

O povaze morálních důvodů¹

On the Nature of Moral Reasons

Tomáš Sobek

Ústav státu a práva
Akademie věd České Republiky
Národní 18, 116 00 Praha 1 - Nové Město
&
Právnická fakulta
Masarykova univerzita v Brně
Veveří 70, 611 80 Brno
tomas.sobek@law.muni.cz

Abstrakt/Abstract

Tento článek analyzuje problém normativity morálky. Argumentuji, že morálka nás normativně omezuje ve veřejném prostoru důvodů. Některá jednání jsou v dané společenské praxi poskytování a požadování morálních důvodů neobhajitelná. Morální zdůvodňování je zdůvodňováním v pojmech obecných principů s ideou férové nestrannosti k zájmům všech dotčených osob. Morální svědomí nemá nezávislý normativní význam. Normativní síla svědomí je odvozená od presumované způsobilosti morálních principů na jeho pozadí být ospravedlněné v (hypoteticky ideálním) veřejném prostoru důvodů.

This paper analyses the problem of normativity of morality. I argue that morality restricts us normatively in the public space of reasons. Some actions are indefensible in the social praxis of giving and asking for moral reasons. Moral reasoning is a reasoning in terms of general principles with the idea of fair impartiality to interests of all affected persons. The moral conscience has not an independent normative significance. The normative force of moral conscience is derivately related to the presumptive capability of the moral principles in its background to be justified in the (hypothetically ideal) public space of reasons.

I.

V tomto článku se snažím ukázat, že k porozumění tomu, co je to morálka, bychom se měli zaměřit na povahu morální argumentace, zejména na to, co se považuje za morální důvod, resp. co odlišuje morální důvody od mimo-morálních důvodů k jednání.

¹ Tento text byl zpracován s podporou Grantové agentury ČR v rámci projektu P408/12/2579 .

Centrálním aspektem morálního zdůvodňování je to, že jestliže svůj postoj prezentujeme z morálního hlediska, prezentujeme ho z pozic nestrannosti a férovosti.

Morálka je normativním fenoménem. Ale co přesně to znamená? Nabízí se odpověď, že morálka je normativní v tom smyslu, že nás omezuje v možnostech jednání, protože nebýt morálky, mohli bychom si dělat cokoli bychom chtěli. Tato odpověď je ovšem problematická, a to hned z několika důvodů. Jednak není jasné, co přesně se myslí oním omezováním. Morálka člověka jistě neomezuje tak jako vězně omezují ocelová pouta, která mu fyzicky brání v pohybu. Znakem společenských norem chování, na rozdíl od přírodních zákonů, je jejich principiální porušitelnost. Lidé např. uznávají platnost a potažmo i závaznost morální normy, že lhát se nemá, takže podléhají normativnímu omezení vzhledem ke lhaní, a přesto vcelku běžně lžou. A také může být snadno zavádějící už to, když říkáme, že nás omezuje morálka jako taková. Jestli nás něco omezuje, jestli na něco narážíme jako na překážku svého jednání, jsou to ostatní lidé z masa a kostí, kteří se vzpírají našemu sobectví a adresují nám své morální výtky.² Faktická „omezující síla“ morálky je založená na neústupnosti druhých lidí v jejich požadavku, abychom se chovali způsobem, který považují za správný. Morálka ovšem není normativním fenoménem jako společenská praxe faktického donucování, ale jako společenská praxe inter-subjektivního zdůvodňování požadavků, že se něco má, resp. nemá dělat. V rámci této praxe jsou určité požadavky na to, abychom se chovali prosociálně, resp. abychom své jednání omezili ve prospěch druhých lidí, považovány za legitimní. V morální praxi se navíc uznává jako legitimní, že nesplnění oněch požadavků se kritizuje, resp. sankcionuje. To znamená, že ve společenské komunikaci je porušení sdílených morálních norem považováno za dobrý důvod ke kritice, resp. k nějaké sankci. Sankce sice v konečném důsledku mohou být (a bývají) založené na fyzickém donucení, nicméně z normativního hlediska jde zejména o to, jestli uvalení určité sankce je v daném společenství aprobováno jako legitimní. I akt potrestání je totiž jednání, které lze na základě nějakých důvodů hodnotit jako správné, či jako nesprávné.³

My lidé, jako výrazně sociální bytosti s jazykovou kompetencí, organizujeme své vztahy komunikováním důvodů, na základě kterých vzájemně požadujeme, odsuzujeme, nebo naopak ospravedlňujeme určité způsoby chování. Morální praxe nás normativně omezuje ve společenském prostoru důvodů. Nejde tedy o faktickou nemožnost nemorálního jednání, ale o nemožnost jeho ospravedlnění vůči ostatním lidem. Lidé v určitém společenství uznávají obecné principy společného života, ve světle kterých lze nějaké jednání ospravedlnit jako správné, nebo naopak odsoudit jako nesprávné. Některá jednání jsou v daném prostoru důvodů prostě morálně neobhájitelná. Když v určitém normativním kontextu říkáme, že *A* by se nemělo dělat, jinými slovy tím

² „Morálka jako taková k nám nemluví, oslovují nás druzí lidé, kteří vyjadřují své morální názory jako požadavky, abychom jednali podle toho, co oni považují za správné.“ Viz Gaus (2012, s. xvi).

³ Brandom (1994, s. 36); Hart (1994 (1961), s. 84).

