

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Magisterská diplomová práce

Rozum a cit: dvě odlišná pojetí etiky

Reason and Emotion: Two Different Conceptions of Ethics

Vypracovala: Vendula Klemešová
Vedoucí práce: Mgr. Filip Tvrđý, Ph.D.

Olomouc 2012

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem magisterskou diplomovou práci „Rozum a cit: dvě odlišná pojetí etiky“ vypracovala samostatně s použitím literatury, která je uvedena v příslušném seznamu.

V Olomouci dne

.....

Vendula Klemešová

Mnohokrát děkuji panu Mgr. Filipu Tvrděmu, Ph.D. za vstřícnost a cenné poznámky k diplomové práci a především za poskytnutí mnoha odkazů k relevantní literatuře.

OBSAH

1. ÚVOD	5
2. SROVNÁNÍ HUMOVA A KANTOVA POJETÍ ETIKY	7
2.1 Humova emocionální etika	7
2.1.1 Kořeny Humovy etiky v jeho teorii idejí	8
2.1.2 Emoce jako východisko morálního jednání	10
2.1.3 Ctnostné jednání	11
2.1.4 Svoboda vůle	12
2.1.5 Role kauzality v etice	13
2.2 Role rozumu v Humově etice	15
2.2.1 Morální rozvažování	18
2.2.2 Humova teze	19
2.2.3 Role utilitarismu v Humově etice	21
2.2.4 Vztah morálky a společnosti	22
2.3 Kantova racionální etika	26
2.3.1 Praktický rozum	26
2.3.2 Maximy a imperativy	28
2.3.3 Mravní povinnost a mravní zákon	32
2.3.4 Svoboda vůle a vliv kauzality	35
2.3.5 Definice člověka z pohledu etiky	38
2.4 Role emocí v Kantově etice	39
2.4.1 Morální cit	40
2.4.2 Náklonnost	41
2.4.3 Princip ctnosti a blaženosti	41
2.5 Shrnutí	43
3. ŘEŠENÍ PROBLÉMU RACIONALITY A EMOCIONALITY V SOUČASNÉ NEUROVĚDĚ	45
3.1 Problém duality morálních systémů	45
3.1.1 Osobní vs. neosobní dilema	45
3.1.2 Fyziologické základy morálního rozhodování	49
3.2 Může neurověda poskytnout řešení?	52
3.2.1 Interakce mezi rozumem a emocemi v morálním rozhodování	53
3.2.2 Vztah neurovědy a normativní etiky	54
4. ZÁVĚR	56
ANOTACE	59
ABSTRACT	60
POUŽITÁ LITERATURA	61

1. ÚVOD

Etika je oblastí filosofie, která stále poskytuje široký prostor ke zkoumání a zároveň nabízí zajímavou možnost spolupráce filosofie a vědy. Teoretičtí i praktičtí badatelé stojí před výzvou k zodpovězení otázek, které si lidstvo klade po dlouhá staletí, avšak stále se na ně nepodařilo nalézt odpověď. Mezi ně patří i zásadní otázka, jakým principem se člověk řídí při rozhodování o morálních problémech. Čím je zapříčiněno, že považujeme jistý druh jednání za morální a jiný způsob jednání odsoudíme jako nemorální?

Ve své práci předkládám dva různé pohledy velkých filosofů novověku na danou problematiku a přidávám i náhled na současnou diskusi k tomuto tématu. Dilema je poměrně jednoduché – jedná se o to, zda jsme v morálním rozhodování řízeni city či rozumem. Cílem práce není předložení konečného řešení problému, ale snaha o zodpovězení otázky, jestli je vůbec možné konečné řešení nalézt. A pokud být nalezeno může, zda se nutně musí jednat pouze o jeden z principů, nebo v rámci morálního rozhodování existuje prostor pro jejich kooperaci, aniž by jeden nutně vylučoval ten druhý, či mu byl přinejmenším nadřazen. Ke zkoumání dvou odlišných přístupů jsem zvolila dva velikány filosofie, jejichž přínos k teorii etiky dodnes vzbuzuje diskusi v akademických kruzích. Jedná se o Davida Huma jakožto zastávce striktně emocionální etiky a Immanuela Kanta, který naopak tvrdí, že etika je založena na čistě racionálních základech. Při bližším zkoumání přístupů obou filosofů se zaměřuji zejména na to, zda jsou tyto přístupy skutečně tak striktně jednostranně zaměřené, jak se zdají být, a jestli opravdu neposkytují prostor pro spolupráci obou principů, tedy rozumu i citu.

David Hume je skutečným dokladem toho, že myšlenky velkých filosofů neumírají se svými autory, ale naopak díky své nadčasovosti přetrvávají v myšlení lidí po dlouhá staletí. Na první pohled jednoduché řešení problému rozhodování v morálních otázkách na základě pocitu libosti či nelibosti ve skutečnosti zcela bezproblémové není. V současné době je Hume mezi akademiky stále považován za podnětného filosofa, jehož tvrzení jsou i po více než dvou staletích tak živá, že dokáží vyvolat nejednu zajímavou diskusi. Primární literaturou, ze které ve své práci vycházím, je Humovo *A Treatise of Human Nature (1739-40)*, dále *Enquiry Concerning*

Human Understanding (1748) a *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). V první části práce nejdříve představuji Humovu teorii poznání, neboť ta tvoří základ, na němž Hume vystavěl svoji teorii motivace. Možnost podílení se rozumu na jednání je zcela vyloučena, veškerou moc vkládá Hume do rukou citu.

Immanuel Kant postavil do centra své etické teorie povinnost. Pojem, který v člověku vyvolává nepříjemný a svazující pocit, se v Kantově podání stává zárukou mravně dobrého jednání. Podle Kanta však není nutno se povinnosti bát. Je pouze třeba chovat k ní úctu a pak bude naše jednání morálně dobré. Ani jeho tvrzení nenechávají badatele na poli etiky chladnými, ba naopak v nich vzbuzují velký zájem a potřebu je komentovat. Primární literaturou pro zkoumání Kantovy etické teorie jsou jeho díla *Základy metafyziky mravů* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) a *Kritika praktického rozumu* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788). *Kritika soudnosti* (*Kritik der Urtheilskraft*, 1790) je věnována převážně teorii estetiky, avšak i v ní nalezneme drobné poznámky k etice. Jsem si vědoma skutečnosti, že celá Kantova etická teorie představuje materiál dostačující pro zpracování samostatné práce. Pro vlastní účely proto nezacházím při jejím zkoumání do podrobností, byť si pozornost jistě zaslouží, ovšem předkládám pouze ty nejdůležitější informace, jež jsou relevantní pro srovnání Humova a Kantova přístupu k etice jakožto dvou modelových etických teorií.

V poslední části práce nabízím pohled na současný vývoj a výzkum v neurovědě, který může být pro etiku jistě přínosem. Objevení skutečnosti, že lidské tělo funguje na základě fyzických a chemických procesů v něm probíhajících, a to i v případě emocionality, představuje zásadní poznatek i pro filosofii, která se od svého počátku snaží o definování lidské duše jakožto oživujícího principu, jenž je zároveň sídlem emocí. Neurovědci provádí experimenty, jejichž výsledky odhalují možnou spolupráci rozumu a citů v oblasti morálního rozhodování. Zároveň mohou jejich závěry pomoci k nalezení odpovědi na otázku, jakým způsobem se člověk rozhoduje, je-li nucen vyřešit určité morální dilema. V této části využívám především poznatků neurovědců Joshuy Greena a Antonia Damasia.

2. SROVNÁNÍ HUMOVA A KANTOVA POJETÍ ETIKY

2.1 Humova emocionální etika

Zdrojem inspirace zkoumání v oblasti etiky byla Humovi britská škola mravního citu, za jejíhož neslavnějšího představitele je považován Francis Hutcheson.¹ Právě Hutcheson představil vlastní teorii, na jejímž základě tvrdí, že zdrojem mravních rozlišení není rozumová činnost, nýbrž se jedná o záležitost citovou. Hume pak Hutchesonovu nauku dále rozpracovává a zasazuje etickou teorii do kontextu celkové teorie lidského poznání.

Hume svým čtenářům a posluchačům předkládá koncepci etiky, jejíž základy leží v počtcích získaných prostřednictvím smyslového vnímání. Určitý prožitek vzbudí v člověku jistý pocit. Na základě této emoce se pak daná osoba rozhodne, zda jednáni, jímž byla ona emoce vyvolána, označí za morální či nemorální. Klíč k řešení dilematu, s nímž se mnohdy lidé trápí týdny i roky, a někteří jej dokonce považují za neřešitelné, je až podezřele jednoduchý. Je-li nám ono jednání příjemné, označme ho za morální, považujeme-li ho za nepříjemné, nebojme se ho odsoudit jako nemorální. Nad problémem není třeba dlouho přemýšlet, ostatně rozum nám v otázkách rozhodování o ctnosti či nectnosti jednání ani nápomocen být nemůže, neboť, podle Huma, nedisponuje potřebnými schopnostmi. Humovu koncepci etiky považuji za důkladně propracovanou – základ tvoří teorie poznání, z jejíchž závěrů pak logicky vyplývají tvrzení, s nimiž Hume následně pracuje v rámci teorie etiky.

Hned v první kapitole *Zkoumání o lidském rozumu* předkládá autor čtenářům dva odlišné přístupy filosofů ke zkoumání lidské přirozenosti. Jedna skupina filosofů tvrdí, že člověk je bytostí zrozenou k činu a že jeho jednání je řízeno city. Podle nich lze přímo pociťovat rozdíl mezi ctností a nečestí.² Naopak druhá skupina filosofů přikládá největší důležitost lidskému rozumu a snaží se najít principy, které jak zapříčiňují rozumovou činnost, tak probouzí lidské city.³ První druh filosofie je podle Huma oblíbený, protože je jednoduchý, jeho nedostatkem však je, že nemá jasně stanovené

¹ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 10.

² Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 23.

³ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 24.

základy. Druhý způsob filosofování se o stanovení základů sice snaží, avšak stává se příliš nesrozumitelným a abstraktním, a proto i méně oblíbeným. Hume člověka považuje za bytost rozumnou, společenskou i činnou. Všechny tyto prvky se v něm mísí, byť je pole působnosti každého z nich jistým způsobem omezeno. Autor se proto rozhodl sloučit oba způsoby filosofování a ukázat, že filosofie je jen jedna a může být praktická, oblíbená i srozumitelná, a přesto ji lze postavit na pevných základech.

2.1.1 Kořeny Humovy etiky v jeho teorii idejí

Jak píše Baillie, Hume patří mezi mimořádně systematické filosofy a každou část jeho celkové koncepce je třeba chápat ve vztahu k jiné její části.⁴ Proto na tomto místě stručně předkládám autorovu teorii poznání, jež je východiskem teorie jednání v oblasti etiky. Hume je přesvědčen, že veškeré poznání, se kterým lidská mysl pracuje, bylo získáno výhradně cestou smyslové zkušenosti. Doslova tvrdí, že „veškerá tvořivá moc mysli nezahrnuje nic víc než schopnosti spojovat, přesouvat, zvětšovat a zmenšovat materiál, který poskytly smysly a zkušenost“⁵. V rámci své teorie poznání rozlišuje Hume dva druhy percepce – ideje a impresie. Impresemi rozumí pocity, vášně a emoce, které jsou v člověku vyvolány okamžitě při bezprostředním kontaktu s určitou zkušeností.⁶ Ideje jsou pak obrazy impresí, se kterými pracuje myšlení. Rozdíl mezi danými jevy je ve stupni „živosti“. Impresie jsou živější a působí na nás větší silou než ideje, které jsou již jaksi „vybledlé“. Zjednodušeně řečeno jsou ideje kopiemi impresí.

Na důkaz pravdivosti svého tvrzení předkládá Hume dva argumenty. Za prvé, kdykoli se pokusíme analyzovat naše ideje, dosáhneme zjištění, že je lze rozložit na jednodušší ideje, které byly okopírovány přímo z pocitů či prožitků. Toto platí ve všech případech – jakkoli je idea komplexní, vždy se dá rozložit na jednotlivé původní ideje, ze kterých byla zpracováním odvozena. Dále Hume předkládá praktický důkaz odvolávající se na osoby, které trpí vadou určitého orgánu, jenž je uzpůsoben ke smyslovému vnímání. Jelikož chybí těmto osobám schopnost vnímat jisté počítky, nedochází u nich ani k vytvoření odpovídajících idejí. Například slepec, pokud trpí

⁴ Baillie, *Hume on Morality*, 2000, s. 18.

⁵ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 40.

⁶ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 49.

touto vadou již od narození, není schopen vytvořit si představu o barvách, neboť takto lze učinit pouze na základě smyslového vjemu zprostředkovaného okem.⁷ Mezi impresemi a idejemi je vztah závislosti, přičemž jsou ideje závislé na impresích, nikdy ne naopak.⁸ Imprese zapříčiňují vznik idejí, neexistují tedy vrozené ideje. Humovo rozdělení percepcí na impresie a ideje není originální myšlenkou, avšak je z velké části převzato od Johna Locka. Humův vlastní přínos však spočívá v tom, že se toto rozdělení zrcadlí v odlišení mezi myšlením a cítěním, které pak hraje významnou roli v rámci celého jeho díla, neboť je uvedeno do souvislosti s lidským jednáním.⁹

Imprese dělí Hume na dva druhy: impresie pocitu a impresie reflexe.¹⁰ Impresie pocitu považuje autor za původní a tvrdí o nich, že vznikají v duši člověka z neznámých příčin. Hume je spojuje s fyziologickými procesy probíhajícími uvnitř těla a tvrdí, že jejich zkoumání přísluší spíše anatomům, proto se jim blíže nevěnuje. Naopak přikládá důležitost sekundárním impresím reflexe, které vznikly z idejí. Postup jejich vzniku je následující. Na základě smyslového počitku bezprostředně vznikne určitá impresie, může jí být například pocit libosti. Následně je vytvořena kopie této impresie – idea, v tomto případě tedy vznikne idea libosti. Ve chvíli, kdy tato idea pronikne k duši člověka, vznikne nová impresie – impresie reflexe. Impresie reflexe je však následně zkopírována pamětí a vzniká z ní opět idea.¹¹

Co se týče činnosti rozumové, tu lze podle Huma rozdělit na dva druhy: uvažování dokazující a uvažování morální.¹² Uvažování dokazující pracuje se vztahy idejí. Tímto se zabývají axiomatické disciplíny, mezi něž patří například geometrie či aritmetika. Tyto disciplíny pracují s tvrzeními a důkazy pocházejícími čistě z myšlení, nikoli ze smyslů. Věty, se kterými vědci v tomto případě operují, nevycházejí ze zkušenosti, a nejsou tedy vázány na reálnou existenci daných předmětů. V rámci morálního uvažování pracujeme s faktickými okolnostmi. Narozdíl od vztahů idejí nejsou faktické okolnosti dokazatelné na základě abstraktního myšlení či důkazu a priori, neboť se jedná o bádání empirické. Můžeme si vytvářet prakticky jakékoli

⁷ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 40-42.

⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 52.

⁹ Novotný, *David Hume a jeho teorie vědění*, 1999, s. 33-34.

¹⁰ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 55.

¹¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 55.

¹² Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 61.

představy o vlastnostech existujících věcí, jejichž pravdivost či nepravdivost lze následně ověřit prostřednictvím smyslové zkušenosti. To platí i v případě uvažování o morálních otázkách. Hume své přesvědčení ilustruje na příkladu ctnostného koně: „Ctnostného koně si dovedeme představit proto, že z vlastního cítění známe představu ctnosti a můžeme ji připojit k postavě a tvaru koně, zvířete důvěrně známého.“¹³

Byť je představa ctnostného koně dosti nereálná, příklad Humovi postačuje k tomu, aby vysvětlil své tvrzení. Navíc je zde již naznačen způsob rozhodování v oblasti mravní – ctnost rozpoznáme na základě citu. Humova teorie poznání je vystavěna na základě smyslového poznání a zkušenosti, rozum v ní sice má svoji roli, ovšem pouze druhořadou. Rozum je jako nástroj myšlení schopen vykonávat určité operace, mezi něž patří například sdružování idejí, avšak nepřísluší mu některé důležité funkce, k nimž se řadí i rozhodování v oblasti mravní.

2.1.2 Emoce jako východisko morálního jednání

Emoce hrají v Humově pojetí etiky zcela zásadní roli, neboť pouze na jejich základě člověk rozhoduje, zda jistý způsob jednání označí za morální či nemorální. City s člověkem manipulují více, než je ochoten si připustit, podle Huma je lidská mysl dokáže ovládat pouze minimálně. Dva základní pocity, které lidskou mysl v oblasti morálního rozhodování ovlivňují, jsou libost a nelibost. Zatímco na základě pocitu libosti je jistý druh jednání přijat jako morální, z nelibosti plyne jeho odsouzení jakožto nemorálního.

Pojednání o vášních je věnována celá druhá kniha *A Treatise of Human Nature*. Hume začíná její první kapitolu opětovným rozdělením percepce na impresy a ideje, přičemž impresy jsou dvojího druhu, a to buď prvotní, či druhotné.¹⁴ Toto dělení odpovídá výše uvedenému rozdělení na impresy pocitu (prvotní) a impresy reflexe (druhotné). Všechny druhotné ideje lze označit jako vášně. Ty vznikají na základě pocitu libosti či nelibosti. Hume následně rozděluje vášně do dvou skupin – přímé a nepřímé. Přímé vášně jsou takové, které vyvstávají přímo z pocitu libosti či nelibosti,

¹³ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 40.

