

Morální pravidla před Wittgensteinem a po něm

Moral Rules Before and After Wittgenstein

*Kamila Pacovská**

Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
kamila.pacovska@gmail.com

Abstrakt/Abstract

Článek mapuje vliv Wittgensteinovy filosofie na poválečnou etiku v Británii, a to přes ústřední etické problémy morálního pravidla a jednání na základě tohoto pravidla. Důležitý zlom způsobila masivní kritika novověkého „právního“ pojetí etiky soustředěného na úzký pojem morální povinnosti, v němž je morální jednání modelováno jako vedení určitým objektivně daným zákonem, který zvnějšku donucuje vůli. Důraz na věrohodnou psychologii jednání a nedůvěra k morální nutnosti, s níž takový obrázek pracuje, vedly velkou část autorů k příklonu k antickému etickému paradigmatu. To – na rozdíl od novověkého, jež se úzce zaměřuje na epizodické jednání – vychází od zkoumání dobrého života, k jehož uskutečnění je zapotřebí dobrého charakteru. Morální jednání je tak vysvětlováno na pozadí ctnostného charakteru, který tak poskytuje i příslušnou morální motivaci.

Po představení určité zjednodušené představy, jak lze tuto motivaci modelovat, přejdeme ke koncepcím, které na tuto představu kriticky reagují z wittgensteinovských pozic. Ústřední terč této kritiky tvoří nedostatečné pojetí vnímání situace, které je v praktickém kontextu třeba chápat již strukturovaně jako něco, co obsahuje hodnocení a reakci. Typické pro wittgensteinovské pozice je proto popření nezávislosti motivační a kognitivní složky v analýze jednání, a tedy popření vlivné, tzv. „humovské“ teorie motivace. Představíme dvě větve této kritiky: První rozpracovává aristotelskou ctnost „rozumnost“, tedy hlavně rozumovou ctnost, druhá navazuje na platónskou tezi o jednotné ctnosti. V závěru bude naznačen způsob analýzy morálního principu v duchu této školy.

The paper tracks the influence of Wittgenstein's philosophy on the post-war British ethics through the key ethical problems of moral rule and acting on such moral rule. An important turn was caused by a massive critique of the modern „law” conception of ethics that was focussed on a narrow concept of moral obligation in which moral action becomes modelled as a guidance by an objectively given law that is being externally enforced on the will. An emphasis on faithful psychology of action and a distrust towards moral necessity included in such a picture have led a vast number of authors to accept the ancient ethical paradigm. In opposition to the modern one that is narrowly centered on episodic action, the ancient paradigm starts with the investigation of the good life the realisation of which needs good

* Předběžná verze článku s titulem „Pravidla v morálním jednání“ zazněla na 1. ročníku konference *Hradecké filosofické dny* (s tématem „Pravidla a normativita“), jejímž účastníkům bych tímto chtěla poděkovat za cenné komentáře a podněty.

character. Moral action is thus explained on the background of a virtuous character that provides for moral motivation.

After showing a simplified picture by which such a motivation can be modelled, we will pass to the conceptions that criticise this picture from wittgensteinian positions. The central target of this critique is the insufficient account of perception of the situation. In the practical context, this perception has to be conceived as already structured and as something that involves judgment and reaction. It is therefore typical for the wittgensteinian positions to deny the independence of motivational and cognitive parts in the analysis of action and thus to deny an influential „humean” theory of motivation. We will introduce two streams of this critique: the first one works out the aristotelian virtue of „prudence” (the main rational virtue), the second one draws on the platonic thesis of one single virtue. To conclude, we will suggest an analysis of moral principle in the vein of this school.

Morální pravidla – nebo také morální „principy” – tvoří specifický typ pravidel, jimiž se může řídit lidská aktivita v rámci nějakého společenství. Tato skupina pravidel se vyznačuje třemi důležitými charakteristikami, díky nimž se otázka vztahu lidské aktivity a onoho pravidla zajímavým způsobem komplikuje: (1) Morální pravidla se týkají lidského jednání, tj. zamýšleného a dobrovolného „tahu” ve světě (na rozdíl například od pravidel užití slov v řeči), (2) morální pravidla se týkají určitého typu hodnot, které lidské jednání mohou charakterizovat, např. správné/nesprávné, dobré/špatné, poctivé/nepoctivé, odvážné/zbabělé (na rozdíl od jiných hodnot aplikovatelných na lidské jednání či aktivitu – např. elegance, nevhodnost, trapnost ve společenském kontextu), (3) porušení morálních pravidel s sebou nese speciální typy sankcí, jakými jsou vina, trest, výčitky svědomí (na rozdíl od např. posměchu a pocitu studu či pohoršení při porušení společenských konvencí).

V tomto textu se pokusíme interpretovat poválečný vývoj britské představy o tom, jak se lidská aktivita řídí morálním pravidlem, a to ve světle postupného pronikání wittgensteinovských motivů do této představy. S tím, jak se takto ovlivněné etické myšlení více a více přimyká konkrétní zkušenosti a snaží se být čím dál více psychologicky věrohodné, proměňuje se chápání morálních pravidel a jejich místa v morálním jednání. V textu se pokusíme ukázat, že ruku v ruce s větším důrazem na výstižné zachycení morální zkušenosti přichází tendence chápat morální pravidla více internalizovaně, tj. umísťovat je hlouběji do lidského charakteru. Tento posun naopak nutně musí provázet i rozpracování pojmu lidského charakteru a způsobu, jakým tento vstupuje do konkrétního jednání.