říkáme, že *A* je v tomto kontextu neobhajitelné.⁴ Zdůvodňujeme-li něco z morálního hlediska, obvykle argumentujeme na základě sdílených morálních principů, ale věcným morálním důvodem je v konečném důsledku respekt k druhým lidem. Je-li předmětem diskuze platnost samotných morálních principů, ptáme se, jestli jsou rozumně přijatelné pro všechny osoby, jejichž zájmy by praktikováním těchto principů jako principů společného života byly pravděpodobně dotčeny. Jestliže někdo dává otevřeně najevo svůj postoj, že zájmy druhých lidí ho nezajímají, dává tím zároveň najevo, že odmítá vést diskuzi na základě morálních důvodů.⁵ Řekne-li se naopak o někom, že je morálně vnímavý, napadne nás, že je empatický k potřebám, zájmům a pocitům druhých osob. To je psychologický aspekt. Normativní rozměr přistupuje tehdy, když je navíc i vnímavý k tomu, jak lze ospravedlnit, či naopak odmítnout jednání před druhými lidmi na základě důvodů, u kterých by mohl rozumně očekávat, že je ti druzí budou akceptovat. Vysloví-li morální soud, že určité jednání je dobré, či naopak špatné, nevyjadřuje tím pouze své osobní sentimenty, ale vyjadřuje i svůj názor, že toto jednání je dobré/špatné ve světle principů, které lze rozumně přijmout jako principy obecné regulace chování.⁶

Může se namítnout, že normativní tlak morálky jakožto tlak dobrého důvodu na jednotlivce netvoří primárně vnější tlak společnosti, ale vnitřní tlak jeho vlastního svědomí. Myslím, že svědomí lze uvažovat jako odvozený fenomén, totiž jako internalizaci veřejného prostoru důvodů. (Tuto věc se pokusím objasnit na konci tohoto článku.) Předpokládám přitom, že morálka má primárně společenskou funkci. Morálka umožňuje řešit koordinační problém, jak žít spolu v míru a prosperitě. Lidé mají společné, ale i konkurenční zájmy, ve vzájemné interakci potřebují sladit své osobní životní plány.⁷ Vzájemná ochota omezit své individuální plány vytváří prostor pro spolupráci, tedy pro realizaci kolektivních plánů, která nakonec může být všestranně výhodná. Jednotlivci udělají samostatně krok zpět, aby mohli společně udělat dva kroky dopředu.

Také lze namítnout, že morálka se netýká jenom mezilidské interakce, ale i osobní aspirace jednotlivce. Např. lze tvrdit, že člověk jako jedinec má morální povinnost k sebe-zdokonalování, a tu že by měl, i kdyby žil sám na pustém ostrově. Morálku zde ale uvažuji pouze v užším slova smyslu, tedy jako společenskou praxi, ve které se odůvodňují a prosazují závazky vůči druhým lidem. Snad lze v některých kontextech např. rozumně odůvodnit, že někdo morálně „dluží“ ostatním lidem, že bude pilně pracovat na svém sebe-zdokonalování, protože jejich osudy významným způsobem

⁴ Např. v kontextu utilitaristické etiky je obhajitelné obětovat život jednotlivce v zájmu záchrany životů mnoha lidí, zatímco v kontextu kantovské etiky to obhajitelné není. Zde ale nemluvíme primárně o kontextu určité etiky jako teorie morálky, ale o kontextu určité morálky jako společenské praxe, tedy o tom, co je inter-subjektivně obhajitelné v rámci určité praxe morálního zdůvodňování.

⁵ „... nepotřebujeme vysvětlovat normativní sílu morálních soudů těm, kteří nemají tendenci je akceptovat a kteří vůči nám neuznávají žádnou významnou sounáležitost.“ Viz Railton (1993, s. 286).

⁶ Scanlon (1998, s. 4).

⁷ „Naše životy jsou sociální, velká část myšlení o tom, co dělat a jak něco pocítovat, je myšlením o tom, jak žít s druhými lidmi.“ Viz Gibbard (2008, s. 30).

závisí na rozvoji jeho talentu. Zdá se ale, že v pojmech toho, co morálně „dlužíme“ všem ostatním, je např. těžké ospravedlnit zákaz (privátně praktikovaných) konsenzuálních homosexuálních praktik mezi dospělými osobami.⁸ Za své jednání jsme vůči druhým lidem morálně odpovědní jenom tehdy, když tímto jednáním zasahujeme do sféry jejich legitimních zájmů. Nestací tedy vyjádřit svůj osobní pocit znechucení nad samotnou skutečností, že někdo praktikuje něco tak „ohavného“ jako homosexuální styk. Je nutné přijatelně zdůvodnit, jakým způsobem se homosexuální praktiky dotýkají legitimních zájmů druhých lidí, pokud vůbec, abychom z toho mohli usoudit, že tito druzí lidé jsou morálně oprávněni požadovat, aby se homosexuálové svých praktik zdrželi.⁹

Jedna věc je popis toho, že se v daném společenství určité normy (principy, standardy, pravidla) jednání aktuálně akceptují jako morálně závazné normy společného života, druhá věc pak je, že se v tomto společenství vedou diskuze o tom, jestli zrovna tyto normy jsou správnými normami společného života, tedy jestli je jejich akceptace rozumná. Rozumnost se tu používá v meta-normativním smyslu. Neptáme se už na to, co požadují naše (aktuálně platné) normy, jaké chování je dodržuje, ale na to, jestli bychom tyto normy měli změnit. Když říkáme, že určité normy jsou rozumně akceptovatelné, nemluvíme o tom, že jsou *de facto* akceptované, ale o tom, že jsou způsobilé obstát v testu kritického zhodnocení. Morálka jakožto společenská praxe normativní povahy může být praktikováním norem, které nejsou precizně explicitně formulované. Můžeme totiž morálně kritizovat konkrétní činy bez formulování obecných norem, které je zakazují. Prostě řekneme, že tohle je ohavné, že tohle se nedělá, že tohle se trestá, apod. Obecné normy přitom používáme implicitně, jsou normativním předpokladem na pozadí kritického hodnocení konkrétních činů. Požadavek na precizní formulaci obecných norem obvykle přichází až tehdy, když se samotné normy stávají předmětem hodnocení. Impulzem k takovému hodnocení může být i nejasnost v tom, jestli se dosavadní normativní praxe implicitně řídila normou N1, nebo obsahově podobnou, ale konkurenční normou N2, a potřeba rozhodnout se mezi nimi. V takovém případě je otázka rozumné akceptovatelnosti vznesena až na základě toho, že není jasné, co se v dosavadní praxi vlastně *de facto* akceptuje.

