckější filosofie. Dokonce i různí iracionalisté, kteří nesouhlasí s neopozitivistickou redukcí filosofie na vědu o vědě, příp. na vědu o vědeckých výrociích, nacházejí pro potvrzení svých závěrů v emotivní teorii poměrně značnou podporu, neboť „nová“ teorie o morálce vychází při svém logikopozitivistickém zkoumání etických pojmů a výroků především z toho, že jakožto emotivní pojmy a emotivní výroky to nejsou pojmy a výroky v pravém slova smyslu.

I když jsem snad vyvolal dojem, že kladu na začátek své úvahy to, co by mělo být jejím závěrem, nemohl jsem se nezmínit o celkovém charakteru kritizovaného směru již na tomto místě, a to proto, že smysl této stati není v samoučelném rozboru jednoho současného směru v buržoazní filosofii, nýbrž v něčem zcela jiném. Emotivisté (tak se sami nazývají) mají totiž jako kritikové tradiční etiky — kterou dělí na dva hlavní směry, „naturalistický“ a „absolutistický“ — v leccěms pravdu. Jejich největší omyl záleží však v tom, že své vlastní učení pokládají za jediné východisko z omylů tradičního učení. Ukázat, v čem tento omyl pramení, a ukázat, proč otázky, které jsou neřešitelné v rámci klasické teorie, nemohou být řešeny ani teorií emotivní, je samozřejmě jedním z hlavních úkolů, který v této stati chci splnit. Druhý a ještě závažnější úkol však vidím v tom, objasnit základní pojmy a principy vědecké etiky — ukázat, že i ty problémy, jež emotivisté správně vidí, mohou být správně řešeny jen z hlediska, které s jejich hlediskem nemá nic společného. Základní pojmy a principy emotivní teorie jsem již načrtl. Nežli se však pokusíme o důkaz platnosti a spolehlivosti jiných principů, musíme si alespoň stručně všimnout toho, jak emotivisté své hledisko zdůvodňují a k jakým závěrům na základě průzkumu logické (resp. nelogické) povahy „etických pojmů“ a „etických výroků“ docházejí.

Za zakladatele emotivní etiky jsou pokládáni *C. K. Ogden* a *I. A. Richards*; jejich kniha *The Meaning of Meaning* (1923) je jedním z nejznámějších spisů o sémantice. Etickými otázkami se autoři v této knize nezabývají — nebo snad jen potud, že uvádějí vedle slov, jež mají „kognitivní“ význam (tj. slov, která nám sdělují něco o věcech samých) i slova jež kognitivní význam nemají, a za příklad těchto nekognitivních výrazů jim mimo jiné slouží slovo „dobro“. Tento sémantický pokyn padl na úrodnou půdu. Ogdenova a Richardsova domněnka, že slova „dobro“, „dobrý“ (podobně jako výrazy „krásný“, „ošklivý“, atd.) mají pouze emotivní význam, byla přijata četnými neopozitivisty — *R. Carnapem*, *A. J. Ayerem*, *R. Robinsonem*, až posléze r. 1944 se pokouší *C. L. Stevenson* v práci *Ethics and Language* o systematický výklad etiky na základech odvozených z poznámek Ogdenových a Richardsových. Od vydání Stevensonovy knihy roste počet stoupců této teorie, jak tomu nasvědčují nejen další knižní publikace, nýbrž především četné články v západních filosofických časopisech, např. *H. J. Paton*, *The Emotive Theory of Ethics*, *The Aristotelian Society* 1948; *I. A. Richards*, *Emotive Language Still*, *Yale Review* 1949; *Max Black*, *Some Questions about Emotive Meaning*, *Philos. Review* 1948; dále práce *Johna Ladda*, *R. C. Crossa*, *A. I. Meldena* aj.

Zdá se tedy, že bychom se měli vrátit k citované knize Ogdenově a Richardsově, chceme-li zachytit teoretické počátky emotivní etiky. Podstatu „nejmodernějšího“ směru v etice však pochopíme lépe, půjdeme-li dále do minulosti, a to až tam, kam si vyšel Lenin, když přistupoval ke kritické analýze v jeho době velmi moderního empiriokriticizmu, tj. k Berkeleyovi. *G. Berkeley* — jak známo — „dokazuje“, že hlavním pramenem abstraktních představ je nesprávné chápání slov a především naše mylná domněnka, že každému slovu odpovídá nějaký předmět. Vedle tohoto důkazu — mimochodem velice využívaného a zneužívaného sémantiky, kteří nejsou s to pochopit význam slova „člověk“ nebo „lidstvo“ jinak, než že si „rozdělí“ tento pojem na „Adama₁, Adama₂, Adama₃ ... Adama₂₀₀₀₀₀₀₀₀₀“¹⁾ — uvádí však Berkeley ještě jeden argument proti abstraktním představám: píše totiž, že se mýlíme i tehdy, když považujeme za jediný účel jazyka sdělování našich idejí (do nichž ovšem zahrnuje nejen představy, ale i pojmy a vůbec vědecké poznatky). — Nemusíme namáhavě hledat „skrytý“ smysl tohoto tvrzení. Berkeley sám z něho emotivní závěry vyvozuje, a to takovým způsobem, že přečteme-li si 20. oddíl jeho Úvodu k Základům lidského poznání, zjistíme snadno, že nejnovější učení buržoazních etiků má svůj původ v idealistickém učení irského biskupa.²⁾ První „emotivní“ úvaha, napsaná r. 1710, zní totiž takto:

Sdělování idejí, označených slovy, není hlavním a jediným účelem řeči, jak se obecně myslí. Má ještě jiné účely, jako vzbuzení nějaké vášně, podněcení k nějakému jednání nebo odstranění před ním, uvedení myslí do nějaké zvláštní nálady; těm je v mnoha případech první význam řeči podřízen, ba někdy je úplně vypuštěn, může-li se jich dosáhnouti bez něho, což se podle mého mínění stává v běžné řeči velice často. Ať čtenář sám uvažuje a pozoruje, jak často se stává při poslouchání nebo čtení nějaké rozmluvy, že v jeho myslí po vnímání jistých slov se ihned vynoří afekty strachu, lásky, nenávisti, obdivu, pohrdání apod., a to bez jakéhokoliv prostřednictví idejí. Zprvu snad opravdu slova vyvolala ideje, schopné vybavovati takové emoce; ale nemýlím-li se, zjistí se, že jakmile se řeč stane běžnou, je zaslechnutí zvuků nebo spatření písmen provázáno často přímo těmi afekty, které bývaly zprvu vzbuzovány prostřednictvím idejí, nyní úplně opominutých. Zdaž nás například nevrzuší slib nějaké dobré věci, ač nemáme ani ideje o tom, co to vlastně bude? Anebo nestačí snad pohrůzka nebezpečím k tomu, aby v nás vznikl strach, ač nemyslíme na žádné určité zlo, které by nás mohlo postihnouti, ani si nevytvóříme abstraktní ideu nebezpečí? Zamyslí-li se kdo jen trochu nad tím, co bylo řečeno, objeví se mu jistě zcela jasně, že obecná jména jsou často užívána

v řeči tak, že mluvčí je nepovažuje za znaky těch idejí, které by jimi chtěl vyvolati v mysli posluchačově. Ba zdá se, že ani vlastních jmen se nepoužívá vždy za tím účelem, aby v nás vyvolala představu těch jedinců, kteří jimi mají být označeni ...³⁾

Ponechme zatím stranou kritiku Berkeleyových názorů a všimněme si nejdříve toho, že podle jeho mínění je citový význam slova často nadřazen jeho kognitivnímu významu (pojmově sdělovací funkce slova je v mnohých případech „barely subservient“ a „sometimes entirely omitted“), a že proto pokládá emotivní slova za zvláštní druh slov vedle slov kognitivních, třebaže i slova emotivní — alespoň při svém vzniku — jsou nositelem představ, na jejichž základě emoce vznikají. Všimněme si také toho, že všechny Berkeleyovy příklady ukazují, jak s určitým slovem určité emoce spojujeme, nikoliv však to, že existují slova, která vyjadřují pouze emoce. A všimněme si konečně, že Berkeley dokazuje pravý opak toho, co tvrdí, když se zmiňuje o slovech, která v nás vyvolávají city neprovázené určitými představami. Což nejsou i „neurčité“ představy představami? Vzrušil by nás například slib „nějaké dobré věci“, kdybychom neměli představu „nějaké“ (jakékoliv) dobré věci, nebo kdyby nám byl nesrozumitelný pojem „dobrý“?

