

Philosophers criticizing stuff

Upload

FILOSOFIE DNES

GERMAN GUY CRITICIZES PURE REASON

phil_today 45 videos

930,611,770

Subscri... 1,971,819

5,824,850 390,810

Like

About Share Add to

Published in 1781

Otevřený časopis pro filosofii a společenské vědy věnovaný tématům, jež jsou pro nás zajímavá a podnětná právě dnes.

vydává KFSV FF UHK

šéfredaktor: L. Koreň
red. rada: O. Beran, J. Daneš, P. Glombíček, T. Hirt, J. Hvorecký, V. Kolman, L. Kvasz, R. Maco, T. Marvan, M. Paleček, J. Peregrin, M. Hrdá, O. Švec, E. Zeleňák

vychází elektronicky, dvakrát ročně

ISSN 1804-0969

ROČNÍK DEVÁTÝ, ČÍSLO JEDNA, 2017

OBSAH

Články:

- T. Sobek:* **Srovnávat nesrovnatelné** 3
- A. Květinová:* **Modus vivendi Johna Graye jako alternativní projekt liberálního myšlení: akceptace hodnotového konfliktu coby základu politična** 24
- F. Jaroš & A. Šrůtková:* **Evoluční etika Franse de Waala a její filozofické reflexe** 52

Recenzní studie:

- T. Hříbek:* **Filip Tvrký o naturalizaci filosofie** 71

Zprávy

- M. Drobňák:* **Analytická filozofia na vzostupe** 80

Srovnávat nesrovnatelné¹

Comparing the incomparable

Tomáš Sobek

Právnická fakulta
Masarykova univerzita
Veveří 70, 611 80 Brno
&

Ústav státu a práva
Akademie věd České Republiky
Národní 18, 116 00 Praha 1
7664@law.muni.cz

Abstrakt/Abstract

Tento článek se zabývá problémem těžké volby při srovnávání dvou velmi odlišných alternativ. Takové srovnání můžeme akceptovat jako skutečné dilema, nebo odmítnout jako chybné posouzení, protože se srovnává něco nesrovnatelného. Ale co přesně namítáme, když někoho kritizujeme, že srovnává nesrovnatelné? Co vlastně znamená, když o někom řekneme, že srovnává jablka s hruškami? Ukážeme si, že hlavním zdrojem problému není skutečnost, že se srovnávají položky různého druhu, ale spíše potřeba zohledňovat relevantní kontexty. Náročnost porovnání je úzce svázána s náročností jeho zdůvodnění. Skutečnost, že se srovnává nesrovnatelné, se pak projevuje ve vadách takového zdůvodnění. Zejména v tom, že se nedostává uspokojivá odpověď na praktické otázky, proč se v daném kontextu porovnávají zrovna tyto dvě položky, proč se zde porovnávají podle tohoto a ne jiného kritéria a co z takového porovnávání pro tento kontext vlastně vyplývá. Problém srovnávání nesrovnatelného bude ilustrován na příkladech z estetiky, etiky a teorie práva.

This article deals with the hard choice when comparing two very different alternatives. Such a comparison can be accepted as a true dilemma or it can be rejected as a wrong evaluation because it is compared something incomparable. But what exactly do we object to by criticizing someone for comparing the incomparable? What does it mean to say that someone compares apples with oranges? I will show that the main source of the problem is not the fact that items of different kinds are compared, but rather the need to take into

¹ Tento článek je jedním z výstupů grantového projektu GA ČR č. 13-30299S.

account relevant contexts. The difficulty of comparison is closely linked to the hardness of its justification. The fact that it is comparing the incomparable is then reflected in the defects of such a justification. Especially in the absence of a satisfactory answer to the practical questions why just these two items are compared in the given context, why they are compared here according to this and not another criterion, and what follows from such a comparison for this context. The problem of comparing the incomparable will be illustrated by examples drawn from aesthetics, ethics and legal theory.

Člověk nemůže mít vše, po čem touží, ale je nucený si vybírat z dostupných alternativ. Někdy i za cenu bolestných kompromisů. Tento článek se zabývá problémem těžké volby při srovnávání velmi odlišných položek. Býváme konfrontováni s volbou mezi alternativami, které realizují vzájemně nesouměřitelné hodnoty, takže je těžké nebo dokonce nemožné rozhodnout mezi nimi na základě rozpoznání toho, která alternativa realizuje větší celkovou hodnotu.² Zdá se totiž, že v takové situaci chybí objektivní základ k posouzení, které důvody převažují, resp. co je správné řešení. Ale co přesně namítáme, když někoho kritizujeme, že srovnává nesrovnatelné? Co znamená, když se o někom kriticky řekne, že srovnává jablka s hruškami? Ukážeme si, že alespoň v některých případech problém těžkého srovnání nespočívá primárně v odlišnosti srovnávaných položek jako takových, ale v potřebě zohledňovat velmi odlišné kontexty, ze kterých tyto položky pocházejí. Námitka, že se srovnává nesrovnatelné, zároveň tematizuje praktickou otázku užitečnosti. Nakonec se kritizuje zejména skutečnost, že není jasné, proč se v daném kontextu dělá právě takové srovnání.

Těžké srovnání

Ne každé hodnocení má pro jednotlivce nebo společnost zásadní význam, ale i na vcelku banálních příkladech lze ilustrovat, co znamená těžká volba. Představme si, že Karel ochutnává dvě zmrzliny. Jedna je čokoládová, druhá je citrónová. Obě mu vcelku chutnají a přitom nedokáže říct, která je lepší. Nemá zde jasnou preferenci, ale z toho ještě nevyplývá, že je hodnotí jako přesně stejně dobré. Spíše jde o to, že jejich chutě jsou natolik odlišné, že se mu špatně srovnávají. Tato čokoládová zmrzlina je docela hořká, ale chutnala by mu ještě o trošku více, kdyby byla ještě více hořká. Karel prostě má rád hodně hořkou čokoládu. Ale pozor, i kdyby dostal takto vylepšenou čokoládovou zmrzlinu, přesto by neřekl, že je lepší než ona citrónová.³ Opět by konstatoval, že ty chutě jsou natolik odlišné, že se mu špatně srovnávají. Tím ovšem jenom potvrzuje, že ony původní zmrzliny pro něj nebyly přesně stejně dobré. Kdyby totiž byly přesně stejně dobré, pak by ta vylepšená čokoládová musela být zároveň lepší

² Urbina (2017, s. 59).

³ Parfit (1986, s. 431).

než ta citrónová, ale tak je (podle předpokladu) nehodnotí.⁴ Nakonec nemůže říct ani, že jedna je lepší než druhá, ani že jsou přesně stejně dobré. To ale neznamená, že Karel musí zcela rezignovat na jakékoli srovnávání. Kdyby např. někdo onu čokoládovou zmrzlinu pomocí velkého množství cukru zkazil na cosi odporně sladkého, už by Karel neváhal říct, že ona citrónová zmrzlina je (alespoň pro něj) lepší než ona přeslazená čokoládová zmrzlina.

Zdá se, že některá srovnání končí v otevřené situaci, ve které nelze tvrdit ani, že *A* je lepší než *B*, ani že *A* je horší než *B*, ani že *A* je přesně stejně dobré jako *B*. Přitom alespoň na první pohled se zdá, že čím více druhově vzdálenější položky srovnáváme, tím je to těžší volba. Asi je těžké porovnat, zda jeden literát je lepším básníkem než druhý literát, ale ještě těžší je porovnat, zda jeden básník je lepším umělcem než nějaký tanečník.⁵ Navíc, některá srovnání jsou zatížena subjektivním prvkem, takže je těžké najít intersubjektivní shodu na tom, co je objektivně správná odpověď. Zejména záležitosti chuti a osobního vkusu bereme jako něco ryze subjektivního, o co nemá smysl se přít, resp. nad čím si každý vládne svou výlučnou autoritou. Těžko někomu vymlouvat, že mu něco chutná nebo že se mu něco líbí. Ani neříkáme, že by mu něco mělo chutnat nebo že by se mu něco mělo líbit. Obvykle si zde vystačíme s prostým konstatováním, že pro určitou osobu je *A* lepší než *B*, protože tato osoba preferuje *A* před *B*. Jestliže se Petrovi něco líbí a Pavlovi se totéž nelíbí, pak spolu nejsou ve sporu. Pouze mají jinou osobní preferenci, což je non-kognitivní postoj. *De gustibus non est disputandum*.

Jenomže problém těžké volby se týká i takových otázek, u kterých lze očekávat nebo dokonce požadovat rozumné zdůvodnění. Jednotlivec může váhat, jestli si má koupit sportovní nebo ekologicky šetrný automobil; zda má zvolit lépe placenou práci nebo hůře placenou, ale za to méně časově náročnou práci; jestli má svým dětem spořit na školné, nebo jim sdělit, ať si na to samy vydělají. Ještě zřetelnější je to v oblasti politického rozhodování. Veřejně významné hodnoty bývají v kolizi a vláda se potřebuje rozhodovat, jestli má ve své politice preferovat realizaci té nebo oné hodnoty. Osobní soukromí nebo veřejná bezpečnost? Životní prostředí nebo zaměstnanost v průmyslu? Ekonomická efektivnost nebo sociální jistoty? Zahraniční obchod nebo lidskoprávní zásadovost?⁶ U takových rozhodnutí se můžeme oprávněně ptát, jestli je za daných okolností správné, aby aktér preferoval *A* před *B*, resp. zda má pro takovou preferenci dobré důvody. Často to není jen otázka racionality, ale i morálky, protože

⁴ Chang (2012, s. 108).

⁵ „Některá srovnání jsou těžká. Kdo je víc kreativní, Mozart nebo Michelangelo? Mozart je lepší v některých aspektech kreativity, Michelangelo je lepší v jiných; ale není zřejmé, že by kreativita jednoho z nich byla obecně lepší.“ Viz Chang (2002, s. 659).

⁶ Boot (2017, s. 314).

taková rozhodnutí mohou mít významné dopady na legitimní zájmy druhých osob. Je např. morálně problematické, aby zadlužený člověk preferoval méně placenou práci pouze proto, že je méně časově náročná. Zdá se přitom, že onen požadavek na rozumné zdůvodnění v sobě nese posun od subjektivního pojetí hodnot k objektivnímu. Už neřekneme, že pro určitou osobu je *A* lepší než *B*, protože tato osoba preferuje *A* před *B*. Spíše řekneme, že dotyčný by měl preferovat *A* před *B*, protože *A* je opravdu lepší než *B*.⁷ Můžeme o tom uvažovat i tak, že hodnotovými důvody k volbě nejsou aktérov preference jako takové, ale hodnotové fakty ohledně alternativ volby.⁸ Nelze-li určit, které hodnotové důvody převažují, pak jsou obě alternativy racionálně přípustné, takže aktér má prostor pro diskreci.⁹

Nejen v odborné literatuře, ale i v běžné řeči každodenního života se můžeme setkat s tvrzením, že určité hodnoty, nebo jejich nositelé, jsou vzájemně nesouměřitelné. Jenomže termín ‚nesouměřitelnost‘ se používá v mnoha různých významech. Někdy se tím myslí, že dvě hodnoty jsou vzájemně neslučitelné, takže realizace jedné hodnoty je možná pouze na úkor té druhé. Ale může se tím též myslet, že jednu hodnotu nelze redukovat na tu druhou nebo že není možné obě hodnoty redukovat na nějakou společnou třetí hodnotu. Případně to může znamenat, že jakákoli instance jedné hodnoty vždy přebije („trumfuje“) jakoukoli instanci druhé hodnoty. Nesouměřitelnost lze chápat i jako nenahraditelnost, totiž že ztráta jedné hodnoty nemůže být kompenzovaná ziskem na straně druhé hodnoty. Ale nejčastěji se v literatuře nesouměřitelnost definuje tak, že neexistuje společné kardinální měřítko, podle kterého mohou být dvě hodnoty vzájemně poměřovány.¹⁰

Můžeme srovnávat abstraktní hodnoty, např. společenský blahobyt a spravedlnost, nebo konkrétní nositele nějakých hodnot, např. dopady určité vládní politiky na společenský blahobyt nebo spravedlnost. Přitom je dobré mít na paměti, že porovnávání konkrétních nositelů hodnot mají povahu trojmístných vztahů. Různé položky srovnáváme relativně k určitému hodnotícímu kritériu. Položka *A* je lepší než položka *B* s ohledem na nějakou referenční hodnotu *H*, nikoli *simpliciter*. Např. jedna vládní politika může být lepší než druhá vládní politika s ohledem na maximalizaci společenského užitku, ale zároveň horší s ohledem na spravedlnost. Čím přesněji je vymezená ona referenční hodnota, tím lépe zaměřené může být porovnání. Např.

⁷ K tomu lze formulovat určité modifikace tzv. Euthyfronova dilematu.

⁸ Ovšem ne každý uznává, že existuje něco takového jako objektivní hodnotové fakty. Viz např. Heathwood (2014, s. 199–219). Definiční vymezení hodnotový subjektivismus vs. objektivismus se u různých autorů liší. Srov. Ronnow-Rasmussen (2011, kap. 1.7.).

⁹ Raz (1999b, kap. 2).

¹⁰ Chang (2013, s. 2591–2604).

příspěvek k míře zaměstnanosti jako referenční hodnota umožňuje preciznější porovnání dvou vládních politik než příspěvek k národní prosperitě.¹¹

Námitka srovnávání nesrovnatelného může směřovat proti skutečnosti, že se jedná o nezávislé srovnání. To je situace, když se na každé straně porovnávání používají odlišné a přitom vzájemně nezávislé referenční hodnoty, takže zde chybí *tertium comparationis*. Takovým případem může být bizarní srovnání, že Alena je vyšší, než jak je Karel těžký. Některá srovnání jsou jen zdánlivě nezávislá. Vezměme, že někdo bude tvrdit, že Beethoven je lepším skladatelem než Picasso malířem. S trochou vstřícnosti mu budeme rozumět tak, že Beethoven je lepším umělcem než Picasso. Při tomto výkladu se už používá společná referenční hodnota. Nicméně je to pořád heterogenní porovnání, protože zde srovnáváme dvě položky různého druhu, skladatele a malíře. I takové heterogenní porovnání je horkým kandidátem na kritiku, že se srovnává nesrovnatelné.

Vraťme se ještě k otázkám osobního vkusu. Co když Petr tvrdí, že Matisse je lepší malíř než Picasso, zatímco Pavel tvrdí, že Picasso je lepší malíř než Matisse? Jestliže dva mluvčí něco tvrdí, jsou ve sporu teprve tehdy, když platí, že maximálně jeden z nich má pravdu a minimálně jeden z nich se mylí. Jsou Petr s Pavlem ve sporu? To záleží na tom, jak interpretujeme jejich promluvu. Jak už bylo řečeno, jestliže Petr pouze vyjadřuje svoji osobní preferenci Matisse před Picassem, zatímco Pavel pouze vyjadřuje svoji osobní preferenci Picassa před Matissem, pak spolu nejsou ve sporu.¹² Vyjádření osobní preference je něco jiného než popis něčeho, resp. tvrzení, že něco je pravda.¹³ Může být upřímné nebo neupřímné, ale nemůže být pravdivé, ani nepravdivé. Nabízí se však i jiné výklady jejich promluvy. Možná, že Petr tvrdí, že pro něj (= pro Petra) je Matisse lepší malíř než Picasso, zatímco Pavel tvrdí, že pro něj (= pro Pavla) je Picasso lepší malíř než Matisse. Toto už není pouhé vyjádření osobní preference, ale tvrzení, že něco je pravda. Nicméně, ani při tomto výkladu nejsme v situaci, že Petr tvrdí *A*, zatímco Pavel tvrdí *non-A*. Spíše jsme v situaci, že Petr tvrdí *A*, zatímco Pavel tvrdí *B*, přičemž *A* je konzistentní s *B*.¹⁴ Petr něco tvrdí o sobě a Pavel něco tvrdí o sobě. Ti dva mluví o něčem jiném, tedy nejsou ve sporu.¹⁵

Třetí možný výklad je, že se tu nejedná o záležitost osobního vkusu. Petr i Pavel věří, že existují objektivní kritéria malířské kvality, ale už se spolu neshodnou, jestli

¹¹ Chang (1997, s. 7).

¹² Kölbel (2003, s. 63).

¹³ Gibbard (2002, s. 84–86).

¹⁴ *A*: Pro Petra je Matisse lepší malíř než Picasso. *B*: Pro Pavla je Picasso lepší malíř než Matisse.

¹⁵ Jedním řečovým aktem lze vyjádřit osobní preferenci a zároveň sdělovat něco o sobě, takže první a druhý výklad se mohou kombinovat. Vlastně je to typické.

tato kritéria lépe splňuje Matisse nebo Picasso. Při tomto výkladu se už zdá, že Petr a Pavel spolu vedou regulérní spor. Na první pohled ale nemusí být jasné, o co přesně se vlastně přou. Pokud se spolu neshodnou na kritériích malířské excelence, což je pro takové diskuze typické, pak máme dvě možnosti: 1) Petr tvrdí, že vzhledem ke kritériím X je Matisse lepší malíř než Picasso, zatímco Pavel tvrdí, že vzhledem ke kritériím Y je Picasso lepší malíř než Matisse. V tom případě jsou jejich tvrzení mimoběžná a opět nejsou ve sporu. Po upřesnění kritérií malířské excelence se totiž ukazuje, že ti dva používají odlišnou referenční hodnotu srovnávání. 2) Srovnání dvou konkrétních malířů jim slouží pouze jako ilustrace v rámci obecnějšího sporu o to, která kritéria malířské excelence jsou vhodnější.¹⁶ To může být smysluplný spor, nicméně i na této metaúrovni je v sázce otázka shody na nějaké referenční hodnotě, nebo spíš komplexu hodnot, pro srovnání konkurenčních kritérií.

Vezměme, že Alena, která sleduje diskuzi Petra s Pavlem, řekne: „No jo, Picasso a Matisse, to je těžká volba.“ Jedna věc je, že to Alena pro sebe bere jako těžkou volbu. Možná je ona sama k tomuto výběru indifferenční. To ovšem nemusí znamenat, jak už jsme si výše ukázali, že Picassa a Matisse hodnotí jako přesně stejně dobré malíře. Její názor může být otevřený, totiž že netvrdí ani, že jeden z obou malířů je lepší, ani že jsou přesně stejně dobří. Druhá věc pak je, jaký postoj zaujme k diskuzi mezi Petrem a Pavlem. Když řekla, že to je těžká volba, asi tím signalizovala určitou míru pochopení k oběma názorům. Třeba zde Alena vidí určitý prostor pro osobní diskreci, takže jak Petřův, tak i Pavlův názor hodnotí jako racionálně přípustný.¹⁷ V případě srovnání Picassa s nějakým evidentním mazalem by asi žádný prostor pro takovou diskreci nepřipustila. Picasso by byl jasně lepší, tečka. A kdyby snad někdo provokativně tvrdil, že onen mazal je lepším malířem než Picasso, Alena by mu položila vcelku přímočarou otázku: „Na straně tvorby toho mazala vidím pouze negativa. Čím mohou být tato negativa vyvážena, aby to byla racionální volba?“¹⁸ Alena konstatovala, že hodnocení, zda je lepší Picasso nebo Matisse, je těžká volba, avšak tím se ještě nevyklučuje, že pro tuto volbu existuje jediné správné řešení. Možná existuje, ale je velmi těžké toto řešení nalézt. A jestliže to je opravdu velmi těžké, pak asi není fér někomu ostře vyčítat, že to nezvládl. Uznání, že něco je těžká volba, vlastně vyjadřuje určitou vstřícnou licenci. Může to znamenat, že v této věci máme otevřený prostor pro diskreci. Nebo to může znamenat, že to je epistemicky velmi náročný úkol, a proto se připouští možnost neúspěchu jako pochopitelného, resp. omluvitelného omylu.

¹⁶ Takové spory nemusí být absurdní, naopak mohou být prospěšné. „Jestliže politický blahobyt může být podporován formou stranické vlády, proč by umění a hodnocení umění nemohlo být zlepšováno svým způsobem podobnou soutěží mezi různými školami umělců, jejich kritických interpretů a fanoušků?“ Viz Gallie (1956, s. 109).

¹⁷ Gert (2004, s. 501).

¹⁸ Srov. Gert (2015, s. 261).

Rovnovážný stav

Pro naše potřeby je nejen vhodné, ale přímo nezbytné, abychom pojmově rozlišovali mezi nejistotou a neurčitostí.¹⁹ Nejistota (*uncertainty*) je epistemická záležitost. Je to situace, kdy reflektujeme jak důvody pro názor A, tak i důvody pro názor non-A, ale ani po důkladném zvážení nedokážeme určit, které z nich jsou ve svém souhrnu silnější. Naproti tomu neurčitost (*indeterminacy*) zde budeme chápat tak, že důvody pro názor A jsou ve svém souhrnu přesně stejně silné jako důvody pro názor non-A.²⁰ Je zřejmé, že z nejistoty nevyplývá neurčitost. Mohou tu být důvody, na té či oné straně, které jsme dosud přehlédli nebo jenom nedocenili.²¹ Ačkoli v principu není vyloučeno, že důvody pro názor A jsou ve svém souhrnu přesně stejně silné jako důvody pro opačný názor non-A, něco takového nelze obecně přijmout jako samozřejmý defaultní předpoklad.²² Nejde jen o to, že taková dokonalá rovnováha při zvažování, doslova vážení, důvodů by měla být něčím velmi vzácným, ale také o to, že názor, že neexistuje správná odpověď, musí být věcně zdůvodněný stejně jako každý jiný názor. Muselo by se pečlivě zdůvodnit, že argumenty ve prospěch A jsou ve svém souhrnu přesně stejně silné jako argumenty pro názor non-A a že už nemá smysl hledat žádné další argumenty.

Je vcelku běžné, že ani kompetentní právníci se spolu neshodnou na tom, co je v dané právní otázce správná odpověď, ale to ještě neznamená, že taková odpověď neexistuje. Ronald Dworkin v průběhu několika desetiletí argumentoval ve prospěch teze, že pro skoro všechny právní otázky, včetně tzv. hard cases, alespoň v principu existuje jediná správná odpověď.²³ Na první pohled to vypadá jako velmi odvážná teze, jenomže Dworkin chtěl říct pouze to, že důvody k protichůdným právním názorům obvykle, vlastně skoro vždy, nejsou přesně v rovnováze, takže má smysl hledat nějaký rozhodující důvod, jakkoli marginální, který v právní úvaze vychýlí pomyslné misky vah na jednu stranu. A vzhledem k bohatosti a složitosti právních zdrojů rozhodování

¹⁹ Dworkin (2011, s. 91).

²⁰ Matthew Kramer pojmově rozlišuje mezi neurčitostí (*indeterminacy*) a neprokazatelností (*indemonstrability*). Neurčitost v jeho koncepci znamená, že daná otázka nemá objektivně správnou odpověď. Neprokazatelnost pak znamená, že objektivně správná odpověď sice existuje, ale nelze ji prokázat takovým způsobem, aby to přesvědčilo téměř každého, kdo o tom kompetentně přemýšlí. Viz Kramer (2009, s. 56).

²¹ „Můžu jen zopakovat, některá srovnání jsou těžká (nebo ani nevíme, jak začít), ale z toho nevyplývá, že žádné srovnání nelze provést. Hodnotové srovnávání vyžaduje zostřené vnímání. A k tomu je potřeba praxe. Ani celý život nám nemusí postačovat k tomu, abychom si mohli být jistí svými hodnotovými soudy ohledně všech hodnotových otázek, se kterými jsme konfrontováni.“ Viz Regan (1997, s. 137–138).

²² Dworkin (1978, s. 285).

²³ A protože Dworkinova teorie práva vychází z názoru, že právo je odvětvím politické morálky, jeho teze navíc předpokládá, že i morální otázky mají jedinou správnou odpověď.

má soudce téměř vždy nějaké možnosti, jak po zralé úvaze nalézt nějaký další argument, který onu zdánlivě patovou situaci nakonec rozhodne v jednom nebo druhém směru.²⁴ Budeme-li apelovat na soudce, aby nerezignovali na hledání právně relevantních důvodů, i když to může být v některých případech velmi těžký úkol, současně je odrazujeme od toho, aby rovnou rozhodovali na základě svých intuicí, emocí či osobních náklonností.²⁵

Jedna věc je tvrdit, že v konkrétním právním případě neexistuje jediná správná odpověď. Mnohem ambicióznější je obecné tvrzení, že ve většině právních případů neexistuje jediná správná odpověď. To už je teoretický názor, který podle Dworkina rozhodně není samozřejmý a vyžaduje nějaké pozitivní teoretické zdůvodnění.²⁶ Ale jak už to bývá, d'ábel se skrývá v detailech. Rovnovážený stav protichůdných důvodů Dworkin vysvětluje následovně. Máme si představit kontinuální škálu, jejíž levý konec reprezentuje soudcovu jistotu, že *A* je pravda, a pravý konec naopak reprezentuje soudcovu jistotu, že *non-A* je pravda. Když se bude soudce pohybovat od levého konce směrem k tomu pravému, postupně se bude oslabovat jeho důvěra v pravdivost *A* a naopak posilovat jeho důvěra v pravdivost *non-A*. Přitom rovnovážný stav, který reprezentuje přesně stejnou celkovou sílu protichůdných důvodů, je pouze jeden bod v centru oné škály.²⁷ Obecné tvrzení, že ve většině právních případů neexistuje jediná správná odpověď, vlastně znamená, že většina případů uvízne právě v tomto jednom bodu, což je ale vysoce nepravděpodobné. Dworkin tedy předpokládá, že máme pouze tři možnosti. Buď jsou důvody pro *A* silnější než důvody pro *non-A*, nebo jsou důvody pro *A* slabší než důvody pro *non-A*, nebo jsou důvody pro *A* přesně stejně silné jako důvody pro *non-A*. Jenomže, jak už jsme si výše ukázali, ani tento teoretický názor není samozřejmý.²⁸

Nyní můžeme obrátit svoji pozornost k aplikaci Dworkinova modelu v etickém kontextu. Deontologické morální teorie, ve svém sporu s konsekvencialismem, nemusí zaujmout zrovna radikální stanovisko, že důsledky jednání jsou morálně irelevantním faktorem. Mohou si osvojit slabší tezi, že aktér je při sledování dobrých důsledků podřízený určitým omezením. Tzv. prahové deontologické teorie jsou umírněné, explicitně připouštějí, že ani tato omezení nejsou absolutní, ale mají své limity. Určité omezení může být převáženo, resp. prolomeno, jestliže jsou v sázce dostatečně dobré,

²⁴ Dworkin (2005, s. 426).

²⁵ Dworkin ale necítí potřebu nějak zvlášť apelovat na soudce. Názor, že ve většině právních případů neexistuje správná odpověď, totiž považuje za umělý výmysl právních teoretiků a filozofů. Viz např. Dworkin (1985, s. 144).

²⁶ Dworkin (2011, s. 94).

²⁷ Dworkin (1978, s. 285).

²⁸ Boot (2017, s. 30).

resp. zlé důsledky. Prahový **deontologista** řekne, že některé činy jsou nemorální, i když produkují důsledky, jejichž celková bilance je pozitivní. Ale protože je to **prahový** deontologista, ještě k tomu dodá, že když pozitivní bilance důsledků je dostatečně vysoká, zvláště pak když nejde o pouhé zlepšování života lidí, ale odvrací se nějaká katastrofa, např. zničení celého města, pak je aktér morálně oprávněný, a možná i povinný provést to, co by za jiných okolností bylo morálně nepřípustné.²⁹

„Takže, zatímco konsekvencialismus, alespoň podle předpokladu, schvaluje vědomé zabití jedné nevinné osoby k záchraně dvou lidských životů, umírněná deontologie může takové zabití ospravedlnit pouze za účelem záchrany velmi mnoha osob, snad stovek nebo tisíců.“³⁰

Zkusme tedy analyzovat prahový deontologismus v pojmech Dworkinova modelu. Vezměme, že soudce dokáže spolehlivě poznávat správná řešení, pokud taková existují.³¹ Soudce si klade etickou, ale zároveň i právní otázku, kolik zachráněných osob může ospravedlnit vědomé zabití jedné nevinné osoby.³² Svoji úvahu začne u tří osob a potom bude pokračovat směrem nahoru. Postačují 3 osoby? Postačují 4 osoby? Postačuje 5 osob? A tak dále. Do určitého bodu bude nalézat jen zápornou odpověď, totiž že tolik osob nepostačuje. Někdy ale přijde onen bod zlomu, který reprezentuje rovnovážný stav. Podle Dworkinovy teorie je to ostrý zlom, takže to bude právě jeden bod. Řekněme, že to je 887 osob. To znamená, že otázka „Postačuje 887 osob?“ nemá správnou odpověď. Nyní může soudce pokračovat směrem nahoru. Postačuje 888 osob? Postačuje 889 osob? Postačuje 890 osob? A tak dále. Nyní už bude nalézat pouze kladnou odpověď, že tolik osob postačuje.

Tento přístup vzbuzuje určité pochybnosti. Jednak se zdá, že Dworkinův model dotlačil prahového deontologistu, aby přiznal rozhodující etický význam skutečnosti, že

²⁹ „Prostě není pravda, že by měl člověk raději umožnit nukleární válku než zabít nebo mučit nevinnou osobu. Ani není pravda, že by měl raději umožnit zničení velkého města teroristickým nukleárním zařízením než zabít nebo mučit nevinnou osobu. Zdá se mi, že za účelem zabránění takovým mimořádným škodám lze takové extrémní činy ospravedlnit.“ Viz Moore (1997, s. 723).

³⁰ Zamir & Medina (2010, s. 2).

³¹ Tuto roli ve Dworkinově jurisprudenci hraje fiktivní soudce Herkules. Viz Dworkin (1978, s. 105–130).