Naše pojednání otevřeme představením etického paradigmatu, v němž charakter člověka vůbec do morálního jednání nevstupuje a vstupovat nemá. Tato pozice je typická pro novověké „právní” pojetí etiky. Zdroj morální motivace, který tento model lokalizuje v rozumovém donucení nezávislým pravidlem, se však ukázal jako neudržitelný a bylo třeba jej začít hledat v lidském charakteru. V druhé části článku rozpracujeme tento pojem a naznačíme, jak lze morální motivaci vysvětlit na základě charakterové ctnosti. Ve třetí části ukážeme, že zdroje morálního jednání je třeba hledat

už ve způsobu, jakým jednajícím vnímá svou praktickou situaci, a že jeho motivace už je nějak v tomto vnímání obsažena. V poslední části článku se pokusíme na příkladu ukázat, že věrohodná teorie jednání problém motivace vůbec nemusí samostatně řešit, pokud pracuje s dostatečně komplexním pojetím charakteru, který je typický pro platónské pozice v etice.

1. Právní pojetí etiky

V roce 1958 vydala Wittgensteinova žačka Elisabeth Anscombe zásadní článek, který zčásti zaznamenal, zčásti podnítil obrovskou změnu, která v britském etickém myšlení v té době probíhala a proběhnout ještě měla. Anscombová pojmenovává a posléze zavrhuje určité paradigma společné pro celou novověkou etiku, čemuž mírně ironicky odpovídá název článku, „Modern Moral Philosophy”. Novověké pojetí morální filosofie by podle Anscombové mělo být pro svou vyčpělost nahrazeno paradigmatickým, přesněji Aristotelovou etikou ctností. Masivní celoevropský zájem o Aristotelovo zkoumání dobrého života v posledních desetiletích ukázal, že Anscombová ve svém článku prokázala velkou jasnozřivost. Abychom upřesnili klíčové body onoho novověkého paradigmatu a ukázali jeho takzvaně „právní“ chápání morálních pravidel, podíváme se na základní teze, které Anscombová vytyčuje na samém začátku článku.

Zaprvé: v současné době pro nás není k ničemu dělat morální filosofii; měli bychom ji zatím odložit, dokud nebudeme mít adekvátní filosofii psychologie, které se nám nápadně nedostává. Za druhé pojmy povinnosti a závazku – totiž *morální povinnosti* a *morálního závazku* –, toho, co je morálně správné a nesprávné, a morálního smyslu „měla bych“, by měly být zavrženy, pokud je to psychologicky možné; neboť jsou to pozůstatky, nebo odvozeniny z pozůstatků, dřívějšího pojetí etiky, které už obecně nepřežívá, a jsou bez tohoto jen škodlivé.¹

První tezí Anscombová prohlašuje, že nemá smysl dělat morální filosofii, tedy etiku, dokud filosoficky nerozpracujeme pojmy, jež tradičně chápeme jako spadající pod psychologii: sama zmiňuje pojmy jednání, úmyslu, slasti, chtění a ctnosti – tedy pojmy psychologie jednání. Pozdější vývoj se pak dále zaměřil na zkoumání celého spektra lidských motivů, především na pojmové rozpracování emocí, citových reakcí a vztahů. Kromě roviny, která zkoumá morální hodnoty a systém morálních pravidel, bychom se tedy podle Anscombové měli v etice zabývat i individuální rovínou psychologickou, tj. měli bychom zkoumat, jak jsou tyto hodnoty a pravidla skutečně přítomny a realizovány v aktivitách individuálního člověka. Anscombová však

¹ „The first is that it is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking. The second is that the concepts of obligation, and duty - moral obligation and moral duty, that is to say - and of what is morally right and wrong, and of the moral sense of 'ought', ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it.” (Anscombe 1997, s. 26)

nenaznačuje jen, že bychom měli tyto pojmy ujasnit. Říká, že bez tohoto etiku už dělat *nelze*, že totiž nelze zkoumat morální hodnoty bez zřetele k jejich naplňování v lidském životě a jednání. Tento radikální posun je důsledkem vyčerpání určitého pojetí morální motivace, který je obsažen v citované druhé tezi.

Tato druhá teze identifikuje a zavrhuje svazek úzce souvisejících pojmů: povinnosti, správného a nesprávného a morálního „měla bych“². Obrázek morálního jednání, který bere tyto pojmy jako ústřední, a který je třeba odvrhnout, Anscombová nazvala „právní pojetí etiky“. Pro toto pojetí je charakteristické, že morální hodnoty a principy chápe jako systém nezávisle daných univerzálních zákonů. Tyto zákony generují v konkrétní situaci soud o tom, co je správné, a posléze příkaz k tomu, co by měl člověk dělat. Objektivně dané morální soudy jsou tak určeny nezávisle na výkonu konkrétního člověka a k jeho vůli přistupují po způsobu právních norem jaksi zvnějšku – příkazy ji „donucují“. Donucovací síla příkazu a tedy jeho závaznost je obecně u zákona založena na autoritě zákonodárce. Anscombová se však ve svém článku snaží ukázat, že v případě morální motivace je tato donucovací síla závislá na křesťanském pojetí Božího zákona, které již není všeobecně přijímané. Jádro její kritiky tvoří tvrzení, že morální „měla bych“ si zachovalo už jen psychologickou sílu bez významu a jako filosofické vysvětlení už fungovat nemůže. Ať už tuto kritiku přijímáme, nebo ne, bude přesto vhodné detailněji probrat charakter této morální motivace. Jak jsme řekli, je otázka, co je v dané situaci správné a co by měl člověk udělat, zcela oddělena od konkrétní osoby jednajícího, jeho vnímání, souzení, charakteru. Tím je také dána univerzální povaha motivace příslušející morálním principům, jíž se podle toho někdy říká „morální nutnost“.