Vrátíme-li se z 18. století do dvacátých let dvacátého století, setkáme se opět jen s tvrzením o zvláštních emotivních slovech, nikoliv s důkazem tohoto tvrzení. Rovněž Ogden a Richards upírají etickým výrazům kognitivní charakter proto, že jejich funkce je „ryze emotivní“ (purely emotive), a rovněž oni — mají-li podat důkaz, že „ryze emotivní“ slova nemají „žádnou symbolickou funkci“ — uchylují se pouze k příkladům, které dokazují, že některá slova (ve větší míře než jiná slova) mají vedle kognitivního významu i význam emotivní. Potvrzením názoru o existenci ryze emotivních slov není ovšem ani poněkud modernější rozbor „ryze emotivních“ výrazů „dobrý“, „dobro“. Nová argumentace si však zaslouží přesto naši pozornost, neboť odhaluje jak prameny, tak důsledky emotivní teorie.

Vyslovíme-li větu „Toto je červené“, pak výraz „je červené“ připojený k ukazovacímu zájmenu „toto“ rozšiřuje naši výpověď o „tomto“ — rozšiřuje ji o vztah k jiné červené věci. Užijeme-li naproti tomu výraz „je dobré“ ve větě „Toto je dobré“, pak prý vypovídáme pouze o „tomto“, neboť hodnotící dodatek se na věc, o níž vypovídáme, nevztahuje. Mohli bychom Ogdenovi a Richardsovi namítnout, že vlastnost „být dobrým“ rozšiřuje naši výpověď v témže smyslu jako vlastnost „být červeným“; v obou případech jde o „rozšíření“ výpovědi o vztah k jiným (červeným nebo dobrým) věcem. Na druhé straně nelze namítat nic proti tomu, že morální kvality jsou zvláštním druhem kvalit, jinak zjišťovaným a jinak ověřovaným než ostatní vlastnosti. Vyplývá však ze specifičnosti morálních kvalit závěr, že jejich specifičnost je totožná s emotivností?

Ogden a Richards tvrdí, že ano. A emotivnost slov je pro ně nadto totožná s jejich nepřeložitelností do objektivního jazyka, emotivnost je jim synonymem pro „subjektivnost“. Přiznávají to ostatně i tím, že výraz „je dobré“ charakterizují jako emotivní znak vyjadřující náš postoj (attitude) k věci (k „tomuto“), znak, který ovšem může vyvolat (evokovat) podobný postoj i v jiných lidech. Další důsledky jejich pojetí jsou stejně logické: netýkají-li se etické pojmy objektivních jevů, nýbrž našich subjektivních citů a postojů, pak nemají ani nic společného s objektivním poznáním morální hodnoty našich činů, jsou zkrátka a dobře nedefinovatelné, postrádají jakýkoliv racionální obsah.

Není nic snazšího než dokázat, že ani jedno slovo není „ryze emotivní“, a tím vyvrátit základní Berkeleyův omyl, jedinou noetikosémantickou oporu emotivní teorie. Provedeme tento důkaz, avšak předtím ještě vyslechneme další obhájce emotivní etiky, kteří stejně jako Ogden a Richards pouze rozvíjejí myšlenky

irského idealisty. Jestliže však Berkeley a „zakladatelé“ emotivní etiky uvažují hlavně o morálních a etických pojmech, další „vývoj“ v tomto směru je charakterizován především zájmem o morální a etické soudy, což je arci zcela ve shodě s vývojem logiky, která ve své moderní podobě přenesla těžiště své práce na rozbor výroků. Tak známý anglický filosof A. J. Ayer se pokouší v knize *Language, Truth and Logic* mimo jiné i o logické zdůvodnění nelogičnosti emotivních výroků, tj. o logické zdůvodnění toho, že emotivní výroky nejsou pravé výroky. I on arci vychází z předpokladu, že etické výroky emotivními výroky jsou. Proto se také podle jeho názoru dopouštěly všechny dřívější etické teorie hrubého omylu: prohlašovaly morální soudy za výroky s pravdivostní hodnotou, za skutečná tvrzení (*genuine assertions*), o nichž má smysl říci, že jsou pravdivá či nepravdivá. Jediný rozdíl, který lze nalézt v etických učeních nejružnějších škol, záleží prý v tom, že některé z nich uznávaly empirickou ověřitelnost morálních výroků (*naturalisté*), kdežto ostatní (*absolutisté*) tuto ověřitelnost (tj. „přeložitelnost“ morálních výroků na výroky, které jsou empiricky verifikovatelné) popíraly. Pokud jde o kritiku prvního i druhého směru, nemyslím, že Ayer „naturalistům“ nebo „absolutistům“ příliš křivdí. Není sporu o tom, že tradiční etika ve své snaze o výmezení pojmů „mrvní cíl“, „dobro“, „štěstí“, „svědomí“ atd. docházela převážně k závěrům, jejichž pravdivost vyvozovala z „přirozených vlastností“ člověka nebo z „božského původu“ morálních předpisů, a že tudíž platnost mravních norem ztotožňovala s pravdivostí výroků o principech „přirozené“ nebo náboženské morálky. Není rovněž sporu o tom, že i z hlediska Ayerova je možno vidět tento nedostatek tradiční etiky, a to jako rozpor mezi úsilím převést morální výroky na „jazyk“, kterým vyjadřujeme svůj názor o morálních výrociích, a úsilím o postižení smyslu samotných morálních výroků. Způsob, jak Ayer vyvrací „naturalisty“ a „absolutisty“, odhaluje však nejen slabinu těchto směrů, nýbrž i další slabiny emotivní etiky.

Proti naturalismu Ayer především namítá, že empiricky ověřitelné výroky, na něž naturalisté převádějí morální soudy, nejsou v logickém vztahu k původním morálním soudům. Chápu-li například správnost jednání z hlediska souhlasu skupiny lidí, národa, celého lidstva s tím, co se nazývá „radost“, „štěstí“, atd., pak sice „překládám“ etické soudy na psychologické nebo sociologické výroky, které jsou ověřitelné — avšak co tím dokazují? Zavrhuje — říká Ayer — subjektivistický názor, podle něhož nazvat jednání správným nebo věc dobrou je totéž jako říci, že s nimi všeobecně souhlasíme; vždyť tvrzení, že některé činy, které jsou obecně schvalovány, nejsou dobré, neobsahuje vnitřní spor. Podobně není pravda, že člověk, který tvrdí, že nějaký čin je správný nebo nějaká věc je dobrá, musí zároveň tvrdit, že s činem nebo věcí souhlasí. Kde je logický spor v tvrzení, že některé příjemné věci — definujeme-li dobro v termínech utilitarismu — nejsou z hlediska etiky dobré nebo že některé špatné věci jsou předmětem našich přání?

Ayerova námitka proti absolutismu je ještě jednodušší: absolutismus vyvrací sám sebe. A skutečně — teorii, která již stejně popírá empirickou ověřitelnost morálních výroků, nemusí Ayer jako logický pozitivist a ani vyvracet, protože z jeho hlediska empiricky neověřitelný výrok nemůže být tvrzením, výrokem v pravém slova smyslu (*genuine assertion*). Domnívá-li se přesto někdo, že morální soudy jsou pravdivé, ale neověřitelné, pak sama tato domněnka formulovaná jako výrok trpí vnitřním sporem, svědčícím o její nesmyslnosti.

Kdyby věda byla pouze systémem „pravých výroků“, to jest výroků empiricky ověřitelných, nezbyvalo by pro etiku jiné východisko než emotivní teorie, ke-

kteř se Ayer také hlásí. Má totiž pravdu, když tvrdí, že tak, jak tradiční etika ověřovala své etické soudy, tyto soudy ověřit nelze, a má pravdu i v tom, že neověřitelný výrok není logicky závazným výrokem. Nemá však pravdu, tvrdí-li, že tzv. „pravé výroky“ jsou jediným druhem ověřitelných výroků, a nemá pravdu ani tehdy, když za jediný druh ověřování prohlašuje ověřování „empirické“. Logicko pozitivistické cesty, po nichž Ayer pronásleduje „naturalisty“ a „absolutisty“, nevedou k překonání tradičních omylů, nýbrž k jejich „emotivnímu“ umocnění. Ayerův „přínos“ spočívá pouze v tom, že vidí dřívější omyly — zároveň však důsledně rozvíjí omyl ještě větší, omyl Berkeleyův. Z emotivnosti morálních pojmů je vyvozena emotivnost morálních soudů, z toho jejich empirická neverifikovatelnost (morální soudy nic netvrdí, dokonce ani o našich citech), a z neverifikovatelnosti morálních soudů naše neschopnost jakkoliv ověřovat či hodnotit jejich platnost nebo neplatnost. Kde bychom také vzali kritérium jejich platnosti, když pouze vyjadřují naše city (což je něco zcela jiného než vypovídat o citech) — když prostě vyjadřují opět jen náš subjektivní postoj k tomu, co v nich hodnotíme? A protože „je zřejmě zcela nesmyslné tázat se, zdali to, co říkají, je pravdivé či nepravdivé“,⁴⁾ nezbývá než vyloučit je z vědy a svěřit je péči emotivních etiků.