³² Je to nejen etická, ale i právní otázka, protože se tu ptáme, zda obětování několika lidských životů k záchraně mnohem více lidských životů může být ospravedlněno stavem krajní nouze, což je okolnost vylučující protiprávnost. Např. Spolkový ústavní soud SNR posuzoval, zda je ústavně přípustné, aby stát za takovým účelem sestřelil dopravní letadlo unesené teroristy. Dospěl k závěru, že to není přípustné. Viz 1 BvR 357/05.

byl zachráněný jeden život navíc.³³ Jenomže myšlenka, že lidské životy musíme počítat, protože i pouhý jeden život navíc může z etického hlediska změnit situaci, je přece východiskem konsekvencialismu. Když už prahový deontologista takto precizně kalkuluje počty lidských životů, nebylo by nakonec rozumnější, aby otevřeně konvertoval ke konsekvencialismu? Důsledně vzato, prahový deontologismus je kombinací deontologismu s konsekvencialismem. Nejen proto, že nad určitým prahem rozhodují počty. Zvažování prahového deontologisty zahrnují konsekvencialistický kalkul už od počátku, tedy už pod prahem. Přední zástupce prahového deontologismu Michael S. Moore tuto skutečnost potvrzuje:

„Důsledky se počítaly již předtím, než bylo dosaženo prahu, ale nebyly dostatečně silné, aby determinovaly správnost jednání. Může zde pomoci analogie: Představme si, že voda za hrází postupně stoupá, až nakonec přeteče. Není nic arbitrárního na myšlence, že jednak neexistuje přelítí, dokud voda nedosáhne výšky okraje hráze, a zároveň že každá kapka vody spoludeterminuje, zda voda onu hráz přeteče nebo ne.“³⁴

Moorova metafora sice pomáhá k porozumění tomu, jakou roli hraje konsekvencialismus v myšlení prahového deontologismu, ale samotné podezření, že onen bod zlomu je arbitrární, nerozptyluje.

Dworkinův model předpokládá, že ideální soudce dokáže pro každé X zvažovat, doslova vážit na lékárnických vahách, důvody ve prospěch záchrany X osob na jedné straně a důvody proti obětování jedné osoby na straně druhé. Něco takového ale vůbec není snadné si představit. Zejména je těžké si představit, jaké důvody navíc může (jakkoli ideální) soudce zvážit u položky $X+1$ zachráněných osob ve srovnání s předchozí položkou X zachráněných osob. Jako zdůvodnění zde samozřejmě nestačí pouhé konstatování, že na levé misce vah máme jeden zachráněný život navíc. Soudce přece řeší otázku, jaký etický význam má jeden zachráněný život navíc, když srovnáváme více zachráněných životů s jedním obětovaným životem.³⁵ Porovnáváme etický význam lidského života, když jej zachraňujeme a když jej obětujeme. Není to prosté srovnání lidský život vs. lidský život. Soudce spíše srovnává etický význam

³³ Přesněji, v Dworkinově modelu je neurčité, jestli onen rozdíl učiní jeden život navíc, nebo až dva životy navíc. Je-li při počtu 887 neurčité, zda tento počet zachráněných životů postačuje, pak je také neurčité, jestli změnu udělá už počet 887 životů nebo až 888 životů.

³⁴ Moore (1997, s. 723).

³⁵ „Posouzení může být pouze tam, kde je co posuzovat. Nestačí vědět, jaký problém se má vyřešit. Je nutné mít úvahy, které jsou způsobilé ten problém vyřešit. ... A zdejší problém je odhalit, jaké úvahy to mohou být. Nestačí prostě tvrdit, že máme zvážit špatnost jednání proti špatnosti důsledků zdržení se tohoto jednání. To není řešení, ale formulace problému.“ Viz Ellis (1992, s. 860).

záchrany vs. obětování lidského života.³⁶ Srovnávají se tu odlišné kategorie, tedy je to heterogenní porovnávání, což ale jen podporuje dojem arbitrárnosti, resp. pocit morálního dilematu.

Larry Alexander k tomu píše:

„Prahový deontologista musí považovat deontologické a konsekvencialistické normy za způsobilé ke vzájemnému vážení, tedy že jsou souměřitelné.“³⁷

Vezměme, že souměřitelnost dvou druhů norem se zde chápe jako sdílení společného měřítka v kardinálních hodnotách. Na to lze odpovědět, že souměřitelnost je jedna věc, porovnatelnost pak druhá věc.³⁸ Z absence sdíleného kvantifikovaného měřítka nevyplývá, že protichůdné důvody nelze vůbec porovnávat.³⁹ Běžné právní, morální nebo politické rozhodování obvykle nevyžaduje znalost přesných hranic. Soudce v reálné rozhodovací praxi většinou nepotřebuje vědět, kde přesně je onen práh, resp. rovnovážný stav. Postačuje, když ve většině případů dokáže zhodnotit, že už jsou evidentně nad prahem, nebo jsou ještě evidentně pod prahem. Nemusí umět poznat, že rovnovážný stav je zrovna 887 osob, aby uměl posoudit, že 10.000 osob už je nad prahem, zatímco 5 osob je ještě pod prahem.⁴⁰ Nicméně, takové rozhodování může vzbuzovat pochybnosti, že ona údajná evidence je spíše záležitostí osobní intuice než pečlivého zvážení důvodů.⁴¹

Zajímavé je, že sám Dworkin připouští, alespoň pro otázky mimo právo a morálku, že hodnotové srovnání je těžká záležitost a že ona trojice vztahů (>, <, =)

³⁶ Wollard (2015).

³⁷ Alexander (2000, s. 908).

³⁸ V právnické literatuře se pro neporovnatelnost někdy používá termín ‚silná nesouměřitelnost‘: „Silná nesouměřitelnost [strong incommensurability] je radikální a znepokojující záležitost. Znamená, že dvě úvahy, A a B, vystupující na opačných stranách problému praktického rozhodování mohou být opravdu neporovnatelné. Skutečný stav věcí může být následující: Není pravda, že A má větší váhu než B, a není pravda, že B má větší váhu než A, a také není pravda, že mají stejnou váhu.“ Viz Waldron (1994, s. 815).

³⁹ Nemožnost kardinálního poměrování neimplikuje nemožnost ordinálního porovnání. Je samozřejmě nesmyslné tvrdit, že Picasso je přesně o 11.45 jednotky malířské excelence lepší než Matisse. Z toho ale nevyplývá, že musíme rezignovat na jejich porovnání v pojmech lepší, horší nebo stejně dobrý.

⁴⁰ „Potřebujeme nějakou takovou škálu, abychom mohli maximalizovat? Dokud si vystačíme s porovnáváním dvojic nebo přibližnou kardinálností, tak nepotřebujeme. Naše schopnosti měření mohou být omezené. Ale naše požadavky na měření mohou být také omezené. Nakonec potřebujeme vědět spíše to, zda naše schopnosti mohou vyhovět našim požadavkům.“ Viz Griffin (1986, s. 80).

⁴¹ Srov. Tsakyrakis (2009, s. 482).

nevyčerpává logický prostor porovnávání.⁴² Například uznává, že je velmi problematické srovnávat umělce, kteří působili v odlišných žánrech nebo v jiné době: „Picasso nebyl ani větším, ani menším umělcem než Beethoven, a samozřejmě jejich velikost nebyla ani přesně stejná.“⁴³ Dworkin přitom nabízí určité vysvětlení, proč zrovna tady si nevystačíme se třemi relacemi. Tvrdí, že umělecký výkon je záležitostí odpovědi na uměleckou výzvu a tradici, a proto nelze dobře zdůvodnit srovnání umělců napříč žánry nebo napříč časovými periodami. Jenomže na podobný problém narážíme i v etických kontextech. Na jedné straně utilitarista tvrdí, že už záchrana dvou lidských životů může postačovat k ospravedlnění obětování jedné nevinné osoby. Naproti tomu kantovec takové počty už z principu odmítá. Má za to, že osoba nesmí být obětována v zájmu jiných osob, a to bez ohledu na jejich počet. Tyto dvě konkurenční teorie vycházejí z odlišného etického paradigmatu. Jedna se snaží maximalizovat společenský užitek, druhá se zajímá o autonomii jednotlivce. Ztělesňují velmi odlišné tradice dějin etiky, které mají různé etické ambice už proto, že jsou zaměřené na realizaci jiných hodnot.⁴⁴ Není přitom jasné, jak by soudce mohl proti sobě zvažovat utilitaristické a kantovské důvody, aniž by přitom osobně zaujal jednu z obou perspektiv. Nic takového jako neutrální etickou nadperspektivu nemá k dispozici.⁴⁵ Existence neredukovatelné plurality etických perspektiv ale neznamená, že všechny morální otázky jsou kontroverzní, ani že každé morální posouzení je záležitost diskrece.⁴⁶

Účel srovnání

Výrazným pokusem, jak se v politické etice vyrovnat s problémem nesouměřitelnosti, je hédonistický utilitarismus. Ten totiž redukuje všechny hodnoty na míru potěšení, resp. utrpení.⁴⁷ Jenomže ani takový hodnotový redukcionismus nelze spokojeně přijmout jako definitivní řešení. Především neumíme provést kvantifikované srovnání mezi více osobami.⁴⁸ Např. nedokážeme změřit, o kolik „hédonů“ je potěšení, které má Michal z jednoho kopečku vanilkové zmrzliny, větší nebo menší než potěšení, které má Eva ze stejné porce vanilkové zmrzliny. Ponechme stranou netriviální otázku, jestli je to pouze technický problém měření, nebo je takové intersubjektivní srovnávání už v principu

⁴² Pojem porovnatelnosti je ale mnohem komplikovanější záležitost, protože viz např. Chang (2002, s. 659–688).

⁴³ Dworkin (2011, s. 89).

⁴⁴ Hinman (2012, s. 46).

⁴⁵ Muldoon (2016).

⁴⁶ „Každá rozumná osoba uzná, že záchrana nevinného dítěte od bolestivé smrti má prioritu před zachováním sochy, která na to dítě spadla.“ Viz Waldron (1994, s. 818).

⁴⁷ Epstein (1995, s. 685); Schauer (1994, s. 785); Tsakyrakis (2009, s. 471).

⁴⁸ Weimann, Knabe & Schöb (2015, s. 152).

vyloučeno.⁴⁹ Nicméně i srovnávání v rámci jedné osoby je těžká záležitost. Jednak proto, že potěšení i utrpení mají alespoň dva aspekty, délku a intenzitu. Můžeme se např. ptát, zda je horší jedna hodina intenzivní bolesti nebo tři hodiny bolesti poloviční intenzity.⁵⁰ A také proto, že hédonismus nepracuje s jednou hodnotou, ale se dvěma hodnotami. Problém nesouměřitelnosti se tedy vrací, když máme porovnávat určitou míru potěšení s určitou mírou utrpení. To se ukazuje v otázce, jestli utrpení *B* může být vyváženo potěšením *A*. Představme si, že by soudce měl určit výši bolestného v pojmech hédonismu. Soudce by tedy měl zvažovat, jestli množství potěšení, které poškozený získá díky určité finanční náhradě, by plně kompenzovalo utrpení, které mu bylo způsobeno.⁵¹ Ale zároveň by poškozený na kompenzaci neměl výrazně vydělat, takže získané potěšení by se mělo přibližně rovnat způsobenému utrpení. Takové hledání rovnováhy je ovšem velmi těžký, ne-li nemožný úkol.⁵²

V současné metodologii ústavního práva je velmi vlivný tzv. test proporcionality, pomocí kterého se řeší konflikty mezi dvěma individuálními právy nebo mezi individuálním právem a veřejným zájmem. Těžištěm tohoto testu je jeho třetí krok, tzv. vážení: „Čím větší je míra nenaplnění či omezení jednoho principu, tím větší musí být důležitost naplnění principu jiného.“⁵³ Např. se hodnotí, jaká míra uspokojení práva na ochranu soukromí ospravedlňuje určité omezení svobody projevu. Čím větší je zásah do svobody projevu na jedné straně, tím větší hodnotový význam musí mít realizace ochrany soukromí na straně druhé, aby se onen zásah vyvážil. Někteří právníci jsou ale k takovému vážení skeptičtí, protože mají pocit, že se tu srovnávají nesrovnatelné položky. Např. soudce Nejvyššího soudu USA Antonin Scalia napsal, že mu to připomíná otázku, jestli je nějaká čára delší, než jak je nějaký kámen těžký.⁵⁴ Neměli bychom ale unáhleně podlehnout představě, že nezávislé, resp. heterogenní srovnání je automaticky něčím absurdním. Např. na velkých výstavách psů je běžné, že vedle vítězů jednotlivých plemen je vyhlášený i celkový vítěz soutěže.⁵⁵ To samozřejmě neznamená, že onen celkový vítěz nejlépe splňuje jakousi abstraktní představu ideálního psa.

⁴⁹ Něco jiného je Rawlsova etická kritika utilitarismu, že nebere vážně oddělenost osob. Viz Rawls (1999, s. 24).

⁵⁰ Parfit (2011, s. 459).

⁵¹ § 2958 zák. č. 89/2012 Sb. (občanský zákoník) říká: „Při ublížení na zdraví odčiní škůdce újmu poškozeného peněžitou náhradou, vyvažující plně vytrpěné bolesti a další nemajetkové újmy.“

⁵² Nejvyšší soud ČR vytvořil podrobnou metodiku, která soudům usnadňuje stanovení výše odškodného. Každý druh poranění má podle tabulky své bodové ohodnocení, které se pak přepočítává na finanční odškodnění.

⁵³ Alexy (1994, s. 146).

⁵⁴ *Bendix Autolite Corp. v. Midwesco Enters.*, 486 U.S. 888, 897 (1988) (Scalia, J., concurring).

⁵⁵ Je to podobně heterogenní srovnání jako v soutěži, která vyhláší nejlepšího sportovce roku.

Srovnává se tu, do jaké míry se každý ze soutěžících psů přiblížil ideálu svého plemene.⁵⁶ A rozhodně není nesmyslné, když hlavní rozhodčí celé soutěže konstatuje: „Loni jsme tu měli mimořádně vydařeného dalmatina a letos tu máme mimořádně vydařeného anglického buldoka.“ Skutečnost, že určitý pes vyhrál nejen soutěž svého plemene, ale stal se i celkovým vítězem soutěže, může být zajímavou informací pro zájemce o jeho potomky a zároveň pochopitelným důvodem vyšší ceny štěňat.

V běžném životě můžeme snadno nabýt dojmu, že nesouměřitelnost téměř neexistuje, protože hodnotu mnohých věcí kvantifikujeme penězi. Peníze používáme jako univerzální směnnou jednotku. Ptáme-li se, zda je rozumné za věc *X* zaplatit určitou cenu, nepřímo si tím klademe otázku, jestli bychom si za stejné peníze nemohli koupit něco lepšího, řekněme věc *Y*. Takže zde nepřímo srovnáváme věc *X* s věcí *Y*, ačkoli to jsou někdy věci zcela odlišného druhu. Nicméně, lidé jsou zaskočeni, když mají pocit, že peníze umožňují porovnávat i takové položky, které se z morálního hlediska zdají být neporovnatelné.⁵⁷ V reakci obvykle říkají, že některé věci prostě nejsou na prodej. Dobrým příkladem je přátelství. Snad si můžeme někoho najmout, aby se za peníze choval jako náš přítel, ale nebude to skutečné přátelství. Jako by komodifikace poškozovala samotnou povahu některých hodnot už tím, že jim vnucuje režim nahraditelnosti.⁵⁸ Skutečné přátelství zřejmě vylučuje otázku, zda si za stejnou cenu můžeme pořídit jiného, lepšího přítele.

Přesto bychom měli být opatrní s názorem, že některé hodnoty, typicky lidský život, jsou absolutní, takže je nelze s ničím jiným srovnávat. Vezměme, že někdo pracuje v důlním podniku jako horník. Má přitom na výběr, jestli bude pracovat na povrchu nebo hluboko v dole. Práce hluboko v dole je sice více nebezpečná, ale na druhé straně je daleko lépe placená.⁵⁹ Jestliže je lidský život absolutní hodnotou, kterou nelze s ničím jiným srovnávat, pak by se ten horník měl bez váhání rozhodnout, že bude pracovat na povrchu. Ale to přece není samozřejmé. Stejně jako není samozřejmé, že když si kupuji automobil, tak si musím koupit ten nejvíce bezpečný, ať to stojí, co to stojí. Lidé se v každodenním životě potřebují rozhodovat mezi hodnotově rozmanitými alternativami, a potažmo i poměřovat důvody různých druhů. Důvody mohou být vzájemně neredukovatelné, aniž by to znamenalo, že je nelze spolu porovnávat.⁶⁰

⁵⁶ Chapman (1998, s. 1492).

⁵⁷ „Nebezpečí spočívá v tom, že budeme používat peníze k vynášení závěrů ohledně toho, čím může být jakékoli dobro nahrazeno.“ Viz Walsch & Lynch (2008, s. 178).

⁵⁸ Sandel (2012, s. 93).

⁵⁹ Viscusi & Aldy (2003, s. 5–76).

⁶⁰ Viz např. Ellis (2008, s. 27–43).

Některá porovnání jsou těžká, míváme pochybnosti, nicméně chápeme, že je to vždy něco za něco.⁶¹ Např. při koupi bytu můžeme považovat za prioritu spíše velikost, nebo spíše krásu. Většina lidí ale neřekne, že i sebemenší výhoda na straně rozlohy bytu je rozhodujícím důvodem, i kdyby to bylo za cenu velké ztráty na straně jeho krásy. Ani neřekne naopak, že i sebemenší výhoda na straně krásy bytu je rozhodujícím důvodem, i kdyby to bylo za cenu velké ztráty na straně jeho rozlohy. Lze mít větší nebo menší averzi k riziku. Ale nebudeme při výběru automobilu uvažovat tak, že i sebemenší zvýšení bezpečnosti je rozhodujícím důvodem, bez ohledu na cenu.⁶² Ani tak, že i sebemenší finanční úspora je rozhodujícím důvodem, i kdyby to znamenalo úplnou ztrátu na straně bezpečnosti vozu. Reflektujeme obě misky vah, děláme ústupky na jedné nebo druhé straně, hledáme dobrý kompromis. A vzhledem k tomu, že naše schopnost porovnávání je obvykle jenom přibližná, můžeme zůstat agnostičtí k tomu, zda existuje jediné správné řešení, nebo existuje určitý prostor pro racionální diskreci.

Vezměme, že Matěj si chce koupit byt, pokud možno krásný a velký. Má na výběr mezi bytem *A* a bytem *B*. Tyto dva byty mají stejnou cenu, kterou si Matěj může dovolit. Nicméně každý byt má své přednosti. Byt *A* je o trošku krásnější než byt *B*, zatímco byt *B* je o trošku větší než byt *A*. Dejme tomu, že v této situaci by Matěj jasně preferoval byt *A*. Uvažme ale následující myšlenkový experiment. Budeme byt *B* postupně ještě zvětšovat, aniž bychom přitom měnili jeho ostatní vlastnosti, i jeho cena zůstane stejná.⁶³ Během zvětšování bytu *B* Matěj ve svém hodnocení postupně projde od jistoty, že byt *A* je lepší než byt *B*, k nejistotě, který byt je lepší, až nakonec dospěje k jistotě, že byt *B* je lepší než byt *A*.⁶⁴ Otázka určitosti, tedy zda existuje právě jeden bod, ve kterém jsou oba byty přesně stejně dobré, mu z praktického hlediska nepřijde moc důležitá. I kdyby totiž existoval, Matěj nemá k dispozici prostředky, jak by ten bod identifikoval. Změnu své volby ve prospěch zlepšeného bytu *B* ale nemůže zdůvodnit jen prostým faktem, že je větší než byt *A*. To byl přece už od počátku. Nakonec asi

⁶¹ „Z pohledu cost-benefitového analytika se každé jednání – i takové, jehož náklady a výnosy je těžké srovnávat – stává neodolatelně přitažlivým, jestliže jeho výnosy jsou dostatečně velké a jeho náklady dostatečně malé. [...] Omezenost zdrojů je prostým faktem lidských životních podmínek. Abychom mohli mít více jedné dobré věci, musíme se spokojit s tím, že bude něčeho jiného méně. Tvrzení, že různé hodnoty jsou nesouměřitelné, pouze zakrývá jasné myšlení ohledně těžkých obětí [tradeoffs].“ Viz Frank (2007, s. 252).

⁶² Connecticutský kněz Alfred A. Juliano se v 50. letech 20. století rozhodl postavit nejbezpečnější auto na světě a podřídil tomu na svém voze úplně všechno. Jenomže vůz Aurora byl pro své bezpečnostní prvky tak ohyzdný, že je dodnes uváděn jako jedno z nejošklivějších aut na světě. Navíc byl extrémně drahý a také poruchový. O vůz nebyl zájem, takže projekt Aurora zkrachoval.

⁶³ Urbina (2017, s. 66).

⁶⁴ Tyto tři vývojové fáze dobře odpovídají intuitivní představě, že relativní síla protichůdných hodnotových důvodů určuje, zda je volba $A > B$ racionálně požadovaná, přípustná nebo zapovězená.

Matěj řekne, že byt *A* je sice o trošku krásnější než zlepšený byt *B*, ale zlepšený byt *B* je o hodně větší než byt *A*.

Tento myšlenkový experiment použil předpoklad, že velikost bytu *B* poroste, aniž by současně rostla jeho cena. Proti tomu lze namítnout, že když budeme ve své analýze abstrahovat od tržní korelace mezi velikostí bytu a jeho cenou, tak nám bude něco významného unikat. Matěj se nakonec rozhodl ve prospěch zvětšeného bytu *B*, ale to neznamená, že rozhodujícím důvodem jeho úvahy muselo být zrovna to, že určitý nárůst velikosti už převážil nad určitým deficitem krásy. Třeba Matěj uvažoval spíše o tom, že tak velký byt by za takovou cenu na trhu nemovitostí nekoupil. To by znamenalo, že určitý vnější kontext, totiž tržní ceny, usnadnil jeho volbu.⁶⁵ Zdá se, že relevantní kontexty mohou volbu nejen komplikovat, ale i zjednodušovat. Vezměme, že Michal studuje lékařskou fakultu, protože se rozhodl stát se lékařem. Je to jeho životní plán. Zároveň pěstuje závodně atletiku, ale rozhodně nemá v úmyslu se sportu věnovat profesionálně. Trenér mu sdělí, že výrazné zvýšení tréninkových dávek by mu zlepšilo jeho časy. Michal ale dobře ví, že taková časová investice by vážně ohrozila jeho studijní výsledky. Co by měl preferovat, sport nebo studium? Pro někoho to může být dilema. Jenomže Michal se už dávno rozhodl pro kariéru lékaře, takže volba ve prospěch studia je pro něj jasná věc.⁶⁶ Jeho životní plán zde vystupuje jako osobní kontext, který usnadňuje jeho volbu, protože určité srovnávání prostě vylučuje z úvahy.⁶⁷

V běžné komunikaci docela často používáme idiom, že někdo nevhodně srovnává hrušky s jablky. Ale co přesně to vlastně znamená? Všimněme si, že ten idiom používáme i tehdy, když srovnáváme položky, které patří ke stejné kategorii. Představme si, že opoziční politik v diskuzním pořadu vytkne vládnímu politikovi, že vláda příliš zadlužuje stát. Ten mu odpoví: „Když jste byli ve vládě vy, zadlužovali jste stát ještě více.“ Opoziční politik se ale nenechá odbýt a dále replikuje: „To je sice pravda, ale srovnáváte hrušky s jablky. Tenkrát přece byla hospodářská krize.“⁶⁸ Použil opoziční politik onen idiom nesprávně? Myslím, že takové použití je zcela korektní, i když se tu srovnávají dvě bilance státního rozpočtu, tedy položky, které jsou samy o sobě jakožto dvě čísla snadno porovnatelné. Opoziční politik v tomto rozhovoru nezpochybňuje samotný fakt, že minulá vláda zadlužila stát více než ta současná. Namítá skutečnost, že ono srovnání je zavádějící, protože je vytržené z relevantního kontextu.

⁶⁵ Urbina (2017, s. 68).

⁶⁶ Finnis (2011, s. 362).

⁶⁷ „Učinit rozhodnutí znamená ukončit zvažování.“ Viz Raz (1999a, s. 67).

⁶⁸ Za tento příklad děkuji kolegovi Josefovi Šilhánovi.

Námítka, že se srovnává něco nesrovnatelného, nemusí znamenat, že porovnání jako takové je neproveditelné, resp. špatně proveditelné. Může znamenat i to, že nevíme, co si máme s výsledkem porovnání počít. Výše jsme zmínili bizarní porovnání, že Alena je vyšší, než jak je Karel těžký. Zdá se, že se tu pracuje se dvěma nezávislými referenčními hodnotami, takže chybí *tertium comparationis*. Nicméně ono srovnání je v principu docela snadno proveditelné, pokud se tím myslí, že percentil Aleny ohledně výšky mezi českými ženami je vyšší než Karlův percentil ohledně hmotnosti mezi českými muži. Dejme tomu, že Alena má ohledně výšky mezi českými ženami percentil 85.⁶⁹ Naproti tomu Karel má ohledně hmotnosti mezi českými muži percentil 70.⁷⁰ V tomto zvláštním smyslu je Alena opravdu vyšší, než jak je Karel těžký. Nicméně při takovém výkladu se doslova vnucuje námítka, že to není smysluplné srovnání, protože není jasné, k čemu je dobré, resp. jakému účelu má takové srovnání sloužit. Někdo bude namítat, že se tu srovnávají jablka s hruškami, protože si neumí představit takový kontext, ve kterém je toto porovnání užitečné. Bude protestovat, že se tu srovnává nesrovnatelné, protože není jasné, co z takového podivného porovnání má vlastně vyplývat.

V právním zdůvodňování se námítka srovnání nesrovnatelného uplatňuje nejčastěji v rámci argumentace *per analogiam*. Právníci zdůrazňují, že analogie mezi dvěma případy neznamená jakoukoli podobnost, ale vyžaduje se právně relevantní podobnost. Dva případy mohou být v mnoha různých ohledech podobné a také mohou být v mnoha různých ohledech odlišné.⁷¹ Jestliže chceme argumentovat *per analogiam*, pak se musíme zaměřit pouze na ty podobnosti, které jsou relevantní vzhledem k účelu příslušné právní normy.⁷² Vezměme, že je zakázán vstup se psy do parku, protože pes by tam mohl někomu ublížit, něco znečistit, prostě způsobit nějaké škody. V tom případě lze *per analogiam* argumentovat, že tento zákaz se implicitně vztahuje i na vstup se slonem, protože ten je schopný způsobit stejné, ne-li větší škody.⁷³ Při aplikaci právních analogií se neřeší fyzická podobnost dvou položek, ale jejich podobný vztah k účelům práva. Srovnávat nesrovnatelné zde znamená, že se při srovnání nebere ohled na to, jaký účel sleduje příslušná norma.⁷⁴ Kdyby někdo argumentoval, že nakreslený

⁶⁹ To znamená, že 85 % žen v ČR má stejnou nebo menší výšku než Alena.

⁷⁰ To znamená, že 70 % mužů v ČR má stejnou nebo menší hmotnost než Karel.

⁷¹ Weinreb (2005, s. 79).

⁷² Brewer (1996, s. 923).

⁷³ Právník by argumentoval, že je-li zakázán vstup se psem, tím spíše je zakázán vstup se slonem. Argumentace *a fortiori* ovšem v sobě zahrnuje analogii.

⁷⁴ Podobný problém řešíme, když si klademe otázku, zda se na určitý právní případ vztahuje určitý soudní precedent. K použití analogie nestačí vědět, jak soud v minulosti rozhodl, musíme se též ptát, proč tak rozhodl. Zajímá nás, jestli aktuální případ je podobný k již rozhodnutému

pes je podobný živému psovi, a proto je zakázáno nosit do parku obrázek psa, komicky by srovnával hrušky s jablky. Nicméně, na samotné skutečnosti, že někdo zkoumá podobnost mezi obrázkem psa a skutečným psem, není nic absurdního. Umíme si snadno představit takové životní kontexty, kde se to naopak vyžaduje, např. v hodině výtvarné výchovy. Problém nevhodnosti srovnání, zdá se, nespočívá v tom, že dvě položky jsou už samy o sobě nesrovnatelné, ale v tom, že někdo tyto položky srovnává v nevhodném kontextu.

Závěr

Problém těžkého srovnání jsem nejprve ilustroval na příkladu porovnávání dvou druhů zmrzlin – čokoládové a citrónové. Vezměme, že to zkusí nejen Karel, ale též Jana. Karlovi obě zmrzliny chutnají, ale jejich chutě jsou natolik odlišné, že za sebe nedokáže říct ani, že jedna je lepší než druhá, ani že jsou přesně stejně dobré. Janě velmi chutná ta čokoládová, ale vůbec jí nechutná ta citrónová, takže pro ni je porovnání docela snadné. Ta první je pro Janu jasně lepší. Nelze tedy obecně tvrdit, že ty dvě zmrzliny jako takové jsou nesrovnatelné. Dvě osoby s odlišným vnímáním chutí tvoří dva různé kontexty srovnávání. Případná obecná námitka, že srovnávání dvou druhů příchuti je už v principu srovnáváním nesrovnatelného, by rezignovala na odlišnost takových individuálních kontextů. Tato námitka by – paradoxně – srovnávala něco nesrovnatelného.

Námitka, že se srovnává nesrovnatelné, může znamenat různé věci. Jednak že si neumíme představit takový kontext, ve kterém je určité srovnání účelné. Nebo se může namítat, že určité srovnání je vytržené z relevantního kontextu, a proto ve skutečnosti neplní svůj účel. Námitku lze použít i tehdy, když někdo ignoruje významný kontext tím, že nebere ohled na účel společenské instituce. Lze přitom namítat, že určitá instituce už ze své povahy nepřipouští porovnávání s jinou hodnotou, typicky s penězi. Také lze namítat, že daná společenská norma byla autoritativně stanovena za určitým účelem, což některá srovnání diskvalifikuje jako irelevantní. Dokonce i osobní rozhodnutí pro životní plán lze chápat jako okolnost, která určitá srovnání vylučuje z úvahy. Některá porovnání jsou velmi těžká, ne-li nemožná, už proto, že předpokládají zohlednění vzdálených či nespojitých historických, kulturních nebo etických kontextů. Ačkoli jsou námitky proti srovnávání nesrovnatelného velmi rozmanité, společně ukazují něco podstatného. Problém srovnávání nesrovnatelného nelze vysvětlit pouze tím, že srovnávané položky jako takové jsou druhově odlišné. Zdrojem problému bývají spíše kontextové faktory než odlišnost samotných položek. Ovšem pak idiom, že někdo srovnává hrušky s jablky, možná není moc výstižný.

případu vzhledem k nosným důvodům (*ratio decidendi*) precedenčního rozhodnutí. Viz Schauer (2009, s. 50).

