

E-LOGOS

ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY

ISSN 1211-0442

15/2010



University of Economics
Prague

Etika Francise Hutchesona

Miroslav Vacura



Abstract

The paper presents ethical theory of Francis Hutcheson, one of the most important sentimentalists philosophers. The main focus is on his *Essay on the Nature and Conduct of the Passions* and paper presents its main arguments together with some critical remarks.

Abstrakt

Článek se zabývá etickou teorií Francise Hutchesona, jednoho z nejvýznamnějších představitelů sentimentalistické etické filosofie. Hlavní důraz je kladen na spis *Essay on the Nature and Conduct of the Passions* z něhož jsou představeny nejdůležitější argumenty spolu s kritickými poznámkami.

Francis Hutcheson je autorem řady spisů zabývajících se etickou tematikou. Tématem prvního jeho významného spisu *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) (dále jen *Inquiry*) je sice primárně estetika a empirická teorie krásna, nicméně tento spis obsahuje druhou část nazvanou *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good*, která se zabývá už převážně etickou tematikou. Druhým a pravděpodobně nejvýznamnějším Hutchesonovým spísem je *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations upon the Moral Sense* (1728) (dále jen *Essay*), rozdělená do dvou částí: první je samotná *Essay*, ve které je vyloženo jádro jeho etické koncepce, druhou jsou pak *Illustrations*, které jsou převážně výsledkem jeho polemiky s Gilbertem Burnetem v *London Journal*. Dva zatím zmíněné spisy jsou označovány za rané. Na sklonku života Hutcheson ještě publikuje dvě další etická pojednání, řazená do jeho pozdního období: *Introduction to Moral Philosophy* (1747) a *The System of Moral Philosophy* (1755); tyto texty však nejsou považovány za, ve srovnání s předcházejícími, významné. V tomto textu budeme při výkladu základních prvků Hutchesonova etického systému vycházet z jeho *Essaye*.

O hlavním cíli Hutchesonovy etiky si lze udělat obrázek na základě málo známého článku, který Hutcheson anonymně zveřejnil v *London Journal* před uveřejněním svých hlavních spisů a který přináší některé jeho kritické úvahy na témata týkající se etických koncepcí tehdejších nejvýznamnějších britských morálních myslitelů.¹ Ač zde nejsou jmenováni, jeho zájem se soustředí zejména na díla S. Clarka² a W. Wollastona.³ Jedná se o teologicky orientované myslitele, jejichž etické teorie jsou ve své podstatě založeny na individuálním sobectví a systému odměn a trestů v budoucnosti, v konečném důsledku religiózně fundovaných. Podobně egoistickou, ovšem ve své podstatě sekulární, etiku vypracovává také T. Hobbes, který identifikuje dobro s přijemnem a zlo s nepříjemnem. J. Locke na stejných základech odmítá možnost zákona, který by nebyl zaštitěn hrozbou trestu za jeho nedodržení, což chápe v podstatě, moderními slovy, jako analyticky zřejmé.

Tyto etické koncepce, se kterými se Hutcheson potýkal, ve své době přehledně shrnuje Frankena:⁴

1. Egoismus Hobbese či Mandevilleho.
2. Teologický voluntarismus Locka a Berkeleyeho.
3. Racionalismus a intuicionismus Clarka a Wollastona.
4. Shaftesburyho etika.

¹ Aldridge, A. O. A Preview of Hutcheson's Ethics. In: *Modern Language Notes*, Vol. 61, No. 3 (Mar., 1946), pp. 153-161.

² Clarke, S. *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, E. Vailati (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

³ Wollastone, W. *The Religion of Nature Delineated*. Printed by S. Palmer, 1725.

⁴ Frankena, W. *Hutchesons Moral Sense Theory*. str. 357.

Toto (vyjma 4) jsou koncepce, proti kterým se Hutcheson staví do opozice, ovšem opět na principiálně empiristických základech. Hutchesonovu argumentaci proti koncepcím 1 a 2 se pokusíme rekonstruovat v části tohoto textu věnované vyvrácení hédonismu. V protikladu k etické koncepci 2 odmítá závislost etiky na teologii a proti koncepci 3 argumentuje na epistemických a psychologických základech v duchu post-Lockovského empirismu. Část své argumentační strategie přebírá od Shaftesburyho, ovšem jeho postoje dále upřesňuje a systematizuje.⁵

Základní Hutchesonovou myšlenkou je, že to není rozum, ale smyslové afekce, které stojí v základu naší morálky. Rozum je zde ovšem chápán jako prostředek kalkulu strastí a slastí, pouze v tomto smyslu je na rozumu založena etika jeho výše zmiňovaných předchůdců. Dokladem je mimo jiné to, že ti, kteří jsou na rozumové úrovni nejběhlejší v principech morálky, nejsou vždy nutně nejmorálnějšími lidmi.

Obecně Hutcheson odmítá jakýkoli etický systém, který by byl založen na principu individuálního *zájmu*. Například podle Pufendorfa lidské štěstí záleží na stavu společnosti, ve které člověk žije.⁶ Náboženská víra přitom podporuje sociální chování jednotlivců, proto je v našem zájmu věřit v Boha a uctívat jej. Tuto argumentaci ovšem Hutcheson odmítá, náš *zájem* nemůže v našem rozumu produkovat názory a přesvědčení. Není možné být přesvědčen o existenci Boha jen proto, že je to v našem zájmu. Hutcheson zde také navazuje na Shaftesburyho, který podobné koncepce odmítal ve svém nejznámějším spise.⁷

Stejně jako nemůže být podle Hutchesona zdrojem rozumového přesvědčení osobní sobecký zájem, nemůže být tento zájem také zdrojem určitého typu afekcí, zejména ne lásky. Obraz Boha jako upláceního požitky a trestajícího hrůzami může motivovat člověka k jednání v jeho vlastním zájmu, ale nemůže vyvolat prožitek lásky. (Oproti obrazu Boha jako dobrotivého otce, který lásku vyvolat může).

Hutcheson nepovažuje lidskou přirozenost za tak antisociální jako Hobbes. V lidské přirozenosti najdeme mnoho pozitivních afekcí – přátelství, lásku apod., které nejsou vyvolány osobním zájmem. Špatné jednání není tak dáno lidskou přirozeností, ale spíše špatnou výchovou, chybnými návyky, v důsledku čehož převáží negativní afekce nad pozitivními.

⁵ Ibid.

⁶ Puffendorf, S. *On the Duty of Man and Citizen*. Printed by John Hayes: Cambridge, 1682. To je Aldridgeova (1946) interpretace. Proti tomu srv. Puffendorf, S., c. d., I.IV.6.

⁷ Shaftesbury. *Inquiry Concerning Virtue*. 1699. Shaftesbury zde rozlišil afekce na: 1) přirozené – vedoucí k veřejnému dobru, 2) sebeafekce, vedoucí k soukromému dobru, 3) nepřirozené afekce, které jsou v protikladu jak k veřejnému, tak k soukromému dobru.

Mentální geografie

Dříve než se pustíme do výkladu Hutchesonovy etické koncepce, je nezbytné vymezit základní pojmosloví, které používá – zachytit to, co Hume později nazve mentální geografii.

Hutcheson zde do značné míry vychází z Johna Locka – v roce 1694, kdy se Francis Hutcheson narodil, bylo Lockovi 62 let (Locke umírá v roce 1704). A v době Hutchesonových studií na *University of Glasgow* byl už Locke uznáván jako jeden z nejvýznamnějších filosofů.

