

JE ETIKA NÁSLEDKOM LOGICKEJ CHYBY?

MIROSLAV MANDZELA, Katedra filozofie FF UCM, Trnava

MANDZELA, M.: Is Ethics a Consequence of a Logical Error?
FILOZOFIA 63, 2008, No 8, p. 704

The article deals with the question, if, taking the validity of Hume's thesis for granted, it is legitimate to deny the cognitive claim of ethics. The author draws on Wittgenstein's differentiating between using the ethical terms in their absolute and relative senses. Using these terms in a relative sense is applied to their ethical using. The author intention is to show, that using ethical terms in this way is not contradictory to Hume's thesis. If ethics avoided using its terms in their absolute senses, the validity of Hume's thesis would not imply the rejection of its cognitive claim.

Keywords: Ethics – Metaethics – Factual judgments – Value judgments – Hume's thesis – The absolute and the relative senses of ethical terms

Medzi najdiskutovanejšie problémy súčasnej etiky a metaetiky patria problémy súvisiace so vzťahom medzi faktmi a hodnotami, resp. faktuálnymi a hodnotovými (morálnymi) súdmi. Charakter tejto dichotómie má silný vplyv na určenie miesta, ktoré má etika zastávať v rámci ľudskej kultúry. Je praktická filozofia korunou múdrosti, alebo len jej naivnou ambíciou?

Rozdiel medzi faktuálnymi a hodnotovými (morálnymi) súdmi nepochybne existuje. Je daný minimálne odlišnou povahou faktov a hodnôt. Je však otázne, či je tento rozdiel až taký zásadný, že na jeho základe pripisujeme alebo upierame etike kognitívny význam. V súčasnosti sa totiž hovorí o dichotómii *fakty – hodnoty* ako o akejsi filozofickej téze, ktorú Putnam vo svojej práci *Kolaps dichotómie fakt/hodnota a iné eseje* prirovnáva k dichotómii *analytický – syntetický*, pričom jej pripisuje aj rovnaký osud (pozri [5], 1. kap.).

Zástancovia tejto tézy o nepreklenuteľnej priepasti medzi faktuálnymi (deskriptívnymi) a hodnotovými (preskriptívnymi) súdmi považujú za logickú chybu (the is-ought fallacy) každú snahu o preklopenie tejto priepasti. Každá etická koncepcia s kognitívnym nárokom sa potom javí ako následok nejakej konkrétnej logickej chyby.

Odporcovia tejto tézy sa ju pokúšajú vyvrátiť protipríkladmi vo forme úsudkov, ktoré majú demonštrovať logicky korektné ododenie preskriptívneho záveru z čisto faktuálnych premís. Snažia sa tak zabrániť vyčleňovaniu etiky z oblasti vedy, racionálnosti, zmysluplnosti. (Prípadne sa pokúšajú „vyčleniť“ z tejto oblasti“ aj samotnú vedu a poukazujú na to, že hodnoty vo vedeckom výskume zohrávajú významnejšiu úlohu, ako by sme si možno želali.)

Aj preto by sa mohlo zdať, že o osude etiky sa rozhoduje už na rovine logiky, ale bolo by trúfalé, keby formálna logika chcela rozhodnúť o existencii alebo neexistencii nejakej mravnej skutočnosti (termín *mravná skutočnosť* používam v širšom význame ako skutočnosť relevantná pri morálnom hodnotení, napr. kráľovstvo nebeské, nirvána, eudaimonia a pod.; môže byť aj etickým cieľom ľudskeho života.). Kompetencie metaetiky

a jej metód nie sú neobmedzené. Aj preto považujem niektoré závery metaetikov prinajmenšom za unáhlené a neprekvapuje ma, že etici často jednoducho ignorujú celú oblasť metaetiky.

Som presvedčený o tom, že metaetický výskum nemôže v etike zohrávať úlohu jej kata. No na druhej strane sa domnievam, že tento výskum môže byť pre etiku naozaj užitočný a že jeho ignorovanie škodí celej etike. Preto sa zameriam na problematiku týkajúcu sa charakteru mravných súdov a samotnej etiky a pokúsim sa poukázať na kompetencie etiky a metaetiky.