Obtížnost porovnání je úzce svázána s náročností jeho zdůvodnění. Skutečnost, že se srovnává nesrovnatelné, se pak projevuje ve vadách takového zdůvodnění. Zejména v tom, že se nedostává uspokojivá odpověď na veskrze praktické otázky, proč se v daném kontextu porovnávají zrovna tyto dvě položky, proč se zde porovnávají podle tohoto a ne jiného kritéria, a co z takového porovnávání pro tento kontext vlastně vyplývá. Skutečnost, že se s někým neshodneme, jaký závěr je správný, ještě nemusí znamenat, že určité srovnání je nesmyslné. Důležité je, zda dokážeme ostatním svůj názor vysvětlit a zdůvodnit srozumitelně. I když názorová neshoda přetrvá, může být užitečné si vzájemně upřesnit, co je důvodem této neshody.⁷⁵ Většina srovnání je multifaktoriální záležitost a možná každý připisujeme různým faktorům různou váhu. Je dobré vědět, v čem přesně se spolu neshodneme.

Literatura

- Alexander, L. (2000): „Deontology at the Threshold.“ *University of San Diego Law Review* 37: 893–912.
- Alexy, R. (1994): *Theorie der Grundrechte*. Nomos Verlag, Baden-Baden.
- Boot, M. (2017a): „The Right Balance.“ *Journal of Value Inquiry* 51 (1): 13–32.
- Boot, M. (2017b): „Problems of Incommensurability.“ *Social Theory and Practice* 43 (2): 314–342.
- Brewer, S. (1996): „Exemplary Reasoning: Semantics, Pragmatics, and the Rational Force of Legal Argument.“ *Harvard Law Review* 109 (5): 925–1028.
- Dworkin, R. (1978): *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, Cambridge.
- Dworkin, R. (1985): *A Matter of Principle*. Harvard University Press, Cambridge.
- Dworkin, R. (2005): „Indeterminacy in Law.“ In *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. T. Honderich, Oxford University Press, Oxford, 2. Edition, 2005, s. 424–426.
- Dworkin, R. (2011): *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press, Cambridge.
- Ellis, A. (1992): „Deontology, Incommensurability and the Arbitrary.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (4): 855–875.
- Ellis, S. (2008): „The Main Argument for Value Incommensurability (and Why It Fails).“ *The Southern Journal of Philosophy* 46 (1): 27–43.
- Epstein, R. A. (1995): „Are Values Incommensurable, or Is Utility the Ruler of the World?“ *Utah Law Review* (3): 683–715.
- Finnis, J. (2011): *Philosophy of Law: Collected Essays IV*. Oxford University Press, Oxford.

⁷⁵ Wintr (2016, s. 459).

- Frank, R. H. (2000): „Why Is Cost-Benefit Analysis So Controversial?“ In *The Philosophy of Economics: An Anthology*, ed. D. M. Hausman, Cambridge University Press, Cambridge, 3. Edition, 2007, s. 251–269.
- Gallie, W. (1956): „Art as an Essentially Contested Concept.“ *The Philosophical Quarterly* 23 (6): 97–114.
- Gert, J. (2004): „Value and Parity.“ *Ethics* 114 (3): 492–510.
- Gert, J. (2015): „Parity, Preference and Puzzlement.“ *Theoria* 81 (3): 249–271.
- Gibbard, A. (2002): *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Oxford University Press, Oxford.
- Griffin, J. (1986): *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford University Press, Oxford.
- Heathwood, Ch. (2014): „Subjective Theories of Well-Being.“ In *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, eds. B. Eggleston & D. E. Miller, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, s. 199–2014.
- Hinman, L. M. (2012): *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*. Wadsworth Cengage Learning, Boston.
- Chang, R. (1997): „Introduction.“ In *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, ed. R. Chang, Harvard University Press, Cambridge, 1997, s. 1–34.
- Chang, R. (2002): „The Possibility of Parity.“ *Ethics* 112 (4): 659–688.
- Chang, R. (2012): „Are Hard Choices Cases of Incomparability?“ *Philosophical Issues* 22 (1): 106–126.
- Chang, R. (2013): „Incommensurability (and incomparability).“ In *The International Encyclopedia of Ethics*, ed. H. LaFollette, Blackwell Publishing, Malden, 2013, s. 2591–2604.
- Chapman, B. (1998): „Law, Incommensurability, and Conceptually Sequenced Argument.“ *University of Pennsylvania Law Review* 146 (5): 1487–1528.
- Kölbel, M. (2003): „Faultless Disagreement.“ *Proceedings of the Aristotelian Society* 104 (1): 53–73.
- Kramer, M. (2009): *Moral Realism as a Moral Doctrine*. Wiley-Blackwell, Malden.
- Moore, M. S. (1997): *Placing Blame*. Oxford University Press, Oxford.
- Muldoon, R. (2016): *Social Contract Theory for a Diverse World*. Routledge, New York.
- Parfit, D. (1986): *Reasons and Persons*. Oxford University Press, Oxford.
- Parfit, D. (2011): *On What Matters: Volume One*. Oxford University Press, Oxford.
- Rawls, J. (1999): *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge. Revisited Edition.

- Raz, J. (1999a): *Practical Reason and Norms*. Oxford University Press, Oxford, 2. Edition.
- Raz, J. (1999b): *Engaging Reason*. Oxford University Press, Oxford.
- Regan, D. (1997): „Value, Comparability, and Choice.“ In *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, ed. R. Chang, Harvard University Press, Cambridge, 1997, s. 129–150.
- Ronnow-Rasmussen, T. (2011): *Personal Value*. Oxford University Press, Oxford.
- Sandel, M. (2012): *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. Farrar, Straus and Giroux, New York.
- Schauer, F. (1994): „Commensurability and Its Constitutional Consequences.“ *Hastings Law Journal* 45: 785–812.
- Schauer, F. (2009): *Thinking Like A Lawyer*. Harvard University Press, Cambridge.
- Tsakyrakis, S. (2009): „Proportionality: An Assault on Human Rights?“ *International Journal of Constitutional Law* 7 (3): 468–493.
- Urbina, F. J. (2017): *A Critique of Proportionality and Balancing*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Viscusi, W. K. & Aldy, J. E. (2003): „The Value of a Statistical Life: A Critical Review of Market Estimates throughout the World.“ *Journal of Risk and Uncertainty* 27 (1): 5–76.
- Waldron, J. (1994): „Fake Incommensurability: A Response to Professor Schauer.“ *Hastings Law Journal* 45 (4): 813–824.
- Walsh, A. & Lynch, T. (2008): *The Morality of Money: An Exploration in Analytic Philosophy*. Palgrave Macmillan, New York.
- Weimann, J., Knabe, A. & Schöb, R. (2015): *Measuring Happiness: The Economics of Well-Being*. The MIT Press, Cambridge.
- Weinreb, L. L. (2005): *Legal Reason*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Wintr, J. (2016): „Alexyho vážící formule.“ *Právník* 155 (5): 446–461.
- Wollard, F. (2015): *Doing and Allowing Harm*. Oxford University Press, Oxford.
- Zamir, E. & Medina, B. (2010): *Law, Economics, and Morality*. Oxford University Press, Oxford.

***Modus vivendi* Johna Graye jako alternativní projekt liberálního myšlení:
akceptace hodnotového konfliktu coby základu politična**

**John Gray's *modus vivendi* as an alternative project of liberal thought: acceptation
of value conflict as a base of the political**

Aneta Květinová

Fakulta filozofická
Univerzita Pardubice
Studentská 84, 532 10 Pardubice
aneta.kvetinova@seznam.cz

Abstrakt/Abstract

Studie se zabývá analýzou politické teorie *modu vivendi* britského politického filosofa Johna Graye, přičemž za její hlavní cíl lze považovat především určení autorovy ideologické pozice v kontextu liberálního myšlení, jakož i posouzení koherence Grayovy teorie s koncepcí liberalismu strachu. Na základě kritické reflexe převažujícího univerzalistického pojetí liberalismu článek identifikuje a analyzuje stěžejní atributy Grayova specifického uchopení liberální teorie v podobě ideálu *modu vivendi*, etické teorie hodnotového pluralismu, univerzálního minima a hodnoty tolerance. V návaznosti na tuto identifikaci je následně zkoumán i etický rozměr Grayovy politické teorie, jehož charakteristika umožňuje zhodnotit, do jaké míry lze autorovu teorii interpretovat v kontextu liberálního myšlení. V této souvislosti se studie rovněž snaží ukotvit Grayovu tvorbu v širším rámci alternativních projektů liberální teorie, když usiluje o prokázání principiálních paralel mezi Grayovým politickým modelem a politickým myšlením Bernarda Williamse jakožto stěžejním představitelem tzv. liberalismu strachu. Výzkum těchto paralel pak přispívá především k nastolení otázek souvisejících s možností důsledného odlišování politické a morální teorie a chápání konfliktu jakožto neodmyslitelné součásti politické reality v rámci současného liberalismu.

The paper aims to analyse the political theory of *modus vivendi* by political philosopher John Gray and to determine the ideological standpoints of Gray's theory within the context of liberal thought as well as to assess its coherence with the concept of liberalism of fear. On the basis of a critical reflection of the prevailing universalistic conception of liberalism, the study identifies and analyses essential attributes of Gray's specific but controversial political theory: the ideal of *modus vivendi*; ethical theory of value pluralism; universal minimum and the value of toleration. Having interpreted all those main parts of the concept, the study is supposed to clarify also the ethical dimension of Gray's theory which makes it possible to decide to what extent the author might be identified as a liberal thinker. In this regard, the study endeavours to embed Gray's thought in a broader framework of alternative projects of liberal theory by demonstrating fundamental parallels between Gray's model and political thought of Bernard Williams as the main theoretician of liberalism of fear. Investigations of those parallels thus contributes towards articulating questions concerning the possibility of consistently distinguishing between the political and the moral

theory as well as perception of a conflict as an ineradicable part of political reality in the framework of contemporary liberalism.

Politická teorie britského filosofa Johna Graye představuje v aktuálním politickém myšlení svébytnou, obtížně uchopitelnou a mnohdy rozpačitost vzbuzující koncepci, neboť její autor usiluje o zdánlivě neslučitelné cíle, spočívající jak v důsledném zpochybnění obecně přijímaných společensko-vědních předpokladů současného politického myšlení, tak i v jejich osobitém rozvíjení prostřednictvím promýšlení alternativních teoretických východisek. Vzhledem k tomu, že Gray působí nejen jako filosof a politický teoretik, ale také jako společenský komentátor píšící popularizační texty, není vždy snadné stanovit pomyslnou dělicí čáru mezi jeho díly určenými pro akademickou sféru a mezi texty pro široké publikum. Právě Grayův esejistický styl, jakož i četné využívání historických exkurzů a neustálá modifikace vlastních stanovisek navíc znesnadňuje interpretaci autorovy ideové orientace. Abychom si učinili představu o Grayově častém a leckdy zcela antagonistickém střídání názorových pozic, lze v jeho filosofii mapovat určitou ideologickou cestu, na jejímž počátku v polovině sedmdesátých let je zřejmá autorova víra v liberalismus Johna Stuarta Milla. Ta se však u Graye bouřlivě transformovala – nejprve postupným tůhnutím k myšlení Fridricha Hayeka a neoliberalismu, posléze přesunem ke konzervatismu Michaela Oakeshotta a následně k sympatiím vůči politické činnosti Tonyho Blaira a programu New Labour. Po této ideologické proměně, zahrnující neoliberální, konzervativní i socialistické tendence, Gray zaměřil své akademické úsilí dvojím směrem, když se jednak soustředil na formulování vlastní teorie liberalismu, stojící v opozici k dominantní formě této ideologie reprezentované především Johnem Rawlsem a Ronaldem Dworkinem, jednak si osvojil principy nihilismu, který je spjat s Grayovou náklonností k antihumanismu a teorii Gaia Jamese Lovelocka.¹

Samotnou Grayovu politickou filosofii lze charakterizovat jako soustavnou kritiku v moderní době převažujícího proudu liberálního myšlení, založeného na ideji racionálního konsensu a činícího si nárok na univerzální autoritu konkrétní morálky.² Gray tento druh liberalismu považuje v současném pluralitním světě za nevyhovující a navrhuje proto svou teorii *modu vivendi*³ jakožto ideálu mírové koexistence

¹ Blíže např. Horton & Newey (2007, s. 2).

² Ačkoli kritika současného dominantního proudu liberalismu je v politické diskusi poměrně častým trendem, je třeba zdůraznit, že Gray se svým přístupem vymyká běžné argumentaci většiny myšlenkových proudů, tudíž jej nelze přiřadit ani ke kritice klasických liberálů jako je například John Lucas, konzervativců jako je Robert Nisbet či komunitaristů v čele s Michaellem Sandelem.

³ Označení *modus vivendi* je přitom v Grayových textech často užíváno jako synonymum pro termín agonistického liberalismu. Gray pojmem agonistického liberalismu původně označoval

jednotlivých životních způsobů⁴ v rámci jednoho společenství či státu i mezi státy navzájem. Podmínkou pro uskutečnění politiky *modu vivendi* je tedy existence minimálně dvou stran, které se navzdory svým odlišným hodnotovým přesvědčením rozhodly ke vzájemné toleranci. Základním výchozím předpokladem této Grayovy koncepce je přitom etická teorie hodnotového pluralismu, dle níž platí „že lidé mohou žít a prospívat mnoha způsoby, a to způsoby někdy tak protikladnými, že je nelze hodnotově nijak srovnávat,“ pročež žádný z těchto způsobů nemůže být považován za univerzální, respektive za ideální pro všechny lidské bytosti.⁵ Z toho vyplývá, že hodnotový konflikt je vzhledem k nesouměřitelnosti hodnot a životních způsobů neodmyslitelnou součástí lidských životů, znemožňující dospět k jakémukoli racionálnímu konsensu. To přivádí Graye k závěru, že je třeba opustit veškeré univerzalistické tendence liberalismu a přijmout namísto toho alternativní projekt *modu vivendi* založený na vzájemné toleranci, jež umožňuje hledat podmínky mírového soužití jednotlivců, skupin i životních způsobů s odlišnými hodnotami.⁶

Vzhledem k takto stanoveným cílům Grayovy teorie, jakož i ke kritickému postoji autora vůči přílišnému etickému zatížení liberální tradice je na místě klást si otázku, zda má Grayem předkládaná koncepce *modu vivendi* rovněž určitý etický rozměr či nikoliv, tedy zda lze v jejím rámci identifikovat dominantní normativní hodnoty, osobující si formativní charakter ve vztahu k politické sféře, či zda je možné koncepci *modu vivendi* považovat za hodnotově zcela neutrální. S ohledem na to je žádoucí posoudit platnost Grayova tvrzení, že „*modus vivendi* je projektem politickým, nikoliv morálním ideálem.“⁷ V tomto směru je přitom nutné zvážit, zda je autorovým cílem tematizovat určité rozlišení mezi politickou a morální teorií, neboť jak budu dále tvrdit, v Grayově politické teorii *modu vivendi* lze nalézt určité paralely s liberalismem strachu, potažmo s

koncepci I. Berlina, viz Gray (1993), poté však i svou vlastní teorii, viz Gray (1995). Nicméně v pozdních textech, viz Gray (2004), se Gray již drží označení své politické filosofie jako liberalismu *modu vivendi* či jen *modu vivendi*, které používá i tato práce.

⁴ Slovní spojení „životní způsob“ (life form) Grayovi slouží k označení rozmanitých, nesouměřitelných a hodnotově specifických stylů života, které mohou skupiny jedinců vést. Životním způsobem je tedy pro Graye například způsob života emancipované ženy v Západním světě, který je hodnotově nesouměřitelný se stylem života ženy v muslimském prostředí. Mezi jednotlivými životními způsoby přitom probíhá neustálá interakce, proto je obtížné jasně je definovat, případně mezi nimi určit rozdíl. Gray se přesto snaží předložit několik kritérií, na jejichž základě je možné určitý životní způsob vymezit: 1) musí být veden větším počtem lidí, nikoli pouze jednotlivcem, 2) musí být předáván z generace na generaci, 3) musí být smysluplný a uznáván ostatními jedinci, 4) musí vylučovat některé jedince a musí se vyznačovat konkrétními zvyky, přesvědčeními a hodnotami. Blíže viz Gray (2004, s. 21).

⁵ Gray (2004, s. 15).

⁶ Tamtéž, s. 38.

⁷ Tamtéž, s. 38.

myšlenkami Bernarda Williamse, jejichž cílem je odmítnout nadřazenost morálky nad političnem.⁸ S tím souvisí rovněž druhá otázka, jež se věnuje problému Grayova ideového zaměření – s ohledem na Grayovo uchopení *modu vivendi* je totiž žádoucí rozhodnout, zda je možné Graye považovat za liberálního myslitele, či zda jeho teorie nabízí vůči liberalismu spíše určitou alternativu.⁹ Právě otázka souladu autorových stěžejních idejí s ústředními principy liberálního politického myšlení se v tomto ohledu úzce vztahuje k základnímu výzkumnému záměru této studie, jelikož výše avizované posouzení míry etického rozměru Grayovy politické teorie nutně vyžaduje identifikaci jeho pozice právě ve vztahu ke klasickému liberálnímu kontextu.

Dvě tváře liberalismu

Vzhledem k tomu, že Gray dospívá k formulaci vlastní politické teorie cestou kritického zkoumání dosavadní tradice liberálního myšlení, přičemž zároveň nepopírá ambici vytvořit vůči tomuto domněle nevyhovujícímu mainstreamovému způsobu liberálního uvažování o společnosti relevantní alternativu, je v první řadě žádoucí věnovat pozornost právě Grayovu vymezení této dominantní formy liberalismu. Dříve než tak učiníme, je však vhodné zdůraznit Grayovo – pro následně představenou „prowilliamsovskou“ interpretaci zásadní – tvrzení, že pro pochopení liberalismu je nutné porozumět

⁸ Pojem „politično“ či „bytostné politično“ bude v této studii nadále užíván pro označení určité výchozí situace umožňující vznik podmínek a základních potřeb politiky coby procesu vzájemného vyjednávání. Politično je tedy odlišné od politiky jakožto konkrétního výkonu moci, neboť ve své podstatě představuje její základní předpoklad, když vymezuje základní kategorie aktérů a vytýčuje prostor, v němž může politická aktivita probíhat. Tento význam přiděluje političnu i řada dalších teoretiků politického myšlení, mezi jinými například Colin Hay, který v této souvislosti hovoří o „utváření kontextu ... a schopnostech aktérů předefinovat parametry toho, co je společensky, politicky a ekonomicky možné pro aktéry ostatní ... čímž je zároveň definován rozsah jejich alternativ.“ Hay (2002, s. 74).

⁹ Zde je třeba zdůraznit, že posouzení, zda lze Graye přiřadit k liberální tradici myšlení, je značně obtížné, neboť vymezení liberalismu vykazuje ve vývoji politické teorie notně vágní a zároveň kontroverzní atributy. I přes široké spektrum různých proudů uvnitř liberální tradice, jež logicky vyplývá z uvedené benevolence definičního vymezení a jež zároveň vede k podstatným rozdílům například mezi klasickým, sociálním a moderním liberalismem, lze pro účely této studie identifikovat liberální směr myšlení v jeho nejobecnější formě, na níž se obvykle shoduje valná většina jeho zastánců. V takovém případě můžeme za základní atributy liberálního kánonu uvažování o společnosti považovat především principy individuální svobody a autonomie, založené na myšlence nezczitelných lidských práv a soukromého prostoru, striktně odlišeného od veřejné sféry. Na základní rovině pak v liberální teorii panuje obvykle i shoda v otázce úlohy státu, jež nemá představovat hodnotovou autoritu, ale nestranného arbitra, umožňujícího svým občanům životní realizaci dle jejich vlastních představ, s čímž se pojí pro liberalismus neodmyslitelný důraz kladený na hodnoty pluralismu a tolerance. Pokládáme-li v této studii otázku po Grayově příslušnosti k liberální tradici, je dobré zdůraznit, že odpověď vyžaduje v první řadě posoudit, do jaké míry autorova teorie konvenuje právě s výše zmíněnými principy, respektive zda je v některém ohledu zásadně popírá. Blíže viz Heywood (2005, s. 39–40).

kulturnímu a politickému prostředí, v jehož rámci se v období raného novověku formoval. Ačkoliv liberalismus dle Graye nemá žádnou konkrétní neměnnou podstatu, můžeme u něho identifikovat řadu stěžejních rysů, které je možné plně pochopit pouze z hlediska určité historické perspektivy.¹⁰ Tento Grayův důraz na historickou podmíněnost liberalismu či jakékoli jiné teorie lze přitom považovat právě za jeden z ústředních znaků, na jehož základě autor odlišuje převažující proud liberálního myšlení, zakládající se na určité abstraktní teorii a jistých morálních principech, od své vlastní teorie *modu vivendi*, která se snaží vycházet jak z proměnlivé dějinné situace, tak z uvědomění si existence bytostného politična.

V této souvislosti je namístě akcentovat skutečnost, že Grayovo úsilí o definici liberalismu prošlo několika vývojovými fázemi, během nichž autor svůj postoj k liberální tradici do značné míry revidoval. V díle *Liberalismus* totiž nejdříve připustil platnost běžného rozlišení mezi klasickým a moderním liberalismem, jež však dle jeho mínění nemá vliv na skutečnost, že liberalismus představuje jednotnou tradici, kterou lze charakterizovat určitým stálým pojetím člověka a společnosti, vyznačujícím se čtyřmi základními prvky: individualismem, univerzalizmem, meliorismem a egalitarismem.¹¹ Tyto principy Gray následně v díle *Post-liberalism: Studies in Political Thought* označuje souhrnným názvem jako „liberální syndrom“. Ten se dle něho projevuje jak u klasických, tak i moderních či egalitárních liberálů, které od sebe tudíž nelze jednoznačně oddělovat.¹² Dosud konečnou podobu Grayova vymezení liberálního kánonu uvažování pak najdeme v jeho publikaci *Dvě tváře liberalismu*, kde autor na základě dvou neslučitelných ideálů tolerance vymezuje existenci dvou odlišných proudů liberálního myšlení – převažující liberalismus univerzálního režimu a doposud minoritní liberalismus mírového soužití.¹³

První zmíněné pojetí liberalismu univerzálního režimu či univerzalistického liberalismu¹⁴ Gray definuje prostřednictvím principu tolerance jako hledání určité ideální podoby života, v rámci níž jsou liberální instituce chápány jako aplikace univerzálních principů. Gray do této tradice myšlení řadí širokou škálu filosofů jako například J. Locka, I. Kanta, J. Rawlse, R. Dworkina, F. Hayeka a další. Naproti tomu

¹⁰ Gray (1999, s. 7).

¹¹ V originále vydáno poprvé v roce 1986. Gray (1999, s. 8–9).

¹² Gray (1993, s. 285).

¹³ Gray (2004, s. 10).

¹⁴ Gray užívá termín „liberalismus univerzálního režimu“ synonymně s označením „univerzalistické pojetí liberalismu“ či „univerzalistický proud liberalismu“. V zájmu lepší orientace se budu v této studii pro označení daného typu liberalismu nadále držet spíše druhého zmíněného termínu. Nutno dodat, že Grayův termín „univerzalistický proud liberalismu“ v podstatě odpovídá obsahovému vymezení klasického liberalismu.

druhý proud liberálního myšlení, tedy liberalismus mírového soužití autor na základě tolerance vymezuje jako hledání mírových podmínek mezi rozdílnými životními způsoby. Tuto tradici liberalismu pak dle Graye reprezentují především myslitelé jako T. Hobbes, D. Hume, I. Berlin a M. Oakeshott. Gray v tomto ohledu zdůrazňuje, že univerzalistický proud liberalismu není schopen poskytnout návod, jak žít ve společnosti, kde existuje mnoho životních způsobů, ačkoli v současné době

„v důsledku hromadné migrace, nových komunikačních technologií a neustálého kulturního experimentování obsahují téměř všechny společnosti několik životních způsobů, přičemž mnoho lidí vede více než jeden z nich“.¹⁵

Na základě uvedeného rozlišení dvou podob liberální tradice Gray formuluje klíčovou tezi své teorie, a sice že za podmínek moderního pluralismu bychom měli opustit převažující univerzalistické pojetí liberalismu a odmítnout tak touhu docílit racionálního konsensu ve věci liberálních hodnot. Namísto toho bychom dle Graye měli přijmout skromnější, byť normativně limitovaný politický ideál *modu vivendi*, navazující na druhý zmíněný a doposud méně frekventovaný proud liberalismu mírového soužití.¹⁶

Kritika univerzalistického pojetí liberalismu

Pro vyjasnění Grayova stanoviska, odmítajícího dosud hlavní univerzalistický proud liberálního myšlení ve prospěch alternativního ideálu *modu vivendi*, je žádoucí zaměřit se na Grayovu kritiku výše zmíněného liberálního syndromu. Na jeho základě autor spojuje univerzalistický proud liberalismu s tzv. osvícenským projektem, jenž je neoddelitelně spjat s filosofií historie a myšlenkou pokroku a jenž zároveň tvoří určitou červenou nit liberálního myšlení ve všech jeho tradičních formách od Locka, Kanta, Johna Stuarta Milla až k pozdnímu Rawlsovi.¹⁷ Je přitom nutné vzít na vědomí, že ačkoliv má Gray tímto projektem na mysli určitý souhrn ideových principů, které si liberální tradice původně skutečně osvojila v průběhu historické epochy osvícenství, zařazuje do jeho rámce i značné množství pozdějších autorů, kteří dle něho vykazují jednoznačnou závislost na ideologických rysech osvícenského projektu, čímž je možné ztotožnit je právě s oním univerzalistickým pojetím liberalismu. Je tudíž zřejmé, že Gray v tomto směru používá pojem „osvícenství“ v notně volnějším významu, než jak je obvykle chápán, tedy nikoli jako přesně ohraničenou etapu v dějinách politického myšlení, nýbrž jako určitý široký inspirační základ moderní liberální teorie.

¹⁵ Gray (2004, s. 9–10).

¹⁶ Horton (2007, s. 44).

¹⁷ Gray (1995, s. 65–66).

Zaměříme-li se nyní na Grayem zdůrazňované konstitutivní prvky liberálního syndromu, je v prvé řadě třeba věnovat pozornost individualismu, tedy ideji, že jedinec je principiálně nadřazen jakémukoli kolektivu, neboť jsou to právě individuální stavy mysli, pocity či aspekty života lidských bytostí, jež mají rozhodující hodnotu, a musí být tudíž vždy stavěny výše než kolektivní instituce a životní způsoby.¹⁸ Gray však namítá, že individualismus nemá žádné výlučné postavení, neboť je pouze jednou z možných forem lidského prospívání, která sice jedincům umožňuje docílit mnohých dober, avšak dosažení velké části jiných naopak zabraňuje.¹⁹ V souvislosti s kritikou individualismu Gray přitakává filosofii komunitarismu, která mimo jiné postuluje, že liberální tradice činí z člověka prázdný subjekt bez historie či vlastní identity.²⁰ Gray nicméně kromě liberálního pojetí individuálního subjektu odmítá i komunitaristický ideál definující jedince na základě jeho příslušnosti k určitému společenství.²¹ Domnívá se totiž, že identitu lidí utváří fakt, že „vedou nikoliv jeden, ale několik životních způsobů, a to se všemi jejich konflikty“,²² jež se však univerzalistický liberalismus stejně jako komunitarismus snaží ze svého středu vymýtit.

Další klíčový rys liberálního syndromu tvoří dle Graye meliorismus, čili představa, že veškeré společenské instituce a politická zřízení jsou prostřednictvím lidského rozumu zcela zdokonalitelná.²³ Jak Gray poukazuje, víra v pokrok, jakož i v konečné sjednocení rozdílných kulturních forem v jednu univerzální civilizaci opět odkazují k jádru osvícenského projektu, z něhož vychází většina současných liberálních koncepcí. Gray se přitom vymezuje vůči jakékoli ideji dokonalosti, poněvadž zdůrazňuje pluralitu životních způsobů a kulturních forem, které nelze redukovat na jediný princip či obsáhnout v určitém souboru dokonalých a univerzálně platných institucí.²⁴ Moderní společnosti v sobě totiž dle Graye zahrnují natolik rozdílné životní

¹⁸ Gray (1993, s. 286).

¹⁹ Tamtéž, s. 307.

²⁰ Gray (2004, s. 157).

²¹ Na tomto místě je třeba poukázat na skutečnost, že činí-li Gray z komunitarismu celistvou tradici myšlení, vytváří si do značné míry umělého nepřítele, neboť i v rámci komunitarismu existuje pluralita různých přístupů, jež je patrná například na odlišném pojetí subjektu u Charlese Taylora a Michaela Sandela. Tato tendence chápat obdobný způsob kritiky liberálního myšlení jednolitým způsobem, je nicméně i navzdory námitkám autorů jako jsou právě Taylor či Will Kymlicka v politické teorii zcela běžná. Blíže viz Taylor (1997).

²² Gray (2004, s. 158).

²³ Gray (1993, s. 286).

²⁴ Gray (1995, s. 126).

způsoby, že tvrzení o jednotné modernizaci jejich institucí může být považováno pouze za záležitost víry, postrádající jakékoli historické opodstatnění.²⁵

Tím se dostáváme ke třetímu základnímu prvku liberálního syndromu, a to k egalitarismu, dle něhož lze všem lidským bytostem přiznat stejný morální status, neboť egalitarismus ve své podstatě popírá význam přirozené morální či politické hierarchie mezi lidmi.²⁶ Ačkoli Grayovým zájmem není podporovat jakýkoli druh nerovnosti, domnívá se, že existuje mnoho způsobů lidského prospívání, jež jsou neslučitelné s liberálním ideálem rovnosti. Některá dobra jsou totiž dle autora liberálním režimem potlačována, jelikož jsou závislá na zděděné hierarchii či na nuceném podřízení, předpokládajícím zakotvení lidí v určitých rolích, které utváří jejich identitu.²⁷ Rovnost je přitom podle Graye pouze jednou hodnotou z mnoha žádoucích, a nelze jí oprávněně přisuzovat výjimečné postavení. Tento fakt se autor snaží doložit poukazem k uspořádání antických společností, v nichž byla idea rovnosti značně oslabená, nebo zde dokonce zcela chyběla.²⁸ Gray k tomu dodává, že až moderní doba se svým urputným úsilím o dosažení harmonie vnesla do společenského a politického života požadavek uniformity namísto toho, aby se zaměřila na uznání všeobecných rozdílů a nevyhnutelného konfliktu.²⁹

To nám umožňuje zaměřit se na poslední a pro Grayovu kritiku dle mého soudu nejdůležitější konstitutivní prvek liberálního syndromu, a sice univerzalizmus. Dle něho platí, že existují určitá důležitá práva a povinnosti, jež jsou platná pro všechny jedince, a to pouze na základě jejich titulu jakožto lidských bytostí, nehledě na odlišné kulturní formy a specifické historické okolnosti, v nichž se lidé nachází.³⁰ Liberalismus je pak dle takového názoru považován za nejlepší politické uspořádání pro celé lidstvo, neboť svými principy ztělesňuje jediné legitimní vyjádření univerzálních hodnot. Proti obdobným univerzalistickým tendencím, které se objevily již v době osvícenství, se Gray ostře vymezuje, neboť jeho pozice hodnotového pluralismu je jakousi rozvratnou doktrínou, narušující veškerá tvrzení o ideálním lidském životě. Gray v této souvislosti postuluje, že existuje mnoho různých způsobů, jimiž mohou lidé prosperovat, pročez liberalismu jako politické teorii nelze přisuzovat univerzální autoritu. Ačkoli mají dle autora liberální univerzalisté pravdu v tom, že existují určité univerzální hodnoty, mýlí se, když je ztotožňují s vlastními ideály – liberální hodnoty patří do celé řady životních

²⁵ Gray (2004, s. 36–37).