Nejobecnějším pojmem, který pro Hutchesona zahrnuje vše, co se odehrává v imanenci našeho vědomí, jsou *ovlivnění mysli* (Modifications of Mind). Mezi tato ovlivnění pak patří *počítky* (Sensations), které Hutcheson definuje jako „bezprostřední percepce (Perceptions) *slasti a bolesti, při přítomnosti nebo působení nějakého objektu nebo události, která je zprostředkována určitou impresí (Impression) na naše tělo.*“⁸ Zde zároveň vidíme, že percepce jsou obecnější kategorie než počítky, a že impresie chápe Hutcheson jako v zásadě externí příhody vtiskování (im-press) do našeho těla, resp. příslušných smyslových orgánů. Taková představa odpovídá aristotelsko-scholastické tradici, ze které Hutcheson vychází a, co se týče analýzy vášní, domnívá se ji prohlubovat a precizovat. Mezi percepce pak patří nejen „vnější“ počítky, ale i „vnitřní“ citění.⁹

Hutchesonův text nicméně není, co se týče této mentální geografie, zcela konkrétní. Pojem percepce není zcela jasně definován, zdá se, že *percepce* je tak cokoli, co vstupuje do mysli z nějakého *smyslu*. Přitom, jak je zřejmé, krom běžných vnějších smyslů Hutcheson uznává ještě smysly vnitřní, morální, což je klíčovým znakem jeho etické koncepce – sensualismu. Hutcheson píše: „*Máme fixně dané číslo pět jako počet našich vnějších smyslů, ačkoli bychom mohli stejně jednoduše obhájit sedm nebo deset. Máme mnoho percepcí, které nemají žádný vztah k nějakému vnějšímu smyslu.*“¹⁰ Význačnou (zřejmě definitorickou) vlastností produktů smyslů, tedy percepcí, jakožto specifických obsahů našeho vědomí, je to, že jsou do značné míry nezávislé na naší vůli.

Dalším klíčovým typem ovlivnění mysli jsou *afekce*, o nichž Hutcheson říká: „*žádost (Desire) a odpor (Aversion) jsou jedinými čistými afekcemi ve striktním slova smyslu.*“¹¹

Afekce, tedy žádost a odpor, nejsou vyvolány přímo nějakým objektem nebo událostí, ale vychází z *reflexe* výhledu na nějaký budoucí příjemný nebo nepříjemný počitek. Zároveň se odlišují od všech počítek i tím, že „přímo vedou k jednání“.¹²

⁸ Hutcheson, F. *Essay*. str. 49.

⁹ Frankena, W. *ibid.* str. 368.

¹⁰ Hutcheson, F. *Essay*. str. 5.

¹¹ *Ibid.*, str. 49.

Třetím důležitým termínem jsou *vášeň* (Passions), které jsou podle Hutchesona „zjevně odlišné“ od žádosti a odporu.¹³ Tímto termínem označuje „zmatené počítky slasti nebo bolesti, zapříčiněné nebo doprovázené divokými tělesnými pohyby, které drží mysl v zaujetí současnou záležitostí, s vyloučením všeho ostatního, a prodlužuje a zesiluje afekci natolik, že to zabraňuje jakémukoli rozváznému uvažování o našem chování“.¹⁴ Je tedy zásadní rozdíl mezi *chladnou žádostí* (calm Desire) osobního dobra a nějakou sobeckou *vášní* jakou je třeba chamtivost, chtíč, zlost, mstivost, chorobná ctižádostivost apod. Hutcheson se zjevně domnívá, že zde není rozdíl pouze kvantitativní, ale naprosto zásadní rozdíl kvalitativní, píše dokonce, že „nic nemůže být více rozdílné“ než tato dvě ovlivnění mysli.¹⁵

Dalším významným pojmem jsou pro Hutchesona *sklony* (Propensity). Sklon nás „velmi často určuje k jednání“, ačkoli se jedná o něco jiného než žádost nebo odpor. Obvykle se vztahuje např. k objektům, které jsou prostředky k něčemu dobrému, ovšem sklon přetrvává i tehdy, pokud daný objekt přestane takovým prostředkem efektivně být.¹⁶

K podrobnější analýze a rozčlenění všech těchto typů ovlivnění mysli se dostaneme ještě v následujících oddílech tohoto textu.

Hutchesonova Esej

Hned na začátku své eseje Hutcheson upozorňuje, že zde nebude potřebovat nějaké obsáhlé vyvozování či argumentaci, neboť „jistotu lze dosáhnout pouze zaostřením pozornosti na to, co se vědomě odehrává v naší mysli“.¹⁷ Svou práci pak začíná právě vymezením základního pojmového schématu svého zkoumání – na prvním místě je třeba ujasnit si, na co vlastně obecné výrazy „dobrý“ a „zlý“ vztahujeme, a to lze právě udělat pozorováním naší vlastní mysli:

„Objekty, jednání nebo události nazýváme dobrými nebo zlými, na základě toho, že jsou příčinami nebo podmínkami, zprostředkovaně nebo přímo, příjemných nebo nepříjemných percpí určité vnímavé přirozenosti.“¹⁸

¹² Hutcheson, F. *Essay*. str. 30, 49.

¹³ Ibid., str. 49.

¹⁴ Ibid., str. 31.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., str. 51.

¹⁷ Ibid., str. 15. Podobnou tezi lze nalézt i v Hobbes, T. *De Corp*. I.vi.7; a dále Hobbes, T. *Six Lessons to the Professors of the Mathematics*. Ep. ded. In: Hobbes, T. *The English Works of Thomas Hobbes*. Vol. VII. 1839 str. 184.

¹⁸ Hutcheson, F. *Essay*. str. 15.

Ve své *Inquiry* podobně říká: „všechny objekty, které jsou schopny vyvolat toto příjemno, nazýváme bezprostředně dobrými“.¹⁹

Tyto vnímavé přirozenosti (*sensitive Nature*) jsou pak *smysly* a Hutcheson předpokládá, že ke každému druhu objektů (vizuální, akustické, ...) a k němu příslušejícím požitkům či bolestem, které můžeme vnímat, přísluší specifický smysl (zrak, sluch, ...).

Hutcheson rozlišuje pět druhů smyslů:²⁰

1. Vnější smysly: zrak, sluch, hmat, čich, chuť.
2. Vnitřní smysl: obrazivost (Imagination). Zároveň zdroj příjemných percepcí z pravidelných, harmonických a jednotných objektů.
3. Veřejný smysl (Publick Sense): Zdroj příjemných percepcí ze štěstí druhých, nepříjemných z jejich bídy. (κοινωνιμοσότης nebo *sensus communis*).
4. Morální smysl: Pomocí toho vnímáme ctnosti a neřesti v sobě a v druhých.
5. Smysl pro čest: Činí vděk druhých za naše dobré činy podmínkou našich příjemných percepcí. V opačném případě zdroj *studu*.

Hutcheson také zmiňuje, že jsou zde další percepce, u nichž není jasné, pod které smysly spadají, například: slušnost (Decency), důstojnost (Dignity), přiměřenost (Suitableness) lidské přirozenosti. Můžeme v souvislosti s nimi uvažovat buď o vnitřním smyslu, o morálním smyslu, nebo je podřadit nějakému novému dalšímu druhu smyslů.²¹

Ve své předchozí práci *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) Hutcheson předkládá estetickou teorii, založenou na předpokladu, že krása je specifickým typem požitku, který je vnímán zvláštním vnitřním smyslem. Tato teorie byla však zastíněna jeho estetickou koncepcí a nedostalo se jí velké pozornosti.²²

Všem typům percepcí je společné, že nejsou vůlí ovlivnitelné – objevují se v nás nutně a nemůžeme je vůlí změnit ani zcela potlačit.

Žádosti (*Desires*) vznikají v naší mysli na základě očekávání zisku dobra v objektech, jednáních nebo událostech pro sebe nebo pro jiné. Opačným případem jsou averze, vznikající z očekávání zla. V důsledku toho můžeme podle Hutchesona rozdělit žádosti (a analogicky averze) na pět druhů odpovídajících pěti druhům smyslů:

¹⁹ Hutcheson, F. *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good*. str. 70.

²⁰ Hutcheson, F. *Essay*. str. 17-18.

²¹ Ibid., str. 18.

²² Srv. C. W. Korsmeyer. *Relativism and Hutcheson's Aesthetic Theory*. str. 319.

1. Žádost smyslových slastí a averze k smyslovým strastem.
2. Žádost slastí obrazivosti či vnitřního smyslu a averze k těmto strastem.
3. Žádost veřejného blaha a averze k bídě druhých.
4. Žádost ctnosti a averze k neřesti.
5. Žádost cti a averze ke studu.