Absolútny a relatívny zmysel etických termínov. Najskôr by som chcel trochu „oprášiť“ Wittgensteinovu prednášku o etike. Wittgenstein v nej upozorňuje na používanie etických termínov dvoma spôsobmi. Ide tu vlastne o používanie týchto termínov v mravnom zmysle a v mimomravnom zmysle. Píše: „U všetkých týchto viet však ihneď bije do očí, že každú z nich používame v dvoch zmysloch, t. j. dvoma úplne rozdielnymi spôsobmi. Jeden spôsob nazvem každodenným alebo relatívnym zmyslom, druhý potom etickým alebo absolútnym zmyslom. Ak napríklad poviem, že táto stolička je *dobrá*, chcem tým povedať, že táto stolička vyhovuje určitému predurčenému účelu, takže slovíčko ‚dobrý‘ má tu zmysel len potiaľ, pokiaľ taký účel bol stanovený už dopredu. Ak napríklad povieme, že tento muž je dobrým klaviristom, mienime tým, že dokáže zahráť kompozíciu určitého stupňa obtiažnosti s určitým stupňom zručnosti. A podobne: Ak poviem, že je pre mňa *dôležité*, aby som neprechladol, mienim tým, že prechladnutie by určitým spôsobom narušilo môj spôsob života, čo sa dá opísať. A ak poviem, že táto cesta je *správna*, mienim tým, že táto cesta je správna vzhľadom na určitý cieľ a vo vzťahu k nemu. Tieto vety v uvedenom použití nepôsobia žiadne ťažkosti ani nevyvolávajú žiadne hlbšie problémy. Ibaže v etike sa nepoužívajú takýmto spôsobom“ ([8], 35).

Takéto používanie etických termínov si nesmieme zamieňať s etickým absolutizmom ani s etickým relativizmom. Etický absolutizmus sa často chápe ako záruka objektívnosti morálnych princípov a jeho odmietnutím sme nútení uznať etický relativizmus alebo subjektívizmus (v ktorých sa však tiež bežne používajú etické termíny v absolútnom zmysle), prípadne nihilizmus či skepticizmus. Používanie etických termínov v relatívnom zmysle nevylučuje objektívnu platnosť morálnych princípov (ako uvidíme neskôr).

Etika teda používa podľa Wittgensteina svoje špecifické termíny v absolútnom zmysle a takéto používanie je jedným z mnohých príkladov zneužitia nášho jazyka. „Teraz vidím, že tieto nezmyselné výrazy neboli nezmyselné snáď preto, že som ešte nenašiel správne výrazy, ale preto, že ich nezmyselnosť je skôr ich vlastnou podstatou... Pokiaľ etika vyviera zo želania povedať niečo o poslednom zmysle života, o absolútnom dobre a o tom, čo je absolútne hodnotné, potiaľ nemôže byť žiadnou vedou“ ([8], 41).

Používanie etických termínov v absolútnom zmysle je veľmi problematické. Ak použijeme termín *správny čin* v absolútnom zmysle a povieme nanajvýš, že to znamená len toľko, že by sme takýto čin mali vykonať, dozvieme sa, že by sme ho mali vykonať preto, lebo by sme ho mali vykonať. Takéto „zdôvodňovanie“ by sa dalo veľmi ľahko zneužívať. Ďalší veľký problém by nastal s otázkou morálnej záväznosti. Ak mi niekto odporučí konať tak a tak a na otázku „Prečo mám tak konať?“ dostanem odpoveď

„Pretože ťa to morálne zaväzuje (a inak nič)“, budem sa potom prirodzene pýtať seba, prečo by ma vôbec mala nejaká morálna záväznosť zaujímať. Oprávnené by som mohol takúto etiku podozrievať zo samoúčelnosti a hľadať útechu v Nietzscheho slovách: „Keď človek primyslel všetkým veciam rod, nechcel sa len hrať, ale získať hlboký vhlád. Obrovský rozsah tohto omylu si uvedomil príliš neskoro, ba možno si ho neuvedomil dodnes. Práve takisto človek pripísal všetkému, čo existuje, vzťah k morálke, a svetu povesil na ramená etický význam. To bude raz práve tak bezcenné, ako je už dnes bezcenný dohad o mužskosti či ženskosti slnka“ ([4], 3).

Naproti tomu relatívny zmysel nám takéto problémy nespôsobuje. „Podstatný rozdiel medzi oboma súdmi je zrejme v tom, že každý relatívny hodnotiaci súd je čisto zistením faktov a môže byť preto formulovaný tak, že stráca aj akýkoľvek nádych hodnotiaceho úsudku. Namiesto tvrdenia „Toto je správna cesta do Granchesteru“ by som mohol rovnako dobre povedať: „Ak sa chcete čo najrýchlejšie dostať do Granchesteru, potom je to pre vás správna cesta“ ([8], 36).



L. Wittgenstein

Wittgensteinovu kritiku používania etických termínov v absolútnom zmysle považujem za oprávnenú. V dejinách etiky sa s takýmto použitím stretneme často (zreteľným príkladom je Kantova etika povinnosti). No na rozdiel od neho si nemyslím, že v etike sa používajú tieto termíny iba v absolútnom zmysle. Nevidím dostatočný dôvod na to, aby sme etický zmysel termínov stotožňovali s absolútnym zmyslom. Tento neoprávnený redukcionizmus má na svedomí mnohé súčasné metaetické spory týkajúce sa fundamentálnych problémov etiky.

