

# Proč nejsem utilitaristou? Vyznání přirozenoprávníka

Jiří Baroš\*

**Abstrakt:** Přestože je třeba ocenit na české poměry opravdu nadstandardní kvality monografie Martina Haply *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, jeho verze pragmatického utilitarismu s sebou přináší zásadní potíže. Ty vyplývají z konsekvencialistického, respektive utilitaristického rámce jeho argumentace. V předloženém článku na tyto problémy poukážu, a to z perspektivy aristotelsko-tomistické tradice. Námitky tak nebudou směřovat v první řadě vůči závěrům, k nimž utilitarismus v konkrétních případech vede, ale hlavně vůči jeho intuitivně přijímaným předpokladům, zvláště pak vůči jeho chápání (maximalizace) užítku. V první části textu vycházím z chápání utilitarismu jako specifické tradice morálního zkoumání. V tom se inspiroji dílem morálního filosofa Alasdaira MacIntyry. Utilitaristická tradice absolutizuje dílčí prvky kompaktnějšího celku, které však lépe zachycuje aristotelsko-tomistická tradice, spojená s teorií přirozeného práva. Tato soupeřící tradice má též blíže k naší běžné morální zkušenosti a dovede ji zachytit v adekvátnějších termínech. Tyto závěry v druhé části textu podporuji tematizací kritiky konsekvencialismu od slavné britské filosofky G. E. M. Anscombeové. V návaznosti na její teze argumentuji, že je třeba utilitarismus opustit, neboť s sebou nese zvláštní a příliš zjednodušující charakterizaci nemorálnosti našeho jednání. Článek uzavírám konstatováním, že Haplův pragmatický utilitarismus je daleko více revizionistický a revoluční, než se na první pohled zdá.

**Klíčová slova:** konsekvencialismus, lidská práva, přirozenoprávní teorie, utilitarismus, užitek

## Úvod

Monografie Martina Haply *Utilitarismus a filozofie lidských práv* představuje na české poměry nadstandardní počín, jenž zaujme svou komplexností, systematičností a hloubkou, již tento brněnský právní teoretik získal za léta věnovaná studiu lidských práv. Tyto atraktivní vlastnosti jeho knihy jsou dány především tím, že byl nucen sestoupit k filosofickým základům ospravedlnění (respektive *justifikace* je termín, jemuž dává přednost) lidských práv. To nachází v utilitarismu, o jehož přitažlivosti se snaží čtenáře nejprve přesvědčit. Následně dialekticky obhajuje utilitaristickou justifikaci lidských práv proti soupeřícím justifikacím. Činí tak velice sofistikovaně. Ukazuje mnohé výhody utilitaristické justifikace a podrobně rozebírá obtíže a problematická místa jejích alternativ (tj. teorie základních potřeb a schopností, normativního aktérství, diskursivní teorie a chápání lidských práv jako politického projektu).

Ale co si má čtenář počít, jestliže má nepřekonatelný problém s konsekvencialistickým, respektive utilitaristickým rámcem Haplovy argumentace? Vždyť s věrohodností jeho preferované teorie normativní etiky vše další (tj. i justifikace práv) stojí a padá. Proto bude nutné východiska Haplova *pragmatického* utilitarismu přezkoumat a vyrovnat se s nimi. Nevyhnutelně se tak dostává do hry i můj myšlenkový rámec, tedy to, jak na

---

\* Mgr. et Mgr. Jiří Baroš, Ph.D., odborný asistent, katedra politologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity. E-mail: baros@fss.muni.cz. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8744-463X>. Text vznikl v rámci grantu *Lidská práva a welfarismus* (GA23-06790S).

fenoménu etiky, morálky a práv nahlížím. Zatímco v posledních letech se Hapla přiblížil k utilitarismu, mne zase (ještě více) přitáhla klasická tradice, jež je v právní filosofii spojována především s teorií přirozeného práva, ale má mnohem hlubší filosofické kořeny. Proto bude nezbytné dát ji do kontrastu s morální tradicí, z níž Hapla vychází, aby bylo očividné, proč nemohu kráčet stejnou cestou jako on.

Nutno již na úvod podotknout, že Haplova verze utilitarismu má mnohé přitažlivé rysy. Chce nás zbavit představ, že by utilitarismus mohl vést k radikálním politickým důsledkům, protože jde podle něho o opatrný přístup sloužící k precizování morálních přesvědčení, které již máme.<sup>1</sup> Komplexita světa dává vyrůst různým obecným principům a pravidlům, jimiž se naše morální praxe řídí. K její korekci bude docházet jen ve výjimečných případech, protože je naše praxe obvykle s principem užitku v souladu, byť tomu tak nemusí být vždy. Pokud vyvstane nějaká pochybnost, měli bychom se obrátit k tomuto utilitaristickému principu. Ten budeme aplikovat spíše na společenská a politická rozhodnutí než na osobní morálku jednotlivců, kteří se budou řídit zobecňujícími pravidly. To, že se řídíme těmito pravidly, je zcela v souladu s principem užitku; právě jejich dodržováním se totiž v dlouhodobé časové perspektivě zvyšuje celkový užitek. A to Haplovi jde: morální normy „*musí v dlouhodobé a univerzální perspektivě maximalizovat užitek*“.<sup>2</sup> Ne však v nějakém omezeném lokálním rámci, a proto musíme být opatrní a pečliví, abychom při našem propočítávání neudělali nějakou chybu.

Politickou implikací pragmatického utilitarismu je snaha o vytvoření stabilních a fungujících poměrů v současných státech. Proto není Haplovi nic vzdálenější než politický utopismus britského filosofa Williama Godwina, jež vede k anarchismu a zásadním konfliktům s obecně zastávanou morálkou. K tomu dochází kvůli Godwinovu *přímému utilitarismu*, podle něhož je nezbytné všechna morální pravidla přezkoumávat z hlediska principu užitku. Avšak podle Haply složitost, provázanost a komplexita světa brání tomu, abychom mohli tato pravidla (přímo) odvodit z reflexe nad principem užitku. Radikální důsledky přímého utilitarismu tak Hapla považuje za problematické: jsou neefektivní, tj. rozporné s požadavkem maximalizace užitku. Velká většina našich rozhodnutí se má řídit obecnými pravidly. Haplův utilitarismus je *nepřímý*, čímž pokračuje v argumentaci, která je svým způsobem přítomna u myslitelů, jako je Thomas Hobbes, Francis Hutcheson, George Berkeley, David Hume anebo Haplou zmiňovaní William Paley a John Stuart Mill.<sup>3</sup> Haplův důraz na opatrné precizování, pečlivé propočítávání, citlivé korigování a vnímavost k partikulárnímu kontextu složitého světa mne vede k závěru, že lze jeho verzi utilitarismu označit i za svým způsobem *konzervativní*. Anti-dogmaticnost utilitarismu podle něj brání přijetí absolutních pravd nezávislých na zvláštních okolnostech. To by mohl Edmund Burke, který tak vehementně oponoval radikalismu osvícenských teoretiků, vycházejících z (údajných) neměnných principů rozumu, v klidu podepsat.

Přes tyto sympatické rysy s sebou pragmatický utilitarismus nese nepřekonatelné potíže. Cílem příspěvku bude na tyto problematické prvky poukázat, a to z perspektivy aristotelsko-tomistické tradice. Své námitky nebudu směřovat v první řadě vůči závěrům,

<sup>1</sup> HAPLA, Martin. *Utilitarismus a filosofie lidských práv*. Praha: Leges, 2022, s. 72–73.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>3</sup> Viz IRWIN, Terence. *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study II. From Suarez to Rousseau*. Oxford: Oxford University Press, 2008; a IRWIN, Terence. *The Development of Ethics III. From Kant to Rawls*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

k nimž utilitarismus v konkrétních případech vede, ale hlavně vůči jeho „intuitivně přijímaným předpokladům“. Zatímco Hapla si vysoko cení svých minimalistických předpokladů, které mají vycházet z „atraktivních obecných přesvědčení o morálce“,<sup>4</sup> mně se zdá – jako přirozenoprávníkovi – utilitaristická koncepce morálky fragmentární, a proto nepřesvědčivá. Normativní předpoklady utilitarismu není možno považovat za samozřejmé a nebyly a ani nejsou v naší morální praxi implicitně přijímány.<sup>5</sup> Daří se jim jen ve specifické společnosti pokročilé modernity.