Krom těchto *primárních* žádostí existují také žádosti *sekundární*.²³ Jsou to ty, které chtějí objekty, které sice neuspokojují žádnou primární žádost, ale jsou užitečné nebo nutné pro dosažení jejich uspokojení. Jedná se tedy zejména o *bohatství* a *moc* – o kterých Hutcheson tvrdí, že umožňují uspokojit všechny ostatní žádosti. Tyto jsou však pouhými nástroji, tudíž Hutcheson odmítá jejich zavrhování některými moralisty, kterým oponuje, že až záměr (Intention) a použití těchto nástrojů určuje jejich charakter – lze je totiž použít i k nanejvýš ctnostným účelům.²⁴

V důsledku asociací idejí se pak předmětem žádosti mohou stát i předměty, které žádnou žádost neuspokojují – například vojenské vyznamenání, které je spojeno s ideou cti. Podobně je to s různými objekty, které svou výjimečností vyčleňují svého držitele z davu a poutají na něj pozornost – z toho pak pramení žádost po odlišení se (*Desire of Distinction*), kterou Hutcheson chápe jako náležející k druhému druhu žádostí, tedy jako související s vnitřním smyslem.²⁵

Vyvrácení hédonismu

Problémem hédonismu se Hutcheson zabýval už i ve své předchozí práci (*Inquiry*). Zde vymezuje věci *bezprostředně dobré*, které přímo vyvolávají příjemné prožitky, věci *výhodné* (Advantageous), které vedou k těm bezprostředně dobrým, přičemž obojí si žádáme z důvodu sebelásky.²⁶ Oproti tomu dále říká: „slovo '*morální dobro*' (moral goodness) v tomto pojednání označuje ideu určité kvality, pojímané (apprehended) v jednání, která vyvolává schválení (Approbation) a lásku (Love) k jednajícímu, u těch, kteří nezískávají žádnou výhodu (advantage) z tohoto jednání."²⁷ Hutcheson zde staví do kontrastu *příjemné* na jedné straně s pojmy *schválení* a *láska* na straně druhé. Nicméně v dalším textu dochází k přímé souvislosti mezi příjemným a morálně dobrým: „význačným smyslem, který nazývám morálním, pociťujeme příjemno při kontemplaci takových jednání u druhých, a jsme určeni k lásce

²³ Hutcheson, F. *Essay*. str. 19. (Toto rozlišení může být pravděpodobně odrazem Lockeova slavného rozlišení na primární a sekundární kvality.)

²⁴ Hutcheson, F. *Essay*. str. 20.

²⁵ Ibid., str. 21.

²⁶ Hutcheson, F. *Inquiry*. str. 70.

²⁷ Ibid., str. 69.

k jednajícímu.“²⁸ Tedy dochází opět ke spojení morálního dobra a s ním spojených pojmů schválení a lásky s příjemnem.²⁹

V díle, kterým se zde primárně zabýváme (*Essay*), Hutcheson postupuje jinak a zavádí (Art. III) rozlišení žádostí, a to následujícím způsobem: „*Žádosti, v nichž někdo zamýšlí či sleduje to, co pokládá za výhodné (advantageous) pro něj samého, nazýváme sobeckými; ty, ve kterých sledujeme to, co pokládáme za výhodné pro jiné a nepokládáme za výhodné pro nás, nebo nesledujeme s ohledem na to, nazýváme veřejné nebo benevolentní žádosti.*“³⁰

Hutcheson hned poté reflektuje starou epikurejskou námitku, že „*všechny naše žádosti jsou sobecké: neboli to, co každý sleduje nebo připravuje ve svém jednání, je v konečném důsledku zisk slasti pro něj samého, nebo vyhnutí se jeho vlastní bolesti*“.³¹

Hutcheson prohlašuje, že z naší zkušenosti s fenomény jako je přátelství, láska k vlasti nebo k našemu společenství plyne zjevná absurdita tohoto pojetí.

Epikurejskou pozici můžeme nicméně transformovat do podoby, která budí více důvěry. Příznivci této druhé podoby akceptují existenci veřejného smyslu, a to v případech, kdy „*pozorování štěstí druhých je nutnou podmínkou [vlastní] slasti*“ a mluví pak o konjunkci zájmů, tedy říkají, že v takovém případě se: „*štěstí druhých stává prostředkem k slasti pozorovatele a z tohoto důvodu, nebo s ohledem na tento důvod si ten přeje štěstí druhého*“.³²

Tento argument už vyžaduje komplexnější odpověď a Hutcheson nejprve opakuje, že toto se děje bez ohledu na naši *vlastní vůli* (a tedy je to důkazem dobroty Stvořitele). Následně se Hutcheson věnuje podrobnější analýze psychologie žádosti a motivace.

Základní premisou zde je, že *žádost je obecně nepříjemná (uneasy)*, neboli je vždy zažívána spolu s nepříjemným počítkem (Sensation). Tato nepříjemnost je ovšem jiného druhu než nepříjemnost, kterou máme na mysli, když označujeme objekt za zlý, a samozřejmě se jedná o prožitek jiného druhu než příjemný počitek, který očekáváme od objektu, jež označujeme za dobrý. Hutcheson zde pak dochází k několika tvrzením:³³

1. „*Žádná žádost jakékoli události není vyvolána výhledem na odstranění nepříjemného počítku, doprovázejícího tuto žádost samu.*“

²⁸ Hutcheson, F. *Inquiry*. str. 72.

²⁹ Srv. E. Sprague. *Francis Hutcheson and the Moral Sense*. str. 795-796.

³⁰ Hutcheson, F. *Essay*. str. 22.

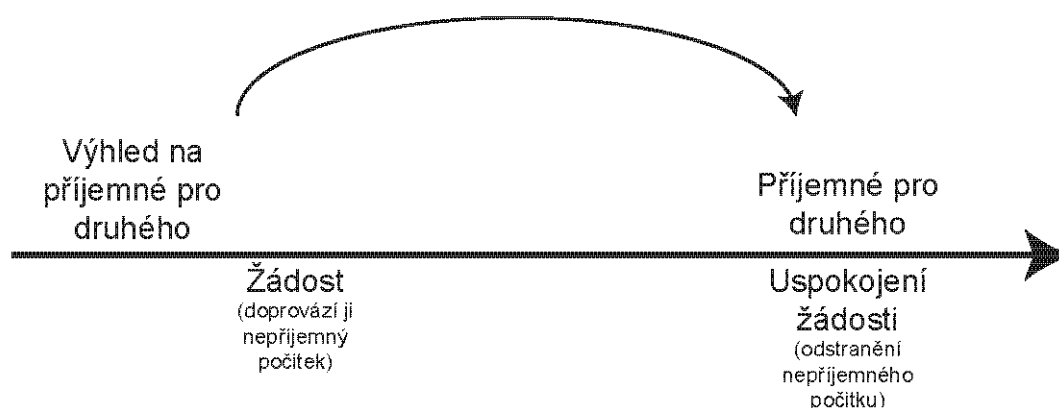
³¹ Cicero. *De finib. lib. I*

³² Hutcheson, F. *Essay*. str. 23.

³³ Ibid., str. 24-25.

Vyvolat nějakou žádost mohou jen počitky, které tuto žádost časově předchází (viz. Obrázek 1), nikoli ty, které ji doprovází. Tedy „nepříjemný počitek, doprovázející a spojený s žádostí samotnou, nemůže být motivem této žádosti, kterou předpokládá“. Jelikož je žádost vždy pociťována jako nepříjemná, nikdy nevzniká pro ni samou ani s výhledem na její pokračování, ovšem ani opačně, s výhledem na její odstranění.

Zároveň zde je „příjemný počitek radosti“ (Joy) spojený s uspokojením každé žádosti, spolu s příjemným počitkem přímo získaným z dobrého objektu, který jsme si žádali a získali. Ale opět platí, že „žádost nikdy nevzniká pouze s výhledem na získání tohoto počitku radosti spojeného s úspěchem nebo uspokojením žádosti“, jinak bychom se mohli ukájet pouhým vyvoláváním a následným uspokojováním žádosti po bezvýznamných a jinak indiferentních, lehce dosažitelných objektech.



Obrázek 1: Benevolentní žádost

2. „Je jisté, že žádost po štěstí druhých, kterou pokládáme za ctnostnou, není přímo vyvolána výhledem na nějaké sekulární výhody, bohatství, moc, slast vnějších smyslů, odměnu od božstva, nebo budoucí slasti sebechvoály.“

Aby toto tvrzení Hutcheson dokázal, vychází z předpokladu, že „žádná žádost jakékoli události nemůže vzniknout bezprostředně či přímo z názoru jednajícího, že mít tuto žádost je prostředkem k nějakému osobnímu dobru“. Tedy žádnou žádost není možné vyvolat přímo vůlí.