Toto „nucení“ morálním soudem pocituje jednající jako něco, co „musí“, co „by měl“ udělat, nebo co „nesmí“ či „neměl by“. Kdyby dotyčnou věc udělat chtěl, nebylo by třeba ho k tomu donucovat, proto je v těchto pojmech implicitně obsaženo, že mohou jít proti tomu, co člověk v dané chvíli chce. Protože toto chtění je v tu chvíli převáženo rozumovou úvahou, je donucující imperativ spojen se specifickým zdrojem motivace, totiž s rozumem, zatímco zdroj chtění a tužeb je lokalizován jinde, např. v apetitivní části duše. To, že rozumový důvod v dané chvíli může přemoci okamžitou inklinaci, však ještě neznamená, že tento důvod motivuje bez vztahu k nějakému chtění. Nutit se někdy musíme i do věcí, které vedou k nějakému vzdálenějšímu cíli nebo k něčemu obecnějšímu, o co nám jde. (Typicky pro zdraví musí člověk dělat a podstoupit spoustu velmi nepříjemných věcí, které by jinak nechtěl.) Morální nutnost a morální „měla bych“ se však týká jen těch příkazů, zákazů a závazků, které jsou nepodmíněné či kategorické a motivují tedy čistě rozumově. Jako příklad může sloužit princip, který zadržel ruku Dmitriji Karamazovovi, když byl v pokušení zabít v návalu nenávistného

² Tyto pojmy si český čtenář nejspíše spojí s Kantovou morální filosofií. V anglosaském prostoru se však staly ústředními pojmy v tzv. metaetickém období, které spadá do první poloviny 20. století a které si pro své soustředění na morální nutnost spolu s kantovskou etikou u Anscombové vysloužilo přízvisko „deontologie“. Anscombové kritika se ovšem na obecné rovině týká i konsekvencialismu, vedle kantianismu druhé nejlivnější etické větve té doby, jejímiž nejznámějšími představiteli jsou britští utilitarianisté.

odporu svého otce, a který bychom mohli shrnout takto: „ať udělal cokoli, ať k němu cítíš cokoli, nesmíš vztáhnout ruku na svého rodiče“.

Kategoričnost morálního požadavku se navíc dlouhou dobu považovala za jednu z definujících formálních charakteristik morálky vedle tzv. univerzality, vyjádřené právě v morální nutnosti:³ Morální nutnost je totiž jediné pojetí motivace, které udrží morální soudy naprosto všeobecné: z hlediska právního morálního paradigmatu jsou všichni lidé stejní, nehraje v něm naprosto žádnou roli nic, co by bylo v člověku individuální a trvalé, protože jakoukoli individuální inklinaci má člověk možnost přemoci morálním příkazem – všichni jsou vybaveni stejnou schopností rozhodnout se jednat podle tohoto příkazu, situace je pro každého stejná.

Otázka donucení se tedy řeší v rámci epizodického jednání, které nepřipouští širší časovou perspektivu, z níž by teprve bylo možné uvažovat aspekty, které už jsou v situaci daností – například impuls jednat nemorálně nebo individuální charakter (spojený se zkušeností, výchovou), jehož je tento impuls důsledkem. To se ale neshoduje s naší zkušeností, která jako morálně relevantní uvažuje jak ty aspekty, které jsou v dané chvíli v moci jednajících (může se ovládnout), tak ty, které v dané chvíli ovlivnit nemůže (impuls, emoce, charakter). Právní pojetí etiky se příliš jednostranně soustřeďuje na to první: Dmitrij, který na poslední chvíli ovládne svůj vražedný impuls, je podle tohoto paradigmatu morálním člověkem. V rámci této teorie už však nelze brát v úvahu, že ten nenávidný odpor, který vůči otci pocítí a který ho rozlítí až k té vražedné touze, je sám o sobě morálně problematický. Už to nastavení situace bylo dané Dmitrijovým problematickým, vznětlivým charakterem. Představíme-li si jiného Dmitrije, kterého ani nenapadne vytáhnout z kapsy mosaznou paličku, k žádnému pokušení a přemáhání vůbec ani nedojde a přesto jej morálně hodnotíme jako lepšího.

2. Etika ctností

Ukazuje se, že věrohodnou teorii morálního jednání a motivace nelze vytvořit bez toho, aby morální pravidla a hodnoty byly chápány jako trvalejší a stabilní součást mé morální identity, s níž už do situace jednání vstupuji. Lidé se tedy z morálního hlediska liší a tento rozdíl je dán jejich rozdílným morálním charakterem.⁴ Tato změna, kterou zde ilustrujeme pouze na pojetí motivace, má ve skutečnosti dalekosáhlé důsledky a má kořeny ve zmíněné celkové změně paradigmatu. Protože toto se již méně zaměřuje na epizodické jednání, ale spíše na život člověka, přenáší také důraz z kvality jednání na kvalitu člověka který takto jednal. Morální pravidlo se v důsledku této změny už nechápe jako něco, co vede chtění, ale jako něco, co je v tomto chtění již obsaženo, a to právě jako jeho předpoklad, rys charakteru.

³ Kritikou formálního chápání morálky se od konce 50. let zabývalo mnoho autorů. Vedle několika článků P. Foot, G. E. M. Anscombe a I. Murdoch se toto téma objevuje v díle Bernarda Williamse, především ve Williams (1985).

⁴ Srv. Williams (1993, ch. IV).

Lidský charakter je ovšem pojem velmi komplexní. Vyjadřuje to, *jaký* člověk je, což většinou popisujeme výčtem jeho trvalejších vlastností, které ho nějak „charakterizují“, vystihují. Z tohoto výčtu nás ovšem tady budou zajímat jen vlastnosti „morální“, tj. vlastnosti, které se nějak projevují v morálním či nemorálním jednání a kterým říkáme ctnosti a neřesti. Je pro nás například relevantní, že Dmitrij Karamazov je člověk vznětlivý, rozhazovačný, nespořádaný a nesoudný, zároveň však upřímný, nezištný, velkorysý, čestný a zbožný, ale už pro nás nebude relevantní to, čemu bychom říkali jeho temperament, totiž že je např. rázný, živý, společenský, hlučný, vášnivý, není to žádný hloubavec ani intelektuál.