Ako príklad použitia etických termínov v relatívnom zmysle uvediem učenie Ježiša Krista. Evanjeliá nie sú spisy o istých etických normách v abso-

lútnom zmysle. Dôležitú úlohu v kresťanskom učení zohráva pojem kráľovstva nebeského, o ktorom Ježiš hovorí vo viacerých podobenstvách. Kráľovstvo nebeské tu predstavuje konkrétnu mravnú skutočnosť, na ktorú sa potom vzťahujú všetky mravné sudy.

Keď Ježiš hovorí, čo máme robiť, znamená to, že hovorí, čo máme robiť, aby sme vošli do kráľovstva nebeského. Keď vraví: „Ja som cesta i pravda i život. Nik neprichádza k Otcovi, ak len nie skrze mňa“ (J 14,6), neznamená to, že by bol Ježiš nejaká absolútne správna cesta, ale že je správnou cestou do kráľovstva nebeského. Ak by sa Židia pýtali, či je Ježiš správnou cestou, použili by tento výraz v relatívnom zmysle. Očakávali totiž spasiteľa, preto by malo význam pýtať sa, či je on tým pravým spasiteľom, či je on tou správnou cestou k spásu. Ale túto otázku by sme si mohli položiť aj v absolútnom zmysle. To by ale znamenalo pýtať sa, či je Ježiš správnou cestou, hoci je cestou k spásu. Znamenalo by to pýtať sa, či je spasenie správne, či je to niečo morálne, etické. A to už by bolo zrejme trochu absurdné, pretože v prípade, že by spása bola nemorálna, rozhodovali by sme sa, či máme konať tak, aby sme boli spasení, alebo či máme konať morálne. Nevie si predstaviť, čím by ma mohol nejaký etik presvedčiť o tom, že takéto „morálne“ konanie má pre mňa väčšiu hodnotu než život večný v kráľovstve nebeskom.

Výraz *správna cesta* by sme v tejto súvislosti mohli pokojne použiť v relatívnom zmysle, presne tak, ako keď Wittgenstein hovoril o správnej ceste do Granchesteru. Rozdiel je len v tom, že tu sa tento výraz nevzťahuje na nejaké pozemské mesto, ale na nebeské kráľovstvo. Mohli by sme tak napríklad vyjadriť fakt, že ak chceme namiesto do Granchesteru vojsť do kráľovstva nebeského, tak viera v Ježiša Krista je pre nás tou správnou cestou.

K stotožneniu etického zmyslu s absolútnym by nás mohla viesť napríklad snaha rozlíšiť etické termíny v ich etickom a mimoetickom použití. Ale tento redukcionizmus nie je potrebný. Aj použitie termínov ako *správne* v etickom zmysle môže byť použitím v relatívnom zmysle, rovnako ako pri ich etickom použití. Ale pri ich etickom použití bude tento zmysel relatívny vzhľadom na nejakú mravnú skutočnosť (eudaimonia, kráľovstvo nebeské, nirvána ...), zatiaľ čo ich mimomravné užitie sa bude vzťahovať na nejakú inú, nie na mravnú skutočnosť. Tento relatívny zmysel pritom vôbec neimplikuje etický relativizmus. Veď práve náboženské etické koncepcie sú považované za typický príklad etického absolutizmu.

Faktuálne a hodnotové sudy. Na zásadnú odlišnosť jazyka etiky od jazyka iných náuk jasne upozornil už David Hume. Sformuloval tézu, podľa ktorej nie je možné odvodiť vety so sponou *mal by* z viet so sponou *je*. Hume hovorí: „U každého systému morálky, s akým som sa doposiaľ stretol, som si vždy všimol, že jeho autor istý čas postupuje bežnými úvahami a stanovuje existenciu Boha alebo vyslovuje svoje pozorovania týkajúce sa ľudských vecí, až zrazu s prekvapením zistím, že namiesto výrokov s bežnými sponami, ako sú ‚je‘ a ‚nie je‘, sa stretávam výlučne s výroky, v ktorých sa vyskytujú spony ‚má byť‘ alebo ‚nemá byť‘. Túto zmenu je ťažké zaznamenať, má však rozhodujúce dôsledky. Keďže to ‚má byť‘ a ‚nemá byť‘ vyjadruje nejaký nový vzťah či tvrdenie, je nevyhnutné, aby sme tento vzťah preskúmali a vysvetlili a zároveň aby sme vysvetlili to, čo sa zdá celkom nejasné – ako tento nový vzťah môže byť odvodený z iných, celkom odlišných vzťahov“ ([3], 469).