Existuje jen jedna podobná cesta vyvolání žádosti – ta vychází ze sebelásky: v takovém případě „žádost nějaké události, je názorem (Opinion), že tato událost je prostředkem k osobnímu dobru“. V tomto případě se žádost objevuje okamžitě, jakmile zformulujeme takový názor.

Hutcheson uvádí následující příklad: předpokládejme, že by nám Bůh přislíbil štěstí, pokud bude šťastná naše země. Potom by z naší sebelásky okamžitě vznikla podřízená žádost po štěstí naší země, jakožto prostředku k našemu vlastnímu štěstí.

Pokud by nám naopak Bůh přislíbil osobní štěstí nikoli v závislosti na tom, zdali naše země bude šťastná, ale na základě toho, že budeme mít žádost po štěstí naší země, pak by byla situace jiná. Sebeláska by v nás nikdy nemohla způsobit žádost štěstí naší země, protože tento fakt není nyní považován za prostředek k našemu štěstí, ale je vůči němu zcela indiferentní. Prostředkem k našemu osobnímu štěstí je v takovém případě výhradně naše *žádost* štěstí naší země. Ze sebelásky si tudíž můžeme pouze žádat mít tuto žádost, tedy sebeláska může přímo produkovat pouze *žádost po tom, mít žádost* po štěstí naší země. Ovšem samotná žádost štěstí naší země tím zaručena není.

Původce žádosti	Produkováná žádost	Prostředek	Cíl
Sebeláska	Žádost štěstí naší země	Štěstí naší země	Osobní štěstí
Sebeláska	Žádost po žádosti štěstí naší země	Žádost štěstí naší země	Osobní štěstí

Tento příklad podle Hutchesona ukazuje, že pokud bychom neměli jinou *afekci* (Affection) než sebelásku, pak bychom si mohli žádat štěstí druhých pouze pokud bychom jej chápali jako prostředek k našemu vlastnímu štěstí. Pokud by naopak poznáním prostředkem k našemu štěstí bylo pociťování určitých žádostí, pak by to v nás vyvolalo pouze žádost pociťovat tyto specifické žádosti, nevyvolalo by to v nás tyto žádosti samotné.³⁴

Ovšem vytvořit v nás určitou žádost nemůže ani žádost ji mít, tvorba žádostí nepodléhá podle Hutchesona vůli. Jinak by úplatek mohl vyvolat jakoukoli žádost, a Hutcheson dokonce říká, že bychom mohli být najati milovat či nenávidět jakéhokoli člověka.³⁵

Hutcheson neodmítá, že v některých případech můžeme chtít štěstí druhých jako prostředek k vlastnímu štěstí, ovšem není tomu tak ve všech případech. Existuje skutečná *benevolence* nezávislá na výhledu k osobnímu dobru, kterou Hutcheson označuje jako ctnostnou (Virtuous).³⁶

³⁴ Hutcheson, F. *Essay*. str. 25.

³⁵ Ibid., str. 26.

³⁶ Ibid., str. 27.

Tak se Hutcheson dostává k další významné námitce (Art. IV): „*Nemůže být naše benevolence přinejmenším žádost štěstí druhých, jakožto prostředku k získání požitku z veřejného smyslu, z kontemplance jejich blaženosti?*“.³⁷

Hutcheson nejprve konstatuje, že pak by byla situace podobná jako v případě žádosti hazardního hráče – tomu nejde o výhru, nýbrž je to samotná hazardní hra, co ho uspokojuje. Tedy tato námitka spočívá v tom, že v benevolenci může jít o totéž, nikoli o štěstí druhých, ale upokojení naší žádosti po benevolenci jako takové. Tedy opět by prvotním zdrojem takové žádosti byla sebeláska.

Hutcheson odpovídá na tuto námitku nejprve poukazem na naši vlastní zkušenost. Těží přitom z již vyložené koncepce, že každá žádost je svou povahou nepříjemná, tedy výše uvedená námitka vlastně chápe jako motiv benevolentního jednání odstranění této nepříjemnosti. To podle Hutchesona neodpovídá naší vlastní zkušenosti s motivací při benevolentním jednání.

Dále Hutcheson uvádí následující argument: předpokládejme, že při setkání s člověkem v nouzi by nám božstvo nabídlo buď 1) odstranění všech myšlenek (obliterate all Ideas) na tuto osobu v nouzi, nicméně ponechalo by ji v bídě, nebo 2) pomoc této osobě a ulehčení její nouze. Pokud bychom přijali výše uvedenou koncepci, pak by v obou případech došlo k odstranění nepříjemna spojeného s benevolentní žádostí a tudíž bychom museli být zcela indiferentní mezi těmito dvěma variantami a ani jednu bychom nepreferovali.³⁸

Další podobný argument zní: pokud by se božstvo rozhodlo nás okamžitě zničit, takže bychom nebyli schopni pociťovat ani slast ani bolest, ovšem záleželo by na našem rozhodnutí v okamžiku našeho konce, zdali naše děti, přátelé či země budou šťastni, pak pokud bychom přijali výše uvedenou koncepci benevolence, museli bychom opět být zcela indiferentní mezi těmito dvěma variantami a ani jednu nepreferovat. Jakou touhu bychom mohli mít po uspokojení, které by mělo žádné či zcela zanedbatelné trvání?³⁹

Stejně tak Hutcheson v tomto místě poměrně stručně odmítá možnost, že naše rozhodnutí by v tomto případě směřovalo ke štěstí druhých, ovšem nikoli na základě skutečné benevolence, ale v důsledku „zmatení idejí“, podobného, jako když každého nenávidící boháč touží po dalším nárůstu svého bohatství i na smrtelné posteli.⁴⁰

Problémem, na který dále Hutcheson upozorňuje, je samotná povaha žádosti, která je sice chápána jako počitek (definuje ji jako „nepříjemný počitek při absenci dobra“), ovšem je to počitek zásadně odlišný od všech ostatních počitků. S tím pak

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Hutcheson, F. *Essay*. str. 28.

⁴⁰ Ibid.

také souvisí obtížnost přijetí konceptu *nezainteresované žádosti* (disinterested Desire). Přitom se však podle Hutchesona setkáváme s žádostí, která nemíří přímo na náš osobní prospěch, velmi často (opět je příkladem žádost posmrtné slávy v okamžiku smrti).⁴¹

Zároveň Hutcheson poznamenává, že motivace ziskným zájmem, například ve výše zmiňované situaci, kdy je božstvem přislíbena odměna tomu, kdo bude mít ctnostné žádosti, může vést k žádosti mít tyto ctnostné žádosti, a tudíž k jejich pěstování a kultivaci. Tedy odměny a tresty přislíbené v Písmu mají velmi dobrý smysl.⁴² Navíc můžeme poznamenat, že Hutcheson je si správně vědom, že ačkoli naše žádosti nemohou být *přímo* vyvolány naší vůlí, přesto je můžeme nějak v dlouhodobém horizontu měnit, kultivovat, což umožňuje například výchovu a aktivní formování charakteru a Hutcheson v tomto přejímá klasickou koncepci Aristotelovu.