Neřekli jsme však, že emotivní teorie je vydávána za teorii vědeckou? V čem je potom její vědeckost, nejsou-li emotivní výroky „pravé výroky“ (tj. nejsou empiricky ověřitelné deklarativní věty, jejichž všechny termíny s výjimkou syntagorematických termínů musí být definovatelné) — jsou-li pouze výrazem subjektivních citů a postojů? Jak vlastně vypadá teorie, vystavěná na emotivních základech?

Není třeba rozebírat všechny stránky emotivního „systému“, chceme-li poznat jeho podstatu a smysl. Již z toho, co bylo řečeno, vyplývá jednoznačně, že ambice této teorie nejsou o nic vyšší než ambice jakékoliv pozitivistické filosofie: popisuje a třídí emotivní výrazy, popisuje různý význam různých emotivních slov a výroků. Většině emotivistů se zdá velmi důležité, že emotivní slova nejen vyjadřují a vyvolávají city, nýbrž také podněcují k činům, případně zabraňují v jednání; jiní objevují Ameriku tím, že přisuzují emotivním výrazům schopnost navodit v myslí zvláštní dispozice. Termín má emotivní význam — tvrdí Ch. L. Stevenson — když je expresivní nebo evokativní, to jest když vyjadřuje cit, příp. postoj „mluvčího“, nebo když vyvolává cit, příp. postoj u „posluchače“ ... Emotivní výroky nesdělují tedy nic o věcech, jsou mimo pravdu a nepravdu, avšak neleží za hranicemi vědeckého zájmu. A jak by také mohly být podceňovány vědou, když mají „expresivní“ a „evokativní“ funkci. Což není jedním z největších objevů současné západní filosofie objev, že jazyk je nutno chápat jako prostředek k ovlivňování „posluchačů“⁵⁾ A není z tohoto hlediska emotivní slovo, emotivní výrok nejtypičtějším představitelem našeho jazyka?

Jak vidět, emotivní etika má stejně blízko k jazykovému „ovlivňování“ pragmatistů, behaviouristů a signifiků jako k Berkeleyovi a jeho emotivismu. A protože v significe je měrou významu slova vliv, který zamýšlí „mluvčí“ nebo kterému podléhá „posluchač“, je i v emotivní etice dvojice termínů „mluvčí — posluchač“ osou, kolem které se točí pozitivistický popis expresivních a evokativních slov. Tak se dovidáme, že emotivně etický termín může být expresivní jak vzhledem k posluchači, tak vzhledem k mluvčímu — a že bychom neměli tento zásadní rozdíl přehlížet. Termín „expresivní vzhledem k posluchači“ vyjadřuje emotivní stav mluvčího, kdežto termín, který je „expresivní vzhledem k mluvčímu“, je prostě následkem jeho citového nebo volního postoje, i když nemusí být expresivním pro posluchače (např. posluchač nevidí „skrytý hněv“

za „klidnými slovy“ mluvčího, nicméně tato klidná slova mohou být přesto výrazem hněvu, apod). Rovněž „evokativnost“ je dvojí. Přitom „evokativní“ není totéž jako „expresivní vzhledem k posluchači“, neboť pro posluchače může být výraz mluvčího expresivní, ale nemusí ho podněcovat ani k činu, ani v něm probouzet nějaké city . . . A mohli bychom pokračovat, kdyby toto vše bylo podstatné pro pochopení teorie, která koneckonců již svým „emotivním“ východiskem prozrazuje, kam její stoupenci chtějí nebo mohou dojít.

* * *

Teoretický pramen všech emotivistických nepravd je již v samém přístupu k etické problematice. Emotivisté se netáží, co je mravnost, jakou závaznost mají morální pravidla, jaké je kritérium této závaznosti, nýbrž „zkoumají“ verifikovatelnost etických výroků. V etice takto zúžené na systém výroků (zcela v duchu logického pozitivismu) je i morálka (jakožto souhrn mravních norem) měřena jen logickými kritérii, a poněvadž morální soudy se nedají vměstnat do běžných logických kadlubů, jsou prostě vyňaty z dosahu ověřitelnosti, když byly předtím prohlášeny za výroky emotivní. Zmínil jsem se už o tom, že specifičnost morálních soudů je nepopíratelná a že proto emotivisté právem poukazují na rozdíl mezi nimi a tzv. „pravými výroky“. Avšak nehledě k tomu, že tento poznatek (byl i nově formulovaný) je skoro tak starý jako etika, emotivisté přes veškerý důraz, jež kladou na zvláštnost etických soudů, vykládají tuto zvláštnost naprosto falešně (jako emotivnost), nedoceňujíce přitom fakt, že i v rámci samotných morálních výroků je nutno rozlišovat mezi různými jejich druhy, z nichž každý má svou vlastní specifičnost. Povšimneme si samozřejmě těchto rozdílů, nejprve se však zamysleme nad otázkou, zda jsou vůbec emotivní pojmy a výroky — ve smyslu emotivní teorie — možné.

Není sporu o tom, že nejen morální soudy, ale i četné jiné výroky jsou emocionálně zabarveny, a že jsou tudíž z hlediska emotivistů „expresivní“ a „evokativní“. Je možno dokonce tvrdit, že téměř při každé výpovědi vypovídáme zároveň o svém citovém postoji k tomu, o čem vypovídáme, i když daný jev nebo jednání přímo nehodnotíme. Řeknu-li například, že Karel přeplaval třikrát přehradu, nebo že Hana při svém zaměstnání studovala s vyznamenáním na vysoké škole, pak výroky, v nichž tato fakta konstatují, nejsou bez podobného citového „přízvuku“ jako například výroky: Karel je vytrvalý, Hana je svědomitá a pracovitá atd. Věty „Toto je dobré“ nebo „Toto je nemorální“ apod. vyjadřují ovšem zřetelněji náš emocionální postoj k „tomuto“ než věta „Toto je červené“, nicméně ani ony nevyjadřují naše city jinak než kterýkoliv jiný výrok, v němž vypovídáme něco o něčem. Rozdíl mezi morálními (a vůbec hodnotícími) soudy na jedné straně a „pravými výroky“ na straně druhé je — pokud jde o jejich citové zabarvení — spíše kvantitativní nežli kvalitativní. Je to pochopitelné, neboť člověk vždy nějak prožívá svůj vztah k tomu, co poznává a co dělá, i když ne každý jeho výrok je zároveň výrokem o jeho citech. Ze existují takové výroky, které nepřímou vyjadřují náš citový vztah k věcem a lidem, to tedy nepopíráme. Nepopíráme ani to, že morální soudy k nim z velké části patří; jsou to soudy hodnotící a při hodnocení se zřídka obejdeme bez emocionální účasti. Avšak nemluvě o tom, že ani hodnocení nelze zredukovat na pouhý cit, žádný emotivní nebo „ryze“ emotivní výrok není výrok, který by naše emoce vyjadřoval bezprostředně, tj. bez prostřednictví pojmů, poznatků o citech.

Emotivisté tvrdí opak: domnívají se, že charakteristickým znakem emotivních soudů je, že nejsou sdělením, výpovědí o citech, ale že bezprostředně působí na

city, případně na naše chování právě proto, že jsou bezprostředním výrazem citů. A právě proto nemohou být řazeny k pravým výrokům, které jsou prostředkem k sdělování našich představ a poznatků. A konečně — právě proto, že emotivní výroky vyjadřují city, nikoliv poznatky o citech, nemůžeme jim přisuzovat pravdivost nebo nepravdivost. — Víme, že původcem této domněnky je Berkeley, a zjistili jsme, že ani jím, ani jeho následovníky tato domněnka nebyla prokázána; důkazy, jež emotivisté nabízejí, týkají se nikoliv existence slov nebo výroků, které vyjadřují pouze a bezprostředně emoce, nýbrž působení slov na naše city, což — jak ihned dokážeme — nemůže být uskutečněno bez pomoci představ a pojmů. Důkaz, že neexistují pojmy nebo výroky, které by byly jenom výrazem citů, bude zároveň důkazem neudržitelnosti teorie, která „emotivizuje“ morální soudy zejména proto, aby je mohla subjektivizovat a relativizovat.