²⁶ Gray (1999, s. 8).

²⁷ Gray (1993, s. 299).

²⁸ Blíže např. Bleicken (2002, s. 346–370).

²⁹ Gray (1993, s. 12).

³⁰ Tamtéž, s. 286.

způsobů a není proto nutné ztotožňovat jejich realizaci pouze s jedním univerzálním režimem.³¹ Tomuto Grayovu stanovisku odpovídá i jeho vymezení univerzálních forem dobra a zla, které tvoří jakousi obecnou lidskou zkušenost, neustále přítomnou v lidských dějinách a vyjádřenou v příslušných kategoriích dané doby bez ohledu na konkrétní režim, v němž se jedinci právě nachází.

Gray se navíc domnívá, že univerzální hodnoty jsou ve vzájemném konfliktu, což je také důvod, proč nemohou představovat východisko pro uskutečnění osvícenského ideálu univerzální civilizace: „... mohou-li si univerzální hodnoty konkurovat, pak něco takového jako ideální život nemůže existovat.“³² V této souvislosti se ovšem nabízí otázka, jestli Gray ztotožňuje univerzální hodnoty s jím postulovanými univerzálními formami dobra a zla, a zda tedy i tyto univerzální formy mohou být ve vzájemném konfliktu. Domnívám se, že v tomto případě se odkrývá Grayova terminologická nepřesnost, neboť autor užívá pojem univerzálních forem dobra a zla jako synonymum pro univerzální hodnoty, přičemž obě tato označení chápe v jistém smyslu spíše po Williamsově vzoru jako určitá základní přesvědčení, respektive politické banality. Tyto politické banality jsou totiž dle Williamse – stejně jako Grayovy univerzální formy dobra a zla – univerzáliemi, jež jsou jakožto primární formy lidské zkušenosti v odlišných podobách přítomné v každé fázi historického vývoje společnosti, a jež tvoří výchozí bod pro jakékoli uvažování v politickém kontextu.³³ Tak jako Williams na základě svého tvrzení o prvotní existenci politických banalit odmítá vycházet při formulování své koncepce z předem stanovených morálních postulátů a univerzálních pravidel abstraktních teorií, snaží se i Gray svým důrazem na univerzální a všem lidským bytostem reálně přístupné formy dobra a zla zdůraznit úlohu politična a nevhodné moralizující tendence liberálních teorií. Jak navíc Gray tvrdí, vzhledem k tomu, že dosavadní dominantní forma liberalismu není schopna vyřešit nároky konfliktních hodnot, respektive možných konfliktů univerzálních forem dobra a zla, měli bychom dle autora zanechat veškerého úsilí o vytvoření teoretického systému univerzálních principů a namísto toho pohlížet na liberalismus v intencích *modu*

³¹ Gray odmítá koncepci liberálního relativismu, který popírá existenci jakýchkoli univerzálních hodnot a tvrdí, že se liberálně orientované společnosti mohou vzdát svých univerzalistických nároků, aniž by změnilly svůj charakter. Blíže např. Gray (2004, s. 34, 145).

³² Gray (2004, s. 18).

³³ Je třeba dodat, že Williams dále rozpracovává své pojetí politických banalit jakožto nepolitických předobrazů s ohledem na formulování politických pojmů a je tedy ve své terminologii ve srovnání s Grayem mnohem důslednější. Nicméně domnívám se, že pro pochopení Grayova přístupu k univerzalistickým tendencím liberalismu, jakož i k jeho vlastní formě univerzalizmu v podobě univerzálních forem dobra a zla je uvedené zjednodušené přirovnání daného Grayova pojetí k Williamsovým „univerzáliím“ dostačující. Blíže viz Hejduk (2011, s. 252).

vivendi, jenž usiluje o ryze politický způsob nalezení podmínek pro koexistenci různých životních způsobů a konfliktních hodnot.³⁴

Modus vivendi

Jak již bylo naznačeno výše, Grayova teorie *modu vivendi* vychází z názoru, že nelze nalézt žádný způsob života, jenž by byl ideální pro všechny lidské bytosti. Existuje totiž široká škála podob dobrého života, které jsou lidé schopni vést, a které zároveň nemůže obsáhnout jediná komunita či tradice.³⁵ *Modus vivendi* se proto vyhýbá snaze o založení ideálního režimu, ať již liberálního či jiného, a namísto toho pouze hledá podmínky pro koexistenci různých životních způsobů. Pro Graye tedy *modus vivendi* představuje určitý soubor principů, jež bychom měli sledovat uvnitř jedné společnosti i mezi různými společnostmi navzájem, protože *modus vivendi* vychází z reálné podoby moderního pluralitního světa, když popisuje společenské uspořádání mezi lidmi zastávajícími konfliktní hodnoty a způsoby života. Vzhledem k tomu, že *modus vivendi* ze své podstaty odmítá nárok liberálních hodnot na univerzální autoritu, je nutné v rozporu s převažujícím univerzalistickým proudem liberalismu, avšak svým úsilím o hledání míru, souvisejícím s tradicí liberální tolerance, si tento politický ideál může dle autora nárokovat status obnovitele liberálního projektu.³⁶

Modus vivendi podle Graye nicméně zajišťuje více než pouhou absenci války či rovnováhu moci, jelikož reflektuje, že „nepotřebujeme společné hodnoty, abychom žili v míru. Potřebujeme společné instituce, v nichž by mohlo koexistovat mnoho podob života.“³⁷ Obdobnou pozici, a sice že stát nemá preferovat žádnou podobu dobrého života, nýbrž má být vůči odlišným životním způsobům zcela neutrální, zastává v jistém smyslu i klasický liberalismus, nicméně Gray považuje jeho východiska za nedostatečná a usiluje o jejich prohloubení. V tomto ohledu se domnívám, že Gray se výše zmíněným tvrzením snaží poukázat na skutečnost, že ačkoliv klasický liberalismus hlásá opak, implicitně a nepřiznaně vždy již existenci určitých společných hodnot předpokládá. Vzhledem k tomu, že se klasický liberalismus rozvíjel v konkrétním historickém kontextu, směřovala jeho neutralita především vůči otázkám náboženského vyznání či etnického původu, avšak nezpochybňovala zažitá principy individualisticky pojímaných tradic západní společnosti – těžko si lze například představit neutrální postoj klasických liberálů k polygammím společnostem či squatterství. Právě s ohledem na moderní pluralismus je tudíž dle Graye nutné tento klasický postoj reformulovat a vytvořit

³⁴ Tamtéž, s. 48.

³⁵ Tamtéž, s. 14.

³⁶ Tamtéž, s. 48.

³⁷ Tamtéž, s. 14.

takové společné instituce, které skutečně umožní mírové soužití odlišných životních způsobů i v jejich aktuální a radikálnější podobě.

Odkaz Hobbesova naturalismu

Požadavkem na vytvoření a všeobecné uznání společných institucí, zajišťujících mírové soužití konfliktních hodnot a odlišných forem života, se Gray vymezuje vůči klasickému liberálnímu názoru, že konflikty hodnot či obecněji řečeno jakákoli skutečnost konfliktu jsou projevem nedokonalosti, o jejichž odstranění by měla každá morální či politická teorie usilovat. Autor naopak zdůrazňuje, že v etice i v politice je primárně nutné pochopit, proč se nelze konfliktu ve společnosti ani v životě jednotlivce vyhnout. Zde je patrná Grayova návaznost na Hobbesa a jeho naturalistickou vizi přirozeného mezilidského konfliktu vedoucího k válce všech proti všem, před níž mohou být lidské bytosti uchráněny pouze vytvořením suverénní autority zajišťující občanský mír. Ten je přitom víc než jen pouhou absencí občanské války, jelikož umožňuje vytvoření veřejných institucí, dle nichž mohou lidé navzdory svým odlišnostem navzájem koexistovat.³⁸

Jak Gray zdůrazňuje, Hobbes v návaznosti na to postuluje nutnost založit stát na radikální toleranci vůči soukromému přesvědčení jedinců,³⁹ neboť lidé jsou dle něho od přirozenosti egoisté, jednající vždy s ohledem na své vlastní zájmy, jež nejsou formovány kolektivně, ale vyvěrají právě z bytostně soukromých postojů. Tuto skutečnost přitom nelze prizmatem Hobbesa nikdy – tedy ani ustavením jakékoli suverénní moci – zcela změnit.⁴⁰ Jak Gray dále dodává, s ohledem na neměnnost lidské přirozenosti Hobbes rovněž odmítá klasickou aristotelskou představu o nejvyšším dobru a přirozeném smyslu lidské existence, k jejichž realizaci člověk ve světě směřuje. Hobbes se totiž dle Graye naopak domnívá, že díky přirozenosti a vlivu okolností jsou lidé nuceni usilovat o dosažení stále se měnících předmětů své touhy, přičemž neexistuje žádné nejvyšší dobro, jehož by měli jedinci docílit, ale pouze nejvyšší zlo, které se snaží eliminovat.⁴¹

Gray přitom sdílí tyto Hobbesovy postřehy ohledně lidské přirozenosti, neboť sám také tvrdí, že „lidé mají jakousi společnou přirozenost, která je ve svých potřebách v podstatě stálá,⁴² přičemž jsou to právě různé lidské potřeby a odlišné formy dobra, které způsobují morální i politické konflikty. Krom toho výše uvedené postřehy dle

³⁸ Blíže viz Hobbes (2009, s. 89, 117).

³⁹ Gray (2000, s. 10).

⁴⁰ Blíže viz Hobbes (2009, s. 87–88).

⁴¹ Gray (1993, s. 4).

⁴² Gray (2004, s. 159).

Graye rovněž potvrzují, že Hobbes je pro moderní politické myšlení zcela relevantní autor, neboť ztělesňuje jednu ze dvou možných forem liberalismu strachu, dle níž není největším ohrožením společnosti a svobody jednotlivců stát se svými institucemi, ale anarchie, v níž je život jedinců řízen strachem z největšího zla, tj. z násilné smrti. Takto pojatý liberální projekt, usilující o mírové soužití a ochranu jedinců před zlem, je podle Graye v přímém protikladu k druhému typu liberalismu strachu, jenž je charakterizován strachem ze státu, a tudíž i snahou o jeho maximální omezení.⁴³ Přestože se tímto druhým zmíněným typem liberalismu strachu vyznačují téměř všechny současné liberální teorie, Gray přichází s názorem, že stát musí být po Hobbesově vzoru vnímán jako instituce sloužící k ochraně svých občanů před zlem,⁴⁴ nikoli – jak se domnívají moderní liberální myslitelé – jako nástroj umožňující „transcendentální vyvození západních institucí jakožto jediných legitimních forem vlády“.⁴⁵ Domnívám se, že Gray tímto tvrzením opět poukazuje na nutnost zachování bytostného politična, jež odkazuje k primární potřebě přežití a vytvoření mírové spolupráce mezi lidmi, respektive ke stále naléhavé politické otázce po legitimizaci státu. Takto chápané politično pak navíc stojí v přímém protikladu k abstraktním teoriím, vytvářejícím univerzálně platné instituce a mravní ideály bez ohledu na proměnlivou dějinnou situaci. Kromě toho zdůrazněním základního úkolu státu, tj. ochrany jedinců před zlem Gray nejenom že odkazuje k Hobbesovi jakožto mysliteli hodnému následování, ale také odhaluje spřízněnost své politické teorie *modu vivendi* právě s aktuálním proudem liberalismu strachu, jenž na Hobbesovu teorii rovněž navazuje.⁴⁶

Hodnotový pluralismus

Při snaze o pochopení Grayovy politické teorie *modu vivendi* je nezbytné zaměřit se rovněž na objasnění etické koncepce hodnotového pluralismu, jež tvoří samotné jádro autorova pojetí *modu vivendi*. Díky tomu, že klíčové atributy moderní společnosti jako migrace a masová komunikace odbouraly tradiční monokulturní charakter jednotlivých států a rozšířily rozdílné životní způsoby napříč společným prostorem, se dle Graye

⁴³ Gray (2000, s. 10–11).

⁴⁴ V tomto ohledu je nutné zdůraznit, že Gray chápe zlo, před nímž má stát jedince chránit, po Hobbesově vzoru ve značně minimalistické formě, tj. například jako násilnou smrt, mučení, věznění, bídu a podobně, tedy jako univerzální formy zla, na nichž se všichni lidé shodnou.

⁴⁵ Gray (2000, s. 12).

⁴⁶ Zde je třeba podotknout, že ačkoli Gray reflektuje, že Hobbes ve své politické teorii vychází z liberálního pojetí společnosti, avšak řešení odlišných lidských zájmů a morálky spatřuje v ustavení absolutního suveréna, který ze své podstaty politično odbourává, pro účely své vlastní teorie *modu vivendi* pracuje pouze s Hobbesovým původním předpokladem minimalistické definice státu bez ohledu na její vyústění.

konflikty hodnot, potažmo pluralismus jako takový staly naším historickým osudem.⁴⁷ Jak Gray tvrdí, hodnotový pluralismus ztělesňuje přesvědčení, že existuje mnoho druhů dobrého života, přičemž některé z nich nelze hodnotově poměřovat, poněvadž nejsou ani lepší, ani horší či stejné, nýbrž jsou nesouměřitelně hodnotné. Hodnotový pluralismus si přitom klade za cíl věrnost etickému životu⁴⁸ – projevuje-li se tedy lidské dobro konkurenčními životními způsoby, je třeba to akceptovat, neboť etika je dle Graye založena na empirickém zkoumání, nikoli na *a priori* daných pravdách.⁴⁹ Vzhledem k tomu, že Gray tvrdí, že hodnotu právě jen „některých“ životních způsobů nelze srovnávat, je evidentní, že autor předpokládá rovněž existenci určitých špatných životních způsobů. Otázkou ovšem zůstává, na základě jakého kritéria je možné rozhodnout, které životní způsoby jsou ty dobré a které nikoli. Domnívám se, že Gray v tomto ohledu neposkytuje uspokojivou odpověď, neboť jak bude ukázáno níže, odkazem na existenci univerzálních forem dobra a zla se autor nedokáže přesvědčivě vyrovnat s námitkami, které se týkají jeho nedostatečného vymezení dobrého a zlého.

V této souvislosti Gray přichází s tvrzením, že

„hodnotový pluralismus má blíže k etickým teoriím, které potvrzují možnost morálního vědění, než ke známým typům etického skepticismu, subjektivismu či relativismu“.⁵⁰

Proto je také dle Graye hodnotový pluralismus oprávněn upřednostňovat některé formy dobra před jinými,⁵¹ jakož i odmítnout autoritu jediné pravdy. Jestliže totiž platí, že dobro je pluralitní a jako takové nemůže být stejné pro každého, je zřejmé, že v něm obsažené konflikty mají více než jen jedno správné řešení. Jeden životní způsob tudíž může konkrétní dobra a ctnosti uznávat, zatímco druhý způsob života je zcela zavrhuje, a ačkoliv se taková situace jeví jako značný paradox, prizmatem hodnotového pluralismu mohou mít pravdu oba životní způsoby současně. Gray v této souvislosti podotýká, že pokud se moderní liberální myšlení odvolává na pluralismus, míní jím převážně rozmanitost osobních etických přesvědčení. Avšak ten druh pluralismu, s nímž operuje Gray a z něhož pochází konflikty hodnot utvářející politické myšlení, není spjat

⁴⁷ Gray (2004, s. 51).

⁴⁸ Slovní spojení „věrnost etickému životu“ lze v rámci Grayovy teorie chápat jako reflexi a následné přijetí skutečnosti moderního pluralismu a s ním souvisejícího neustálého konfliktu hodnot a životních způsobů. Gray přitom onou „věrností“ zdůrazňuje nutnost orientovat se v proměnlivých dějinných situacích na základě lidské zkušenosti, nikoli odvoláváním se na abstraktní morální teorie.

⁴⁹ Gray (2004, s. 52).

⁵⁰ Tamtéž, s. 15.

⁵¹ Gray se tímto tvrzením snaží vyhnout především ztotožnění hodnotového pluralismu s relativismem, což je pro něho také jednou z primárních motivací pro stanovení univerzálních forem dobra a zla.

s odlišnými názory jednotlivců, nýbrž s protichůdnými požadavky jednotlivých životních způsobů.⁵² To je v souvislosti s Grayovou politickou teorií zásadní tvrzení, neboť tím, že jeho koncepce odmítá moralizující tendence liberálního univerzalizmu, snaží se nutně nahlížet i hodnotový pluralismus nikoli pouze v rovině individuálních zájmů jednotlivců, nýbrž spíše politickou optikou zahrnující komplexní životní způsoby, jež tito jednotlivci vedou a jež v konci utváří politické uspořádání *modu vivendi*.

Problematika hodnotového pluralismu a jeho politických implikací přivádí Graye k myšlenkovému odkazu Berlinovy filosofie, neboť Berlin stejně jako Gray odmítá připustit existenci nejvyššího dobra či jakékoli jiné univerzálně platné koncepce lidského života – oba autoři přitom tvrdí, že vzhledem k této skutečnosti jsou volby, které musíme mezi nesouměřitelnými hodnotami činit, často radikální a tragické. Tím ovšem ani jeden z myslitelů nechce říci, že nesouměřitelnost dober či nemožnost dospět k racionální shodě ohledně nejlepšího životního způsobu potvrzují tezi o nedokonalosti lidského života, nýbrž že samotná idea dokonalosti postrádá smysl.⁵³ Tím se odhaluje i záměr Grayovy interpretace Berlinova hodnotového pluralismu, jenž spočívá ve snaze dokázat, že fakt pluralismu vede k odmítnutí dosud dominantního liberálního univerzalizmu, jenž je bezděčně zatížen konflikty hodnot, na něž však sám nedokáže poskytnout uspokojivou odpověď.

V základu Grayova hodnotového pluralismu tedy stojí konflikty hodnot, které přímo souvisí s existencí člověka, neboť pro společnost dle autora není nejdůležitější existence protichůdných přesvědčení o dobrém životě ze strany jednotlivců, nýbrž skutečnost, že lidské potřeby vytváří konfliktní požadavky. Život makléře na burze a mnicha v klášteře se proto nedají skloubit, jak Gray píše, aniž by nedošlo ke ztrátě některé ze ctností, kterou se daný životní způsob vyznačuje.⁵⁴ Touto optikou by totiž makléř na burze, usilující o přijetí mnichovy askeze, musel nutně rezignovat na vlastní pozitivní hodnoty vysoké cílevědomosti a pracovní morálky, naopak mnich by byl akceptací makléřova materialistického postoje nucen odmítnout svou vyrovnanou smířenost a altruismus. To podle Graye dokládá, že ideální lidské životy jsou vzájemně neslučitelné a že napětí mezi jejich požadavky je obecným zdrojem morálního konfliktu.⁵⁵

⁵² Gray (2004, s. 22).

⁵³ Gray (1993, s. 65).

⁵⁴ Gray (2004, s. 19).

⁵⁵ Tamtéž, s. 17.

Univerzální minimum

Navzdory faktu nesouměřitelnosti hodnot a životních způsobů můžeme mít dle Graye dobré důvody pro upřednostňování některých forem dobra na úkor jiných, neboť ne všechny životní způsoby lidem umožňují žít šťastně. Jak autor píše: „existují totiž univerzální lidská dobra a zla,“⁵⁶ na jejichž základě lze stanovit určité „univerzální minimum“⁵⁷ genericky lidských hodnot, jež jsou potřebné pro jakýkoli životní způsob, jestliže má být považován za dobrý. K určení univerzálního minima přitom Gray dospívá negativní cestou, respektive prostřednictvím univerzálních forem zla, jež brání vést lidem jakýkoli hodnotný život. Grayův hodnotový pluralismus lze proto označit jako určitou diskriminující morální pozici, jelikož identifikuje některé způsoby života jako špatné, aniž by poskytl přesná kritéria pro jejich vymezení, případně blíže určil, které konkrétní životní způsoby jsou dobré a proč tomu tak je.⁵⁸ Tomuto názoru ostatně odpovídá i Grayova vágní definice univerzálních hodnot, o nichž tvrdí, že:

„mají co do činění s překážkami stojícími v cestě jakémukoli druhu cenného lidského života, a jsou nejlépe vyjádřeny v podmínkách, které nejpříměji ohrožují vyhlídku takového života.“⁵⁹

Ačkoli tedy Gray neposkytuje přímý výčet univerzálních forem zla, hovoří například o násilné smrti, mučení, věznění, pronásledování, ponižování, ohrožování genocidou, bídě, nevyléčitelných chorobách a mnohých dalších formách zla, jejichž uznání za univerzální formy zla je možné vzhledem k tomu, že z nich vyplývající důsledky a zkušenosti jsou totožné pro všechny lidské bytosti bez ohledu na jejich etická přesvědčení.⁶⁰ Zde je ovšem třeba podotknout, že Gray v souvislosti s uznáním univerzálních forem dobra i zla, potažmo určité objektivity hodnot neuniká jistým epistemologickým problémům, souvisejícím s faktem, že univerzální hodnoty nám nejsou dány *a priori*, tudíž je nemůžeme odvodit pouze z našeho rozumu. Gray se proto dle svých slov uchyluje k tzv. „internímu realismu“⁶¹ neboli k názoru, že lidé mají společnou přirozenost, která je ve svých potřebách stálá a která tvoří základ objektivních hodnot, respektive univerzálních forem dobra a zla. Proto se také dle Graye mýlí skeptici, relativisté i subjektivisté, když se domnívají, že změna v našich morálních

⁵⁶ Tamtéž.

⁵⁷ Termín „univerzální minimum“ Gray na žádném místě přímo neuvádí, nicméně domnívám se, že pro označení autorem vymezených minimálních standardů či podmínek šťastného životního způsobu jej lze oprávněně použít.

⁵⁸ Jones (2007, s. 88).

⁵⁹ Gray (2007, s. 216).

⁶⁰ Gray (2004, s. 89).

⁶¹ Blíže viz Gray (1993, s. 297).

přesvědčeních může vést k odlišným soudům o univerzálních formách zla, poněvadž nereflektují hobbesovskou pravdu, že „změníme-li svoje přesvědčení o sobě, nezměníme tím ještě své potřeby“.⁶² Gray tak zdůrazňuje, že bez ohledu na to, jakou abstraktní morální teorii budeme považovat za správnou, v každodenní realitě se budeme vždy nejprve potýkat s nutností zajistit naše primární potřeby jako například prevenci ohrožení vlastní existence. Teprve tehdy, kdy budou tyto potřeby zabezpečeny – což je ovšem úkolem politiky, potažmo státu – je možné zabývat se dalšími politickými i morálními otázkami.

Gray přitom zdůrazňuje, že hodnoty lze považovat za objektivní do té míry, nakolik tyto vychází z objektivních individuálních potřeb a zájmů, jež jsou jistým způsobem poznatelné rozumem. Toto tvrzení však Gray dále problematizuje, když postuluje, že povaha lidských bytostí je společnou přirozeností determinována jen částečně, neboť určitým dílem je dána jejich vlastní sebe-definicí. Objektivní hodnoty jsou proto také zčásti určené společnou přirozeností a zčásti veřejnými způsoby života, které pro sebe lidé vytvořili. Ačkoli se Gray ve své teorii v mnoha ohledech odvolává na lidskou zkušenost, je třeba zdůraznit, že Gray reflektuje možné odlišnosti v interpretaci této zkušenosti ze strany jednotlivých lidí. Proto také v souvislosti s uznáním existence univerzálního minima považuje za nutné uvést, že univerzální či objektivní hodnoty jsou poznatelné za předpokladu vyvážené kombinace zkušenosti a reflexe.⁶³ Jak ovšem upozorňuje John Horton, Grayova doktrína hodnotového pluralismu je v podstatě meta-etickou teorií, která ponechává otázku vymezení skutečně univerzálně hodnotných způsobů života otevřenou. Horton v tomto směru přichází s názorem, že Grayovo spoléhání se na zkušenost poskytuje pouze omezenou pomoc, přičemž vymezení univerzálního minima navíc naznačuje, že teoretik hodnotového pluralismu si nárokuje privilegovanou pozici v poskytnutí odpovědi, jaké hodnoty lze považovat za objektivní. Tento nárok by ovšem dle Hortona mohl být chápán jako teoretická arogance srovnatelná s liberálními univerzalisty, kterým se Gray snaží oponovat.⁶⁴

Dle mého soudu je však Grayovo stanovisko v otázce univerzálního minima spíše než vyjádřením určité teoretické arogance důkazem autorova nedostatečného argumentačního postupu. Domnívám se totiž, že Gray svým stanovením univerzálních forem dobra a zla jednak neposkytuje uspokojivé kritérium pro rozlišení dobrého a zlého, jednak dostatečně neobjasňuje záměr své politické teorie. S ohledem na to, jak Gray hovoří o univerzálních formách dobra a zla, je oprávněné klást si otázku, na základě jakého kritéria je bez jakékoli bližší specifikace vůbec možné rozhodnout, které

⁶² Gray (2004, s. 89).

⁶³ Gray (1993, s. 297).

⁶⁴ Horton (2007, s. 48).

konkrétní jednání lze chápat například jako univerzální formu ponižování – tak jako může jedna žena oceňovat zaplacení účtu v restauraci jako důkaz lásky a péče svého partnera, může jiná žena chápat stejné jednání jako znevažování její důstojnosti a tedy i určitou formu ponižování. Dle mého názoru ovšem Gray svou definicí univerzálního minima nezamýšlí rozlišovat takovéto nuance v lidském jednání, ač jsou samozřejmě pro život jedinců důležité, nýbrž usiluje o popsání mnohem základnějších forem dobra a zla, které v podstatě ovlivňují přežití člověka ve společnosti. Zajištění těchto univerzálních dober spolu s eliminací univerzálních zel je přitom úkolem každého legitimního státu a nutnou podmínkou pro rozvíjení veškerých dalších dober. Přestože budeme předpokládat, že Gray chápe univerzální formy dobra a zla v těchto minimalistických intencích, nevyhne se tak požadavku po preciznějším vymezení jak univerzálního minima, tak i samotného účelu Grayovy teorie *modu vivendi*.

Gray v této souvislosti zdůrazňuje, že svým tvrzením ohledně existence univerzálních forem dobra a zla v žádném případě nepodporuje myšlenku jedné univerzální morálky, kterou hájí většina liberálních myslitelů. Univerzální hodnoty jsou totiž dle Graye slučitelné s mnoha morálkami, včetně té liberální.⁶⁵ V souvislosti s uznáním určitého univerzálního minima, jakož i práva na odmítnutí jakékoli univerzální morálky Gray zdůrazňuje, že neexistuje žádný režim, který by mohl být na základě racionálních důvodů vnucen všem typům společnosti, neboť: „žádný režim nemůže skutečně tvrdit, že ztělesňuje to nejlepší urovnání konfliktů univerzálních hodnot.“⁶⁶ Z toho důvodu také podle Graye nemá smysl vést spory o to, jaký režim je tím nejlepším, neboť existuje mnoho dobrých způsobů života, jimiž mohou lidé prosperovat.

Zdůrazněním existence univerzálních lidských hodnot Gray dospívá nejenom k potvrzení platnosti univerzálních lidských práv, ale také k důležité otázce po legitimitě konkrétního režimu. Jak autor píše, hlavní úlohou lidských práv je chránit jedince před univerzálními formami zla, přičemž je třeba mít na paměti, že tak jako se podle specifických okolností a lidských zájmů proměňují konkrétní projevy univerzálních forem zla, dochází i k modifikaci univerzálních lidských práv. Ta tudíž nepředstavují neměnná morální absolutna, ale konvence, jejichž obsahy se mohou dle konkrétního kontextu v průběhu času značně lišit a dokonce se dostávat do vzájemných konfliktů. To je také dle Graye důvod, proč nelze stanovit žádný definitivní a neměnný seznam lidských práv. Gray nicméně tvrdí, že stejně jako v případě univerzálního minima i v případě univerzálních lidských práv platí, že existují taková práva, která musí dodržovat všechny politické systémy, aby bylo možné tyto režimy v současných podmínkách považovat za legitimní. Proto je také nutné na lidská práva pohlížet „jako

⁶⁵ Horton (2007, s. 48).