¹⁴ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 344.

například touha, radost, strach. Navíc mohou přímé vášně vzniknout také na základě určité psychologické pohnutky, jíž může být například touha člověka pomstít se svému nepříteli, či naopak pomoci svému příteli. Nepřímé vášně vznikají ze stejných principů, ovšem smíšených s dalšími kvalitami. Mezi nepřímé vášně patří například závist, nenávisť nebo pýcha.¹⁵

O pravdě či nepravdě lze pochybovat a debatovat. To však není možné v případě vášní a emocí, neboť ty jsou pouze přítomné či nepřítomné, nelze však rozhodovat, zda jsou pravdivé či nepravdivé. Hume uznává, že existují jakási obecná pravidla, kterým působení vášní na subjekt podléhá.¹⁶ Tato pravidla vznikla vlivem zvyku.

2.1.3 Ctnostné jednání

Hume si klade otázku, na základě jakého principu vlastně jednáme. Tvrdí, že rozum nedisponuje takovými schopnostmi, které by nás mohly přimět k jednání. Tuto moc mají pouze vášně. Rozumové rozvažování jednoduše není zdrojem motivace. Prvotním impulsem, který přiměje člověka k jednání, je percepce libosti či nelibosti. Rozum je schopen pouze odhalit souvislosti, které jsou mezi příčinou a jednáním samotným, nemůže však tělo k jednání přimět. Pouhé rozpoznání empirického faktu samo o sobě nevydává impuls k jednání. Člověk jedná až v případě, kdy si uvědomí, že v dané situaci něco chce, čili se v něm vzbudí jistá vášeň.¹⁷

Ctnost a nectnost jsou podle Huma principy, které zapříčiňují vznik vášní.¹⁸ Ctnost v lidech vzbuzuje pocit libosti, zatímco nectnost je příčinou bolestných a nelibých emocí. Jestliže považujeme určitého člověka za ctnostného, znamená to, že se v jeho přítomnosti cítíme dobře, a naopak, pokud jeho jednání neschvalujeme, vyvolává v nás jeho přítomnost nepříjemné pocity. Stejně tak v nás krása vzbuzuje příjemné pocity, zatímco znetvoření spojujeme s nelibostí.¹⁹

¹⁵ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 328.

¹⁶ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 344.

¹⁷ Baillie, *Hume on Morality*, 2000, s. 81.

¹⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 346.

¹⁹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 350.

Hume přiznává, že člověk se o tom, co schválí jako ctnostné a co označí za nectnostné, rozhoduje vždy s přihlédnutím k pocitům ostatních osob.²⁰ Tvrdí, že pokud se k ostatním lidem chováme hezky, znamená to, že k nim chováme náklonnost, a naopak, jestliže jiným lidem způsobujeme nepříjemnosti, činíme tak, protože je nemáme rádi.²¹ To platí i v případě neznámých osob. Jestliže spatříme člověka v nouzi a rozhodneme se mu pomoci, činíme tak na základě sympatie, kterou jsme k němu pocítili ve chvíli, kdy jsme ho spatřili. Sympatie je tedy idea, která vznikla na základě impresy vyvolané smyslovým počitkem.²² Stejně paradigma Hume následně uplatňuje na problém morálního rozhodování. Jestliže je nám určitý druh jednání sympatický a vyvolává v nás pocit libosti, schválíme ho jako morální. V případě, že je nám jednání určitého člověka nepříjemné a vzbuzuje v nás pocit nelibosti, jednoduše ho odsoudíme jako nemorální. Nedostatek Humovy koncepce morálního rozhodování shledávám v tom, že prakticky považuje za nemožné, aby nám jistý druh jednání byl příjemný, a přesto bychom ho odsoudili jako nemorální.

2.1.4 Svoboda vůle

Hume je zastáncem názoru, že každá příčina má svůj následek, což by mohlo být v rozporu s principy svobody vůle. Dané přesvědčení, kterého lidé mylně nabyli, vyplývá z nepochopení toho, co vlastně ve skutečnosti svoboda je. Autor tedy považuje za nutné, aby byl pojem svobody řádně definován, a mohl tak být ukončen spor o její existenci či neexistenci.

Svobodu definuje Hume jako „moc jednat či nejednat podle určení vůle“²³. Člověk jedná svobodně, pokud má na výběr alespoň ze dvou možných alternativ jednání. Na základě vlastní vůle jedná jedinec vždy, když vědomě učiní jistý pohyb těla či vytvoří určitou myšlenku.²⁴ Vůle je tedy příčinou vědomého a dobrovolného jednání.²⁵ Svoboda je pro oblast rozhodování v otázkách mravnosti naprosto zásadní. Člověk totiž může jisté jednání označit za morální či nemorální pouze tehdy, učinil-li

²⁰ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 354.

²¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 432.

²² Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 433.

²³ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 136.

²⁴ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 447.

²⁵ Baillie, *Hume on Morality*, 2000, s. 68.

tak na základě vlastního cítění, nikoli z donucení vnějšími okolnostmi. Hume je přesvědčen, že svoboda je pro mravnost nezbytná, jestliže totiž člověk nejedná svobodně na základě vlastních vnitřních pohnutek, není možné jeho jednání hodnotit jako morální či nemorální. Pokud by člověk nejednal na základě vlastních vášní, nevyvolalo by jeho jednání v jiném člověku pocit libosti, ani pocit nelibosti.²⁶

Jestliže člověk jedná jistým způsobem na základě vlastního rozhodnutí, musí si být také vědom, že za své činy nese zodpovědnost, což je ve shodě s principem nutnosti, na jehož základě má každá příčina svůj následek. V konečném důsledku tedy princip nutnosti nijak nebrání svobodnému rozhodování. Toto tvrzení ovšem vyvolává jisté pochybnosti, například Stroud nepovažuje Humovo vysvětlení za dostatečné, neboť se jedná o pouhé tvrzení nepodložené důkazem.²⁷ Stroud však zároveň dodává, že Hume se dále problémem nezabývá záměrně, neboť jeho primárním cílem je pouze ukázat, že lidské jednání je řízeno principem nutnosti, a proto lze v jednání všech lidí pozorovat jistou míru uniformity.²⁸

2.1.5 Role kauzality v etice

Podle Huma existuje mezi událostmi určitá následnost. Jistý způsob jednání vyvolá odpovídající reakci a lidé se naučili tuto následnost velice dobře vnímat a pracovat s ní. Následně se zdá, že opravdu existuje kauzalita, na jejímž základě jsou události zřetězeny. Taková domněnka je ovšem klamem, podle Huma je zdánlivá představa kauzality pouze zvykem. Jestliže v jisté situaci očekáváme určitý způsob jednání a jsme přesvědčeni, že se opravdu stane to, co očekáváme, ve skutečnosti k tomu nemáme žádné nevyvratitelné důkazy, ale jsou to pouze naše domněnky, které vznikly na základě pozorování a zkušenosti.²⁹

Jak bylo již uvedeno, mysl člověka nepracuje s žádnou ideou, která by nevznikla z imprese, a proto i ideji nutnosti musí určitá imprese předcházet.³⁰ Jestliže je některý z vjemů častěji opakován, mysl začne vnímat i následný jev s ním spojený a vždy, když

²⁶ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 141.

²⁷ Stroud, *Routledge Arguments of the Philosophers – Hume*, 1977, s. 150.

²⁸ Stroud, *Routledge Arguments of the Philosophers – Hume*, 1977, s. 154.

²⁹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 232.

³⁰ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 205.

se podnět znovu objeví, následný jev poté očekává. Na základě smyslové zkušenosti tedy jedinec objeví vztah příčiny a účinku a tuto představu poté ze zvyku aplikuje v podobných situacích. Idea nutnosti ovšem nevzniká na základě smyslové impresie, ale vyvstává z impresie reflexe.³¹ Vzhledem k tomu, že možnosti rozumu jsou podle Huma dosti omezené, není možné, aby on sám byl schopen ideu nutnosti vytvořit. „Všechny závěry ze zkušenosti jsou tedy následky zvyku, nikoli rozumové úvahy.“³² Hume ukazuje, že mezi skutečnostmi je jakési nutné spojení, které pramení ze vztahu příčiny a účinku. My jsme schopni na základě zkušenosti tento vztah pouze pozorovat, avšak není možné, abychom pochopili onu sílu či moc, která mezi příčinou a účinkem působí.³³

Lidé se naučili chápat sled událostí, které se kolem nich odehrávají, na základě zkušenosti a ze zvyku pak v podobných situacích předpokládají podobné druhy jednání. To platí i v oblasti etiky. Hume poukazuje na fakt, že „stejně motivy vedou vždy ke stejnému jednání: stejné události stále plynou ze stejných příčin“³⁴. Jistou pravidelnost v chování a jednání lidí lze neustále pozorovat napříč celým lidstvem, neboť všichni lidé disponují stejnými emocemi, kterými jsou ve velké míře ovládnuti. Na základě pozorování dané pravidelnosti pak vznikají zkušenosti a zvyky, jimiž jsme následně ovlivněni v oblasti morálního rozhodování. Naše přemítání o příčinách a následcích určitého způsobu jednání tedy ve skutečnosti není záležitostí rozumového uvažování, ale vychází ze smyslové zkušenosti.³⁵

Hume zachází ve svých úvahách poměrně daleko, když přichází s tvrzením, že v jednání lidí lze pozorovat jistou uniformitu. Předkládá čtenáři toto tvrzení s naprostou samozřejmostí a zřejmě o jeho pravdivosti vůbec nepochybuje. Dějiny lidstva poskytují nepřeborné množství situací, ve kterých lze zkoumat motivy lidského jednání, a Hume tvrdí, že stejný způsob jednání je vždy vyvolán stejnou vášní. Vzápětí ovšem autor upozorňuje, že uniformitu v lidském jednání nelze chápat jako vždy platnou. Je si tedy vědom toho, že lidé mají různé povahy i názory a v jejich chování lze pozorovat značné odchylky. Z této skutečnosti podle něj vyplývá stanovení několika maxim, které danou

³¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 216.

³² Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 74.

³³ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 110.

³⁴ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 121.

³⁵ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 234.

uniformitu jednání předpokládají.³⁶ Avšak nakonec Hume jakoby nenápadně přiznává, že je možné pozorovat i jednání jednotlivce, které se vymyká jakékoli uniformitě a nemůže být zařazeno do žádné ze skupin standardního chování.³⁷ Autor ovšem tvrdí, že i tyto extrémní způsoby jednání vymykající se standardu podléhají uniformitě, avšak v tomto případě ji už není člověk schopen odhalit.

V tomto ohledu si dovoluji podezírat Huma, že zavádí pojem uniformity spíše účelově. Neboť, jak sám píše:

*Jak by politika mohla být vědou, kdyby zákony a formy vlády neměly na společnost uniformní vliv? Kde by byly zásady mravnosti, kdyby ten a ten rys neměl určitou či rozhodující moc působit takový a takový cit a kdyby tento cit neměl stálý vliv na lidské jednání?*³⁸

2.2 Role rozumu v Humově etice

Novotný poukazuje na fakt, že polarita mezi racionálním a emocionálním je patrná napříč celým Humovým dílem.³⁹ Jak již bylo naznačeno, Hume se ke schopnostem rozumu staví dosti skepticky. Podle něj existují pouze dvě oblasti zkoumání, ve kterých se rozum může uplatnit, a to zkoumání týkající se vztahů idejí a faktických okolností. Vztahy idejí lze odhalit pouhým myšlenkovým výkonem, jenž je zcela nezávislý na vnějších okolnostech. Naopak ke zkoumání faktických okolností jsou percepce získané skrze smysly nezbytně nutné, neboť faktická okolnost je odrazem skutečnosti. K dosažení opravdového poznání faktických okolností vede pouze odhalení vztahu příčiny a účinku. Tohoto odhalení ovšem nelze dosáhnout prostřednictvím rozumu, ale je možné pouze ze zkušenosti. Jak uvádí sám Hume: „...příčiny a účinky nelze odhalit rozumem, nýbrž zkušeností“⁴⁰. Morální uvažování, jehož součástí je i uvažování o otázkách mravnosti, tedy zahrnuje skutečnosti, které nepotřebují logického důkazu, neboť jsou zřejmé ze zkušenosti. Závěry, které následně na základě zkušenosti vyvodíme, nemohou být výsledkem rozumové úvahy, ale jsou plodem

³⁶ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 124.

³⁷ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 125.

³⁸ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 129.

³⁹ Novotný, *David Hume a jeho teorie věděni*, 1999, s. 34.

⁴⁰ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 51.

zvyku. Ze zvyku totiž zcela oprávněně očekáváme, že jistý druh jednání vyvolá odpovídající reakci, a s tímto poznatkem následně v životě pracujeme, a to i v oblasti etiky.

Lidské myšlení pracuje s ideami, které ovšem není rozum schopen sám utvářet. A co je v otázce morálního rozhodování hlavní – rozum sám není schopen přimět člověka k činu. Toto je pouze v kompetenci emocí. Hume ovšem zachází ještě dále, když tvrdí, že rozumová úvaha nemůže být nikdy v konfliktu v emocemi. Aby se rozum mohl postavit vášním, musel by vydat nějaký impuls k jednání, ovšem vzhledem k tomu, že je v tomto ohledu nečinný, není možné, aby daná situace nastala. Proto je rozum vždy ve shodě s emocemi, které nás nutí jednat.⁴¹ Protože Hume zřejmě cítí, že je důkaz tohoto tvrzení poněkud složitější, předkládá jej čtenářům ve dvou formách. Nejdříve tvrdí, že vášně je skutečně existující a nejedná se o kopii jiné existence. Znamená to tedy, že neodkazuje k žádnému objektu. Není možné, aby byla vášně postavena do opozice proti rozumu či pravdě, protože taková kontradikce by pramenila z neshody mezi idejemi. Jelikož vášně není kopií, nemůže být ideou, a tudíž s ní nemůže být v tomto vztahu nijak operováno.⁴² Ve třetí knize *A Treatise of Human Nature* uvádí Hume argument znovu v pozměněné formě. Rozum odhaluje pravdu či nepravdu. Pravda a nepravda vyvstává z porovnání s idejemi nebo s reálnou existencí. Jelikož však vášně nepodléhá možnosti takového porovnání, nelze je označit za pravdivé či nepravdivé, a tudíž nemohou být ani předměty rozumového zkoumání.⁴³

Tento argument lze přijmout, ovšem, jak upozorňuje Stroud, problém nastává s následným Humovým tvrzením, že rozum je v podstatě pouze celek tvořený pravdivými a nepravdivými tvrzeními.⁴⁴ V důsledku tohoto názoru by bylo možné zpochybnit uvažování jakožto mentální proces. Dříve ale Hume rozumu přisoudil funkci rozpoznávání pravdy a lži. Tato operace zahrnuje více než pouze objekty rozumu, jedná se o zaujetí určitého postoje k těmto předmětům. Jestliže objevíme, že něco existuje, znamená to, že tomu věříme. A teprve to, čemu věříme, může být pravdivé nebo nepravdivé. Ovšem samotný akt víry pravdivý nebo nepravdivý není, je to stav, ve kterém se osoba nachází. Samotné předměty rozumu, které lze označit za pravdivé

⁴¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 462.

⁴² Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 463.

⁴³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 510.

⁴⁴ Stroud, *Routledge Arguments of the Philosophers – Hume*, 1977, s. 160.

či nepravdivé, tedy nemohou přimět člověka k jednání, a tudíž ani nemohou být opačné vášním. Neznamená to však, že proces odhalování pravdy určitého tvrzení nemůže přimět člověka k činu, přestože samotné tvrzení je v tomto směru inertní.⁴⁵

V úvodu předchozí podkapitoly jsem uvedla poněkud zjednodušený pohled na proces rozhodování v morálních otázkách, který Hume předkládá svým čtenářům. Byť by každému člověku s největší pravděpodobností ulehčilo, kdyby o tom, co je morální a co nemorální, byl schopen okamžitě a automaticky rozhodovat za pomoci tohoto velice jednoduchého pravidla, danou situaci považují za nereálnou. Vzhledem k tomu, že žijeme ve společnosti, která je řízena určitými pravidly, jež jsou výsledkem rozumové úvahy, je nevyhnutelné, aby i rozhodování v oblasti morálky bylo zasaženo rozumným rozvažováním. Sám Hume si byl tohoto faktu patrně vědom, neboť se v díle *A Treatise of Human Nature* věnuje otázce života ve společnosti. I v této oblasti se snaží prezentovat ryze smyslový způsob rozhodování, který vychází ze zkušenosti. Avšak zatímco v teorii poznání je jeho koncept dostatečně přesvědčivý, v oblasti zkoumání vztahu člověka a společnosti na pozadí morálky již daný koncept na své síle ztrácí. Považuji ho za akceptovatelný do chvíle, kdy se hovoří o morálním rozhodování jednotlivce nezávisle na společnosti. Ovšem jakmile si uvědomíme, že jedinec je vždy součástí společnosti jako organického celku, a tudíž prakticky není možné, aby na ní byl nezávislý, Humova teorie morálního rozhodování ztrácí na své přesvědčivosti.

Přestože je na první pohled Humova teorie etiky pevně zakořeněna v emocionálním podloží, rozum není z tohoto konceptu zcela vyloučen. Sám autor dokonce jistou roli v morálním rozhodování rozumu přisuzuje, což je patrné z následujícího odstavce:

Mravy a kritika nejsou ani tak předměty rozumu, jako vkusu a citu. Krása, ať mravní nebo přírodní, je spíše pociťována než smyslově vnímána. Když o ní uvažujeme a pokoušíme se zachytit její standard, vztahujeme se k dalšímu faktu, totiž k obecnému vkusu lidstva, nebo nějakému takovému faktu, jenž může být předmětem rozumové úvahy a zkoumání.⁴⁶

⁴⁵ Stroud, *Routledge Arguments of the Philosophers – Hume*, 1977, s. 161.

⁴⁶ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 224.

Sám autor tedy nenápadným způsobem až na samotném konci díla připouští, že rozumová úvaha má své místo v otázkách morálního rozhodování, byť byla rozumu tato schopnost na předchozích stránkách rezolutně odpírána.