Etické diskuze s teoretickou ambicí se pohybují ve více normativních rovinách. Můžou začít otázkou, jestli je konkrétní čin morálně správný. Pak se stočí k obecným morálním normám, kterými se zdůvodňují partikulární morální názory. Potom lze abstraktně diskutovat o tom, jaké normy jsou rozumně akceptovatelné a co je to vlastně rozumná akceptovatelnost, např. jestli jedinou relevantní racionalitou v kontextu morálky je instrumentální racionalita. Diskuze ale může i sestoupit zpátky ke konkrétním příkladům, např. aby se ukázalo, že morální normu N1 bychom měli preferovat před morální normou N2, protože N2 v určitých konkrétních případech

⁸ Scanlon (1998, s. 172).

⁹ Homofobie není legitimní zájem, ani morální postoj.

implikuje velmi neintuitivní požadavky.¹⁰ Základní morální pojmy se v etické diskuzi používají relativně k teoriím na pozadí. Např. paternalisté primárně mluví o zájmech osob v objektivním smyslu, takže zájmem osoby je něco proto, že existuje dobrý důvod, aby to tato osoba chtěla, i když to aktuálně nechce, resp. i když odmítá, že takový dobrý důvod existuje.¹¹ Naproti tomu liberálové primárně používají subjektivní koncepci, protože svoji etiku orientují na svobodu, resp. autonomii jednotlivce. Liberál se zdráhá, aby omezoval svobodu osoby „pro její dobro“, a proto uvažuje zájmy osob podle toho, jak si své zájmy samy definují. Otázka, co je *legitímním* zájmem, se pak vztahuje k tomu, co se považuje za férové řešení konfliktů zájmů mezi osobami. Je sice diskutabilní, co je férovým řešením, ale je nepochybné, že otázka férového řešení konfliktů zájmů mezi osobami je centrálním problémem etiky a také referenčním bodem morální argumentace.

II.

Pojem zdůvodňování morálních požadavků vyžaduje další upřesnění. Je totiž rozdíl, jestli chcete přesvědčit morálního skeptika, že je už v jeho vlastním zájmu, aby se choval v souladu s nějakými morálními principy, nebo jestli chcete přesvědčit někoho, kdo nějaké morální principy už akceptuje, že ve světle těchto principů je určité jednání správné.¹² V prvním případě se snažíme někomu, kdo uvažuje jako *homo economicus*, vysvětlit, že není rozumné, aby v každém konkrétním případě přímočaře sledoval maximalizaci svého užitku, protože z dlouhodobého hlediska je výhodné omezit své bezprostřední užitky ve prospěch úspěchu společných projektů, pokud lze takové omezení rozumně očekávat i od svého partnera.¹³ Zdůvodnění tohoto typu je sice zdůvodněním ve prospěch morálního chování, ovšem není to morální zdůvodnění. Není to argumentace na základě morálních důvodů. Morální zdůvodnění totiž nechápeme jako užitečnou soukromou radu konkrétnímu jednotlivci, jak být úspěšný, ale jako zdůvodnění v modu požadavku na férovou univerzalizaci, tedy jako zdůvodnění, protože zohledňujeme zájmy druhých osob. Partikulární zájem jednotlivce sice může být dobrým mimo-morálním důvodem pro morální jednání, ale není to morální důvod. Může být důvodem, abychom zohledňovali zájmy druhých osob, ale není to důvod na základě toho, že zohledňujeme zájmy druhých osob.

Morální tvrzení, a potažmo i morální zdůvodnění, v sobě implicitně zahrnuje veřejný návrh pro sdílený společenský řád, který má ambici být rozumně přijatelný v principu pro kohokoli. Ačkoli morální zdůvodnění fakticky probíhá *inter partes*, vždy

¹⁰ Ačkoli vhodná dělba práce může prospět vývoji oboru nejen ve vědě, ale i ve filozofii, myslím si, že striktně oddělovat otázky (a potažmo témata, analýzy, diskuze, konference, ...) normativní etiky, metaetiky a aplikované etiky by bylo škodlivé. Se striktní specializací by nám mohly unikat ty nejzajímavější etické souvislosti.

¹¹ De Marneffe (2010, s. 66).

¹² Von Grundherr (2007, s. 116).

¹³ Gauthier (1986, kap. VI).

je na místě otázka, jestli by obstálo i *erga omnes*.¹⁴ Morální argumentace se vyznačuje tím, že své názory prezentujeme jako formulované z nestranného (férového, neosobního, objektivního) hlediska, tedy z hlediska, které je neutrální vzhledem k individuálním zájmům. Argument ryze osobním zájmem není platným tahem v morální argumentaci. Samozřejmě, že morální zdůvodňování může být a také bývá falešné, ale i když je v konkrétním případě jen zástěrkou individuálních zájmů, vede se v předstírání, že to, o co diskutujeme primárně jde, je smysl pro férovost.

Morální význam nestranného hlediska nespočívá v tom, že každé osobě, včetně sebe sama, *vždy* připisujeme stejný význam, takže nakonec nikdo nemá nárok na to, aby se jeho osobní zájmy upřednostňovaly před zájmy druhých osob už jen proto, kým je. Spočívá spíše v tom, že *jestliže* o věci uvažujeme z morálního hlediska, pak své důvody jakožto *morální* důvody musíme oprostít od úzkého hlediska partikulárních zájmů. Zdaleka ne o všem ve svém životě uvažujeme z morálního hlediska, zdaleka ne vše obhajujeme z morálního hlediska, ale *jestliže* svůj postoj prezentujeme z morálního hlediska, prezentujeme ho z pozic nestrannosti a férovosti.¹⁵ Býváme často rozhořčení, ale jen málokdy jsme *morálně* rozhořčení. Jsme rozhořčení např. proto, že nám osobně někdo ublížil, nebo že někdo ublížil našemu dítěti, ale morálně rozhořčení jsme až tehdy, když jsme rozhořčení z toho, že někdo někomu ublížil, a to bez ohledu na to, kdo komu ublížil.