Za účelem naplnění cíle tohoto příspěvku nejprve charakterizují utilitarismus v rámci konfliktního pole soupeřících morálních tradic. Utilitarismus lze totiž pojímat jako specifickou tradici morálního zkoumání, jež absolutizuje dílčí prvky kompaktnějšího celku, které však lépe zachycuje aristotelsko-tomistická tradice. Ta má též blíže k naší běžné morální zkušenosti a dovede ji i zachytit v adekvátnějších termínech. To v druhé části podpořím tematizací kritiky konsekvencialismu, s níž kdysi přišla slavná britská filosofka G. E. M. Anscombová. Přestože je pravda, že se její charakterizace tohoto přístupu liší od smyslu, který se používá v dnešní době,<sup>6</sup> některé prvky její kritiky zůstávají použitelné i na Haplovu verzi utilitarismu. V této části svého příspěvku rozvedu, proč se domnívám, že je třeba utilitarismus opustit, neboť s sebou nese zvláštní a příliš zjednodušující charakterizaci nemorálnosti našeho jednání. Kvůli tomu není utilitarismus schopen dosahovat stejných výsledků jako jeho alternativy, což měla být podle Haply jeho zásadní výhoda.<sup>7</sup> Můj článek je proto možno chápat jako svého druhu obhajobu klasické tradice, ovšem s hlubší tematizací toho, jak tato tradice odpovídá na fenomén lidských práv, bude nutno počkat až na navazující příspěvek.<sup>8</sup> Zde se jen zaměřím na některá východiska Haplovy argumentace, která jsou nepřijatelná z perspektivy klasické tradice.

## 1. Redukcionismus utilitarismu versus klasická tradice

Hapla ve své knize klade velký důraz na praxi morálního zdůvodňování. Jen průkazné morální důvody mohou justifikovat práva, o nichž se domníváme, že nám náleží.<sup>9</sup> Důvody, které je podporují, musí být dostatečně silné. Skotský filosof Alasdair MacIntyre si v tomto kontextu všímá, že praxe (morálního) zdůvodňování je vždy ustavena v kontextu určité tradice, jež je touto praxí zároveň sama ustavována.<sup>10</sup> Zdravá tradice je podle něj jakousi kontinuální diskusí, která se v podstatné míře týká charakteru dober, jež tuto tradici utvářejí a jež bychom podle ní měli – jako cíl a důvod pro jednání – sledovat.<sup>11</sup>

<sup>4</sup> HAPLA, Martin. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 61–62.

<sup>5</sup> *A contrario* ibidem, s. 70.

<sup>6</sup> ČERNÝ, David. *Eutanazie a dobrý život*. Praha: Filosofie/Ústav státu a práva AV ČR, 2021, s. 126.

<sup>7</sup> HAPLA, Martin. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 64.

<sup>8</sup> Ostatně i *klasický právní realismus*, který z této tradice vyrůstá a bývá spojován s autory jako Michel Villey nebo Javier Hervada, je v našem prostředí neznámý. Z justifikací lidských práv, jež Hapla rozebírá, má (asi) nejbližší k teorii základních potřeb a schopností, byť i ta má své ideové kořeny jinde. Ke kritice této teorie viz již HAPLA, Martin. *Theory of Needs as Justification of Human Rights*. *The Age of Human Rights Journal*. 2018, Vol. 6, No. 10, s. 1–21. Věřím, že v budoucnu bude ještě příležitost vést o této otázce polemiku.

<sup>9</sup> HAPLA, Martin. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 20.

<sup>10</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988. Srov. k tomu i skvělý výklad v KUNA, Marian. *Etika a politika v perspektivě Alasdaira MacIntyry*, Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku, Filozofická fakulta, 2010, s. 136–162.

<sup>11</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 258–259.

Jelikož jsou lidé formováni partikulární tradicí, dochází k jejímu společenskému ztělesnění v konkrétní praxi morálního zdůvodňování, respektive v určité formě morálního života a navazujících společenských institucích. Jestliže je tato praxe dostatečně kritická a tvůrčí, proměňuje se samotná tradice. Ta se musí adaptovat také na měnící se okolnosti. Proměna tradice znamená přetváření standardů racionality, jež jsou tradicí vlastní. Tyto standardy racionality se skládají ze sady substantivních principů, které vyrůstají v rámci historického procesu; jsou přijímány, daří-li se jim překračovat omezení a napravovat defekty svých předchůdců v rámci dané tradice.<sup>12</sup> Obvykle však ti, kdo ji obývají, zastávají blíže neartikulované premisy a první principy, s nimiž dále pracují a nijak je nezpochybňují. Tyto premisy a principy nejsou přijatelné pro všechny racionální lidi, dokonce ani zástupci odlišných tradic se na nich neshodnou. Zástupci klasické tradice, která má vrchol v díle Tomáše Akvinského,<sup>13</sup> tak například nesouhlasí s východisky utilitarismu. Pokusím se nyní ukázat proč.

Podle Haply je utilitarismus ve své podstatě hluboce racionální.<sup>14</sup> Zmiňuje názor Johna Rawlse, podle něhož racionalita velí uspořádat věci tak, aby vedly k největšímu dobru. Klasická tradice v sobě ovšem obsahuje jiné, soupeřící pojetí praktické racionality, jehož prvním principem je, že bychom měli sledovat dobro a vyhýbat se zlu. Přirozeně dobré věci jsou ty, k nimž nás vedou naše přirozené inklinace; některé z nich sdílíme se všemi věcmi, jiné pouze se zvířaty a konečně poslední jsou vlastní jen nám samotným. Důsledkem této teorie je tedy jistá klasifikace a hierarchizace přirozených dober; mít dobré důvody pro jednání znamená, že skrze toto jednání dosahujeme určitého dobra či zabránujeme a vyhýbáme se určitému zlu.<sup>15</sup> Tato soupeřící pojetí praktické racionality jsou neslučitelná, jak ještě blíže uvidíme; v případě, že mezi nimi nastane debata, nebude žádná ze stran ochotna opustit své výchozí principy. Po vzájemné výměně názorů může sice dojít k revizi jednotlivých morálních principů a pravidel, ovšem nikdy nedojde ke zpochybnění prvního principu. A k revizi těchto morálních principů a pravidel dojde jen tehdy, ukáže-li se neobhajitelnost z hlediska tohoto prvního principu.<sup>16</sup>

Hapla zmiňuje tři hlavní důvody, proč být utilitaristou:<sup>17</sup> minimalistické předpoklady, širokou aplikovatelnost a schopnost řešit morální konflikty a morální relevanci všech lidských bytostí a zvířat. Daří-li se utilitarismu řešit morální konflikty a je-li zásadně v soulahu s našimi morálními přesvědčeními, respektive morálními přesvědčeními běžně zastávanými v kultuře pozdní modernity, nemá utilitarista důvody opouštět svá východiska. Je zajímavé, že Hapla sebejistě vystupuje proti deontologické tradici,<sup>18</sup> jelikož – na rozdíl od utilitarismu – nedává jednoznačný a jasný návod, co máme dělat.<sup>19</sup> Zatímco

<sup>12</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 7.

<sup>13</sup> Akvinský je zásadní, protože se mu podařilo nejlépe syntetizovat (a přitom zásadně reformulovat a opravit) aristotelskou a augustinánskou tradici, resp. řecké a židovské myšlení. Viz MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1990, s. 105–126; či SCHINDLER, David. *Retrieving Freedom: The Christian Appropriation of Classical Tradition*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2022, s. 225–277.

<sup>14</sup> HAPLA, Martin. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 64.

<sup>15</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, s. 8.

<sup>16</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Intractable Moral Disagreements*. In: CUNNINGHAM, Lawrence S. (ed.). *Intractable Disputes about the Natural Law*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2009, s. 31.

<sup>17</sup> HAPLA, Martin. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 63–66.

<sup>18</sup> Zatímco v druhé části knihy věnované justifikaci lidských práv se podrobně zabývá konkurenčními přístupy s jejich nedostatky, v prvních částech knihy tuto potřebu nemá a omezuje se na tato strohá vyjádření.

<sup>19</sup> Větší určitost utilitarismu ale ještě neznamená, že bychom jej měli preferovat. Pokud vyžaduje větší empirické vstupy,

utilitaristé vždy ví, kterou cestou se vydat, aby dospěli k cíli, u mnoha deontologických přístupů nemáme tušení, kudy jít.<sup>20</sup> Konflikt mezi různými konsekvenzialistickými a deontologickými přístupy charakterizuje celou moderní dobu a jejich zastánci zatím nebyli schopni se přesvědčit navzájem. Deontologickým kantovcům bude na utilitarismu vždy vadit, že poslušnost morálním pravidlům je nakonec podmíněná (souladností s principem užitku). Pravidla jsou pro ně jen prostředkem k cíli, a nemají proto bezvýjimečnou platnost zavazující všechny racionální aktéry. MacIntyre ukazuje, že si jak konsekvenzialisté, tak deontologové vypůjčují určité prvky ze starší (klasické) tradice, podle níž jsou příkazy přirozeného zákona bezvýjimečně závazné a právě konformita s těmito příkazy nás dovádí k našemu nejvyššímu cíli.<sup>21</sup> Tohoto cíle jsme schopni dosáhnout jen skrze vztahy s ostatními, které se proto musí řídit příkazy přirozeného zákona. Tyto vztahy jsou přitom konstitutivními prvky lidského naplnění (tj. štěstí). V klasické tradici není štěstí jen výsledkem chvályhodného jednání, nýbrž spočívá v ctnostném jednání samém.<sup>22</sup> Určitého jednání si neceníme jen kvůli jeho důsledkům, štěstí spočívá v aktivitách, jež jsou vlastní lidským bytostem. Aby člověk tohoto cíle dosáhl, musí být poslušný příkazům přirozeného zákona.