Charakter člověka však nemusíme popisovat jen obecnými vlastnostmi. Někdy je třeba udat i výčet toho, na čem dotyčném záleží, co je pro něj důležité (popřípadě co je mu lhostejné), tedy výčtem jeho hodnot, z nichž opět některé mohou být morálně relevantní a jiné ne. Často říkáme, že někomu „jde o moc, o úspěch, slávu“, nebo že mu „jde jen o to, si užít“, že „není schopen si nic odepřít, není schopen oběti, záleží mu jen na sobě“. Na druhou stranu může mít smysl pro utrpení druhých, touhu bránit slabší, apod. Tyto dva typy popisu charakteru se mohou prolínat, zároveň však mohou být v určitém smyslu nedostačující, jak ukážeme na konci vlnástinu platónského chápání lidského charakteru.

V uvedených výčtech však jaksi postrádáme odpověď na naši úvodní otázku: Jakým způsobem jsou v charakteru člověka reprezentovány jeho morální principy a zásady, tj. morální pravidla, jimiž se ve svém jednání řídí? Poměrně konkrétně popsané typy jednání, které tyto pravidla odsuzují či doporučují (např. zrada či manipulace) se jaksi míjejí s uvedenými výčty: člověk může zradit ze zbabělosti nebo manipulovat z touhy po uznání, ale samotné tyto popisy poukazují spíše k motivačnímu zdroji onoho pochybení (panovačnost, ambice, zištnost, sebestřednost, zbabělost) než na ony typy jednání. V rámci současné etiky ctností je snaha věrnost těmto principům poněkud uměle podřadit pod ctnosti typu spravedlnost, poctivost či čestnost⁵ a tohoto se zde budeme pro zjednodušení zdržet. Také zde nebudeme zpochybňovat tvrzení, že každá jednotlivá ctnost generuje určité pravidlo a nectnost zákaz, např. spravedlnost pravidlo „jednej spravedlivě!“, zbabělost doporučení „nejednej zbaběle!“, apod.⁶ V poslední části se pak ke konkrétním pravidlům jednání vrátíme z poněkud jiné perspektivy.

Protože, jak jsme řekli, morální nutnost, povinnost a související rozumová motivace vyčerpaly svůj filosofický potenciál, rozhodla se velká část britských etiků tyto pojmy úplně opustit a zdroj morální motivace začít hledat v chtění, touze, v tom, o co mi dlouhodobě a trvale jde. Právě toto vysvětlení obecnou touhou se výborně hodí na národní britskou ctnost, „kindness“, neboli zájem o dobro druhých.⁷ Podobná

⁵ Analýzu spravedlnosti ostatně navrhuje již Anscombová v citovaném článku „Modern Moral Philosophy“.

⁶ Srv. např. Hursthouse (1999, s. 35).

⁷ Podotkněme, že tato ctnost nemá žádné prominentní místo jak v Aristotelově výčtu (proto se také někdy mluví o „neo“-aristotelianismu), tak v našem kulturním okruhu, čemuž nasvědčuje i fakt, že nejlepší české překlady anglického „kindness“ jsou jen jistými aproximacemi:

dlouhodobá obecná morální touha, zájem či motivační zaměření se stala i klíčem k uchopení morálního charakteru a ctností v určitém zjednodušeném obrazu, který poznamenal začátky etiky ctností:⁸ morální charakter člověka je tvořen souborem obecných cílů, o něž mu jde, na nichž mu záleží, po nichž touží, tedy souborem předmětů jako dobro druhých, spravedlnost, čest, ... Ctnost je pak *dispozice* k jednání, které tyto předměty uskutečňuje, sleduje. Konkrétní ctnosti tak lze vyčerpávajícím způsobem analyzovat právě jejich předmětem.⁹

Podotkněme, že tento obrázek „charakterových“ ctností vždy doplňuje ještě ctnost rozumová, Aristotelova rozumnost (*frónésis*), která se týká schopnosti nalézat prostředky k obecně definovanému cíli dané ctnosti. Způsob, jakým člověk může selhávat jak v charakterové, tak v rozumové ctnosti, nám mohou ilustrovat dvě premisy následujícího schématu:

záleží mi na dobru druhých (oblast charakterové ctnosti)

zde se jedná o dobro druhého (výkon rozumové ctnosti)

tedy chci toto

V tomto schématu je vidět, že motivační a rozumová část lidských schopností jsou chápány jako nezávislé, a tomu odpovídá i rozdělení ctností: charakterovou ctnost konstituuje obecná touha či zájem (motivační zaměření, tendence, dispozice), rozumová ctnost je schopnost prostředkovat mezi obecným předmětem touhy a konkrétní situací, tj. schopnost posoudit (rozeznat) situaci jako případ, kde se má ctnost realizovat (případně správně rozhodnout mezi konkurenčními nároky). Selhává-li člověk v morálním jednání, může mít jeho selhání zdroj v obou těchto oblastech – byl-li např. někdo neschopen pomoci příteli v těžké situaci, může to být proto, že mu na druhých lidech obecně příliš nezáleží, nebo proto, že tuto situaci nepochopil jako něco, kde by mohl či měl pomoci.

3. Raný morální realismus

Fakt, že se morální filosofie primárně orientuje na vysvětlení morální motivace, tj. toho, co mnou v morálním jednání „hýbe“, způsobil, že se pozornost tradičně věnovala spíše první premise v předešlém schématu, tj. oblasti obecného motivačního zaměření a otázkám s ním spojeným – např. co to znamená, že někomu málo záleží na druhých, a jak je možné ho přimět, aby se o ně zajímal. V tom kopíruje tradiční problém založení morálky, který se soustředí na otázku, co to znamená, že někoho morální požadavek nemotivuje, a jak jej můžeme zdůvodnit tak, abychom dotyčného přiměli k morálnímu jednání. Sledujeme-li však pozorně běžnější případy morálního selhání, můžeme vidět,

„laskavost“, „dobrosrdečnost“. Podobně jsme na tom i s dalšími pojmy z této skupiny, viz anglické „charity“ a „benevolence“.

