

Jan Sokol

## ETIKA A ŽIVOT

### Pokus o praktickou filosofii

Praha (Vyšehrad) 2010, 239 str.

Sepsat dobrou úvodní studii o etice není jednoduché. Jan Sokol v knize *Etika a život* poskytuje nejen interpretace základních etických postojů, ale snaží se předložit vlastní chápání původu morálních závazků v našem životě.

#### Dědictví jako zdroj života a závazku

Na začátku knihy Jan Sokol čtenáři předkládá své důvody pro sepsání filosofického pojednání o bytostně praktické otázce: Jak máme žít? Prvním důvodem je, že u věcí, „o kterých se přestane mluvit, vzniká dojem, že přestaly být“. Druhým důvodem je obecně rozšířená neschopnost svůj život a své jednání tematizovat, neboť to zkrátka neumíme (21–22).<sup>1</sup> Sokol tedy nejen připomíná, kde a jak se mravnost v našem životě projevuje, ale zároveň chce čtenáři představit rozbor základních pojmů, které k uchopení morálky potřebujeme.

Hlavní tezí Sokolovy knihy je, že „žijeme ze zděděného“. Život, kterého se nám dostalo, je chápán jako zděděný a jako takový vytváří závazek nejen toto dědictví neprohospodařit, ale zároveň i předat dál (174).

Sokol zde chápe „život“ jako život biologický – nikdo z nás není původcem sebe sama – i jako život společenský – rodíme se nejen do určitého kulturního a společenského prostředí, ale také díky tomuto kulturnímu a společenskému prostředí.<sup>2</sup> Oba tyto aspekty zaujmají v Sokolově výkladu klíčové místo.

#### Život a společnost

Základ, na kterém celý normativní výklad v knize stojí, autor odvozuje na nejelementárnější úrovni od sedmi významných rysů života (33 a 39). Sokol se vlastně snaží ukázat, jak biologický pojem života přirozeně vede k jím načrtnuté etice dědice. Již na biologické úrovni lze totiž hovořit o vydělení, které bychom na úrovni jednotlivce asi uchopili v pojmu osoby, dále o závislosti organismu na svém okolí, což je na úrovni jedince téměř samozřejmé, ale zároveň často opomíjené. Dalšími rysy jsou regulace vnitřních stavů a procesů, tj. základní sebevztah, a dráždivost, tj. schopnost orientace a rozlišování. Sokol dále zmiňuje přirozený průběh života od zrodu po zánik, reprodukci a evoluci. Těchto sedm atributů živého autor rozvíjí nejen v jejich biologickém slova smyslu, ale hlavně na úrovni jedince a společnosti. Tento způsob myšlení připomíná Henri Bergsona.

Na opačném pólu výkladu (kterému je, podle mého soudu, bohužel v knize věnováno neúměrně málo místa) pak stojí člověk jako bytost společenská.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Čísla v závorkách odkazují ke stránkovaní recenzovaného svazku.

<sup>2</sup> Srv. již Platón, *Crito*, 51c–d.

<sup>3</sup> Jelikož Sokol odmítá intelektualistické pozice v etice či příliš racionalistické výklady lidské přirozenosti, dualitu člověka jako živé bytosti a bytosti společenské již

Na několika stránkách Sokol načrtává obhajobu společenských institucí (odd. 4.4): „svědomitá péče o uchování, rozvíjení, kritické čištění a předávání kultury v nejširším smyslu slova není už možná jinak než odpovídajícím rozdělením odpovědností. Lidé, kteří do příslušných oblastí vstupují ... přebírají zvláštní odpovědnost za ‚své‘ oblasti a obory“ (217). Tato odpovědnost tak vytváří závazky, které dotyčný má nikoli proto, že je člověkem či prostě morální bytostí, ale právě protože je nositelem dané role či zástupcem společenské instituce.

#### Problémy se svobodou a s rozumem

V nejrozsáhlejších pasážích knihy, mezi výkladem o životě a obhajobou společenských institucí, autor nejprve vyloží své chápání několika základních etických pojmů (spravedlnost, svoboda, odpovědnost atd.) a následně ve třetí kapitole probere jednotlivé etické koncepce (etiku ctností, Kantův přístup a utilitarismus). Sokol v úvodu zmiňuje tři opěrné pilíře svého výkladu: lidský rozum, historickou zkušenost a výsledky – zejména biologických – věd (19). Zřejmě nejčastěji užívanou vědou je však antropologie. Historicky i prostorově obsáhlým antropologickým záběrem Sokol ukazuje jak vývoj a závislost zdánlivých samozřejmostí v našem životě na dobových a místních kontextech, tak také

univerzální konstanty, které jsou v kulturní rozmanitosti zachovány (např. dar, úcta k předkům).