⁶⁶ Gray (2004, s. 91).

na ztělesnění minimálních standardů politické legitimacy, které jsou použitelné pro všechny režimy“.⁶⁷

Jak Gray dodává, i když není vzhledem k dějinné proměnlivosti možné specifikovat veškeré podmínky legitimacy, je zřejmé, že režim lze označit za nelegitimní v té míře, v jaké je jeho moc závislá na systematickém poškozování široké škály lidských zájmů, znemožňujícím vést jakýkoli druh hodnotného života. Ačkoli tedy dle Graye existují minimální standardy slušnosti a legitimacy aplikovatelné na všechny současné režimy, nejsou těmito standardy pouze očividné liberální hodnoty. To bylo podle Graye patrné v případě Castrova režimu na Kubě, potlačujícího životně důležité svobody jako například liberální svobodu vyjadřování, ale zároveň hájícího zájmy lidí na okraji společnosti lépe než některé vyspělé země, neboť například kubánský zdravotnický systém a školství fungovaly pro chudé občany efektivněji než u mnohých znevýhodněných Američanů. Na Kubě se tak dostává do střetu hodnota osobní svobody se starostí o blahobyt lidí na okraji společnosti, nicméně obě tyto hodnoty lze označit za univerzální a nezbytné pro jakýkoli dobrý životní způsob. Na základě toho Gray vyvozuje, že univerzální lidská práva mohou být ctěna a vynucována jak liberálními, tak i neliberálními režimy, přičemž „chápeme-li je takto, netvoří univerzální lidská práva žádnou překážku *modu vivendi* rozdílných režimů, nýbrž jeho podmínku“.⁶⁸

Gray přitom ve své teorii usiluje právě a „pouze“ o určení těchto minimálních standardů legitimacy, jež vycházejí z univerzálních forem zla a jako takové zaručují splnění základního požadavku legitimizace na zabezpečení jedinců před zlem. Teprve ve chvíli, kdy bude tento požadavek splněn, lze zvažovat další – pro lidské bytosti důležité, nikoli však primární – záležitosti jako například rovnost příležitostí. Gray se dle mého názoru tímto minimalistickým cílem své teorie řadí k Hobbesovi a k představitelům liberalismu strachu, přičemž jeho východiskem je právě skutečnost moderního pluralismu, na jejímž základě nelze vytvářet univerzálně platné politické či morální teorie.

Etický rozměr *modu vivendi*

Zaměříme-li se nyní na posouzení etického rozměru autorovy politické koncepce, je namístě připomenout již zmíněný Grayův postulát, že „*modus vivendi* je projektem politickým, nikoliv morálním ideálem“,⁶⁹ jenž na první pohled ostře kontrastuje s jiným Grayovým tvrzením, že „stejně jako každá jiná politická filosofie, i *modus vivendi*

⁶⁷ Tamtéž, s. 142.

⁶⁸ Tamtéž, s. 153.

⁶⁹ Tamtéž, s. 38.

formuluje názor na dobro.⁷⁰ Tento názor však v případě Grayovy politické teorie nelze ztotožňovat s určitým normativním ideálem zakládajícím univerzální morálku, neboť – jak jsme mohli pozorovat výše – Grayův náhled na dobro spočívá v rámci *modu vivendi* ve faktu hodnotového pluralismu, který ze své podstaty vylučuje jakékoli univerzalistické tendence činící si nárok na vyřešení morálních dilemat. S ohledem na četná nejednoznačná tvrzení, jakož i na množství problematických rysů Grayovy koncepce *modu vivendi*, není nicméně překvapujícím zjištěním, že Gray čelí řadě námitek týkajících se nedostatečného či zcela chybějícího etického obsahu *modu vivendi*. Z těchto námitek lze jmenovat například právě autorovo pojetí hodnotového pluralismu, jež sice na jedné straně zdůrazňuje nesouměřitelnost hodnot a životních způsobů, znemožňující stanovit určité nejvyšší dobro, na druhé straně však připouští existenci – byť Grayem poněkud vágně formulovaného – univerzálního minima. Gray tedy sám trvá na existenci určitých univerzálně platných lidských dober a zel, které musí *modus vivendi* reflektovat, a to i navzdory tomu, že toto univerzální minimum přímo neposkytuje konkrétní soubor politických pravidel.

Domnívám se, že Grayova politická teorie považuje za svou hlavní přednost právě určitý minimalismus, spočívající především v odmítání jakýchkoli ideologických či morálních aspirací. To je zřejmé i na Grayově kritice univerzalistického pojetí liberalismu, který ve většině případů odvozuje politiku od morálky, čímž vytváří pouze abstraktní teorii, jež však buď není schopna reflektovat pluralitní podmínky moderního světa, nebo je cíleně přehlíží v zájmu zachování pouhé teorie činící si nárok na definitivní vyřešení morálních i politických konfliktů. Politická teorie je podle Graye nicméně založená na pluralitních názorech na dobro a jako taková je nutně konfliktní. Snahou o potlačení těchto bytostných konfliktů pak dle Graye dochází k jisté depolitizaci, potažmo k vytlačení politična z liberální teorie. Předpokládám, že právě před tímto odbouráním politična v rámci univerzalistického proudu liberalismu Gray varuje, když zdůrazňuje vyčerpanost liberalismu jakožto politické teorie.⁷¹

Pro lepší pochopení Grayova odmítnutí teorie v zájmu zachování politična, jakož i jeho kritického přístupu k morálnímu založení politiky považují za vhodné využít Williamsovo rozlišení dvou modelů politické teorie, zákonodárského a strukturálního, jež představují formy tzv. politického moralismu, preferujícího morálku před političnem. Jak Williams vysvětluje, ačkoli se uvedené verze politické teorie značně liší, obě se shodují v tom, že jsou v podstatě aplikacemi morálních postulátů, neboť

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ Blíže viz Gray (2007, s. 224).

„v zákonodárném modelu je politika ... nástrojem morálky, ve strukturálním modelu morálka omezuje ... politiku v tom, co může právoplatně činit.“⁷²

Zákonodárný model politické teorie přitom dle Williamse reprezentují především představitelé utilitarismu, strukturální model pak například Rawls.⁷³

Rawlsovu politickou filosofii ostatně využívá i Gray – byť v této souvislosti nerozlišuje Williamsem zavedenou dichotomii zákonodárných a strukturálních modelů – jako typický příklad univerzalistického pojetí liberalismu, zdůrazňujícího primát morálky a následné již zmíněné vytlačení politična. Nutno nicméně dodat, že Rawls sám připouští, že jeho politická teorie je zároveň i teorií morální, neboť jejím záměrem je zformování ideálních institucí, které budou brát v potaz morální intuice jednotlivců. Tím tyto instituce zároveň zprostředkují vytvoření určitého neutrálního prostředí morální teorie, v jejímž rámci lze odstranit konflikty hodnot.⁷⁴ Domnívám se tedy, že i když Rawls pracuje s faktem pluralismu, prizmatem Grayovy teorie chybně předpokládá, že konflikty hodnot můžeme určitým způsobem eliminovat. V tom spočívá také zásadní odlišnost Grayovy politické koncepce od Rawlsova pojetí liberalismu – byť oba tvrdí, že režim není legitimní na základě toho, zda jsou jeho principy ve shodě s určitou koncepcí dobra, Grayův *modus vivendi* odmítá i to, že by zkouškou legitimacy jakéhokoli režimu mohla být jeho konformita s teorií spravedlnosti. Dle Graye totiž Rawlsova teorie spravedlnosti selhává, jelikož se její autor mylně domnívá, že pro naplnění principu spravedlnosti lze garantovat každému určité základní svobody, které spolu nebudou ve vzájemném konfliktu, budou-li vhodným způsobem přizpůsobeny a regulovány.⁷⁵

To však Gray odmítá, neboť tvrdí, že samotné základní svobody jsou přímým dějištěm konfliktů hodnot, tudíž je nelze začlenit do jednoho harmonického schématu. Skutečnost, že konflikty základních svobod ovlivňují názory lidských bytostí na spravedlnost, Rawls ovšem dle Graye nereflktuje, jelikož cílem jeho teorie je formulovat principy spravedlnosti, s nimiž musí souhlasit každý racionální jedinec bez ohledu na svou koncepci dobra, což vede k vytvoření liberální právní filosofie, upřednostňující spravedlnost před všemi ostatními formami dobra. Oproti tomu Grayův *modus vivendi*, vycházející z Hobbese, si nečiní nárok na postulování jakýchkoli právních principů, nýbrž posuzuje schopnost jednotlivých režimů sjednávat kompromisy mezi odlišnými představami o dobru. Jak Gray píše

⁷² Williams (2011, s. 28).

⁷³ Tamtéž, s. 27.

⁷⁴ Rawls (1996, s. 11).

⁷⁵ Tamtéž, s. 175–176.

„výsledkem je liberální filosofie, podle níž má dobro přednost před právem, podle níž však žádný názor na dobro nemá přednost před všemi ostatními.“⁷⁶

S ohledem na to eliminace konfliktních hodnot dle Graye nejenom že není možná, nýbrž ani žádoucí, poněvadž pojem pluralitní v jeho pojetí znamená inherentně konfliktní a zároveň tedy nutně politické. Jestliže tak spolu s Rawlsem předpokládáme možnost definitivního odstranění etických a politických konfliktů, troufám si tvrdit, že podle Graye tím připouštíme i odbourání bytostného politična a jeho chápání jako pouhé aplikace morální teorie, jež však postrádá jakékoli praktické opodstatnění.

Vrátíme-li se zpět k Williamsovi, je vhodné poukázat na skutečnost, že kromě politického moralismu hovoří tento autor rovněž o politickém realismu. Ten na rozdíl od prvního jmenovaného skýtá ve Williamsově pojetí mnohem širší prostor pro ryze politický způsob uvažování, jelikož odmítá existenci zásadního vztahu mezi morálkou a politikou, třebaže připouští, „že může docházet k místním aplikacím morálních idejí v politice.“⁷⁷ Williams přitom v souvislosti s realističtější přístupem k liberalismu zdůrazňuje jako klíčovou tzv. první politickou otázku, kterou chápe v hobbesovském smyslu jako zajištění ochrany, pořádku, bezpečí, důvěry a podmínek pro kooperaci a která dle něho tvoří základní požadavek legitimizace.⁷⁸ Tím se dle mého názoru odkrývá výrazná podobnost Grayovy teorie *modu vivendi* s přístupem politického realismu, který tematizuje právě Williams. Stejně jako Williamsův politický realismus i Grayův *modus vivendi* totiž nejenom že odmítá přílišné morální zatížení liberální teorie, ale v návaznosti na Hobbese shodně usiluje i o vytyčení minimálních požadavků legitimacy (jež jsou v Grayově případě ztělesněny univerzálním minimem), umožňujících odlišit legitimní stát od nelegitimního. Kromě toho Williamsova identifikace dvou protichůdných přístupů, politického moralismu a politického realismu, formulovaných na základě již uvedeného vztahu morálky a politiky, připomíná do značné míry Grayovo rozlišení mezi univerzalistickým proudem liberalismu a jím předkládaným alternativním ideálem *modu vivendi*. Přestože Gray reformuluje způsob, jakým k tomuto rozdílu dospívá, natolik explicitně jako Williams, domnívám se, že i pro něho spočívá primární motivace v zavržení moralizujících a univerzalistických tendencí převažujícího pojetí liberalismu, jež se snaží o stanovení ideálních a neměnných pravidel lidského soužití. Taková pravidla jsou totiž dle Graye statická a postrádají jakýkoli smysl, neboť v podmínkách moderního pluralismu nedokáží reflektovat často protichůdné a proměňující se lidské zájmy a hodnoty. Z toho důvodu se Gray přiklání k minimalističtější formulované teorii *modu vivendi*, která

⁷⁶ Tamtéž, s. 177.

⁷⁷ Williams (2011, s. 36).

⁷⁸ Tamtéž, s. 30–31.

namísto utváření nadčasových ideálů prosazuje mnohem političtější způsob uvažování o společnosti, reflektující historický kontext a pluralitní názory na dobro.

V podobném duchu uzavírá diskusi ohledně etického rozměru Grayova *modu vivendi* i John Horton, když poukazuje na tvrzení Glenna Neweyho, že současnou liberální teorii lze charakterizovat jako formu redukcionismu, v níž je údajný subjekt politiky transformován do jiné sféry, a to obvykle do roviny etiky. Dle Hortona je ovšem toto pojetí problematické, poněvadž politika nemůže být chápána jednoduše jako odnož etiky – předpokládat, že správný způsob řešení problému sociální spravedlnosti tkví v představě hypotetické dohody ustavené za ideálních podmínek vzájemné rovnosti a svobody, znamená abstrahovat z tohoto politického problému to, co je na něm ryze politické. Politika totiž musí konfrontovat nejenom existenci odlišných koncepcí sociální spravedlnosti, kolizi různých etik a zájmů, ale také limity toho, co je možné prakticky činit v konkrétní situaci. Horton přitom upozorňuje, že teorie *modu vivendi* se snaží vzít v úvahu závažnost těchto všudypřítomných a nutných rysů politiky, což je její pravou devízou.⁷⁹ Nicméně i tak je třeba přiznat, že Grayův *modus vivendi* skýtá řadu nedostatků, jež jsou dány především silným omezením role jakékoli normativní teorie. S ohledem na toto omezení bude politické zřízení založené na *modu vivendi* vždy podmíněno historickými či kulturními okolnostmi, a přestože nebude díky Grayem zdůrazňovanému univerzálnímu minimu a ideálu tolerance zcela zbaveno obsahu, nebude moci stanovit definitivní soubor principů a institucí, o něž by mělo politické jednání usilovat.⁸⁰

Na základě uvedených postřehů, jakož i srovnáním určitých Williamsových postulátů s Grayovou politickou filosofií je možné dospět k závěru, že Grayova teorie *modu vivendi* nepředkládá žádnou vyčerpávající koncepci morálky, jež by si nárokovala univerzální autoritu a určovala tak i konkrétní politické zásady. *Modus vivendi* naopak usiluje o zachování pravého politična se všemi jeho konfliktními a proměnlivými rysy na úkor pouhé teorie, přičemž jeho primárním úsilím je hledání podmínek mírového soužití v moderním pluralitním světě. To ovšem neznamena, že by Grayova politická teorie postrádala jakýkoli etický rozměr. Ať už je totiž Grayovo vymezení univerzálního minima jakkoli vágní či sporné, představuje nejenom klíčový důkaz autorova vnímání vlivu etických problémů na utváření a fungování veškerých politických teorií, ale i pokus o vyřešení mnohých obtíží *modu vivendi* spjatých zejména s absencí specifické koncepce nejvyššího dobra a se zdánlivým relativismem. Nutno dodat, že Gray svým formulováním univerzálního minima v podstatě připouští určitý univerzalismus, nicméně toto minimum univerzálních forem dobra a zla chápe jako výsledek historické a empirické metody. To mu umožňuje i nadále odlišovat svou vlastní teorii od

⁷⁹ Horton (2007, s. 53–54).

⁸⁰ Tamtéž, s. 51.

převažujícího univerzalistického proudu liberalismu, který na rozdíl od Grayova *modu vivendi* odvozuje objektivitu svých principů z abstraktní morální teorie. Grayův přístup naproti tomu ukotvuje objektivně existující minimum v realistické, potažmo politické teorii, neboť autor z něho vyvozuje pouze minimální standardy politické legitimacy, k jejichž přizpůsobení má politika směřovat. Charakter těchto standardů legitimacy je totiž ryze procedurální, jelikož – jak již bylo naznačeno výše – Gray v jejich souvislosti hovoří čistě o potenciálu pro zabezpečení míru, uspokojení základních životních potřeb či pro zajištění reprezentativní vlády i možnosti jejího odvolání, což naznačuje, že Gray v jejich případě neusiluje o normativní vymezení pevně daných hodnot, nýbrž o stanovení politických postupů, jež musejí být respektovány, aby bylo možné daný režim označit za legitimní. Je ovšem zřejmé, že na základě takto procedurálně pojatých atributů nelze vytvořit komplexní morální teorii, přičemž Gray si dle mého soudu takové nároky ani nečiní.

Grayova ideologická příslušnost

Vezmeme-li v potaz výše uvedené postřehy ohledně Grayovy politické teorie *modu vivendi* a jejího etického rozměru, nezbyvá než v souladu se stanovenými cíli studie posoudit, zda lze Grayovu teorii chápat v intencích liberalismu, či zda autorova koncepce představuje vůči liberálnímu myšlení určitou alternativu. V této souvislosti je třeba podotknout, že pro zhodnocení Grayova možného zařazení do tradice liberálního myšlení, respektive pro jeho eventuální vyloučení není příliš nápomocný ani autorův explicitní postoj, neboť Gray sám sebe označuje poměrně vágním způsobem za myslitele pracujícího v rámci liberální tradice i proti ní.⁸¹ Soudím, že Grayovo přesvědčení o zařaditelnosti vlastní teorie „do prostoru“ mezi stoupence a odpůrce liberalismu vychází primárně ze způsobu, jakým autor dospívá k formulování vlastní teorie *modu vivendi*, jenž je založen na soustavné kritice univerzalistického liberalismu, a jenž tudíž může být chápán jako autorova snaha vymezit se proti liberální tradici jako takové. Jak totiž Gray postuluje, všechny typy liberalismu, mající své těžiště v univerzalistickém přístupu k vytvoření ideálního režimu a morálky, jsou verzemi osvícenského projektu, přičemž ve chvíli, kdy namísto nich upřednostníme ideál *modu vivendi*, jenž tento zdůrazněný univerzalizmus odmítá, vzdáme se tím nutně i samotného liberalismu.⁸² Osobně se nicméně domnívám, že Grayova snaha o odhalení teoretických nedostatků liberálního myšlení a o jejich možnou nápravu upřednostněním vhodnějšího liberalismu mírového soužití, jenž získává svou konečnou podobu v Grayově teorii *modu vivendi*, naznačuje, že Gray v podstatě pracuje výlučně uvnitř liberální tradice. Budeme-li totiž liberalismus chápat v tradičním slova smyslu jako doktrínu založenou

⁸¹ Tamtéž, s. 43.

⁸² Gray (2004, s. 179).

na myšlenku nezcizitelných lidských práv a minimálního státu, který nezasahuje do soukromé sféry individuálně pojímaných občanů a jehož politická moc nemá za úkol realizovat hodnotové cíle, nýbrž umožnit jednotlivcům jejich maximální svébytný rozvoj,⁸³ je evidentní, že Gray svou formulací teorie *modu vivendi* tradici liberalismu neopouští, nýbrž usiluje pouze o její zevrubnou revizi.

Nutno nicméně dodat, že otázku, zda lze Graye řadit mezi liberální myslitele či nikoli, jednoznačně nezodpovídají ani ti autoři, kteří se zabývají kritikou, případně obhajobou Grayovy teorie. Například Crowder je v tomto ohledu přesvědčen, že Grayova pozice by měla být označována jako antiliberalismus, což je dle něho zřejmé z těch pasáží, v nichž Gray prohlašuje, že liberální, potažmo osvícenský projekt dostal smrtelnou ránu a příchod post-liberalismu je nedaleko.⁸⁴ S tímto názorem ovšem evidentně nesouhlasí Horton, když zdůrazňuje, že Gray svým stanovením univerzálního minima – i navzdory soustavné kritice univerzalistických tendencí liberalismu – rovněž připouští určitý typ univerzalizmu, v důsledku čehož má Gray k převažujícímu proudu liberalismu blíže, než sám připouští.⁸⁵ Ačkoli Horton spolu s Neweyem reflektují četnou kritiku Grayovy politické koncepce, případně jsou sami jejími neúprosnými posuzovateli, vzhledem ke Grayovu neustálému promýšlení nedostatků liberálního myšlení, jakož i k autorově snaze o jeho revizi prostřednictvím alternativní teorie *modu vivendi*, řadí oba autoři Graye přímo k tradici liberalismu.⁸⁶ Jeremy Shearmur pak v souvislosti s Grayovou politickou koncepcí upozorňuje na nutnost odlišovat jeho substanciální názory, jež směřují k vypracování liberálních pojmů, od názorů týkajících se způsobu argumentace v politické filosofii, respektive konkrétního charakteru a možností dané teorie. Jak Shearmur postuluje, přinejmenším s ohledem na substanciální úhel pohledu je Gray klasický liberál s jistými pluralistickými a konzervativními tendencemi.⁸⁷

Domnívám se, že se stanoviskem posledního zmíněného autora je možné souhlasit, neboť Gray zůstává ve své podstatě liberálem, a to i přes veškerou svou argumentaci orientovanou proti liberalismu. Dle mého soudu totiž jeho kritika nemíří ani tak na konkrétní hodnoty a principy liberalismu jako spíše na otázku po rozsahu a možnostech liberální politické teorie, jež si činí ve své univerzalistické podobě příliš vysoké nároky, směřující k vytlačení samotného politična z politické reality. Jsem přesvědčena, že k tomuto tvrzení přispívá i Grayovo označení vlastní teorie *modu vivendi* jako neohobbesovské koncepce – byť Gray reflektuje, že takové vymezení ještě

⁸³ Blíže viz Heywood (2005, s. 39–40).

⁸⁴ Crowder (2007, s. 63).

⁸⁵ Horton (2007, s. 43).

⁸⁶ Horton & Newey (2007, s. 3).

⁸⁷ Shearmur (2007, s. 82).

palčivěji vzbuzuje otázku, jestli lze *modus vivendi* chápat jako verzi liberalismu.⁸⁸ Přesto či možná právě proto se autor k tomuto označení uchyluje, neboť tak dle mého názoru zdůrazňuje stěžejní politický motiv jím formulované teorie a její odlišnost od univerzalistického pojetí liberalismu. Právě důraz na politično totiž Graye přivádí k Hobbesovi, který na rozdíl od univerzalistického liberalismu neodvozuje legitimitu státu na základě všeobjímajících etických principů, nýbrž ryze minimalisticky prostřednictvím strachu a lidských vášní, čímž umožňuje naplnit základní úkol státu, a sice dosažení bezpečí a mírového soužití. Grayovo odmítání liberalismu jako univerzalistické doktríny přitom svědčí o tom, že cílem jeho politické teorie není vyvrátit správnost liberalismu jako takového, nýbrž spíše nahradit nevyhovující způsob výstavby liberální teorie, při jejímž obvyklém utváření není v otázce jejích klíčových principů brána v potaz ani historická realita, ani každodenní praxe.

Politično jako základ *modu vivendi*

Ačkoli je třeba připustit, že ve vývoji Grayova myšlení lze nalézt mnoho motivů – od hodnotového pluralismu, univerzálních forem dobra a zla, ideálu tolerance přes odmítnutí osvícenské víry v humanismus, pokrok a nadřazenost rozumu až po kritiku socialismu, konzervatismu a v neposlední řadě také liberální tradice – domnívám se, že Grayovy závěry ohledně společného soužití lidských bytostí nejsou přehnaně rozsáhlé. Gray totiž ve své teorii dospívá k poměrně jednoduchému závěru, a sice že existuje mnoho forem dobra, a tedy i mnoho životních způsobů, jež lze pokládat za dobré, přičemž tyto nelze jakkoli sloučit a utvořit z nich jeden ideální způsob života, případně univerzálně platný a tím i nadřazený ideál dobra. Z toho důvodu jsou lidé nuceni činit radikální a někdy i tragické volby, jejichž odstranění by však bylo poštetilé, neboť právě konflikty hodnot a životních způsobů jsou přirozeným zdrojem našeho etického života. Jestliže přitom budeme konflikty hodnot řešit spíše politicky než pouze v rovině čisté teorie a budeme-li navíc ctít toleranci jako podmínku pro dosažení mírové koexistence, jsme na nejlepší cestě k vytvoření *modu vivendi* jakožto ideálu přizpůsobeného historickým podmínkám pluralismu. Ačkoli Gray těmito postuláty nenabízí nikterak široké spektrum principů a zásad, dle mého názoru formuluje sice minimalistickou, ale v podstatě soudržnou politickou teorii *modu vivendi*, jejímž signifikantním znakem je jak úsilí o stanovení limitního rozsahu možné působnosti politické teorie, tak zachování politična, a tudíž i prostoru pro ryze politická řešení morálních a politických konfliktů.

Jeden z problémů znesnadňujících porozumění Grayově teorii spočívá v charakteru mnohých klíčových postulatů autora, jež jsou vyjádřeny natolik implicitně, že ponechávají příliš velký prostor pro rozdílnou interpretaci či úplné zpochybnění.

⁸⁸ Gray (2007, s. 221).

Ačkoli se Grayovi dle mého soudu podařilo odhalit, v čem spočívají meze a nedostatky liberalismu, když tematizoval jeho přílišné univerzalistické, melioristické, individualistické a egalitářské tendence, je třeba konstatovat, že v Grayově teorii chybí explicitnější vyjádření zcela stěžejního důrazu kladeného na morální zatížení liberalismu, jež vede k potlačení bytostného politična. Podobnou obtíž spatřuji i v souvislosti s Grayovým vymezením univerzálního minima, respektive univerzálních forem dobra a zla. Přestože Gray tvrdí, že existují univerzální lidská dobra a zla,⁸⁹ o konkrétní podobě oněch univerzálních dober se v podstatě z autorovy teorie nic nedozvídáme, neboť Gray k jejich specifickému „uchopení“ dospívá negativním způsobem, když hovoří o existenci univerzálních forem zla, aniž by ovšem tento svévolný přechod od dobrého ke zlému výslovně odůvodnil. Jistou paralelu k tomuto Grayovu přístupu nalézáme opět u Williamse, který se ovšem ke svému východisku explicitně přiznává, když podobně jako Gray zavrhuje možnost dospět k nejvyššímu dobru a přichází s myšlenkou jeho nahrazení představou nejvyššího zla, na němž se lidé spíše shodnou. Dle Williamse proto platí, že základní lidská práva bychom neměli zakládat na sporných tezích liberalismu či jakékoli jiné ideologie, nýbrž měli bychom v této otázce

„do nejvyšší možné míry spoléhat na rozpoznání hlavních zel ... a na své nejlepší kritické chápání toho, co dnes lze počítat za legitimizování, a na to, co v moderních podmínkách z těchto zjištění vyplývá“.⁹⁰

Jak bylo naznačeno v této studii, domnívám se, že jedním ze způsobů, jak docílit lepšího přijetí Grayovy koncepce, je její reformulace s ohledem na již zmíněný druh liberálního myšlení, a sice liberalismus strachu. Gray by se tak připojil k myslitelům jako je například Bernard Williams i další autoři, hlásící se otevřeně k odmítání utopických vizí spjatých s formulováním určité ideální teorie či morálních principů, jež by byly považovány za prvotní a na jejichž základě by byl až posléze vystavěn dobrý život. Gray totiž prostřednictvím své teorie *modu vivendi* stejně jako představitelé liberalismu strachu odmítá prosazování moralismu v politických teoriích, a naopak usiluje o realistický přístup umožňující zachování politična. Domnívám se, že ve chvíli, kdy by Gray upustil od svého zarputilého zavrhování univerzalizmu, který do značné míry beztak připouští, když v zájmu předcházení obviněním z relativismu vymezuje předpoklad univerzálního minima, mohl by přijmout univerzalizmus, jenž je vlastní liberalismu strachu, aniž by tím výrazně slevil ze svých požadavků na odlišení vlastní teorie *modu vivendi* od převažujícího univerzalistického pojetí liberalismu. Jak vysvětluje Williams, univerzální charakter liberalismu strachu spočívá v tom, že

⁸⁹ Gray (2004, s. 17).

⁹⁰ Williams (2011, s. 124–125).

„hovoří k celému lidstvu a má na to ... jedinečné právo, neboť pracuje s jedinými zcela jistě univerzálními politickými záležitostmi: mocí, bezmocí, strachem, krutostí a univerzálností záporných vlastností“.⁹¹

Liberalismus strachu pak propojuje tento jemu vlastní univerzalismus s anti-univerzalistickým postojem akcentujícím nutnost praktického i pojmového zakotvení liberálních postupů v každé konkrétní historické situaci, a to tak, že neustále klade důraz na existenci politické reality jakožto prvotní a všudypřítomné skutečnosti.⁹²

S podobným anti-univerzalistickým názorem se přitom ve své teorii bezpochyby ztotožňuje i Gray, když odmítá přístup univerzalistického liberalismu, jenž vytváří nadčasové morální a politické ideály platné bez ohledu na historické okolnosti. Jak ovšem předpokládám, Grayova politická teorie implicitně zahrnuje rovněž univerzalismus liberalismu strachu, neboť podobným negativním způsobem, jakým tento směr dochází k univerzálním politickým záležitostem, vysvětluje i Gray existenci univerzálních forem zla, jež jsou na základě lidské přirozenosti stejné pro všechny lidské bytosti. Rozdíl mezi teoretiky liberalismu strachu a Grayem je tedy v tomto ohledu spíše argumentační, jelikož Gray dospívá k univerzálním formám zla prostřednictvím antropologických předpokladů, zatímco zastánci liberalismu strachu formulují svůj univerzalismus na základě politických argumentů. Konečná vyznění vyplývající z těchto uvedených forem univerzalismu jsou nicméně totožná, jelikož jak v případě liberalismu strachu, tak i v Grayově koncepci směřují tyto závěry – „williamsovsky“ řečeno – ke splnění základního požadavku legitimizace. Pro Grayovu politickou teorii je totiž stejně jako pro liberalismus strachu primární zabezpečit společnost před těmi formami zla, na nichž se všichni lidé shodnou, přičemž až poté, co bude tento požadavek splněn, lze zvažovat a rozvíjet další dobra. Nutno dodat, že požadavek legitimizace není, jak píše Williams, principem morálním, nýbrž ryze politickým, neboť představuje podmínku existence samotné politiky.⁹³ To je dle mého názoru pro revizi Grayovy teorie *modu vivendi* stěžejní tvrzení, jelikož pokud budeme trvat na důležitosti toho aspektu autorovy koncepce, jenž odmítá morální zatížení liberální teorie a prosazuje zachování bytostného politična, ukazuje se krok směrem k liberalismu strachu jako přijatelné a vcelku logické rozvíjení Grayovy politické teorie.

Literatura

Crowder, G. (2007): „Gray and the Politics of Pluralism.“ In *The Political Theory of John Gray*, eds. J. Horton & G. Newey, Routledge, London, 2007, s. 59–76.

⁹¹ Tamtéž, s. 105.

⁹² Tamtéž, s. 108.

⁹³ Tamtéž, s. 33.

- Gray, J. (2004): *Dvě tváře liberalismu*. Mladá fronta, Praha.
- Gray, J. (1995): *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Routledge, London.
- Gray, J. (1999): *Liberalismus*. Občanský institut, Praha.
- Gray, J. (1993): *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. Routledge, London.
- Gray, J. (2007): „Reply to Critics.“ In *The Political Theory of John Gray*, eds. J. Horton & G. Newey, Routledge, London, 2007, s. 211–235.
- Gray, J. (2000): „Two Liberalisms of Fear.“ *The Hedgehog Review* 2 (1): 9–23.
- Hay, C. (2002): *Political Analysis*. Palgrave, Basingstoke.
- Hejduk, T. (2011): „Doslov.“ In *Na počátku byl čin*, B. Williams, Pavel Mervart, Červený Kostelec.
- Heywood, A. (2005): *Politická teorie*. Eurolex Bohemia, Praha.
- Hobbes, T. (2009): *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. OIKOYMENH, Praha.
- Horton, J. (2007): „John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi.“ In *The Political Theory of John Gray*, eds. J. Horton & G. Newey, Routledge, London, 2007, s. 43–58.
- Horton, J. & Newey, G. (2007): „John Gray: A Political Theorist Of and Against Our Times.“ In *The Political Theory of John Gray*, eds. J. Horton & G. Newey, Routledge, London, 2007, s. 1–4.
- Jones, P. (2007): „Toleration, Value-pluralism, and the Fact of Pluralism.“ In *The Political Theory of John Gray*, eds. J. Horton & G. Newey, Routledge, London, 2007, s. 77–98.
- Rawls, J. (1993): *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York.
- Shearmur, J. (2007): „Gray's Progress: From Liberalisms to Enlightenment's Wake.“ *Journal for Libertarian Studies* 21 (3): 79–114.
- Taylor, Ch. (1997): „Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy.“ In *Současná politická filosofie*, ed. J. Kis, OIKOYMENH, Praha, 1997, s. 465–494.
- Williams, B. (2011): *Na počátku byl čin*. Pavel Mervart, Červený Kostelec.

