

## APORIE BENTHAMOVY ETIKY

Václav Sklenář

Interpreti morální filosofie Jeremyho Benthama, „otce utilitarismu“,<sup>1</sup> při výkladu jeho etiky většinou sledují jeden ze dvou cílů. Prvním je rekonstrukce Benthamovy etiky jako uceleného systému.<sup>2</sup> Tento úkol není v Benthamově případě stejně samozřejmý jako u jiných klasiků morální filosofie, například u Aristotela nebo Kanta. Zatímco v Aristotelově a Kantově díle nacházíme spisy explicitně věnované etice, které jsou od jiných pojednání jasně tematicky odlišeny, Bentham žádný ze svých spisů – kromě pozdní *Deontologie* – výhradně etice nevěnuje, ale zároveň se k ní vyjadřuje v celé řadě textů, jejichž hlavní téma je jiné.

Druhým obvyklým cílem sekundární literatury věnované Benthamově etice je její kritika. Ta většinou pojímá Benthamovu etiku jako koherentní systém, který je třeba zhodnotit vzhledem k jeho správnosti a porovnat ho s ostatními etickými systémy. Kritika Benthamovy utilitaristické etiky se rozvinula do několika standardních podob. Jedna z klasických námitek míří na Benthamovu teorii motivace jednání.<sup>3</sup> Podle této námítky je Benthamova teorie motivace neúnosně reduktivní. Kritici zde upozorňují, že Benthamovo tvrzení, podle něhož je cílem lidského jednání vždy zisk slasti, jednoduše není pravdivé. Další tradiční námítka napadá Benthamův konsekvencionalismus. Bentham tvrdí, že jednání je dobré, nebo špatné čistě na základě svých důsledků. Kritici oproti tomu trvají na tom, že ve skutečnosti není možné skutečné dů-

<sup>1</sup> Tak Benthama označuje například T. P. Burke, *Bentham, Jeremy (1748–1832)*, in: R. Hamowy (vyd.), *The Encyclopedia of Libertarianism*, Los Angeles 2008, str. 30.

<sup>2</sup> Viz např. P. Schofield, *Bentham. A Guide for the Perplexed*, New York 2009; J. Crimmins, *Utilitarian Philosophy and Politics. Bentham's Later Years*, London – New York 2011; M. P. Mack, *Jeremy Bentham. An Odyssey of Ideas*, New York 1963; R. Harrison, *Bentham*, Boston 1983.

<sup>3</sup> H. F. Pitkin, *Slippery Bentham. Some Neglected Cracks in the Foundation of Utilitarianism*, in: *Journal of the History of Ideas*, 36, 1975, str. 106.

sledky našeho jednání dohlédnout, protože jsou příliš komplexní a sahají příliš daleko do budoucnosti. Další námitky napadají použitelnost principu utility s ohledem na to, zda je vůbec možné kvantifikovat slasti a bolesti, případně zdůrazňují problematické důsledky utilitární teorie. Zde se nejpřesvědčivěji vyjádřil Robert Nozick ve slavném myšlenkovém experimentu o „užitkovém monstru“ (utility monster).<sup>4</sup> Nozick zde upozorňuje na to, že je nutné obětovat štěstí některých jedinců ve prospěch největšího agregovaného užítku společnosti.

Kritika Benthamovy etiky rozvedená v tomto textu postupuje odlišným způsobem. Nesnaží se Benthamovu pozici napadnout zpochybněním některých jejích částí nebo jednotlivých argumentů. Jejím cílem je ukázat, že Benthamova morální filosofie je vnitřně rozporná, tedy že obsahuje složky, které nelze vzájemně smířit. V tom navazují na Ayerův esej o principu užítku,<sup>5</sup> který kritizuje rozpor mezi tímto principem a Benthamovou teorií motivace. Úkolem následujícího textu je tuto kritiku prohloubit a postavit na pevnější základy. Prohloubením kritiky zde míním následující: jestliže mají zůstat v platnosti další složky Benthamova systému, princip užítku nemůže být všeobecně platným normativním principem, za nějž ho autor vydává. Abychom kritiku postavili na pevnější půdu, bude třeba zabývat se teoretickými základy Benthamovy etiky. Toto zkoumání ukáže, že důvody pro rozpor v Benthamově filosofii spočívají v jeho specifické recepci tří důležitých proudů filosofie osvícenství – materialismu, z něj plynoucího empirismu a důrazu na obecné dobro. Bentham na základě těchto myšlenkových směrů vytváří ontologii vedoucí k takové interpretaci etiky a teorie motivace lidského jednání, v rámci níž se obě dostanou do vzájemného rozporu.

Postup textu bude tedy následující. V první části vysvětlím základy Benthamovy ontologie. Druhá část bude věnována principu užítku jako základnímu principu Benthamovy etiky. Třetí část ukáže dualitu tohoto principu. Čtvrtá část osvětlí způsob, jakým tyto prvky Benthamovy filosofie určují jeho teorii motivace jednání. Konečně závěrečná část předvede spor mezi jednotlivými částmi Benthamova systému, který vede k selhání normativity principu užítku.

---

<sup>4</sup> R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1999, str. 41.

<sup>5</sup> Viz A. J. Ayer, *Philosophical Essays*, London 1954, str. 250–271.

## 1. Základy Benthamovy ontologie

Základní ontologické schéma své filosofie Bentham načrtává ve spisu *A Fragment on Ontology* (Fragment k ontologii, 1813–1821).<sup>6</sup> Autor zde ontologii definuje jako disciplínu, která je tvořena „nejobecnějšími a nejrozsáhlejšími výroky náležejícími k fyzice v nejširším smyslu slova, zahrnujícím jak somatologii, tak psychologii“.<sup>7</sup> Ontologie se tedy zabývá jak tělesnými, tak psychickými jsoucnými. Oba typy jsouceny jsou však podřazeny pod fyziku, z čehož by zdánlivě bylo možné odvodit, že i psychické prožitky mají materiální povahu. Jak ještě uvidíme, situace v tomto ohledu není tak jednoznačná, rozhodně však svědčí o materialistickém vlivu na Benthamovu filosofii.

Dělení jsouceny na tělesné a psychické ovšem není Benthamovou základní ontologickou diferencí. Důležitější jsou pro jeho ontologické schéma jiné dvě diference. První z nich spočívá na rozlišení vnímatelných a odvoditelných entit, druhá na rozlišení mezi reálnými a fiktivními entitami.

Před samotným vysvětlením těchto diferencí je třeba předeslat, co Bentham myslí pod výrazem entita. Entitu Bentham definuje jako to, co v řeči označujeme podstatným jménem<sup>8</sup> – to by mohlo svádět ke ztotožnění entity a substance. Bentham má ovšem dobrý důvod k tomu, aby entitu definoval lingvisticky, a nikoli přímo jako substanci. Jak naznačuje už zmíněné rozlišení mezi reálnými a fiktivními entitami, v Benthamově ontologickém schématu hrají roli i entity fiktivní, které substancemi být nemohou.

Vnímatelnými entitami pak Bentham myslí takové, „jejichž existence se lidem odhaluje bezprostředním svědectvím jejich smyslů ... vnímatelná entita je, jedním slovem, těleso“.<sup>9</sup> Jako odvoditelné jsou naopak označeny ty entity, které nelze vnímat smysly, takže „přesvědčení o jejich existenci je vytvářeno reflexí – je odvozeno z řetězu úvah“.<sup>10</sup> Jde tedy o entity principiálně nevnímatelné, k jejichž existenci je možné dospět jedině rozumovou úvahou. Bentham pak nevnímatelné entity dělí na lidské a nadlidské. Jedinou lidskou odvoditelnou entitou je „lidská

---

<sup>6</sup> J. Bentham, *A Fragment on Ontology*, in: týž, *The Works of Jeremy Bentham*, VIII, vyd. J. Bowring, New York 1962, str. 193–212.