Při hledání důvodu, proč je tedy možné, že Hume jistou roli rozumu v otázkách morálního uvažování nakonec přisoudil, považuji za potřebné rozlišovat mezi morálním rozhodováním subjektu nezávisle na společnosti a morálním rozhodováním subjektu ve vztahu ke společnosti. Každá společnost má svá pravidla, ať už se jedná o zákony, jejichž nedodržení je trestáno, či nepsané standardy chování, kterými se jednotliví občané více či méně řídí. Ať chceme či nikoli, život v dané společnosti nás ovlivňuje ve všech směrech, tedy i v otázkách morálního rozhodování. Ve chvíli, kdy se rozhodujeme, zda určitý druh jednání schválíme jako ctnostný, nebo odsoudíme jako nectnostný, jsme do jisté míry ovlivněni paradigmaty, která byla danou společností nastavena. Být by to bylo krásné a osvobozující, z podstaty věci nemůže být morální rozhodování založeno pouze na tom, zda v nás určitý způsob chování vyvolává příjemný či nepříjemný pocit. Předpokládám, že Hume si byl tohoto faktu vědom, a proto nakonec rozumu jistou funkci v otázce morálního rozhodování přisoudil. Otázkou zůstává, zda této myšlence nevěnoval příliš pozornosti a hlouběji ji nerozpracoval záměrně, jelikož si uvědomoval, že by poměrně závažným způsobem narušila jeho dokonale propracovanou koncepci etiky vystavěné na emocionálních základech, jejíž kořeny lze nalézt dokonce již v teorii poznání, nebo celá jeho teorie etiky ve skutečnosti tak dokonale emocionální není a jedná se pouze o interpretaci, která mu byla přisouzena následnými komentátory.

2.2.1 Morální rozvažování

V první kapitole *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* Hume uvádí, že morální rozhodování nemůže být prováděno pouze čistým rozumem.⁴⁷ Zde tedy autor nechává prostor ke spekulacím. Čistý rozum sám není schopen rozhodovat o morálních otázkách. Je však možné, že je na morálním rozhodování alespoň účasten? Dosud se totiž zdálo, že Hume naprosto odmítá jakoukoli roli rozumu v morálním

⁴⁷ Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751, s. 4.

rozhodování. Avšak jakkoli Hume odpírá rozumu roli iniciátora jednání, určitou funkci v morálním rozvažování mu přiznává.

Máme ideje ctnosti a neřesti, z čehož vyplývá, že každé jednání hodnotíme jako správné či nesprávné, přesněji řešeno jako ctnostné či nectnostné. Hume ovšem tvrdí, že pravidla, kterými se v rámci morálky řídíme, vznikla na základě emocí, nikoli rozumovou úvahou. Jelikož rozum dokáže pouze srovnávat ideje či pracovat s empirickými fakty, nemůže být aktérem v procesu morálního rozvažování. To by bylo možné jedině v případě, že by to, co je ctnostné a nectnostné bylo možné nalézt ve vztahu mezi objekty, případně by to musela být skutečnost, která je odhalována rozumem. Ovšem o tom, co je morální a co nemorální, podle Huma rozhodujeme primárně na základě citu. Co je příjemné, je ctnostné, co je nepříjemné, je nectnostné.

Hume tvrdí, že abychom mohli vynášet morální soudy o jednání osob, je potřeba, abychom se oprostili od kontextu a zaměřili se pouze na obecnou charakteristiku. Například pokud bychom znali někoho, koho považujeme za lháře, nesoudíme danou osobu s přihlédnutím k situaci, kdy lhala, ale soudíme obecnou charakteristiku, tedy být lhářem.⁴⁸ Tato charakteristika by na základě uniformity měla ve všech lidech vyvolat nepříjemný pocit, a tedy ji odsoudí jako nemorální.

2.2.2 Humova teze

David Hume se v rámci morálky zabýval také otázkou vztahu faktuálních a normativních tvrzení. Podle Koláře a Svobody byl Hume vůbec prvním, kdo explicitně formuloval danou otázku.⁴⁹ Známa pasáž týkající se tohoto problému je uvedena v první kapitole třetí knihy *A Treatise of Human Nature*. Hume poukazuje na fakt, že ve všech známých systémech morálky se setkáváme se smíšením faktuálních a normativních tvrzení.⁵⁰ V praxi to tedy znamená, že filosofové pojednávají o tom, co je, z čehož následně odvozují to, co by mělo být. Preskriptivní soudy ale nelze odvozovat z deskriptivních tvrzení. V anglicky mluvícím prostředí je tento problém nazýván „is-ought question“, v českém jazyce bývá nejčastěji označován jako „Humova

⁴⁸ Baillie, *Hume on Morality*, 2000, s. 129.

⁴⁹ Kolář, Svoboda, *Logika a etika*, 1997, s. 153.

⁵⁰ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 521.

teze“. Toto na první pohled nenápadné tvrzení má podle Huma v rámci etiky dalekosáhlé důsledky, neboť na základě odhalení dané nejasnosti mohou být odmítnuty všechny dosavadní systémy morálky, čímž si on sám připraví půdu pro představení vlastního systému morálky jako jediného platného.

Humova teze je i v současné době odborníky v oblasti etiky hojně diskutována, neboť ve svém důsledku představuje pro etiku závažný problém, jelikož vyvrací možnost racionální diskuse o etických problémech. Problém vyvstává na základě Humovy teorie motivace. Podle něj existují pouze dva druhy psychických stavů, kterými jsou přesvědčení a touhy. Přesvědčení jsou deskriptivní povahy, tedy vyjadřují co je a co není. Touhy jsou naopak ve své podstatě preskriptivní a představují naše přání o tom, jaké něco má či nemá být. Přesvědčení mohou být pravdivá či nepravdivá, ale touhy takto označit nelze, z čehož vyplývá, „že přesvědčení mohou být předmětem racionální diskuse, zatímco touhy nikoliv“⁵¹. Avšak jsou to právě touhy, které nás podle Huma motivují k jednání. Pokud si položíme zásadní otázku, zda naše mravní soudy vyjadřují spíše přesvědčení či touhy, a po Humově vzoru odpovíme, že jsou to touhy, neboť přesvědčení nás nemohou motivovat k jednání, a tudíž ani k vytváření mravních soudů, které mají praktický dopad, potvrdíme tak nemožnost racionální diskuse o etických otázkách, protože touhy nejsou předmětem racionálního uvažování.⁵²

Existují jak přívrženci, tak zarytí odpůrci Humovy teze. Problém, zda je skutečně nemožné odvozovat preskriptivní soudy ze soudů deskriptivních a jestli je otázka odvozování normativních premis z faktuálních soudů vůbec legitimní, je spíše záležitostí logiky, a proto nemám v úmyslu ji ve své práci dále zkoumat. Problém jsem předložila pouze proto, abych nastínila další Humův pokus o striktní oddělení emocionální a rozumové složky, který však není natolik přesvědčivý, jak se snažil tvrdit sám autor, neboť daná otázka nebyla dosud definitivně zodpovězena a logikové se stále přou o jediné správné řešení problému.

⁵¹ Kolář, Svoboda, *Logika a etika*, 1997, s. 155.

⁵² Kolář, Svoboda, *Logika a etika*, 1997, s. 156.

2.2.3 Role utilitarismu v Humově etice

Je nesporné, že spravedlnost přináší společnosti užitek. Tento fakt je podle Huma tak zřejmý, že jej není potřeba vysvětlovat. Spravedlnost, jakožto jedna ze ctností, vyrostla na základě veřejného užitku.⁵³ Aby spolu lidé mohli spokojeně žít ve společenství, je přítomnost spravedlnosti naprosto nezbytná. Jestliže se občan bude chovat tak, jak to vyžaduje společnost, bude to pro něho samotného velice výhodné.⁵⁴ Ovšem kdo rozhoduje o spravedlnosti?

Hume uvádí, že pravidla rovnosti a spravedlnosti jsou vždy dána specifickou situací, ve které se člověk nachází. Jako spravedlivé je pak následně považováno takové řešení vzniklé situace, které bude užitečné pro společnost.⁵⁵ Společností jsou nastavena jistá pravidla, kterými se její členové řídí a jejichž dodržování je pro všechny užitečné. Pravidly se řídí každá společnost bez výjimky, i ty nejvíce nemorální, za jaké Hume považuje například piráty. Přestože se jejich pravidla liší od pravidel dodržovaných většinou společností, princip je stejný – pokud jeden z pirátů pravidla poruší, dopustí se tím nespravedlnosti na ostatních, za což bude potrestán.⁵⁶ Co je člověku příjemné či nepříjemné, v konečném důsledku vyrůstá z toho, co je dobré či špatné pro společnost. Následně je pak jednání dobré a užitečné pro společnost schváleno jako morální, naproti tomu jednání, které nepřináší společnosti užitek nebo narušuje její principy je označeno jako nemorální. Hume sice připouští, že všichni jedinci nemusí reagovat na podněty stejně a stejná situace může u každého jedince vzbudit různé emoce, ale dobro společnosti by mělo být vždy nadřazeno osobním preferencím jednotlivce.⁵⁷

⁵³ Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751, s. 33.

⁵⁴ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 581.

⁵⁵ Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751, s. 41.

⁵⁶ Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751, s. 70.

⁵⁷ Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751, s. 179.

2.2.4 Vztah morálky a společnosti

V rámci Humovy etiky lze pozorovat provázanost morálního rozhodování jednotlivce s případnými dopady jeho rozhodnutí na společnost. Hume tvrdí, že pro spokojenost člověka je život ve společnosti absolutně nezbytný. Jak poukazuje Baillie, společnost má na člověka zcela zásadní vliv – jedinec je vlastně společností utvářen.⁵⁸ Přestože na něj život ve společnosti klade určité nároky a je žádoucí, aby tlumil některé své vášně, je na druhou stranu život ve společnosti právě plodem vášní a ve skutečnosti uspokojuje lidské potřeby.⁵⁹ Spravedlnost a nespravedlnost není přirozenou ctností a neřestí, ale byla uměle vytvořena člověkem.⁶⁰ Hume dokonce poukazuje na fakt, že člověk se musí chovat způsobem, jaký je přijatelný pro společnost a podporuje jakési veřejné blaho.⁶¹ Cituji podle Huma: „Naše uznání si získávají převážně ty povahy, které přispívají míru a bezpečí lidské společnosti, a odsudek zase převážně ty, které mají sklon veřejnosti škodit a vnášet nesoulad.“⁶²

V případě vztahu morálky a společnosti je, podle mého názoru, role rozumu mnohem důležitější, než jak by se, vzhledem k emocionální povaze celé koncepce etiky, na první pohled mohlo zdát. Jestliže je jisté jednání označeno za morální kvůli tomu, že prospívá společnosti, musela k tomuto rozhodnutí nutně vést cesta rozumové úvahy. Ne vždy se bohužel blaho jedince a blaho společnosti překrývá, proto je velice pravděpodobné, že jistý čin vyvolá v jedinci pocit libosti, přestože by mohl být pro společnost škodlivý. V takovém případě je pak odsouzení onoho činu výsledkem rozumové úvahy. Humova koncepce čistě emocionální etiky by zůstala zachována pouze v případě, že by se pocity, které u člověka jistý způsob jednání vyvolá, beze zbytku shodovaly s požadavky většinové společnosti. To je však prakticky nemožné. Humovu koncepci etiky považuji v tomto ohledu za spornou. Je bezpochyby vystavěna na emocionálních základech, a tedy city považuje za nejvyšší instanci v oblasti rozhodování o morálních otázkách. Zároveň je však Hume připraven city upozadit na úkor rozumového rozvažování a předkládá myšlenku, která celou jeho předchozí koncepci zpochybňuje. Vždyť právě život ve společnosti nutí člověka

⁵⁸ Baillie, *Hume on Morality*, 2000, s. 35.

⁵⁹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 578.

⁶⁰ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 578.

⁶¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 581.

⁶² Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 1996, s. 145.

v mnoha případech, dokonce v každodenních situacích, nedávat volný průchod emocím, ale naopak je ve jménu spokojeného života ve společnosti potlačovat.

Podle mého názoru nelze Humovu koncepci morálky zcela spolehlivě aplikovat na praktický život člověka ve společnosti. Z teoretického hlediska je koncepce velmi přesvědčivě propracovaná – její základy leží v teorii poznání, z níž postupně a logicky vyvstává. Ovšem považuji tuto etickou teorii za nespolehlivou v oblasti praktického života. Není nutné stavět se proti přesvědčení, že při rozhodování o morálních problémech člověk naslouchá vlastním pocitům a je ochoten schválit to, co je mu příjemné, zatímco odsuzuje to, co je mu nepříjemné. Avšak ve skutečnosti ono rozhodování takto jednoduché není. Není těžké najít příklad, kdy jednání, které je jedněmi odsuzováno jako nemorální, je jinými pokládáno za přijatelné. V konečném důsledku je to společnost, kdo rozhoduje o tom, co je morální a co nemorální. Například vražda je považována za nemorální čin, který se navíc trestá. Nelze však pochybovat o tom, že existují lidé, kteří, ať už je k tomu přivedly jakékoli důvody, akt vraždy schvalují a nepředstavuje pro ně nectnostné jednání. Ovšem takový člověk se ke svému přesvědčení nepřizná, protože je samozřejmé, že by to pro něj mohlo mít nepříjemné následky. Právě tento krok považuji čistě za výplod rozumové úvahy. Člověk, jemuž je určitý druh jednání příjemný a z morálního hlediska ho schvaluje, své přesvědčení nedá najevo, protože chce žít spokojeně ve společnosti, která stejný čin považuje za vrchol nectnosti. Humovu teorii morálky tedy v praxi příliš úspěšně aplikovat nelze, neboť člověk je nucen držet své emoce na uzdě rozumu. Podle mého názoru je odsunutí rozumu z oblasti morálního rozhodování prakticky nemožné.

Hume si je patrně vědom překážky, kterou vytváří život člověka ve společnosti pro svobodné rozhodování o tom, jaké chování je či není morální. Aby nemusel od své původní teorie upustit, snaží se o její přizpůsobení dané situaci. Výsledkem je tvrzení, že člověk se v morálních otázkách rozhoduje ve shodě s pravidly společnosti, neboť ta odpovídají jeho pocitům. To, co je společností schvalováno, mu způsobuje potěšení, a tedy to přirozeně považuje za morální, naopak způsob chování, který je společností odsuzován, působí nepříjemně i na samotného jedince, a proto ho považuje za nemorální.⁶³

⁶³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 585.

Humova koncepce je poněkud nebezpečná, pokud bychom ji aplikovali na posuzování morálky v totalitních společnostech. Naprosto odsunuje do pozadí individualitu jednotlivce, který se stává pouhou součástí společnosti. Totalitní společnosti se mnohdy řídí pravidly, která jsou jinými společnostmi či v jiném období dějin označována za nemorální. Pokud bychom aplikovali Humův model, vyplyne, že pro člověka žijícího v takové společnosti bude vždy užitečné, bude-li se řídit pravidly dané společnosti. S tímto závěrem lze souhlasit, užitečné to pro jedince jistě bude, neboť nebude nijak perzekuován, ovšem bude v něm takový způsob života skutečně vyvolávat pocity libosti? Bude jednomu muži příjemné, že donáší na svého kamaráda, aby ten byl následně potrestán? Jistě to pro něj bude užitečné, neboť se tak sám vyhne trestu, ale lze oprávněně pochybovat, že mu takové jednání bude příjemné. Neplatí tedy vždy, že jednání užitečné pro společnost vyvolává v jedinci příjemné pocity a následně je jím samotným vyhodnoceno jako morální.

Pokud bychom připustili, že rozum opravdu své místo v otázkách morálního rozhodování má, museli bychom zpochybnit i Humovu koncepci nutnosti, která je pouze klamem vyvolaným zvykem. Výsledek tohoto zpochybnění nebude, podle mého názoru, nijak závažný, neboť nepotvrzuje existenci kauzality, avšak pouze ukazuje, že Humova představa o tom, že lidé jednají v podobných situacích vždy stejným způsobem, a to právě na základě zvyku, není v praxi funkční. Přesto se jedná o další, byť méně závažný, nedostatek Humovy, na první pohled dokonale propracované, teorie etiky. Přijetí Humova názoru by v konečném důsledku znamenalo, že se lidé chovají naprosto uniformně.⁶⁴ S tím však nelze souhlasit, a to ani v případě, kdy jsou lidé členy stejné společnosti. Z Humova tvrzení vyplývá, že jsme schopni na základě pozorování určit, jak se ostatní lidé zachovají v určitých situacích. To je v některých případech sice pravda, ovšem ne vždy jsou naše odhady správné a mnohdy se stává, že se daná osoba zachová jinak, než jsme očekávali. Jestliže se tak stane, je pak třeba přemýšlet, proč tomu tak bylo. Vzhledem k tomu, že osoba mohla reagovat naprosto jedinečně a je možné, že jsme se s tímto druhem reakce ještě nikdy dříve nesetkali, nebudeme ji schopni analyzovat na základě předchozí zkušenosti. Zkušenost nám může pomoci v ověřování vlastního přesvědčení za okolnosti, kdy učiníme jistý závěr a později se setkáme s podobným případem chování, není však původcem našeho odhalení.

⁶⁴ Stroud, *Routledge Arguments of the Philosophers – Hume*, 1977, s. 141.

Pokud přijmeme fakt, že rozhodování člověka nezávisí na zvyku, ale pouze na vztahu jedince samotného a dané skutečnosti, musíme také přijmout tvrzení, že člověk se v dané chvíli rozhoduje na základě rozumové úvahy. Bylo totiž popřeno, že by se nechal ovládat zvykem, který je výsledkem zkušenosti, a tudíž je nutné přisoudit rozumu funkci v morálním rozhodování. Hume navíc naprosto odsunuje do pozadí roli kontextu, který by mohl mít vliv na jednání jedince v určité situaci, což je, podle mého názoru, zásadní nedostatek jeho teorie etiky.