⁸ Viz např. Foot (1978).

⁹ Přičemž na omezení tohoto obrázku narazíme, jakmile přestaneme pracovat s britskými altruistickými ctnostmi a podíváme se např. na tradiční statečnost, uměřenost či spravedlnost.

že daleko častěji bývá zdroj problému v samotném rozeznání morálního požadavku v konkrétní situaci, tedy v oblasti premisy minor: člověk zahlcený povinnostmi si nevšimne toho, že jeho přítel prochází těžkou krizí a potřebuje naléhavě pomoci; tak dlouho otálíme s nepříjemným rozhodnutím, až přehlédneme, že to, do čeho jsme nakonec vtaženi, je vlastně nepoctivé či dokonce třeba zrada; můžu sledovat tak soustředěně nějaký svůj cíl, byť dobrý, že nevidím, jak manipuluji s lidmi kolem sebe. Ve všech těchto selháních hraje klíčovou roli určitý druh nepozornosti a zaslepenosti vzhledem k situaci, v níž se nacházím.

Premisa minor se má týkat vnímání faktů. Prohlédneme-li si však zmíněné příklady, vidíme, že se jedná o podivné fakty a podivné vnímání – nejedná se totiž např. o jednoduchý popis „Franta sedí v koutě a drží se za hlavu“, který získáme na základě vizuálního vjemu. Co v praktické úvaze potřebujeme, je popis už hodnotově strukturovaný „Franta má krizi“, který už po vnímajícím vyžaduje určitý soud. Frantu v koutě už musím vidět *jako* někoho, kdo se trápí, aby byl splněný nárok premisy minor. Schopnost takového rozeznání vyžaduje určitý typ pozornosti a představivosti: musím si všimnout, uvědomit, že s Frantou není něco v pořádku a mít jakousi představu stavu, v němž se nachází. Nahlédnu-li však už takový fakt, nemohu k němu zůstat lhostejná – situace, v níž se můj přítel v koutě trápí, je pro mě situací praktickou: už na ní nějak reaguji, jsem znepokojena, zároveň v ní mohu vidět určitý požadavek na mé jednání, např. že se ho mám snažit utěšit nebo naopak že mám ohleduplně předstírat, že jsem si ničeho nevšimla.

Tato úvaha již naznačuje hlavní výhradu proti onomu zjednodušenému obrázku, který jsme představili výše: ukazuje se totiž, že problém aplikace obecné dispozice v konkrétní situaci není vůbec problémem triviálním. Pokud rozumnost, tedy zdatnost v této aplikaci, konstruujeme jako pouhou kalkulaci prostředků k cíli, zásadním způsobem se mýjíme s tím, jak v této aplikaci může selhávat. Zjednodušeným chápáním vnímání tak nečiníme zadost konkrétní situaci a způsobu, jak do ní vstupuje obecné hodnocení.

Tento způsob uvažování o vztahu obecného a konkrétního je charakteristický pro wittgensteinovské přístupy v etice. Chápeme-li vnímání praktické situace jako něco již strukturovaného hodnotou, a tedy jako něco, co už obsahuje soud a reakci vnímajícího, narušuje se nám zároveň rozdělení, na němž náš obrázek ctnostného jednání stál: totiž rozdělení motivační a rozumové složky v jednání. Pro wittgensteinovská řešení je typické, že možnost a adekvátnost tohoto rozdělení popírají a vystupují tak explicitně proti převažující tzv. neo-humovské teorii motivace, která právě motivační potenciál koncentruje do nějaké separovatelné touhy. Navazují tak na motivy přítomné v díle pozdního Wittgensteina, v nichž je systematicky zpochybňována smysluplnost několika do té doby široce přijímaných distinkcí: faktu a hodnoty, teoretického a praktického, aktivního a pasívního, apod.

Ve zbývajícím textu se podíváme na dva typy wittgensteinovských přístupů k morálnímu jednání. První z nich navazuje ještě na aristotelenskou etiku ctností a rozpracovává ve Wittgensteinově duchu ctnost rozumnost. Tento typ úvah byl typický pro počáteční fáze tzv. morálního realismu, kdy publikovali své etické články John

McDowell¹⁰ a David Wiggins¹¹. Druhá větev wittgensteinovských etiků opouští aristotelské chápání ctností a přiklání se spíše k sókratovsko-platónskému pojetí morálního života, které se svým důrazem na reflexi před jednáním zároveň přestává chápat ctnosti jako dispozice k určitému typu motivace a spíše mluví o ctnosti jako moudrosti, která je jednotná a prostupuje všechny lidské aktivity od jednání, cítění a vztahování se po přemýšlení, reflexi, rozhovor.¹² Způsob, jakým lze z těchto pozic chápat morální pravidlo, naznačíme na závěr článku, předtím jen krátce nahlédneme do McDowellovy etické dílny.