<sup>7</sup> Tamt., str. 195.

<sup>8</sup> Tamt.

<sup>9</sup> Tamt.

<sup>10</sup> Tamt.

duše, uvažovaná ve stavu oddělení od těla“.<sup>11</sup> Nadlidské odvoditelné entity dělí na nejvyšší a podřízené, přičemž nejvyšší odvoditelnou entitou myslí boha a podřízenými anděly a ďábly. Zda bude člověk ochoten odvoditelným entitám přiznat skutečnost, podle Benthama závisí na tom, zda je pro něj úvaha odvozující tyto entity přesvědčivá. Pokud by pro něj nebyla přesvědčivá úvaha odvozující existenci lidské duše, byl by lidské duši připsán status fiktivní entity – její definicí se ještě budeme věnovat. Pokud by ovšem člověk nebyl přesvědčen úvahou odvozující existenci nadlidských odvoditelných entit, byl by nucen připsat jim status non-entit, tedy neexistenci. Bentham byl pevně přesvědčen o tom, že existenci lidské duše, andělů, ďábla a boha přesvědčivě odvodit nelze.<sup>12</sup> Žádné odvoditelné entity tedy v Benthamově filosofii nehrají roli z toho jednoduchého důvodu, že jim není přiznána existence.<sup>13</sup> Jak tedy píše Schofield, v Benthamově systému „neexistovala žádná jiná báze pro vědění a myšlení než bytí – jinými slovy, fyzický svět“.<sup>14</sup>

Vnímatelné a odvoditelné entity jsou pak dále děleny na reálné a fiktivní. Do množiny reálných vnímatelných entit spadají všechna tělesa a „jednotlivé vjemy všech druhů“,<sup>15</sup> tedy jak impresy vznikající působením vnějších těles na smyslové orgány, tak ideje<sup>16</sup> tvořené vzpomínkami na tyto impresy a ideje vytvářené představivostí z materiálu poskytnutého smyslovým vnímáním. Bentham anticipuje možné pochybnosti o správnosti zařazení vjemů mezi reálné vnímatelné entity, odmítá je

<sup>11</sup> Tamt., str. 196.

<sup>12</sup> Pro analýzu Benthamova místa až militantního ateismu a jeho vztahu k anglikánské církvi a náboženství obecně viz J. Crimmins, *Secular Utilitarianism. Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, New York 1990.

<sup>13</sup> Je pochopitelné na místě se ptát, proč Bentham rozlišení mezi vnímatelnými a odvoditelnými entitami vůbec zavádí. Činí tak ze strategických důvodů. Bentham sice byl atheistou, ovšem ve svých spisech své přesvědčení většinou otevřeně nevyjadřoval. To je v dobovém kontextu pochopitelné – i tak měl Bentham s vydáním některých svých spisů problémy a velkou část z nich se vydat vůbec nepokusil. Díky způsobu, jakým Bentham odvoditelné entity popisuje, zůstává pro čtenáře otevřené, jaké rozhodnutí učiní ohledně existence odvoditelných entit. Autor se k žádnému tvrzení v tomto bodě nezavazuje.

<sup>14</sup> P. Schofield, *Utility and Democracy. The Political Thought of Jeremy Bentham*, New York 2006, str. 10

<sup>15</sup> J. Bentham, *A Fragment on Ontology*, str. 196.

<sup>16</sup> Aniž by Bentham své názvosloví explicitně vyjasnil, ze způsobu užívání jednotlivých pojmů lze odvodit, že idea je nejobecnější termín označující psychické prožitky. Vjemy, vzpomínky apod. pak tvoří specifické druhy idejí.

ovšem s tím, že „ať už přiřkneme třídě těles jakýkoli nárok na atribut reality, tedy existence, shledáme, že každý předmět náležející k třídě vjemů má v ještě větší míře“. <sup>17</sup> Oblast reality podle Benthama nelze vymezit za pomoci atributů pevnosti (solidity) a trvalosti, neboť důkaz o realitě těles může být dán „jedině evidencí poskytnutou vjemy“. <sup>18</sup> Bentham dokonce tvrdí, že přísně vzato bychom naše ideje měli považovat za jediné vnímatelné entity, protože existence vnějších předmětů je z těchto idejí odvozována, takže vnější předměty jsou v tomto smyslu odvoditelnými entitami. Nakonec se ovšem vyslovuje pro zachování názvosloví, podle něhož vnímatelné entity označují tělesa. Jeho argument pro zachování tohoto názvosloví je následující: s ohledem na dělení substancí na vnímatelné a odvoditelné musíme připsat tělesným substancím atribut vnímatelnosti, protože působí na naše smysly, i když v pravém smyslu slova nejsou vnímány bezprostředně, nýbrž pouze prostřednictvím idejí. Označení vnímatelných entit je jim tedy přiznáno, protože jsou spolehlivě odlišeny od nevnímatelných entit, které na naše smysly vůbec nepůsobí.

Protiklad k reálným entitám vytváří v Benthamově bipartitním dělení fiktivní entity, tedy takové, „kterým je sice, když o nich mluvíme, existence připsána gramatickou formou mluvy, ovšem ve skutečnosti a v pravdě jim není míněno existenci připsat“. <sup>19</sup> Tuto temnou definici osvětluje Benthamova poznámka: „každé podstatné jméno, které není jménem reálné entity..., je jménem fiktivní entity“. <sup>20</sup> Toto Benthamovo vyjádření je třeba ještě upravit. Podstatná jména totiž samozřejmě mohou označovat také non-entity, navíc Bentham zavádí i skupinu tzv. vybájených entit, které jsou výtvoři naší představivosti. Správné by tedy bylo říci, že nějaká fiktivní entita odpovídá významu každého podstatného jména, které neoznačuje reálnou vnímatelnou substanci, ale přitom není jménem non-entity. Význam fiktivních entit je totiž dán jejich vztahem k reálným vnímatelným entitám. Jména fiktivních entit neoznačují tyto entity přímo, ale mají k nim nějaký vztah a bez tohoto vztahu by nebylo možné jejich význam vyložit. Význam fiktivních entit je tedy dán vztahem k reálným entitám, i když nejde o vztah přímého označování.

Fiktivními entitami jsou tedy například abstrakta, která shrnují více reálných vnímatelných entit. Slovo „lid“ by tak bylo příkladem jména fiktivní entity, jejíž význam lze určit převedením na jednotlivé reálné

---

<sup>17</sup> J. Bentham, *A Fragment on Ontology*, str. 196.

<sup>18</sup> Tamt.

<sup>19</sup> Tamt, str. 197.

<sup>20</sup> Tamt.

vnímatelné entity, kterými jsou jednotlivci, tvořící lid. Fiktivní entita tedy označuje jakékoli substantivum, jehož význam lze převést na označení jednotlivých materiálních substancí a jejich stavů a vztahů.<sup>21</sup> Pro Benthamovu filosofii jsou zásadní především tzv. politické fiktivní entity, kterých vypočítává devět: závazek, právo, zproštění, moc, výsada, prerogativa, fyzické vlastnictví, právní vlastnictví a majetek. Význam všech těchto pojmů má být možné převést na bolesti a slasti, které jsou reálnými vnímatelnými entitami. Bentham doslova píše: „Fiktivní entity, které tvoří tuto skupinu, mají všechny za svůj reálný zdroj jednu a tutéž reálnou entitu, tedy vjem, chápaný v tom smyslu, v němž neznamená jen percepci, ale percepci produkující bolest, nebo slast, nebo obojí.“<sup>22</sup> Právní závazek totiž člověk má, pokud „v případě, že [čin, k němuž je zavázán,] nevykoná, utrpí určitou bolest“.<sup>23</sup> Všechny ostatní politické fiktivní entity jsou pak odvozeny z pojmu závazku.