Kvůli různým událostem na počátku moderní doby došlo k fragmentaci klasické tradice a vynálezu nových morálních teorií, mezi něž patří utilitarismus.<sup>23</sup> Pro něj je podle MacIntyry typická podmíněná autorita morálních norem; v poslední instanci jsou tyto normy zavazující, jen pokud (dlouhodobě) produkují štěstí. Tento termín je v něm navíc používán v reduktivním významu (ve srovnání s aristotelským pojmem *eudaimonia*<sup>24</sup>), protože podle prvních utilitaristů je chápán toliko jako potěšení a nedostatek bolesti.<sup>25</sup> K tomuto hédonistickému pojetí má Hapla blízko,<sup>26</sup> a proto se na něj nyní zaměřím. První věc, na niž je třeba upozornit, se týká toho, že potěšení a bolest nejsou opozita, jak se domníval Jeremy Bentham.<sup>27</sup> Z toho, že někdo netrpí nějakou (např. somatickou) bolestí, neplyne, že zažívá potěšení. Některá potěšení, jež člověk ve svém jednání sleduje, zase ke svému životu nepotřebuje, a proto jejich absence nepřináší žádnou bolest. Navíc někdo může najít určité bolesti potěšující (např. někteří lidé holdují specifickým sexuálními praktikám), a proto se potěšení a bolest nezbytně nevyklučují. A různá potěšení jsou konečně nutně doprovázena určitým utrpením; dříve či později ti, které milujeme, zemřou, a to bude pro nás velká bolest. Potěšení a bolest tak představují daleko složitější konceptuální terén, než se na první pohled zdá. Není pak jasné, jak s ním následně normativně pracovat: v jakém vzájemném vztahu mají být úvahy, jež nás vedou k dosahování potěšení, vůči těm, které nás směřují k ukončení bolesti a utrpení?<sup>28</sup> Zdá se, že princip, který by nám umožnil rozhodnout, čemu dát z těchto faktorů vyšší váhu, nemůže být přímo odvozen

---

může být daleko hůře prakticky aplikovatelný než méně jednoznačná a jasná teorie. Srov. IRWIN, Terence. *The Development of Ethics III.*, s. 481.

<sup>20</sup> HAPLA, Martin. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 65.

<sup>21</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Intractable Moral Disagreements*, s. 38–39.

<sup>22</sup> MCCABE, Herbert. *The Good Life. Ethics and the Pursuit of Happiness*. London: Bloomsbury, 2012, s. 6.

<sup>23</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Intractable Moral Disagreements*, s. 40–41.

<sup>24</sup> Jde o stav, při němž se někdo cítí a zároveň je naplněn v situaci, v níž se nachází, jelikož má dobrý důvod být a cítit se naplněn. MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 54.

<sup>25</sup> Viz např. MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*. London: Routledge, 2002, s. 226.

<sup>26</sup> HAPLA, Martin. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 74.

<sup>27</sup> Zde vycházím z HACKER, P. M. S. *The Moral Powers*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2021, s. 220.

<sup>28</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Intractable Moral Disagreements*, s. 42.

z utilitarismu. To představuje problém, neboť tím pádem by tu existoval nějaký neutilitaristický vyšší princip, který by určoval působení utilitaristických principů.

Připusťme, že by bylo možné tento vztah nějak vyjasnit, respektive že nám postačí pouze pojem užítka a obejdeme se tak bez konceptu bolesti. Zdá se, že takto uvažuje i Hapla, jenž standardně hovoří jen o maximalizaci užítka.<sup>29</sup> Jak jsem již poznamenal výše, nejbližší je mu hédonistické pojetí utilitarismu, v němž je užitek ztotožňován s potěšením.<sup>30</sup> Zůstává však nejasné, jak potěšení – a tento pojem nevyhnutelně potřebuji vysvětlit, mám-li ho (podle prvního principu utilitarismu) maximalizovat – náležitě chápat. Problémů s adekvátní konceptualizací potěšení si je ostatně Hapla vědom.<sup>31</sup> Mnoho utilitaristů ho spojuje s dobrými pocity, jež doprovází jednání, v němž člověk zažívá splnění svých tužeb. Potěšení se obvykle vztahují k našim smyslům, s nimiž jsou spojeny stavy, jež nám přináší požitek.<sup>32</sup> Smyslová potěšení zahrnují různou míru kognitivních prvků; tak například: kvalitní umělecké dílo lépe posoudím, mám-li vytrýbený vkus, za nímž stojí obeznamenost s různými uměleckými styly. Potěšení mohou být spojena i se silou naší vůle při dosahování různých cílů (např. horolezectví); jiná potěšení zase mohou zažívat ve společenství s ostatními (během společné oslavy a týmové hry). Některá potěšení jsou konečně spojena s aktivitami intelektuální povahy (např. studium).<sup>33</sup> Mohou tu být různé zkušenosti, jak zažíváme potěšení; lze mluvit o hédonistických dobrech.<sup>34</sup> Není však jasné, proč by se kategorie hédonistického dobra měla překrývat s morálním dobrem.<sup>35</sup> Potěšení máme vždy kvůli něčemu či z něčeho. Věci si však neceníme jen proto, že přináší potěšení, protože určité věci mohou být škodlivé (např. provází-li je různé závislosti). Některé mohou být inherentně špatné a dopřávat si jich je něco morálně špatného, a to kvůli povaze dané aktivity. Škodí totiž těm, kdo se jim oddávají, ale i ostatním lidem – např. osoba, která holduje alkoholu, zanedbává děti, ba je ohrožuje. Abychom chápali, že by se dětem

<sup>29</sup> HAPLA, Martin. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 13 či 40.

<sup>30</sup> Hapla musí nějakou koncepci užítka preferovat; nemůže připustit, že by se současně pracovalo s různými pojetími užítka, protože pak by jeho teorie byla stěží – pro svou nejasnost – schopna řešit morální konflikty.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>32</sup> Jak ukázal britský filosof Anthony Kenny, ne všechna potěšení lze ztotožňovat s dobrými pocity, resp. s určitými mentálními procesy, které mají být doprovázeny pocitem potěšení, často tělesně lokalizovatelným. Zatímco bolest musím vždy (smyslově) pociťovat, u většiny potěšení tomu tak není. Jinak by byla různá potěšení zaměnitelná a snadno by je šlo kvantifikovat. Potěšení je třeba od sebe odlišovat na základě předmětu, k němuž směřují, a proto nedává přílišný smysl je srovnávat a určovat, o kolik se od sebe liší. Potěšení nejde jednoduše počítat; přináší-li mi dobré pocity jak filozofování, tak hudba, měl bych mít větší potěšení, když budu filozofovat a přitom poslouchat hudbu. Ve skutečnosti mne ale hudba bude rušit. Obecně, člověk má potěšení z toho, že činí určitou aktivitu (aniž by si byl během ní potěšení vědom; to následuje až po jejím konci), či z toho, jak se věci mají (předmět potěšení je intencionalní; Oidipus by přestal mít požitek ze sexu s lokastou, pokud by zjistil, že je to jeho matka). Událost či jednání nečiní potěšujícím to, že jsou doprovázeny sadou specifických smyslových pocitů, jež by šlo analyzovat na nějaké jednotící bázi. Pokud by bylo potěšení identifikovatelné s dobrými pocity, není jasné, proč by tyto pocity měly být (určujícím) důvodem pro jednání. I kdyby potěšení bylo důvodem pro jednání, není důvodem jediným a bylo by nadlidsky obtížné převést vše na tento faktor. Viz KENNY, Anthony. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge, 2003, s. 89–105.

<sup>33</sup> K různým druhům potěšení viz HACKER, P. M. S. *The Moral Powers*, s. 214–217.

<sup>34</sup> To je jen jeden z typů dobra; další dobra lze spojit se zdravím, technickými dovednostmi, funkcí nástrojů a artefaktů, prospěšností pro živé bytosti, užitečností pro dobrý život atd. Viz VON WRIGHT, Georg Henrik. *The Varieties of Goodness*. London: Routledge, 1963, s. 19–113; či HACKER, P. M. S. *The Moral Powers*, s. 8–17.