2.3 Kantova racionální etika

Immanuel Kant, stejně jako David Hume, pocítoval potřebu vyrovnat se s nedokonalými etickými teoriemi svých předchůdců a jednou provždy stanovit jediný a obecně platný princip, od kterého se bude odvíjet veškeré rozhodování v oblasti morálky. Kant však zaujal postoj naprosto opačný tomu Humovu. Tvrdil, že city nejsou hodny splnění tak závažného úkolu, jakým je rozhodování o morálnosti či nemorálnosti jednání. Tato funkce může příslušet pouze rozumu, neboť ten jediný je jí dostatečně hoden.

2.3.1 Praktický rozum

Kant rozlišuje dvě varianty rozumového poznání – materiální a formální. Materiální poznání se týká objektů, zatímco formální poznání je spojeno pouze se samotným myšlením bez odkazování k materiálním objektům. Na základě tohoto rozlišení určuje Kant i různé druhy filosofie. Formální filosofií je logika. Materiální filosofii opět dělí autor na dva druhy, a to na fyziku, která se zabývá zkoumáním přírodních zákonů, a etiku, jejímž polem působnosti jsou zákony svobody. Zatímco logika je zcela nezávislá na empirické zkušenosti, fyzika i etika obsahuje empirickou složku. Spojení fyziky a empirie je zcela zřejmé, neboť fyzika se zabývá vztahy přírodních zákonů k materiálním objektům. Etika je spojena s empirií vzhledem k tomu, že určuje lidskou vůli v případě, že je ovlivněna přírodou. Zatímco fyzika určuje zákony, kterými se vše řídí, etika postuluje zákony, kterými by se vše mělo řídit, ovšem ne vždy tomu tak je.⁶⁵ Filosofie, která je založena na zkušenosti, musí být nazývána empirickou filosofií, zatímco filosofii vycházející z apriorních principů lze nazývat čistou filosofií. Čistou filosofií, která je pouze formální, je logika, zatímco čistou filosofií, jež se zabývá předměty rozvažování, označuje Kant jako metafyziku. Metafyzika je tedy dvojího druhu – metafyzika přírody a metafyzika mravů. Podle Kanta obsahuje jak fyzika, tak etika složku empirickou i racionální. V případě etiky je vhodnější její empirickou část nazývat praktickou antropologií a racionální část lze označit jako morálku či mravy.⁶⁶

⁶⁵ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 51.

⁶⁶ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 52.

V *Základech metafyziky mravů* Kant předkládá tvrzení, že morální filosofie spadá do pole působnosti nejvyššího principu, jenž je produktem čistého rozumu. V *Kritice praktického rozumu* následně hledá argumenty, které mají obhájit tvrzení, že se jedná o princip apriorní, jenž je výsledkem autonomní činnosti rozumu v oblasti jednání. Jak píše Kant, v praktickém užívání rozumu „se rozum zabývá určujícími důvody vůle, která je mohutností buď vytvářet předměty odpovídající představám, nebo aspoň určovat k jejich vyvolání sebe samu, tj. svou kauzalitu“⁶⁷. Rozumové rozvažování je jedinou možnou poznávací mohutností morálního zákona. Není možné aby tuto funkci zastávala představivost, neboť ta je spojena se smyslovostí.

V *Kritice praktického rozumu* Kant uvádí, že čistý rozum může být praktický, což znamená, že pro sebe určuje vůli nezávisle na empirických okolnostech. V lidech se pak praktický rozum prokazuje skrze autonomii vůle.⁶⁸ Racionální uvažování je apriorní, a je tedy zcela oproštěno od zkušenosti. Čistý praktický rozum pak zjevuje člověku morální zákon, tedy obecný zákon, podle kterého má jednat.⁶⁹

Kant naprosto samozřejmě operuje s existencí racionálních principů a priori. Tvrdí, že skutečnost této existence je nepopíratelná, což dokládá na srovnání s rozumovým poznáním. Rozumové a apriorní poznání jsou totiž jedno a totéž a není možné, abychom na základě rozumové úvahy tvrdili, že rozum neexistuje. Stejně je to i s apriorním poznáním. Jelikož poznáváme za pomoci racionálních principů a priori, nelze tvrdit, že apriorní poznání neexistuje.⁷⁰ Ve svých úvahách o možnosti apriorního poznání se Kant kriticky obrací k teorii Davida Huma, přesněji řečeno k jeho chápání kauzality jako pouhého zvyku. Myslí si totiž, že postulování subjektivní nutnosti, tedy zvyku, namísto objektivní nutnosti, je znevažování rozumu, neboť je takto zbaven schopnosti poznání předmětu. Tím, že Hume postuloval subjektivní nutnost namísto nutnosti objektivní, upřel rozumu možnost jakéhokoli souzení o Bohu, nesmrtelnosti a svobodě.⁷¹ Svou poznámku o Humovi uzavírá Kant přesvědčením, že jeho empirismus

⁶⁷ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 24.

⁶⁸ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 71.

⁶⁹ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 53.

⁷⁰ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 20.

⁷¹ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 20-21.

nelze brát vážně, neboť nutnost existence racionálních principů a priori je zcela zřejmá.⁷²

Kant uvádí, že rozum není zcela kompetentní k tomu, aby lidskou vůli řídil s ohledem na uspokojení lidských potřeb. K tomuto účelu slouží instinkty. Přesto však rozum praktickou schopnost má, a sice vytváří vůli, která není dobrá proto, že slouží jako prostředek k dosažení jiného cíle, ale je dobrá sama o sobě. Jednání člověka je zcela podřízeno rozumu a je nutné, abychom tuto skutečnost měli neustále na paměti, protože pokud bychom se jí neřídili, znevažovali bychom morální zákon. Je zcela irelevantní, zda v nás dodržování zákona vyvolává pocit libosti či nelibosti, neboť povinnost a závazek jsou jediné dva pojmy, které je vhodné užívat při popisu našeho vztahu k morálnímu zákonu.⁷³

Kant rozlišuje dva druhy možných principů morálky – principy empirické a principy racionální. Empirické principy jsou odvozeny z principu blaženosti a jsou založeny na pocitech. Racionální principy vycházejí z principu dokonalosti a jsou založeny buď na racionálním pojmu dokonalosti jako možném následku, nebo na představě naprosto nezávislé dokonalosti, která je určující příčinou lidské vůle. Nezávislou dokonalostí myslí Kant Boha. Empirické principy nemohou sloužit jako základy morálních zákonů, neboť nemohou zaručit univerzálnost, jíž je potřeba, aby platily tyto zákony pro všechny racionální bytosti stejně.⁷⁴ K tomuto účelu vhodně poslouží pouze racionální principy.

2.3.2 Maximy a imperativy

Na konci předmluvy k *Základům metafyziky mravů* Kant předkládá cíl, jehož chce v tomto díle dosáhnout – má v úmyslu najít a stanovit nejvyšší morální princip.⁷⁵ Kant svému záměru skutečně dostal a za nejvyšší morální princip následně označil kategorický imperativ. Je třeba se jím řídit ve všech oblastech etiky, ať už ve filosofii práva či povinnostech, které mají lidé vůči druhým vzhledem k soužití ve společnosti.

⁷² Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 23.

⁷³ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 141.

⁷⁴ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 104.

⁷⁵ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 55.

Kant sám však upozorňuje, že kategorický imperativ není jeho výtvorem. Naopak, je přítomen v morálním rozhodování každého člověka, aniž by si to sám uvědomoval nebo ho byl schopen přesně formulovat.

Praktickými zákony nemohou být empirické praktické principy, které předpokládají určitý objekt mohutnosti žádosti jako určující objekt vůle.⁷⁶ Takové principy jsou založeny na vnímání pocitu libosti a nelibosti, což může být poznáno jedině empiricky. Empirický princip může sloužit subjektu jako jeho maxima, nikdy se však nemůže stát praktickým zákonem.⁷⁷ Praktické principy mají látku a formu. Látkou praktického principu je předmět její vůle, který může, ale nemusí, být její pohnutkou. Pokud je předmět vůle její pohnutkou, jedná se o princip, jenž je podřízen empirické podmínce pocitování libosti či nelibosti, a tudíž nemůže být takový princip praktickým zákonem. Aby tedy praktický zákon mohl vzniknout, je třeba odstranit z praktických principů látku, aby zůstala čistá forma všeobecného zákonodárství.⁷⁸ Formu zákona pak můžeme nahlédnout jedině rozumem. Rozum určuje vůli na základě praktického zákona bez ohledu na pocity, které v nás takové jednání vyvolává. Pouze praktický zákon může být tedy určujícím důvodem vůle zapřičiňujícím jednání, nikdy to nemohou být empirické principy, mezi něž patří i pocity.

Praktické zásady mohou být buď maximy, nebo praktické zákony. Maxima je subjektivním principem vůle, což tedy znamená, že subjekt považuje podmínku za platnou jen pro svou vůli. Morálně pravá může být maxima jedině tehdy, když „spočívá na pouhém zájmu, který máme na dodržování zákona“.⁷⁹ Ani kdybychom celý život zasvětili pomoci potřebným, nebude naše jednání ohodnoceno jako morálně dobré, pokud bychom tak konali, protože v nás ono jednání vyvolává příjemný pocit. Jedině pokud tak budeme jednat z povinnosti, je naše jednání hodno označení „morálně dobré“. Neboť, jak tvrdí Kant, jednání vyvolané citem člověku jakožto racionální bytosti nepřísluší. Jednání se liší od pouhého nevědomého pohybování, neboť je vždy řízeno jistou maximou, která je buď hypotetická, nebo kategorická. Pokud se jedná o maximu hypotetickou, je jednání ovlivněno empirií, v případě kategorické maximy se jedná o čistě apriorně determinované jednání. Pokud člověk jedná na základě

⁷⁶ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 33.

⁷⁷ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 34.

⁷⁸ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 44.

⁷⁹ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 136.

kategorické maximy, znamená to, že není jeho jednání ovlivněno žádnou empirickou zkušeností. Příklad takového jednání je, když člověk říká pravdu i v případě, kdy by mu lhaní bylo ku prospěchu. Podle Kanta by mělo jednání člověka vždy pramenit z respektu k morálnímu zákonu, měl by jednat tak, aby se maximy jeho jednání shodovaly s univerzálním zákonem, a jeho cílem by mělo být dosažení spokojeného života s ostatními členy v říši účelů.⁸⁰ Jedině takové jednání lze pak označit za morální. Ani podnět k jednání, ani pravidlo, jímž se řídí, ani účel nejsou empirického původu, lze je tedy považovat za získané a priori.

Praktický zákon je objektivním principem, je tedy objektivně platný pro všechny rozumné bytosti.⁸¹ Pokud člověk jedná na základě kategorického imperativu, není důležitý cíl jeho jednání, nýbrž samotná forma jednání a princip, na jehož základě k jednání došlo. Už kvůli splnění těchto podmínek je pak onen způsob jednání považován za morálně dobrý. Vzhledem k tomu, že jedině kategorický imperativ má tu moc řídit naše jednání zcela objektivně, bez ohledu na cíl, jehož má být oním způsobem jednání dosaženo, může být výhradně on považován za základní princip mravnosti.⁸² Jedině kategorický imperativ je oprávněn k tomu být praktickým zákonem, ostatní imperativy jsou pouhými principy vůle.⁸³

V *Základech metafyziky mravů* Kant uvádí hned několik možných definic jediného nejvyššího principu. Pro lepší přehlednost rozdělil Höffe Kantovy formulace kategorického imperativu na jednu základní a tři podřazené, přičemž podřazenými principy jsou myšleny tři způsoby předvedení principu mravnosti.⁸⁴ Základní formulace zní: „Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“⁸⁵ Následují další tři formulace: „Jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem.“⁸⁶ „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“⁸⁷ „Všechny maximy mají ze své vlastní zákonodárné

⁸⁰ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 95.

⁸¹ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 29.

⁸² Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 79.

⁸³ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 83.

⁸⁴ Höffe, *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*, 2005, s. 11.

⁸⁵ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 84.

⁸⁶ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 84.

⁸⁷ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 91.

povahy souhlasit s možnou říší účelů jako říší přírody.“⁸⁸ Všechny uvedené formulace jsou ekvivalentní. Člověk by měl vždy jednat tak, aby mohl souhlasit s tím, že maxima jeho jednání by se mohla stát oním univerzálním zákonem, který bude platit pro všechny členy společenství, a díky jehož dodržování budou žít všichni spokojeně. Touto maximou se pak lidé řídí ve všech situacích, kdy jednají úmyslně a na základě vlastního rozhodnutí. Pokud se jedná o akt nemorální, podle Kanta si nikdo nemůže přát, aby se maxima takového druhu jednání stala nejvyšším principem a obecným zákonem.

Kant definuje imperativ jako pokyn k jednání, není to tedy to konstatování nějakého faktu. Vzhledem k tomu, že kategorický imperativ určuje jak jednat, je to praktický princip. Podle Kanta existuje imperativ dvojího druhu – hypotetický nebo kategorický. Oba druhy imperativů určují jednání, které je nutné na základě vůle, takže je toto jednání i dobré. V případě, že se jedná o kategorický imperativ, měli bychom jednat podle jeho příkazu už z toho důvodu, že se jedná o správný příkaz, a ne proto, že bychom tím sledovali jiné úmysly sloužící k vlastnímu uspokojení. Pokud jednáme za účelem získání nějaké výhody, jednáme na základě hypotetického imperativu. Hypotetický imperativ nám říká, že určitý druh jednání je dobrý na základě účelu, kterého má být dosaženo, ať už je to účel možný nebo skutečný.⁸⁹ Dodržování hypotetického imperativu může být řízeno systémem odměn a trestů, přičemž se jedinec svým chováním snaží vyhnout trestu, ba naopak usiluje o získání odměny. Imperativ řídící toto jednání tedy nelze považovat za kategorický, ovšem jedná se pouze o imperativ hypotetický, neboť jednání na základě kategorického imperativu je zcela autonomní a nezávislé na vedlejších motivech. Empirické materiální principy nemohou zakládat nejvyšší morální princip, jelikož ten je formálním praktickým principem čistého rozumu. Určující důvod vůle tvoří forma zákonodárství, nikoli látka. Z tohoto důvodu nelze maximy, jež mohou být ovlivněny empirickou materiální zkušeností, pozvednout na úroveň morálního zákona, ale pro tento účel je vhodný pouze kategorický imperativ, který je prostý jakékoli empirie.

⁸⁸ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 98-99.

⁸⁹ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 78.

2.3.3 Mravní povinnost a mravní zákon

Kant rozděluje zákony na přírodní a morální.⁹⁰ Všechny procesy v přírodě podléhají určitým zákonitostem. Lidská bytost je jimi ovlivněna také, ovšem narozdíl od ostatních součástí přírody má jedině člověk moc jednat na základě vlastní koncepce zákona a na základě vlastní vůle.⁹¹ Tuto moc má člověk díky tomu, že je obdařen rozumem. Základním zákonem čistého praktického rozumu je formule: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství.“⁹² Toto pravidlo naprosto objektivně určuje vůli, neboť se jedná o tvrzení apriorní a nepodmíněné.

Povinnost je nutnost svobodného jednání na základě kategorického imperativu.⁹³ Kant postuluje rozdíl mezi jednáním v souladu s povinností a jednáním z povinnosti. Jednat v souladu s povinností je možné, i kdyby nás k jednání ponoukaly smysly a náklonnosti. Takové jednání pak nazýváme legálním, je tedy v souladu se zákonem. Avšak jednání z povinnosti je oproštěno od sebemenšího vlivu náklonností. Tento způsob jednání je v souladu s morálním zákonem a jeho morální hodnota je právě v tom, že se děje z povinnosti.⁹⁴ Kant rozlišuje dodržování platné legislativy a dodržování morálních zákonů. Etická legislativa ukládá jedinci určitou povinnost, která má být splněna čistě z toho důvodu, že se jedná o povinnost. Pokud se jedná o právní legislativu, dodržování povinností je podmíněno určitou sankcí. Právní legislativa je vnější, zatímco etická legislativa je vnitřní. Etické povinnosti lze splnit pouze v případě, že jsou vykonávány z respektu k zákonu. Tedy i povinnosti vyplývající ze soudní legislativy mohou být etickými povinnostmi, pokud jsou splněny pouze pro ně samé, nikoli pro vnější odměnu.

Existují pouze dvě skupiny objektů praktického rozumu – jsou jimi objekty dobra a zla. Objekty dobra jsou nutnými předměty mohutnosti žádosti, objekty zla jsou naproti tomu nutnými objekty mohutnosti odporu.⁹⁵ Dobro i zlo je vyjádřením vztahu k vůli. Pojmy dobra a zla je možné určit pouze skrze morální zákon, nemohou být

⁹⁰ Ellington, *Ethical Philosophy*, 1983, s. 12.

⁹¹ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 76.

⁹² Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 50.

⁹³ Ellington, *Ethical Philosophy*, 1983, s. 21.

⁹⁴ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 139.