Zásadní skutečnost, kterou si z uvedeného přehledu Benthamovy ontologie musíme pro náš argument odnést je tato: pojmový aparát, na němž může být vystavena jeho etika a právní filosofie, obsahuje pouze reálné vnímatelné entity, mezi nimiž hrají v etice primární roli slast a bolest. Na ty musí být převedeny všechny pojmy této vědní oblasti označující fiktivní entity, tedy všechny normativní pojmy, včetně základních pojmů dobra a zla, pokud mají být smysluplné.

## 2. Princip užitku jako základní princip etiky

Protože byl Bentham přesvědčen o tom, že vše, co existuje, a na čem tedy lze postavit jakoukoli pravdivou vědu, jsou reálné vnímatelné entity, pak musí být na těchto entitách založena i jeho morální věda. Sám sebe pak opakovaně prezentoval jako Newtona morální vědy. Toto přirovnání mělo za cíl poukázat minimálně na dvě charakteristiky Benthama coby morálního myslitele. Bentham se zprvė domníval, že zbavil etiku mystiky a náboženské předsudečnosti stejně tak, jako Newton zbavil těchto

<sup>21</sup> Bentham rozvinul ve svém *Eseji o jazyku* originální lingvistický postup výkladu fiktivních entit, spočívající na vzájemně se doplňujících technikách frazeopleróze a parafráze: J. Bentham, *Essay on Language*, in: týž, *The Works of Jeremy Bentham*, VIII, str. 295–338. Pro kvalitní výklad Benthamovy metody lingvistické analýzy viz také P. Schofield, *Utility and Democracy*, str. 23–26.

<sup>22</sup> J. Bentham, *Essay on Language*, str. 247.

<sup>23</sup> Tamt., str. 206.

nešvarů fyziku. K tomu mělo dojít prostřednictvím lingvistické analýzy, která převádí význam všech normativních pojmů na pojmy slasti a bolesti – obdobný postup jsme sledovali v úvaze o jménech politických fiktivních entit –, a tím jim poprvé dává jasný význam. Bentham skutečně trvá na tom, že normativní pojmy nelze vyložit jinak než ve vztahu ke zvyšování či snižování slasti a bolesti. Doslova píše: „Když se slova *má*, *dobré*, *špatné* a další tohoto druhu vykládají takto, dávají smysl; když ne, nedávají žádný.“<sup>24</sup> Zadruhé byl Bentham přesvědčen o tom, že vypracoval etiku jako vědu o zákonech pohybu, v tomto případě pohybu lidského jednání.

Založení etiky jako vědy o empirické skutečnosti měl umožnit princip užitku. Ten je pro Benthama základním principem etiky ve stejném smyslu, jako byl pro Aristotela princip sporu základem rozumného myšlení vůbec. Princip užitku totiž obdobně jako princip sporu není možné dokázat, „neboť pokud se něco užívá k dokazování všeho ostatního, nelze to samo dokázat – řetězec důkazů musí někde začínat. Podat takový důkaz je nemožné a zbytečné.“<sup>25</sup> Platnost principu užitku tak má být zjevná pro každého racionálně uvažujícího člověka, a je tedy všeobecná. A princip užitku pak má být vhodným základem etiky, protože má vystihovat jak normativní, tak materiální základ všeho lidského jednání. Benthamův nejdůležitější popis principu užitku se vyplatí citovat v plné délce:

„Příroda člověka postavila pod vládu dvou svrchovaných pánů, *bolesti* a *slasti*. Je jen na nich ukázat, co máme činit, a stanovit, co vskutku učiníme. Z jedné strany je k jejich trůnu upevněno měřidlo správnosti a pochybenosti, z druhé řetězec příčin a následků. Vládnu nám ve všem našem konání, mluvení i myšlení a veškerá naše možná snaha svrhnout své poddanství je jen prokáže a stvrdí. Jedinec může předstírat, že se slovy jejich vlády zřiká, ale ve skutečnosti jí zůstane bez přestání podroben. *Princip užitku* tuto podrobenost uznává a přijímá ji jako základ systému, jehož cílem je utkat rozumem a zákonem předivo štěstí. Systémy, které se princip snaží zpochybňovat, šíří zvuky namísto smyslu, rozmary namísto rozumu a temnotu namísto světla.“<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> J. Bentham, *Úvod k principům morálky a zákonodárství*, in: J. S. Mill, *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice*, přel. M. Pokorný – K. Šprunk, Praha 2016, str. 178.

<sup>25</sup> Tamt., str. 179.

<sup>26</sup> Tamt., str. 175. Překlad upraven.

Sama definice principu užitku je pak poměrně strohá: „Principem užitku se míní princip, který k jakémukoli jednání připojuje souhlas či nesouhlas podle toho, jakou má jednání na pohled tendenci navýšit či snížit štěstí strany, jejíž zájem je ve hře.“<sup>27</sup> Štěstí pak vždy spočívá pouze ve dvou věcech: „užívání slastí, zabezpečení proti bolestem“.<sup>28</sup>

Z uvedených citací vyplývají dva zásadní poznatky o Benthamově chápání principu užitku. Zaprvé, princip užitku reflektuje skutečnost, že lidské jednání je vždy řízeno bolestí a slastí (o významu této skutečnosti pro teorii motivace jednání bude ještě řeč). Zadruhé, umožňuje postavit etiku na vědecký základ, protože umožňuje vyložit význam všech morálních pojmů jejich převedením na principiálně kvantifikovatelné reálné entity bolesti a slasti.<sup>29</sup> Jak jsme viděli, Bentham explicitně tvrdí, že normativní výrazy správný a špatný mají význam, jedině pokud jsou chápány ve vztahu k principu užitku, tedy ve vztahu ke zvyšování a snižování štěstí, které je definováno jako užívání slastí a zabezpečení proti bolestem. Správnost lidského jednání je tedy v principu vždy možné přesně určit: čím větší rozdíl mezi způsobenou slastí a bolestí dané jednání produkuje ve prospěch slasti, tím lepší toto jednání je.

### 3. Dualita principu užitku

Kdybychom takto definovaný princip užitku chtěli aplikovat v praxi, narazili bychom na otázku, či zájem je v dané situaci ve hře, tedy na či štěstí má jednáající při volbě svého jednání brát ohled. Viděli jsme, že podle Benthama princip užitku schvaluje jednání podle jeho tendence zvyšovat štěstí těch, *jejichž zájem je na zřeteli*. Jak můžeme určit, jaký subjekt je touto formulací míněn, tj. či zájem je v jakých typech situací na zřeteli? Nejpodrobnějším a dosud nepřekonaným způsobem tuto otázku zodpovídá David Lyons.<sup>30</sup> Ten správně upozorňuje, že je třeba nepodlehnout pokušení interpretovat princip užitku universalisticky. Stranou, jejíž zá-

<sup>27</sup> Tamt., str. 176.

<sup>28</sup> J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: *týž, The Works of Jeremy Bentham*, I, vyd. J. Bowring, London 2003, str. 35.

<sup>29</sup> Bentham byl nepochybně přesvědčen o tom, že jednotlivé slasti lze kvantifikovat takovým způsobem, aby bylo možné jejich hodnotu vzájemně porovnávat. Určení hodnoty slasti má probíhat na základě šesti charakteristik, jimiž jsou intenzita, trvání, jistota a nejistota, blízkost a odlehlost, plodnost a čistota. Viz J. Bentham, *Úvod k principům morálky a zákonodárství*, str. 210 n.