<sup>35</sup> I kdybychom chtěli morální dobro definovat jako něco (záměrně) prospěšného pro člověka (lidi), mohou existovat skutky (např. obět, při níž si někdo vybírá, že strpí zlo radši, než nějaké udělá, a to jen ze solidarity s druhými), jež jsou morálně chválné, byť nikomu neprospívají a ani není zamýšleno, aby někomu prospívaly. Jak uvádí P. M. S. Hacker, mít určité ctnosti anebo splnit svou morální povinnost či závazek není instrumentálně hodnotné, ale má hodnotu samo o sobě a konstituuje nás jako dobré lidské bytosti. *Ibidem*, s. 37–38.

neměla dít škoda, nemusíme myslet na maximalizaci užítka celého společenství. Pojem škody není něco, na co má utilitarismus monopol, ale má svůj nehedonistický význam.<sup>36</sup>

Bylo by obrovským zjednodušením našeho morálního výraziva tematizovat dobro, které se nedostává dětem notorického alkoholika, v termínech potěšení (o něž dané děti přichází) a vážit je následně vůči potěšení jejich otce. Právě k takovýmto kalkulacím nás ale utilitarismus vyzývá, neboť v poslední instanci musí být veškerá morální praxe s principem užítka v souladu. Tak se ale odhlíží od zla, jež se dětem stalo (může totiž dojít k týrání či znásilňování), a není bráno dostatečně vážně, protože se nedostává do centra pozornosti.<sup>37</sup> A to je podle mého názoru ztráta: ve jménu žádoucnosti minimalistických předpokladů (jen potěšení je kvůli své domnělé nekontroverznosti bytostným dobrem) dochází ke zploštění našeho morálního uvažování. Utilitaristické morální úvahy zastírají povahu naší morální zkušenosti, když se nám děje nějaké bezpráví, respektive je na nás pácháno nějaké zlo a jsou překračovány morální mantinely. V těchto situacích vůbec nejde o realizaci maxima hodnot, ale o hrůznost určitých skutků. Pojmy jako potěšení či užitek nepředstavují odpovídající jazyk, jímž je možné zachytit základní morální fenomény.

Hapla by mohl říct, že v konečném důsledku je na uvedeném příkladu problematické, že skrze danou praxi přijde společnost o dobře vychované děti, což bude mít negativní důsledky pro její reprodukci. Pak však nechápu, jaké místo má pojem potěšení v takovéto úvaze. Mělo by se s ním pracovat důsledněji, tj. mělo by se ukázat, že špatné důsledky jsou špatné hedonistické důsledky. Domnívám se, že utilitaristé v hodnocení různých situací s pojmem potěšení příliš neoperují.<sup>38</sup> Hapla by mohl odpovědět, že to není třeba, protože danou situaci dostatečně řeší obecné pravidlo, které zabraňuje zanedbávání a zneužívání dětí. Ale o tom, jak se daná pravidla rodí a kterou sadu těchto pravidel bychom měli přijmout, utilitaristé mlčí. Navíc předpokládejme, že by „zlý otec“ dané obecné pravidlo rozporoval a poukazoval by na právo sledovat své potěšení. Pak by asi tento a podobné případy měly rozsoudit míry potěšení stojící na opačných stranách, a tak by měly být prováděny co nejpřesnější kalkulace či predikce relativní síly soupeřících potěšení. Tyto kalkulace se od utilitaristů očekávají, ačkoliv je často neprovádějí; podle mne by se vůbec provádět neměly. K této otázce se nicméně ještě dostaneme. Nyní bych dále rozvedl, že jsou podle mého názoru problematické již samotné termíny debaty; jazyk utilitarismu rozhodně není příhodnější než jazyk klasické tradice.

Aby mi bylo rozuměno, nepopírám, že různá potěšení hrají významnou roli v našich životech a že je potřebujeme ke svému vzkvétání.<sup>39</sup> Ale některá potěšení mohou být odpudivá a zvrácená;<sup>40</sup> někteří lidé si libují v krutosti a ponižování ostatních (viz příklad

<sup>36</sup> WIGGINS, David. *Ethics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006, s. 155.

<sup>37</sup> Tj. nejde o prožitek bolesti či absenci potěšení, nýbrž o skutečnost úmyslně, leč neoprávněně způsobené škody nebo utrpení.

<sup>38</sup> V problému falešného štěstí by se tak do jazyka potěšení měly přepsat dopady pro společnost spojené s přijetím toho, že lze podvádět ostatní, pakliže se to nezjistí. V problému trestání nevinných by mělo být jasné, co z hlediska potěšení znamená snížení důvěry v soudní systém ve srovnání s potěšením většiny z trestu smrti pro příslušníka nenáviděné menšiny.

<sup>39</sup> Potěšení podle mého názoru přispívá našemu štěstí, ale samo o sobě jím není; život hedonisty totiž nemusí být šťastný. Proč by tak mělo stát potěšení v centru morálního uvažování a představovat určující morální kritérium (poslední instance), které využijeme pro rozsouzení nejasných případů?

<sup>40</sup> Problémem může být někdy i přemíra potěšení; ctnost umírněnosti by nás měla vést ke správné míře potěšení toho, co si dopřáváme. Není totiž jasné, proč by se potěšení mělo maximalizovat; měla by se maximalizovat jen jeho správná míra. Není však i toto kritérium neurčité?

trýzněné holčičky, již zmiňuje Ivan v *Bratrech Karamazových*<sup>41</sup>). Každodenně čteme v novinách či na internetu o případech zneužívání dětí či žen a nyní také o masakrech na Ukrajině. V dějinách se navíc vyskytly hrůzy v podobě různých genocid nebo holokaustu. Opravdu je nejlepším způsobem, jak dané skutečnosti zachytit, jazyk utilitarismu? Lze redukovat nemorálnost daných činů na rozpor s principem užítku? Je za naším odporem nad těmito hnusnými skutky princip užítku, tj. že v dlouhodobé perspektivě dochází těmito způsoby jednání k jeho suboptimálnímu růstu? Není právě zde větší místo pro pojmy dobra a zla, které jsou součástí klasického pojetí praktické racionality?<sup>42</sup> Ač Hapla nechce naše běžná morální přesvědčení ignorovat, nýbrž naopak naši morální praxi bere jako východisko, jež je třeba za určitých okolností korigovat, nevidím důvod, proč by měl mít princip užítku (normativní) primát před principy, na nichž morální posuzování těchto činů stojí (tj. sledovat dobro a vyhýbat se zlu; tento první princip je následně diferencován do různých dalších příkazů přirozeného práva). Utilitarismus proto představuje revisionistický přístup, jenž neodpovídá tomu, jak o morálnosti jednání běžně uvažujeme. A jak o ní začínají uvažovat naše děti, jimž se zdají být (již od počátku jejich morálního vývoje) kategorie dobra a zla nejzákladnější, jak to dosvědčují pohádky o princích, čertech a dracích. Jedním z žádoucích rysů morálních teorií by mělo být to, že jsou schopny vysvětlit morální vývoj, a to jak jednotlivců, tak celých společností.<sup>43</sup> Jak se mohlo stát, že v podmínkách pozdní modernity je jazyk utilitarismu tak populární?

Není náhoda, že se utilitarismus rozvíjí v moderních společnostech. Jsou v nich různé prostory, v nichž může být dobře ztělesněn. Je snadno aplikovatelný na různé otázky veřejných politik, na něž se již zaměřoval Bentham. Ti, kdo se jimi zabývají (tj. politici, novináři, někteří akademici), mají k tomuto způsobu myšlení blízko.<sup>44</sup> Právě tyto skupiny lidí pomáhají utvářet novou mentalitu společnosti. Jako úspěšní v ní bývají vnímáni ti, kterým se určitá věc reálně podaří prosadit (tj. má reálné důsledky), ačkoliv v tom hraje značnou roli štěstí. V moderních společnostech též bobtná rozsah agendy řešené vládou, a proto je nutné, aby se jednotlivé politiky snažily optimalizovat náklady a výnosy spojené s jejich implementací anebo redukovat nepříjemné důsledky spojené s určitými činnostmi (např. s automobilismem).<sup>45</sup> Stále více věcí je řešeno experty a specialisty.<sup>46</sup> Utilitaris-

<sup>41</sup> DOSTOJEVSKIJ, Fjodor Michajlovič. *Bratři Karamazovi*. Praha: Leda/Rozmluvy, 2009, s. 236–237.

<sup>42</sup> Představme si, že Bernard zabije Cecílii, po níž zůstane manžel David. Špatným důsledkem je, že David nemůže zažívat potěšení, které by zažíval, pokud by Cecílie žila, resp. že se zmenší celkový užitek společnosti. Ale to je podivný popis toho, co se zde stalo. Klasický utilitarista nedokáže v adekvátních morálních termínech popsat, proč je určitý skutek špatný a neměl se stát.

<sup>43</sup> ZAGZEBSKI, Linda. *Exemplarist Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 4. Z hlediska tohoto požadavku je klasická teorie přirozeného práva úspěšná; postačí zde poukázat na dílo MacIntyry, které nabízí genealogii moderní doby a zároveň je citlivé k podmínkám toho, jak se můžeme stát „nezávislými prakticky uvažujícími bytostmi“.