Jestliže argumentujeme z pozic morálky, formulujeme svoji argumentaci v pojmech rovného přístupu k osobám. Z morálního hlediska se např. vyžaduje, abychom byli připraveni poskytnout pomoc v principu každému, kdo ji naléhavě potřebuje, tedy i tomu, kdo nám nemá a zřejmě ani nebude mít co nabídnout na oplátku.¹⁶ Mimochodem, už v tom se ukazuje, že morální zdůvodňování neredukujeme pouze na otázku vzájemně výhodné spolupráce. Pro morální zdůvodňování je naopak typické, že uznává i zájmy těch osob, které na aktuálním trhu spolupráce nemají co nabídnout. Třeba proto, že jsou těžce handicapovaní, či už prostě proto, že nemohou být přítomní.¹⁷ Lze např. morálně argumentovat, že bychom neměli nadměrně exploatovat životní prostředí, protože máme závazky k budoucím generacím, resp. protože uznáváme i jejich zájmy jako legitimní důvod v morální diskuzi. Někdo může odpovědět, že jeho to osobně nezajímá, protože on je bezdětný, takže mu na budoucích generacích nezáleží. Tímto vyjadřuje své osobní preference, které ostatní můžou zohlednit jako jeho individuální zájem, ale není to morální argument, už proto ne, že nemá diskurzivní ambice k férové univerzalizaci. Nicméně může to být morální argument, pokud ho mluvčí obhajuje principiálně, tedy bez ohledu na to, že zrovna on je

¹⁴ „Postkonvenční morálky nespočívají v seznamu konkrétních povinností, ale primárně jsou založené na principu univerzalizace a ideji diskurzivního ospravedlnění.“ Viz Baxter (2011, s. 67).

¹⁵ Meyer (2011, s. 40–43).

¹⁶ Nagel (1991, kap. 2).

¹⁷ Uznání a zohledňování zájmů těch slabých, kteří ve společenském systému spolupráce, typicky na trhu práce, kvůli svému těžkému handicapu nemají co nabídnout, není jen okrajovým, ale je naopak centrálním aspektem morální argumentace. Řekne-li někdo, že ho zájmy těch slabých nezajímají, dává tím najevo, že o dané věci nehodlá diskutovat z morálního hlediska.

shodou okolností bezdětný.¹⁸ Vyjádříme-li v diskuzi nějaký svůj názor jakožto morální názor, prezentujeme ho tak, že tím nesledujeme svůj osobní užitek, ale tak, že bychom tento názor akceptovali i v případě, kdybychom byli na místě kohokoli druhého.¹⁹ Morální důvody jsou primárně zaměřené ke zdůvodnění toho, že určitý způsob jednání je správný/nesprávný vzhledem k systému obecných principů, který lze všemi dotčenými rozumně přijmout jako řád společného života.²⁰

Klasickou námitkou proti etikám „hobbesovského“ typu je, že skutečně morálním jednáním je pouze takové jednání, které je vedeno morálními, rozuměj nesobeckými motivy.²¹ Nebudu se tu zabývat pojmem altruismu.²² Problém je už v tom, že motivy jednání lze chápat různými způsoby. Jednak jako vědomé motivační důvody, které aktér zároveň zvažuje jako dobré důvody svého rozhodnutí; jednak jako mentální páky, které působí v rozhodování aktéra, aniž by si toho on sám byl vědom, či dokonce proti jeho vůli; jednak jako mentální stavy, které aktérovi připisuje interpret, aby mu jeho jednání dávalo dobrý smysl. Zvláště třetí pojetí nás nikam neposunuje, protože už samo o sobě závisí na tom, jakými ideály je vedena interpretační vstřícnost k aktérovi.²³ Jde mi tu o jiný problém, totiž že morální diskurz je normativně založený na ideji férovosti, resp. nestrannosti vzhledem k legitimním zájmům druhých osob. Zdůvodnění jednání v pojmech osobních přání nemá povahu morálního zdůvodnění, ledaže skrytě odkazuje k legitimním zájmům druhých osob. „Proč to děláš?“ „Protože chci.“ V morálním diskurzu takovou odpověď může mluvčí dát najevo, že to je jenom jeho věc, že tato jeho aktivita nepodléhá morálním požadavkům, protože podle jeho názoru nezasahuje do sféry legitimních zájmů druhých osob.

Když někdo tvrdí, že určité jednání je morálně správné, prezentuje tento názor svému publiku z principiálního hlediska, tedy tak, že ho podporují nějaké obecné morální principy, které jsou způsobilé splňovat zájmy všech potenciálně dotčených osob, a to pokud možno lépe než každá jiná dostupná normativní alternativa.²⁴

¹⁸ Jedna věc je, jestli je něco morální argument, tedy jestli je prezentován v modu férového respektování zájmů druhých osob, druhá věc pak je, jestli to je dobrý argument, tedy jestli je způsobilý obstát v racionální diskuzi.

¹⁹ Hare (1981, s. 225).

²⁰ John Rawls v této souvislosti píše: „Především, principy musí být obecné. To znamená, že musí být možné je formulovat bez použití toho, co by se intuitivně chápalo jako vlastní jména, nebo jako rigidní určité deskripce. Takže predikáty v jejich formulacích by měly vyjádřit obecné vlastnosti a vztahy. Uspokojivému řešení této záležitosti naneštěstí brání hluboké filozofické problémy.“ Viz Rawls (1999 (1971), s. 113).

²¹ Von Grundherr (2007, s. 171).

²² „Zdá se, že pojem altruismu v každodenním jazyce požaduje nejen prvek jednání, ale i motivu. Lidé, kteří nikdy nepomáhají druhým, asi nebudou uvažováni jako altruisté. Na druhé straně ale, když lidé pomáhají druhým, chceme nejprve vědět, proč tak činí, než je označíme jako altruisty. I svatí můžou být považováni za sobecké, jestliže své životy sebe-obětování chápali jako vstupenky do Nebe.“ Viz Sober a Wilson (1998, s. 17).

²³ Když říkáme, že by bylo smysluplné, aby si určitý aktér něco myslel nebo aby něco dělal, nemluvíme o tom, co si tento aktér aktuálně myslí nebo co aktuálně dělá, ale spíše o tom, že onen aktér má ve světle svých hodnot a zájmů dobrý důvod si něco myslet nebo dělat. Viz Millar (2004, s. 22).

²⁴ Heath (2001, s. 230).