John McDowell byl ve svém článku „Virtue and Reason”¹³ prvním, kdo se odvážil rozpracovat tezi, že ctnost nějakým způsobem ovlivňuje a strukturuje už vnímání svého nositele a že příslušný motivující závazek je již součástí tohoto vnímání. Určitá charakterová ctnost je podle McDowella citlivostí na určitý typ požadavku, který člověku dává důvod k jednání tak, že do situace promítne příslušný „zájem” (*concern*). Laskavý člověk se tak vyznačuje právě pozorností k citům a potřebám druhých, která jej zároveň motivuje k adekvátnímu jednání. Naopak selhání v této ctnosti, tj. případy neohleduplnosti, se podle této teorie vysvětluje určitým defektem ve vnímání situace dotyčného člověka – nevšimne si, že druhého zraňuje, jeho potřeby nevnímá jako něco dostatečně relevantního, co by se ho dotýkalo. Závaznost požadavku, který daná situace na jeho jednání vznáší, je tedy již obsažena v tom, jak situaci vnímá a jak o ní smýšlí.

Protože však jednotlivé ctnosti mohou mít v konkrétní situaci protichůdné nároky, například laskavost může vyžadovat něco, co je zároveň nefér, musí dokonalá ctnost zároveň i tyto nároky vyhodnocovat a umlčovat ty, které nejsou v dané chvíli nejdůležitější. Dosavadní obrázek jednotlivých ctností charakterizovaných příslušnými „zájmy” je tedy třeba doplnit o jakousi celkovou, zastřešující schopnost. Jako tato zastřešující ctnost v McDowellově vysvětlení morálního jednání slouží právě rozumnost, Aristotelova *fronésis*, která prostředkuje mezi individuální koncepcí dobrého života a konkrétní situací. Integrovaná a celková koncepce dobrého života, již si každý člověk vytváří sám na základě předchozí zkušenosti a učení, má tuto hlavní funkci: zajistit, aby ctnostný člověk v každé situaci udělal tu správnou věc, přičemž důraz je zde právě na situace, kde jsou v konfliktu nároky dvou ctností. Tato individuální koncepce dobra pak funguje jako zastřešující premisa major, která se promítá do konkrétní situace. Toto promítání se však opět děje už během vnímání: v dané situaci už určitý nárok vidím jako nejdůležitější a ostatní jsou umlčeny.

¹⁰ Později souborně v McDowell (1998).

¹¹ Později souborně ve Wiggins (1998).

¹² Viz především díla Petera Winche *Ethics and Action* a *Trying to make sense* (Winch 1972 a 1987), dále články ve sbírce R. F. Hollanda *Against Empiricism: On Education, Epistemology and Value* (Holland 1983), v nichž autor navazuje spíše na raně-wittgensteinovský pojem absolutní hodnoty, a Iris Murdoch ve vlivné *Sovereignty of Good* (Murdoch 1989). Dále tzv. Swansea school s autory D.Z.Phillips a R. Rhees, z mladších generace pak R. Gaita a C. Diamond.

¹³ McDowell (1979).

Asi největším přínosem McDowellových úvah je jeho obsáhlý a inspirativní výklad o tom, že koncepci dobrého života (charakterizovaného jako život, v němž se člověk vždy správně rozhodne) nelze „zakódovat“ do určitého obecného souboru pravidel jednání. Není tedy možné ctnost jako praktickou dispozici k jednání a schopnost správně reagovat redukovat na zvládnutí určitého formulovatelného a sdílitelného souboru pravidel, který by člověk ovládl a tím se stal ctnostným. To, co je v dané situaci správné, dokáže rozhodnout právě jen ctnostný člověk, který si na základě své předchozí, byť konečné, zkušenosti vytvořil svou vlastní představu o dobrém životě, kterou je schopen extrapolovat dál do další nové a jedinečné situace. Výsledky rozhodnutí tedy není možné na základě předchozího zobecnění ani dopředu předvídat, nebo nanejvýš jen s omezenou spolehlivostí.

4. Moderní platonismus

V předchozí části jsme odmítli zjednodušený obrázek ctnostného jednání (rozepsaný ve dvou premisách schématu z části 2) na základě postřehu, že do vnímání konkrétní situace, tedy do správného uchopení premisy minor, se už musí promítat obecná ctnostná dispozice, která toto vnímání strukturuje. Toto byl první důvod pro zpochybnění možnosti rozložit morální jednání do dvou oddělitelných složek a pojednat motivaci k morálnímu jednání jako oddělený problém. V této části se pokusíme ukázat důvod druhý: neplatí jen, že správné vnímání situace je formováno ctností. Ctnost sama může být navíc formována a zásadně proměněna vnímáním nebo konkrétní zkušeností. Hluboké a poctivé nahlédnutí, že to, co bych se chystala udělat, by *vlastně* byla zrada, může zcela proměnit význam, který pro mě tento pojem a související princip má, a spolu s ním i jeho závaznost. Podobně se často stává, že *skutečný* význam pomoci, kterou by člověk příteli mohl nabídnout, pochopíme až ve chvíli, kdy získáme jasnější vhled do toho, co trpící člověk prožívá a uvědomíme si, jaký smysl pro něj v tu chvíli nezištná a neodsuzující pomoc může nabrat např. ve chvíli, kdy se k němu ostatní otočili zády.

Tuto zkušenost nelze uchopit v McDowellově modelu rozumnosti a obecně ani v aristotelské linii přístupu ke ctnostem. Zde charakterové ctnosti (tedy ty, co zahrnují závaznost a motivaci) získáváme výchovou a dlouhodobým navykáním, a to v kontrastu k rozumnosti, kterou nabýváme učením. Svě charakterové dispozice tedy nemohu změnit na základě jediné zkušenosti, byť sebevýznamnější. Aristotelská etika nepočítá s možností vše prostupujícího, zásadního náhledu, který změní mou perspektivu na svět a tím i závaznost a důležitost mých obecných morálních závazků. Důvodem je to, že Aristotelova ctnost se týká „citů a jednání“, čímž na centrální místo klade jednání, případně city jako motivaci k tomuto jednání¹⁴. Jednání však není jediná oblast, jíž se ve zkoumání dobrého života můžeme zabývat. Zbývá ještě široké spektrum aktivit a

¹⁴ Zřejmě nejobsáhlejší kritiku teze, že etika by se měla cele soustředit na vnější jednání (v kontrastu s „vnitřní“ aktivitou přemýšlení a reflexe, která tomuto jednání předchází), nalezneme v Murdoch (1989).

interakcí, kterými člověk prochází a jež nutně nemusí mít podobu jednání. Začneme-li uvažovat o reflexi, přemítání, rozhovoru či angažované diskusi, můžeme dokonce dojít k názoru, že pro ctnost a správné jednání je nutné již správné smýšlení a tedy že charakterová ctnost již předpokládá jakousi moudrost. Toto je charakteristické stanovisko moderních platoniků.