Jsou však slova (např. citoslovce), která zdánlivě vyvracejí naše argumenty ještě dříve, než jsme je přednesli. Informuje nás „ach“ nebo „fuj“ o něčem jiném než právě jen o postoji „mluvčího“ k tomu, nad čím vzdychá nebo k čemu má odpor? A nejsou mnohé jiné výrazy opravdu jen výrazy citu — slovem nebo výrokem, který nic netvrdí, nic nepopírá, nic nesděluje? Odpovězme otázkou: Dovedeme si představit, že bychom reagovali na radostné a veselé události citoslovcem „fuj“ nebo že bychom „achali“ při každém úspěchu v práci? — Zajisté, reagovali bychom tak, kdybychom byli od malíčka vychovávaní k tomu, abychom užívali některých slov jinak, než jich běžně užíváme. A v této odpovědi je klíč k pochopení největšího omylu emotivistů. Žádné slovo nemůže být bezprostředním „přenašečem“ citů, žádný výrok nemůže nebýt myšlenkou, každé slovo a každý výrok je slovem, resp. výrokem potud, pokud je nositelem, symbolem, signálem pojmu nebo soudu. Nejsou to proto city, které vyjadřujeme ve slovech, ale naše pojmy o citech, naše poznatky o nich, ty mají společenský charakter, ty jsou, proto, také slovy sdělitelné, zatímco naše city jsou právě jen naše city, nevyjadřitelné a nesdělitelné tak dlouho, dokud je nezabavíme jejich individuálního charakteru a „nepřeložíme“ do pojmového „jazyka“. Totéž platí o našich počítelech, vjemech a představách. Nesdělujeme počitek tepla, tvrdíme-li, že je nám horko, nepřenášíme na druhého člověka svou bolest hlavy nebo zubů, když o své bolesti hovoříme, nezachycujeme ve slovech ani vjem požáru, ani představu deště, nýbrž „požár“ a „dešť“ stejně jako všechna ostatní slova jsou signály signálů i v tom smyslu, že vyvolávají v „posluchači“ příbuzné představy, počítky a city skrze „slovo-pojem“, nikoliv bezprostředně. Je ovšem pravda, že rozumíme-li významu slova „bolest“ (podobně jako rozumíme „významu“ slz, smíchu apod.), proto se v nás ještě neprobudí cit soustrasti, stěžuje-li si někdo na nějaké utrpení. Protože však také víme, co je skutečná bolest, vyvolá v nás slovo označující pojem bolesti jak vzpomínky na vlastní pocity, tak představu o utrpení druhého člověka. Ani nyní nemusí ještě vzniknout cit soustrasti u sobce, kterého cizí utrpení „nezajímá“ — avšak to není podstatné pro náš výklad. Jde pouze o to, že žádným slovem nejsme s to bezprostředně vyjádřit individuální city a představy, že všechny „emotivní“ výroky — například i věty typu „Miluji Marii“ nebo „Pohrdám lenochy“ — jsou nikoliv bezprostředním výrazem citů, ale tvrzením o citech. A jedině proto, že slova „miluji“, „pohrdám“, „Marie“, „lenoch“ označují pojmy, rozumí našim citům i ti, kteří Marii nemilují a kteří třebaš milují lenochy.⁷⁾

Jen v jednom případě lze mluvit o bezprostředním („jazykovém“) vyjádření citu. Jde tu — jak upozorňuje *Fr. Trávniček* — „jednak o výdechovou a tónovou stránku přízvuku, o zesilování nebo zeslabování hlasu, o výšku hlasu, jednak o tempo řeči, o jeho zrychlování a zpomalování, dále o děláni přestávek uvnitř slova neboli o trhanou, přerývanou výslovnost. Tyto

jazykové prostředky jako výrazy citů netýkají se nijak významu slov . . .⁸⁾ — Je možno ještě dodat, že takový „jazykový prostředek“ může ovšem bezprostředně vyvolat city i u „posluchače“ — například cit strachu, překvapíme-li někoho hlasitým výkřikem. Ze však ani v tomto případě nezáleží na významu slov, ale na síle našeho hlasu, na neočekávanosti našeho projevu apod. (může nás polekat i výkřik „Jaká krása!“), to je myslím samozřejmé. A není jistě nutno vysvětlovat, proč takové „slovní“ vyjadřování citů nijak nepodporuje emotivistickou domněnku, podle níž je význam jistých slov a smysl jistých vět ztotožňován s výrazem citu a s působením na city.⁹⁾

Neexistují-li vůbec emotivní výroky, tj. výroky, které vyjadřují pouze subjektivní citový postoj mluvčího a které — nemajíce kognitivní charakter — nejsou ani pravdivé, ani ověřitelné, pak z toho ještě nevyplývá, že morální výroky kognitivní charakter mají, že jsou pravdivé nebo nepravdivé, že jsou ověřitelné. Přiznali jsme už ostatně, že emotivisté se zasloužili o vyvrácení názoru, podle něhož lze každý morální soud převést na tzv. pravý výrok, a tím jsme arci přiznali i to, že morální výroky za „pravé výroky“ nepovažujeme. Jenže tak jako je zřejmé, že morální výrok není emotivním výrokiem už proto, že žádné emotivní výroky nejsou, tak je také samozřejmé, že nemusíme pokládat hodnotící a normativní soudy za neověřitelné jenom proto, že je nelze ověřovat jako „pravé výroky“. Jak ale máme ověřovat soudy, které vlastně soudy nejsou? Jak můžeme zaručit platnost morálních výroků, když jim nesmíme přiřknout pravdivostní hodnotu? Či je snad přece „etický výrok“ výrokiem s pravdivostní hodnotou?

Především: co je to etický výrok? Emotivisté, jak již také bylo řečeno, nevidí zásadní rozdíly uvnitř „etických výroků“; jak výrok typu „Mluv pravdu!“, tak výrok typu „To je dobré“ jsou pro ně týmž druhem soudů, neboť oba mají — a to je z jejich hlediska nejdůležitější — tu vlastnost, že skutečnými, „pravými“ výroky nejsou. Pro nás je důležitá jiná vlastnost těchto výroků. Vycházíme-li totiž z předpokladu, že „má smysl“ hovořit o jejich platnosti, pak nám jistě ani nejdůležitější logický pozitivista nebo sémantik neupře právo zkoumat také jejich „smysl“, a to nikoliv ve vztahů k chování, jež je jimi ovlivňováno, nýbrž ve vztahu k jednání, jež je jimi hodnoceno. A tu — chceme-li se vyhnout zmatkům — musíme rozlišit různé druhy morálních neboli (jak říkají emotivisté) etických výroků nejen podle toho, jakou logickou nebo gramatickou formu mají, nýbrž především podle toho, co a jak jimi hodnotíme. A z tohoto hlediska bychom se měli pokusit i o zpřesnění některých termínů užívaných k označení etických výroků.

Již sám termín „etický výrok (soud)“ vyžaduje zpřesnění.¹⁰⁾ V pravém slova smyslu je jím vlastně jen výrok vyslovený etikem či v etice (tj. vědě o morálce); je to tvrzení, které můžeme ověřovat jako každou jinou výpověď, o níž má smysl říci, že je pravdivá nebo nepravdivá. V těchto výrocích jsou ovšem formulovány i názory o „etických výrocích“ v druhém smyslu slova, tj. o normativních a hodnotících soudech — i když ovšem nikoliv jen o nich (etika se nezabývá jen logickou analýzou hodnotících a normativních výroků, nýbrž především analýzou jevů, jež jsou předmětem těchto výroků). „Etické výroky“ v tomto přeneseném smyslu jsou tedy ve skutečnosti „morální výroky“, tj. výroky, jejichž úhrn tvoří morálku, kdežto etické výroky (v pravém smyslu) představují ve svém úhrnu systém názorů o morálce, etiku. Následující dělení spolu s příklady nám poslouží k ujasnění názvů pro jednotlivé typy výroků — a zároveň také k ujasnění jiných, neterminologických rozdílů mezi nimi.