Zdůvodnění, je-li chápáno jako morální zdůvodnění, tedy v sobě zahrnuje univerzalizaci, což ale samozřejmě neznamená, že mluvčí, který něco morálně zdůvodňuje, je nutně férovým člověkem či altruistou. Není pochyb o tom, že někteří lidé zneužívají morální diskurz k tomu, aby bezohledně manipulovali druhými lidmi. Kdyby přitom otevřeně říkali „Tímto svým morálním názorem sleduji jenom svůj vlastní prospěch.“, byli by jako manipulátoři neúspěšní a navíc, zdá se, i pragmaticky inkonzistentní. Tvrzení, rozuměj jakékoli tvrzení, nejen morální, je společenská instituce, která v sobě implicitně zahrnuje závazek k odůvodnění, pokud je mluvčí vyzván, aby své tvrzení obhájil. Morální tvrzení takto zavazuje k odůvodnění v ideji nestrannosti z hlediska zájmů potenciálně dotčených osob. Mluvčí na sebe bere tento diskurzivní závazek i tehdy, když je ve svém morálním tvrzení neupřímný a v komunikaci sobecky sleduje pouze své osobní cíle.²⁵

III.

Moderní společnosti sekulárního typu jsou normativně diferencované. V komunikaci normativní povahy, více či méně ostře, odlišují morální, právní, ekonomické, estetické, náboženské, politické a jiné důvody k hodnocení jednání. Stejně jednání, např. manželská nevěra, může být v prostoru právních důvodů aprobované jako legální, ale zároveň v prostoru morálních důvodů reprobované jako něco nepřijatelného. Specifické společenské instituce v praxi zdůvodňování nefungují na bázi *all-things-considered judgement*, ale vždy nějak, explicitně nebo implicitně, vymezují, které důvody do svého diskurzu zahrnují jako relevantní důvody a které z něj naopak vylučují jako irelevantní. Např. v právní argumentaci se uplatňují normativní důvody na základě formálních pramenů práva (typicky zákony, soudní precedenty, mezinárodní smlouvy), ale jiné důvody (např. argumentace textem Bible) se vylučují jako právně irelevantní, přičemž tyto vyloučené důvody jsou naopak akceptované jako relevantní, příp. i preferované jako rozhodující, v jiném diskurzu (např. teologickém).²⁶ Jaké důvody se vylučují z prostoru morálních důvodů jako morálně irelevantní? Myslím, že to jsou zejména ty důvody, které zcela rezignují na univerzalizaci, protože otevřeně sledují výhradně partikulární zájmy arbitrárně vybraných jedinců, příp. skupin.²⁷ I v morálním diskurzu je samozřejmě legitimní argumentovat partikulárními zájmy, jestliže tím např. připomínáme zájmy těch osob, které byly dosud opomíjeny, resp. jejichž legitimní zájmy nebyly doceňované, ovšem v tom případě argumentujeme partikulárními zájmy ve prospěch férové univerzalizace.

Nevím, zda je možné morálku uspokojivě vysvětlit v pojmech ekonomického redukcionismu, totiž jestli je morálka v konečném důsledku založená pouze na efektivní koordinaci aktérů, kteří svým jednáním sledují maximalizaci svého osobního užitku.

²⁵ I neupřímným („živým“) slibem se zavazují, že pro někoho něco udělám. Když ho pak nesplním, můžu být kritizovaný hned dvakrát. Jednak za neupřímnost, pokud se prokáže, jednak za nesplnění slibu.

²⁶ Schauer (2004, s. 1909-1956).

²⁷ „Úvahy o tom, že něco splňuje osobní touhy, jsou špatným druhem důvodů k ospravedlnění požadavků spravedlnosti či ke zdůvodnění čehokoli jako normy spravedlnosti.“ Viz Darwall (2006, s. 185).

Možná, že ano. Ovšem morální diskurz, tedy prostor morálního ospravedlňování a morální kritiky, jak ho ze své komunikační zkušenosti známe, takto „hobbesovský“ rozhodně není. Možná je praxe morálního zdůvodňování, jak ji známe, tedy zdůvodňování z hlediska férovosti či nestrannosti k zájmům dotčených osob, v nějakém smyslu pomýlená, možná že vůbec nevystihuje nějaké hlubší, např. biologické nebo ekonomické, základy morálky. Ovšem i kdyby to byla pravda, nic by to nezměnilo na skutečnosti, že porozumět normativitě morálky znamená porozumět tomu, na jakých principech je založená společenská praxe morálního zdůvodňování. Vysvětlení morálky, ze kterého vypadne společenský fenomén morálního zdůvodňování, snad může být dobrým redukcionistickým vysvětlením fakticity morálky, ale není to vysvětlení normativity morálky. Morálka je společenská praxe, v rámci které aktéři vyjadřují, konfrontují a zdůvodňují své postoje přijetí, nebo odmítnutí nějakých způsobů jednání. Normativita je kategorie, která se uplatňuje z pozice účastníka společenské praxe. Ptáme-li se na normativitu morálky, ptáme se na to, jak sami účastníci morální praxe rozumí normativní síle důvodů jakožto morálních důvodů.²⁸ Z pohledu zvnějšku, jakoby z neangažovaného odstupu, který se nezajímá o to, co morálka znamená pro samotné účastníky morální praxe, ale pouze zaznamenává pravidelnosti jejich činností, působí normativita morálky jako něco fiktivního. A z psychologického hlediska bych se snad spokojil s prostým konstatováním, že nějaké normy „kolonizují“ jejich mysl.²⁹ Ale jestliže mě zajímá normativita jejich morálky, musím se věnovat i tomu, že v rámci své praxe pouze něco chápou a uznávají jako morální důvod k jednání, resp. ke kritice či ospravedlnění jednání. Účastníci morální praxe pouze něco chápou jako postoj z morálního hlediska. Pro normativitu morálky je naprosto klíčové rozlišovat, co je zdůvodněním z morálního hlediska a co je zdůvodněním z nějakého jiného, tedy mimo-morálního hlediska. Co je tahem uvnitř prostoru morálních důvodů, a co je tahem mimo tento prostor. Možná je morální hledisko jen konstrukcí nějaké fiktivní hranice, ale v tom případě mě jako někoho, kdo se zajímá o normativitu morálky, zajímá způsob onoho konstruování.