Afekce a vášně

Hutcheson po výše uvedené analýze počitků (Sensation) následně přistupuje ke zkoumání afekcí (Affection), přičemž, aby zabránil nedorozumění, poskytuje následující definice: *počitek* (Sensation) je „přímá nezprostředkovaná percepce požitku či bolesti“; *afekce* pak je „percepce požitku či bolesti, nikoli vyvolaná přímo přítomností nebo působením objektu či události, ale naší reflexí či aprehenzí jejich současné nebo jisté budoucí existence, tedy že jsme si jisti, že objekt nebo událost v nás vyvolá tento přímý počitek.“

Hlavními druhy afekcí jsou *žádost* (Desire) a *odpor* (Aversion), následně také *radost* (Joy), *smutek* (Sorrow) případně *zoufalství* (Despair). Od prosté afekce pak Hutcheson odlišuje její specifickou podobu nazvanou *vášeň* (Passion), kterou definuje jako „zmatený počitek (Sensation) požitku či bolesti, doprovázený výraznými tělesnými pohyby, které podržují mysl zaměstnanou aktuální záležitostí a vylučují vše ostatní, jež prodlužuje a posiluje afekci někdy až k takovému stupni, který zabraňuje rozvážnému uvažování o našem chování.“⁴³

Hutcheson následně také konstatuje, že existuje zásadní rozdíl mezi *chladnou žádostí po dobru* (ať už vlastním nebo veřejným) a *jednotlivými vášněmi*, týkajícími se bezprostředně předmětů našich smyslů (hlad, zlost atd.). Navíc tyto dva prožitky mohou stát proti sobě. Proto se učíme ovládat své vášně: skrze častou reflexi a návyk získáváme sílu je mít pod kontrolou. Zároveň Hutcheson upozorňuje, že toto jeho

⁴¹ Hutcheson, F. *Essay*. str. 29.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., str. 31.

rozlišení odpovídá scholastickému rozlišení mezi *Appetitus rationalis* a *Appetitus sensitivus*. Kořeny tohoto rozlišení lze pak vysledovat až k Aristotelovi.⁴⁴

Chladná žádost po veřejném dobru může být směřována k dobru jednotlivých osob, společenství, či obecné abstraktní komunity, druhu nebo systému. V případě obecného abstraktního cíle se pak podle Hutchesona jedná o *universální chladnou benevolenci*.⁴⁵

Jednotlivé pozitivní afekce a jednotlivé konkrétní benevolence podléhají pak schválení *morálním smyslem* s ohledem na universální chladnou benevolenci. Jen pokud je tato nejabstraktnější benevolence nadřazena ostatním afekcím a vášním, je možné podle Hutchesona dosáhnout trvalého souladu se sebou samým (Self-Approbation).⁴⁶

Hutcheson následně v souvislosti s tím formuluje definice svých základních morálních pojmů, které uvádíme v příloze.

Vášně nepodléhají vůli

V dalším oddíle se Hutcheson věnuje vášním (Passions), které se vyznačují zejména tím, že nepodléhají volní kontrole. Hutchesonův argument je modifikovanou formou argumentu sporem: předpokládejme, že bychom si mohli svobodně zvolit náš vlastní stav s ohledem na tyto vášně (např. jestli pociťujeme strach či nikoli), zkoumejme nyní, jaký stav bychom si v běžných případech zvolili. Při takovém zkoumání podle Hutchesona uvidíme, že pokud bychom mohli, určitě bychom si zvolili jiný stav, než běžně v takových situacích zažíváme.⁴⁷

Například pokud jsme v situaci, kdy víme, že nám hrozí nějaké zlo, určitě napneme síly, abychom mu zabránili, ale určitě bychom se sami nerozhodli pociťovat nepříjemný prožitek *strachu*, který může být někdy horší (například v případě dlouhého trvání) než zlo samotné.⁴⁸

Podobné je to ale i v případě očekávání dobra, kdy v nás vznikají nepříjemné vášně jako nedočkavost, rozmrzelost, pro které bychom se sami nikdy, pokud bychom mohli, svobodně nerozhodli.⁴⁹

Protože vznikají takto samovolně a někdy nejsou ani k našemu prospěchu, nazývá je někdy Hutcheson zmatenými (confused) počítky.

⁴⁴ Hutcheson, F. *Essay*. str. 32.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., str. 33.

⁴⁷ Ibid., str. 39.

⁴⁸ Ibid., str. 41.

⁴⁹ Ibid., str. 42.

Pokud tedy Hutcheson ukázal, že tyto vášně nepodléhají naší vůli a vznikají v nás vlastně samovolně, snaží se zodpovědět i otázku, proč je naše přirozená konstituce taková, že v nás tyto vášně vznikají, jaký je tedy jejich smysl. Na to nedává Hutcheson jednoznačnou odpověď, odvolává se na moudrost našeho stvořitele, souvislost s našimi ostatními nedokonalostmi, které tyto zmatené vášně mohou nějak doplňovat či snad kompenzovat.⁵⁰ Takovou pomocnou roli může hrát třeba hlad v případě výživy nebo bolest, která může mít ochrannou funkci vzhledem k poškození těla.⁵¹ Podobně vztek může být ochranou před nespravedlností.⁵² Silné vášně jsou spojeny s výchovou a péčí o děti. Podobně podporují i společenský život, protože podle Hutchesona „šťěstí lidského života nemůže být dosaženo bez společnosti a vzájemné pomoci, i mimo hranice rodiny.“⁵³ Naše štěstí tedy vyžaduje rovnováhu mezi žádostmi veřejnými a soukromými, a vůlí nekontrolované vášně umožňují tuto rovnováhu nastolovat.

Hutcheson zde v duchu aristotelské tradice klade důraz právě na udržování tohoto rovnovážného stavu vášní, nejen s ohledem na jejich vzájemné vztahy, ale i na sílu každé z nich, která má být kontrolována, aby byla udržena ve správných mezích.⁵⁴ Právě v této rovnováze pak tkví lidské štěstí.⁵⁵

Sklony

Jak už bylo řečeno, *sklon* (Propensity) nás podle Hutchesona „velmi často určuje k jednání“, přestože se jedná o něco jiného, než žádost nebo odpor. Sklon se vztahuje k objektům, které jsou prostředky k něčemu dobrému, ovšem přetrvává i tehdy, pokud daný objekt přestane takovým prostředkem být. Příkladem může být *zlost* (Anger), která směřuje nejen k odstranění vlastního poškození a dosažení přiměřené náhrady, případně zajištění bezpečí do budoucnosti, ale také k poškození či zranění útočníka, a to i tehdy, když tím nemůže být dosaženo žádného dobra, či zabráněno nějakému zlu.⁵⁶ Stejně tak máme sklon k útěku či výkřiku v případě, že se objeví nějaké nebezpečí, a to i tehdy, pokud útěk nebo výkřik nemůže naši situaci zlepšit (či by ji naopak ještě zhoršil). Dalším podobným příkladem je sklon ke slávě, o kterou lidé usilují, i kdyby nebyla k ničemu jinému dobrá.

Tyto sklony nazýváme *vášněmi* (Passion), pokud se vyskytují bez racionálních žádostí. Pokud doprovázejí racionální žádosti, pak tyto nazýváme vášnivými žádostmi (passionate). Tyto vášně jsou podle Hutchesona stejně inteligibilní jako

⁵⁰ Hutcheson, F. *Essay*. str. 44.

⁵¹ Ibid., str. 45.

⁵² Ibid., str. 46.

⁵³ Ibid., str. 45.

⁵⁴ Ibid., str. 46.

⁵⁵ Ibid., str. 47.

⁵⁶ Ibid., str. 52.

většina ostatních součástí naší konstituce, jsou stejně dobře pozorovatelné a zkoumatelné.⁵⁷

Dělení vášní

V další části svého textu se Hutcheson zabývá přesným rozdělením vášní. Nejprve rekapituluje přístup Cicerův a následně Malebranchův – což je autor, na kterého svou koncepcí explicitně navazuje. Ohledně scholastické tradice se jen zmiňuje, že tato nejde příliš za přístupy obdivovaného Aristotela.⁵⁸

Sám Hutcheson pak navrhuje dělení vášní na několik tříd, a v rámci každé třídy pak na několik skupin.

První třída vášní

První třída vášní se týká našeho *vlastního jednání* a tyto vášně jsou vyvolávány naším morálním smyslem nebo smyslem pro čest.

Morální smysl s ohledem na naše vlastní jednání se projevuje podle Hutchesona v následujících situacích:⁵⁹ 1) když si představíme nebo vidíme (například při divadelním představení) morálně dobré jednání, objeví se v nás *touha jednat stejným způsobem*; 2) pokud jsme jednali dobrým způsobem, dostaví se *uspokojení* (Triumph of Joy); 3) pokud jsme ve své jednání zklamali, na základě sobectví nebo opomenutí, pak *litujeme* tohoto jednání.

4) Pokud si naopak představíme nebo vidíme morálně špatné jednání, pak cítíme *zdrženlivost* (Reluctance); 5) pokud jsme takové jednání spáchali, cítíme opět smutek ve formě *lítosti*; 6) pokud jsme naopak odolali takovému pokušení, cítíme vnitřní *uspokojení* (secret Joy) a *sebeuspokojení* (Self-Approbation).