Evoluční etika Franse de Waala a její filozofické reflexe

Evolutionary ethics by Frans de Waal and its philosophical reflections

Filip Jaroš & Adéla Šrůtková

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
filip.jaros@uhk.cz
adela.srutkova@uhk.cz

Abstrakt/Abstract

Článek představuje teorii původu lidské morálky od Franse de Waala a zhodnocuje přínos filozofických komentářů od Christine M. Korsgaardové a Mary Midgleyové z hlediska oboru evoluční etiky. Základní struktura de Waalova přístupu je v souladu se sentimentalistickou teorií morálky, která určuje soucítění jako bazální morální cit. V interpretaci vlivné neodarwinistické genocentrické školy dále hraje zásadní roli altruismus. Stoupenci tohoto směru (R. Dawkins, G. C. Williams) nicméně obhajují rozdělení krutého světa přírody a etického světa lidské kultury; distinkce byla Fransem de Waalem nazvána „teorií pozlátka“, neboť vyvolává obraz tenké vrstvy morálky nanesené na sobecké jádro lidské biologické přirozenosti. C. M. Korsgaardová využívá kantovskou etiku, aby ukázala, že zvířata nemohou být počítána za morální, neboť postrádají schopnost normativní autonomie. M. Midgleyová oponuje jak neodarwinistickému, tak kantovskému rozvrhu etiky a ukazuje, že soucítění patří k přirozenosti společensky žijících druhů a že reflektivní uvažování se vztahuje pouze k nejvyššímu patru evoluce morálky. Pozice M. Midgleyové je pro evoluční zkoumání morálky přínosnější než postup C. M. Korsgaardové.

This article introduces Frans de Waal's theory of the origins of human morality and evaluates the merits of the philosophical commentaries of Christine M. Korsgaard and Mary Midgley, and their application to the discipline of evolutionary ethics. The fundamental structure of de Waal's approach is congruent with the sentimentalist theory of morality which determines sympathy as the most vital moral sentiment. A crucial role is also assigned to altruism in the view of morality in the influential genocentric neo-Darwinian school. However, proponents of this school (R. Dawkins, G. C. Williams) advocate the separation of the cruel world of nature and the ethical world of humane culture; this is dubbed "Veneer Theory" by F. de Waal, since it invokes an image of a thin layer of morality applied to a selfish core of biological human nature. C. M. Korsgaard applies Kantian ethics to argue that animals cannot count as moral because they are not capable of normative self-government. M. Midgley opposes both neo-Darwinism and the Kantian tradition in ethics in arguing that sympathy is a part of any social species' nature, and that reflective reasoning refers only to the highest peak of moral evolution. It is argued that the position of M. Midgley is ultimately a more fruitful approach to the evolutionary examination of ethics than that proposed by C. M. Korsgaard.

Úvod

Evoluční etika je deskriptivním oborem etiky, který je vystavěn na převážně biologických poznacích o člověku a jeho zvířecích příbuzných. Předpokladem evoluční etiky je přesvědčení, že lidská morálka vznikla v průběhu evoluce přirozeným způsobem z behaviorálních, mentálních a kognitivních kapacit našich předků mezi primáty. Z logiky biologické evoluce vyplývá, že systém analogický (resp. homologický v biologické terminologii) k lidské morálce se nejspíše vyskytuje u našich nejbližších příbuzných, šimpanzů a dalších v současnosti žijících lidoopů.

Na prvním místě je důležité stanovit, co se v oboru evoluční etiky nazývá morálkou.¹ Mary Midgleyová, podporující evoluční stanovisko přístupu k etice, morálkou nazývá „ochotu a schopnost hledat společná řešení“ konfliktů.² Holandský primatolog a kognitivní etolog Frans de Waal, v současnosti patrně nejznámější evoluční etik, ve svém díle nevyhází z jedné určité definice morálky, což má své dobré důvody.³ Morální systém je podle něj emergentní struktura, která vznikla interakcí tendence k prosazování vlastních zájmů a sklonu ke sledování zájmů společných pro skupinu.⁴ Ke vzniku této struktury je přitom potřebná celá řada vlastností a schopností, které budou podrobněji popsány níže. Co se týče vymezení morálky v případě člověka, de Waal uvádí, že „lidská mravnost může být chápána jako ohled na komunitu (*community concern*) převedený do velmi explicitní formy“.⁵ Jiným přiblížením pojmu morálky je „smysl pro dobro a zlo (*sense of right and wrong*), které vzniká ze skupinových systémů řízení konfliktů založených na sdílených hodnotách“. Morálka má v tomto pojetí blízko k pro-sociálnímu chování, i když nalezneme příklady chování obnovujícího sociální vztahy, které bychom nenazvali morálním.⁶

Komplexnější přehled o tom, co holandský primatolog morálkou myslí, získáme až popisem jeho teorie o vzniku morálky. Zde se odráží výsostně empirický základ jeho badatelské práce, který před analýzou pojmů dává přednost příkladům a analogiím mezi sociálními situacemi ve světě zvířat a lidí. Uvědomme si rovněž, že neostrá definice konceptu morálky odráží anti-esencialistickou povahu Darwinovy evoluční teorie, která

¹ Vzhledem k tematickému zaměření této statě nebudeme rozlišovat mezi morálkou, mravností a etikou. Na tomto místě je také třeba dopředu zdůraznit, že de Waal ani jiní evoluční etikové netvrdí, že zvířata jsou morálními bytostmi. Budeme se ptát na evoluční základy sociálního chování, jehož speciálně vyvinutá podoba se u lidského druhu explicitně nazývá morálkou.

² Midgley (1991, s. 12).

³ Problematičnost úzké definice morálky pro uvažování v evoluční etice bude ukázána v závěru zhodnocení kritiky C. M. Korsgaardové.

⁴ Flack & de Waal (2000a, s. 19).

⁵ de Waal (2006a, s. 252).

⁶ Flack & de Waal (2000b, s. 69).

je základem přístupu evoluční etiky. Příliš široká definice morálky může zahrnovat celou škálu sociálních systémů, které budou mít málo společného s lidským chápáním dobra a zla. Na druhé straně, úzce pojaté vymezení mravnosti z našich úvah apriorně vyloučí všechny mimolidské organismy. Jestliže vycházíme z intuice, že lidská morálka ve svých specifických rysech přesahuje sociální systémy známé u zvířat, zároveň však vyrůstá ze společných evolučních kořenů, bude každé její vymezení plodné natolik, nakolik umožní hledání podobností a rozdílů na pozadí popisu sociálního chování blízké příbuzných tvorů.

Takto charakterizovaný program evoluční etiky však vyvolává silný protiproud, zejména mezi morálními filozofy. V našem příspěvku zmíníme kritický pohled americké filosofky Christine M. Korsgaardové, která se zabývá zdroji normativity v lidské společnosti a konstitucí osobní identity. Korsgaardová je přesvědčenou stoupenkyní deontologické tradice etiky, avšak souhlasí s obecným postulátem evoluční etiky v tom smyslu, že lidská morálka je evolučně odvozena od behaviorálních a kognitivních schopností našich zvířecích předků. Zároveň však vystupuje proti takovému přístupu evoluční etiky, který hledá zdroje morálky v altruismu. Zdrojem možnosti morálního chování je normativní autonomie (*normative self-government*), které bylo dosaženo až na úrovni lidského druhu. Podle Korsgaardové tak spojení zvířecího chování s termínem morálky postrádá smysl.

De Waalova teorie o původu lidské morálky

Frans de Waal je v souladu s většinou evolučních biologů přesvědčen, že základem lidské morálky je altruismus. Na rozdíl od hlavního proudu neodarwinismu však altruismus pojímá primárně z hlediska motivace, ne jako výsledek behaviorálního aktu. Podmínkou altruistického chování je schopnost vcítění se do situace druhého aktéra neboli empatie (*empathy*). Empatie je předjazyková forma spojení mezi jednotlivci, která teprve sekundárně spadá pod vliv jazyka a kultury.⁷ V souladu s evolučním chápáním vývoje morálky de Waal dokládá existenci empatie již u zvířat a rozlišuje několik jejích stupňů.

Fylogeneticky nejstarší vrstvou empatie je emocionální nákaza (*emotional contagion*). Jedná se o automatické zaktivování emocí, které zrcadlí shodnou emoci u

⁷ Viz de Waal (2006b, s. 24). K rozdílu mezi termíny soucítění a empatie poznamenejme, že ještě Darwin používá pouze termín soucítění (*sympathy*). Empatie (*empathy*) se do anglického slovníku dostává až na zač. 20. st. jako překlad německého *Einfühlung*. De Waal ve zde citovaných dílech soucítění odvozuje od schopnosti empatie, přičemž soucítění je spojeno s altruistickým zájmem o druhého aktéra. Empatie samotná informuje o stavu druhého, ale může vést k sobeckému jednání. Empatie je tedy nutnou, ale nikoliv postačující podmínkou pro schopnost soucítění. Viz též de Waal (2011).

druhého jedince. Když se staneme svědkem zranění druhého člověka, jsme zasaženi jeho bolestí i přesto, že naši tělesnou integritu nic nenarušilo. Proces je většinou nevědomého charakteru, spouští se i v situacích, kdy stav „emocionálně nakaženého“ není jemu samému na úrovni rozumové reflexe znám. Příkladem emocionální nákazy může být nakažlivost smíchu.⁸ Emocionální prožitky jsou napojeny na somatické stavy a mají své neurální koreláty.

Zatímco emocionální nákaza se vyskytuje u všech primátů, další stupeň empatie, nazvaný kognitivní empatie (*cognitive empathy*), je dobře vyvinutý až u lidoopů.⁹ Podstatou kognitivní empatie je schopnost zhodnotit situaci druhého, pochopit okolnosti podstatné pro emoce, které cítí. Oproti prosté emocionální naze se zde aktivuje kognitivní složka, která umožňuje rozlišit emocionální stav druhého od svého vlastního. Touto distancí a pochopením situace druhého je možná cílená pomoc (*targeted helping*), akt, který má za cíl uvolnit příjemce pomoci ze stresové situace. Typickým příkladem je šimpanzí mládě, které vylezlo na strom, bojí se pohnout a vydává poplašené zvuky. Matka k němu doběhne a pomůže mu slézt dolů. De Waal upozorňuje, že cílenou pomoc není možno chápat jako snahu usilující o uvolnění primárně vlastního napětí indukovaného stresovou situací. V takovém případě by totiž matce stačilo vzdálit se dostatečně daleko na to, aby mládě neslyšela.

Schopnost empatie je klíčová pro altruistické akty v situacích, které volají po okamžité reakci. Sociálně žijící zvířata se však v souvislosti s dělením potravy či řešením konfliktů nacházejí v časově neohrazeném rámci, ve kterém se role poskytovatele a příjemce pomoci může opakovaně měnit. Altruistické akty je pak třeba hodnotit v širší perspektivě: důležitým ohledem sociálních interakcí je skutečnost, zda v průběhu času dochází k reciprocitě. Trivers ve své teorii recipročního altruismu uvádí, že schopnost opětování pomoci po časové prodlevě je důležitým bodem v evoluci morálky.¹⁰

Reciproční altruismus může v zásadě nabývat dvou forem. Typickými sociálními interakcemi mezi primáty je vzájemná péče o srst a dělení potravy. Je přirozené předpokládat, že v rámci dyadických interakcí mají k sobě někteří jedinci blíže, což se projevuje např. častou vzájemnou péčí o srst. Taková dvojice má zároveň více příležitostí k dělení se o potravu. Jde o symetrický vztah, který je založen na pozitivní emocionální vazbě a nevyžaduje používání vyšších kognitivních procesů.

Druhá forma recipročního altruismu je spojena se schopností kalkulace (*calculated reciprocity*). Zde se již bere ohled na skutečnost, že ve skupině se vyskytuje

⁸ Provine (2000).

⁹ De Waal (2006b, s. 40).

¹⁰ Viz Trivers (1971, s. 35–57).

více individuí a např. rozdělení se o potravu souvisí s očekáváním reciproční pomoci v budoucnosti (může jít o vytvoření koalice v případě konfliktu s třetí stranou). Dále zde může hrát roli negativní zkušenost s jedinci, kteří v minulosti byli při dělení potravy skoupí. Musíme zde předpokládat mentální schopnosti, které k různým jedincům přiřazují různá „ohodnocení“. Nejpřirozenější je předpoklad, že vyšší primáti disponují schopností pamatovat si předchozí altruistické chování jednotlivých zvířat.¹¹ Schopnost reciproční kalkulace byla prokázána u samic malp hnědých a šimpanzů.¹²

Dosud jsme se zabývali emocionálními fenomény odvozenými od interakce dvou jedinců. V některých situacích je však daným chováním ovlivněna skupina jako celek. Jestliže se jedno či více zvířat výrazně odchýlí od sdíleného sociálního pravidla (normy chování), je pro skupinu důležité, aby existoval způsob, jak obnovit pořádek, kterým se skupina řídí. Další stupeň morálky je tedy spojen s přítomností společenského tlaku (*social pressure*). De Waal uvádí následující příklad, kdy neukázněné chování dvou mladých šimpanzích samic přivedlo skupinovou odvetu:

„Jednoho vlahého večera volal ošetřovatel v arnhemské zoo šimpanze dovnitř, ale dvě dospívající samice odmítaly vstoupit do budovy. Pravidlem v arnhemské kolonii bylo, že žádný šimpanz nedostane krmení, dokud všichni nepřijdou do noční ubikace. Sami šimpanzi toto pravidlo aktivně pomáhali uplatňovat: k pozdě přichozím byla hladová kolonie velmi nepřátelská.

Když konečně svěhlové samičky po více než dvou hodinách přišly, byla jim přidělena zvláštní kóje, aby se předešlo příliš tvrdé odvetě. To je ochránilo jenom na čas. Příští ráno, když se všichni setkali na ostrově sloužícím jako venkovní výběh, si celá kolonie vybila svou zlobu za opožděnou večeři hromadným pronásledováním, které skončilo pro obě provinilé důkladnou nakládačkou. Není ani třeba podotýkat, že ten večer přišly dovnitř jako první.“¹³

V této souvislosti můžeme mluvit o fenoménu altruistického trestání: jedná se o chování agresivního charakteru, které je však provedeno s ohledem na skupinový zájem. V případě dyadických vztahů Trivers hovoří o moralistické agresi, jejímž cílem je obnovení sociálního kódu o poskytování reciproční pomoci.¹⁴

¹¹ V této souvislosti poznamenejme, že důležitou roli paměti pro evoluci morálky rozpoznal již Darwin (komentář k Darwinovi níže).

¹² Flack & de Waal (2000a, s. 6).

¹³ De Waal (2006a, s. 111).

¹⁴ Viz Trivers (1971, s. 35–57).

Ve většině případů je však agresivní chování hrozbou pro sociální kohezi v rámci dané skupiny. Bazálním stavem pro jakoukoliv primátí tlupu jsou afiliativní vztahy v rámci daného hierarchického řádu, nikoliv agonistická konfrontace. Dokonce i tlupa makaka jávského, druhu opice s agresivní pověstí, tráví zhruba 95% času v poklidném soužití.¹⁵

Při sporu dvou lidoopů obvykle dochází k jejich následnému usmíření (*reconciliation*). Jedna strana se přiblíží ke druhé a smířlivými gesty (u šimpanze může být doprovázeno mírnými chrčivými zvuky) se dožaduje obnovení vztahu. Někdy je usmíření následující po konfliktu dvou jedinců zprostředkováno třetí stranou (dále píšeme o zprostředkování, angl. *mediation*). Jako příklad uvedme zajímavý usmiřovací rituál, ke kterému někdy dochází po sporu mezi dvěma dospělými samci šimpanze. Dospělá samice políbí jednoho ze soků a pomalu kráčí k druhému soupeři. První samec ji následuje v těsném závěsu, přičemž se vyhýbá pohledu druhého samce. Samice se posadí do blízkosti druhého samce, první se posadí vedle ní, přičemž ji oba začnou drbat. Za chvíli se samice zdvihne a odejde, samci však jednoduše pokračují ve vzájemném drbání.¹⁶

De Waal a van Roosmalen jsou autory termínu utěšující chování (*consolation behaviour*).¹⁷ Toto chování se vyskytuje po konfliktu dvou jedinců, kdy je poražený aktér utěšován třetí stranou. V mnoha případech jde o aktivní utěšování: přihlížející se k poníženému jedinci bez vyzvání přiblíží a utěšuje ho skrze probírání srsti nebo obejmutí. De Waal uvádí, že zatímco v případě dyadického usmiřování lze vystopovat vlastní zájem aktéra v podobě udržení smírného vztahu, v případě utěšujícího chování je užitek vlastního angažmá nejasný. Utěšovaný by se dříve či později uklidnil sám a utěšující by se vyhnul nepříjemné situaci jednoduše tím, že by si scény nevšímal. Utěšující rituál je tak speciálním případem kognitivní empatie a mezi primáty se prokazatelně nachází jen u lidoopů.¹⁸

Zajímavým případem, kdy se ke konfliktu dvou či více jedinců přidává třetí strana za účelem jeho ukončení, je „vměšování se do konfliktu“ (dále jen vměšování, angl. *conflict intervention*). Aby bylo možné tuto situaci odlišit od pouhého vytváření koalic, je nutné ukázat, že zasahující jedinec žádnému ze zúčastněných aktérů nestraní. Často se totiž intervenující jedinci přidávají na stranu svých příbuzných, což může vést naopak k eskalaci konfliktu. De Waal je přesvědčen, že u šimpanzů jsou někdy zásahy alfa samce vedeny snahou ukončit konflikt nezávisle na tom, jací jedinci se ho

¹⁵ De Waal (2006a, s. 198).

¹⁶ De Waal, van Roosmalen (1979, s. 62).

¹⁷ Tamtéž, s. 62.

¹⁸ De Waal (2006b, s. 35).

zúčastňují. V této souvislosti je přesvědčivý případ, kdy se alfa samec Luit vrhl do klubka svářících se šimpanzů a trestal příslušníky obou stran do té doby, než se ve skupině obnovil klid.¹⁹

V případě zprostředkování a vměšování se zdá, že třetí strana jedná s ohledem na komunitu. Pro evoluci morálky je zásadní otázka, zdali jsou primáti schopni vnímat komunitu jako abstraktní entitu, o jejíž dobro se popřípadě starají. Ohled na komunitu (*community concern*) de Waal definuje jako „zájem každého jedince na posilování těch charakteristik komunity či skupiny, které zvyšují prospěch vyplývající ze života ve skupině pro něj a jeho příbuzné“.²⁰ V otázce intencionálního pojetí skupiny jejími (primáty) členy je třeba zohlednit, že ohled na komunitu je paralelní se zájmem jedince udržovat dobré vztahy s ostatními zvířaty, se kterými se neustále stýká. Každý se tak na snižování vnitřního napětí ve skupině přičiňuje vlastním dílem, přičemž výsledek je pozitivní pro celou skupinu: soudržnost skupiny je výhodná z hlediska její obživy i společné obrany.²¹

Další důležitou schopností, kterou můžeme najít u šimpanzů, je smysl pro sociální pořádek (*sense of social regularity*). De Waal používá následující definici:

„Smysl pro sociální pořádek je soustava očekávání o tom, jak se mnou (nebo ostatními) má být zacházeno a jak mají být rozdělovány zdroje. Kdykoli se skutečnost odchýlí od těchto očekávání k vlastní (nebo i cizí) nevýhodě, následuje negativní reakce, u podrážedeného zvířete nejčastěji protest a u dominantního jedince potrestání provinilce.“²²

Smysl pro sociální pořádek je v zásadě egocentrický, někdy se ovšem týká i jiných zvířat, což de Waal zohlednil poukazy v závorkách. Předpokládá se přitom, že tento smysl je sdílen všemi individui ve skupině. Jedná se o analogii ke konsenzu o tom, co je dobře a špatně (*consensual sense of right and wrong*), který je podle Alexandera (1987), jak uvádí Flack a de Waal, základem recipročních systémů.²³ Uplatňováním

¹⁹ De Waal (1982, s. 124).

²⁰ de Waal (2006a, s. 251). Překladatel M. Špínka zvolil český termín „péče o komunitu“. S přihlédnutím ke skutečnosti, že zde i jinde de Waal dává přednost neintencionálnímu pojetí komunity z pohledu jednotlivce, volíme raději „ohled na komunitu“. De Waalův výměr ohledu na komunitu je z normativního hlediska poněkud egocentrický. Propast mezi tímto evolučním stavebním kamenem morálky a morálkou lidskou se ovšem zmenší, jakmile si uvědomíme, jak sebestředně je založen koncept komunity v mysli typického partajního činovníka či řadového voliče.

²¹ Flack & de Waal (2000a, s. 15). Takto pojatý ohled na komunitu znamená v první řadě péči o zachování sociálního předíva, nikoliv normativní sledování pomyslného mravního kompasu.

²² De Waal (2006a, s. 118).

²³ Flack & de Waal (2000a, s. 4).

tohoto smyslu dochází k takovému řešení konfliktů, které neohrožuje pořádek, na kterém je komunita založena. Zároveň se zdá, že jsou šimpanzi citliví na dodržování určitých „norem chování“, které přímo nesouvisí s hierarchií uvnitř skupiny.²⁴ Sociální pořádek může být narušen například odepřením pomoci jedinci, který ji dříve poskytl (narušení pravidel recipročního altruismu).²⁵

Výše jsme uvedli řadu sociálních a kognitivních schopností, přítomných zejména u šimpanzů, které jsou nutnou prerekvizitou lidské morálky. De Waal mluví o stavebních kamenech morálky (*building blocks of morality*), mezi něž výslovně řadí reciprocitu a dělení se o potravu, usmiřování, utěšování, vměšování a zprostředkování. Tyto sociální dovednosti odrážejí skutečnost, že primáti jsou stejně jako člověk vybaveni schopností empatie, soucítění a v některých případech i ohledem na komunitu. V sentimentalistické teorii morálky je tato bazální úroveň nazývána mravními city (*moral sentiments*).²⁶

V některých dalších dílech de Waal speciálně zmiňuje sociální tlak (*social pressure*) jako další stupeň morálky.²⁷ Ve fenoménech altruistického trestání a vměšování do konfliktu bylo popsáno, jak se další strana aktivně přičiňuje na obnovení sociálního pořádku. Důležitost této roviny v evoluci morálky ilustruje možnost, že bez této kontrolní role některých jedinců či skupiny jako celku by nad „mravními city“ mohly u některých jedinců postupně převážet asociální tendence.

Nejvyšší stupeň morálky je svázán se schopností soudu a rozvažování (*judgment and reasoning*). De Waal přisuzuje tuto schopnost v pravém smyslu pouze člověku. Lidská morálka je charakteristická potřebou zaujmout hledisko nestranného pozorovatele a vytvořit obecně platný systém hodnot. K tomu je potřeba rozvinutá abstrakce a sebereflexe, která umožní porovnávat vlastní motivace:

„Touha po vnitřně konzistentním morálním zarámování je jedinečně lidská. Jsme jediní, kdo se stará o to, proč si myslíme to, co si myslíme. Můžeme si například lámat hlavu, jak smířit náš postoj vůči potratům s postojem vůči trestu smrti, nebo za jakých okolností může být krádež ospravedlnitelná. Všechno toto je daleko abstraktnější než konkrétní stupeň chování, ve kterém se zdají jednat ostatní zvířata.“²⁸

²⁴ De Waal (2006a, s. 120).

²⁵ Smysl pro sociální pořádek je zejména u člověka spjat s internalizací pravidel a společenských norem. De Waal v tomto stupni evoluce morálky vidí základy lidského smyslu pro spravedlnost.

²⁶ Flack & de Waal (2000a, s. 4).

²⁷ De Waal (2006c, s. 169).

²⁸ De Waal (2006c, s. 174).

Postavení de Waalovy teorie v rámci evoluční biologie

De Waal svou verzi evoluční etiky buduje v dialektické opozici k teoriím T. H. Huxleyho, G. C. Williamse a R. Dawkinse. Všichni tito evoluční biologové kladí ostrou hranici mezi svět subhumánních tvorů, který podléhá pravidlům krutého přírodního výběru, a svět lidské kultury, kde je možné budovat morálku. Lidská biologická přirozenost, která je přímo odvozena od přirozenosti zvířecí, je v jádru egoistická a člověk se chová morálně jen zásluhou pečlivě udržované kulturní vrstvy. De Waal tento typ uvažování přezdí na „*Veneer Theory*“ („teorie pozlátka“): lidská morálka je tenoučkou vrstvou na přírodním jádru, které je zvířecky sobecké a brutální.

Myšlenky vyrůstající z „*Veneer Theory*“ byly velmi populární v 70. – 80. letech 20. století. Neodarwinistický étos (především anglické provenience) spočíval ve snaze ukázat falešnost morálky tím, že nikdo z nás nemůže s vážnou tváří tvrdit, že jedná bez egoistických motivů. „Škrábní ‚altruistu‘ a dívej se, jak krvácí ‚pokrytec‘“ – tak zní motto celé jedné generace výzkumníků chování.²⁹ Už v případě mimo-lidských druhů bylo cílem dokázat, že zdánlivě altruistické chování má za skutečný cíl zvětšit vlastní zdatnost, fitness (v podobě šance na přežití, sociální postavení, vyhlídky na rozmnožení). Hezkým příkladem mohou být poplašné signály ptáků, které zbytek hejna varují před blížícím se predátorem. Tento na první pohled altruistický čin (signalizující pták může pozornost predátora zacílit na sebe) je vysvětlen tak, že aktivní jedinec *zmanipuluje* ostatní členy hejna k tomu, aby společně s ním odletěli do úkrytu.³⁰

De Waal se rovněž jasně vymezuje proti sociobiologickému programu (především americké provenience). Samotného zakladatele sociobiologie E. O. Wilsona sice uznává jako jednoho z tvůrců programu evoluční etiky, na jeho postřehy o altruismu tvrdého a měkkého jádra však nenavazuje.³¹ Je to dáno tím, že holandský primatolog se nevěnuje testování hypotéz vycházejících z hamiltonovské teorie příbuzenského výběru (*kin selection*). Altruistické chování je podle něj spojeno se schopností soucítění (*sympathy*) a není funkcí přímé úměry ke genetické příbuznosti.³² De Waal se zaměřuje na tzv. proximální příčiny altruistického chování, které leží v psychické sféře člověka. (Tradiční sociobiologie podcenila význam emocí a kognitivního rozboru mysli s tím,

²⁹ Ghiselin (1974, s. 247). V anglickém originálu “Scratch an ‘altruist’, and watch a ‘hypocrite’ bleed”.

³⁰ Srv. Dawkins (1998, s. 155–156).

³¹ De Waal cituje Wilsonovu slavnou výzvu: „Přišel čas, aby byla etika dočasně odebrána z rukou filosofů a byla biologizována.“ Wilson (1975, s. 562). Citováno v de Waal (2006c, s. 181), překlad F. J.

³² De Waal (2006c, s. 164) nicméně uznává, že příjemcem altruistických aktů jsou u člověka v sestupné míře příbuzní jedinci, jedinci stejného klanu, národa, lidstva a člověku příbuzných druhů.

jak se soustředila převážně na hledání ultimátních evolučních příčin altruismu.) Soucítění je přitom výbavou již subhumánních tvorů a ve své fyziologické podstatě se mezi jednotlivými druhy savců téměř neliší.³³ V této souvislosti si de Waal případně všímá, že přiznání altruistických motivací zvířatům bylo prakticky znemožněno slovníkem, se kterým se o nich v biologické komunitě smělo referovat:

„Laiky, kteří si představují biology jako přírodní nadšence, může šokovat zjištění, že současná biologická literatura běžně vykresluje zvířata jako „hulváty“, „kořeny“ nebo „podvodníky“ jednající „nenávistně“, „nenasytně“ nebo „vražedně“. Není na nich nic milého! Když se zvířata chovají tolerantně a altruisticky, jsou tyto výrazy často umísťovány do uvozovek, aby snad jejich autor nevypadal jako beznadějně romantický naivka. A když už se uvozovek zdá příliš, používají se na označení pozitivních sklonů negativní nálepky. Například upřednostňování příbuzných, namísto aby bylo nazváno prostě „příbuzenskou láskou“, se někdy označuje jako „nepotismus“.“³⁴

De Waal výslovně poznamenává, že Darwinovi, nezpochybnitelnému zakladateli myšlenky evoluční etiky, byl černobílý styl myšlení typu „lidská přirozenost je dobrá vs. je špatná“ bytostně cizí.³⁵ Darwin se domníval, že vznik morálky je spojen s konfliktem instinktů, přičemž na jedné straně stojí individuální (egoistické) touhy a na druhé společenské instinkty, které jsou svou povahou trvalejší a výhodné pro druh jako celek.³⁶ Morálka v plném slova smyslu je podle Darwina možná jen u člověka, neboť ostatní živočichové postrádají intelekt vyvinutý do takové míry, aby byli s jeho pomocí schopni porovnávat důsledky předchozích rozhodnutí, což je základ svědomí (*conscience*).

De Waal stejně jako Darwin vychází z britské sentimentalistické teorie morálky.³⁷ D. Hume a A. Smith byli přesvědčeni, že základem lidské morálky jsou mravní city (*moral sentiments*), z nichž nejdůležitější je schopnost soucítění (*sympathy*). Lidská morálka v plném smyslu však není možná bez koncepce dobra a zla a schopnosti nestranného zhodnocení situace. Sentimentalistickou tradici charakterizuje opozice

³³ De Waal fyziologický mechanismus soucítění, resp. empatie, odvozuje od tzv. percepčně-akčního mechanismu. Blíže Preston & de Waal (2002, s. 1–72).