<sup>30</sup> Viz D. Lyons, *In the Interest of the Governed*, New York 2003.



jem je na zřeteli, totiž Bentham nemyslí lidstvo jako celek. Lyons při pokusu o určení stran, jejichž zájem má být při aplikaci principu užitku na zřeteli, vychází z Benthamovy definice pojmu užitku ve spisu *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Úvod k principům morálky a zákonodárství, 1789): „Užitkem se míní u každého předmětu vlastnost, díky níž přináší zisk, výhody, slast, dobro či štěstí ... anebo ... brání tomu, aby strana, o jejímž zájmu se uvažuje, utrpěla újmu, strast, křivdu, či neštěstí. Pokud touto stranou je společenství vůbec, pak se tedy míní štěstí společenství, pokud jí je konkrétní jedinec, míní se štěstí jedince.“<sup>31</sup> Jak tedy vyvozuje Lyons, „etika má – přinejmenším z utilitaristického hlediska – duální charakter. Ale stejně tak ho má utilita sama (a podle všeho i princip užitku)“.<sup>32</sup>

Omezení stran, jejichž zájem může být při aplikaci principu užitku na zřeteli, na jednotlivce nebo společenství se může zprvu zdát arbitrární. Toto podezření se ovšem ukazuje jako liché vzhledem k Benthamově definici a dělení etiky. Bentham definuje etiku jako „umění řídit lidské jednání směrem k produkci největší možné kvantity štěstí těch, jejichž zájem je na zřeteli“.<sup>33</sup> Poté si pokládá otázku, či jednání je v lidské moci řídit. Člověk může řídit buď své vlastní jednání, nebo jednání ostatních. Proto je etika rozdělena na dvě části, přičemž v každé z nich je na zřeteli zájem jiné strany.

V první oblasti etiky, které Bentham říká privátní etika, je na zřeteli zájem jednotlivce: jejím tématem je jednání jedince, kterým si má zajistit štěstí. Druhou oblast etiky nazývá Bentham uměním vlády. V této oblasti je na zřeteli zájem ovládaných, a jejím obsahem jsou tedy předpisy směřující ke zvyšování štěstí celého společenství.<sup>34</sup> Privátní etika se tedy zabývá řízením činů jednotlivce s cílem maximalizovat jeho vlastní štěstí, umění vlády se zabývá řízením činů všech členů společenství s cílem maximalizovat štěstí společenství. Z toho Lyons vyvozuje základní ideu principu užitku: „Základnímu principu užitku lze rozumět tak, že říká zhruba to, že člověk by měl prosazovat štěstí těch, kdo jsou pod jeho

---

<sup>31</sup> J. Bentham, *Úvod k principům morálky a zákonodárství*, str. 176. Překlad upraven.

<sup>32</sup> D. Lyons, *In the Interest of the Governed*, str. 30.

<sup>33</sup> J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, str. 142.

<sup>34</sup> Přitom je třeba mít na paměti, že „společenství představuje smyšlený celek složený z jednotlivých osob... Co je potom zájmem společenství? Je jím součet zájmů všech jednotlivých členů, z nichž se společenství skládá.“ J. Bentham, *Úvod k principům morálky a zákonodárství*, str. 177.

vedením, tedy kdo jsou podřízeni jeho vedení, vlivu, nebo kontrole.<sup>35</sup> Tuto ideu pak označuje jako diferenční princip. Tento název má vystihnout skutečnost, že aplikace principu užitku vyžaduje nejdříve identifikovat stranu, jejíž zájem je na zřeteli, a to vzhledem k tomu, či jednání je v dané situaci řízeno. „V politických záležitostech by se mělo sloužit štěstí všech členů společnosti, zatímco v soukromých záležitostech by každý měl sloužit svým vlastním nejlepším zájmům.“<sup>36</sup> Pochopitelně se nabízí otázka, zda nemohou – obzvláště u veřejných činitelů – nastat situace, v nichž je služba vlastnímu nejlepšímu zájmu v rozporu s nejlepším zájmem společnosti, a jak tyto situace případně řešit. Ovšem dříve, než se budeme zabývat tímto aspektem Benthamovy teorie, který vyústil do zformulování principu spojení zájmů, je nezbytné vysvětlit jeho teorii motivace lidského jednání. Právě ona totiž ohrozí normativní platnost principu spojení zájmů.

#### 4. Benthamova teorie motivace jednání

Tak jako je Benthamova etika založena čistě na prožitcích slasti a bolesti, je na nich založena i jeho teorie motivace lidského jednání. V obou oblastech Bentham vychází z předpokladu, že jediným cílem i zdrojem – účinnou i účelovou příčinou – lidského jednání je a má být výše uvedeným způsobem definované štěstí. Ke své teorii motivace jednání se Bentham vyjadřuje na různých místech různých spisů, nejsystematičtější je ovšem pojednána v pozdní *Deontologii*. Základní tvrzení teorie tvoří následující tři body:

- „1. Při každé příležitosti je jednání každého člověka určeno tím či oním zájmem... 2. Ke slovu ‚zájem‘ nemůže být přiřazena žádná jasná idea jinak než ve vztahu k významu slov ‚slast‘ a ‚bolest‘... 3. V případě nejprospěšnějšího, nejtědřejšího a nejhrdinnějšího činu, jaký kdy byl vykonán nebo jaký je možné vykonat, nebude tato podřízenost jednání zájmu o nic méně nesporně pravdivá než v případě činu nejškodlivějšího nebo nejsobečtějšího.“<sup>37</sup>

<sup>35</sup> D. Lyons, *In the Interest of the Governed*, str. 31–32.

<sup>36</sup> Tamt., str. 32.

<sup>37</sup> J. Bentham, *The Collected Works of Jeremy Bentham. Deontology. Together with a Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, New York 2002, str. 128 (dále jen *Deontology*).

Vše, co má Bentham ve své teorii motivace lidského jednání k dispozici, jsou vjemy slasti a bolesti. Proto nemůže tvrdit nic jiného, než že jednání člověka je vždy určeno jeho zájmem, který spočívá v získávání slasti a odstraňování bolesti. Protože člověk není schopen zvolit jednání, o kterém by nebyl přesvědčen, že povede k maximalizaci jeho vlastní slasti a minimalizaci jeho vlastní bolesti,<sup>38</sup> bylo by nesmyslné po něm takové jednání vyžadovat. Proto Bentham zdůrazňuje, že nikdy nemůže být „povinností člověka učinit to, co je v jeho zájmu neučinit“.<sup>39</sup>

Zároveň by ovšem bylo chybou předpokládat, že Bentham chápe člověka jako čistě sobeckého a asociálního tvora nebo že by jeho etika sestávala pouze z příkazů k sobeckému jednání. Velmi často je totiž přirozeně v zájmu člověka jednat ve prospěch druhých, a to hned ze dvou důvodů.<sup>40</sup> Zaprvé člověk běžně získává slast působením slasti ostatním: „Či je slast, kterou pocítuji při vyhlídce na způsobení slasti mému příteli, když ne moje?“<sup>41</sup> Stejně se Bentham vyjadřuje také o bolesti našich přátel, jejíž odstranění se rovná odstranění naší vlastní bolesti. Člověk je tedy pro Benthama bytost společenská v tom smyslu, že soucit s blízkými osobami přímo ovlivňuje štěstí člověka, definované jako zisk největšího možného množství slasti spolu s největší možnou minimalizací bolesti. Zadruhé je pro člověka výhodné jednat v souladu se zájmem ostatních ve chvíli, kdy je takové jednání zároveň v jeho vlastním nejlepší zájmu, tedy když je po zvážení všech důsledků pravděpodobné, že výsledkem takového jednání bude větší zisk štěstí než v případě, kdy by člověk jednal proti zájmu ostatních.