Presvedčenie o tom, že nie je možné odvodiť preskriptívne (morálne) sudy z čisto deskriptívnych (faktuálnych) tvrdení, že medzi oboma typmi súdov existuje akási nepreklenuteľná priepasť, sa označuje ako Humova téza. Mnohí sa domnievajú, že upozorne-

ním na problém spočívajúci v snahe preklenúť túto priepasť možno vyvrátiť všetky bežné systémy morálky, pretože sú jednoducho dôsledkom nerešpektovania Humovej tézy. Práve preto sa obhajcovia etiky a jej kognitívneho nároku zamerali na hľadanie argumentov, ktorými by zrušili platnosť Humovej tézy. Sú to prevažne isté úsudky s deskriptívnymi premisami a s preskriptívnym záverom. Diskusia o zmysluplnosti, racionálnosti, kognitívnosti etiky sa tak prenáša do roviny logiky a stáva sa z nej diskusia o logickom vyplývaní určitých typov viet z iných. Takto sa potom podľa môjho názoru neoprávnene zamieňajú dva odlišné problémy.

Ak by sme na základe platnosti Humovej tézy zbavili etiku jej kognitívneho nároku, každá morálka by sa nám javila ako neplatná, lebo by bola len následkom nejakej logickej chyby. Znamenalo by to, že by sme naozaj verili tomu, že je v možnostiach logiky dokázať, že nijaká morálna skutočnosť neexistuje (a teda že napríklad ani Ježiš nehovoril pravdu).

Nemyslím si, že pri obhajovaní nejakej morálky alebo etiky je v každom prípade nevyhnutné vyvrátiť platnosť Humovej tézy. Treba si len uvedomiť skutočný dosah tejto tézy v oblasti etiky. Preto sa teraz pozrime na jej modernejšiu (presnejšiu) podobu, akú môžeme nájsť napr. u Gerharda Schurza.

Asi najpresvedčivejším argumentom proti Humovej téze sa stal protiargument známy ako Priorov paradox. Tento argument môžeme vyjadriť pomocou dvoch úsudkov:

(U1)

p	<u>Je vojna.</u>
$p \vee Oq$	Je vojna alebo mal by si sa oženiť.

(U2)

$\neg p$	Nie je vojna.
$p \vee Oq$	<u>Je vojna alebo mal by si sa oženiť.</u>
Oq	Mal by si sa oženiť.

Oba tieto úsudky sú platné. (U1) platí na základe pravidla zavedenia disjunkcie a (U2) na základe pravidla odstránenia disjunkcie. Formuly p a $\neg p$ zastupujú nejaké deskriptívne vety. Formula Oq zastupuje preskriptívnu (normatívnu) vetu. A akú vetu zastupuje disjunkcia $p \vee Oq$? Na prvý pohľad sa nám ponúkajú dve možnosti. Ak ide o preskriptívnu vetu, tak (U1) reprezentuje vyplývanie preskriptívneho záveru z deskriptívnych premís. A ak ide deskriptívnu vetu, tak (U2) reprezentuje vyplývanie preskriptívneho záveru z deskriptívnych premís. Zdá sa, že nech sa rozhodneme pre ktorúkoľvek z týchto dvoch možností, vždy dostaneme úsudok, ktorý popiera to, čo tvrdí Humova téza.

Schurz sa preto rozhodol pre tretiu možnosť. Danú disjunkciu považuje za hybridný súd (mixed statement) a najskôr formuluje Humovu tézu spôsobom, ktorý vylučuje z úsudkov hybridné súdy. Túto tézu nazval špeciálnou Humovou tézou, ktorá znie takto: „Žiadny čisto normatívny záver, ktorý nie je logicky pravdivý, nie je odvoditeľný z konzistentnej množiny čisto deskriptívnych premís“ ([7], 6).

Schurz si uvedomuje, že takéto riešenie nemôže byť konečné, pretože mnohé dôležité normy (či už mravné, alebo iné) sú niečím podmienené a majú formu hybridných súdov (napr. *Ak riadim auto, mal by som mať vodičské oprávnenie*). Preto uvádza ďalšiu formu-

láciu, ktorú nazval všeobecnou Humovou tézou: „Každý hybridný záver, ktorý je odvodi-
teľný z deskriptívnych premís, je normatívne irelevantný, a to v nasledujúcom zmysle:
Každý predikát záveru môže byť nahradený, *salva validitate*, ľubovoľným novým predi-
kátom (rovnakej arity) v presne tých výskytoch, ktoré ležia v dosahu normatívneho operá-
tora“ ([7], 9).

Normatívne irelevantný záver (Schurz používa aj výraz *ought-irrelevant*) je záver,
ktorý nám neprináša žiadnu relevantnú etickú informáciu, je z etického hľadiska bezcen-
ný. Ak teda v (U1) nahradíme výraz v dosahu normatívneho operátora nejakým iným
výrazom, dostaneme úsudok, ktorý bude tiež platný. Napríklad:

(U1.1)

p	Je vojna.
p ∨ Oq	Je vojna alebo nemal by si sa oženiť.