Etické výroky (soudy). — Výroky o morálce. Příklad: „Výroky morální jsou výroky emotivní.“

Morální výroky (soudy). — Výroky o mravnosti.

(1) *Normativní výroky* — příklad: „Mluv pravdu!“

(2) *Hodnotící výroky* — příklad: „Jednal jsi správně.“

Etické výroky můžeme z dalších našich úvah vyloučit; ne proto, že bychom se o ně v této stati nezajímali (vždyť obhajujeme vlastní „etické výroky“ proti „etickým výroky“ emotivistů), nýbrž proto, že jejich povaha je nepochybná i pro emotivisty: jsou to „pravé výroky“, lze je empiricky ověřovat, nejsou zkratka ve smyslu emotivní teorie „etickými“, tj. emotivními výroky. Pokud jde o morální výroky, můžeme především snadno zjistit, že kterýkoliv morální soud se dá zařadit jen do jedné z obou uvedených skupin — buď k soudům normativním (1) nebo k soudům morálně hodnotícím (2). Všechny normativní soudy lze přitom chápat jako příkazy, jako imperativně vyjádřené normy chování („Lhát se nesmí“ nebo „Lež je nemravná“ jsou však věty, které mají též smysl jako „Nelži!“), a téměř všechny nenormativní (morální) soudy jsou soudy, kterými hodnotíme mravní jednání právě z hlediska norem formulovaných v normativních výrociích. Říkáme téměř všechny, neboť k těmto výrokyům náleží zvláštní druh soudů, lišících se od ostatních morálně hodnotících soudů tím, že jejich předmětem (předmětem hodnocení) je sama morálka nebo jednotlivé její normy — např. „Buržoazní morálka je nemravná“. (Normy mohou být také předmětem etických výroky, avšak etik nebo etika nehodnotí normy „morálně“.)

Z logického hlediska, přesněji řečeno z hlediska emotivistů, jsme tímto rozdělením vynesli nad morálními výroky definitivní rozsudek. Normativní výroky (jakožto imperativní, rozkazovací věty) nic netvrdí, a nejsou tudíž ověřitelné již proto, že na nich není co ověřovat, a soudy hodnotící jsou rovněž mimo pravdu a nepravdu, a tudíž i mimo jakékoliv ověřování už proto, že každé hodnocení je nutně subjektivní, takže nemáme pro ně kritérium, příp. každý člověk má pro ně svá kritéria. — I kdybychom zůstali jen v oblasti formálně logické analýzy morálních výroky, nemohli bychom s těmito názory souhlasit. Vždyť i mnozí logikové zabývající se zkoumáním struktury a závaznosti morálních výroky docházejí k závěrům, které jsou v příkrém rozporu se závěry emotivistů.⁴¹⁾ Nejpádnejší argumenty proti emotivní teorii nenalezneme však v logice, nýbrž mimo ni. Opusťme proto úzkou sféru logickoemotivistického rozboru etických soudů — i za cenu toho, že se zároveň rozloučíme s emotivisty — a prozkoumejme morální soudy z onoho hlediska, o němž jsme se již zmínili, z hlediska jejich vztahu k tomu, co jimi hodnotíme a co jimi přikazujeme. Anebo ještě konkrétněji: přistupme k rozboru morálních výroky (neboť tento úkol zůstává i nadále naším hlavním úkolem) z hlediska morálních norem a morálních cílů (jejichž rozbor je hlavním úkolem etiky). Tento přístup nám umožní doplnit poznámky o povaze hodnotících a normativních výroky a umožní nám také objasnit některé základní pojmy vědecké etiky, o něž by se konec konců i „ryze“ logická analýza morálních výroky měla opírat, z nichž by měla přímo vycházet.

Domněnka, že jednáme mravně, jednáme-li ve shodě s morálkou, je tak rozšířená, že o ní skoro nikdo nepochybuje. A přece o její pravdivosti musíme zapochybovat, jakmile si uvědomíme škodlivé důsledky, které z ní vyplývají. Žije mravně ten, kdo se řídí morálními požadavky nevědecké morálky? A žije mravně, kdo se normami vědecké, komunistické morálky pouze řídí? Mohl bych uvést další námitky, ale čtenář již stejně poznal, že kritizují svrchu uvedený názor

proto, že vychází z jakési samoučelnosti morálky, a že současně obhajují domněnku, podle níž je mravnost (mravný život, mravné jednání) něco mnohem více než „morálnost“. Nejde jen o slova. Avšak právě proto musím vyložit, co myslím některými slovy užívanými jinými autory v jiném významu.

Rozdílu mezi morálkou a etikou jsem se již dotkl v souvislosti s odlišením morálních výroků od výroků etických. V téže souvislosti jsem uvedl mravnost ve spojení s morálními výroky. Jestliže však předmětem etické teorie je morálka, nelze analogicky tvrdit, že předmětem morálky je mravnost, i když morální výroky jsou výroky o mravnosti. Morálka není věda, nemá svůj předmět, je prostě souhrn mravních norem, tj. pravidel, která nevypovídají o mravnosti, nýbrž o tom, jak jednat z hlediska mravnosti. Názory o tom, co je mravnost, mravní jednání, smysl života, štěstí atd., jsou názory přejaté z etických učení, názory, jimiž zpravidla ospravedlňujeme své jednání, „svou“ morálku. Jedině hodnotící výroky jsou součástí morálky, a to proto, že jimi hodnotíme lidské jednání z hlediska morálních norem nebo morální normy z hlediska mravního ideálu, že zkrátka a dobře hodnocení je nerozlučně spjato s morální normou (vždy hodnotíme normu nebo normou, norma je vždy kritériem nebo předmětem hodnocení). Tím je však také řečeno, že to vlastně nejsou hodnotící výroky, nýbrž sám akt morálního hodnocení, který je součástí morálky — tak jako to nejsou normativní výroky, nýbrž normy, jimiž jsme morálku definovali. To je třeba zdůraznit hlavně proto, že morálka jako systém výroků je nonsens. I tehdy, když mluvíme o systému (souhrnu) norem, máme vždy na mysli morální požadavky „v činnosti“, živou morální praxi lidí, morálku jako faktické vztahy mezi lidmi, vztahy, jež lze ovšem nazírat z hlediska morálních postulátů a cílů, chápaných právě jako souhrn norem. Proto také ani hodnocení jednotlivých činů si nesmíme představit jako aplikaci hodnotících výroků, nýbrž právě jako přímou aplikaci normy; netážeme se vždy na to, zda je naše jednání ve shodě s normou, nýbrž hodnotíme spíše normu tím, že se jí řídíme nebo neřídíme. Na druhé straně otázka, shoduje-li se naše jednání s morálním pravidlem, je nejen v etické teorii, nýbrž i v praxi velmi častá, a jak jsme se již zmínili, je obvykle pokládána za kritérium mravnosti. Normy samozřejmě kritériem jsou. Nejsou však kritériem mravnosti, nýbrž kritériem správnosti jednání (z hlediska morálky), třebaže jsou zároveň návodem, jak mravně žít.

Vraťme se k případu, kdy člověk jedná ve shodě s mravními pravidly, která jsou v rozporu s vědeckou morálkou. Proč nejedná mravně, když se chová tak, jak mu „jeho“ morálka předpisuje? Odpověď, že z hlediska subjektivního přesvědčení se mravně chová, vychází z předpokladu, že mravnost je otázkou subjektivního přesvědčení. Toto „řešení“ problému je nesprávné, i když mu zdánlivě vychází vstříc druhý příklad — jednání v souladu s komunistickou morálkou bez uvědomění, proč tak jedním. Právě tento příklad však ukazuje, kde je jádro problému, i to, proč se nedá řešit redukcí mravnosti na subjektivní víru v mravnost samé morálky. Mravnost není záležitostí osobního přesvědčení o závaznosti morálky. Mravné se stává jednání tehdy, když je nejen ve shodě s morálkou, nýbrž když je vědomě zaměřeno k cíli, jemuž sama morálka slouží jako prostředek. Mravnost tedy předpokládá na jedné straně poznání relativnosti morálky, na druhé straně poznání „metamorálního“ ideálu, který je proto ideálem mravním, že je cílem morálky, nikoliv cílem uvnitř morálky. Všechny morální normy, pokud jsou opravdu návody k mravnosti, ukazují cestu „za“ morálku a jsou také, jen potud závazné, pokud jejich závaznost pramení v mravním ideálu. To všechno není nutno ani dokazovat. Důkaz vyplývá ze samé povahy normy jako kritéria

jednání. Máme-li být přesvědčeni o jeho platnosti, musíme přece znát odpověď na otázku, proč právě ta či ona morálka, ta či ona norma je závazná — a její závaznost nemůžeme hledat jinde než v cíli, jemuž morálka slouží.