<sup>44</sup> Německý filosof Robert Spaemann klade zase popularitu utilitarismu do souvislosti s technickým rozvojem moderních společností. Úvahy o tom, zda je určité jednání dlouhodobě (lidstvu) prospěšné, mají podobnou povahu jako technické úvahy, jež se snaží účelově racionálně optimalizovat určitou oblast. SPAEMANN, Robert. *Štěstí a vůle k dobru*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 141.

<sup>45</sup> TEICHMANN, Roger. *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 124–125.

<sup>46</sup> Zdá se pak, že experti a specialisté mají větší šanci říct, co je morálně správné, neboť jsou schopni lépe rozeznat, co v dlouhodobé a univerzální perspektivě maximalizuje užitek. Naproti tomu morální uvažování běžného člověka je v konečném důsledku něčím nedostatečným a v principu podezřelým. Richard M. Hare v tomto kontextu hovoří o ideálu „archanděla“, který je schopen ze své nadřazené perspektivy pozorovat všechny věci. Jedním z důsledků utilitarismu tak je elitářství; etičtí experti by měli mít zásadní roli při vytváření morálních pravidel ve společnosti. Viz RHONHEIMER, Martin. *The Perspective of Morality: Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2011, s. 415.



mus má blízko i k právníckému způsobu uvažování, což lze dokumentovat na úvahách o reformách trestního práva či debatami o různých otázkách ústavního práva, v nichž se hledá rovnováha mezi chráněnými hodnotami.<sup>47</sup>

V mnoha jiných než moderních typech společností by utilitarismus fungoval způsobem, který má pro jeho věrohodnost krajně nepříznivé důsledky.<sup>48</sup> Například ve starověkém Římě bylo běžné využívat křesťany (nebo jiné otroky) jako nástroj pro pobavení v gladiátorských hrách. Pokud tyto hry přinášely potěšení podstatnému segmentu obyvatel Říma, proč by měly být zakázány? Vždyť se v době největšího imperiálního rozmachu mohlo zdát, že v dlouhodobé perspektivě může způsobit úpadek Říma spíše křesťanství, zatímco gladiátorské hry byly spíše nezbytným průvodním jevem komplexní společnosti, v níž bylo potřeba uspokojit občany, kteří by jinak mohli představovat hrozbu pro bezpečnost a stabilitu Říma. Tento typ potěšení se proto stal přirozenou součástí života mimořádně úspěšné společnosti. Možnost jejich pořádání by neměla být nikdy v principu vyloučena (to, že lidé zažívají potěšení, když vidí trpět druhé, tímto důvodem není), resp.pektive by měla projít utilitaristickým kalkulem. Tím by gladiátorské hry úspěšně prošly, pokud přispívají užítku společnosti více než jejich alternativy. I kdyby Hapla tvrdil, že tomuto typu aktivit zabírají určitá morální pravidla, šlo by je revidovat na základě principu užítku. Ten by mohl dát zelenou gladiátorským hrám, pakliže by jejich konání dostatečně přispívalo kohezi, udržení a růstu římské společnosti. Osvícený císař-utilitarista, stojící před rozhodnutím, zda dát zelenou těmto hrám, by dost pravděpodobně měl být jejich konání nakloněn. To mne přivádí k druhému bodu mé kritiky – ke struktuře utilitaristického argumentu.

## 2. Konsekvencialismus a morální jednání

V předchozí části jsem poukázal na revizionistický charakter utilitarismu, který upouští od zakládajících kategorií dobra a zla ve prospěch kategorie užítku. Jelikož jeho hédonistické pojetí (ve smyslu potěšení) Hapla preferuje, zaměřil jsem se na to, jak aplikace takto chápaného principu užítku zkresluje povahu naší morální zkušenosti. Ale připusťme, že by šlo přesvědčivé pojetí užítku zkonstruovat. Měli bychom pak přijmout utilitarismus? Nikoliv, jelikož tu zůstává problém s konsekvencialistickými východisky této teorie, což naznačil příklad z gladiátorskými hrami. Rád bych však vyšel z případu z doby nedávno

<sup>47</sup> Podobně viz MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*, s. 229. V nejrůznějších oblastech politiky a práva je do jisté míry legitimní se různých „utilitaristických kalkulací“, resp. analýz nákladů a výnosů dovolávat. Ale musí se to dít v přesně stanovených mezích, jež jsou definovány neutilitaristicky chápanými normami. Tj. v oblastech, v nichž neplatí nějaký morální zákaz nebo povinnost, jež máme nezávisle na jejich příspěvku nějakému žádoucímu (a v utilitaristických termínech formulovatelnému) cíli. Všechny společenské cíle s ním nelze ztotožňovat; mnohé z nich je lepší tematizovat v termínech kategorie společného dobra. To není redukovatelné na utilitaristický agregát soukromých dober jednotlivců. Společné dobro dovoluje počítat nejrůznější pravděpodobnosti při zvažování možných způsobů alokace zdrojů a užití monetárních kategorií při vážení dober, aby hodnocení jednotlivých faktorů bylo co neadekvátnější. Nikdo se při tom však nesmí úmyslně dopouštět morálně zakázaných skutků (např. zabití nevinného). KOONS, Robert C. *Prudence in the Pandemic: A Moral Approach to Public Health*. *First Things*. 2020, No. 306, s. 39–46.

<sup>48</sup> Je-li partikulární koncepce užítku vždy důsledkem morální formace v určitém typu společnosti, nejde o pojem, který by byl sám o sobě schopen řídit naše jednání. Jeho adekvátní konceptualizaci nelze dovodit z utilitaristických předpokladů, protože má kořeny v naší biografii a historii společnosti. Avšak měli bychom tuto konceptualizaci podrobit přezkoumání, a to skrze principy, jež nemají původ v utilitarismu. A to je problém. Viz MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 77.

minulé. Tato kauza je spojena s (možná) největší filosofkou všech dob, G. E. M. Anscombovou, která je mimo jiné autorkou samotného termínu *konsekvencialismus*.<sup>49</sup> Ten vytvořila ve stejné době, kdy protestovala proti udělení čestného doktorátu americkému prezidentu Harrymu Trumanovi na Oxfordské univerzitě, kde působila.<sup>50</sup> Prezident Truman byl podle jejího názoru masový vrah, neboť rozhodl o svržení atomové bomby na Hirošimu a Nagasaki. Proto podle ní neměl dostat čestný doktorát na jedné z nejprestižnějších univerzit. Ukážu, které argumenty ji vedly k tomuto názoru a jak to souvisí s konsekvencialismem.<sup>51</sup>

Anscombová zmiňuje, že na samotném počátku světové války americký prezident žádal záruky, že válčící národy nebudou útočit na civilní obyvatelstvo. V roce 1945 Američané od Japonců požadovali bezpodmínečnou kapitulaci, na niž ale Japonci nebyli ochotni přistoupit, ač si též přáli mír. Americký prezident pak rozhodl o svržení atomových bomb na dvě japonská města. Mnoho civilistů zahynulo, aniž by byli varováni a mohli uprchnout. Podle Anscombové to znamenalo zabití nevinných lidí jako prostředku k cíli, tj. vraždu.<sup>52</sup> Tímto cílem bylo ukončení války, tedy určitý dobrý důsledek. Ten se zdál lepším než alternativa spočívající v pokračování války: ušetřilo se více životů, než by jinak bylo obětováno – muselo by dojít k invazi, a tak by zemřelo velké množství vojáků. Ale Japonci si přece přáli mír, pouze nebyli ochotni přijmout podmínky bezpodmínečné kapitulace. Anscombová upozorňuje, že zabití nevinných není nutně vražda. Pokud se ve válce směřuje na vojenské cíle, lze očekávat, že při těchto útocích zemřou i nevinní lidé. Nicméně když při plánování útoku nejsou vojenští velitelé pečliví, snadno se jejich jednání stane vraždou. Zabít záměrně druhého není podle Anscombové nutně špatné, ovšem je přitom třeba splnit přísné podmínky. Ty ale nebyly v případě svržení atomových bomb naplněny. Za jejich svržení byl odpovědný prezident Truman, a proto nebylo namístě mu udělovat čestný doktorát jako nějaké význačné osobnosti. Nese vinu za zlý skutek, jenž se kvůli jeho rozhodnutí stal.<sup>53</sup> Tento skutek nelze obhajovat pozitivními důsledky – ukončením války. Některé skutky by totiž podle Anscombové měly být absolutně vyloučeny.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*. In: ANSCOMBE, G. E. M. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers, Volume 3*. Oxford: Basil Blackwell, 1981, s. 33.

<sup>50</sup> Zároveň vznikla i její kniha *Intence*, jedno z nejvýznamnějších filosofických děl 20. století. V poslední době dochází ve filosofii jednání k značnému zájmu o tuto knihu. K jejímu dílu jako celku viz např. FOŠUM, Lukáš Jan. Elizabeth Anscombová: filosofická psychologie a gramatika v sapienciální perspektivě. *Studia theologica*. 2019, roč. 21, č. 1, s. 99–111.