Dalších šest druhů vášní pociťujeme podle Hutchesona s ohledem na *smysl pro čest* (Sense of Honour):⁶⁰ 1) pokud nastanou okolnosti, v nichž bychom mohli dojít cti, pak cítíme *žádost*; 2) pokud jí dosáhneme, pak *uspokojení*; 3) pokud jsme zklamaní pak *smutek*. 4) Pokud chápeme nějaké jednání nebo situaci jako nečestnou, pak cítíme *odpor*; 5) pokud vnímáme pokušení se na ní podílet, pak pociťujeme *rezervovanost* (Modesty) nebo *stud* (Shame); 6) pokud překonáme toto pokušení, cítíme *uspokojení*.

Druhá třída vášní

Druhá třída vášní, kterou Hutcheson určuje, se vztahuje ke štěstí nebo bídě druhých, v souvislosti s jejich morálními kvalitami.⁶¹ Pokud nedochází ke konfliktu

⁵⁷ Hutcheson, F. *Essay*. str. 52.

⁵⁸ Ibid., str. 49-50.

⁵⁹ Ibid., str. 55.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., str. 56.

zájmů (například naše štěstí v konfliktu se štěstím jiných) 1) přirozeně toužíme po štěstí pro druhé, 2) radujeme se, pokud štěstí dosáhnou (Congratulation), 3) a cítíme smutek, pokud jej ztratí, což se nazývá *soucit* (Compassion).

Stejně tak toužíme, aby ostatní dosáhli ctností. Podle Hutchesona nám náš morální smysl předkládá ctnost jako největší štěstí pro člověka, který jí dosáhl. 4) Pokud nastane příležitost ke ctnostnému jednání, přejeme si, aby se o to druhý pokusil, 5) aby uspěl, a pokud se tak stane, cítíme uspokojení, 6) pokud selže, pak smutek.

V případně pohledu na pokušení druhého ke špatnému jednání cítíme odpor, pokud druhý nepodlehne, cítíme radost, pokud podlehne, pak smutek.

Třetí třída vášní

Třetí třídou vášní jsou *veřejné afekce* (Public Affections) spojené s *morálními percepcemi* ctnosti nebo neřesti jiných jednajících lidí. Tyto se projevují v situaci, kdy vidíme morálně ctnostného člověka a v souvislosti s tím mu přejeme dosažení štěstí, v míře vyšší než u předchozí (druhé) třídy vášní. Naopak neštěstí takového člověka v nás vyvolává vyšší míru smutku, lítosti a neuspokojení. Hutcheson na tomto místě také kritizuje klasické tragédie, které zobrazují dokonale ctnostné muže v nejvyšším stupni nešťastné, a tak podkopávají důvěru lidí v Boží prozřetelnost.⁶²

Naopak vyhlídka na dobro získané člověkem zcela zlovolným vyvolává u pozorujícího člověka odpor (Aversion) nebo žádost nenaplnění této vyhlídky. Pokud se tato vyhlídka nenaplní, vyvolá to radost, víru v prozřetelnost a upevnění ctností. Naopak naplnění těchto vyhlídek vyvolává smutek, nedůvěru a podezíravost.⁶³

Hutcheson zdůrazňuje, že tento typ vášní byl obvykle filosofovy zaměňován s jednoduchými sobeckými vášněmi, přitom se jedná o daleko složitější a komplexnější prožitky. Ty pak byly využívány zejména v dramatickém a literárním umění.⁶⁴

Čtvrtá třída vášní

Čtvrtá třída vášní vzniká opět z veřejných afekcí při pozorování jednání lidí nějakým způsobem spřízněných, ať už příbuzných nebo na základě úřadu, či naopak nespřízněných na základě nějaké předchozí újmy.

Hutcheson tvrdí, že pokud jsou tyto vztahy mezi jednajícími známe, pak morální kvality jejich jednání jsou podstatně odlišné a také vyvolané vášně jsou více rozlišené. Opět pak také poznamenává, že tento typ vášní je využíván dramatickými

⁶² Hutcheson, F. *Essay*. str. 57.

⁶³ Ibid., str. 59.

⁶⁴ Ibid., str. 59-61.

autory, ale i v oblasti rétoriky, kde je vyvoláván efekt použitím komplikovaných figur a kontrastu či sjednocení.⁶⁵

Příkladem těchto vášní je pak vděčnost, která vyvolává prožitky lásky a úcty; naopak nevďěčnost vyvolává odpor. Odpuštění předchází újmy a ještě více oplácení zla dobrem se nám jeví vynikajícím a krásným a vyvolává silnou lásku k odpouštějícímu. Lituje-li ten, kdo újmu způsobil, svého činu, pak vyvolává soucit a dobrou vůli. Pokud nelituje, pak nenávisť a opovržení.

Pátá třída vášní

Do páté třídy řadí Hutcheson ty vášně, v nichž se některá z předchozích vášní mísí se sobeckými vášněmi. Toto promíšení obvykle není rozpoznatelné jednajícím, pokud je pod vlivem zuřivosti (Rage), nicméně v klidu jej pozorný člověk dokáže rozpoznat jak u sebe prostřednictvím reflexe, tak pozorováním u jiných.

Toto roztrídění vášní zároveň podle Hutchesona ukazuje další důležitou věc: někteří autoři se domnívali, že člověk byl stvořen s přirozeností, která spojuje pozitivní s jednáními zakázanými nebo přinejmenším indiferentními k Zákonu, proto poslušnost musí být zajištěna výhradně sankcemi.⁶⁶ Hutcheson se domnívá, že z jeho analýzy je zřejmé, že toto chápání je chybné a říká: „Každá vášně nebo afekce je ve svém umírněném stupni nevinná, mnoho je přímo přívětivých a morálně dobrých: máme počitky a afekce vedoucí nás k veřejnému dobru, stejně jako k soukromému, k ctnosti, stejně jako k vnějšmu požitku.“

Hutcheson tak vlastně odmítá už od Platóna se datující rezervovaný postoj ke smyslovosti a snaží se ji v morální oblasti rehabilitovat.

Rozlišení typů žádostí se zřetelem na zkušenost

První typ žádostí zahrnuje ty, které jsou založeny na nepříjemném počitku, který pociťujeme bez ohledu na nějaké předchozí mínění (Opinion) nebo ohledně dobra objektu, který umožňuje danou žádost uspokojit. Tyto nepříjemné počitky pociťujeme podle Hutchesona aniž bychom předem měli ponětí (Notion) o tom charakteru dobra v objektu, který tyto nepříjemné počitky spojené s žádostí dokáže potlačit. Takové žádosti nazývá *apetity* (Appetites). Dobro příslušných objektů schopných uspokojit apetit pak spočívá obvykle právě *jen* v této schopnosti odstranit nepříjemný počitek spojený s žádostí, v ničem jiném.

⁶⁵ Hutcheson, F. *Essay*. str. 62.

⁶⁶ Toto chápání zákona je možné najít mj. v Locke, J. *Essay concerning human understanding*. II.xxviii.6

Příkladem apetitu jsou pro Hutchesona hlad a žízeň, sexuální žádost, ale také potřeba společnosti, která se neprojevuje okamžitě, ale v případě absence společnosti po delší dobu je jasně pociťována.⁶⁷

U jiných typů žádostí je situace podle Hutchesona jiná: bez předchozího seznámení s příslušnými objekty tyto žádosti nikdo nepociťuje. Jedná se například o příjemné vůně, krásné věci, bohatství, moc – u nich je potřeba předběžné seznámení se s nimi, určitá zkušenost, aby v nás byla vyvolána tato žádost. Podobná situace je podle Hutchesona ale i v případě ctnosti (Virtue) a cti (Honour).