## 5. Problém normativity principu užitku

Z řečeného je již možné anticipovat jádro aporie Benthamovy etiky. Jak jsme uvedli, Bentham ztotožnil dobro se slastí a zlo s bolestí: „Slast je sama o sobě dobrem, ba dokonce jediným dobrem, když pomíneme

---

<sup>38</sup> Bentham doslova píše, že „žádný člověk nikdy nevykonal, ani nemůže vykonat žádný čin, který v okamžiku vykonávání činu není..., přinejmenším v jeho očích, v jeho zájmu vykonat...“ J. Bentham, *Deontology*, str. 175.

<sup>39</sup> Týž, *Deontology*, str. 121.

<sup>40</sup> Hovoříme zde o „přirozenosti“, neboť zájem jednotlivce může být podle Benthama uveden v soulad se zájmem ostatních i záměrnou manipulací. O této alternativě bude řeč v příští části textu.

<sup>41</sup> Týž, *Deontology*, str. 148.

ochranu vůči bolesti. Bolest je sama o sobě zlem, bez výjimky jediným zlem. Jinak nemají slova dobro a zlo žádný význam.<sup>42</sup> Princip užitku ze ztotožnění slasti s dobrem vyvozuje, že pokaždé, když člověk řídí nějaké jednání, ať už své nebo druhých, měl by ho řídit k cíli maximalizace štěstí, definovaného jako maximalizace slasti a minimalizace bolesti. Jedině tak totiž jednání povede k dobrým důsledkům v podobě zvyšování slasti, a bude tedy samo dobré. Proto princip užitku přikazuje zvyšovat slast a snižovat bolest všech, jejichž zájem je na zřeteli. V rámci teorie motivace lidského jednání pak Bentham tvrdí, že pro každého člověka je coby motiv k jednání relevantní jen jeho vlastní slast a bolest. I slast a bolest odvozená ze slasti a bolesti druhých je vždy vlastní slastí a bolestí jednotlivce a jen jako taková může vstoupit do jeho rozhodování.<sup>43</sup> Nic jiného člověk nemůže pociťovat, proto nemůže být ničím jiným motivován. Protože Bentham tvrdí, že člověk nemůže mít povinnost jednat proti svému zájmu, nemůže pro něj vzniknout povinnost snažit se odstranit jakoukoli bolest nebo způsobit jakoukoli slast, i kdyby bylo v jeho moci ji způsobit či odstranit, pokud to nebude v souladu s jeho zájmem. Zdá se tedy, že princip užitku na úrovni umění vlády může být normativně závazný jen pro člověka, pro něž je takové jednání v souladu s maximalizací jeho štěstí.

Bentham si je tohoto problému vědom a snaží se ho vyřešit tzv. principem spojení zájmů. Úkolem tohoto principu je právě usmířit rozpor mezi zájmem jednotlivce a zájmem společenství. U poddaných či občanů, kteří nejsou příslušníky mocenského aparátu, funguje princip spojení zájmů v řadě případů přirozeně, takže do běhu společnosti na této úrovni není třeba zasahovat. Altruismus je totiž pro toho, kdo není členem vládnoucí třídy, v praxi často nejvýhodnější volbou, jak se ukazuje na klasickém dilematu dodržování smluv a slibů. Smlouvy a sliby má být výhodnější dodržovat i v případě, kdy je samo jejich dodržení nevýhodné, protože je výhodné jejich dodržením získat pověst člověka dodržujícího sliby. To pak člověku umožňuje získat řadu výhod, o něž by jinak přišel a které převáží nevýhodnost dodržení jednoho určitého slibu. Na této úrovni existuje přirozená harmonie zájmů jednotlivce a společen-

<sup>42</sup> Týž, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, str. 48.

<sup>43</sup> Lze říci, že Bentham považoval člověka za uzavřenou monádu, která je v kontaktu pouze se svou vlastní myslí. Schofield na řadě příkladů úvah z Benthamovy pozůstalosti dokazuje jeho přesvědčení, že člověk nikdy nemůže sdělovat nic jiného než stav vlastní mysli. Bentham tak například tvrdil, že i věta „On je tam“ je eliptická, protože mluvčí ve skutečnosti říká „Myslím, že je tam.“ Viz P. Schofield, *Utility and Democracy*, str. 19.

ství. V případech, kdy by pro člověka bylo výhodnější maximalizovat své vlastní štěstí na úkor druhých, je zajištění harmonie zájmů úkolem zákonodárce. Ten má vytvořit systém zákonů penalizujících jednání, které nepřispívá k největšímu možnému štěstí komunity, takže pro člověka by při zvážení trestu spojeného s takovým jednáním nakonec bylo vždy výhodnější jednat v souladu se zájmem celého společenství. Sobecký zájem je zde převážen penalizací připojenou k nespolečenskému jednání zákonem, který v ideálním případě dosáhne vždy toho, že každé jednání, které by v situaci bez daného zákonného předpisu vedlo k maximalizaci štěstí jednotlivce, ovšem s ohledem na celé politické společenství by vyprodukovalo více bolesti než slasti, bude pro jednotlivce vzhledem k hrozbě trestu nevýhodné.

Při aplikaci principu spojení zájmů na vládce či příslušníky vládnoucí třídy je však situace podstatně složitější. Na zákonodárce je kladen nárok jednat v souladu se zájmem celého společenství, zároveň ovšem platí, že žádný člověk, tedy ani zákonodárce, nemůže nikdy vykonat nic, ani nemůže mít povinnost vykonat nic, o čem by nebyl přesvědčen, že je to v souladu s jeho zájmem, tedy v souladu s maximalizací jeho vlastního štěstí. Princip spojení zájmů tedy vyžaduje zajištění situace, v níž budou zákonodárci chápat podporu zájmů společenství jako podporu svého vlastního zájmu. Crimmins v souvislosti s Benthamovou teorií správně poznamenává, že na zodpovězení otázky, jak mohou lidé jednat v souladu s principem užítka, pokud jednají vždy pouze ve svém vlastním zájmu, „závisí životnost utilitární teorie samé“.<sup>44</sup>

Vývoj Benthamova pohledu na tento problém úzce souvisí s nejvýznamnějším obratem v jinak poměrně kontinuálním vývoji jeho filosofie. V rané fázi své myslitelské kariéry byl Bentham přesvědčen o tom, že jeho objev a formulace principu užítka samy o sobě povedou k revoluci v politickém a právním myšlení, jen co vejdu ve známost mezi vládnoucí třídou. Již jsme zmínili, že Bentham považoval princip užítka za nedokazatelný a jeho platnost za evidentní. Toto přesvědčení vycházelo z identifikace slasti s dobrem a bolesti se zlem. Jestliže je jediným možným významem pojmů dobra a zla slast a bolest, pak musí být evidentně správný princip, který říká, že jednání by mělo vést ke zvyšování slasti a snižování bolesti. Problém, který Bentham na této úrovni svého myšlení nereflektoval, spočívá v tom, že dualita principu užítka může vést ke vzniku imperativů, které jsou vzájemně neslučitelné. Na úrovni privátní etiky je odpovídajícím cílem jednání maximalizace štěstí jednotlivce

---

<sup>44</sup> J. Crimmins, *Utilitarian Philosophy and Politics*, str. 38.

a v teorii motivace jednání je maximalizace vlastní slasti a minimalizace vlastní bolesti označena za jediný hybný princip. Oproti tomu na úrovni umění vlády stanovuje etická věda jako odpovídající cíl zájem celého společenství.