Současní stoupenci „hobbesovského“ kontraktualismu vcelku otevřeně připouštějí, že nemají ambici formulovat etickou teorii, která je v souladu s běžnými morálními intuicemi.³⁰ Pro upřesnění bychom měli rozlišovat dva druhy souladu etické teorie s morální praxí: 1) *Věcný*: Jestli je etická teorie v souladu s morální praxí v obsahu morálních povinností, tedy v tom, jaké způsoby chování se v teorii a praxi identifikují jako správné, resp. špatné. 2) *Diskurzivní*: Jestli je etická teorie v souladu s morální praxí ve způsobu morálního zdůvodňování, tedy v tom, co se považuje za specificky morální důvody. Myslím, že toto rozlišení může být metodologicky užitečné. Vezměme, že etická teorie A s redukcionistickou ambicí vysvětluje určitou morální

²⁸ Stejná pravidla lze různě zdůvodnit. Chceme-li porozumět morálce určitého společenství z hlediska toho, jak oni sami své morálce rozumí, neměli bychom zůstat jen u otázky, proč se v tomto společenství dodržují zrovna tato morální pravidla (a ne jiná), ale měli bychom se také ptát, proč používají zrovna tento způsob morálního zdůvodňování (a ne jiný).

²⁹ Tamanaha (1997, kap. 6).

³⁰ Gauthier (1986, s. 269); Stemmer (2000, s. 263).

praxi M, ale jen z vnějšího hlediska,³¹ tedy v pojmech, které pro samotné účastníky praxe M nemají žádný etický obsah, takže takové vysvětlení nepovažují za etické vysvětlení.³² Z vlastního morálního hlediska účastníků praxe M, pokud toto hledisko nezmění, teorie A sice identifikuje právě ty způsoby jednání, které oni považují za morálně správné, a v tomto smyslu teorii A můžou uznat jako korektní, ale teorie A je pro ně deficitní v tom, že nijak neobohacuje jejich vlastní praxi morálního zdůvodňování.³³ Účastníci praxe M chápou předloženou teorii jako mimo-morální vysvětlení morálky, jako vědeckou zajímavost, která v jejich praxi morálního zdůvodňování nenachází žádné uplatnění. Na druhé straně vezměme, že etická teorie B přistupuje k morální praxi M z vnitřního hlediska. To znamená, že se snaží vysvětlit, jak své společenské praxi normativně rozumí samotní účastníci, v jakých pojmech morálně ospravedlňují, nebo kritizují určité způsoby jednání. Teorie B se snaží explicitním a koherentním způsobem zformulovat systém obecných morálních principů, které jsou implicitní dosavadní praxi morálního zdůvodňování v tomto společenství. Pokračující praxi morálního zdůvodňování pak obohacuje tím, že ji poskytuje normativní systém, se kterým se účastníci morální praxe můžou ztotožnit, vlastně je pro ně uspořádaným „sebe-porozuměním“.

Rozhodně netvrdím, že morálka na nás klade bezvýhradný požadavek k nestrannosti v každém našem jednání.³⁴ Morální praxe, jak ji známe a většinově chápeme, nepochybně respektuje některé speciální společenské vztahy. Např. rodiče nemají obecnou morální povinnost přistupovat nestranně k zájmům svých vlastních a všech cizích dětí, advokáti nemají morální povinnost být neutrální k zájmům svých klientů a klientů protistrany, přátelství, ale i lásku a patriotismus uvažujeme jakožto morální závazky v pojmech loajality, kterou obvykle oceňujeme jako ctnost. Obětování svého vlastního života pro životy druhých chápeme z morálního hlediska jako tzv. supererogaci. To znamená, že sebe-obětování sice můžeme oceňovat a obdivovat jako morální hrdinství, ale nepovažujeme to za morální povinnost. Na tomto místě ale velmi snadno sklouzneme k nedorozumění. Nejde o to, jestli morálka, jak ji známe, obecně zakazuje jednání na základě osobní náklonnosti. Samozřejmě, že nezakazuje.³⁵ Moje

³¹ Pro ekonomy je typické, že mají sklony odhlížet od toho, jak své normativní praxi rozumí sami účastníci této praxe. Ekonom např. řekne: „Vy právníci si po staletí myslíte, že účelem tort law (= právo civilních deliktů) je korektivní spravedlnost, ale vy nerozumíte své vlastní praxi. Účelem tort law je ve skutečnosti něco jiného, totiž efektivní minimalizace škodných událostí.“ Kritiku takového vnějšího přístupu nabízí např. Coleman (2001, část I).

³² Hart (1994 (1961), s. 89).

³³ K metodologickým kritériím adekvátnosti etických teorií se velmi zajímavě vyjadřuje Southwood (2010, s. 12-22).

³⁴ „Ten, kdo vždy upřednostňuje své osobní zájmy před zájmy druhých lidí, je ve všech etických systémech paradigmatickým eticky špatným člověkem; přitom čím více bezohledně někdo sleduje svůj vlastní zájem, tím více inklinujeme k tomu, abychom ho označili jako nemorálního. Nicméně i tady platí, že věci nejsou tak jednoduché, protože určitý stupeň sebe-zájmu je spojený s tím, co je lidské, a potažmo i s tím, co je nutné k prosperitě lidského života.“ Viz Cottingham (2010, s. 619).