Uspokojení (stejně jako zklamání v případě neúspěchu) je v poměru k síle žádosti. Podobně příjemný počitek z uniknutí objektu vyvolávajícího averzi je v poměru k síle averze. Síla žádosti či averze je však u žádostí, které nejsou apetyty, dána předchozí zkušeností. Z toho pak pro Hutchesona plyne nemožnost posuzování stupňů štěstí či neštěstí (Misery) u druhých, jelikož neznáme tyto jejich předchozí zkušenosti. Hutcheson také zdůrazňuje, že na tomto výkladu je jasně patrné, jak jsou pro míru našeho štěstí a neštěstí důležité předchozí zkušenosti a na jejím základě zformované názory.⁶⁸

Hutcheson při tom také přesně pozoruje, že východiskem je zde názor nebo zhodnocení (Apprehension) dobra, toto pak určuje sílu žádosti, tato síla žádosti je pak hlavním faktorem určujícím sílu uspokojení. Stejně tak je to v případě averzí. Míra našeho uspokojení pak není určována výhradně charakteristikami dosaženého objektu nebo události, ale našimi předchozími názory a hodnoceními. Tyto názory a hodnocení jsou pak posilovány spojováním idejí (Association) a různými společenskými silami, což vede k „zesilování vášní až do extravagantních úrovní, mimo proporce skutečného dobra (real Good) v objektu“, přičemž Hutcheson zmiňuje i možný vliv „tajných názorů“ (secret Opinions).⁶⁹ Takto silné vášně pak není možné překonat ani rozumovou úvahou, což je podle Hutchesona příčinou situace, kdy někdo ví, že je nějaké jednání špatné, ale přesto tak jedná.

Hutcheson tedy ve své analýze předjímá jednak (sociologickou) problematiku dynamiky skupinového jednání – tedy právě situace, kdy skupinová interakce podporuje určité vášně a následně určitá jednání, ke kterým by bez této interakce nedošlo.⁷⁰ Na druhé straně pak je možné ve zmínce o „tajných vášních“ vidět odkaz na podvědomí, jehož vliv byl odhalen až psychoanalýzou S. Freuda; ovšem to, že některá jednání není možné plně vysvětlit z toho, co jsou naše běžná přesvědčení a názory, bylo zřejmé už i například Hutchesonovi.⁷¹

⁶⁷ Hutcheson, F. *Essay*. str. 67.

⁶⁸ Ibid., str. 68.

⁶⁹ Ibid., str. 69.

⁷⁰ Forsyth, D. R. *Group dynamics*. Belmont : Wadsworth, 2009.

⁷¹ Fine, R. *The history of psychoanalysis*. Northvale : Aronson, 1990.

Naše veřejné žádosti jsou zasaženy tímto zmateným směřováním idejí stejně tak, což je podle Hutchesona příčinou toho, že v souvislosti se soucitem je zlo horší pro pozorovatele než pro trpícího.⁷² Stejně tak je někdy důsledkem i přehnaný důraz na některé konkrétní ctnosti (propagace pravého náboženství, společenskost), zatímco jiné jsou kvůli tomu opomíjeny a nakonec i jejich vlastní účel je přitom opomíjen.⁷³ Hutcheson zde ale opět neříká, co tímto cílem (the very End) ctností je a ponechává na čtenáři, aby si to dovodil.

Tímto také Hutcheson vysvětluje *absolutně zlé* afekce, což jsou pro něj zášť (Rancour), nezaujatá zlovolnost (disinterested Malice), msta (Revenge) a misantropie (Misanthropy).⁷⁴

Obecně je podle Hutchesona možné říci, že naše ideje a názory se formují často velmi zbrkle a neuspořádaně a naše afekce jim dobře odpovídají. Tedy pokud jsou naše ideje a názory týkající se druhých spravedlivé, pak i naše afekce jsou dobré. Ale pokud popustíme uzdu představivosti a imaginaci, pak naše afekce jim také svou nerozumností odpovídají. To se týká třeba případů, kdy si v důsledku takto zmatených idejí představujeme celé národy jako absolutně zlé, při jakékoli zmínce o nich si asociujeme ideje krutosti či pohanskosti a opakovaným reflektováním našich příkoří se zatvrzujeme v nenávisti a považujeme je za bezprostředně zlovolné.⁷⁵

Závěr

Etika Francise Hutchesona je založena na předpokladu, že nikoli rozum, ale afekce jsou tím, co je pro lidskou moralitu fundujícím. Nejedná se jen o jeho opakované upozornění, že ti nejrozumnější zdaleka nebývají i nejmorálnějšími.⁷⁶ Afekce jsou zároveň *nezainteresované*, to znamená, že je nelze ovlivňovat zájmy – jak bylo řečeno výše, představa, že by bylo možné si někoho najmout, aby nás miloval nebo nenáviděl, je absurdní. Pouze nezaujaté zhodnocení morálních kvalit člověka před námi může vyvolat (morální) lásku. Lidské afekce jsou od své přirozenosti z velké části dobré, jejich zkoumáním můžeme objevit způsoby jednání, které vyvolávají tyto afekce, a tato jednání jsou pak ctnostná. Tímto způsobem se ze hry z velké části dostávají také odměny a tresty, které byly kritizovanou součástí náboženské etiky Clarka a Wollastona.

Hutchesonova *Esej* pak poskytuje přehlednou analýzu afekcí. Afekce je nejprve definována jako percepce požitku či bolesti, která není přímo vyvolána nějakým objektem, ale je vyvolána reflexí či aprehenzí současné či budoucí existence nějak

⁷² Hutcheson, F. *Essay*. str. 71.

⁷³ Ibid., str. 72.

⁷⁴ Ibid., str. 72.

⁷⁵ Ibid., str. 72.

⁷⁶ Aldridge, A. O.. *A Preview of Hutcheson's Ethics*. 1946. str. 154.

působícího objektu. Hlavními afekcemi jsou pak žádost, odpor, v druhé řadě pak radost a smutek. Specifickým a důležitým typem afekce jsou vášně (a následně sklony). Hutcheson následně dělí vášně do několika skupin, které pak detailně analyzuje. Důležitým znakem vášní je, že nepodléhají volní kontrole, tedy vycházejí z naší přirozenosti, tak jak je konstituována naším Stvořitelem; všechny vášně tedy mají nějakou funkci, kterou ale ještě nemusíme dobře chápat.

Pro Hutchesona je tak důležité našim vášním porozumět, naučit se je udržovat v rovnovážném stavu, naučit se jednat tak, abychom vyvolávali pozitivní afekce, jejichž základ byl v naší přirozenosti předpřipraven moudrým Stvořitelem, neboť v tom tví ctnostné jednání i lidské štěstí.

Příloha: Hutchesonovy etické definice a axiomy

Definice základních morálních pojmů (34⁷⁷)

	Pojem	Definice
1	Přirozené dobro	Požitek (Pleasure)
1	Přirozené zlo	Bolest (Pain)
2	Přirozeně dobré (zlé) objekty	„ty, které jsou schopné, bezprostředně nebo zprostředkovaně, poskytovat požitek (bolest)“
3,4	Absolutní dobro (zlo)	„to, co obsahuje více dobra, než je zapotřebí ke kompenzaci veškerého jeho zla“ (u zla – naopak)
5	Relativní dobro (zlo)	„konkrétní dobro nebo zlo, které nekompensuje všechny protikladné průvodní jevy nebo následky“ ⁷⁸
6	Universální dobro (zlo)	„směřuje ke štěstí celého systému vnímavých bytostí“ (u zla – naopak)
7	Částečné dobro	„směřuje ke štěstí části tohoto systému“
8	Soukromé dobro	„dobro jednajícího člověka“
9	Složené (Compound) dobré objekty či události	„obsahují síly více dober zároveň“
10	Smíšené (Mixed) objekty	„obsahují zároveň síly dobra a zla“
11	Nejvyšší nebo nejdokonalejší dobro	„je ta posloupnost nebo rozvrh (Scheme) událostí, která obsahuje největší součet (Aggregate) štěstí v celku, nebo více absolutního universálního dobra, než jakýkoli jiný rozvrh, po

⁷⁷ V závorce uvádíme číslo strany v Hutcheson, F. *Essay*.

⁷⁸ Tedy relativní dobro může být podle Hutchesona absolutním zlem.

		odečtení všech zel, která jsou s tím propojena.“
12	Dobré jednání	„jednání je v morálním smyslu dobré, pokud vychází z benevolentní afekce, či ze zamýšleného absolutního dobra pro druhé“
13	Zlé jednání	„jednání je morálně zlé, pokud vychází ze záměru absolutního zla, universálního nebo částečného; nebo ze sledování soukromého nebo částečného relativního dobra, o němž mohl [jednající] vědět, že vede k universálnímu absolutnímu zlu“
14	Složená morální dobrost (Goodness) a zlost.	„zahrnuje současně více druhů [dobroty]“; například zároveň lásku k bližním a vděk k Bohu (u zla naopak)
15	Dobří či zlí jednající	„jednající jsou označeni za morálně dobré či zlé, podle jejich afekcí, jednání a pokusu o jednání“

Koroláry

Některé z výše uvedených definic doplňuje Hutcheson pomocnými tvrzeními (koroláry):

Cor. 5. Relativní dobro může být absolutním zlem.