(U1.2)

p	Je vojna.
p ∨ Oq	Je vojna alebo mal by si zabiť svoju ženu.

Keďže úsudky (U1), (U1.1), (U1.2) sú všetky správne, normatívna časť ich záveru je
z etického hľadiska bezcenná, pretože z tej istej deskriptívnej informácie v premise mô-
žeme odvodiť v závere ľubovoľnú normatívnu informáciu aj jej negáciu.

Môžeme teda zjednodušene povedať, že podľa všeobecnej Humovej tézy nemôžeme
z deskriptívnych premís odvodiť normatívne relevantný záver. Schurzova všeobecná Hu-
mova téza má aj ďalšie verzie, z ktorých jedna sa týka aj úsudku (U.2) (pozri ([7], 10);
([6], 79)).

Schurzovu formuláciu Humovej tézy považujem za veľmi efektívny nástroj, pomo-
cou ktorého sa môžeme vyrovnat' s rôznymi protipríkladmi namierenými proti Humovej
téze. Súhlasím s platnosťou tejto tézy, ale jej význam a dosah v oblasti etiky považujem
za veľmi preceňované. Platnosť Humovej tézy podľa môjho názoru nie je dostatočným
dôvodom na to, aby sme upreli etike kognitívny význam a nárok a „vyvrátili tak všetky
morálky“. Pokúsim sa to ukázať v nasledujúcej časti.

Argument Maxa Blacka. Budem sa zaoberať úsudkom, ktorý sformuloval Max
Black ako protiargument proti Humovej téze. „Pre tých, ktorí tvrdia, že medzi ‚má byť‘
a ‚je‘ existuje nepreklenuteľná logická priepasť, ponúkam na zamyslenie nasledujúci
protipríklad:

Fischer chce dať mat Botvinnikovi.

Jediný spôsob, ako dať mat Botvinnikovi, je Fischerov ťah dámou.

Preto by mal Fischer ťahať dámou.

Predpokladám, že vety sa vzťahujú na nejakú rozohranú hru.

Zdá sa mi, že obe premisy tu vyjadrujú vecný fakt, zatiaľ čo záver je nonfaktuálna
veta typu *mal by*.“ ([2], 27).

Samozrejme, nemyslím, že tento protipríklad by naozaj vyvracal Humovu tézu.

V prvom rade, tento úsudok nie je správny. Ak by bol správny, musela by byť implikácia „Ak Fischer chce dať mat Botvinnikovi a jediný spôsob, ako dať mat Botvinnikovi je Fischerov ťah dámou, tak Fischer by mal ťahať dámou“ analyticky pravdivá. Schurz popiera jej analytickú pravdivosť príkladom, ktorý uvádza sám Black (pozri [2], 34): „Je možné, že ťah kráľovnou má okrem výhry šachovej partie nejaké ďalšie, veľmi zlé následky. Predpokladajme napríklad, že Botvinnikov zdravotný stav nie je najlepší a šok z toho, že zrazu dostane mat, by ho mohol zabiť. No Fischer, ktorý je Botvinnikovým priateľom, to nechce. Implikácia bude teda eticky nesprávna“ ([6], 267).

Okrem toho, ak by sme Blackov úsudok považovali za správny, museli by sme za správny považovať aj nasledujúci úsudok:

Fischer chce zabiť Botvinnika.

Jediný spôsob, ako zabiť Botvinnika, je zastreliť ho na šachovom turnaji.

Preto by mal Fischer zastreliť Botvinnika na šachovom turnaji.

A z hľadiska etiky by sme si asi neželali, aby takýto záver vyplýval z deskriptívnych premís (najmä ak *mal by* používame v absolútnom zmysle).

Oba úsudky by ale mohli byť (logicky, nie morálne) správne, ak by sme predpokladali nejaký princíp premostenia (bridge principle), zabezpečujúci prechod od deskriptívnych premís k preskriptívnemu záveru. Takýmto princípom by mohla byť premisa „Ak Fischer niečo chce, mal by na tom trvať a urobiť to“. Ale potom by záver úsudku nevyplýval z čisto deskriptívnych premís.

Aj keď Blackov argument nevyvracia platnosť Humovej tézy, je zaujímavý z iného hľadiska. Je typickým príkladom použitia etického termínu „*má byť*“ v relatívnom zmysle (hoci sám Black ho pravdepodobne používal v absolútnom zmysle). Wittgenstein by mohol povedať, podobne ako v prípade správnej cesty do Granchesteru, že ak chce Fisher dať Botvinnikovi mat, tak ťah dámou je pre neho tým správnym ťahom.