Skutečnost, že morální normy jsou měřítkem, jimiž hodnotíme správnost či nesprávnost našeho jednání, a že ideál plní obdobnou funkci kritéria v poměru k morálním normám, nevyvrací ještě názor, že každý člověk má právo na vlastní morálku. Je třeba ideál zdůvodnit — vyložit nejen to, že normy jsou vzhledem k němu v poměru prostředků k cíli, ale i to, proč tomu tak je. Splnění tohoto úkolu však vyžaduje další krok směrem od problémů, ke kterým nás přilákali emotivisté. Zatím jsme totiž hovořili o správném jednání, o normách a o ideálech jako o nejobecnějších etických kategoriích. I tak jsme se vyhnuli pouhému rozboru logické struktury etických výroků, nicméně to, co bylo dosud řečeno, nestačí k objasnění základního pojmu etiky — k vysvětlení ideálu. Proč? Protože vysvětlit ideál znamená vysvětlit určitý ideál. O ideálu „jako takovém“ se dá říci velmi málo. Řekneme-li například, že každé správné jednání je správné potud, pokud odpovídá normě, že každá norma je správná (oprávněná, mravná), pokud odpovídá ideálu, že každý ideál je cílem veškerého morálního snažení a zdrojem i kritériem správnosti norem, pak to rozhodně není vše, co můžeme říci o každém mravním činu a o každé mravní normě, ale je to vše, co můžeme říci o každém ideálu. A můžeme se dovědět víc, když prozkoumáme obsah jednotlivých ideálů? — Zajisté. Ale to se již netážeme, co je ideál, nýbrž co je pravý ideál.

Věda zná jen jednu odpověď. Zdroj závaznosti ideálu (tj. pravého, vědeckého ideálu) je ve vědeckém poznání skutečnosti, především společenské skutečnosti. Je jisté možno vytyčit i jiné mravní cíle — o tom výmluvně svědčí nesčetné etické systémy — avšak ideál skutečně mravného, svobodného člověka je ideál založený na znalostech světa, ve kterém žijeme. Byl by však velký omyl, kdybychom se domnívali, že vědecký ideál je bezprostředním odrazem společenských poměrů, případně odrazem skutečně existujících morálních vztahů mezi lidmi; uznáváme-li platnost normy „Važ si výsledků cizí práce“, pak jistě ne proto, že by již nežili lidé, kteří se touto normou neřídí. Podobně celý systém vědecké morálky, komunistická morálka, není odrazem již existujících komunistických vztahů mezi lidmi, naopak je především prostředek k jejich nastolení. Je tedy pravda, že ideál (a stejně tak norma) nemůže být bezprostředně odvozen ze „světa, jaký je“, třebaže na druhé straně bychom se dopustili kantovské chyby, kdybychom hledali jeho pramen v iluzorním „světě, jaký být má“. Ideál je svět, jaký bude; idea světa, jaký bude. Věda, která nejen poznává minulost a přítomnost, nýbrž která na základě znalostí o dosavadních dějinách lidstva předvídá další etapy jeho vývoje, dochází k ideji komunistické společnosti, jež se stává ideálem pro každého, kdo cíl mravního jednání nachází v boji za spravedlivou společnost a v svobodném životě, žitém ve shodě se zákony společenského vývoje.

Idea = ideál. Touto rovnicí je řešen nejen kantovský problém dvou světů, nýbrž i s ním příbuzný problém kauzálního a teleologického chápání morálních jevů: normy jsou prostředkem k realizaci ideálu, avšak jsou zároveň — odvozuje svou platnost z ideálu — odvozeny (zprostředkovaně) i z objektivní skutečnosti. A nebylo by obtížné připojit další poznámky o tom, jak se v oblasti lidských vztahů odráží tato proměna ideje v ideál. Pro nás je však důležitý především závěr, který lze z dosavadního výkladu o ideálu vyvodit.

Mravní ideál je cílem morálky v tom smyslu, že normy jsou prostředky k jeho realizaci, nikoliv v tom smyslu, že by jej snad morálka nebo etika jako svůj cíl a kritérium konstituovaly. Mravní cíl je kritériem morálky proto, že je jako idea

výsledkem poznání všech věd (proto „vědecká morálka“, tj. morálka založená na vědách), a je jím ovšem i proto, že je morálce nadřazen, že je právě jejím cílem. Z tohoto hlediska je vlastně název „mravní cíl“ nesprávný. Skutečným cílem morálky je komunistická společnost, tedy „komunistický ideál“, a to jako konkrétní ideál realizovaný v procesu třídního boje, jemuž je morálka podřízena. Tato „služebnost“ morálky, zachycená ve známé tezi „Mravně je, co slouží k vítězství dělnické třídy“, je právě projevem oné podřazenosti morálky mravnímu cíli, to jest cíli, který je ideálem vědecké morálky jedině proto, že je vědeckým zobecněním jak teoretických znalostí o dějinách společnosti, tak praktických zkušeností z třídního boje proletariátu.

Tradiční etika pokládala zpravidla ideál za jakousi vyšší normu a otázku jeho původu spojovala s otázkou vzniku norem. Její odpovědi pak vycházely buď z toho, že normy jsou odrazem skutečného stavu společnosti (případně přirozených vlastností člověka), nebo prostředkem k dosažení cílů ležících nejen za hranicemi morálky, nýbrž i za hranicemi pozemského života. Nebudeme již ztrácet čas kritikou „naturalistů“ a „absolutistů“. Připomínám obě tendence proto, že dohromady postihují — třebaš částečně a zkresleně — dvě důležité pravdy: podstatu a smysl morálních norem poznáme jen z jejich vztahu a) ke skutečným společenským poměrům a b) k mravnímu ideálu. Jde ovšem o to, jak chápeme vztah normy a ideálu ke skutečnosti a především co míníme ideálem. V tomto směru si zaslouží zmínku idealistické pojetí ideálu.

Idealistický ideál bývá někdy ztotožňován s nespílitelným ideálem. Je sice pravda, že idealisté si vytyčují za cíl to, čeho nelze dosáhnout, avšak jejich ideály nejsou idealistické proto, že jsou nespílitelné, nýbrž jsou většinou nespílitelné proto, že jsou idealistické, že jsou stavěny na idealistických názorech o světě a životě. Proč je idealistický například ideál člověka, který miluje i svého nepřítele? Ne proto, že je nesmírně těžké nastavit s láskou tvář tomu, kdo nás již jednou udeřil, nýbrž proto, že tento ideál pramení v názoru, podle kterého vlastně žádně nepřátele nemáme, neboť jsme všichni děti téhož otce, všichni jsme bratři apod. A to je právě lež, která zkresluje skutečné vztahy mezi lidmi v třídní společnosti, lež, která pod rouškou všelidského ideálu lásky k člověku slouží jen těm, kteří nemilují nic než své zisky a kteří při tom vyžadují lásku od těch, jejichž lidské a oprávněné nenávisť se bojí.

Stoupenci idealistických a zvláště náboženských teorií o morálce tvrdí, že ideál nemůže mít předlohu na tomto světě, nemá-li být tento svět měrou všeho, i věčných idejí dobra, krásna a pravdy. Nejsou ovšem proti vědě, ale i věda musí usilovat o postižení oněch věčných idejí, nikoli jen zobecňovat to, co je, bylo a bude. Rozumí se samo sebou, že obhajoba věčných idejí je obhajoba boha jako ideálu. Není ideálu kromě boha — to je hlavní myšlenka všech stoupců náboženské morálky a zároveň zbraň proti morálce, která je „dělána“ lidmi; jedině náboženská morálka nepodléhá lidským omylům, neboť její normy a pravdy jsou věčné.

Je zřejmé, že takový „výklad“ ideálu a morálky není vůbec žádný výklad. Vždyť víra, že bůh stanovil jednu provždy určitá pravidla lidského chování, je ve skutečnosti zákaz hledat jejich původ a význam. „Jednej tak . . . , protože to žádá bůh!“ — „Proč to žádá bůh?“ Dovolte, to je rouhání. I ti, kteří redukuji mravnost na mravní svědomí a na jakýsi hlas boží v nitru člověka, vyhýbají se ve skutečnosti odpovědi. Nehledě k tomu, že žádná odpověď je také odpověď (autoritou boží se zatemňují skutečné cíle, jimž slouží náboženská morálka), vede tento „výklad“ ve svých důsledcích jen k planému moralizování, k pojetí morálky pro morálku, k „poslouchání“ mravních příkazů jen proto, že se to musí.