Jak upozorňuje Lyons, Bentham byl v rané fázi své autorské kariéry, tedy v době, kdy psal spis *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*,<sup>45</sup> ještě přesvědčen o tom, že zájmy jednotlivce a společenství na maximalizaci štěstí jsou z dlouhodobého hlediska v souladu, a obě sféry etiky, privátní etika a umění vlády, tedy existují ve vzájemné harmonii: „Když Bentham přijal tento dvojí standard, nezdálo se mu možné, že by mohlo dojít k reálnému konfliktu mezi dlouhodobými zájmy jednotlivce a komunity, ve které žije.“<sup>46</sup> Později však Bentham dospěl k přesvědčení o systematicky praktikovaném sobectví vládnoucí třídy, které dosahuje takové míry, že přirozeně staví zájmy této společenské skupiny do protikladu k zájmům zbytku společenství. Bentham v tomto kontextu píše, že „obecná převaha ohledu na sebe samého nad jakýmkoli jiným ohledem je prokazována vším, co je vykonáváno, ... v obyčejném běhu života je v srdcích běžných lidí já vším, pro něž jsou všechny ostatní osoby, spolu se všemi ostatními věcmi dohromady, jako nic“.<sup>47</sup> Pro vládnoucí třídu je výhodnější maximalizovat svůj vlastní zájem, protože má – na rozdíl od jiných jednotlivců či skupin – monopol na zákonodárnou a donucovací moc, takže není možné těmito prostředky vytvořit situaci, v níž by pro ni byla maximalizace vlastního zájmu na úkor ostatních nevýhodná.

Raný Bentham se na základě přesvědčení o evidentní platnosti principu užitku domníval, že nejvíce úsilí spojeného s reformou, jejímž cílem bylo vybudovat společnost na utilitaristických principech, nebude vynaloženo na přesvědčování mocenského aparátu o platnosti principu užitku. Nejvíce snahy mělo být spíše věnováno vypracování právního systému, který bude odpovídat požadavkům obecné utility, a který tedy prostřednictvím správně definovaných přestupků a vhodně nastavených trestů sjednotí zájmy všech jednotlivců v daném společenství. Bentham přitom očekával, že správnost tohoto systému bude vzhledem k evidentnosti principu užitku přijata neproblematicky. Toto své přesvědčení po-

---

<sup>45</sup> Ten byl poprvé vytištěn už v roce 1780, kdy bylo Benthamovi třicet dva let, ačkoli oficiálního vydání se dočkal až v roce 1789.

<sup>46</sup> D. Lyons, *In the Interest of the Governed*, str. 42.

<sup>47</sup> J. Bentham, *Constitutional Code*, in: týž, *The Works of Jeremy Bentham*, IX, vyd. J. Bowring, Edinburgh 1843, str. 61 n.

pisuje ve svých pamětech: „Byl jsem velký reformátor, nikdy jsem ale nepojal podezření, že lidé u moci jsou proti reformě. Předpokládal jsem, že jen potřebovali vědět, co je správné, aby si to osvojili.“<sup>48</sup> Jak upozorňuje Schofield, v tomto období se Bentham stále ještě nadšeně pokoušel spolupracovat s monarchickými režimy – jak dosvědčují jeho opakované nabídky vypracování nových zákoníků, které neúnavně rozesílal různým panovníkům –, právě protože věřil, že monarchové nahlédnou platnost principu užitku a reformují jimi ovládané společnosti v souladu s ním.<sup>49</sup> Postupem času ovšem Bentham nabyl přesvědčení o neochotě vládnoucí třídy řídit se principem užitku, jejímž výsledkem byl rozpor mezi úmysly a zájmy vládnoucí třídy a zájmy ovládané většiny společnosti. Toto přesvědčení u Benthama vyeskalovalo až do formulací, o nichž lze tvrdit, že předjímají Marxovu ideu třídního boje. Bentham jde dokonce tak daleko, že anglickou vládnoucí třídu označuje za nepřítele poddaných: „Být ovládnán lidmi, kteří jsou sami pod nadvládou zájmu opačného vůči mému vlastnímu, neznamená to být ovládnán nepřítelem?“<sup>50</sup> Právě toto zjištění o konfliktu zájmů vládců a ovládaných vedlo k výše zmíněnému zásadnímu obratu v Benthamově myšlení, který je v literatuře běžně označován jako Benthamův obrat k radikalismu. Význam pojmu radikalismus zde přitom musíme chápat v kontextu Benthamovy doby, tedy jako požadavek nahrazení monarchie demokratickou vládou.

John Dinwiddy ve své studii o Benthamovu obratu k politickému radikalismu tvrdí, že Bentham krátce zastával radikální, tedy prodemokratický postoj už v rané fázi své kariéry, když v roce 1790 rozpracoval pojednání o demokratické parlamentární reformě.<sup>51</sup> Podle tohoto pojetí měl pak Bentham od demokratického přesvědčení na čas odradit politický vývoj situace v revoluční Francii a k radikalismu opětovně dospěl až po přelomu osmnáctého a devatenáctého století. Schofield tvrzení o Benthamovu raném radikalismu odmítá s tím, že Bentham sice ve zmíněné době doporučil Francouzům zavedení všeobecného volebního práva, ovšem jednalo se pouze o „specifický návrh odpovídající zvláštním pod-

---

<sup>48</sup> Týž, *Memoirs and Correspondence*, in: týž, *The Works of Jeremy Bentham*, X, vyd. J. Bowring, Edinburgh 1843, str. 66.

<sup>49</sup> P. Schofield, *Bentham*, str. 9.

<sup>50</sup> J. Bentham, *A Fragment on Government*, in: týž, *The Works of Jeremy Bentham*, I, str. 245.

<sup>51</sup> J. R. Dinwiddy, *Bentham's Transition to Political Radicalism, 1809–10*, in: *Journal of the History of Ideas*, 36, 1975, str. 683–700.

mínkám, které tehdy ve Francii existovaly“.<sup>52</sup> Je ovšem obecná shoda na tom, že „Benthamovy spisy o parlamentární reformě, na nichž začal pracovat v roce 1809 ... znamenají počátek jeho *otevřeného* přihlášení k radikalismu“.<sup>53</sup> Shoda panuje také ohledně příčiny Benthamova obratu k radikalismu. Je jí právě objev skutečnosti, že vládnoucí třída nejedná v souladu s principem užitku nikoli kvůli tomu, že by jí chybělo správné intelektuální vedení, ale protože navzdory obeznamenosti s tímto principem upřednostňuje při politické činnosti svůj vlastní zájem před zájmem společnosti.

Bentham pro zájem vládnoucí třídy ve svých textech užívá označení „zvolný zájem“ (sinister interest), který se projevuje tzv. „zvolnou obětí“ (sinister sacrifice), spočívající v „obětování zájmu množství ve prospěch společného nebo samostatného zájmu jednoho nebo několika málo“,<sup>54</sup> tedy v obětování zájmu společnosti zájmům monarchy nebo vládnoucí třídy. Bentham obvinil v rámci Anglie své doby z praktikování zlovolné oběti čtyři hlavní subjekty: krále, legislativu, právníckou kliku a anglikánskou církev. Právnícká klika využívala neparticipativní politický režim, znemožňující dohled veřejnosti, k vlastnímu obohacení a poskytovala mu legální záštitu, kterou pak režim využíval k zachování vlastních privilegií. Z druhé strany pak král korumpoval legislativu přidělováním sinekur, titulů a dalších výhod – Bentham krále ve svých spisech kvůli této praxi běžně označoval jako „vrchního korupčníka“ (corruptor general).<sup>55</sup> Církev pak výměnou za hmotné zajištění poskytovala celému systému morální a náboženskou legitimitu.<sup>56</sup> K přesvědčení o rozporu mezi zájmy vládnoucích a ovládaných nedospěl ovšem Bentham jen vzhledem k soudobé anglické vládě. Naopak, anglická vláda

<sup>52</sup> P. Schofield, *Bentham*, str. 10.

<sup>53</sup> Tamt. Kurziva V. S.

<sup>54</sup> J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, str. 245.