Aby som však „nedokonalosti“ Blackovho úsudku neprenášal aj na Wittgensteinovu koncepciu, odstránim najskôr dôvod, prečo ho považujem za nesprávny. Nahradím jeho prvú deskriptívnu premisu preskriptívnym súdom „Fischer by mal dať mat Botvinnikovi“. Získame takýto úsudok:

Fischer má dať mat Botvinnikovi.

Jediný spôsob, ako dať mat Botvinnikovi, je Fischerov ťah dámou.

Fischer má potiahnuť dámou.

Tento úsudok reprezentuje vlastne princíp *prostriedok-cieľ* (means-end principle) a je formálne vyjadrený takto: $(OA \wedge \Box(A \rightarrow B)) \rightarrow OB$.

Jeho prvá premisa je preskriptívna a jeho preskriptívny záver teda nevyplýva z čisto deskriptívnych premís. Preto nie je v rozpore so Schurzovou špeciálnou Humovou tézou. A keďže neobsahuje žiadne hybridné súdy, neprotirečí ani Schurzovej všeobecnej Humovej téze.

Termín „*má byť*“ v závere úsudku je použitý v relatívnom zmysle. Ak sa spýtame, prečo by mal Fischer ťahať dámou, tak sa nám na základe premís neponúka odpoveď „Pretože je to jeho absolútna povinnosť“, ale skôr odpoveď „Preto, aby dal mat Botvinni-

kovi“. A prečo by mal dať mat Botvinnikovi? Na čo sa vzťahuje „má byť“ v prvej premise? Môže sa vzťahovať na nejaké ďalšie „má byť“ (napr. mal by vyhrať šachový turnaj; a ak by jedinou možnosťou, ako ho vyhrať, bolo dať mat Botvinnikovi, tak by naozaj mal dať Botvinnikovi mat). No môže sa vzťahovať aj na Fischerovo slobodné rozhodnutie dať mat Botvinnikovi (ak sa rozhodne, že dá Botvinnikovi mat, mohol by si pýtať radu slovami: „Ak by som mal dať Botvinnikovi mat, ako by som mal ťahať?“). Fischer si to môže stanoviť ako svoj cieľ.

Relatívnosť termínu „má byť“ môžeme vidieť jasnejšie, ak aplikujeme na náš úsudok teorému dedukcie. Dostaneme tak úsudok:

Jediný spôsob, ako dať mat Botvinnikovi, je Fischerov ťah dámou.

Ak má Fischer dať mat Botvinnikovi, tak má Fischer ťahať dámou.

Tu sa nám, mimochodom, vynára ďalší problém. Veta v závere tohto úsudku sa zvyčajne považuje za preskriptívnu. Aj Schurz uvádza ako jeden z príkladov čisto normatívnych viet výraz v tvare $Op \rightarrow Oq$. Ak by to tak bolo, tak by tento preskriptívny záver vyplýval z deskriptívnej premisy, čo by protirečilo Humovej téze. Keďže podľa mňa je Humova téza naozaj platná, mám sklon považovať záver tohto úsudku za deskriptívny. Potom ale musí tento záver vyjadrovať nejaký fakt. Týmto faktom je podľa mňa skutočnosť, že Fischer nemôže splniť imperatív „Daj mat Botvinnikovi!“ bez toho, aby splnil aj imperatív „Ťahaj dámou!“. Ak by bol totiž tento záver preskriptívny, čo by nariaďoval? Aby Fischer dal mat Botvinnikovi? A (alebo) aby ťahal dámou? Asi ani jedno. Z vety v tvare $Op \rightarrow Oq$ sa nedozvieme, čo by sme mali urobiť; podobne, ako sa ani z výroku „Ak prší, tak ulice sú mokré“ nedozvieme, či prší ani to, či sú ulice mokré.

Relatívny zmysel v morálnom kontexte. Výraz „má byť“, použitý v našom poslednom úsudku v relatívnom zmysle, bude rovnako použitý aj v nasledujúcich úsudkoch.

Viera v Ježiša Krista je jedinou cestou spásy.

Ak má Fischer byť spasený, tak má uveriť v Ježiša Krista.

Nirvána sa dá dosiahnuť iba meditáciou.

Ak má Fischer dosiahnuť nirvánu, tak má meditovať.

Blaženosť spočíva v cnosti.

Ak má Fischer byť blažený, tak má žiť cnostne.

Blaženosť znamená žiť v súlade s prírodou.

Ak má Fischer byť blažený, tak má žiť v súlade s prírodou.

Blaženosť spočíva v ataraxii a tá spočíva v zdržaní sa súdu.

Ak má Fischer byť blažený, tak sa má zdržať súdu.

Rozdiel je len v tom, že teraz sa výraz „má byť“ vzťahuje na nejakú mravnú skutočnosť, preto by sme mohli povedať, že teraz sme ho použili v morálnom zmysle, kým pred-

tým v zmysle mimomorálnom.