<sup>51</sup> Dále sleduji ANSCOMBE, G. E. M. Mr Truman's Degree. In: ANSCOMBE, G. E. M. *Ethics, Religion and Politics*, s. 62–71.

<sup>52</sup> Anscombová se definici vraždy věnovala i ve svých pozdějších textech; jedná se podle jejího názoru o komplexní (a navíc nikoliv čistě jen právnícký, ale i morální) pojem, který je souhrnem různorodých prvků. Nejde jen o zabití jedné lidské bytosti druhou, ale také o úmysl a zvláštní stupeň a druh odpovědnosti za smrt, resp. vinu, již nelze zprostit. Byť neexistuje jednoduchá a ostrá definice vraždy, podle názoru Anscombové je možné přesvědčivě definovat hlavní část případů, na něž se vztahuje: úmyslné zabití nevinných. Ale jak ještě ukážu níže, i toto si žádá zpřesnění, a to prostřednictvím rozlišení mezi zamýšlenými a předvídanými účinky. Srov. ANSCOMBE, G. E. M. *Murder and the Morality of Euthanasia*. In: GEACH, Mary – GORMALLY, Luke (eds). *Human Life, Action, and Ethics*. Exeter: Imprint Academic, 2005, s. 261–277.

<sup>53</sup> Anonymní recenzent ve svém posudku zmiňuje skutečnost, že se Truman za vrahu nepovažoval, ba nebyl za něj vesměs považován ani jinými. Truman sice zdůrazňoval, že bomba vyslaná na Hirošimu mířila na čistě vojenský cíl. V oblasti ale bylo šestkrát více civilistů než vojáků. Ze všech okolností případu vyplývá, že si byl dobře vědom tohoto počtu nevinných civilistů, kteří budou zabiti. Opakovaně mluvil o demoralizujícím účinku „teroru“ na japonskou populaci. Viz ODERBERG, David. *Applied Ethics. A Non-Consequentialist Approach*. Malden: Blackwell, 2000, s. 222–224.

<sup>54</sup> Cíleně zde vycházím z Anscombové, a ne z představitelů tzv. *nové teorie přirozeného práva* jako Johna Finnise, jenž také věnoval kritice konsekvencialismu a obhajobě absolutismu mimořádnou pozornost. Její dílo (či práce klasických tomistů) jsou mi ale mnohem bližší.

Konsekvencialismus je tak v opozici s *morálním absolutismem*, podle něhož by určitá jednání měla být absolutně nepřípustná, protože jsou sama o sobě špatná.<sup>55</sup> Konsekvencialismus naopak vyžaduje principiální přezkoumatelnost všech jednání prizmatem jejich pozitivních či negativních důsledků. Morální aktéry tak primárně neposuzujeme podle jejich úmyslů, nýbrž podle předvídaných nebo předvídatelných důsledků jejich činů.<sup>56</sup> Podle Anscombové ale nejde morálně přepsat bombardování Hirošimy způsobem, že by je bylo možné považovat za ekvivalentní se „záchranou tisíců lidských životů“ či „ukončením války“.<sup>57</sup> Není totiž možné zaměřovat úmysl se vzdálenými cíli, k nimž jednání směřuje. Klíčové je pro Anscombovou rozlišení mezi zamýšlenými a předvídanými účinky.<sup>58</sup> Standardně jsme odpovědní za to, co činíme úmyslně. Pokud jsme něco udělali neúmyslně, neneseme odpovědnost, tj. slouží nám to jako omluva anebo se můžeme vyvinit.<sup>59</sup> Podle Anscombové neneseme odpovědnost ani tehdy, pokud jsme se usilovně pokoušeli zabránit možnému nedobrému účinku našeho jednání (když můžeme předvídat, že boční účinek nastane), či jsme se jej pokusili alespoň minimalizovat. Tento vedlejší efekt naše jednání nečiní špatným. Naši odpovědnost totiž zakládá náš úmysl. Problémem konsekvencialismu je to, že popírá rozdíl mezi zamýšlenými a předvídanými účinky.<sup>60</sup> Nerozlišuje mezi tím, k čemu úmyslně směřujeme, a předvídanými důsledky našeho (ne)jednání. Člověk potom může nést odpovědnost za to, že něčemu nezabránil, jelikož jeho nejednání je v kauzální spojitosti s tím, že nastal určitý nepříznivý stav. To podle Anscombové nutně vede k popření existence věcí, které bychom neměli při jakékoliv konstelaci úmyslně učinit, protože právě ony někdy mohou způsobit, že nenastane žádoucí výsledek.<sup>61</sup>

Žádný typ jednání tak nemůže být pro konsekvencialistu v *principiu* vyloučen; naopak, všechny typy lze (potenciálně) zvažovat, jelikož i u těch nejodpornějších činů mohou přece při určité konstelaci jejich výnosy převážít náklady.<sup>62</sup> Ovládá-li konsekvencialismus mysl

<sup>55</sup> Absolutismus neimplikuje, že jsou všechna pravidla řídící naše praktiky absolutní a nelze najít žádné výjimky z jejich aplikace, byť jsou formulována absolutně a bezvýhradně. Naopak, podle Anscombové existují „zabraňující faktory“, které způsobují, že se určité pravidlo neaplikuje či že je správné je porušit. Abychom to rozhodli, musíme mít praktickou moudrost či prozíravost. Viz TEICHMANN, R. *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, s. 93, 121.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>57</sup> GOLDSTEIN, Pierre. *L'Éthique néo-aristotélicienne*. Paris: Garnier, 2021, s. 66.

<sup>58</sup> K tomuto rozlišení viz též ANSCOMBE, G. E. M. War and Murder. In: ANSCOMBE, G. E. M. *Ethics, Religion and Politics*, s. 58–59. V tomto odstavci se hodně inspiřují skvělým výkladem jejího žáka Rogera Teichmanna – viz TEICHMANN, R. *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, s. 112–122.

<sup>59</sup> Fenomén nedbalosti ponechávám stranou. Člověk může být odpovědný i za zaviněnou nedbalost či neznalost.

<sup>60</sup> V základu konsekvencialismu je tak myšlenka, že z hlediska odpovědnosti člověka nezáleží na tom, že určitý účinek svého jednání nezamýšlel; stačí, že jej mohl předvídat. Viz ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*, s. 35. Intencionalitu ale nelze interpretovat jen jako nějakou vnitřní věc; je sice pravda, že pouze aktér může říct, zda měl určitý úmysl. Pokud však učinil nějakou věc, která byla prostředkem k jeho cíli, nemůže předstírat, že neměl úmysl ji udělat. Srov. ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, s. 44. Nelze proto ospravedlnit prezidenta Trumana jeho dobrým úmyslem uchránit co nejvíce životů amerických vojáků, neboť prostředkem k tomuto cíli byla vražda nevinných Japonců. Truman zamýšlel skutek určitého charakteru, kterým bylo zabití nevinných civilistů jako prostředků k jeho cíli.

<sup>61</sup> Neexistuje jednání, které by bylo špatné, ať už by byly jeho důsledky jakékoliv; neexistuje jednání, jež by bylo správné bez ohledu na důsledky. Vše je kontextuálně podmíněné. Viz ODERBERG, David. *Moral Theory. A Non-Consequentialist Approach*. Malden: Blackwell, 2000, s. 68–69. Toho si coby „antidogmatismu“ cení i Hapla – viz HAPLA, Martin. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 40.

<sup>62</sup> Konsekvencialisté proto mohou vinit někoho (ač jednal ctnostně) z toho, že by nezabránil určitému nežádoucímu výsledku, resp. že dovolil aktualizaci určitého stavu věcí, který není optimální z hlediska maximalizace užítku. Neuznávají-li existenci absolutně zakázaných činů, přičemž právě spáchání těchto činů vede k optimálnějšímu stavu, mohou konsekvencialisté absolutisty obviňovat z nemorálního jednání, ba je mohou nutit ke spáchání zlych činů. Ne nutně musí

politických reprezentantů,<sup>63</sup> představuje svržení atomové bomby na civilisty potenciálně přijatelný způsob jednání. Ale člověk se nemusí zastavit u těchto skutků: někdy je též možno někoho znásilnit anebo nechat se znásilnit (např. pokud by mi vyhrožoval krutý náčelník kmene, že jinak nechá zabít další členy výzkumné výpravy do Amazonie). Ačkoliv Hapla může u tohoto (extrémního) případu namítnout, že v „dlouhodobé a celkové perspektivě“ je dané jednání nepřijatelné, jako konsekvencialista je nemůže v principu vyloučit; to by totiž znamenalo „tupý dogmatismus“.<sup>64</sup> Podle mého názoru by se zde konsekvence neměly vůbec zvažovat, ale měly by být ignorovány. To lze vztáhnout i na (nikoliv již jen hypotetický) příklad gladiátorských her; některá potěšení (z utrpení druhých) jsou prostě špatná, a proto je utilitaristický kalkul vyloučen. Příklad Hirošimy ukazuje, že situace, v nichž utilitaristické kalkulace mohou ospravedlňovat morálně problematická jednání, nejsou jen záležitostí hypotetických konstrukcí či předmoderních společností, nýbrž mohou reálně nastat teď. To, že určité skutky jsou samy o sobě zlé (a nelze je kompenzovat jejich pozitivními důsledky), vypadáva konsekvencialistům ze zorného pole. Ti se sice řídí celou sadou obecných pravidel (typu zákazu vraždy), ta ale mohou být přebita principem užitku.