⁹⁵ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 99.

určeny před morálním zákonem. Pojem dobra neurčuje, ani neumožňuje morální zákon, ale naopak morální zákon umožňuje pojem dobra. Byť to nemusí být na první pohled patrné, považuje Kant tuto poznámku o vyvozování pojmu dobra z morálního zákona za velice důležitou, neboť napravuje omyl, kterého se dopouštěli dřívější filosofové při určování nejvyššího principu morálky. Tito chybovali, když hledali předmět vůle, který následně chtěli učinit příčinou zákona, jenž by pak byl příčinou vůle prostřednictvím převedení předmětu na cit libosti nebo nelibosti. Podle Kanta je ale správný postup opačný – nejprve je třeba určit zákon, který a priori určí vůli, a až podle ní lze určit předmět.⁹⁶ Pomýlení filosofové při svém postupu museli vždy nutně narazit na empirické podmínky morálního zákona. Ovšem pravý morální zákon je založen pouze na formálních podmínkách bez spojitosti s empirií a jedině jako takový může být pohnutkou praktického rozumu.⁹⁷ Kant dokonce považuje morální zákon za posvátný, tedy neporušitelný.⁹⁸ „Morální zákon přikazuje, abych učinil nejvyšší možné dobro na světě posledním předmětem veškerého svého chování.“⁹⁹ Kantovo pravidlo, podle kterého lidé rozhodují, zda je jednání mravně dobré nebo zlé, zní takto: „Ptej se sebe sama, zda by ses mohl opravdu dívat na jednání, které zamýšlíš, kdyby mělo proběhnout podle zákona přírody, jejíž částí bys ty sám byl, jako na možné z tvé vůle.“¹⁰⁰

Kant samozřejmě hledá odpověď na zcela zásadní otázku, proč by měl vlastně člověk jednat morálně. Kategorický imperativ nám ukládá, abychom jednali morálně, ovšem neslibuje žádnou odměnu. Zde vzniká konflikt mezi povinností a uspokojením vlastních zájmů. Jednání, které je v rozporu se zákonem, je zároveň nespravedlivé i morálně špatné. Takové jednání je odsouzeníhodné. Ovšem na druhou stranu, člověk může jednat v souladu se zákonem a jeho jednání tedy bude spravedlivé, avšak nemusí být nutně morální. Příkladem je člověk platící daně. Kant pokládá otázku, zda člověk platí daně, protože je to správné, nebo protože se chce vyhnout případné penalizaci, a zároveň dodává, že odpověď na tuto otázku nám není známá, morální podstatu věci zná pouze Bůh. Zde se objevuje jistý protiklad. Kant uvedl, že v případě, kdy jednáme podle kategorického imperativu, jsou naše činy nezávislé na empirické zkušenosti,

⁹⁶ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 109.

⁹⁷ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 110.

⁹⁸ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 149.

⁹⁹ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 222.

¹⁰⁰ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 118.

ovšem jsou determinovány apriorní skutečností. Avšak existují příklady, kdy může být jednání determinováno jak empirickou zkušeností, tak apriorní skutečností, přičemž vyvstává problém, jak tedy rozhodnout, co je skutečnou příčinou jednání. Nakonec autor tvrdí, že si člověk může být jistý, že jedná svobodně, ovšem nikdy nebude schopen pochopit, co mu tuto svobodu umožňuje. Sám Kant říká, že objektivní realitu morálního zákona nelze dokázat ani dedukcí, ani úsilím rozumu. Existence morálního zákona nemůže být tedy potvrzena zkušeností a posteriori, přesto si je jistý, že je skutečná.¹⁰¹ Kant považuje za nutné přijmout fakt boží existence. Praktickým úkolem čistého rozumu je neustálé usilování o dosažení nejvyššího dobra. Existenci nejvyššího dobra však může potvrdit pouze svrchovaná příčina přírody. Samotná příčina pak obsahuje kauzalitu odpovídající morálnímu zákonu. Za tuto svrchovanou příčinu považuje Kant Boha. Aby tedy bylo možné postulovat nejvyšší možné odvozené dobro, tedy nejlepší možný svět, je nutné uznat existenci nejvyššího dobra samotného, jímž je Bůh. Jelikož tedy existuje nejvyšší dobro pouze pod podmínkou existence boží, je uznání existence Boha povinností člověka, což znamená, že je to morálně nutné.¹⁰²

Kant sám uvádí námitku, která by proti němu mohla být použita, a to že není možné dokázat, že jednáme čistě z povinnosti, ne kvůli případnému efektu, čímž by naše jednání ztratilo morální hodnotu.¹⁰³ Kant také poukazuje na skutečnost, že mnozí filosofové zabývající se otázkami morálky naprosto ignorovali fakt, že by bylo morální jednání spojeno s povinností a upřednostňovali princip sebelásky. Autor přiznává, že není absolutně možné skrze zkušenost prokázat, že jednání určitého jedince vychází čistě z povinnosti. Důvodem je právě fakt, že morální hodnota jednání neleží v jeho viditelných účincích, nýbrž je přisuzována neviditelným principům, ze kterých vychází. Kant však nemožnost důkazu nevnímá jako problém, naopak ji chápe jako důkaz platnosti svého tvrzení, že morálka je prosta jakékoli empirické zkušenosti. V případě, že by byla spojena s empirií, bylo by možné její pravidla empiricky prokázat, ovšem pokud to možné není, jedná se o důkaz, že je založena na čistě apriorních základech. Argument jednoduše podle Kanta potvrzuje sám sebe, neboť pokud nechceme odmítnout koncepci morálky, která je založena na racionálním uvažování a jejíž pravidla jsou zcela objektivně platná pro všechny, musíme jednoduše přijmout

¹⁰¹ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 80.

¹⁰² Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 215.

¹⁰³ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 71.

koncepti, kterou nám předkládá, a fakt, že není empiricky dokazatelná, neznamená závadu, ovšem je naopak ku prospěchu, ba co více, je to dokonce nutný důsledek celé teorie.

Stejně jako jsem si dovolila v určitém bodě obvinít Davida Huma z účelového používání jistých tvrzení, podezírám z podobného přečinu i Immanuela Kanta. Argument, který potvrzuje sám sebe, nelze přijmout jako průkazný. Striktně racionální koncepce etiky je náhle jakoby nenápadně a zcela samozřejmě zahalena závojem víry. Kantovy argumenty nelze přijmout jinak, než se s mířit s tím, že je nelze dokázat, a jednoduše jim uvěřit. Kant předkládá svým čtenářům koncept jakési racionální víry, či spíše víry v racionálno. Ovšem víra v cokoli, byť se jedná o rozum samotný, zůstává stále jen vírou a víra, jak známo, je záležitostí velice subjektivní. Morální zákon tedy může být objektivně platný pouze za předpokladu, že jej přijmeme na základě subjektivní víry. Navíc z faktu, že jsme byli rozumem obdařeni a priori, Kant dovozuje pojem Boha jako nevyššího dobra, díky němuž je toto vůbec možné. Kant se stal obětí vlastní metodologie, neboť ta si vyžádala nutnost přijetí faktu boží existence. Pokud tak neučiníme, Kantův systém morálky se zhroutí, což on sám jistě nechtěl, a ani nemohl, připustit.

2.3.4 Svoboda vůle a vliv kauzality

Autonomie hraje v Kantově etické teorii velice důležitou roli, protože představuje jediný princip všech morálních zákonů i povinností těmto zákonům odpovídajícím.¹⁰⁴ Mravní zákon není vynucován vnějšími okolnostmi, ale jeho dodržování ukládá samotný rozum. Autonomní vůle se řídí jediným zákonem – její maximy se mají stát univerzálními zákony.¹⁰⁵ Princip autonomie zní takto: „Nevolit jinak než tak, aby maximy její volby byly zahrnuty zároveň v témž chtění jako obecný zákon.“¹⁰⁶ Podle Kanta je princip autonomie jediným a výhradním principem morálky. Ictnost Kant definuje za pomoci vůle, když píše, že je to shoda vůle s povinností.¹⁰⁷ Princip autonomie je zcela obecný a přináležejí všem racionálním bytostem, tedy těm,

¹⁰⁴ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 55.

¹⁰⁵ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 107.

¹⁰⁶ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 102.

¹⁰⁷ Ellington, *Ethical Philosophy*, 1983, s. 54.

kteře jednají na základě rozumové úvahy a nenechají se ovládat city. Vůle je schopností, která sama určuje své jednání ve shodě s jistými zákony. Schopnost vůle je vlastní pouze rozumným bytostem.¹⁰⁸

Kant rozlišuje autonomii a heteronomii vůle. Autonomie vůle se projevuje tak, že její maximy jsou ve shodě s univerzálním zákonem. Pokud ovšem vůle hledá zákon mimo sebe v některém z objektů, jedná se o heteronomii. V takovém případě si vůle neurčuje sama svůj zákon, ale zákon je určen objektem. Jestliže taková situace nastane, vůle se neřídí kategorickým imperativem, ale pouze imperativy hypotetickými. Morální imperativ se musí zcela oprostít od vlivu materiálních objektů, aby tyto neměly žádný vliv na vůli, která se svobodně řídí morálním imperativem.¹⁰⁹

Svobodná vůle je taková, „kteře může sloužit jako zákon jedině pouhá zákonodárná forma maximy“¹¹⁰. I svobodnou vůli musí určovat zákon, ovšem je to pouhá zákonodárná forma, která může být určujícím důvodem svobodné vůle. Svobodná vůle je totiž nezávislá na empirických podmínkách, tudíž nemůže nacházet svůj určující důvod v zákonu jakožto látce. Kant si klade otázku, čím naše poznání praktického začíná, zda svobodou nebo praktickým zákonem.¹¹¹ Existenci svobody nemůžeme usuzovat ze zkušenosti, ani nejsme schopni si ji uvědomit bezprostředně. Avšak bezprostředně si uvědomujeme právě morální zákon, jelikož se nám sám nabízí, a ten následně vede přímo k poznání pojmu svobody. Samotný morální zákon jsme schopni bezprostředně poznat proto, že čisté praktické zákony si uvědomujeme na základě nutnosti, se kterou nám je rozum předepsal.¹¹² Jestliže člověk jedná podle ustanovení kategorického imperativu, projevuje se tím jeho absolutně dobrá vůle.¹¹³

Jak již bylo zmíněno výše, Kant postuluje existenci říše účelů.¹¹⁴ Lidé žijící v této říši tvoří ideální komunitu, přičemž je soužití jejích členů založeno na dodržování morálních pravidel. Všichni členové říše mají povinnost jednat v souladu se zákonem.

¹⁰⁸ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 90.

¹⁰⁹ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 103.

¹¹⁰ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 47.

¹¹¹ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 48.

¹¹² Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 49.

¹¹³ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 99.

¹¹⁴ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 95.

Tato povinnost není založena na pocitech, které v nás určitý způsob jednání probouzí, ani na našich sklonech k určitému jednání, nýbrž vychází výhradně ze vztahů mezi bytostmi obdařenými rozumem. Jedinec se vždy chová takovým způsobem, který umožňuje, že pokud by se stejně chovali i ostatní členové společenství, bude mezi nimi panovat rovnost a svoboda. V důsledku to tedy znamená, že v takové komunitě každý jedinec jedná svobodně na základě vlastního rozhodnutí, ovšem nemůže tím nijak škodit svým spoluobčanům, neboť přestože jedná svobodně, řídí se zákonem, kterým se řídí i ostatní a který je pro všechny přívětivý. V říši panuje nejvyšší zákon, jenž ustavuje vše ostatní. Ten platí pro všechny členy stejně bez výjimky. Pokud je nějaký druh jednání dobrý pro jednoho jedince, musí být nutně dobrý i pro všechny ostatní. Říše účelů je analogií říše přírody. Ovšem zatímco říše přírody je možná skrze maximy, říše účelů vyžaduje existenci zákona.

Svoboda je v Kantově etické teorii dalším zásadním pojmem. Označuje ji jako ideu, která se „zjevuje prostřednictvím morálního zákona“¹¹⁵. Ideu svobody nenahlíží člověk a priori, ale víme, že existuje, jelikož je nutnou podmínkou morálního zákona. Svoboda umožňuje existenci morálního zákona a zároveň platí, že skrze morální zákon je člověk schopen vlastní svobodu poznat. Morální užívání rozumu nabízí lidem záruku možnosti existence nejenom svobody, ale také nesmrtelnosti a Boha.¹¹⁶ Podle Kanta je vůle druhem kauzality vlastní lidem, jelikož jsou racionálními bytostmi. Svoboda je pak vlastností vůle, která ji činí nezávislou na jakýchkoli vnějších příčinách.¹¹⁷ Racionální bytost ani nemůže jednat jinak než svobodně. Rozum musí sám sebe nahlížet jakožto autora principů nezávislých na působení cizích vlivů. Aby to bylo možné, musí rozum sám sebe nahlížet jako svobodný. Z toho vyplývá, že vůle racionální bytosti může být vlastním účelem pouze za předpokladu, že je naprosto svobodná.¹¹⁸ Podle Kanta existuje tzv. zákon kauzality svobody, „tj. čistá praktická zásada určující předměty, na které může být jediné ona vztahována“¹¹⁹.

Moralita je vztahem jednání k autonomii vůle. Jednání, které je slučitelné s autonomií vůle, je povoleno, naproti tomu jednání, které jí odporuje, je zakázáno.

¹¹⁵ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 6.

¹¹⁶ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 9.

¹¹⁷ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 108.

¹¹⁸ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 110.

¹¹⁹ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 26.

Vůle, jejíž maximy jsou v naprosté shodě se zákony autonomie, je absolutně dobrá. Kant takovou vůli dokonce označuje za svatou. Vůle, která není absolutně dobrá, se musí řídit určitým závazkem, což je její povinnost.¹²⁰ Nutným objektem vůle je tedy uskutečnění nejvyššího dobra ve světě. Podmínkou nejvyššího dobra je však naprostá shoda vůle s morálním zákonem. Takovou shodu ovšem Kant označuje jako svatost, jíž nemůže žádná konečná rozumná bytost existující ve smyslovém světě dosáhnout.¹²¹ Přesto je však vůle považována za prakticky nutnou, proto je třeba uznat možnost jejího dosažení v progresu do nekonečna, který vede k naprosté shodě vůle s morálním zákonem. Aby byl vůbec progres do nekonečna možný, je třeba uznat možnost existence do nekonečna přetrvávající bytosti. Z uvedeného tedy podle Kanta vyplývá nutný předpoklad nesmrtelnosti duše.¹²²

2.3.5 Definice člověka z pohledu etiky

Lidské bytosti mají přirozeně rozum i city. Podle Kanta je rozdíl mezi člověkem a zvířetem v tom, že pouze lidské bytosti mají povinnosti. Zvířata nejednají racionálně, ale pouze na základě pudů a instinktu, z čehož vyplývá, že nemají žádné závazky či povinnosti. Naopak lidé mají povinnosti, které jsou nuceni plnit. V *Kritice soudnosti* Kant uvádí, že se nemůžeme ptát, proč člověk existuje, neboť „jeho jouscno má samo v sobě nejvyšší účel“¹²³. Přirozenost člověka je racionální a jako taková nalézá svůj účel sama v sobě, čímž se liší od všech ostatních přirozeností. Přesto je člověk bytost poznamenaná jistými potřebami a smyslovými pohnutkami, proto nelze jeho vůli označit za svatou, a lze předpokládat, že maximy jeho jednání mohou odporovat morálnímu zákonu. Z tohoto důvodu je třeba, aby byla člověku uložena povinnost jednání v souladu s morálním zákonem.

Povinností každého člověka je být prospěšný. Pokud se ovšem člověk snaží být prospěšný druhým a sleduje tím nějaké vedlejší úmysly, nemá jeho jednání, byť je druhým prospěšné, žádnou morální hodnotu. Jedině pokud se člověk chová prospěšně, protože tento způsob jednání považuje za svoji povinnost, pak lze jeho jednání

¹²⁰ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 102.

¹²¹ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 209.

¹²² Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 210.

¹²³ Kant, *Kritika soudnosti*, 1975, s. 216.

z morálního pohledu kladně ohodnotit. Existuje subjektivní podmínka, pod kterou si člověk může klást konečný účel, a tou je štěstí.¹²⁴ Chránit vlastní štěstí a spokojenost je povinností každého člověka. A opět zde platí, že jedině v případě, kdy člověk prosazuje vlastní spokojenost z povinnosti, lze jeho jednání přiřknout morální hodnotu. Obecnou a důležitou zásadou morálky tedy je, že aby mohlo být jednání označeno za mající morální hodnotu, musí člověk odpovídajícím způsobem jednat výhradně z povinnosti. Pouze ten, kdo dostojí svým povinnostem jen pro ně samé, může být označen za dokonalého člověka z morálního hlediska.¹²⁵ Pravidlo v této podobě sice Kant nikde neuvádí explicitně, implicitně je ovšem v jeho výkladu nepopíratelně obsaženo. Druhou zásadou morálky, kterou již Kant přímo uvádí, je, že morální hodnota jednání z povinnosti není obsažena v účelu, kterého má být jednáním dosaženo, nýbrž v maximě, kterou je jednání určováno.¹²⁶ Jednání je tedy morální či nemorální nezávisle na tom, zda je jím dosaženo požadovaného cíle, či nikoli. Třetí zásada vyplývající ze dvou předchozích definuje povinnost jako nutnost jednání vyplývající z úcty z zákona.¹²⁷ Z uvedených zásad tedy vyplývá, že morální dobro leží v dodržování morálního zákona kvůli němu samému, nikoli kvůli případnému efektu, který by toto dodržování mohlo mít.

2.4 Role emocí v Kantově etice

Kantovo racionální pojetí morálky je opravdu důsledné a autor ve své teorii nenechává prostor pro uplatnění emocí. Striktně se tedy snaží dostát vlastnímu tvrzení, že emoce nehrají v morálním rozhodování člověka žádnou roli. O to překvapivější je zjištění, že jeden druh citu připouští, ovšem aby se mu podařilo pouze minimálně ustoupit z pozice, kterou vůči uplatnění emocí v oblasti morálky zaujal, definuje jediný přípustný pocit velice specificky, čímž jej odlišuje od všech ostatních pocitů.

¹²⁴ Kant, *Kritika soudnosti*, 1975, s. 226.

¹²⁵ Ellington, *Ethical Philosophy*, 1983, s. 51.

¹²⁶ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 63.

¹²⁷ Kant, *Základy metafyziky mravů*, 1990, s. 64.