³⁴ De Waal (2006a, s. 26–27).

³⁵ Flack & de Waal (2000a, s. 20).

³⁶ Darwin (1982, s. 88). Darwinova teorie o původu morálky je velmi podobná de Waalově pohledu na emergenci morálního systému, který je uveden jako první výměr morálky v úvodu statě.

³⁷ Rozdíly mezi de Waalovou, Darwinovou a Smithovou koncepcí morálky jsou rozebrány ve stati van der Weele (2011, s. 583–593).

k utilitarianistické teorii morálky, jejíž ozvěny v podobě kalkulací o šíření genetických kopií nalézáme v sociobiologickém pohledu na altruismus.

Ačkoliv se uvažování ve stylu „Veneer Theory“ v dnešní evoluční etice přežilo, její ozvuky v podobě kladení ostré hranice mezi svět zvířat a lidí nalezneme i u některých vlivných koncepcí. Peter J. Richerson a Robert Boyd se přímo odvolávají na Darwinovu koncepci evoluční etiky, nicméně tvrdí, že anglický myslitel spatřoval mezi morálkou člověka a schopnostmi jiných tvorů obrovskou mezeru. V návaznosti na toto přesvědčení se zdráhají přiznat schopnost soucítění i zvířatům a Hamiltonovu teorii příbuzenské selekce označují za evoluční zákon gravitace (*evolutionary law of gravity*), ze kterého není úniku. V alegorii o mravenci argentinském (*Linepithema humile*) ukazují, že i když se zámořské (z pohledu Ameriky) kolonie tohoto druhu vyznačují neobyčejnou kooperativností, přesto jsou nakonec odsouzeny k válkám podle příbuzenského systému. Člověk má však jako jediný tvor šanci se z této „evoluční hry“ osvobodit „posilováním neochvějného závazku k soucítění“ (*the exercise of a steadfast commitment to sympathy*).³⁸

Styl de Waalova uvažování je v kontextu moderní biologické tradice dosti originální. Holandský badatel si je vědom toho, do jaké míry jsou naše teorie o přírodě ovlivněny kulturní a filozofickou tradicí. Na prvním místě máme kulturně daný obraz člověka, teprve poté modelujeme svět zvířat prizmatem své kultury. Holandský badatel se vymezuje proti dualistickému myšlení, které vedlo k protěžování narativu egoismu proti altruismu v díle mnoha západních filosofů (Hobbes, Freud) a které stálo za vznikem „Veneer Theory“. De Waal upozorňuje, že člověk je celkem, ve kterém jsou obě polarity (příroda a kultura, egoismus a altruismus) sjednoceny.³⁹ Aby vyvážil tradici poukazující na egoistickou povahu lidské přirozenosti, bere si de Waal na pomoc čínského konfuciánského myslitele Mencia. Podle Mencia existuje v člověku něco stejně instinktivního jako hlad a pohlavní pud: je to empatie, díky níž je pohled na utrpení bližního nesnesitelný. Čínský filosof přímo tvrdí, že nemít smysl pro soucit není lidské. Schopnost rozlišovat, co je správné a co špatné, je pro něj jedním ze základních znaků lidské přirozenosti.⁴⁰

Christine M. Korsgaardová: kritika sentimentalistické teorie morálky

Svou kritiku k převažující podobě evoluční etiky Korsgaardová předkládá v komentáři v knize *Primates and Philosophers* a dále ji rozpracovává v článku *Reflections on the Evolution of Morality*. Americká filosofka shledává problém v tom, že de Waal své

³⁸ Richerdson & Boyd (2004, s. 72).

³⁹ De Waal (2006b, s. 10).

⁴⁰ Cheng (2006, s. 156). K Menciovu myšlení též Myšička (2014, s. 559–581).

závěry odvozuje především z deskripce toho, jak se zvířata chovají. Následná interpretace jejich záměrů, zda jsou dobré či nikoli, dává dle jejího názoru smysl jen v rámci sentimentalistické tradice. V této tradici (Hume) je morálnost chování aktéra posuzována nikoliv podle jeho vlastního záměru, ale na základě hodnotitelovy interpretace. Aktér chování tak nemusí být sám motivován nějakou morální úvahou, kterou mu pozorovatel přisuzuje.⁴¹

Korsgaardová souhlasí s tím, že vyšší živočichové mají jistou úroveň intencionality. Jsou si vědomi svých záměrů a jejich jednání se dá považovat za úmyslné v tom smyslu, že směřuje k jejich dosažení. Korsgaardová však tvrdí, že záměry samotné jsou dány afektivními stavy, jakými jsou emoce a instinktivní nebo naučené touhy.⁴² Tento model zvířecího chování byl Harrym Frankfurtem charakterizován jako *wanton*: zvíře si není schopné mezi afektivními stavy vybrat, chová se v souladu s nejsilnějším impulsem.⁴³ Zvíře nedokáže reflektivně zhodnotit své jednání, hlavním faktorem ovlivňujícím jeho afektivní stavy je okolní prostředí. Reprezentace vnějšího prostředí pro zvíře zahrnuje percepční informace, na které reaguje touhou po něčem nebo vyhýbání se něčemu. Percepce zvířete má tedy teleologický obsah. Vnímá věci kolem sebe jako „věc, před kterou by měl utéct“ či „věc, která je určena k snědku“. Předměty, které vnímá, tak považuje za vhodné „pro“ nějakou reakci. Racionální živočich má však nejen takovýto stupeň vědomí, který ovládá jeho činnost, ale již vyvinuté sebeuvědomění, skrze které dokáže vnímat, že se něčeho bojí nebo že po něčem touží (reflektivita).⁴⁴

Korsgaardová soudí, že lidé mají intencionalitu na daleko vyšší úrovni než jakýkoliv druh živočichů. Naše cíle mohou být taktéž určeny afektivními stavy, nicméně jsme připraveni je odmítnout, pokud soudíme, že by bylo špatné je následovat. Nevybíráme si totiž jenom prostředky, nýbrž také cíle samotné.⁴⁵ Klíčovým pojmem pro Korsgaardové pojetí deontologické etiky je sebeuvědomění, které nám dává možnost přemýšlet o strachu či touhách, které pociťujeme. Jsme si vědomi svých postojů. Tím získáváme jistou reflexivní vzdálenost od motivů našich činů a jsme již ve fázi, kdy se sami sebe ptáme, zda je správné se chovat tímto a ne jiným způsobem. A právě v tuto chvíli se člověk nachází v pozici, kdy si klade normativní otázky po tom, co by měl činit. Korsgaardová se domnívá, že zdrojem této formy sebeuvědomění je rozum. Rozum však odděluje od inteligence. Zatímco inteligence je schopností učit se nové

⁴¹ Korsgaard (2006, s. 106).

⁴² Tamtéž, s. 110.

⁴³ Frankfurt (1971, s. 11–15).

⁴⁴ Korsgaard (2010, s. 21).

⁴⁵ Korsgaard (2006, s. 112).

skutečnosti o světě, aplikovat své zkušenosti na nové případy a používat tyto znalosti ve vztahu k účelu, rozum je naopak zaměřen dovnitř, na afektivní stavy.⁴⁶

Korsgaardová tak nesouhlasí s de Waalem, že základy morálky můžeme najít u našich evolučně blízkých lidoopů. Morálnost chování je funkcí uplatnění normativní autonomie (*normative self-government*), této formy sebeuvědomění však zvíře nemůže dosáhnout.⁴⁷ Lidský morální rámec je z hloubi normativní, zatímco zvířecí nikoli. I velice inteligentní zvířata se řídí instinkty, touhami a emocemi, zatímco pro lidskou formu života je charakteristické, že se řídí pravidly a hodnotami. Lidské chování je charakterizováno představami o tom, jak bychom měli jednat, zatímco zvíře, které nazveme např. „statečným“, se tak nechová proto, že by „mělo“. Morálka dává lidským jedincům zcela jiný způsob bytí ve světě.⁴⁸

Mary Midgleyová: místo rozumu mezi city

Dlouhověká anglická filosofka Mary Midgleyová dlouhodobě nesouhlasí se způsobem, jak se o zvířeti uvažuje v rámci neodarwinistického paradigmatu. Ve druhé polovině 70. let vydává knihu *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, kde se vyrovnává se západní tradicí myšlení o vztahu člověka a zvířete a komentuje její tehdy novou podobu, Wilsonův program sociobiologie. O třicet let později ve své skvěle napsané knize *The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene* demaskuje jednostrannost logiky teorie sobeckého genu a přesvědčivě ukazuje, že tento proud neodarwinistického výzkumu morálky je na hony vzdálen Darwinovu uvažování.

Podle Midgleyové je naše přirozenost výsostně společenská a její součástí jsou hluboké náklonnosti (*affections*) k ostatním lidem. Ideál racionálního člověka, který se rozumově rozhoduje v souladu se svými egoistickými zájmy, vzývaný zejména v moderní ekonomii, je zpochybně odkazem na svou živou inkarnaci, kterou bychom nazvali asociálním psychopatem.⁴⁹

Podle Midgleyové tak morálka nespočívá primárně v naší rozumové schopnosti, ale vyvstává z obtížnosti sladit intelekt s již existujícími sociálními city. Samotná inteligence je pak vývojově odvozena od nutnosti orientace ve složité vztahové spleti primátů tlupy, nikoliv od nutnosti řešit problémy spojené s výrobou nástrojů apod.⁵⁰ Midgleyová se ohrazuje proti platónské vizi rozumu jako vozataje, který drží na uzdě

⁴⁶ Korsgaard (2010, s. 24).

⁴⁷ Korsgaard (2006, s. 112).

⁴⁸ Tamtéž, s. 117.

⁴⁹ Midgley (2010, s. 61).

⁵⁰ Tamtéž, s. 27–28. Viz též Midgley (2002, s. 265).

vzpínající se koně emocí. S ohledem na evoluční chápání vývoje lidských kognitivních schopností (vzpomeňme de Waalovu „bottom-up perspective“) musí rozum vyrůstat ze stejného kmene jako city a touhy. To vede filozofku k reflexi samotného významu slova „rozumnost“: spíše než na sílu čistého racia se v běžném životě při poukazu na rozumnost odvoláváme na spojení praktických schopností a emočně relevantní orientace v situaci.⁵¹ Rozumnost je technikou umožňující sladit protichůdné city.

Midgleyová nepředstavuje vyhraněnou pozici k problému evolučního vzniku etiky, rozhodně ne v tom smyslu, že by se snažila určit moment, který člověka učinil morální bytostí. V zásadě se shoduje s Darwinovým pohledem na původ morálky jako opozice mezi sociálními instinkty a individuálním zájmem. Specifickým rysem člověka je jeho schopnost kritické sebereflexe, která způsobuje, že city jím prožívané se odlišují od jejich před-reflektivních případů. To ovšem neznamená, že by lidské city představovaly kvalitativně odlišný soubor motivací. Evoluční kontinuita navíc nechává alespoň teoretickou možnost, že reflexe vlastních činů jsou schopna i zvířata.⁵²

Svědomí patří k lidské přirozenosti, ovšem ne v tom smyslu, že by překonávalo naše biologické danosti, ale že je prostorem reflexe toho, jak naše přirozenost vypadá. Rovněž chování zvířete se odvíjí od přirozenosti jeho vlastního druhu a výrazné odchylky od sociální normy druhu musí být hodnoceny jako špatné.⁵³ U vysoce sociálních druhů (např. vlků) hluboká náklonnost převažuje nad chvilkovými impulsy a touhami. Při protichůdných motivech je zvíře nuceno si vybrat a podle jeho rozhodnutí se určuje, kým se ve své skupině pro ostatní stává. V protikladu k přirovnání k „wantons“ u Korsgaardové zvíře má vládu nad svým chováním, na rozdíl od člověka však problém rozhodování není řešen tím, že by využívalo teoretický rozum a složitě reflektovalo možné scénáře.

Závěr

Představili jsme postupně čtyři přístupy k evoluční etice: anti-esencialistickou pozici de Waala, tzv. Veneer Theory postulující silnou dichotomii přírody a kultury, deontologický pohled Korsgaardové a přístup Midgleyové, který leží na pomezí sentimentalismu a etiky ctností. Kdybychom měli schematicky znázornit rozdíly a podobnosti zmiňovaných pozic, jednou z možností je následující tabulka.⁵⁴ Zatímco rozdělení do sloupců nepotřebuje žádný bližší komentář, řádková kategorizace může působit překvapivě. Dawkinsův *Sobecký gen* (exemplární případ myšlení ve stylu

⁵¹ Tamtéž, s. 70.

⁵² Tamtéž, s. 81.

⁵³ Midgley (2002, s. 263–269).

⁵⁴ Za upozornění na možnost takového zachycení vděčíme Marku Špinkovi.

Veener Theory) se do obecného povědomí zapsal jako dílo, které má vysvětlit chování zvířat a člověka univerzálním teoretickým aparátem. Ve skutečnosti se však závěrečným obrazem vzpoury člověka proti tyranii sobeckých replikátorů vymezuje proti determinismu a navazuje na osvícenský ideál člověka jako bytosti rozumu.⁵⁵ Esencí morálky je zde altruismus a člověk je jedinou bytostí, která může svůj altruismus posilovat rozumem. Na význam rozumu pro morální konání explicitně upozorňuje i Korsgaardová, která možnost morálky vůbec odvozuje od schopnosti normativní autonomie. V kontrastu k těmto pohledům, které lze považovat za esencialistické, podávají de Waal a Midgleyová evoluční popis morálky jako souboru schopností, které mají vícečetné zdroje. Ačkoliv i zde najdeme mezi charakteristikami morálního konání člověka rozumovou reflexi, kontinuita zvířete a člověka je zdůrazněna dvojnásobným způsobem: zaprvé poukazem na primární význam empatie pro evoluci morálky, zadruhé přesvědčením o stejné povaze rozumu zvířat a lidí.

Teorie morálky (řádky) / Způsob jejího zkoumání (sloupce)	Biologická teorie a empirie	Filozofická reflexe
Esencialismus	Veneer Theory	Korsgaardová
Anti-esencialismus	de Waal	Midgleyová

V díle Midgleyové se dále odráží přesvědčení, že morální myšlení u člověka vyvstává z potřeby překlenutí konfliktů mezi soupeřícími emocemi, touhami a rozumem. Perspektivou je jednota celku, vyváženost lidského individua.⁵⁶ V tomto přístupu se stírá rozdíl mezi evolučním a normativním přístupem: darwinovská teorie o původu morálky ze soupeření individuálních a sociálních ohledů se mísí s morálním poukazem na potřebu sjednocení vlastní osoby jakožto celku, ve kterém se řešené konflikty odehrávají. Odrazem této celosti jsou nejrůznější podoby chování, kterým se člověk projevuje: nenajdeme jedince, v jehož činech by se egoistické a altruistické motivy složitě nezrcadlily. Podobně se de Waal snaží představit naše evoluční příbuzné jako zvířata, která nejsou primárně ani altruistická, ani egoistická.

Kantovský výměr etiky, ze kterého vychází Korsgaardová, se jen úzce překrývá s tím, co morálkou nazývá de Waal. Abstraktní normativní přístup je vhodný spíše jako základ právních norem a soudnictví než pro (mravní) orientaci, jak zvládat každodenní napětí ve vztazích mezi lidmi. Je dobré si uvědomit, že důsledné uplatňování kantovské podoby etiky by v situacích jako výchova dítěte vedlo k citové deprivaci: zde se ukazuje

⁵⁵ Jaroš (2015).

⁵⁶ Tamtéž, s. 80. Kantovská etika se svým negováním významu emocí při morálním rozhodování je krystalickým příkladem uvažování, kde rozumové a afektivní složky osoby nejsou uvedeny v soulad.

důležitost mravních citů pro náš zdravý morální vývoj.⁵⁷ Z perspektivy evoluční etiky de Waala se Korsgaardové pojetí morálky zdá být extenzí smyslu pro sociální pořádek (zde dochází během evoluce k internalizaci norem). Její deontologický výměr naopak prakticky nezahrnuje tišení konfliktů a ohled na komunitu.

Korsgaardová uznává evoluční původ morálky, ale ukazuje, že jde o natolik složitý fenomén, že k jeho postihnutí potřebujeme jiné než biologické prostředky. Lidská forma života je odlišná od života ostatních lidoopů natolik, že její původ můžeme vysvětlit pouze skokovou změnou.⁵⁸ V rámci evoluční teorie bychom řekli, že morálka je specifickou lidskou adaptací, evoluční novinkou zrozenou v pleistocénu. Takovým krokem učiníme zadost „taxonomickému“ oddělení člověka od ostatních živočichů. Nemusíme se dále zabývat nepohodlnou otázkou, zda jsou šimpanzi schopni pociťovat dobro a zlo, činit normativní soudy apod. Na druhou stranu se vzdalujeme darwinistickému přístupu k evoluční problematice, který si klade za cíl vysvětlit vznik evolučních novinek sérií postupných změn. Současné evoluční myšlení málo uspokojí teze, že lidská morálka vznikla skokem ze systému řízení konfliktů v tlupách šimpanzů.

Nesourodost sentimentalistického a deontologického etického rozvrhu nepřímo reflektuje de Waal, když svůj přístup, založený na sentimentalismu, popisuje jako odvozování vyššího z nižšího (*bottom-up perspective*). Na druhou stranu máme normativní přístup, který morálnost jednání posuzuje z hlediska obecně závazné maximy (*top-down perspective*). De Waal do svého rozvrhu zahrnuje i význam rozumu a reflexivní schopnost člověka nakonec považuje za nejvyšší stupeň morálky (pravděpodobně v reakci na zmíněné kritiky), odmítá však odvozovat morálnost chování výhradně od vysokých kognitivních schopností. Na tomto místě přichází za účelem vyjasnění své pozice s metaforou „věže morálky“ (*tower of morality*). V základech stavby morálních systémů jsou mravní city, další stupeň tvoří společenský tlak a nejvyšší patro je obsazeno schopností soudu a rozvažování.⁵⁹

Metafora věže morálky je příhodným anti-esencialistickým obrazem evoluce mravnosti. Evoluční etika ze své podstaty musí exponovat takové oblasti morálky, jejichž analogie je potenciálně možné najít u zvířat. Tato metodická redukce ovšem nevyklučuje charakterizaci vlastností nebo typů chování, které u mimo-lidských tvorů nejsme schopni (zatím?) vystopovat. De Waal zde uvádí reflexivní schopnost soudu a rozvažování (*judgment and reasoning*) a touhy po konzistentním morálním kompasu, která je jedinečně lidská. Zde se sice přibližuje stanovisku Korsgaardové, ovšem

⁵⁷ Viz též Waller (1997, s. 341–356).

⁵⁸ Korsgaard (2006, s. 117).

⁵⁹ De Waal (2006c, s. 167–175).

nalezení základů morálky u zvířat není tímto stanoviskem vyloučeno *per definitionem*.⁶⁰ Podle de Waala navíc není možné zaměřit pohled pouze na nejvyšší patro věže morálky, protože při narušení jejích spodních pater (mravní city) se celá stavba zřítí.

Kromě rozdílných pohledů na morální teorii odlišuje de Waala a Korsgaardovou jejich rozdílné hodnocení zvířecích schopností. Australský psycholog Thomas Suddendorf upozorňuje, že jakékoliv zvířecí chování lze interpretovat jako komplexní a v podstatě podobné lidskému (*rich explanation*), nebo naopak jako výsledek jednoduchého procesu učení (*lean explanation*). Mezi těmito perspektivami nelze objektivně rozhodnout a různí vědci (často podle svých osobních psychických preferencí) upřednostňují různé přístupy.⁶¹ Vyjdeme-li ze Suddendorfova dělení, de Waal se jednoznačně přiklání k „bohatému“ způsobu vysvětlování. Na druhé straně Korsgaardová přirovnává subhumánní zvířata k „wantons“, která se náhodně přiklání k instinktu, který je v danou chvíli nejsilnější. V otázce jejich schopnosti reflektovat vlastní chování je skeptická, pro „bohatý“ způsob vysvětlování nevidí opodstatnění.

Ačkoliv Korsgaardová souhlasí s postulátem evoluční etiky, její definice morálky neumožňuje plodný empirický výzkum v tomto oboru. Můžeme souhlasit, že funkce normativní autonomie disponuje pouze člověk, nemáme však návod, jak analogii této funkce zkoumat u zvířat. Pro de Waala je evoluce morálky spojitým procesem, Korsgaardová se zdá stále zachovávat dichotomii „instinktivní zvíře“ – „morální člověk“. Je ovšem příznačné, že empirickou metodou je nemožné existenci normativní autonomie dokázat rovněž u konkrétních lidí. Nejen zvířata, ale rovněž mnozí naši spoluobčané se mohou ukazovat jako „wantons“, stvoření, která ve svém jednání spíše odpovídají na momentální hnutí duše, místo aby sledovala morální cíle.

⁶⁰ Na tomto místě lze namítnout, že rovněž u lidí je těžké z vnějších znaků chování přímo usoudit na schopnost soudu či rozvažování. Tuto dovednost přiřazujeme ostatním lidem na základě jejich řečových projevů a v posledku skrze analogii s naším vlastním vnitřním rozpoložením. Existuje nicméně behaviorální projev řečených schopností: instituce rozhodčího sporu nebo rovnou soudu. Zatímco nějakého nestranného rozhodce šimpanzích pútek si lze v principu představit (vzpomeňme šimpanzího samce Luita), jediným behaviorálním projevem schopnosti normativní autonomie je přednáška či písemnost v kantiánské tradici. Obecně lze shrnout, že filozofické reflexe vztahující se k vymezení morálky budou pro zkoumání základů morálky u zvířat přínosné do té míry, nakolik budou důkladně znalé současného stavu empirických biologických poznatků, popřípadě schopné precizovat formulaci zde řešených problémů a uvádět realistické příklady.

⁶¹ Viz Suddendorf (2013).

Poděkování

Poděkování patří kolegům z KFSV FF UHK a dvěma recenzentům za cenné připomínky. Článek vznikl za podpory projektu specifického výzkumu na Univerzitě Hradec Králové.

Literatura

- Alexander, R. D. (1987): *The Biology of Moral Systems*. Aldine de Gruyter, New York.
- Darwin, Ch. (1982): *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton University Press, Princeton.
- Dawkins, R. (1998): *Sobecký gen*. Mladá fronta, Praha.
- De Waal, F. (1982): *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*. Jonathan Cape, London.
- De Waal, F. (2006a): *Dobráci od přírody*. Academia, Praha.
- De Waal, F. (2006b): „Morally Evolved.“ In *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, eds. S. Macedo & J. Ober, Princeton University Press, Princeton, 2006, s. 1–80.
- De Waal, F. (2006c): „The Tower of Morality.“ In *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, eds. S. Macedo & J. Ober, Princeton University Press, Princeton, 2006, s. 161–182.
- De Waal, F. (2011): *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*. Souvenir Press, London.
- De Waal, F. & Van Roosmalen, A. (1979): „Reconciliation and Consolation Among Chimpanzees.“ *Behavioural Ecology and Sociobiology* 5 (1): 55–66.
- Flack, J. C. & De Waal, F. (2000a): „Any Animal Whatever: Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes.“ In *Evolutionary Origins of Morality: Cross – Disciplinary perspectives*, ed. L. D. Katz, Imprint Academic, Thorverton, 2000, s. 1–30.
- Flack, J. C. & De Waal, F. (2000b): „Being Nice Is Not a Building Block of Morality.“ In *Evolutionary Origins of Morality: Cross – Disciplinary perspectives*, ed. L. D. Katz, Imprint Academic, Thorverton, 2000, s. 67–77.
- Frankfurt, H. G. (1971): „Freedom of the Will and the Concept of Person.“ *The Journal of Philosophy* 68 (1): 11–15.
- Ghiselin, M. (1974): *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*. University of California Press, Berkeley.
- Cheng, A. (2006): *Dějiny čínského myšlení*. DharmaGaia, Praha.

- Jaroš, F. (2015): „Zvíře jako člověk, zvíře jako stroj.“ *Filosofický časopis* 63 (4): 519–537.
- Korsgaard, Ch. M. (2006): „Morality and the Distinctiveness of Human Action.“ In *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, eds. S. Macedo & J. Ober, Princeton University Press, Princeton, 2006, s. 98–119.
- Korsgaard, Ch. M. (2010): „Reflections on the Evolution of Morality.“ *The Amherst Lecture in Philosophy* 5: 1–29. [online] (Cit. 11. 12. 2014) Dostupné z: <<http://www.amherstlecture.org/korsgaard2010/>>.
- Midgley, M. (1991): „The Origin of Ethics.“ In *A Companion to Ethics*, ed. P. Singer, Blackwell, Oxford, 1991, s. 3–13.
- Midgley, M. (2002): *Beast and Man. The Roots of Human Nature*. Routledge, London and New York.
- Midgley, M. (2010): *The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene*. Acumen, Durham.
- Myšička, S. (2014): „Mencius o lidské přirozenosti a vládě lidskosti.“ *Filosofický časopis* 62 (4): 559–581.
- Preston, S. D. & De Waal, F. (2002): „Empathy: Its ultimate and proximate bases.“ *Behavioral and Brain Sciences* 25 (1): 1–72.
- Provine, R. R. (2000): *Laughter: A Scientific Investigation*. Penguin Group, New York.
- Richerson, P. J. & Boyd, R. (2004): „Darwinian Evolutionary Ethics: Between Patriotism and Sympathy.“ In *Evolutionary Ethics: Biological and Theological Perspectives on Human Morality*, eds. P. Clayton & J. Schloss, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Michigan, 2004, s. 50–73.
- Suddendorf, T. (2013): *The Gap: The Science of What Separates Us from Other Animals*. Basic Books, New York.
- Trivers, R. L. (1971): „The Evolution of Reciprocal Altruism.“ *The Quarterly Review of Biology* 46 (1): 35–57.
- Van der Weele, C. (2011): „Empathy’s Purity, Sympathy’s Complexities; De Waal, Darwin and Adam Smith.“ *Biology & Philosophy* 26 (4): 583–593.
- Waller, B. N. (1997): „What Rationality Adds to Animal Morality.“ *Biology & Philosophy* 12 (3): 341–356.
- Wilson, E. O. (1975): *Sociobiology: The New Synthesis*. Harvard University Press, Cambridge, MA.

Filip Tvrdý o naturalizaci filosofie**Filip Tvrdý on Naturalizing Philosophy**

Tomáš Hříbek

Filosofický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1
hribek@flu.cas.cz

Abstrakt/abstract

Článek rozlišuje několik verzí současného naturalismu: revizionistickou, konstruktivní a antireprezentacionalistickou. Revizionistický naturalismus doporučuje nahradit tradiční filosofické zkoumání povahy věcí genetickým zkoumáním původu našich, často mylných, přesvědčení o povaze věcí. Konstruktivní naturalismus akceptuje zadání tradiční filosofie, ale doufá, že dokáže její otázky zodpovědět pomocí více méně vědeckých metod. Antireprezentacionalistický naturalismus je extenzí metaetického expresivismu v tom smyslu, že popírá deskriptivní povahu všech filosofických tezí. Tyto distinkce mohou pomoci klasifikovat jeden z nejexplicitněji naturalistických projektů v novější české filosofii, *Nesnáze introspekce* (2015) Filipa Tvrdeho. Tvrdý oficiálně sleduje genetický, revizionistický projekt, který však nespadá vjedno s antireprezentacionalismem. Avšak v jeho knize najdeme i stopy konstruktivního naturalismu.

The paper distinguishes several versions of contemporary naturalism: revisionary, constructive, and non-representational. Revisionary naturalismus pleads substituting the traditional philosophical inquiry into the nature of things by a genetic inquiry into the origin of our – often faulty – beliefs about the nature of things. Constructive naturalism accepts the program of traditional philosophy, yet hoping that its questions could be answered by broadly scientific methods. Non-representational naturalism is an extension of metaethical expressivism, claiming that philosophical claims should not be understood as descriptive in nature. These distinctions can help us classify the most self-consciously naturalistic project in the recent Czech philosophy, Filip Tvrde's *Troubles of Introspection* (2015). Tvrde is officially pursuing a genetic, revisionary project, which does not coincide with non-representational naturalism. However, there are also traces of constructive naturalism in Tvrde's book.

1

Dominantním proudem světové filosofie posledního půlstoletí či ještě déle je *naturalismus*, ačkoli mnohdy není zcela jasné, co se tímto označením přesně míní – ale k tomu se vrátím později. Předběžně lze jistě říci tolik, že naturalismus sblížuje filosofii s vědou, a to s vědou spíše v tom anglosaském (*science*) než německém (*Wissenschaft*) smyslu slova. Naturalistická filosofie chce být tudíž blízká přírodovědeckým disciplínám. Blízká jim chce být přinejmenším metodologicky, a důvod je nasnadě: přírodní vědy jsou pýchou lidstva, neboť jsou nejspolehlivějším generátorem poznání, takže filosofický naturalista doufá, že s pomocí přírodovědeckých metod dosáhne pokroku i při hledání odpovědí na filosofické otázky.

Za pravlast naturalismu je zvykem považovat Spojené státy, kde pragmatisté chtěli již před více než sto lety zrušit tradiční dichotomie, včetně rozdílu mezi filosofií a vědou. Přitom by se však nemělo zapomínat na průkopníky naturalismu ve Střední Evropě – teprve nedávno jsme například začali docenovat zřejmě první pokus o evoluční epistemologii v díle Ernsta Macha. A současný naturalismus není dílem pouze Američana W. V. Quinea, ale přinejmenším ve stejné míře i středoevropských uprchlíků před nacismem Ernesta Nagela, Hanse Reichenbacha a Carla Hempela, kteří se k nové filosofii dopracovali dialektickým překonáním svého původního logického empirismu. Kdyby nahodilé historické okolnosti nedonutily zmíněné evropské filosofy k exodu, mohly se dějiny filosofie v Novém i Starém světě vyvíjet zcela jinak. Věci nicméně dopadly tak, že na evropském kontinentě získaly po druhé světové válce rozhodující vliv různé antinaturalistické přístupy, které tu zbyly z předválečného období. V německém prostředí, které je pro nás tradičně kulturně nejvíc určující, to byly jednak fenomenologie, včetně z ní vycházející Heideggerovy fundamentální ontologie, jednak tzv. kritická teorie, ovlivněná mimo jiné marxismem. Všechny tyto filosofické směry sdílely vesměs nepřátelský postoj k přírodním vědám a jejich metodám. Fenomenologové, heideggeriáni i marxisté považovali vědu za příčinu kulturní, ne-li přímo metafyzické krize a odcizení.