V druhé kapitole „Od slov k pojmům“ (29–89) se začíná rozbohem běžného užití slov jako „svoboda“, „odpovědnost“ či „spravedlnost“. Zmiňme především Sokolovo pojetí svobody, kterému je věnováno nejvíce prostoru. Autor tematizuje svobodu tradičně jako absenci vnějších překážek (viz paradigmaticky u Hobbesa) a jako možnost volby (Locke); třetí koncepcí, která je autorovi nejbližší, je svoboda modelovaná na základě hry. Hra, stejně jako svoboda, vyžaduje vzájemnost, tvořivost i nutnost pravidel a samozřejmě zdůrazňuje nutnost volby.

Nicméně Sokolův radikální závěr nelze při nejlepší vůli přijmout: „souvislost mezi hrou a svobodnou společností není nahodilá a není to pouhá metafora. ... Díky společné zkušenosti spravedlivé čili ‚férové‘ hry se pak lidé nakonec odvážili prosazovat i do tvrdého života hlavní prvky hry: pravidla, nestranné soudce a snahu o spravedlnost.“ (55) Autor se zde snaží přesvědčit čtenáře, že uspořádání lidské společnosti se odvíjí od zážitku „férovosti“ ve hře. Nikdo nepochybuje, že hra a hraní pravidlům učí. Pokud je však tato teze myšlena skutečně tak obecně a radikálně, jak je výše citována, pak by si zasloužila alespoň pokus o doklad, ve kterém

---

nedoplňuje třetím aspektem, kterým by byl právě člověk jako bytost kontemplativní či rozumová. Oproti tomu srv. jeho důraz na lidský rozum, jako jeden ze tří opěrných sloupů jeho výkladu (19). Výše zmíněným třem aspektům lidské přirozenosti odpovídají zajímavým způsobem tři části lidské *psyché* u Platóna, srv. interpretaci in: M. F. Burnyeat, *The Truth of Tripartition*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106, 2006, str. 1–23.

by byla patrná nikoli pouze analogie mezi jistými aspekty svobody ve společenském životě a ve hře, ale právě také závislost pravidel společenského života na pravidlech hry. Je otázkou, jak vážně autor tuto koncepci svobody vlastně míní. Již v následující kapitole pojednávající o vztahu svobody a moci totiž svobodu chápe jednoduše jako svobodu volby, bez jakékoli stopy po konceptu hry či jiných pojetích (60).

Motivem, který prochází celou knihou, je autorova nedůvěra k intelektualismu či racionalitě obecně (odlišně od rozumnosti).<sup>4</sup> „V životě nejde především o vědění, o poznání a moudrost, nýbrž o život sám v jeho bezpodmínečné a nezajištěné křehkosti“, píše Jan Sokol (76). K péči o křehký život pak vede etika založená na nutné vzájemnosti mezi živými bytostmi a společenskou institucí, nikoli například snaha racionalní bytosti o maximalizaci vlastního blaha či jednání podle pravidel rozumu. Ve své kritice role rozumu při konstrukci morálních teorií však Sokol často své oponenty spíše zkresluje, místo toho aby vyložil meritum jejich názorů.

Tento nešvar je zjevný například v kritice Immanuela Kanta: podle Sokola Kant redukuje problém jednatelství člověka na správnost rozhodnutí, které je chápáno jakožto singulární akt, jež jedinec vykoná jen jednou a pak na něj navazuje. V Sokolově interpretaci Kanta se svoboda týká jen jednotlivých rozhodování, u kterých okamžitě víme, zda jsou dobrá či špatná, a nemáme tedy nikdy čeho litovat (109). Sokol také opakuje Simmelovu námitku, že mravností svého jednání si můžeme být jisti pouze tehdy, když vede „proti snaze o štěstí“ (108), čímž by se reflektovaný mravný život stal nutně životem nešťastným. Kant podle tohoto závěru chápe štěstí jako karikaturu požitkářství, které chce z našeho života vyloučit spolu s „mravním citem“ (107–108).

V první řadě je otázkou, nakolik jsou motivy jednání podle Kanta člověku přístupné tak, jak předpokládá Sokol. Kant je v tomto ohledu natolik skeptický, že ani u vlastního jednání nemůže naše přesvědčení o jeho morální hodnotě vycházet ze zkušenosti.<sup>5</sup> Jednání ani rozhodnutí dále podle něj nelze chápat jako singulární akt<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Srv. například str. 134, 150, 161. K rozdílu mezi racionalitou a rozumností, který by mohl odpovídat Sokolovu víceméně intuitivnímu a pouze nastíněnému pojetí, viz T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.) 1998, kap. 1 a 5; opačný přístup, tj. vykazání role racionality v etice, která se blíží pojetí Jana Sokola, viz R. Audi, *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality*, Oxford 2001, kap. II,6, str. 135–168 („Others as Ends“).