Jak tedy posuzovat morálnost jednání? Podle Anscombové bychom se neměli ptát, zda určité jednání maximalizuje užitek (ba dokonce obecněji, zda je morálně správné), nýbrž zda je v souladu s požadavky morálních ctností (tj. zda je statečné či rozvážné), hlavně spravedlnosti. V centru pozornosti musí být spravedlnost daného skutku a odmítnutí účasti na nespravedlivých praktikách.<sup>65</sup> Ctnostný člověk se tak vždy bude tázat, zda je jeho jednání ne/spravedlivé, a podle odpovědi na tuto otázku se bude rozhodovat, jak jednat.<sup>66</sup> Anscombová poznamenává, že zákaz provádění určitých skutků plyne již z jejich popisu jakožto specifických druhů jednání, a to bez ohledu na jejich důsledky.<sup>67</sup>

---

být donucování nepřipustné, protože nevede k maximalizaci užitku; jistě se podle nich vyskytnou případy, v nichž by měl člověk tento skutek spáchat. Na odpověď, zda je vražda vždy zakázána, musí Hapla odpovědět, že nikoliv; vždy bude záležet na okolnostech, přičemž obvykle okolnosti vraždu neumožňují. Proto je zcela normální řídit se různými obecnými pravidly, která zakazují určité typy jednání; většinou je nepraktické tato pravidla přezkoumávat z hlediska principu užitku. V principu jsou tato pravidla přezkoumatelná. To však musí absolutista u některých pravidel popřít: jakékoliv případy vraždy, mučení či znásilnění nemohou být podrobeny konsekvencialistické analýze výnosů a nákladů.

<sup>63</sup> Vede u nich ke skepticizmu ve vztahu k absolutně zakázaným skutkům. Navíc je imunizuje vůči odpovědnosti za špatné kalkulace důsledků; za ně totiž nemohou být odpovědni, protože je nepředvídali na základě kalkulací, jež učinili. ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*, s. 35.

<sup>64</sup> HAPLA, Martin. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 120.

<sup>65</sup> ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*, s. 40 či ANSCOMBE, G. E. M. *Knowledge and Reverence for Human Life*. In: GEACH, M. – GORMALLY, L. (eds). *Human Life, Action, and Ethics*, s. 66. Nespravedlnost lze tak vnímat jako obecnější rod zahrnující různé druhy jednání typu krádeže, cizoložství či trestání nevinných. Viz ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*, s. 29.

<sup>66</sup> To neznamená, že nebudeme nikdy brát v potaz očekávané důsledky svých činů. Za určitých okolností je naopak musíme zohlednit, neboť právě ony nám pomohou určit, co je spravedlivé. *Ibidem*, s. 39.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 34. Je navíc vůbec možné důsledky optimalizovat? Jak poznamenal anglický filosof Peter Geach, zatímco se běžně mluví o dobrých či špatných *skutcích*, mluvit o dobrých či špatných *událostech* nebo *věcech* je s ohledem na větší vyprázdňenost těchto slov nesmyslné. Standard žádoucího stavu totiž vždy závisí na kontextu. Např. vražda Césara byla špatná pro živý organismus, (asi) dobrá pro jeho vrah, ale ve specifickém smyslu i pro Césara, neboť toužil, aby byl uctíván jako bůh, což se mu vyplnilo. GEACH, Peter. *Good and Evil. Analysis*. 1956, Vol. 17, No. 2, s. 41. I kdybychom mohli mluvit za určitých okolností o dobrých stavech věcí (např. vlna tsunami s sebou očividně přináší horší stav věcí, neboť přináší extrémní utrpení mnoha jednotlivců), je otázka, zda nejde spíše o výjimečné případy posuzování lidského jednání. Ve většině případů však není jasné, co se dobrým stavem věcí míní. A i kdyby to vyjasnit šlo, není jasné, proč by maximalizace užitku měla převážít nad dalšími morálními požadavky, plynoucími např. ze ctnosti

O adekvátní popis jednání, který je nezbytný pro jeho morální hodnocení, se dlouhodobě zajímala i klasická teorie přirozeného práva, na niž Anscombová mnohdy implicitně navazuje. Klasická tradice standardně hodnotí lidské skutky podle jejich objektu, cíle a okolností, za nichž byly učiněny.<sup>68</sup> Zjednodušeně řečeno, mělo by nás podle ní zajímat to, co se stalo, děje nebo stát má (podstata zamýšleného skutku, tj. to, jak se tento skutek dotýká určité věci, respektive jaký má na ni účinek), jaký cíl jednající sleduje (účel či motiv jednání, jeho poslední cíl; ten však neodstraňuje druh daného skutku, jenž plyne z jeho objektu) a okolnosti jednání (specifika času, místa, způsobu či aktérů jednání modifikují jeho morální kvalitu).

Vzhledem k tématu mé kritiky jsou zásadní dvě skutečnosti charakterizující klasickou tradici: zaprvé v ní existuje shoda na tom, že některé skutky jsou špatné bez ohledu na jejich cíl (tj. dobrý úmysl – maximalizace užítku – nemůže odstranit jejich závadnost; nemohou proto být zvažovány jako prostředek k tomuto cíli, nelze je posuzovat pouze z hlediska efektivity při jeho dosahování). Zadruhé ve výše zmíněném výčtu (tj. objekt, cíl a okolnosti) nejsou jmenovány důsledky jednání, ba dokonce Akvinského odpověď na otázku, zda konsekvence mohou učinit špatný skutek dobrým či dobrý skutek špatným, je negativní. Akvinský uvádí, že důsledky nic nepřidávají k povaze jednání, tedy k tomu, zda je dobré, či špatné.<sup>69</sup> Až na výjimky tak neovlivňují jeho kvalitu; mezi tyto výjimky patří situace, v níž člověk může předvídat špatné důsledky svého špatného jednání, ale přesto v něm pokračuje. Hůře pak hodnotíme jeho skutek. Akvinský připouští i existenci důsledků, které nutně (či většinou) provázejí určité skutky, které je potom třeba považovat za lepší či horší příklady skutků určitého druhu. Za těchto okolností je jednání tím horší, čím více škody působí (respektive tím lepší, čím více dobra působí).<sup>70</sup> Důsledky tak hrají při hodnocení morálnosti jednání jistou, byť ne nejdůležitější roli. A to hovoří proti utilitarismu jako teorii normativní etiky.<sup>71</sup>

---

spravedlnosti, která může užitek maximalizující jednání zakazovat, a proto nedává smysl utilitaristickou kalkulaci provádět. Ta – jakožto pouze jedna z morálních úvah, nikoliv jako něco, čím je morálka poměřována – musí ustoupit dalším morálním úvahám. Hapla by mohl namítnout, že spravedlnost je v konečném důsledku možné vysvětlit jen na základě principu užítku. Jak zmiňuje Philippa Footová, tento názor vychází z představy, že morálka je nástrojem pro dosažení sdíleného cíle, zajištění největšího možného obecného dobra. Ale proč bychom měli tento předpoklad přijmout? FOOT, Philippa. *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press, 2001, s. 48–50; a FOOT, Philippa. Utilitarianism and the Virtues. *Mind*. 1985, Vol. 94, No. 374, s. 196–209. Připustíme, že nároky spravedlnosti nekolidují s principem užítku. Zůstává pak otázkou, zda je tu vůbec závazek usilovat o lepší stav věcí proti jeho suboptimální alternativě. Podle amerického filozofa Johna Taureka bychom neměli „čísla“ zohledňovat: např. pouhý fakt, že se určitá skupina skládá z více lidí než jiná, neimplikuje, že bychom měli zachraňovat (např. podáním nějakého vzácného léku) právě je (tj. největší množství). Nejsou to jen požadavky spravedlnosti a speciálních pout, které nás vyvazují z povinnosti zachránit více lidí spíše než blízkou osobu. Může nás k tomu vést i prostý důvod, že ji známe a je nám sympatická (ale není to ještě přítel, a tak k ní nemáme zvláštní vztah). Lze si představit i situaci, v níž tím, jehož život je ve hře, jsem já sám. Pak i třetí straně musí být dovoleno mne zachránit. Morálka ji nenutí k maximalizaci užítku, ale jen k pomoci konkrétní osobě, již má před sebou. Má jen udělat něco, co je pro ni dobré. Pokud nezachrání další osoby, nelze říct, že by jednala špatně a způsobila jim škodu. TAUREK, John. Should the Numbers Count? *Philosophy and Public Affairs*. 1977, Vol. 6, No. 4, s. 293–316; či ANSCOMBE, G. E. M. Who is Wronged? Philippa Foot on Double Effect. In: GEACH, M. – GORMALLY, L. (eds). *Human Life, Action, and Ethics*, s. 249–251.