2.4.1 Morální cit

Kant připouští jediný cit, který není empirického původu, ale je poznáván a priori. Je jím úcta k morálnímu zákonu.¹²⁸ V této souvislosti tedy můžeme chápat morální zákon nejen jako formální pohnutku jednání skrze čistý praktický rozum, ale také jako subjektivní pohnutku, která v člověku vyvolává cit, jenž podporuje vliv zákona na vůli.¹²⁹ Příčinou úcty je čistý praktický rozum, čímž se liší od všech ostatních citů, které podléhají smyslovým podmínkám. Úcta k povinnosti je tedy jediný pravý morální cit.¹³⁰ Úctu k zákonu definuje Kant jako „vědomí svobodného podrobení své vůle zákonu, avšak jako spojeného s nevyhnutelným nátlakem, který je vykonáván na všechny náklonnosti, ovšem je vlastním rozumem“¹³¹. Fakticky tedy úcta k zákonu znamená přijetí jeho naprosté autority.¹³² Ovšem právě fenomén úcty k zákonu se stal terčem kritiky Kanta, neboť nepopíratelně obsahuje prvky emocionality, což je v rámci Kantova přísně racionálního systému poněkud zarážející.¹³³

Morální cit je velice specifický tím, že jeho původ nacházíme v rozumu, od všech ostatních citů se tedy zásadním způsobem liší. Úcta má svou rozumovou i emoční stránku, přičemž Kant tvrdí, že tyto dvě stránky nejsou odlišné, ale jsou naopak totožné.¹³⁴ Je však vůbec možné hovořit jedním dechem o rozumu a citu? Rozum se nezdá být vhodným orgánem k cítění. Cit je vždy výsledkem zkušenosti a nemůže být člověku dán a priori. Jestliže k někomu či k něčemu chováme úctu, tak jsme si ji vytvořili vždy až na základě poznání subjektu, nikoli předtím. Pokud tedy máme poznání morálního zákona a priori, není možné abychom i cit k němu chovali a priori. Úctu k zákonu může v člověku vyvolat až jeho poznání a poznání jeho projevů. Jestliže ctím zákon, přestože ve mně může vyvolat pocit nelibosti, činím tak proto, že vím, že je správné ctít zákon a že chci, aby i ostatní ctili zákon, neboť jedině v tom případě spolu můžeme žít spokojeně ve společnosti. Tohoto poznání je ovšem člověk schopen dosáhnout až poté, co zkušenost se životem ve společnosti skutečně získá, nikoli před touto zkušeností.

¹²⁸ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 126.

¹²⁹ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 127.

¹³⁰ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 146.

¹³¹ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 137.

¹³² Reath, *Kantova teorie morální smyslovosti*, 2005, s. 75.

¹³³ Henrich, *Etika autonomie*, 2005, s. 65.

¹³⁴ Reath, *Kantova teorie morální smyslovosti*, 2005, s. 76.

2.4.2 Náklonnost

Lidská vůle je bezprostředně určena morálním zákonem. Vůle se musí naprosto oprostit od smyslových podnětů, protože ty by ji mohly svádět na scestí a ponoukat ji, aby se zachovala v rozporu s morálním zákonem. Náklonnosti či sklony založené na citech probouzí v člověku sobectví, které Kant dělí na sebelásku a domýšlivost, u obou případů se však jedná o snahu o uspokojení vlastních zájmů, bez přihlídnutí ke štěstí ostatních lidí. Sebeláska i domýšlivost jsou motivační tendence, které jsou pevně zakořeněny v lidské přirozenosti, proto musí být kontrolovány vždy, když člověk jedná na základě morálního motivu.¹³⁵ Sebelásku Kant tak úplně neztrácuje, naopak ji připouští jako přirozenou, ovšem s tím, že se musí jednat o sebelásku rozumnou. Rozumnou sebeláskou myslí takovou, která je omezena čistým praktickým rozumem. Omezení sebelásky se projevuje jejím udržením v souladu s morálním zákonem.¹³⁶ Morální jednání je v některých případech možné i na základě sebelásky. Naproti tomu domýšlivost Kant ztrácuje, neboť na jejím základě nikdy morálně jednat nelze.¹³⁷

Náklonnost je podle Kanta „slepá a otrocká“¹³⁸, proto musí rozum vykonávat funkci jakéhosi poručníka, který náklonnost usměrňuje. Lidským bytostem jsou náklonnosti pouze na obtíž, jsou proto potlačovány úctou k morálnímu zákonu. Skutečnost, že je člověk schopen potlačovat své sklony za pomoci rozumu dokazuje, že člověk není zcela závislý na přírodním řádu a je schopen se od něj oprostit.¹³⁹

2.4.3 Princip ctnosti a blaženosti

Přáním každého člověka jakožto rozumné a konečné bytosti je být šťastným.¹⁴⁰ Uvedené přání je určujícím důvodem mohutnosti žádosti. Tento určující důvod je materiální povahy. Jako takový nutně pochází z empirické zkušenosti. Je zjevně subjektivní, nikoli objektivní, a proto nemůže být povýšen do role praktického zákona. Každého člověka činí blaženým jiný způsob jednání. Zákon, kterým se lidé řídí v touze

¹³⁵ Reath, *Kantova teorie morální smyslovosti*, 2005, s. 96.

¹³⁶ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 125.

¹³⁷ Reath, *Kantova teorie morální smyslovosti*, 2005, s. 83.

¹³⁸ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 203.

¹³⁹ Reath, *Kantova teorie morální smyslovosti*, 2005, s. 73.

¹⁴⁰ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 40.

po blaženosti, se nikdy nemůže stát objektivním zákonem, neboť v tomto případě nezávisí na formě zákonitosti, ale na látce. Takový subjektivní zákon postrádá objektivní nutnost z apriorních důvodů. Subjektivní praktické principy vycházející z pocitů libosti a nelibosti lze tedy v každém případě považovat za pouhé maximy, nikdy ne za praktické zákony. Hranice mezi mravností a sebeláskou je podle Kanta naprosto zřetelná a způsob rozlišení nedává vzejít sebemenším pochybnostem. Zatímco maxima sebelásky pouze radí, zákon mravnosti nekompromisně přikazuje, aby byl dodržován.¹⁴¹ Každá rozumná bytost tedy musí jednoznačně a bez potíží rozeznat, jak má a nemá jednat. Mravní zákon nepřikazuje, aby byl člověk šťastný, to je podle Kanta nesmysl, neboť je bezpředmětné, aby bylo člověku přikazováno něco, co už sám chce. Naopak je žádoucí člověku přikazovat, aby se choval mravně, neboť v tomto případě už není samozřejmé, že by tak člověk učinil na základě vlastní libovůle.

Ctnost je to nejvyšší, čeho může konečný praktický rozum dosáhnout. Kant ctnost definuje jako jistotu do nekonečna jdoucího pokroku vlastních maxim. Jelikož je tento pokrok nekonečný, nemůže být nikdy dovršen. Je důležité, aby si člověk byl tohoto faktu vědom, neboť pokud by nabyl dojmu, že pokrok jeho maxim již dovršen je, hrozí nebezpečí, že jeho jednání přestane být ctnostným.¹⁴² Kant si nemyslí, že by ctnostné jednání bylo nutně spojeno s pocitem libosti a přinášelo by člověku požitek, ani že by nectnostné jednání nutně vzbuzovalo pocit nelibosti a způsobovalo neklid v duši. Toto tvrzení totiž předpokládá, že bychom člověka museli považovat za ctnostného či nectnostného ještě předtím, než bude nějakým způsobem jednat. Neboť jen u ctnostného člověka lze předpokládat, že nemorální jednání v něm vzbudí neklid a výčitky. Povinnost ovšem morálce předchází a nelze ji z ní odvozovat. Pocit uspokojení či neklidu tedy nemůže být kladen za základ povinnosti.¹⁴³

Princip blaženosti není v rozporu s principem mravnosti. Čistý praktický rozum nepožaduje, abychom se zcela vzdali nároku na blaženost. Avšak v případě, kdy se setká blaženost s povinností, je třeba, aby blaženost ustoupila. V některých případech se může stát, že jdou oba principy ruku v ruce, tedy blaženost může podporovat

¹⁴¹ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 62.

¹⁴² Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 55.

¹⁴³ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 66.

dodržování povinnosti. Ovšem podpora vlastní blaženosti nesmí být nikdy povinností samotnou, neboť je spojena s empirickými principy.

2.5 Shrnutí

Pojetí etiky Davida Huma a Immanuela Kanta je diametrálně odlišné, neboť je založeno na opačných principech – citu a rozumu. Přestože jsou tyto principy protikladné, ani jednomu z filosofů se nepodařilo spolehlivě prokázat, že by se při rozhodování o morálních otázkách nemohly doplňovat. David Hume přesvědčivě prokázal, že emoce jsou principem, který motivuje člověka k jednání. Tato skutečnost je prokazatelná ze zkušenosti. Nepodařilo se mu ale dokázat, že by byl rozum od takové funkce zcela oproštěn. Vzhledem k tomu, že člověk žije ve společnosti, v níž je vázán dodržováním určitých pravidel a zákonů, je podání takového důkazu v podstatě nemožné. Immanuel Kant vystavěl vlastní etickou teorii na existenci morálního zákona, jemuž všichni lidé podřizují své jednání. Tím, že Kant zcela odmítl jakýkoli vliv empirie na oblast morálního rozhodování, si uzavřel možnou cestu jak existenci morálního zákona prokázat a nezůstala mu jiná možnost, než vlastní teorii zachránit vírou v Boha.

Patrný je rozdíl i v pojetí samotného účelu morálky. Hume se snaží vytvořit takový systém morálky, jenž bude činit všechny jeho účastníky šťastnými a blaženými, jelikož morální jednání v nich vyvolává pocit libosti. Kant však nechápe morálku jako nauku o tom, jak se stát blaženými, ale jako nauku o tom, jak se můžeme stát hodnými blaženosti. Proto si také Kant bere na pomoc víru, která dává člověku naději, že existuje jiný život, ve kterém svůj nárok na blaženost využije.¹⁴⁴ V Kantově pojetí je tedy patrné racionální pojetí morálky, přestože podmínka je iracionální, založená na víře. Kantovo spojení víry a rozumové úvahy naznačuje, že rozum není ve věcech morálky tak samostatným a nezávislým prvkem, jak se autor snaží své čtenáře přesvědčit. Hume neobhájil neomezenou moc citů a vášní ovlivňujících lidské jednání, neboť jestliže člověk žije ve společnosti, je naprosto nutné, aby své vášně krotil. Ani Kantovi se nepodařilo obhájit neomezenou moc rozumu v etických otázkách. Výsledky tak naznačují, že cesta k zodpovězení otázky, zda o morálnosti

¹⁴⁴ Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996, s. 222.

či nemorálnosti jednání rozhodujeme na základě citů nebo rozumu, nevede skrze absolutní víru v moc jednoho prvku, neboť takové tvrzení nelze obhájit. Tak jako v ostatních životních otázkách je tedy třeba přistoupit ke kompromisu.

Ačkoli je pojetí etiky v podání Davida Huma a Immanuela Kanta diametrálně odlišné, spojovala tyto dva filosofy společná snaha o překonání dosavadních, podle nich neplatných, etických systémů a určení jasných a nezpochybnitelných principů, na jejichž základě by bylo možné vystavět skutečně platnou etickou teorii. Přestože byli oba přesvědčeni, že se jim daný cíl podařilo splnit a jednou provždy tak smazat možné pochybnosti o původu, vzniku a uplatňování morálních principů, kterými se lidé řídí ve svém jednání a na jejichž základě hodnotí jednání druhých lidí, jejich závěry jsou předmětem debaty i v současné době, několik staletí po smrti těchto velikánů filosofie.

Vyvstává tedy otázka, zda vůbec je možné předložit konečné řešení. Jestli skutečně existují nezpochybnitelné principy, na nichž bychom mohli vystavět zcela objektivní etickou teorii, která bude platit pro jednání všech lidí bez výjimky. V souvislosti s tímto si dovoluji položit otázku, zda je skutečně nutné hledat takovou obecnou etickou teorii, která potlačuje subjektivitu člověka. Člověk jakožto lidská bytost prokazatelně obdařená jak schopností cítění, tak schopností rozumového uvažování je vždy individualitou, neboť je již těmito základními schopnostmi obdařen v různé míře. I když by patrně byl život mnohem jednodušší, nenajdeme dva lidi, kteří by uvažovali naprosto stejně, stejně jako neexistují dva lidé, ve kterých vyvolávají určité situace naprosto identické emoce a ve stejné míře. Ať už tedy teorii etiky vystavíme na smyslových či racionálních základech, taková teorie nebude nikdy obecně platná, neboť jsou jejím předmětem lidé, kteří jsou navzájem více či méně odlišní.

3. ŘEŠENÍ PROBLÉMU RACIONALITY A EMOCIONALITY V SOUČASNÉ NEUROVĚDĚ

V poslední části své práce předkládám současný pohled na řešení problému racionality a emocionality v morálních otázkách z pozice neurovědy. V předchozí části jsem předložila dvě modelová řešení velkých filosofů, která však ve skutečnosti objektivní východisko problému nepřinesla. Nabízí se tedy otázka, zda je vůbec samotná filosofie schopna konečné řešení této diskutované otázky poskytnout. V posledním desetiletí dostala své slovo na poli etiky neurověda, která nabízí nový náhled na celou problematiku rozhodování v oblasti morálních soudů. Bude to tedy ona, která konečně předloží spolehlivé a univerzální řešení prastarého problému?

3.1 Problém duality morálních systémů

Z etické teorie Davida Huma i Immanuela Kanta je patrné, že jejich chápání emocionality a racionality je nutně kontradiktorické, oba principy – rozum a cit – tedy proti sobě stojí v opozici. Výsledky zkoumání na poli neurovědy ale nabízí překročení tohoto kontradiktorického vztahu a ukazují, že na morálním rozhodování se mohou podílet oba prvky – jak rozum, tak emoce. Tyto principy se dokonce vzájemně doplňují a jeden bez druhého nefunguje odpovídajícím způsobem.

3.1.1 Osobní vs. neosobní dilema

V oblasti etiky je hojně diskutován tzv. problém drezíny, který jako první představila britská filosofka Philippa Footová v šedesátých letech minulého století.¹⁴⁵ Jedná se o myšlenkový experiment, jenž má demonstrovat způsob rozhodování v morálních otázkách. Experimentu se následně dostalo mnoha různých podob, přičemž však všechny představují stejné morální dilema. Modelová situace vypadá následovně. Po trati se nekontrolovaným způsobem řítí drezína. Na koleji pracuje pět lidí, které drezína nevyhnutelně smete a zabije. Naštěstí může pozorovatel přehodit výhybku, čímž by byl vozík odkloněn na jinou kolej. Ovšem na jiné koleji bohužel také pracuje člověk,

¹⁴⁵ Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, 1978.

byť pouze jeden, který nemá šanci střetu uniknout. Otázkou tedy je, jestli pozorovatel výhybku přehodí, či nepřehodí, a především, na základě čeho se vůbec rozhodne, jakým způsobem bude jednat.

Problém drezíny byl následně rozpracován do dalších možných podob. Jednou z nich je varianta, která zahrnuje přítomnost statného člověka. Stejně jako v předchozí situaci se drezína řítí po koleji ve směru, kde pracuje pět osob. Nyní ovšem stojí pozorovatel na lávce, pod kterou bude drezína projíždět, a může jí do cesty hodit těžké břemeno, čímž by ji zastavil. Jediným možným břemenem je ovšem velice statný člověk stojící v tu chvíli vedle pozorovatele. Otázkou tedy je, zda ho pozorovatel shodí a zabije, aby zachránil pět osob pracujících na trati. Měl by to udělat, nebo ne? Mezi dvěma uvedenými variantami problému je patrný rozdíl. Thomsonová upozorňuje na fakt, že je rozlišováno mezi tím, jestli člověk nechá jinou osobu zemřít, nebo ji zabije.¹⁴⁶ V prvním případě totiž pozorovatel aktivně neublíží žádné osobě. Jestliže se rozhodne přehodit výhybku a nasměrovat tak drezínu na jinou kolej, dojde sice k usmrcení osoby, ovšem bude to pouze důsledek jednání pozorovatele, nikoli jeho přímý účinek. Avšak ve druhém případě by se na usmrcení člověka podílel pozorovatel přímo, což způsobuje, že jeho morální zodpovědnost bude vnímána jako vyšší. Zabít člověka není to stejné jako ho nechat zemřít, z morálního pohledu je zabití horší. Zastánci utilitarismu tvrdí, že je morální povinností každého člověka výhybku přehodit. Jiní naopak argumentují tím, že pokud daná osoba výhybku opravdu přehodí, podílí se tak na morálním zločinu, neboť bude zodpovědná za smrt člověka. Jak upozorňuje Thomsonová, fakt, že přehozením výhybky zachráníme pět životů a ztratíme jeden, je sice ve shodě s principy utilitarismu, tímto však čin z morálního hlediska není ospravedlněn.¹⁴⁷

Jedním z vědců, kteří se v současné době zabývají problémem morálního rozhodování, je Joshua D. Greene působící na katedře psychologie Harvardovy univerzity. Greene se snaží nalézt fyziologické základy morálního rozhodování, k čemuž využívá behaviorálních experimentů. Tvrdí, že v případě, kdy má pozorovatel pouze přehodit výhybku, schvaluje většina lidí přehození výhybky, čímž bude zachráněno pět lidí na úkor jednoho člověka. Přehození výhybky je tedy většinově

¹⁴⁶ Thomson, *The Trolley Problem*, 1985, s. 1396.