Ak by sme trvali na tom, že v každej morálke sú etické termíny použité v absolútnom zmysle, tak by závery posledných piatich úsudkov boli tvorené len preskripciou v konzekvente. Tým by sa dostali do rozporu s Humovou tézou. Ak by teda niekto používal vo svojich preskripciách etické termíny v absolútnom zmysle, oprávnené by sme mohli od neho požadovať, aby nám ukázal, ako sa vyrovnal s Humovou tézou. A ak by nám povedal, že ju jednoducho ignoruje, bolo by zrejme „spravodlivé“ ignorovať jeho preskripcie.

Závery posledných úsudkov vyplývajú z istej deskriptívnej premisy, z istého výroku, ktorý, v prípade, že je pravdivý, konštatuje nejaký mravne relevantný fakt. O jeho pravdivosti môžeme pochybovať. Môžeme sa pýtať, či viera v Ježiša Krista je naozaj jedinou cestou k spásu, či blaženosť naozaj spočíva v apatii, a pod. Môžeme sa dokonca pýtať, či nebeské kráľovstvo (a teda aj možnosť spásy) naozaj existuje, či nirvána alebo blaženosť sú niečo reálne. V každom prípade sa však budeme pýtať na pravdivosť istých výrokov, ktoré budú konštatovať isté fakty. Súčasťou mnohých morálnych učení sú výroky, ktoré dávajú odpovede na otázky: Aká mravná skutočnosť (kráľovstvo nebeské, spása, nirvána, blaženosť, šťastie, mravný život a pod.) je naozaj pravým (dôstojným, zmysluplným, dokonalým a pod.) cieľom ľudského života? Aké prostriedky vedú k dosiahnutiu tohto cieľa? Vzhľadom na odpovede na tieto otázky je potom legitímne uvažovať o konkrétnych morálnych učeniach ako o správnych alebo nesprávnych. Nachádzanie odpovedí na tieto otázky bude zisťovaním istých faktov, **poznávaním** istej skutočnosti. Tieto odpovede požadujeme práve od morálky a etiky. Od morálky a etiky očakávame toto **poznanie**, ktoré je ich legitímnym cieľom. (Iná je otázka, aké majú morálka a etika vyhliadky nájsť tieto odpovede.)

Ak teda naše činy nebudeme posudzovať ako správne v absolútnom zmysle, čo môžeme povedať o závere nasledujúceho úsudku?

Fischer má zabiť Botvinnika.

Jediný spôsob, ako zabiť Botvinnika, je zastreliť ho na šachovom turnaji.

Fischer má zastreliť Botvinnika na šachovom turnaji.

Znamená to, že ak Fischer zastrelí Botvinnika na šachovom turnaji, môže byť jeho čin správny? V určitom zmysle rozhodne áno. Predstavme si, že by bol Fischer nájomným vrahom a prijal by objednávku na vraždu Botvinnika. Predstavme si ďalej, že naozaj existuje len jediná možnosť, ako Botvinnika zabiť, a to zastreliť ho na šachovom turnaji. Myslím, že v tomto prípade by sme mohli z čisto „profesionálneho“ hľadiska (profesia: nájomný vrah) považovať Fischerovo rozhodnutie zastreliť Botvinnika na šachovom turnaji za správne. Neznamená to však, že by sme ho museli považovať za správne aj z nejakého iného (napr. morálneho) hľadiska. Jeho čin by bol správny z hľadiska zabitia Botvinnika, ale nemusí byť správny z hľadiska dosiahnutia spásy, nirvány, blaženosti alebo zvýšenia mužskej populácie.

Teraz sa nám môže natískať otázka: Ak by žiadny čin nebol správny v absolútnom zmysle, mohlo by existovať niečo ako skutočne morálne správny čin? Ak nie, bude každý čin morálne správny len vzhľadom na nejakú konkrétnu morálku. Myslím si, že niet dôvodu, prečo by existovať nemohol. Morálka môže byť založená na existencii istej kon-

krátnej mravnej skutočnosti. Môže o nej niečo tvrdiť a môže niečo vypovedať o prostriedkoch, ktorými ju možno dosiahnuť alebo sa k nej priblížiť. Tieto jej výpovede však nemusia byť pravdivé. Skutočnosť, ktorú určitá morálka predpokladá, nemusí vôbec existovať alebo nemusí byť taká, za akú ju táto morálka považuje; a prostriedky, ktoré by nás k nej mali viesť, nemusia splňať svoj účel (ako by sme to zistili, to je už ale iný problém). Takúto morálku by sme mohli označiť za nesprávnu. A ak by nejaký čin bol správny v rámci tejto morálky, v skutočnosti (vzhľadom na „skutočnú“, a nie chybné predpokladanú alebo vymyslenú mravnú skutočnosť) by morálne správny nebol. Čin môže byť správny vzhľadom na cieľ, ktorý chceme dosiahnuť, môže byť správny vzhľadom na cieľ predpokladaný nejakou morálkou, ale nemusí byť správny vzhľadom na mravnú skutočnosť. A rozhodnutie o tom, či nejaká takáto skutočnosť existuje, je podľa mňa mimo kompetencií Humovej tézy, logiky aj metaetiky.