<sup>68</sup> Viz ČERNÝ, David. *Princip dvojího účinku. Zabíjení v mezích morálky*. Praha: Academia, 2016, s. 31–37.

<sup>69</sup> AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae*, Ia IIae, q. 20, a. 5.

<sup>70</sup> Blíže viz BROCK, Stephen L. *Action and Conduct*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2021, s. 240–244.

<sup>71</sup> Anonymní recenzent ve svém posudku položil otázku, zda to nakonec nejsou důsledky, jejichž prizmatem hodnotíme čin (tj. např. že vražda je špatná, protože jejím důsledkem je ukončení života, smutek pozůstalých, újma na společenském

## Závěrem: revizionismus a revolučnost pragmatického utilitarismu

Haplův utilitarismus budí zdání konvenčního (ba konzervativního) přístupu, který má velice blízko k zastávané morálce, byť ji tu a tam může korigovat. Jak jsem se v první části svého příspěvku pokusil ukázat, pragmatický utilitarismus je ve skutečnosti k morální praxi *revizionistický*.<sup>72</sup> Ignoruje základní kategorie dobra a zla, a tak vůbec nezachycuje morální jazyk, který běžně používáme. Navíc pojem potěšení je daleko obtížněji uchopitelný, než se na první pohled zdá, a ani Hapla ho nijak instruktivně nekonceptualizuje, a tak není často zřejmé, jak s ním při provádění utilitaristických kalkulací pracovat. Princip užitku je přitom třeba přesně vymezit, protože má zásadní praktický význam při korekci kolidujících obecných pravidel.<sup>73</sup> I kdybychom ho však byli schopni přesně vymezit, není jasné, proč by měl mít přednost před kolidujícími sekundárními pravidly, jež umožňuje lépe podchytit alternativní morální teorie, která primát principu užitku popírá. Jak jsem poukázal v druhé části svého příspěvku, jsou tu určité skutky, které již na základě jejich samotné povahy nedává smysl zahrnout do jakéhosi utilitaristického kalkulu. Naše morální myšlení nemusí být a často není *konsekvencialistické*, neboť některé skutky bychom nikdy neměli učinit, byť nastane optimální důsledek. Pokud je tomu tak, padá Haplův důraz na to, že předností utilitarismu je fakt, že dosahuje stejných výsledků s menšími předpoklady. Problém totiž tkví v samotných předpokladech utilitarismu, respektive zde konkrétně v jeho konsekvencialismu. Hapla tak musí ukázat, že se absolutisté mylí, respektive že utilitaristické principy je třeba preferovat. Podle mého názoru tu nejsou dobré důvody dát při našem morálním uvažování primát důsledkům. Navíc tu nejsou ani dobré důvody privilegiovat pojem potěšení, neboť to zplošťuje náš morální jazyk. Nedává smysl preferovat potěšení nad jinými dobro; činíme-li tak, je naše koncepce morálky fragmentární, jelikož potěšení kategorii (morálního) dobra nevyčerpává.

Rád bych ještě upozornil na jednu méně postřehnutelnou skutečnost, jež se s Haplovým utilitarismem pojí: jeho verze této morální doktríny je *revoluční*, protože dává stejný

---

řádu či hřích zatěžující duši pachatele). Klíč je podle mého názoru v pojmu *objekt* (určitého) skutku. Ten se vztahuje k tomu, jak se daný čin dotýká určité věci, respektive jaký na ni má účinek. Konsekvencialista chápe důsledky široce, tj. zohledňuje všechny důsledky, a proto odmítá považovat jednání za správné/špatné bez ohledu na jejich celkovou sumu, tj. již na základě charakteru objektu. Přirozenoprávník uvažuje jinak: pro posouzení skutku je důležité, že ten, kdo jej hodlá provést, to chce učinit určitým způsobem. Chápe skutek předně jako hodný volby (tj. vidí v něm nějaké dobro). Objekt též určuje (morální) povahu (druh) určitého činu; skutky jsou vnitřně uspořádány. Některé jsou vždy proti lidskému dobru (tj. vždy je jimi někdo poškozen). Bez ohledu na další cíle jeho činitele a všechny jeho možné důsledky např. víme, že vražda vede (tj. dle své teleologie) k zabití, které je v rozporu se spravedlností a zákonem; nelze proto nespravedlivě usmrtit nevinnou osobu (k legitimnímu zabití může ale dojít ve válce či při nutné obraně, a to jen za splnění určitých striktně stanovených podmínek). Je třeba vždy porozumět tomuto vnitřnímu uspořádání skutků, tj. v případě vraždy zejména tomu, že oběti je způsobena škoda – určitý člověk je zbaven života, jenž je předpokladem možnosti sledování všech dalších dober. Abychom pochopili, že se mu stala škoda, není nutné myslet na maximalizaci dobrých důsledků pro celé společenství. Srov. LONG, Steven A. *The Teleological Grammar of the Moral Act*. Naples: Sapientia Press of Ave Maria University, 2015, s. 67–104.

<sup>72</sup> Proto je tu důvod se „utilitarismu bát“, abych si vypůjčil název sekce v jednom z jeho článků hájících tuto teorii normativní etiky. Viz HAPLA, Martin. Utilitarismus a lidská práva. *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2020, roč. 28, č. 3, s. 323–327.

<sup>73</sup> I v jejich případě není jasné, jaká pravidla Hapla přijímá; spíše je jeho teorie založena na důvěře, že se evolučně prosazují správná pravidla (ač to není vždy zřejmé, protože zároveň přijímá názor, že se utilitaristé naučili těmto pravidlům nedůvěřovat). Tento jeho „evolucionistický optimismus“ by si zasluhoval hlubší tematizaci. Budou-li ve společnosti přítomni radikální utilitaristé, již příliš nedůvěřují obecným pravidlům, budou se utilitární kalkulace muset provádět často. Přístup konzervativních utilitaristů bude jiný. Bude docela obtížné tyto dvě skupiny mezi sebou rozsoudit; o četnosti korekce zavedené morální praxe bude zásadní spor.

morální status lidem i zvířatům. To neimplikuje jen to, že bychom se měli snažit zmenšit jejich utrpení, jež zažívají například na jatkách či ve velkochovech. Měli bychom se spíše snažit o maximalizaci jejich potěšení. Byť není úplně zřejmé, co si pod tímto ideálem máme představit, úplně od věci ale není strach, zda by snaha o zvýšení potěšení zvířat nepřinesla značnou redukci štěstí lidí. Nepřevyšují nás totiž mnohé živočišné druhy svým počtem? Neměli bychom se potom snažit realizovat též (ba možná spíše) jejich potěšení, respektive potěšení všech živočišných druhů, které však nejde příliš snadno harmonizovat s naším? Jestliže bychom měli usilovat o dosahování tohoto cíle, přineslo by to revoluci v našich praktikách. Hapla je sice proti revolučním změnám, ovšem ideál, k němuž nás jeho teorie postupně vede, takový je.

## Why I Am Not a Utilitarian: Confessions of a Natural Lawyer

Jiří Baroš (<https://orcid.org/0000-0001-8744-463X>)

**Abstract:** Although the quality of Martin Hapla's monograph *Utilitarianism and the Philosophy of Human Rights* is really extraordinary by Czech standards, his version of pragmatic utilitarianism presents some fundamental difficulties. These stem from the consequentialist or utilitarian framework of his argumentation. In this paper, I will discuss some of these difficulties, from the perspective of the Aristotelian-Thomistic tradition. The objections will thus not be directed primarily at the conclusions, which utilitarianism tends to lead to in particular cases, but mainly at its intuitively accepted assumptions, especially its understanding of (the maximization of) utility. In the first part of the text, I start my exposition with an understanding of utilitarianism as a specific tradition of moral inquiry. In this, I draw inspiration from the work of moral philosopher Alasdair MacIntyre. The utilitarian tradition absolutizes fragments from a more compact whole, which is better captured by the Aristotelian-Thomistic tradition associated with the natural law theory. This rival tradition is also closer to our ordinary moral experience and can capture it in more precise terms. I bolster these conclusions in the second part of the text by thematizing the critique of consequentialism by the famous British philosopher G.E.M. Anscombe. Expounding on her ideas, I argue that utilitarianism should be abandoned because it entails a peculiar and oversimplistic characterization of the immorality of human acts. I conclude the paper by arguing that Hapla's pragmatic utilitarianism is far more revisionist and revolutionary than it first appears.

**Keywords:** consequentialism, human rights, natural law theory, morality, utilitarianism, utility