¹⁴⁷ Thomson, *The Trolley Problem*, 1985, s. 1408.

považováno za morálně správný čin. Naopak v případě, kdy by měl pozorovatel shodit na koleje jiného člověka, aby tak jeho smrtí zastavil drezínu a zachránil pět lidí, většina lidí takové jednání neschválí a odsoudí ho jako nemorální.¹⁴⁸ Otázka tedy je, jaký faktor způsobuje, že řešení těchto morálních dilemat, které by mělo v obou případech stejný výsledek – smrt jednoho člověka a záchranu pěti lidí – vyvolává naprosto opačné reakce. Za účelem zodpovězení této otázky provedl Greene několik experimentů, při kterých pomocí magnetické rezonance mapoval činnost v příslušných oblastech mozku.

Dilema lze předložit ve dvou formách – osobní i neosobní, přičemž osobní je ta, která vyžaduje shození statného muže na koleje. Greene tedy kladl pokusným osobám otázky založené na principu řešení obou zmíněných dilemat. Kromě toho jim pokládal i morálně neutrální otázky. Pracoval s hypotézou, že snaha vyřešit osobní a neosobní dilema vykáže v mozku člověka odlišnou reakci, protože každé z dilemat spouští činnost jiného mozkového modulu. Osobní verze dilematu, ve které by člověk vlastníma rukama zabil člověka tím, že by ho shodil z lávky, vyvolává v lidech spontánní emocionální reakce, jejichž výsledkem je odpor k takovému činu a jeho morální odsouzení. Člověk, který je postaven před toto dilema v danou chvíli nepřemýšlí, co by pro něj z takového činu případně mohlo vyplynout dobrého. Naopak v případě neosobního dilematu, kdy stojí osoba před volbou zda přehodit, či nepřehodit výhybku, daná situace nevyvolává tak silné emocionální reakce. Člověk se naopak rozhoduje na základě rozumové úvahy, kdy přehodnocuje, jaký by byl jeho zisk z toho či onoho způsobu jednání. Výsledky magnetické rezonance následně Greenovu hypotézu potvrdily. Snímky ukázaly, že neosobní morální volba vyvolala stejnou mozkovou činnost jako morálně neutrální volba. Byl zaznamenán zvýšený krevní průtok v té oblasti prefrontální kůry, v níž se odehrává logické myšlení. Osobní morální volba aktivovala činnost v oblasti emoční.¹⁴⁹

Podle Greena je rozdíl v tom, že shození člověka na koleje vyvolává v lidech silné emoce, zatímco pouhé přehození výhybky je nechává emočně klidnými. Toto tvrzení lze zobecnit – různá morální dilemata vyvolávají v lidech odlišné emocionální reakce. Specifická míra emocionality pak zapříčiňuje vznik odpovídajících morálních

¹⁴⁸ Greene, An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgement, 2001, s. 2105.

¹⁴⁹ Zimmer, *Jak se duše stala tělem*, 2006, s. 220.

soudů.¹⁵⁰ Aby toto tvrzení Greene prokázal, provedl experiment, při kterém pokládal zúčastněným různé typy otázek týkající se jak morálních, tak nemorálních dilemat, a měřil aktivitu v té části mozku, jež je spojena s emočním cítěním. Zaměřil se na to, jak dlouho bude zúčastněným trvat reakce na otázku. Greene předpokládal, že lidem, kteří schválí shození člověka na koleje jako morální, bude jejich reakce trvat déle, neboť je v opozici proti okamžité emocionální reakci. Obecněji řečeno, v případech, kdy se morální soud člověka neshoduje s jeho emoční reakcí, trvá déle, než na otázku odpoví. Tuto hypotézu výsledky experimentu potvrdily. Dotázaným, kteří nakonec shození z mostu schválili jako morálně správné, trvala jejich reakce delší dobu než těm, kteří takové jednání odsoudili jako nemorální. Experimentem Greene tedy dokázal, že emoční reakce, kterou morální dilema v člověku vyvolá, je v přímé spojitosti s následným morálním soudem. Základním rozdílem mezi oběma druhy dilemat je fakt, že jedno z nich probudí v dotázaném emoce, zatímco druhé nikoli. Greene ale upozorňuje, že výsledky jeho experimentu řeší problém spíše z psychologického hlediska, nikoli z hlediska filosofického. Výsledky jsou deskriptivní, ne preskriptivní povahy. Popisují, proč se člověk v dané situaci chová určitým způsobem, nedovolují si však odpovědět na otázku, jak by se člověk měl chovat.¹⁵¹ Výzkum tedy neposkytuje odpověď na otázku, jaké jednání je morálně dobré a jaké jednání je morálně špatné.

Výsledky Greenových pokusů tedy napovídají, že pokud je člověku předloženo morální dilema, může se rozhodovat jak na základě emocí, tak na základě rozumové úvahy. Člověk sám si způsob rozhodování ale nevybírá, ten je spuštěn automaticky podle toho, jaká míra angažovanosti je od něj v jisté morálně zodpovědné situaci vyžadována. Čas, který má daná osoba k dispozici k učinění svého rozhodnutí, se nezdá být rozhodujícím faktorem, protože jisté situace v lidech jednoduše spustí emoční reakci bez ohledu na to, jaká doba je poskytnuta k jejich řešení.

¹⁵⁰ Greene, An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgement, 2001, s. 2106.

¹⁵¹ Greene, An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgement, 2001, s. 2107.

3.1.2 Fyziologické základy morálního rozhodování

Otázka existence duše a její skutečné povahy je zásadním tématem filosofie již od jejího počátku a provází ji až do současnosti. V průběhu staletí filosofové přisoudili duši mnoho podob, nejčastěji byla pojmána jako nehmotná instance sídlící v určité části těla. V devatenáctém století však bylo dokázáno, že nervovým systémem člověka putují elektrické vzruchy a celé lidské tělo je v podstatě sítí neuronů, kterou se na základě určitých impulsů šíří signály vyvolávající další impulsy.¹⁵² Člověku tedy nevdechuje život záhadná duše, nýbrž elektromagnetické vzruchy a chemické reakce probíhající mezi neurony. V tom samém století se podařilo vědcům také potvrdit, že různé části mozku mají odlišné funkce.¹⁵³ Navíc lze pomocí magnetické rezonance doslova sledovat myšlení, neboť jak neurony pracují, zvyšuje se tvorba kyslíku, a tím i průtok krve.¹⁵⁴ V mozku působí chemické látky, které zapříčiňují změnu zacílení pozornosti mozku. Jednou z těchto látek je dopamin, jenž je tvořen na základě příjemného podnětu a motivuje mozek k další činnosti. Většina dopaminových neuronů je vedena do nejpřednější části mozku, tedy do prefrontální kůry. Funkcí této části mozku je rozpoznání vztahu příčiny a následku a užití určitých informací k dosažení cíle.¹⁵⁵ Z tohoto důvodu hraje prefrontální kůra důležitou roli v morálním rozhodování člověka. Je prokázáno, že poškozením prefrontální kůry dochází jak k narušení uvažování a rozhodování, tak k poškození citění, tedy emocí.¹⁵⁶ Samotný dopamin však k morálnímu rozhodování nestačí, je funkční pouze v případě, že je mozek schopen rozhodovat, které věci jsou pro něj důležitější nebo cennější než jiné.¹⁵⁷

Neurovědci jsou v současné době schopni sledovat v mozku nejen průběh myšlení, ale i emoce, neboť i ty jsou vyvolány činností neuronů. Sídlem emocí je orbitofrontální kůra, která zpracovává informace a vytváří emoční hodnotu věcí a jevů.¹⁵⁸ Damasio si položil otázku, do jaké míry jsou emoční reakce při narození naprogramovány. Domnívá se, že některé emoční reakce na vnější i vnitřní podněty skutečně naprogramovány jsou, přičemž lze za takové podněty považovat například

¹⁵² Zimmer, *Jak se duše stala tělem*, 2006, s. 204.

¹⁵³ Zimmer, *Jak se duše stala tělem*, 2006, s. 206.

¹⁵⁴ Zimmer, *Jak se duše stala tělem*, 2006, s. 208.

¹⁵⁵ Zimmer, *Jak se duše stala tělem*, 2006, s. 209.

¹⁵⁶ Damasio, *Descartův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*, 2000, s. 69.

¹⁵⁷ Zimmer, *Jak se duše stala tělem*, 2006, s. 210.

¹⁵⁸ Zimmer, *Jak se duše stala tělem*, 2006, s. 211.

velikost, typ pohybu či určité zvuky.¹⁵⁹ Jestliže mozek takový stimul zaznamená, je vyvolána emoční reakce, na jejímž základě následně člověk určitým předvídatelným způsobem jedná. Tento druh emocí označuje jako primární emoce a považuje je za základní mechanismus. Kromě nich ovšem postuluje také sekundární emoce, které vznikají, když si člověk vlastní pocity uvědomí a začne vytvářet spojení mezi kategoriemi objektů, situací a primárními emocemi, jež dané objekty v určité situaci vyvolávají.¹⁶⁰

Z výše uvedeného je patrné, jak úzké je propojení mozku s emocemi. Činnost mozku nemusí být nutně spojena s uvažováním. Jinak řečeno, ne všechny procesy, které v mozku probíhají, lze označit za racionální uvažování.¹⁶¹ Spojení, které bylo po dlouhá staletí odmítáno a považováno za nepřijatelné, jemuž se filosofové bránili, když na rozdíl mezi racionalitou a emocionalitou stavěli své etické teorie, se ve světle neurovědy zdá být nejen přijatelné, ale dokonce naprosto přirozené. Lidská duše, jež je považována za sídlo emocí, se stala ústředním tématem mnoha filosofických děl, protože je pokládána za cosi naprosto zásadního, za element, který dělá člověka člověkem. Nyní se však smrškla na změť signálů putujících mozkiem, jejichž příčinou není nic velkého a nedostupného, nýbrž jsou to naprosto odhalitelné a rozpoznatelné chemické reakce. Pocity nejsou tak nehmotné, jak by se mohlo zdát.¹⁶² Duše, pokud o ní lze stále hovořit, se tedy stala tělesnou a racionální. Zároveň však zůstala senzitivní, neboť se v ní neustále tvoří emoce. Spojení racionality a emocionality je naprosto zřejmé. Povaha duše, o jejíž odhalení se filosofové odnepaměti snažili, byla tedy nakonec odkryta vědci. Samotná povaha filosofie ani takovéto odhalení neumožňuje. Filosofie je spekulativní a teoretická, a chce-li se stát praktickou, musí si vzít na pomoc některou z aplikovaných disciplín. Byť se tyto disciplíny původně odštěpily právě ze všezahrnující filosofie, získaly oproti ní tu výhodu, že jsou schopny praktickými výzkumy svá tvrzení potvrdit, či vyvrátit. Čistě filosofii však zůstala pouhá teorie, a pokud se s ní nespokojíme, musíme se obrátit na spolupráci s některou z praktických disciplín.

¹⁵⁹ Damasio, *Descartův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*, 2000, s. 119.

¹⁶⁰ Damasio, *Descartův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*, 2000, s. 122.

¹⁶¹ Damasio, *Descartův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*, 2000, s. 84.

¹⁶² Damasio, *Descartův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*, 2000, s. 9.

To platí i v případě etiky, která bezesporu praktickou je, neboť se zabývá zkoumáním lidského jednání. Praktickou povahu etiky postuloval Hume i Kant, oba však při svém hledání jejích obecných zákonitostí uvízli na poli teorie. Hume vytvořil naprosto logický teoretický konstrukt, kdy teorie poznání představuje pevné základy, na nichž je možné vystavět teorii motivace, přičemž je celkový konstrukt propojen tak, aby byl takřka nezpochybnitelný. Ovšem ve chvíli, kdy jej budeme chtít uplatnit na skutečný život skutečného člověka ve skutečné společnosti, zdánlivě bezchybný konstrukt začne odhalovat své nedostatky. Hume nemohl svá tvrzení podepřít výsledky praktického výzkumu, neboť ty by jednoznačně nepodpořily obecné závěry jeho teorie. Kant, byť naprosto odmítl Humova tvrzení o povaze morálních soudů, se dopustil stejného prohřešku, když chtěl stůj co stůj určit jeden jediný obecný princip, kterým se řídí veškeré morální rozhodování všech lidských bytostí. Následně určený nejvyšší princip je zcela zjevně pouze teoretickým konstruktem, neboť, jak přiznal sám Kant, z jednání lidí nelze jednoznačně poznat, zda je k jednání motivuje onen princip, nebo jiná dostupná odměna.

Neurovědci jsou v tomto směru schopni poskytnout cenné poznatky, jelikož svá tvrzení dokáží ověřovat experimenty. Etika se tak teprve za přispění neurovědců stává skutečně praktickou disciplínou. Nebylo by však dobré možnosti neurovědy příliš přeceňovat. Byť poskytuje cenné poznatky na základě provedených výzkumů, ani ony výzkumy neprobíhají v ideálních podmínkách a jejich výsledky tedy nelze zcela zobecnit. Přestože chemické procesy, které motivují člověka k jednání, v mozku probíhají podle určitých zákonitostí, nelze nikdy zcela s jistotou určit, jak se daný člověk v reálné situaci skutečně zachová. Experimenty probíhají v laboratorních podmínkách, kde jsou zúčastněným kladeny teoretické otázky. Za těchto okolností nelze nasimulovat reálnou situaci, a tedy ani vědec, ani samotný zúčastněný nemůže mít jistotu, že by se skutečně zachoval tak, jak to vykazují výsledky experimentu. Navíc je třeba vzít v potaz, že lidé své názory mění, zcela reálně se tedy může stát, že v jednu chvíli by člověk problém drezíny řešil přehozením výhybky, ovšem později může změnit názor a do jízdy drezíny by nezasahoval. Člověk v průběhu života získává nové zkušenosti, které jej jistým určitým způsobem formují. V tomto směru je pak každý člověk jedinečný. Je tedy otázkou, jak sestavit onen reprezentativní vzorek společnosti, který bude podroben experimentu, jehož výsledky by pak mohly být oprávněně zobecněny.

3.2 Může neurověda poskytnout řešení?

Jeden z Greenových experimentů měl pomoci odpovědět na otázku, co přiměje člověka chovat se poctivě v situacích, kdy by mohl mít zisk z nepoctivého chování.¹⁶³ Bylo zkoumáno třicet pět jedinců rozdělených do tří skupin na poctivé, nepoctivé a ty, u nichž není jednoznačné, jak se zachovají. Na základě předchozího výzkumu týkajícího se ovládaných a automatických procesů byly předloženy dvě hypotézy. Podle hypotézy nazvané „Vůle“ vyrůstá poctivost z aktivního odporu proti pokušení. Předpokladem funkčnosti takové hypotézy je, že v mozku člověka probíhá kognitivní proces, který je schopen oddálit touhu po odměně za jednání. Druhá zkoumaná hypotéza byla nazvána „Slušnost“. Tato předpokládá, že člověk jedná poctivě kvůli absolutní absenci pokušení. Tato hypotéza je založena na předpokladu, že jednání člověka je vždy determinováno přítomností, nebo naopak absencí automatických procesů. Při výzkumu tedy dostali účastníci příležitost zachovat se nečestně, přičemž by jim takové jednání přineslo jistý zisk, a v průběhu rozhodování byla pozorována jejich neurální aktivita. Výsledky výzkumu potvrdily hypotézu s názvem „Slušnost“. Totiž u poctivých jedinců nebyly pozorovány žádné známky toho, že by své jednání při výběru poctivého způsobu jednání vědomě kontrolovali v porovnání se situací, kdy neměli vůbec možnost jednat nepoctivě. Naopak u nepoctivých jedinců byla pozorována zvýšená aktivita v těch oblastech prefrontálního kortexu, jež jsou spojeny s kontrolou jednání, a to jak v situaci, kdy si sami vybrali, že se zachovají nečestně, tak v situaci, kdy se nepoctivého jednání zřekli. Čím více bylo jednání pozorovaných lidí nepoctivé, tím větší aktivitu vykazovaly dané oblasti prefrontálního kortexu. Sám Greene však přiznává, že výsledky tohoto výzkumu nemohou být chápány jako univerzální závěry ohledně morálních soudů.¹⁶⁴

I neurovědec Antonio Damasio přiznává, že hranice neurovědy jsou zatím pevně stanoveny a výsledky mnoha zkoumání nejsou nezpochybnitelné.¹⁶⁵ Věda zatím není schopna poskytnout definitivní odpovědi na otázky týkající se morálního rozhodování. Tento poznatek však nemusí být nutně chápán jako neúspěch vědy, naopak představuje výzvu. Provedené experimenty stále přinášejí nové poznatky, se kterými lze dále

¹⁶³ Greene, Patterns of neutral activity associated with honest and dishonest moral decisions, 2009, s. 12506.

¹⁶⁴ Greene, Patterns of neutral activity associated with honest and dishonest moral decisions, 2009, s. 12510.