Pokud však ctnost už nechápu jen jako dispozici k jednání, která dodává motivační energii určitému typu úvahy, mění se také základní těžiště teorie jednání a ústředním pojmem se stává pojem závažnosti a významu určitého činu. I zde bude pro morální jednání klíčový adekvátní popis, správné uchopení situace – tj. tato teorie jednání se podobně jako u McDowella nebude soustřeďovat na rozhodování mezi alternativami, ale na předchozí vnímání situace. Co však v tomto vnímání pro nás bude klíčové, není motivační síla, kterou z určitého vjemu získám, ale spíše pojmy, kterými situaci adekvátně popíšu, a význam, který tyto aspekty situace pro mě budou mít vzhledem k celku mé předchozí zkušenosti a poznání. Spíše než na „vnímání“ praktické situace se tak soustředíme na její „chápání“.

Význam a závaznost požadavku, který na mě situace klade, tak bude daný významem pojmů, kterými jej zachycuji, např. pojmy „zrada“, „pomoc“, „manipulace“. Spolu s těmito pojmy se nám vrací do hry konkrétní morální principy, ale v jiném hávu než jaký měly v kantovském morálním paradigmatu – jako substantivní hodnotové pojmy, které strukturují naše porozumění situaci mimo jiné podle toho, jak jim samotným už předem rozumíme. Zda v konkrétní situaci budou formovat naše jednání, se bude odvíjet od toho, jestli je budeme schopni v této situaci jako relevantní rozeznat – to už jsme viděli i u McDowella. Nové však je, že schopnost rozeznávat je v konkrétní situaci přímo souvisí s tím, jak chápeme a poznáváme jejich význam. Dostáváme se tedy k základní otázce, co se v této tradici míní významem nějakého hodnotového termínu, jak tento význam poznáváme a co to znamená chápat jej lépe, hlouběji či plněji.

V novověkém právním paradigmatu se pochopení principu považovalo za něco neproblematického a univerzálně dostupného a v otázce morálního jednání se kladl důraz na vysvětlení toho, jak je možné, že takto všeobecně známým a sdíleným pravidlem se někdo řídí a někdo ne, tj. čím to je, že něčí vůli pravidlo donucuje a něčí ne. Přístup, kterým se zabýváme nyní, jádro problému přesunuje na opačnou stranu: pochopení principu je naopak něco netriviálního a komplexního, co už samo o sobě řešení druhé otázky zahrnuje. Celý tento přístup pracuje s jiným, hlubším pojetím významu a možností jeho porozumění – jeho obrys se pokusí naznačit následující odstavce, jimiž článek zakončíme.

Otázka, co to znamená pochopit význam nějakého principu, nebo obecně nějakého morálně relevantního pojmu, je – jak již bylo naznačeno – přímo propojena s otázkou, co to znamená naučit se principem řídit. Správné a hluboké pochopení významu se projevuje ve schopnosti jasně zahlédnout instance v konkrétních situacích a příslušně na ně reagovat. Vezměme příklad morálního ponaučení „neměla bych manipulovat lidmi“, nebo „manipulace je špatná“. Ovládnutí tohoto principu zahrnuje

schopnost rozpoznávat konkrétní případy manipulace, tj. že jsem schopna některá jednání správně vidět jako manipulativní a vyhýbat se jim. Manipulace je příkladem odsouzeníhodné strategie, která funguje, pouze je-li skrytá, přičemž její odhalování je poměrně obtížné. Je tudíž dobrým příkladem principu, jehož uplatňování zásadním způsobem závisí na mé schopnosti správně jej v konkrétní situaci identifikovat, což často předpokládá velkou všímavost a vysokou úroveň reflexe a především sebereflexe.

Schopnost rozeznávat konkrétní případy manipulace je tak spojena s reflexivním pochopením a promýšlením, které se často odehrává mimo situace, kdy k manipulaci reálně dochází, tj. mimo situace jednání. Toto pochopení může zahrnovat celou škálu postupů kopírujících tradiční filosofické techniky: především tradičně obsahuje nahlédnutí jakéhosi rationale – manipulace je problematická, protože nerespektuje druhého. Manipulující prosazuje něco, na co nemá nárok, způsobem, vůči němuž se druhý nemůže bránit, je to neférový způsob chování. Zde se nám ukazuje, že pochopení pojmu „manipulace“ může vyžadovat vyjasnění jeho vztahu k dalším pojmům jako je respekt, férovost na straně jedné, arogance a panovačnost na straně druhé.

Další způsob, jímž můžeme prohloubit pochopení pojmu, je vyšetření jeho hraničních případů – můžeme se například ptát, zda je jakékoli přesvědčování manipulace, i když třeba přátelsky přesvědčuji někoho, aby zůstal déle v hospodě, přestože jasně řekl, že už musí odejít. Zároveň musím být schopna odlišit manipulaci od situací, kdy se někoho snažím motivovat k lepšímu výkonu či naopak odradit od něčeho, co je pro něj jasně škodlivé. Tyto hraniční případy se opět posuzují ve vztahu k jiným hodnotám a pojmům. Příbuznou technikou, jak si vyjasnit, co je manipulace, je zvážení a identifikace různých druhů manipulace nebo typických případů manipulativního chování a strategií, jakými jsou například telefonní marketing či různé formy citového vydírání používané v médiích nebo v horším případě v osobním životě. Správné pochopení principu „manipulovat je špatné“ v neposlední řadě vyžaduje nahlédnout jeho místo ve struktuře jiných hodnot a mít odhad jeho relativní závažnosti – nemohu být například posedlá odsuzováním manipulativních technik ve chvíli, kdy jde někomu o život.