<sup>55</sup> Viz např. týž, *Radicalism not Dangerous*, in: týž, *The Works of Jeremy Bentham*, III, vyd. J. Bowring, Edinburgh 1853, str. 561.

<sup>56</sup> Zde má Benthamova teorie fiktivních entit a jejich materialistického výkladu důležitou politickou funkci, neboť právníci a církev využívali ke kontrole populace právě fiktivní entity vydávané za skutečné. Šlo o entity jako přirozené právo, božské právo králů, bůh, církev apod. Bentham v tomto kontextu píše: „V jakékoli formě byla fikce knězem a právníkem užívána, bylo jejím cílem či zamýšleným účinkem, nebo obojím, podvést a podvodem vládnout a vládnutím podpořit skutečný nebo předpokládaný záměr strany pronášející [fikci] na úkor strany, již byla [fikce] adresována.“ Viz J. Bentham, *A Fragment on Ontology*, str. 199.



vyšla z jeho hodnocení jako „nejméně špatná ze všech špatných vlád“.<sup>57</sup> Tento rozpor Bentham považoval za problém všech dosavadních států a forem vlády. Tak v pozdní předmluvě ke spisu *A Fragment on Government* (Fragment o vládě, 1776) píše: „Žádný systém nebo forma vlády nikdy neměly, a ani nemohly mít za svůj skutečný a základní cíl dobro nikoho jiného než těch jednotlivců, kteří v nich kdy vykonávali moc.“<sup>58</sup>

Jestliže anglická vláda byla pro Benthama nejmeně špatnou ze všech špatných vlád, existovala na světě nějaká dobrá vláda? Odpověď zní kladně. První vládou, kterou Bentham označil za dobrou, byla vláda Spojených států amerických. Důvodem je, že americké vládě se mělo podařit vyřešit rozpor mezi zájmem vládnoucí třídy a zájmem společenství, tedy úspěšně aplikovat princip spojení zájmů. Ve svém návrhu ústavního zákoníku Bentham pokládá rétorickou otázku: „Co má být a co může být rozumně očekáváno, že držitelé nejvyšší výkonné (operative) moci učiní pro udržení své vlastní moci na uzdě?“ A sám si hned odpovídá, že „jedině v obavě před tím, co by se jim jinak mohlo stát... lze rozumně očekávat, že učiní cokoli se záměrem přispět k tomuto cíli“.<sup>59</sup> Jinými slovy, jedinou zárukou proti zneužívání moci v neprospěch celku politického společenství je strach vládnoucích z důsledků tohoto zneužití. Tím, že zneužití moci ve prospěch zlovolného zájmu bude pro vládců spojeno s nepříjemnými důsledky, lze dosáhnout sjednocení zájmu vládců a ovládaných. Pokud bude vládců za porušení zájmů společenství potrestán, nebude v jeho zájmu je porušovat. Bentham dospěl k názoru, že k tomuto spojení zájmů vládců a ovládaných není možné dospět jinak než zavedením demokratického systému.

Demokracie pro Benthama znamená právě vytvoření závislosti (zájmu) vládců na (zájmech) ovládaných. Této závislosti má být dosaženo prostřednictvím několika politických opatření. Zaprvé, časovým omezením období, v němž je vykonávána moc. Toto omezení má zajistit, že budou držitelé moci jednat v souladu s obecným zájmem, protože „po vypršení jejich autority, kdy jsou naroveň s ostatními členy společenství, zůstává každý jeden z nich v zákonném smyslu zodpovědný za cokoli, co mohl učinit...“<sup>60</sup> Bentham nepočítá pro veřejně činné osoby s imunitou, která by jim po skončení jejich mandátu zajišťovala bezúhonnost, takže jednání v rozporu se zákonně definovanými demokratickými cíli vlády

---

<sup>57</sup> J. Bentham, *A Fragment on Government*, str. 240.

<sup>58</sup> Tamt.

<sup>59</sup> Týž, *Constitutional Code*, str. 51.

<sup>60</sup> Tamt., str. 52.

by šlo přímo proti jejich zájmu. Protože je v demokracii konstituční moc předána lidu, závisí samozřejmě na dobré službě lidu i zákonodárcova šance na znovuzvolení. Demokracie navíc podle Benthamovy představy rozvine účinný systém kontroly, jehož hlavním aktérem je v monarchii potlačovaný tisk, který umožní nepřetržitě sledovat činnost zákonodárců a vyjadřovat se k její vhodnosti vzhledem k podpoře zájmů společnosti. Vládě Spojených států se tedy dostává jako první ze všech vlád označení dobré vlády, protože jde o vládu demokratickou. Demokratická forma vlády je jediná, která podle Benthamova – jak dnes už bohužel víme – příliš idealistického pohledu zajišťuje při tvorbě zákonů zvážení zájmů všech členů společnosti. Podle principu užitku, který vždy prikazuje, že vláda má být vykonávána v zájmu ovládaných, jiná vláda za dobrou nemůže být označena, a Bentham je tedy v tomto ohledu zcela konzistentní.

Tato aplikace principu spojení zájmů má tedy vyřešit výše popsany rozpor mezi Benthamovou teorií motivace jednání a normativním nárokem principu užitku v oblasti umění vlády. Obtíž spočívající v tom, že člověk vždy jedná pouze v souladu se svým vlastním zájmem, takže vládnoucí třída je pro maximalizaci vlastního štěstí v monarchickém systému vedena k jednání v souladu se zlovolným zájmem oproti nároku principu užitku, je vyřešena spojením zájmů vládců a ovládaných prostřednictvím demokratických opatření.

Problém ovšem spočívá v otázce, jaký normativní status může mít v Benthamově systému princip spojení zájmů. Pokud by totiž platnost principu užitku na úrovni umění vlády byla evidentní, jak Bentham tvrdí, pak bychom neměli princip spojení zájmů vůbec potřebovat. Zákonodárci by na základě nahlédnutí této platnosti měli automaticky jednat v souladu se zájmem celého společnosti, bez ohledu na politický systém, tak jak si to Bentham představoval v rané fázi své myslitelské kariéry. Ovšem z hlediska principu užitku na úrovni privátní etiky je princip spojení zájmů normativně závazný pouze pro ty, jejichž štěstí bude maximalizovat. Jinými slovy, ovládaná většina má normativní závazek vynutit si uplatnění principu spojení zájmů zavedením demokratického systému, který bude maximalizovat jejich štěstí, pro příslušníky vládnoucí třídy ovšem takový normativní závazek nemůže existovat, protože výsledkem bude snížení jejich štěstí.<sup>61</sup> Naopak, dokud je to pro ně výhodné, měli by

---

<sup>61</sup> Tento důsledek se zdá být skutečně nevyhnutelný. Bentham nijak netají skutečnost, že přímým důsledkem zavedení demokracie bude snížení životní úrovně subjektů provádějících „zlovolnou obětí“. Aby co nejvíce usnadnil přechod k demokracii, navrhuje řadu opatření, jak tento propad životní úrovně minimalizovat.

trvat na zachování opresivního režimu. Podle teorie motivace lidského jednání dokonce ani nic jiného udělat nemohou.

Právě na tento problém Benthamova systému upozornil A. J. Ayer ve svém eseji o principu užitku. Ayer rekonstruuje problém takto: Jestliže platí, že člověk je schopen jednat jen za účelem dosažení vlastního štěstí, pak jsou všechny normativní otázky („Co bych měl činit?“, „Co je moje povinnost?“ apod.) redukovatelné na otázku: „Co mě učiní nejšťastnějším?“ V tom případě by ovšem požadavek, aby člověk z normativních důvodů učinil to, co jeho štěstí nemaximalizuje, byl požadavkem něčeho, čeho člověk z psychologických důvodů není schopen.<sup>62</sup> K tomu pak musíme dodat, že nejenom takového jednání z psychologických důvodů není schopen, ale podle Benthama samého takové jednání nemůže být jeho povinností. Označovat zájem vládnoucí třídy na svém vlastním štěstí prosazovaném na úkor zbytku politického společenství za morálně špatný, se tak jeví jako pokrytectví.