Dôvodom, prečo mnohí zástancovia Humovej tézy upierajú etike kognitívny nárok, je podľa môjho názoru neoprávnená redukcia jazyka etiky na preskriptívny jazyk. Títo autori všetky morálne sudy považujú za normatívne, preskriptívne. Ale ak používame tieto sudy v relatívnom zmysle, môžeme vidieť etiku aj v inom svetle. Prikázanie „Milovať budeš bližného ako seba samého“ (Mt 22,39) nemusíme chápať ako rozkaz „Miluj bližného svojho!“ v absolútnom zmysle, ale môžeme ho chápať ako „Mal by si milovať bližného svojho, aby si vošiel do kráľovstva nebeského“ alebo ako striktnú implikáciu „Ak by si mal vojsť do kráľovstva nebeského, mal by si milovať bližného svojho“. Táto implikácia je deskriptívny výraz, ktorý niečo tvrdí a ktorý je odvodený z výroku konštatujúceho fakt, že nevyhnutnou podmienkou nášho vstupu do kráľovstva nebeského je láska k bližnému. O relatívnom zmysle výrazov jazyka kresťanskej morálky by mohol svedčiť aj tento výrok: „Ak sa neobrátime a nebudete ako deti, nikdy nevojdete do kráľovstva nebeského“ (Mt 18,3). Tento výrok zjavne nie je rozkazom v absolútnom zmysle „Buďte ako deti!“ a „Vojdite do kráľovstva nebeského!“, a predsa je morálnym (dokonca dosť významným a slávnym) súdom kresťanskej morálky.

Záver. Pokúsil som sa ukázať, že ak v súlade s Wittgensteinovým názorom používaním etických termínov v relatívnom zmysle v mimomorálnom kontexte môžeme vyjadrovať nejaké fakty (mimomorálne fakty), tak aj ich rovnakým používaním v morálnom kontexte môžeme vyjadrovať isté morálne fakty, a nemusíme sa dostať do sporu s Humovou tézou. Preto si myslím, že platnosť Humovej tézy nás ešte neoprávňuje upierať etike jej predmet a jej kognitívny nárok.

K „poprave“ etiky by nemuselo dochádzať, keby metaetické teórie hneď od začiatku neredukovali význam morálnych súdov na čisto nedeskriptívny (preskriptívny, emotívny prípadne iný) význam a keby namiesto skúmania skutočného jazyka morálky neodvodzovali svoj ortieľ zo skúmania jazyka prispôbeného svojim alternatívnym teóriám etiky (napr. emotivizmus).

Aj napriek tomu považujem výskum metaetiky za veľmi užitočný najmä v prípade používania etických termínov v absolútnom zmysle, ktorý človeka „núti“ uznať určité povinnosti bez toho, aby vedel, prečo by ich vlastne mal plniť. V takom prípade je totiž zneužitie pojmu morálnej povinnosti na ľubovoľné účely oveľa jednoduchšie.

LITERATÚRA

- [1] *Biblia. Písmo Sväté Starej a Novej zmluvy*. Slovenská evanjelická cirkev a.v. v ČSSR 1990.
- [2] BLACK, M.: The Gap between „Is“ and „Should“. In: *Margins of Precision*. Ithaca 1970.
- [3] HUME, D.: *Treatise on Human Nature*. Oxford: Clarendon Press 1978.
- [4] NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*. Praha: Pražská imaginace 1991.
- [5] PUTNAM, H.: *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2004.
- [6] SCHURZ, G.: *The Is-Ought Problem. A Study in Philosophical Logic*. Dordrecht: Kluwer 1997.
- [7] SCHURZ, G.: *Nontrivial Versions of Hume's Is-Ought Thesis and Their Logical Presuppositions* [online]. 15. 12. 2006 [cit: 2007-12-11]. Dostupné na internete: <http://thphil.phil-fak.uni-duesseldorf.de/index.php/filemanager/download/385/HumeIsOught.pdf>
- [8] WITTGENSTEIN, L.: Etika. In: *Orientace*, 1996, č. 6.

Príspevok vznikol na Katedre filozofie FF UCM v Trnave ako súčasť grantového projektu č. 1/3603/06.

Mgr. Miroslav Mandzela, PhD.
Katedra filozofie FF UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 00 Trnava
SR