Když pomineme období oficiální nadvlády dialektického materialismu, stal se po roce 1990 díky prestiži Husserlova českého žáka Jana Patočky, resp. jeho pokračovatelů, nejvlivnějším stylem filosofického myšlení u nás amalgám Husserlovy fenomenologie a Heideggerovy fundamentální ontologie. Z názvu Husserlovy studie *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) by laik sice mohl získat dojem, že i zakladateli fenomenologie šlo o sblížení filosofie s vědou, avšak z textu je zřejmé, že zde šlo o vědu v německém smyslu „systematického a metodicky přesného zkoumání“, které však Husserl emphaticky odlišoval od přírodovědného zkoumání (konkrétně od metod empirické psychologie). Kromě Heideggerova *Bytí a času* byl na českých katedrách filosofie základním textem Husserlův pozdní opus *Krize evropských věd*. Jde pochopitelně o natolik komplexní díla, že rozbor jejich předností i nedostatků se vzpírá

jakémukoli stručnému hodnocení a vyžaduje speciální kompetence, kterých se mi nedostává. Ale o nic podobného se naštěstí nemusím pokoušet, neboť i to málo, co o zmíněné literatuře vím, stačí k pochopení vztahu mezi filosofií a vědou, který Husserl i Heidegger ve svých spisech mimo vši pochybnost artikulují. Oba tyto autoři tento vztah pojmají jako postoj kritiky vůči naivní praxi, přičemž se má za to, že vědecká praxe nejspíš posléze zavinila i válku a holocaust. Filosof tedy rozhodně nesmí dopustit žádnou infiltraci svého pole zkoumání přírodovědnou metodou a jejími výsledky; naopak přírodní vědy potřebují nezávislou filosofickou kritiku a reflexi. Tato představa o vztahu mezi filosofií a vědou byla vštěpována posledním dvěma generacím českých studentů a je tedy u nás dosud hluboce zakořeněná.

Během zmíněného období se však i v Čechách začaly prosazovat odlišné přístupy, zvláště různé styly analýzy jazyka. Vztah těchto přístupů k vědě byl komplikovaný, ale jen výjimečně (Wittgenstein) záporný. I analytikové jazyka však obvykle trvali na odlišnosti své metody od metod empirických disciplín. Například již zmíněný logický empiricismus rezignoval na tradiční pojetí filosofie coby alternativního zdroje syntetického poznání, ale zároveň považoval za svůj legitimní úkol analýzu jazyka vědy. Zatímco logičtí empiristé se obvykle zabývali formou jazyka vědy a případně navrhovali jeho rekonstrukci, pozdější filosofové „obyčejného jazyka“ zkoumali jazyk každodenního života a tvrdili, že je v pořádku tak, jak je. V obou případech se však mělo za to, že všechny (relevantní) filosofické problémy jsou svou povahou lingvistické – plynoucí z nepochopení jazykové formy, funkce atd. –, takže lze tyto problémy vyřešit, popřípadě odstranit, prostřednictvím zkoumání jazyka. Ostrou separaci filosofie od vědy, kterou tento lingvistický přístup předpokládá, zpochybnili až zmínění pionýři moderního naturalismu, zvláště E. Nagel a W. V. Quine, nicméně různé styly jazykové analýzy byly v rámci analytické tradice nadále vlivné a prosadily se i u nás, jak je patrné například z publikací Petra Kotáčka či Jaroslava Peregrina z devadesátých let. Ačkoli zájem o filosofii jazyka trvá i v současnosti, je zjevný odklon od dříve dominantního postavení jazykové analýzy ve filosofické metodologii. Diskuse v tomto oboru se dnes točí spíše kolem adekvátního pojetí již zmíněného naturalismu, čili propojení filosofie a empirických věd. A přestože v naší filosofii se s explicitními metodologickými diskusemi příliš nesetkáme, i zde najdeme jasný příklon k naturalismu například v novějších Peregrinových zkoumáních původu logických a jazykových norem, které se opírají i o poznatky evoluční biologie a psychologie.¹ I u nás se tedy prosazuje pojetí, že filosofie nemusí jen respektovat výsledky empirických vědních disciplín a omezit se na analýzu jejich jazyka (zvláště takových výrazů, které jsou v jazyce vědy klíčové, jako např. „příčina“, „vysvětlení“ nebo „přírodní zákon“). Ačkoli se naturalismus může na

¹ Viz Peregrin (2011) a Peregrin (2014). Autor těchto řádků se pokusil o aplikaci naturalistického přístupu například v textech o povaze evoluční biologie a původu morálky. Viz Havlík & Hříbek (2011, kap. 1 a 4).

první pohled jevit jako konečná rezignace na jakoukoli podstatnou kognitivní roli filosofie, protože odmítá nějakou zásadní specifičnost filosofické metody, je myslím možné nahlížet současnou situaci optimističtěji. Je-li totiž smazána hranice mezi analytickým a syntetickým poznáním, může to znamenat restauraci původního ambicióznějšího pojetí filosofie jako poznání světa, místo pouhé analýzy jazykových výrazů nebo pojmů, jejichž prostřednictvím svět reprezentujeme.

2

O filosofické metodologii, a zvláště o naturalismu, který je v ní momentálně dominantní, však u nás potřebujeme hovořit mnohem více a explicitněji. V naší novější literatuře nastoluje metodologické otázky asi nejpřímočařeji kniha olomouckého filosofa Filipa Tvrdeho *Nesnáze introspekce: Svoboda rozhodování a morální jednání z pohledu filozofie a vědy*². Nejde však o metodologický spis, jako spíše o aplikaci jistého pojetí filosofického naturalismu na dvě tradiční filosofická témata: metafyziku svobodné vůle – neboli slučitelnost svobodného jednání s determinismem – a metafyziku morálky – čili místo morálních norem ve světě faktů. Ve zbytku této studie chci učinit Tvrdeho verzi naturalistického programu explicitnější. Za tím účelem v tomto oddílu nejprve shrnu obsah jeho knihy. V následujícím, posledním oddílu porovnam Tvrdeho program s dalšími formami naturalismu, kterým je rovněž třeba věnovat pozornost.

Tvrdeho kniha sestává ze tří kapitol, z nichž každou lze číst jako samostatnou studii, více méně nezávislou na zbytku knihy. První kapitola, „Introspekce“, je nejexplicitněji metodologická, neboť je kritikou introspekce jako metody moderní filosofie od Descarta až po Husserla, ale i psychologie v období jejího zrodu na konci 19. století. Zatímco filosofové jako Brentano v té době věřili, že introspekce zprostředkovává subjektu privilegovaný přístup k pravdám, které svou jistotou vynikají nad empirické pravdy o vnějším světě, raní psychologové jako Wundt či James doufali, že jim introspekce poskytne spolehlivý popis vnitřního světa subjektu. Tyto naděje vzaly záhy za své nejen kvůli mimořádné nespolehlivosti introspektivních popisů (Kolik mentálních obsahů v mysli nacházíme? Jaké jsou povahy?), nýbrž i z důvodu neshod ohledně samotného pojetí introspekce (Je to druh pozorování, nebo rozpomínání? Liší se nějak podstatně od vnímání vnějšího světa? Zjednává introspekce skutečně přístup k jakýmsi vnitřním událostem, nebo jsou jejím předmětem ve skutečnosti důsledky stimulace, která přichází zvnějšku?).³ Tvrdý ovšem ukazuje, že podobně jako

² Tvrdý (2015). Čísla v závorkách ve zbytku této studie odkazují k příslušným stránkám této knihy.

³ Kapitola o introspekci obsahuje rovněž samostatný oddíl, věnovaný nesmlouvavé kritice husserliánské fenomenologie, kterou Tvrdý – navzdory zmíněným Husserlovým protestům, že

introspekcionismus si vedla i zdánlivě protichůdná metoda – behaviorismus. Obě trpěly podobným neduhem: byly v podobné míře dogmatické (zatímco introspekcionismus postuloval doménu niterných mentálních událostí bezprostředně přístupných vnitřnímu zraku, behaviorismus její existenci prostě popřel). Správný přístup musí být tudíž mnohem empiričtější, ověřený experimenty. Výsledkem aplikace tohoto přístupu je jistě kompromisní stanovisko, s nímž se Tvrdý zjevně ztotožňuje: introspekce ve smyslu přístupu k niterným mentálním událostem existuje, avšak je vysoce nespolehlivá.

Ačkoli to Tvrdý možná nezdůrazňuje zcela jednoznačně, zdá se mi, že navrhuje mimo jiné nahrazení tradiční filosofické otázky po povaze nějakého fenoménu genetickou otázkou po přirozeném původu našeho přesvědčení o jeho existenci. Několik posledních stránek kapitoly o introspekci tudíž věnuje problému původu přesvědčení subjektu o přímém, privilegovaném poznání sebe sama. Je charakteristické, že Tvrdý čerpá odpovědi na tuto otázku z empirické psychologické literatury (především z díla psycholožky Alison Gopnikové; s. 77–79). Tento revizionistický přístup předznamenává dvě zbývající kapitoly knihy. Ve druhé kapitole, „Svoboda“, totiž Tvrdý posléze naznačuje, že zajímavější než tradiční metafyzické argumenty o povaze svobodné vůle a její slučitelnosti či neslučitelnosti s determinismem je empirické zkoumání původu našeho sdíleného předpokladu, že máme své jednání více méně pod kontrolou (s. 109–143). Prostřednictvím suverénního shrnutí současné literatury z oblasti neurověd i psychologie Tvrdý ukazuje, že pravděpodobným zdrojem zmíněného přesvědčení jsou složité podprahové mechanismy, jež se vyvinuly za účelem rychlé a efektivní orientace v ancestrálním prostředí. A právě nedostupnost těchto mechanismů introspekci je zdrojem iluze, že jsme autory svého jednání. Konečně, ve třetí kapitole, „Morálka“, jde kromě jiného o návrh nechat stranou tradiční filosofickou debatu o tom, jak lze vyvodit morální soudy z faktických tvrzení, resp. jak mohou hodnoty existovat ve světě faktů, a obrátit se spíše k empirickým zjištěním o evolučním původu altruismu a smyslu pro *fair play* (s. 172–195). Biologové a evoluční psychologové objasnili původ těchto jevů prostřednictvím mechanismů jako genetický altruismus a přímá či nepřímá reciprocita. Tvrdého analýza těchto objevů, spolu s oddílem o neuroetice, což je nová disciplína, jež se snaží vrhnout na tradiční otázky normativní etiky nové světlo prostřednictvím zkoumání neurálního substrátu mentálních

fenomenologie vyvinula jinou metodu než empirická psychologie – považuje za typ introspekcionismu. Fenomenologie tudíž podle Tvrdého trpí podobnými neduhy jako jiné formy introspekcionismu. Tuto kritiku považuji v českém prostředí, kde byla fenomenologická metoda dlouho brána jako Svatý grál filosofie, za stěžejní docenitelnou. V témže oddíle si však Tvrdý rovněž stěžuje na nesrozumitelnou a nekoherentní terminologii fenomenologické filosofie. Souvislost této, nejspíš také zcela oprávněné, kritiky terminologie s předchozím odmítnutím fenomenologického introspektivismu však není úplně zřejmá. Osobně mám za to, že odmítnutí introspekce by bylo na místě i za podmínky, že by se Husserl vyjadřoval srozumitelněji.

procesů v pozadí morálního rozhodování, je v kontextu naší literatury o etice zatím nejpodrobnější.

3

Naznačený *revizionistický naturalismus* je tudíž zřejmě dominantním rysem Tvrďého programu naturalizace filosofie. Místo tradičního zkoumání *povahy jistých fenoménů* – nejspíš prostřednictvím neempirických metod analýzy pojmů – bychom se měli věnovat empirickým, experimentálně ověřeným zjištěním o *původu našich představ* o těchto fenoménech. Pak třeba nahlédneme, že některé z těchto představ jsou neopodstatněné a měli bychom se snažit se jich zbavit, zatímco jiné jsou nevykořenitelnou součástí naší přirozenosti a díky Bohu, nebo spíše evoluci, za to. Co se týče těch prvních – empirické zkoumání architektury naší mysli ukazuje, že představa o svobodě našeho jednání je zřejmě nevyhnutelná iluze; pokud jde o ty druhé – evoluční psychologie nás ubezpečuje, že máme přirozenou tendenci k altruismu, takže morálka má na rozdíl od svobodné vůle dostatečně pevné základy a není třeba lámat si hlavu tradiční metafyzickou otázkou, kde v empirickém světě najdeme hodnoty.

Takový revizionistický naturalismus má však několik alternativ. Mezi mnoha současnými filozofy je například populární program, který bychom mohli nazvat *konstruktivním naturalismem*. Takový typ naturalismu akceptuje do značné míry zadání tradiční filosofie, že má jít o substantivní teorii o světě, mysli a poznání, ale věří, že tyto substantivní otázky lze zodpovědět prostředky současné či budoucí vědy. Konstruktivní naturalista nebude mít velké pochopení pro karteziánské pochybnosti o existenci světa vně subjektu. Pokud jde o to, co je obsahem tohoto světa, nebude spoléhat na apriorní úvahy, ale spíše se opře o nejlepší fyzikální teorie, které máme momentálně k dispozici. Tyto teorie se budou pochopitelně dále vyvíjet a nejspíš budou časem zcela nahrazeny, což znamená, že naše teorie světa nemůže být nepochybná, ale to je přijatelná cena za falešné jistoty karteziánské. Podobně i naše koncepte subjektu poznání tohoto světa musí vycházet z našich nejlepších poznatků z evoluční biologie, neurovědy apod., a vztah mezi takto chápaným subjektem a světem bude pojímán jako kauzální interakce dvou přirozených systémů. Konstruktivní naturalista tedy více méně přejímá program tradiční filosofie, ale jeho metodou není apriorní zkoumání pojmů, nebo analýza jazykových výrazů těchto pojmů. Filosofická tvrzení chápe jako svého druhu hypotézy, tj. syntetické výroky o aktuálním světě (spíše než o tom, co musí platit ve všech možných světech). Konstruktivní naturalista tyto filosofické hypotézy sice nemůže testovat tak, jako se testují vědecké hypotézy, ale používá jiné metody, které znají ze

své praxe i vědci: například myšlenkové experimenty, preferování jednoduchých hypotéz, konzistence a integrovatelnost s jinými tezemi, atd.⁴

Je otázka, zda se Tvrký ve své knize drží výhradně revizionistického naturalismu, nebo zda ponechává prostor i pro konstruktivní naturalismus. Můj obecný dojem je takový, že autor naznačuje, že tradiční filosofické otázky pozbývají relevance a měly by být nahrazeny adekvátnějším genetickým zkoumáním původu našich problematických přesvědčení, jak bylo vysvětleno v předchozím oddíle. Místy však vidíme náznaky něčeho jiného – například když se dočteme, že determinismus je empirická hypotéza, jež zůstává, jako všechny empirické hypotézy, falibilní, ale jejíž pravděpodobnost se ve světle dosavadního vývoje vědy jeví mimořádně vysoká (s. 91). Existence svobodné vůle, čili na vnějších příčinách zcela nezávislého jednání, je pak jiná empirická teze, která je odmítnuta kvůli neslučitelnosti s tezí determinismu.

Revizionistický naturalismus je třeba odlišit ještě od dalšího programu, který propaguje australský filosof Huw Price pod názvem *antireprezentacionalistický naturalismus (naturalism without representationalism)*.⁵ Tvrkého dominantní tezi, revizionistický naturalismus, chápu tak, že máme opustit jisté klasické substantivní otázky – například: Jak zapadá svobodná vůle do kompletně deterministického světa? nebo: Kde je místo hodnot ve světě, který je čistě faktický? – ve prospěch genetických otázek – například: Z čeho pramení naše přesvědčení, že jsme svobodní? nebo: Odkud se vzala morálka? Je však třeba si uvědomit, že zmíněné nové otázky si žádají, stejně jako ty staré, faktické odpovědi. Do té míry se Tvrkého program neliší od konstruktivního naturalismu. Oba tyto programy chápou naturalismus jako způsob zjišťování stavu věcí, přestože Tvrkého zřejmě častěji zajímá, proč věříme, že věci se mají tak a tak, než zda takové skutečně jsou. Naopak Priceův antireprezentacionalistický naturalismus je jakousi globální extenzí expresivismu jakožto teze, která má svůj původ v metaetice, kde označuje takové pojetí morálního jazyka, podle něhož morální výroky ve skutečnosti nic nepopisují, nýbrž spíše vyjadřují nějaký postoj subjektu. Priceův naturalismus tedy není nic jiného než návrh přestat brát jakékoli výroky – i ty, které se jeví být ontologické, substantivní, deskriptivní apod., – jako reprezentace světa. To neznamena, že naturalista nemůže popsat vztah jazyka ke světu – naopak, jazyk je podle tohoto pojetí typem přirozeného chování lingvistických živočichů ve světě, o němž toho různé empirické disciplíny mohou říci velmi mnoho. Pouze není vhodné klasifikovat daný vztah jako reprezentaci, či zrcadlení světa v jazyce. Metafora zrcadlení naznačuje souvislost Priceova naturalismu se starší a u nás známější Rortyho metafilsosofickou pozicí, ale podrobnosti zde musím ponechat stranou.

⁴ Různé verze konstruktivního naturalismu viz Papineau (1993), Maddy (2007) a Sider (2011).

⁵ Price (2011, zvláště s. 10–11).

Charakterizace Priceova programu coby globální extenze metaetického expresivismu mě přivádí ještě k závěrečné poznámce, či návrhu na vyjasnění, který se týká Tvrdeho pojetí naturalizace etiky v kapitole „Morálka“. Zdá se mi, že nepřipravený čtenář zde může bez dalšího poučení získat dojem, že naturalistický program v etice je takřkajíc téhož druhu, jako naturalizace metafyziky či epistemologie. Zatímco naturalizace metafyziky může znamenat, například podle různých variant konstruktivního naturalismu, že za reálné jsou uznány pouze entity, které získaly certifikaci prostředky empirických věd, naturalizace etiky nemá nutně podobu hledání nějakých vědeckými prostředky zjistitelných entit jakožto referentů jazyka morálky. I mnohý konstruktivní naturalista připustí, že jazyk morálky je třeba pojímat expresivisticky, nebo obecně nekognitivisticky. V příslušné Tvrdeho kapitole však není zcela zřejmé, zda morální soudy, jejichž přirozenému původu věnuje většinu textu, jsou zde chápány nekognitivisticky, nebo spíše kognitivisticky, čili opět jako svého druhu syntetické výroky, pretendující popsat nějaká přirozená fakta, přičemž alespoň některé z těchto výroků by mohly být navíc pravdivé. Jak známo, někteří filosofové, ač jsou v metafyzice či epistemologii konstruktivními naturalisty, jsou ve sféře morálky kognitivistickými antirealisty, nebo přinejmenším považují všechny morální výroky bez výjimky za nepravdivé. Osobně mám momentálně za to, že pokud spolu s Filipem Tvrdým vezmeme vážně – což bychom rozhodně měli! – evoluční hypotézu o přirozeném původu našich morálních přesvědčení, pak jsou vyhlídky morálního naturalismu jakožto jedné z forem kognitivistického realismu velmi bledé. Avšak představa, že bychom z darwinistických důvodů připustili, že všechny naše morální soudy jsou nepravdivé, a přesto nadále pokračovali v praxi morálního souzení, se zdá rovněž neudržitelná. Možná bychom však mohli až do doby, než přijdeme na něco lepšího, používat jazyk morálky *jako by* byl pravdivý. Jinými slovy, možná bychom mohli být morálními fikcionalisty.⁶ Tvrdý v kapitole o morálce o fikcionalismu nehovoří, neboť je zde vůbec jen velmi málo o metaetice, ale fikcionalismus výslovně odmítá v kapitole o svobodě vůle, kde ho označuje za neupřímné stanovisko s potenciálně katastrofálními morálními následky (s. 163). Mně se tato kritika nejeví tak přesvědčivá. Ačkoli v tomto textu nemám prostor, abych to zdůvodnil, domnívám se, že fikcionalismus není na překážku regulérnímu užívání morálního diskursu prvního řádu. A pokud není fikcionalismus problémem v metaetice, nýbrž nás k němu naopak tlačí naturalistické, tj. darwinistické důvody, možná není, navzdory Tvrdeho odsudku, natolik problematický ani fikcionalismus ohledně svobody vůle. Touto tezí jsem si však jist mnohem méně, než svým hodnocením situace v metaetice, takže můj odklon od Tvrdeho závěru v jeho mimořádně jasně strukturované kapitole o svobodě vůle je pouze zkusmý.

⁶ Hříbek (2016, s. 297–345).

Literatura

- Havlík, V. & Hříbek, T., eds. (2011): *Z evolučního hlediska: Pojem evoluce v současné filosofii*. Filosofia, Praha.
- Hříbek, T. (2016): „Darwinistická metaetika.“ In *Přístupy k etice III*, eds. J. Jirsa et al., Filosofia, Praha, 2016, s. 297–345.
- Maddy, P. (2007): *Second Philosophy*. Oxford University Press, Oxford.
- Papineau, D. (1993): *Philosophical Naturalism*. Blackwell, Oxford.
- Peregrin, J. (2011): *Člověk a pravidla*. Dokořán, Praha.
- Peregrin, J. (2014): *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl*. Dokořán, Praha.
- Price, H. (2011): *Naturalism without Mirrors*. Oxford University Press, Oxford.
- Sider, T. (2011): *Writing the Book of the World*. Oxford University Press, Oxford.
- Tvrdý, F. (2015): *Nesnáze introspekce: Svoboda rozhodování a morální jednání z pohledu filozofie a vědy*. Togga, Praha.

Analytická filozofia na vzostupe

5 týždňov, 4 konferencie, viac ako 750 aktívnych účastníkov. Taký je sumár akcií orientovaných na analytickú filozofiu v rozmedzí od augusta do septembra 2017. Bez akéhokoľvek zveličenia si dovoľím vyhlásiť, že analytická filozofia kraľuje začiatku nového akademického roka. Nás môže určite tešiť, že všetky akcie sa uskutočnili v podstate len na skok z Českej republiky: Mníchov (ECAP9), Stará Lesná (XXI. CSSAF), Salzburg (SOPhiA), Bochum (PLM4).

V rozmedzí od 21. do 26. augusta sa uskutočnilo v poradí už deviate pokračovanie *The European Congress of Analytic Philosophy* (ECAP9). Ide o najvýznamnejšiu a najväčšiu akciu organizovanú pod záštitou Európskej spoločnosti pre analytickú filozofiu (ESAP), ktorá sa opakuje v pravidelných 3-ročných intervaloch. Tento ročník sa uskutočnil v priestoroch LMU v Mníchove pod záštitou prof. Stephana Hartmanna. Po obsahovej aj organizačnej stránke išlo o veľmi kvalitnú konferenciu. Pochvala organizátorom patrí najmä za to, že sa im podarilo udržať všetky paralelné sekcie v jednej budove napriek až neuveriteľnému počtu viac než 500 prezentovaných príspevkov. Z prednášajúcich by som vyzdvihol príspevok prof. Rey Langton, ktorá sa pozrela na tému blokovania „hate speech“ (prejavov nenávisťi) cez optiku Austinovej teórie rečových aktov. Za zmienku určite stojí aj príspevok prof. Pierra Jacoba, v ktorom kritizoval enaktivistický prístup k vysvetleniu čítania mysle („mindreading“). Zo známejších mien predniesli svoje prednášky aj Hans Johann Glock, Peter Pagin, Kathrin Glüer, alebo Elliott Sober. Pozitívom je pomerne veľký počet prednášajúcich z českých univerzít a akadémie vied – cca. 15, ktorý poukazuje na silnejúci trend internacionalizácie českej filozofickej scény. Naopak, veľkým prekvapením je pre mňa neúčast' analytických filozofov pôsobiacich na Slovensku. Bohužiaľ, podobnú situáciu budem musieť skonštatovať aj v prípade CSSAF. Dúfajme, že o tri roky to bude lepšie. Výročný desiaty ročník sa uskutoční v Utrechte pod záštitou prof. Daniela Cohnitza.

Len štyri dni po skončení ECAP9 sa v krásnom prostredí Vysokých Tatier už po 21. krát uskutočnilo *Česko-slovenské sympóziu k analytickej filozofii* (CSSAF). Organizačne akciu za Filozofický ústav SAV rutínérsky zastrešoval Marián Zouhar za

výdatnej asistencie Miloša Kosterca. Miloš Kosterec sa svojej novej úlohy organizátora zhostil viac než znamenite a je veľkým príslubom, že aj ďalšie ročníky CSSAF dopadnú rovnako dobre. Tradične ide o akciu s priateľskou atmosférou, na ktorej zdieľajú medzi sebou svoju aktuálnu prácu predstavitelia česko-slovenskej analytickej filozofie. Tento rok sme mohli vidieť 31 príspevkov z rôznych oblastí. Pomerne silné zastúpenie mala logika a formálna sémantika, na ktorú dozeral stále aktívny prof. Materna. Z hľadiska účastníkov išlo o veľmi dobrý mix mladej, strednej aj staršej generácie a zdá sa, že o budúcnosť analytickej filozofie u nás sa nemusíme strachovať. Ako jediné negatívum vidím slabšiu účasť zo slovenskej strany. Z pohľadu na zúčastnené univerzity sa totiž môže zdať, že analytická filozofia na Slovensku končí v Trnave. Česť zvyšku Slovenska zachraňovala výprava z Banskej Bystrice, za čo im patrí veľká vďaka. Verím, že snaha organizátorov priblížiť fungovanie tejto akcie štandardným konferenciám pomôže prilákať záujemcov z iných slovenských univerzít. Presvedčiť sa o tom budeme môcť už budúci rok v Prahe.

Od 13. do 15. septembra prebiehal v Salzburgu 8. ročník konferencie pre študentov magisterského a doktorského štúdia *Salzburg Conference for Young Analytic Philosophy 2017* (SOPhiA 2017). Ide o konferenciu, ktorá nie je u nás veľmi známa. Určite si ale zaslúži pozornosť a všetkým študentom ju vrelo odporúčam. Napriek pomerne krátkej tradícii si SOPhiA získala veľmi dobré meno a tento rok hostila viac než 120 mladých analytických filozofov nielen z Európy. To ju radí medzi najväčšie študentské konferencie zamerané na analytickú filozofie vôbec. Okrem študentských príspevkov každoročne hostí aj niekoľko pozvaných prednášok a workshopov. Pre našich študentov je to skvelá príležitosť ako si porovnať schopnosti so študentmi z prestížnych univerzít ako Oxford, Cambridge, či Mníchovskej LMU.

Poslednou konferenciou bol štvrtý ročník *The Philosophy of Language and Mind Conference* (PLM4), organizovaný pod záštitou rovnomennej asociácie v dňoch 21. – 23. 9. 2017. Tento rok konferenciu hostila Ruhr University Bochum. Cieľom PLM je dlhodobo združovať výskumníkov z oblastí filozofie jazyka a mysle pracujúcich v prestížnych európskych výskumných centrách a propagovať ich prácu. Aj tento rok sme mohli vidieť príspevky takých zvučných mien ako Ema Borg, Max Kölbel, či Markus Werning. Celkovo sa na konferencii predstavila necelá stovka aktívnych účastníkov. Vzhľadom k veľkému množstvu abstraktov sa organizátori rozhodli pre, v humanitných vedách, stále pomerne netradičný formát a niektoré z príspevkov boli predstavené formou tzv. „posterov“. Hlavne pre začínajúcich filozofov je to skvelý spôsob ako prezentovať svoju prácu na prestížnom podujatí a ja osobne hodnotím tento experiment veľmi pozitívne.

Aj vďaka podpore Filozofickej fakulty UHK a Filozofického ústavu AVČR som mal možnosť zúčastniť sa na všetkých štyroch konferenciách. Stretnúť také veľké množstvo filozofov a vidieť také veľké množstvo príspevkov v krátkom čase dá človeku

skvelý prehľad o témach, ktoré sú momentálne v rámci analytickej filozofie v popredí. Môj osobný záujem toto zhrnutie určite skresľuje, a preto sa aj otvorene obmedzím prevažne na hodnotenie filozofie jazyka. V tej môžeme dlhodobejšie badať dva prúdy. V sémantike je to záujem o kontextualizmus v rôznych podobách (Francois Recanati, Ema Borg). Na druhej strane majú slušné zastúpenie témy venujúce sa pragmatickým aspektom používania jazyka. Hlavne ide o súčasné aplikácie Austinovej teórie rečových aktov do rôznych oblastí presahujúcich filozofiu jazyka – gender studies, slurs, hate speech, a podobne (Rea Langton). Čoraz väčšie uplatnenie sa nachádza aj pre štatistické metódy – hlavne bayesianizmus – pri skúmaní prirodzeného jazyka a percepcie (Markus Werning, Kathrin Glüer).

Zaujímavé je sledovať aj nové trendy, ktoré sa začínajú objavovať. Vo filozofii jazyka je to príklon k lingvistickým témam v podobe kategorizácie prídavných mien do rôznych typov – multidimenzionálne, subjektívne, evaluatívne (Teresa Marques). Vzhľadom na súčasnú spoločenskú situáciu si tiež dovoľm v epistemológii predpovedať veľkú budúcnosť téme konšpiračných teórií (Daniel Cohnitz, u nás Filip Tvrďý).

V priebehu týchto päť týždňov boli dávané analytickej filozofii rôzne prívlastky – medzinárodná, európska, domáca, mladá. Ja by som si dovoľil pridať ešte jeden – živá. Vysoká účasť aj kvalita príspevkov na všetkých štyroch konferenciách poukazujú na fakt, že analytická filozofia je v Európe na vzostupe. Je to trend, ktorý je výsledkom poctivej práce ľudí vo výskumných inštitúciách a na katedrách. Tí vytvorili stabilný základ, na ktorom môže analytická filozofia do budúca stavať.

<http://analyticphilosophy.eu/ecap9/>

<http://www.klemens.sav.sk/fiusav/?q=sk/content/cssba2017>

<https://www.sbg.ac.at/sophia/SOPhiA/2017/languages/en/>

<http://www.ruhr-uni-bochum.de/phil-lang/PLM4/>

Matej Drobňák

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
matej.drobnak@uhk.cz