³⁵ „Jestliže ‘straněním’ myslíme zaujatost nebo předsudek, pak morálka a stranění jistě nejsou slučitelné, protože zaujatost a předsudek jsou neslučitelné s tím druhem nestrannosti, který je fundamentálním rysem morálního myšlení. Ale jestliže, na druhé straně, ‘straněním’ myslíme preferenci nebo zálibu nebo

osobní náklonnost a partnerský vztah je dobrým osobním důvodem k tomu, že kupuji květiny své partnerce a ne sousedce od naproti, ale není to důvod, který bych ve veřejné diskuzi prezentoval jako morální důvod, tedy jako důvod z pozic férovosti. Kupovat květiny své partnerce, a ne sousedce, je jednáním mimo požadavky morálky. Netvrdím, že v každém svém činu máme morální povinnost hodnotit zájmy všech osob, včetně sebe sama, z nestranného hlediska. Tvrdím jenom to, že ospravedlňovat, či naopak kritizovat jednání z pozic morálky, tedy ve veřejném prostoru morálních důvodů, znamená prezentovat své hodnocení z nestranného hlediska. Někdo může smysluplně říct: „Pomohl jsem mu, protože je to můj otec. Byla to moje morální povinnost.“ Dodatkem, že to byla jeho morální povinnost, chce sdělit, že svoji pomoc nezduvodňuje svou osobní náklonností, ani názorem, že jeho otec je něco extra. Oním dodatkem chce sdělit, že předkládá argument na základě obecného principu, že máme zvýšenou povinnost k pomoci ke svým rodičům než k cizím lidem, přičemž má za to, že tento obecný princip je rozumně přijatelný pro kohokoli. Skutečnost, že některé obecné principy jsou v daném společenství aktuálně přijatelné, zatímco jiné nejsou, a zejména pak to, že některé vztahy (např. rodinné, partnerské, ...) mají ve společnosti zvláštní režim, může mít dobré evoluční vysvětlení.³⁶

Všichni si ovšem dobře uvědomujeme, že aktuální morální praxe může být morálně problematická. Kritizujeme-li nějakou morálku jako morálku v uvozovkách, např. nacistickou „morálku“ nebo otrokářskou „morálku“, obvykle ji kritizujeme proto, že nezohledňuje vhodně zájmy některých skupin osob, např. Židů nebo otroků, resp. proto, že neférově straní zájmům některých skupin na úkor jiných skupin. (Oprávněně se přitom domníváme, že takové dekadentní morálky prosperují ve společenském kontextu, kde veřejná diskuze je *a priori* uzavřená k obhajobě zájmů určitých skupin obyvatelstva.) Kritický postoj k morální praxi pak formulujeme otázkou: „Můžou být tyto morální praktiky ospravedlněné jako praktiky, které by byly akceptovatelné z nestranného morálního hlediska?“³⁷ Zní to paradoxně, když mluvíme o nemorální morálce, ovšem je to snadno pochopitelné. Každá morální praxe sice sebe samu prezentuje tak, že má ambici k férové nestrannosti, jinak by se ani nemohlo jednat o praxi morálního zdůvodňování, ovšem z kritického odstupu můžeme smysluplně říct, že určité praktiky, navzdory svým ambicím a sebe-prezentacím, ve skutečnosti nejsou férové, protože kvůli nějakým předsudkům (např. rasové teorii) přehlídají nějaké zájmy, které my uznáváme jako legitimní. Rainer Forst píše: „Náš normativní morální svět je světem, který je *vytvořený* podle principu vzájemně-zobecnujícího ospravedlňování: *inter-subjektivně konstruovaný* svět norem, které svoji závaznou platnost nabývají tím,

náklonnost pro konkrétní osobu, pak jistě morálka a stranění jsou slučitelné. Navzdory významu, který se nestrannosti připisuje v určitých kontextech, morálka nemůže odsuzovat naše partikulární preference a náklonnosti pro druhé osoby.“ Viz Scheffler (2010, s. 99).

³⁶ „Morálku lze vhodně nahlížet tak, že spočívá v dobrovolně přijatých požadavcích verifikovaných z nestranné perspektivy, které jsou závislé na své historii. ... jenom morálka s evoluční historií může být ospravedlněná vůči komukoli, takže jenom morálka s evoluční historií poskytuje základ k tomu, abychom ke každému přistupovali jako ke svobodným a rovným morálním osobám.“ Viz Gaus (2010, s. 42–43).

³⁷ Ibid., s. 63.

že proti nim nelze předložit žádné (v relevantním smyslu) dobré důvody.“³⁸ Rozumím tomu tak, že když někdo prezentuje nějaké normy jako morálně platné a potažmo i morálně závazné, prezentuje je tak, že jsou způsobilé obstát v racionální diskuzi, která se vede v ideji nestranné férovosti. Ovšem jedna věc je, že někdo určité normy prezentuje jako způsobilé obstát v ideálním diskurzu, druhá věc je, jestli tomu ve shodě věříme, třetí věc pak je, jestli by skutečně obstály.

IV.

Na závěr se vracím k otázce normativního tlaku svědomí. Není pochyb o tom, že sebe-referenční emoce, např. pocity viny, hanby, či naopak hrdosti, mají rozhodující význam pro lidské rozhodování, a to už proto, že člověk dokáže tyto své pocity efektivně anticipovat jako očekávaný mentální trest nebo odměnu.³⁹ Zabýváme-li se normativitou svědomí, zajímá nás primárně to, v jakém smyslu nám svědomí poskytuje specificky morální důvody jako dobré důvody k jednání. Jestliže špatné svědomí chápeme jako mentální trest za morálně špatné jednání, pak už máme za to, že špatné svědomí je v daném případě jako trest adekvátní, protože ono jednání je opravdu morálně špatné. Považovat nějaké jednání za opravdu morálně špatné znamená mít za to, že v racionální diskuzi lze obhájit obecný morální princip, který takové jednání zakazuje. Jednotlivec může být v rámci aktuální morální praxe neúspěšný ve snaze přesvědčit své partnery v diskuzi o tom, že určité jednání je opravdu morálně špatné. Jestliže si, navzdory svému argumentačnímu neúspěchu, svůj morální názor dále ponechává, ponechává si ho v přesvědčení, že názoroví oponenti by v kvalitnější diskuzi, tedy za lepších diskurzivních podmínek, jeho názor uznali jako rozumný, případně by ho i sami přijali za svůj vlastní. Lepšími diskurzivními podmínkami se myslí hypotetická situace, ve které by diskutující byli otevřenější, vstřícnější, informovanější, chytřejší, argumentačně disciplinovanější, oproštění od předsudků, skutečně orientovaní na férové zohledňování zájmů všech osob, ..., prostě blíže k ideálnímu diskurzu.