Cor. 8.1: Částečné nebo soukromé dobro může být universálním zlem.

Cor. 8.2: Pokud jsou částečná nebo soukromá dobra navzájem nevinná (Innocent), pak jsou universálními dobry.

Axiomatika a algebra dobra

Po výše uvedených definicích následuje Hutchesonův výčet *axiomů*, neboli *zákonů chladné žádosti* (37):

1.	Sobecké žádosti sledují <i>pouze</i> osobní dobro jednajícího.
2.	Benevolentní nebo veřejné (publick) žádosti sledují dobro druhých.

3.	Síla žádosti je v proporci k představované kvantitě dobra pro jednajícího nebo související osobu.
4.	O smíšené (mixed) objekty je usilováno žádostí, jejíž síla odpovídá nadbytku dobra (a <i>vice versa</i> v případě nadbytku zla).
5.	Stejné množství dobra a zla ukončí všechny žádosti a averze.
6.	O složený objekt je usilováno silou žádosti odpovídající sumě dobra (a <i>vice versa</i> v případě zla).

Následující axiomy popisují tzv. *moment dobra*, fiktivní kvantitativní veličinu vyjadřující množství dobra v každém objektu (37).

7.	Při výpočtu kvantity dobra je v případě stejného trvání momentem (Moment) dobra jeho intensita, v případě stejné intensity je jeho momentem trvání.
8.	Moment dobra v každém objektu je složením proporce trvání a intensity.

Další axiom popisuje nutnost odečtení vlivu negativních emocí od celkové sumy dobra (37):

9.	Nepříjemnost, bolest nebo nebezpečí, která nastanou jednajícímu při získávání nebo podržení dobra, musí být odečteny od sumy dobra (a <i>vice versa</i> v případě zla).
----	---

Do kalkulace dobra je nutno započítat i *pravděpodobnost* a *nejistotu* jeho dosažení (38):

10.	Míra nejistoty spojená se získáním či podržením dobra musí být započítána do momentu dobra (a <i>vice versa</i> v případě zla).
-----	---

Další axiomy se týkají trvání dobra (38):

11.	V případě nesmrtelné přirozenosti ⁷⁹ nezáleží na tom, <i>kdy</i> je dobro pociťováno (<i>ceteris paribus</i>).
12.	Pokud je trvání dobra nekonečné, pak je moment dobra tím větší, čím dříve dobro nastane.
13.	Pro bytosti s konečnou a určitou délkou života.
14.	Pro bytosti s konečnou a neurčitou délkou života dřívější nastání dobra zvyšuje jeho moment – na základě nejistoty ohledně délky života.

Jako vysvětlení k axiomu 12 je jako vysvětlení dodána pozoruhodná věta: „...neboť konečné přidáno k nekonečnému převyšuje nekonečné samo.“ (38)

Další axiom se týká zbavení bolesti:

15.	Zbavení bolesti je vždy dobrem. Jeho moment je stejným způsobem počítán na základě intenzity, délky trvání a ovlivněn mírou pravděpodobnosti a nejistotou ohledně délky trvání našeho života.
-----	---

Doposud uvedené axiomy se týkají jak žádostí soukromých, tak žádostí veřejných.

Následujících několik axiomů je věnováno speciálně veřejnému dobru (39):

16.	Naše žádost po veřejném dobru je v proporci k momentu dobra (<i>ceteris paribus</i>).
17.	Naše veřejná žádost je v proporci k množství lidí, na něž se dobro může vztahovat, pokud jsou momenty dobra a jiné okolnosti shodné.
18.	Když jsou momenty dobra a množství lidí stejná, pak je naše žádost v proporci k síle nebo blízkosti (osobních) pout k těmto osobám.
19.	Pokud jsou jiné okolnosti shodné, pak je naše veřejná žádost v proporci k předpokládané morální výtečnosti osob.
20.	Obecně: síla veřejné žádosti je složena ze samotného množství dobra a množství, blízkosti a důstojnosti osob.

⁷⁹ Nesmrtelnou přirozeností (immortal Nature) má Hutcheson namysli přirozenost božskou.

Bibliography

A. O. Aldridge. A Preview of Hutcheson's Ethics. In: *Modern Language Notes*, Vol. 61, No. 3 (Mar., 1946), pp. 153-161.

Cicero. *De Finibus / On ends*. Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard university Press. 1989.

Clarke, S. *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, E. Vailati (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Fine, R. *The history of psychoanalysis*. Northvale : Aronson, 1990.

Forsyth, D. R. *Group dynamics*. Belmont : Wadsworth, 2009.

Frankena, W. Hutchesons Moral Sense Theory. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 16, No. 3 (Jun., 1955), str. 356-375.

Hobbes, T. *The Elements of Law Natural and Politic. Part I: Human Nature; Part II: De Corpore Politico : with Three Lives*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Hobbes. T. Six Lessons to the Professors of the Mathematics. Ep. ded. In: Hobbes, T. *The English Works of Thomas Hobbes*. Vol. VII. 1839.

Hutcheson, F. *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty*. Ed. Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2004.

Hutcheson, F. An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good. In: *British Moralists, being Selections from Writers principally of the Eighteenth Century*. Edited with an Introduction and analytical Index by L.A. Shelby-Bigge in two volumes. Oxford: Clarendon Press, 1897. Vol. 1.

Korsmeyer, C. W. Relativism and Hutcheson's Aesthetic Theory. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 36, No. 2 (Apr. – Jun., 1975), str. 319-330.

Korsmeyer, C. W. The Two Beauties: A Perspective on Hutcheson's Aesthetics. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 38, No. 2 (Winter, 1979), str. 145-151.

Puffendorf, S. *On the Duty of Man and Citizen*. Printed by John Hayes: Cambridge, 1682

Shaftesbury. Inquiry Concerning Virtue. In: *Shaftesbury, Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings, in English with German Translation*. Ed. W. Benda, G. Hemmerich, W. Lottes, U. Schöldbauer, E. Wolff, et alii. Stuttgart: Fromman-Holzboog, 1981. Vol. 2.

Sprague, E. Francis Hutcheson and the Moral Sense. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 51, No. 24, American Philosophical Association, Eastern Division: Papers to be presented at the Fifty-First Annual Meeting, Goucher College, December 28-30, 1954 (Nov. 25, 1954), str. 794-800.

Wollstone, W. *The Religion of Nature Delineated*. Printed by S. Palmer, 1725.

E-LOGOS

ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY

Ročník/Year: 2010 (vychází průběžně/ published continuously)

Místo vydání/Place of edition: Praha

ISSN 1211-0442

Vydává/Publisher:

Vysoká škola ekonomická v Praze / University of Economics, Prague

nám. W. Churchilla 4

Czech Republic

130 67 Praha 3

IČ: 61384399

Web: <http://e-logos.vse.cz>

Redakce a technické informace/Editorial staff and technical information:

Miroslav Vacura

vacuram@vse.cz

Redakční rada/Board of editors:

Ladislav Benyovszky (FHS UK Praha, Czech Republic)

Ivan Blecha (FF UP Olomouc, Czech Republic)

Martin Hemelík (VŠP Jihlava, Czech Republic)

Angelo Marocco (Pontifical Athenaeum Regina Apostolorum, Rome, Italy)

Jozef Kelemen (FPF SU Opava, Czech Republic)

Daniel Kroupa (ZU Plzeň, Czech Republic)

Vladimír Kvasnička (FIIT STU Bratislava, Slovak Republic)

Jaroslav Novotný (FHS UK Praha, Czech Republic)

Jakub Novotný (VŠP Jihlava, Czech Republic)

Ján Pavlík (editor-in-chief) (VŠE Praha, Czech Republic)

Karel Pstružina (VŠE Praha, Czech Republic)

Miroslav Vacura (executive editor) (VŠE Praha, Czech Republic)