Výklad těchto aspektů manipulace vyvolává dojem, že vyžadují lopotnou myšlenkovou činnost a nemají nic společného s konkrétní situací, kdy k manipulaci skutečně dochází. Tyto úvahy mají ale naopak největší dopad v případech, kdy jsou motivované konkrétní osobní a často bolestnou zkušeností s druhými lidmi – buď těmi, kteří se brání mému manipulativnímu jednání a něco, co jsem např. považovala za nevinné žertování, odhalí jako skrytý nátlak, nebo těmi, jejichž manipulativní techniky převlečené za láskyplnou péči naopak složitě a bolestně odhaluji a učím se odrážet.

Na uvedených příkladech můžeme vidět, jak důležitou roli v našem morálním životě hraje interakce a zkušenost s druhými lidmi, kteří nám často mohou nastavit zrcadlo a zbavit nás mylného a zaujatého náhledu na naše či něčí chování. Správné pojmenování, často vyžadující nemalou dávku odvahy či drzosti, může zcela změnit způsob, jakým o svém jednání smýšlím – to, co jsem považovala za zářný příklad neagresivity, se může ukázat jako zbabělost, obdivuhodná upřímnost se může odhalit

jako neohleduplnost, snaha pobavit společnost jako manipulace nebo zoufalá touha vyniknout. Přestaneme-li se v etice soustředit na solitérní jednání a zaměříme-li se na příklady mezilidské interakce, vidíme, že schopnost jasně vidět a posoudit situaci, v níž se nacházíme, vyžaduje reflexivní a integrální vědění o věcech lidských, které není schopna zachytit Aristotelova *fronésis*. Taková ctnost vyžaduje pojetí charakteru, v němž jsou hodnoty propojovány poznáním a reflexí ve více či méně koherentní celek, který obsahuje naši osobní a jedinečnou představu toho, co je dobré, k níž se lopotně dopracováváme více či méně reflektovanou zkušeností.

Závěr

V našich úvahách jsme dospěli k zajímavému výsledku: problém motivace, který jsme na začátku označili jako ústřední výzvu pro etiku, se nám postupně rozpustil s tím, jak jsme morální pravidla začínali chápat více a více internalizované. Začínali jsme představením novověkého „právního“ etického paradigmatu, v němž morální pravidla figurují jako něco zcela externího vůči, kterou zvenku „donucují“, čímž je vysvětlována morální motivace. Zpochybnění tohoto způsobu motivace vedlo k náhledu, že morální jednání musí vycházet z „vnitřku“ člověka, kde je také třeba hledat morální pravidla. Proto pro pochopení způsobu, jakým vedou naše jednání, potřebujeme filosoficky rozpracovat psychologické pojmy a obecně analýzu začínat u psychologie jednání. Větší důraz na psychologicky věrnou teorii jednání a zevrubnější analýza příkladů morálního jednání tedy ukázala nutnost hledat motivační energii jednání v charakteru člověka a motivaci k morálnímu jednání v jeho ctnostech, tedy v jakémsi základním vybavení, s nímž už do situace jednání vstupuje.

V dalším textu jsme se zaměřili na autory, kteří kritizují „humovskou teorii motivace. Zpochybnili jsme předpoklad, že motivaci by bylo možné chápat jako energii, která se napře do světa, který vnímám a poznávám zcela nezávisle na ní. Ukázali jsme, že praktickou situaci už vnímáme skrze zájmy a hodnoty, které do ní projektují a díky nimž mohu vnímat požadavky na mé jednání. Na závěr jsme se navrátili k morálním pravidlům, již oproštěni od nutnosti vysvětlit způsob, jak námi „hýbou“, protože jejich závaznost je obsažena v tom, jaký pro nás mají význam. Analýzu morálních principů jsme tak převedli na analýzu příslušných hodnotových pojmů a pokusili se nastínit rozmanité způsoby, jakými význam těchto pojmů můžeme poznávat. Toto promýšlení spolu s reflektovanou konkrétní zkušeností formují význam, který pro mě daný princip má a spolu s ním mé ovládnutí daného principu, schopnost řídit se jím. Tímto celoživotním učením a zkušeností se dotváří moudrost, základní charakterová ctnost.

Literatura

- Anscombe, G. E. M. (1997): „Modern Moral Philosophy.” In *Virtue Ethics*, eds. R. Crisp a M. Slote, Oxford University Press, Oxford, 1997, s. 26–45.
- Foot, P. (1978): *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. University of California Press, Berkeley.
- Holland, R. F. (1983): *Against Empiricism: On Education, Epistemology and Value*. Blackwell, Oxford.
- Hursthouse, R. (1999): *On Virtue Ethics*. Oxford University Press, Oxford.
- McDowell, J. (1979): „Virtue and Reason.” *Monist* (62): 331–350.
- McDowell, J. (1998): *Mind, Value and Reality*. Harvard University Press, Cambridge; London.
- Murdoch, I. (1989): *Sovereignty of Good*. Routledge, London.
- Wiggins, D. (1998): *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*. Oxford University Press, New York (NY).
- Williams, B. A. O. (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Williams, B. A. O. (1993): *Shame and Necessity*. University of California Press, Berkeley.
- Winch, P. (1972): *Ethics and Action*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Winch, P. (1987): *Trying to Make Sense*. Basil Blackwell, Oxford.