Výše jsem napsal, že svědomí lze uvažovat jako odvozený fenomén, totiž jako mentální internalizaci veřejného prostoru důvodů. Je to myšleno tak, že morální svědomí vychází z osobního přesvědčení, třeba i naivního, že určité jednání je správné/špatné, protože morální princip, který ho požaduje/zakazuje, lze za argumentačně ideálních (tedy hypotetických) podmínek obhájit ve veřejné diskuzi. Normativita je veskrze veřejným fenoménem.

Proti aktuálnímu morálnímu konsenzu lze vždy argumentovat otevřenou otázkou: „Aktuálně panuje názorový konsenzus, že A je správné, ale opravdu je A správné?“ Jinými slovy: „Aktuálně panuje názorový konsenzus, že A je správné, ale opravdu

³⁸ Forst (2007, s. 83).

³⁹ Psychologové berou velmi vážně sociální význam těchto emocí, přičemž se zaměřují na to, jak člověk emočně vnímá sebe sama v očích těch druhých. „Hanba, vina, rozpaky a hrdost fungují jako morální barometr, poskytují totiž bezprostřední a výraznou zpětnou vazbu na sociální a morální akceptovatelnost naší osoby.“ Viz Tangney, Stuewig a Mashek (2007, s. 22).

bychom se na tom shodli i v situaci ideálního diskurzu?“ Můžeme také smysluplně říct: „Zdá se, že jsme se na tom, že A je správné, shodli v situaci ideálního diskurzu, ale opravdu je to ideální diskurz?“ Nerozumím ale otevřené otázky: „Vezměme, že bychom se v ideálním diskurzu shodli na tom, že A je správné, ale opravdu by to znamenalo, že A je správné?“ Nerozumím totiž, co přesně se v této otázce vlastně morálně zpochybňuje. V ideálním diskurzu jsou přece všechny legitimní zájmy rozumně zohledněné. Vraťme se ale na zem. Nepovažuji za užitečné, abychom spekulovali o tom, k jakému morálnímu konsenzu bychom dospěli v situaci ideálního diskurzu. Už proto ne, že mám pochybnosti o tom, jestli má otevřený morální diskurz opravdu tendenci konvergovat k názorovému konsenzu.⁴⁰ Nicméně, myslím si, že jestli něčím můžeme přispět k morálnímu pokroku, pak je to zejména argumentační kultivace veřejného prostoru. Je to banalita, ale významná banalita.

Literatura

- Baxter, H. (2011): *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*. Stanford University Press, Stanford.
- Coleman, J. (2001): *The Practice of Principle*. Oxford University Press, Oxford.
- Cottingham, J. (2010): „Partiality and impartiality“. In *The Routledge Companion to Ethics*, ed. J. Skorupski, Routledge, New York, 2010, s. 617-627.
- Brandom, R. (1994): *Making It Explicit*. Harvard University Press, Harvard.
- Forst, R. (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Darwall, L. S. (2006): *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Harvard University Press, Harvard.
- Hart, H. L. A. (1994/1961): *The Concept of Law*. Oxford University Press, Oxford.
- Gaus, G. (2010): „The Demands of Impartiality and the Evolution of Morality.“ In *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*, eds. B. Feltham & J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford, 2010, s. 42-64.
- (2012): *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gauthier, D. (1986): *Morals by Agreement*. Oxford University Press, Oxford.
- Gibbard, A. (2008): *Reconciling Our Aims: In Search of Bases for Ethics*. Oxford University Press, Oxford.
- Grundherr, Von R. M. (2007): *Moral aus Interesse: Metaethik der Vertragstheorie*. De Gruyter, Berlin.

⁴⁰ V knize *Právní myšlení* argumentuji, že morální diskurz spíše diverguje k ještě větší názorové pluralitě než že by konvergoval k názorovému konsenzu. Morální konsenzus je typický spíše pro totalitní systémy jedné vynucované Pravdy než pro společnosti otevřeného diskurzu. Viz Sobek (2011, kap. 2, 4, 20).

- Hare, R. M. (1981): *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford University Press, Oxford.
- Heath, J. (2001): *Communicative Action and Rational Choice*. MIT Press.
- De Marneffe, P. (2010): *Liberalism and Prostitution*. Oxford University Press, Oxford.
- Meyer, T. (2011): *Moralische Gründe: Studien zur integrativen Metaethik*. Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main.
- Millar, A. (2004): *Understanding People: Normativity and Rationalizing Explanation*. Oxford University Press, Oxford.
- Nagel, T. (1991): *Equality and Partiality*. Oxford University Press, Oxford.
- Railton, P. (1993): „What the Non-Cognitivist Helps us to See the Naturalist Must Help us to Explain.“ In *Reality, Representation and Projection*, eds. J. Haldane & C. Wright, Oxford University Press, Oxford, 1993, s. 279-300.
- Rawls, J. (1999/1971): *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Harvard.
- Scanlon, T. M. (1998): *What We Owe to Each Other*. Belknap Press of Harvard University Press, Harvard.
- Schauer, F. (2004): „The Limited Domain of the Law.“ *Virginia Law Review* Vol. 90, s. 1909-1956.
- Scheffler, S. (2010): „Morality and Reasonable Partiality.“ In *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*, eds. B. Feltham & J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford, 2010, s. 41-75.
- Sobek, T. (2011): *Právní myšlení: Kritika moralismu*. Aleš Čeněk, Plzeň.
- Sober, E. & D. S. WILSON (1998): *Unto Others: the evolution and psychology of unselfish behavior*. Harvard University Press, Harvard.
- Southwood, N. (2010): *Contractualism and the Foundations of Morality*. Oxford University Press, Oxford.
- Stemmer, P. (2000): *Handeln Zugunsten Anderen*. De Gruyter, Berlin.
- Tamanaha, B. (1997): *Realistic Socio-Legal Theory*. Oxford University Press, Oxford.
- Tangney, J. P., J. Stuewig & D. J. Mashek (2007): „What’s Moral about the Self-Conscious Emotions?“. In *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research*, eds. J. Tracy, R. V. Robins & J. P. Tangney, The Guilford Press, New York, 2007, s. 21-37.