Kvůli této skutečnosti lze ovšem na Benthamovu etiku aplikovat kritiku, kterou sám Bentham používá proti všem ostatním dosavadním etickým systémům. Všechny dosavadní morální filosofie byly podle něj založeny na tzv. principu sympatie a antipatie. Tento princip „k určitým skutkům připojuje souhlas či nesouhlas nikoli podle toho, jakou mají tendenci navýšit štěstí strany, jejíž zájem je ve hře, ... ale čistě proto, že v sobě jedinec nachází sklon s nimi souhlasit či nesouhlasit“.<sup>63</sup> Všechny tyto systémy určují význam normativních adjektiv (z nichž jsou pochopitelně nejdůležitějšími adjektivy „dobrý“ a „špatný“, případně též substantiva „dobro“ a „zlo“) na základě preferencí jejich autorů. Bentham uvádí těchto autorů celou řadu. Shaftesbury, Hutcheson a Hume vidí standard dobrého a zlého v morálním smyslu, který jim říká, co je dobré a špatné pro všechny. James Beattie pouze nahrazuje morální smysl zdravým rozumem,<sup>64</sup> který s ním má celé lidstvo sdílet. Richard Price v sobě sice nenachází morální smysl, ale nahrazuje ho rozuměním (understanding) věčné morální povaze jednání. Samuel Clarke tvrdí, že některé jednání odpovídá způsobilosti věcí (fitness of things), „a pak vám pěkně popořádku poví, které praktiky vyhovují a které se přičí, vždy podle toho, jak se mu nějaká praktika náhodou zamlouvá anebo ne“.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> A. J. Ayer, *Philosophical Essays*, str. 254.

<sup>63</sup> J. Bentham, *Úvod k principům morálky a zákonodárství*, str. 188.

<sup>64</sup> V překladu nemůže dostatečně vyniknout podobnost výrazů „moral sense“ a „common sense“.

<sup>65</sup> J. Bentham, *Úvod k principům morálky a zákonodárství*, str. 195 n.

Výsledkem založení normativních systémů na principu sympatie a antipatie je pak nemožnost shodnout se na významu normativních pojmů. Aby k této shodě mohlo dojít, je podle Benthama nezbytné odvolat se na nějaký vnější standard. I zde platí to, co bylo řečeno v první části textu: význam slov musí být redukovatelný na reálné vnímatelné entity. Proto Bentham redukuje význam normativních pojmů na pojmy slasti a bolesti, které mají zajišťovat objektivitu (slast je dobrá pro všechny, bolest je špatná pro všechny) a kvantifikovatelnost. Právě slast a bolest tedy mají být standardem, který umožní jasně stanovit význam morálních pojmů.

Jak jsme ovšem viděli, toto očekávání není naplněno. Povinností každého jednotlivce v rámci privátní etiky je maximalizovat vlastní štěstí. Teorie motivace jednání říká, že slasti a bolesti, které určují jednání každého individua, jsou pouze jeho vlastní slasti a bolesti. Co je dobré a co špatné, je tedy určováno individuální preferencí. Skutečnost, že je možné tyto preference určující motivy ovlivnit takovým uspořádáním vnějších okolností jednání, že je pro člověka vždy výhodné jednat v souladu se zájmy ostatních, nemění nic na tom, že takové uspořádání je vzhledem k povinnosti maximalizovat své vlastní štěstí zcela arbitrární, a jeho vytvoření tedy nemůže tvořit morální závazek. Protože princip spojení zájmů nemůže být všeobecně platným morálním principem a protože tento princip je vyžadován principem užitku v oblasti umění vlády, nemůže být všeobecně platným morálním principem ani princip užitku.

Vraťme se ještě k Benthamovu popisu principu užitku. Jeho správnost má být založena na tom, že přesně reflektuje skutečný stav věcí, tedy fakt, že „příroda člověka postavila pod vládu dvou svrchovaných pánů, *bolesti* a *slasti*. Je jen na nich ukázat, co máme činit, a stanovit, co vskutku učiníme.“<sup>66</sup> Jestliže ovšem slast a bolest skutečně vždy určují to, co učiníme, a to takovým způsobem, jakým toto tvrzení sám Bentham rozvíjí v teorii motivace jednání, pak nám znemožňují učinit to, co po nás vyžaduje princip užitku v oblasti umění vlády. Jediný důvod, proč je dobré jednat v souladu se zájmem druhých lidí, spočívá v tom, že toto jednání přináší jednotlivci prožitek slasti. Bentham jasně říká, že neexistuje nic jako špatná slast. Každá slast je sama o sobě dobrá, jako špatnou ji lze označit jedině vzhledem k jejím dalším důsledkům, tedy vzhledem k tomu, že zároveň působí více bolesti. To ovšem jí způsobené dobro neruší, takže pokud jde o bolest druhých, která jednajícího nezasahuje, nemůže působit jako motiv k jednání, ani vytvářet povinnost. V rámci Benthamova systému neexistuje žádný normativní důvod, proč by člo-

<sup>66</sup> Tamt., str. 175. Překlad upraven.

věk měl jednat v souladu se zájmem druhých, pokud takové jednání není v souladu s jeho zájmem, tedy maximalizací jeho štěstí.

Redukce normativních pojmů na materiální skutečnost prostřednictvím slasti a bolesti měla umožnit, aby etika byla postavena na objektivní základ, a tím z ní byla učiněna exaktní věda. Protože se ale člověk podle Benthamovy teorie motivace, která na této redukci staví, nemůže řídit ničím jiným než svými vlastními prožitky slasti a bolesti, je nakonec i v Benthamově systému normativní hodnocení čistě subjektivní. Pokud se shodneme na tom, že slast je vždy dobrem a bolest vždy zlem, máme podle Benthama vyhráno, protože jsme dosáhli objektivního standardu dobrého a zlého. Protože jsou ale slast a bolest, které jsou pro jednání určující, vždy vjemy jednotlivce a každý jednatel může tyto vjemy těžit z jiných činností a prožitků, je toto kritérium zároveň subjektivní. Bentham tedy navzdory svému tvrzení o opaku nedokázal překročit hranice principu sympatie a antipatie. Rozdíl spočívá pouze v tom, že jediné přípustné zdroje sympatie a antipatie jsou slasti a bolesti každého jednotlivce, nikoli jiné principy určování správného a špatného jako například morální smysl.<sup>67</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel thematisiert die Aporie in Benthams Ethik. Im Text weise ich auf die tieferen philosophischen Grundlagen von Benthams ethischen Denken hin, die auf der materialistischen und empirischen Tradition der Aufklärung beruhen. So möchte ich aufzeigen, auf welche Weise diese Grundlagen zu einer naturalistischen Reduktion aller normativen Begriffe führen, und entwickle dann die aporetischen Implikationen dieser Reduktion im Hinblick auf die Dualität von Benthams ethischem Grundprinzip und seiner Theorie der Motivation des menschlichen Handelns.

---

<sup>67</sup> Tato práce vznikla za podpory projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě“, reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

## SUMMARY

The topic of the article is the aporia of Bentham's ethics. I point to the deeper philosophical foundations of Bentham's ethical thought which draw on the materialist and empiricist traditions of the Enlightenment. I show how these foundations lead to a naturalistic reduction of all normative concepts, and I present the aporetic implications of this reduction with respect to the duality of Bentham's basic ethical principle and his theory of the motivation of human action.