Bůh nemůže být ideálem ani pro věřící. Či věří snad někdo, že normy náboženské morálky jsou určeny k tomu, jak se stát bohem? Zajisté nikoli. Ale mravní příkazy nemají smysl, nejsou-li prostředkem k realizaci mravního ideálu. A tak na místo ideálu boha, kterým se pouze „vysvětlují“ prameny morálky a její závaznosti, nastupují ideály pravého křesťana, pravého mohamedána atd., které ovšem nejsou odrazem nějakého božstva nebo věčných idejí dobra, krásna a pravdy, nýbrž odrazem velmi konkrétních potřeb vykořisťovatelských tříd a velmi nejasných tužeb vykořisťovaných tříd. Tyto ideály, to je právě ono opium, které má bídu a ponížení proměnit v naději na šťastný život po smrti a které pro pozemský život postuluje ctnosti, v nichž potřeby a zájmy otrokáře, feudála a měšťáka jsou povyšovány na zájmy a vlastnosti dokonalého člověka, dokonalé společnosti.

Nemyslím, že výklad ideálu a jeho vztahu k normám nám pomůže zodpovědět všechny otázky týkající se povahy morálních výroků, přesto však si troufám tvrdit, že ony zvláštnosti, které nedokáže vysvětlit logickoemotivistický výklad, nemusí být pro nás již problémem. Pravdivostní hodnota hodnotících výroků, platnost výroků normativních a ověřitelnost jedněch i druhých, to jsou závěry, které nemůžeme nevyslovit, jestliže jsme pochopili obsah soudů, které po formální stránce „pravé“ soudy nejsou. To ovšem neznamená, že odvoláváme názor o zvláštním charakteru pravdivosti a platnosti morálních soudů, o zvláštním způsobu jejich ověřování. A to opět neznamená, že snad razíme nové pojetí pravdy a platnosti, nebo nové pojetí kritéria. Zvláštní charakter pravdivosti u hodnotících soudů a platnosti u soudů normativních je dán jejich vztahem k zvláštnímu druhu skutečnosti, tj. k normě, nikoliv nějakým neobyčejným druhem odrazu reality. Zvláštní charakter ověřování má tutéž příčinu. Tvrdí-li proto emotivisté, že pravdivost morálních výroků nelze ověřovat fakty, můžeme jen připomenout, že jsou „fakta“ a fakta, a že faktem je i mravní norma, i mravní ideál.

Kdy je morální soud, kterým hodnotíme nějaké jednání jako správné (mravné) nebo nesprávné (nemravné), pravdivý? Jedině tehdy, když jednání, které hodnotíme jako správné (příp. nesprávné) skutečně správné (příp. nesprávné) je. Pravda je shoda poznatku se skutečností, skuteční hodnotící soud je pravdivý, shoduje-li se se skutečností. Až potud se „chová“ hodnotící soud jako každá jiná výpověď. Pouze s kritériem jeho pravdivosti jako by byly jakési potíže — totiž v tom, že žádné kritérium nepotřebuje. Ale i tento problém se ujasní, uvědomíme-li si, že hodnotící soud je soudem o kritériu, takže hledat kritérium jeho pravdivosti by bylo absurdní: jednání je správné, je-li ve shodě s normou; hodnotící výrok („Toto jednání je správné“) je pravdivý, jestliže jednání je skutečně správné, tj. jestliže je ve shodě s normou; avšak musíme-li pro „pravý výrok“ hledat kritérium shody, protože poznatek je „znám“ a skutečnost je „problém“, hodnotícím soudem je skutečnost (norma) dána, takže jediný problém je zjistit, zda jednání je s danou normou ve shodě nebo v rozporu. Stručně řečeno, v tom, v čem je kritérium jednání, je i kritérium hodnotícího soudu. (Výroky „Statečně se chová“, „Pilně pracuje“, „Mluví pravdu“ musíme dokazovat tím, že dokážeme, že X. Y. se chová statečně atd. Výrok „Jedná správně, když pilně pracuje“ nemusíme ve skutečnosti dokazovat; je dokázán, existuje-li norma o pracovitosti, na niž se v soudu odvoláváme. Hledáme-li normu, která by se vztahovala na to či ono jednání, nehledáme kritérium soudu, ale vhodné kritérium pro jednání — a nalezneme-li ji, pak se ovšem stává i kritériem soudu.)

O soudech, ve kterých hodnotíme morálku nebo její jednotlivé normy, platí pochopitelně totéž. Shodu normy s ideálem je však nutno chápat jako vztah „prostředek-účel“, takže výrok „Norma . . . je správná“ je pravdivý, jsou-li vedle formálních podmínek, uvedených v předchozím odstavci o hodnotících soudech, splněny také konkrétní podmínky pro realizaci normy. Nejde jen o to, abychom měli neustále na mysli perspektivy dalšího vývoje a jeho nejvyšší cíl, ale je nutno dbát také na reálné možnosti pro jeho uskutečňování. To je přirozené požadavek velmi důležitý pro naši praxi, ale není nevýznamný ani při teoretickém hodnocení norem, neboť pravdivé hodnocení morálních norem je závislé jak na znalosti cíle, tak na znalosti aktuálních podmínek, možností a potřeb.

Pokud jde o výroky normativní, jejich zvláštnost není ani tak v jejich struktuře, jako spíše v jejich logickém vztahu k hodnotícím výročkům a k mravnímu ideálu, který je kritériem jejich platnosti. Nemluvíme-li tedy přímo o pravdivosti normativních výroků, neměli bychom zapomínat na to, že jejich platnost bezprostředně

souvisí s otázkou pravdivosti hodnotících soudů i s otázkou pravdivosti ideálu. Proto ani normativní soudy nejsou bez „kognitivního významu“ a proto i jejich platnost odvozenou z ideálu, který jako idea nemůže být mimo pravdu a nepravdu, musíme chápat jako „pravdivostní hodnotu“. A nejen to. Normativní výroky můžeme dokonce chápat jako výroky, jimiž hodnotíme normu. Na první pohled se snad zdá toto tvrzení absurdní, ale uvážíme-li, že např. věta „Mluv pravdu!“ má smysl tehdy, když má smysl mluvit pravdu, a že tudíž ověřit platnost imperativních a vůbec normativních výroků znamená odpovědět na otázku, zda splnění normy je vhodným prostředkem k splnění ideálu — pak lze stěží něco namítat proti „doplnění“ normativních výroků na výroky hodnotící (což ovšem není totéž jako „překlad“ normativních výroků do jiného „jazyka“).

Není mým úmyslem podávat nějakou novou teorii morálních výroků. Chtěl jsem pouze ukázat, že je možno a nutno přistupovat k nim jinak, než k nim přistupují např. emotivisté. Spotřeboval jsem mnoho stránek na to, abych toto „jinak“ blíže určil, nicméně hlavní můj záměr by mohl být vyjádřen jedinou větou: v etické teorii je třeba stejně jako v praxi mít neustále na zřeteli skutečnost, že sama morálka je morální jen tehdy, slouží-li dovršení socialistické revoluce.