¹⁶⁵ Damasio, *Descartův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*, 2000, s. 221.

pracovat. Problém, na který si přejeme nalézt odpověď, je nesmírně složitý, a proto se nespokojí s jednoduchým řešením. Člověk je živým organismem, jehož tělo sice funguje na základě chemických procesů a disponuje určitou genovou výbavou, stejně tak je však bytostí společenskou, jejíž jednání je ovlivněno mnoha vnějšími faktory, jako je jednání ostatních jedinců a společenský i kulturní kontext.¹⁶⁶

3.2.1 Interakce mezi rozumem a emocemi v morálním rozhodování

Neurověda dokázala, že z anatomického i funkčního hlediska může existovat spojení mezi rozumem, city a tělem.¹⁶⁷ Rozum ke správnému rozhodování potřebuje podporu emocí, na druhé straně platí, že emoce musí být regulovány rozumem. Ani jedna složka tedy nemůže v procesu morálního rozhodování pracovat zcela samostatně. I Greene je zastáncem názoru, že rozum a emoce při procesu morálního rozhodování spolupracují. Vztah jejich interakce se však zatím nepodařilo dostatečně popsat, a proto se na zodpovězení této otázky Greene zaměřuje ve svých výzkumech. Jak již bylo uvedeno výše, využívá k tomu metodu magnetické rezonance, která mu následně umožňuje vysledovat ze snímků aktivitu mozku při řešení specifických úkolů. Při řešení morálních dilemat nejsou vyvolány emocionální reakce vždy do stejné míry, ovšem míra emocionality se u každého dilematu liší, čímž je ovlivněn následný způsob morálního jednání člověka. Záměrem výzkumů provedených Greenem a jeho spolupracovníky je vnést světlo a pořádek do současného mínění o povaze morálních soudů.¹⁶⁸

Podle Greena tíhne tradiční pojetí morálky spíše k tomu, že by se lidé měli při rozhodování o morálních otázkách řídit rozumem, zatímco v současnosti se do popředí dostává přesvědčení, že morální rozhodování je založeno na intuitivních a emocionálních procesech. Greene se svými spolupracovníky provedl výzkum, který měl pomoci nalézt odpověď na uvedenou otázku. Tvrdí, že při rozhodování o morálních otázkách člověk uvažuje na jedné straně racionálně, na druhé straně se poddává emocím, přičemž každý způsob rozhodování má jiný původ. Předpokládá, že utilitaristický morální soud je spojen s kontrolovaným kognitivním procesem, zatímco

¹⁶⁶ Damasio, *Descartův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*, 2000, s. 223.

¹⁶⁷ Damasio, *Descartův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*, 2000, s. 211.

¹⁶⁸ Greene, *An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgement*, 2001, s. 2105.

morální soud, který nevychází ze zásad utilitarismu, je vytvořen automaticky na základě emocí. Greene proti sobě staví typicky utilitaristickou pozici, která vždy preferuje řešení, jakým lze dosáhnout maximálního zisku za cenu minimálních ztrát, a pozici deontologickou, jejímž zastáncem je Kant, která staví morální povinnost nad všechny možný dosažitelný zisk. Tyto dva pohledy pak aplikuje na problém drezíny v podobě, kdy je aktérem i statný muž. Z utilitaristického hlediska je jasně správným řešením shození muže, neboť za cenu jednoho života jich bude pět zachráněno. Naopak z deontologického hlediska je toto řešení považováno za nepřijatelné. Ve shodě s Greenovým předpokladem tedy lze tvrdit, že neutilitaristické řešení, které člověka odrazuje od shození onoho muže, vzniká automaticky na základě emocí, zatímco zabití člověka, které je ve shodě se zásadami utilitarismu, je výsledkem rozumové úvahy.¹⁶⁹ Na základě výsledků výzkumu nelze tvrdit, že by v lidském mozku existovaly dva odlišné systémy, kdy by jeden byl specializovaný na tvorbu utilitaristických soudů a druhý na tvorbu soudů deontologických.¹⁷⁰ Nicméně je z výsledků výzkumu patrné, že kontrolované kognitivní procesy skutečně hrají specifickou roli při tvorbě utilitaristických morálních soudů. Přesná povaha těchto procesů ale musí být ještě předmětem dalšího výzkumu.¹⁷¹

3.2.2 Vztah neurovědy a normativní etiky

Greene si položil otázku, jak může neurověda přispět k řešení morálních problémů. Mnozí filosofové odmítají přijmout závěry neurovědy za relevantní pro etiku, neboť věda je deskriptivní povahy, zatímco etika má být preskriptivní. Problém odráží neslučitelnost deskriptivních a preskriptivních soudů, na niž upozornil již David Hume. Jsou ovšem i tací, kteří nepovažují tuto distinkci za problém a naopak zastávají názor, že mezi neurovědou a normativní etikou existuje jisté spojení, které může dojít až tak daleko, že etika bude jednoho dne vnímána jako přírodní věda. Sám Greene považuje rozdíl mezi deskriptivností vědy a preskriptivností etiky za reálně existující a patrně nepřekonatelný, zároveň je ale přesvědčen, že neurověda je pro etiku velmi přínosná,

¹⁶⁹ Greene, Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgement, 2007, s. 1145.

¹⁷⁰ Greene, Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgement, 2007, s. 1152.

¹⁷¹ Greene, Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgement, 2007, s. 1153.

neboť je zdrojem důležitých informací, na jejichž základě může docházet k přehodnocení dosavadních etických teorií a vytvoření teorií nových.¹⁷²

Případnou nedůvěru některých filosofů k využití závěrů experimentů provedených neurovědci v etice lze vysvětlit právě odkazem k propasti mezi deskriptivními a preskriptivními soudy. Skepse tedy není neopodstatněná a má poměrně dlouhou tradici. Jak bylo uvedeno výše v části, která je věnována Humově tezi, tato distinkce může mít pro etiku velice závažné důsledky, neboť může znamenat vyloučení možnosti racionální debaty o morálních problémech. Neurověda skutečně může etiku obohatit o cenné poznatky vztahující se k zodpovězení otázky, jak se člověk rozhoduje v případě, že stojí před jistým morálním dilematem. Věda ovšem není schopna určit, a patrně si ani neklade takové ambice, jak by se člověk v dané situaci zachovat měl, respektive jaký způsob jednání lze označit za morálně dobrý a jaký je třeba odsoudit jako nemorální. Je tedy vůbec možné toto dilema vyřešit? A je to skutečně nutné? Hume i Kant ve svých snahách o nalezení nejvyššího principu nepřinesli uspokojivé řešení a nepřináší ho ani neuroetika, byť je schopna proniknout do nitra člověka, a to doslova.

Jelikož však žijeme ve společnosti a tento způsob života vyžaduje určitý řád, je nezbytné určit pravidla, jak smíme či nesmíme jednat. Souborem těchto pravidel je platná legislativa. Zákony, z nichž se legislativa sestává, byly vytvořeny uměle za cílem umožnění spořádaného života ve společnosti. Zákony mohou rozhodovat jedině o tom, zda je určitý druh jednání prospěšný pro společnost, či zda jí škodí a je žádoucí jej potrestat. Nerozhodují však o tom, jaký druh jednání je morální a jaký je nemorální. Ani filosofové, ani neurovědci zatím nebyl nalezen nejvyšší morální princip, na jehož základě by bylo možné objektivně rozlišit mravně dobré a mravně špatné jednání. Toto rozlišení je tedy stále subjektivní záležitostí a otázka, jaké je skutečně morální jednání, zůstává objektivně nezodpovězena.

¹⁷² Greene, From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology, 2003, s. 847.

4. ZÁVĚR

David Hume i Immanuel Kant byli přesvědčeni, že emoce a rozum jsou dvě naprosto odlišné stránky lidské přirozenosti, které proti sobě stojí dokonce v opozici. Hume považoval rozum za nečinný a neschopný přimět člověka k jednání. Kant naopak v oblasti morálního rozhodování rozumu plně důvěřoval a považoval city za nehodné tohoto úkolu. Postupný vývoj a především neurovědecké experimenty prokázaly, že striktní distinkce mezi funkcemi obou elementů není naprosto nutná, ba není ani žádoucí. Jak píše Damasio, „city jsou nedílnou součástí soukolí rozumu“¹⁷³.

Kant jakožto zastánce morálního realismu hájil představu, že dobro a zlo existuje v reálném světě mimo lidské vědomí. Objektivní realitu morálních soudů se mu ale nepodařilo prokazatelně obhájit. V opozici proti morálnímu realismu stojí morální intuicionisté, kteří se inspirovali Humem a tvrdí, že morální rozhodnutí člověka jsou výsledkem emocí, nikoli uvažování. Přestože se morální intuicionisté Humem inspirovali, vyvarují se chyby, které se on sám dopustil. Snažil se totiž ustavit libost a nelibost za principy, jimiž se všichni lidé uniformně řídí, což předpokládá, že stejné podněty v člověku vždy vyvolávají stejné emoce. Morální intuicionisté netvrdí, že by všichni lidé měli zakódovaný jediný typ morálky, stejně jako zcela nevylučují rozum z morálního uvažování. Při rychlých rozhodnutích jednáme intuitivně na základě emocí, ovšem v případech složitých morálních dilemat se ke slovu dostává rozum.¹⁷⁴

Výsledky neurovědeckých experimentů jistě vnesly světlo do bádání o povaze morálního rozhodování. Filosofové, ať už chtějí či nechtějí, musí minimálně některé závěry přijmout, neboť byly jasně dokázány. Například, že mozek je rozdělen do několika různých oblastí, přičemž každá z nich má vlastní funkci. Stejně tak bylo spolehlivě dokázáno, že v mozku sídlí i emoce. Spojení rozumu a emocí je tedy neoddiskutovatelné. Otázkou ovšem zůstává, do jaké míry jsou výsledky neurovědeckých experimentů směrodatné. Byť poskytují zajímavé informace o zkoumaných osobách, tyto zůstanou vždy jen jednotlivými závěry, které nelze

¹⁷³ Damasio, *Descartův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*, 2000, s. 7.

¹⁷⁴ Zimmer, *Jak se duše stala tělem*, 2006, s. 219.

spolehlivě zobecnit. Abychom mohli s určitostí říci, jak morální rozhodování člověka obecně probíhá, museli bychom pozorovat jeho jednání v reálné situaci. Na základě zodpovídání otázek v umělých podmínkách není možné s jistotou určit, jak se osoba skutečně zachová, pokud reálná situace opravdu nastane. Je třeba vzít v potaz také zkušenosti, které člověk v průběhu života získává a jimiž je formován, proto nelze výsledek výzkumu označit za trvale platný, neboť po nějaké době může člověk jistě reagovat jinak. Za problematický považuji také výběr reprezentativního vzorku společnosti, který je experimentu podroben. Jelikož zkušenosti každého člověka jsou rozdílné a jedinečné, je otázkou, jak vybrat ty, jejichž výsledky by mohly být zobecněny jako platné ve většině případů. Tímto nechci výsledky zkoumání neurovědy nijak snižovat. Úmyslem je pouze upozornit na fakt, že ani sama věda není schopna s neotřesitelnou jistotou zodpovědět onu otázku, v jakých případech a do jaké míry je morální rozhodování výsledkem rozumové úvahy a za jakých okolností mají naopak hlavní slovo v morálním rozhodování emoce. Provedené experimenty mohou pouze napovědět, nikoli podat jistou odpověď.

Řešení předložené neurovědci uvádí, že se v oblasti morálních otázek lidé rozhodují jak rozumem, tak city, přičemž způsob rozhodování závisí na tom, do jaké míry jsou v dané situaci angažováni a jak vysoká aktivita je po nich vyžadována. Zda přijmeme výsledky výzkumů provedených neurovědci za pouhé vzorky řešení, či zda jsme ochotni přijmout zobecnění předložených závěrů závisí na tom, jak pojmáme člověka samotného. Jestliže jsme ochotni přijmout pojetí člověka jako stroje, který je v podstatě naprogramován k jistým úkonům a jeho reakce na určité podněty jsou předvídatelné, pak pravděpodobně nebudeme mít problém se zobecněním závěrů v oblasti morálního rozhodování. Lze předpokládat, že stejné situace vyvolávají v mozku člověka stejné reakce a chemické procesy, jejichž výsledky budou dokonce i stejné emoce. Ovšem pokud tuto představu člověka nepřijmeme a vezmeme v potaz situační kontext a především předchozí zkušenosti, kterých člověk nabyl a které jej jistě určitým způsobem ovlivnily, pak nebudeme moci závěry neurovědeckých experimentů spolehlivě zobecnit.

Filosofové zabývající se etikou si na svá bedra vzali nelehký úkol. Stanovení nejvyššího morálního principu se ukázalo být velkým soustem i pro takové velikány filosofie, jakými byli David Hume a Immanuel Kant. Oni sami patrně o svém úspěchu

přesvědčení byli. Humovu etickou teorii však vzápětí smetl ze stolu Kant, jenž byl přesvědčen o pravdivosti vlastní teorie. Ani Kant ovšem své následovníky a komentátory o neochvějně pravdivosti vlastní teorie nepřesvědčil. Nedovolila bych si snad chybu připisovat osobnímu selhání obou filosofů či jejich nedůslednosti. Omyl spočívá patrně již v samotné domněnce, že je vůbec možné nevyšší obecný morální princip stanovit. Ve dvacátém století přišla na pomoc filosofii v oblasti etiky věda. Byť poskytla neurověda filosofii cenné údaje, i ona má své hranice a na zodpovězení některých otázek jednoduše nestačí.

Avšak to, že neznáme na některé otázky odpovědi, neznamená, že je zbytečné se na tyto otázky ptát. Vždyť to je právě skutečným posláním filosofie – klást otázky. Protože ale klade filosofie otázky, na které není sama schopna zodpovědět, měla by i nadále spolupracovat s praktickými disciplínami a tuto spolupráci rozvíjet. Kooperace vědy a filosofie může být jistě stále přínosná pro obě strany. I když by se věda patrně bez filosofie obešla, neboť vědci jsou sami schopni provést výzkum, aniž by k tomu potřebovali filosofy, může jim filosofie nabídnout nové podněty pro zkoumání a takto je obohatit. Naopak filosofii, která se na teoretické úrovni zabývá mnoha zajímavými a hlubokými problémy, nabízí věda možnost postupu z čistě teoretické roviny na rovinu praktickou. Nemyslím si, že by se filosofie mohla postupně ve vědě zcela rozplynout, jistě ale může díky vzájemné spolupráci získat nový rozměr.

ANOTACE

KLEMEŠOVÁ Vendula. Katedra filozofie, Filozofická fakulta. „Rozum a cit: dvě odlišná pojetí etiky.“ Mgr. Filip Tvrдый, Ph.D. 62 stran. 22 titulů použité literatury.

Klíčová slova: etika, rozum, cit, neurověda, povinnost, libost, nelibost, ctnost, svoboda vůle, kauzalita, společnost, problém drezíny, morální soud

Cílem práce je představit možná řešení otázky, zda se člověk v oblasti morálních rozhodnutí řídí rozumem či city. Za tímto účelem předkládám etické teorie Davida Huma a Immanuela Kanta, které považuji za protikladné. V první části práce je představena Humova etická teorie, jež klade důraz na roli emocí v morálním rozhodování. Druhá část práce je věnována Kantově teorii, která je naopak založena na racionálním rozhodování a jejímž řídícím principem je povinnost. Teorie obou filosofů jsou srovnány se záměrem ukázat, že ani v jedné z nich není spolehlivě prokázáno, že by řešení morálních dilemat bylo záležitostí pouze jednoho principu, a to buď rozumu, nebo citu. V závěrečné části práce je předložen náhled na současnou problematiku vztahu filosofie a neurovědy a jejich možnou kooperaci v otázce rozhodování morálních dilemat.

ABSTRACT

KLEMEŠOVÁ Vendula. Department of Philosophy, Philosophical Faculty. „Reason and Emotion: Two Different Conceptions of Ethics.“ Mgr. Filip Tvrđý, Ph.D. 62 pages. 22 titles in the bibliography.

Key words: ethics, reason, emotion, neuroscience, obligation, pleasure, displeasure, virtue, freedom of the will, causality, society, trolley problem, moral judgement

The aim of the diploma thesis is to present possible solutions to the question, if the man, when dealing with some moral issue, decides according to reason or emotion. In order to reach the aim I present David Hume's and Immanuel Kant's theories of ethics, which I find contrary to each other. The first part of the thesis is dedicated to Hume's theory of ethics. Hume claims that the moral judgement is based on emotion. Kant's theory of ethics is presented in the second part of the thesis. Opposite to Hume, Kant claims that the moral judgement is based on reasoning and the man always decides how to behave in accordance with obligation. Both theories are compared in an effort to demonstrate that any of them proves that the moral judgement is based on just one principle: reason, or emotion. The last part of the thesis is dedicated to the present issue of the relation between philosophy and science and their possible cooperation in the field of research of moral judgements.

POUŽITÁ LITERATURA

BAILIE, James. *Hume on Morality*. London: Routledge, 2000.

DAMASIO, Antonio. *Descartův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*. Praha: Mladá Fronta, 2000.

ELLINGTON, James W., tr. *Ethical Philosophy: the complete texts of Grounding for the Metaphysics of Morals and Metaphysical Principles of Virtue (Part II of the Metaphysics of Morals)*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1983.

FOOT, Philippa. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1978. s. 19-32.

GREENE, Joshua D. An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgement. *Science*. 2001, roč. 293, s. 2105-2108.

GREENE, Joshua D. Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgement. *Cognition*. 2008, roč. 107, s. 1144-1154.

GREENE, Joshua D. From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology. *Nature Reviews*. 2003, roč. 4, s. 847-850.

GREENE, Joshua D., PAXTON, Joseph M. Patterns of neural activity associated with honest and dishonest moral decisions. *PNAS*. 2009, roč. 106, č. 30, s. 12506-12511.

HENRICH, Dieter. Etika autonomie. In CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 43-70.

HÖFFE, Otfried. Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti. In CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 9-42.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin, 1985.

HUME, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. London: A. Millar, 1751.

HUME, David. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1996.

KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996.

KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975.

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1990.

KOLÁŘ, Petr, SVOBODA, Vladimír. *Logika a etika*. Praha: Filosofia, 1997.

NOVOTNÝ, Zdeněk. *David Hume a jeho teorie vědění*. Olomouc: Votobia, 1999.

REATH, Andrew. Kantova teorie morální smyslovosti. Úcta k morálnímu zákonu a vliv sklonů. In CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 71-97.

STROUD, Barry. *Routledge Arguments of the Philophers – Hume*. London: Routledge, 1977.

THOMSON, Judith J. The Trolley Problem. *The Yale Law Journal*. 1985, roč. 94, č. 6, s. 1395-1415. 2012-04-14. Dostupný z WWW <<http://www.jstor.org/stable/796133>>.

ZIMMER, Carl. *Jak se duše stala tělem*. Praha: Galén, 2006.