POZNÁMKY

- ¹⁾ Srov. Stuart Chase, *Tyranny of Words*, New York 1938, 101—102.
- ²⁾ To ostatně zjišťují i buržoazní kritikové emotivní teorie, např. Avrum Stroll, z jehož práce *The Emotive Theory of Ethics* (University of California Press 1954) čerpám většinu údajů o autorech, jejichž spisy jsou mi nedostupné.
- ³⁾ G. Berkeley, *Pojednání o základech poznání*, Praha 1938 (J. Laichter), 20.
- ⁴⁾ Avrum Stroll, 11.
- ⁵⁾ Srov. můj článek *Signifika — nové jméno pro staré nepravdy*, otištěný v tomto čísle Sborníku.
- ⁶⁾ Berkeley není jenom předchůdcem „emotivistů“; všichni logičtí pozitivisté a sémantikové, pragmatisté a signifikové takřka opisují jeho myšlenky. Names are not things ... Find the referent ... , dva největší „hříchy“ proti jazyku jsou „identification of words with things“ a „misuse of abstract words“ (St. Chase, *Tyranny ...*) — všechny tyto moderní „objevy“ jsou obsaženy v oněch několika řádcích, jež jsme citovali z Berkeleyova úvodu k jeho hlavnímu spisu. Že Berkeley „anticipoval“ i názory emotivistů o rozdílu mezi slovy „expresivními“ a „evokativními“, o tom nás také přesvědčí citovaný výňatek; dokonce i jeho formulace („podnícení k nějakému jednání nebo odstrašení před ním, uvedení myslí do nějaké zvláštní nálady ...“) jsou téměř doslova přejímány.
- ⁷⁾ V této souvislosti bych rád připomenul, že tradiční rozlišování živého názoru (smyslového poznání) od abstraktního myšlení na základě větší či menší obecnosti a větší či menší názornosti je naprosto nedostatečné; postihuje jen kvantitativní, nikoliv kvalitativní rozdíl obou stupňů poznání. Kvalitativní rozdíl záleží v tom, že živý názor má vždy individuální, kdežto pojmové myšlení vždy společenský charakter. Při tom ovšem i živý názor je „zespolečenšťován“ vlivem našeho myšlení; člověk se neodlišuje od ostatních živočichů jen tím, že myslí a mluví (druhá signální soustava), nýbrž i tím, že jinak vnímá — už proto, že všechny naše vjemy, představy a city jsou provázeny myšlením, jímž jsou bezprostřední podněty i naše bezprostřední reakce na ně zapojovány do širších, speciálně lidských souvislostí.
- ⁸⁾ František Trávníček, *Nauka o slově*, vysokoškolské skriptum, Brno (bez vročení), str. 16. — V této práci zdůrazňuje akad. Trávníček mimo jiné i to, že „slova nevyjadřují nikdy počátek ... ani vjem ... , ani představu“ (13) a že proto i tehdy, když říkáme, že slovo představu vyjadřuje, vyjadřujeme se sami velmi nepřesně. V otázce jazykového vyjadřování citu není však autor zcela důsledný. Vedle tvrzení, které jsem citoval v textu, nacházíme v jeho skriptech (a také v jiných pracích, např. v práci *O jazykovém slohu, ve skriptu Nauka o slovní zásobě*, atd.) formulace, v nichž je „expresivnost“, „výrazovost

языka“ vykládána jako schopnost vyjádřit bezprostředně city. Podobně „citově zabarvená“ slova („spinkat“, „chlapeček“, „ručička“, atd.) jsou na rozdíl od „citových slov“ („láska“, „radost“, atd.) a slov „citově neutrálních“ pokládána za výrazy, které vyjadřují citový vztah k předmětu, o němž hovoříme.

- 9) Domněnka o emotivnosti morálních pojmů a soudů má svou obdobu v teorii umění, kde je dodnes — i některými marxistickými autory — vysvětlováno tzv. umělecké poznání jakožto zvláštní druh „obrazného“ poznání nebo myšlení (vedle myšlení pojmového). Základním omylem této hypotézy je pojetí, že „umění je ... specifický způsob zevšeobecnování zákonitostí objektivního světa“ (Sobolev) a s ním související záměna „obrazného myšlení“ se zvláštním způsobem vyjadřování našich poznatků (pokud máme na mysli poznávací stránku umění) s uměleckým jazykem (slohem), s působením na emoce čtenářů a diváků, apod. — Myšlení je vždy myšlení pojmové; i básník myslí a poznává stejně jako vědec, rozdíl jsou jen v jazyku, jímž své poznatky o světě zachycujeme, a v různém spojování poznatků, abychom různě působili na rozum, představivost, city a jednání těch, jímž své poznatky (včetně poznatků o citech a o svém vztahu k životu) sdělujeme. Tím nepopírám rozdíl další (předmět poznání, otázku tvoření a poznání, atd.), avšak pokud jde o zvláštní emotivnost uměleckého jazyka, není ani produktem zvláštního obrazného poznání, ani vlastností zvláštních emotivních slov, nýbrž jediné výsledkem znalosti a zkušenosti umělce, jeho vztahu ke světu a životu a jeho schopnosti vybrat nejvhodnější jazykové nebo jiné výrazové prostředky k jejich vyjádření.
- 10) Slova „výrok“ a „soud“ se sice také svým významem liší (výrok je soud vyjádřený větou), nicméně obou termínů lze užívat takřka jako synonym, neboť pod pojmem „soud“ máme na mysli soud formulovaný ve slovech. Vhodnější (logičtější) je ovšem termín „výrok“. Logické důvody pro jeho preferování jsou však poněkud oslabeny tím, že tento výraz svádí pozornost jen na jazykovou stránku soudu. Na druhé straně termín „soud“ má tu přednost, že jím zvláště u některých etických soudů postihujeme jejich podstatu (jakožto soudů „posuzujících“, hodnotících).
- 11) Srov. např. práce Oty Weinbergra (zejména *Die Sollsatzprobleme in der modernen Logik*, Rozpravy ČsAV, Praha 1958 a *Studie k logice normativních vět*, Rozpravy ČsAV, Praha 1960), který se u nás soustavně zabývá jak studiem struktury normativních výroků, tak studiem jejich zdůvodňování. — Pokud jde o hodnotící soudy, dokázal již před více než 30 lety E. Goblots (*La Logique des jugements de valeur*, Paris 1927), že soudy o hodnotě patří do logiky stejným právem jako soudy ostatní.

ЭМОТИВНАЯ ЭТИКА

В качестве критиков традиционных направлений в этике выступающие сторонники эмотивной этики во многом правы. Их наибольшая ошибка состоит однако в том, что они свое собственное учение считают единственным выходом из ошибок традиционного учения. Автор этой статьи доказывает: 1) что эмотивная этика не решает „старые“ проблемы научнее прежних методов, 2) что к вопросам морали нужно подходить не с точки зрения разбора „эмотивных понятий“ и „эмотивных суждений“ (это в лучшем случае задача логики, а не этики), а с точки зрения разбора моральных норм и моральных целей. Эта вторая задача является в работе главной. Основной целью статьи является не критика эмотивизма как такового, а попытка автора в связи с изложением этого направления объяснить основные понятия и принципы научной этики. По мнению автора этика должна искать критерий в двух направлениях: критерий правильности нравственности человеческого поведения (т. е. моральные нормы) и критерий моральных правил (т. е. моральную цель, моральный идеал). Моральный идеал, к которому нормы относятся как средства к цели, совпадает с идеей научного познания развития человеческого общества. Таким образом решается также кантовская проблема отношения между „миром, каким он есть“ и „миром, каким он должен быть“: мы не выводим норм правильной жизни и правильного поведения непосредственно из мира, в котором мы живем, но создаем на основе познания человеческой истории научную идею будущего, которая одновременно является идеалом в области нашего поведения. В том смысле: идея = идеал. Такая постановка вопроса несовместима, понятно, с эмотивным пониманием, хотя бы только потому, что она основана на рациональном познании человека и общества, а не на основе анализа моральных суждений.

Перевел М. Докулли

EMOTIVE THEORY OF ETHICS

Adherents of the emotive theory of ethics are longely right when they criticize traditional tendencies in ethics. But they are wrong when they take their own doctrine for the sole way out of the mistakes of the traditional doctrine. The author of this essay tries to prove 1) that the emotive theory of ethics does not solve the „old“ problems more scientifically than the previous theories, 2) that one has to proceed to the questions of morals not from an analysis of „emotive terms“ and „emotive propositions“ (which is, at the best, the task of logic and not of ethics), but from the analysis of ethical norms and moral ends. The latter task is the main object of this article; the author does not submit a self-contained criticism of the emotivism, but in connection with the explanation of this tendency he aims at a clarification of the basic terms and principles of scientific ethics. In that respect he comes to the conclusion that ethics must seek a double criterion: a criterion of the rectitude of human behaviour (i. e. moral norms) and a criterion of moral rules (i. e. moral end, moral ideal). The moral ideal (with which the norms are related as the means to the ends) is identical with the idea which is the result of the scientific knowledge of the existing development of the human society. The Kantian problem of the relation between the „world as it is“ and the „world as it is to be“ is thereby solved, too: we do not deduce the norms of correct life and behaviour immediately out of the world we live in, but we create a scientific idea of the future based upon the knowledge of human history, an idea that at the same time serves us as an ideal in the sphere of our actions. In that sense: idea = ideal. This conception is incompatible with the emotive conception and that is one more reason for its being based on the rational knowledge of man and society and not on the analysis of ethical judgments.

Translated by M. Dokulil