<sup>5</sup> I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha 1990, str. 71: „Vskutku nemůžeme nikdy ani sebestřísnějším zkoumáním proniknout zcela za skryté pružiny, poněvadž, když je řeč o morální hodnotě, nezáleží na jednání, které vidíme, nýbrž na oněch jeho vnitřních principech, jež nevidíme.“

<sup>6</sup> Srv. komplexní výklad o morálním zájmu, tj. motivaci, včetně role mravního citu a úcty k zákonu v poznámce tamt., str. 65; I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 1996, odd. „O pružinách čistého praktického rozumu“, str. 122–152.

a vztahovat k takovému aktu pojem svobody je zcela v rozporu s Kantovým názorem.<sup>7</sup> V žádném případě pak neplatí, že mravní život je životem nešťastným a že by se člověk měl vzdát štěstí ve svém životě.<sup>8</sup>

Další (vybrané) problémy  
Následující námitky mohou vypadat jako slovíčkaření, ale sám Jan Sokol upozorňuje, že „filosof nemá k dispozici nic jiného než slova a zase slova, a musí si jich tudíž patřičně hledět“ (29). Bylo by obtížné vykázat, že Humův skepticismus ohledně vyvozování normativních závěrů z deskriptivních výroků<sup>9</sup> nějak odpovídá Kantovu rozlišení mezi materiální přírodou světa kolem nás a „řiší účelů“, jak tvrdí Sokol (24).

V kapitole „Východiska praktické filosofie“ prochází autor většinu historických etických koncepcí. Domnívám se, že jeho interpretace jsou v několika bodech neudržitelné, což snižuje jejich hodnotu, zejména pokud by knihu měli číst studenti bez vlastní průpravy

v dějinách etiky. Například tvrzení, že „G. E. Moore redukoval praktickou filosofii na logické zkoumání hodnotících výpovědí“ (123) je problematické nejen kvůli roli, kterou Moore přisuzuje kasuistice,<sup>10</sup> ale hlavně proto, že odpovídá pouze první, nejznámější kapitole jeho spisu *Principia ethica*. Zbýlých šest kapitol je substanciálním výkladem ne-naturalistické etiky a nemá s „logickým zkoumáním“ mnoho společného.

Teze, že stoické učení není deterministické (130), by si samozřejmě také zasloužila větší obhajobu, protože v porovnání s dochovanými texty není zřejmé, proč by čtenář měl takové interpretaci *prima facie* věřit.

### Co dál?

V celé knize nalezneme mnoho motivů, které čtenáře zaujmou, avšak málokterý z nich je náležitě rozvinut, což je škoda zejména v poměru k množství trivialit. Krátká diskuse o spravedlnosti obsahuje náčrt zajímavé a pohříchu nerozvinuté myšlenky: je důležité si

<sup>7</sup> I. Kant, *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, přel. K. Novotný – P. Stehliková, Praha 1999, str. 62: „Avšak dávat přednost jednomu stavu určení vůle před jiným je pouze jistým aktem svobody (*res merae facultatis*, jak říkají juristé), v jehož případě není vůbec vzato v úvahu, zda určení vůle je o sobě dobré nebo zlé, a je tedy vzhledem k obojímu lhostejné.“ Svoboda (chápaná jako idea) se pak vztahuje právě k tomuto určení vůle a zakládá morálku nikoli jako „svoboda rozhodnutí“, jak ji mylně interpretuje Sokol, nýbrž jako autonomie vůle, srv. I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 110–111.

<sup>8</sup> I. Kant, *O obecném rčení*, str. 58: „Předběžně jsem prohlásil morálku za úvod do vědy, která pojednává nikoli o tom, jak se máme stát šťastnými, nýbrž o tom, jak se máme stát hodnými blaženosti. Přitom jsem neopomněl poznamenat, že tím od člověka není očekáváno, že by se měl, pokud jde o naplnění povinností, vzdát svého přirozeného účelu, kterým je blaženost; neboť toho ani není schopen, stejně jako žádná konečná rozumová bytost.“

<sup>9</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, III,1,1, 27.

<sup>10</sup> G. E. Moore, *Principia Ethica: Revised Edition*, Cambridge 1993, str. 56–57.

všimnout, kdo či jaká instituce je tím, kdo v rámci etické teorie hodnotí (81). Avšak myšlenka zůstává jen u vyjmenování několika příkladů, aniž by autor například nějak naznačil vztah mezi povahou či typem hodnotitele a dané etické teorie.

Výše zmíněná „institucionální“ odpovědnost generuje závazky, které mohou být v rozporu se závazky individuální morálky. Když Sokol takové konflikty tematizuje (vlastně jen pomocí několika příkladů na str. 204), hovoří především o dodržování institucionálních závazků. Ve výkladu tak citelně chybí pojednání o opačných příkladech, kdy je oprávněný nárok osobní morálky natolik silný, že znemožní výkon dané institucionální role.<sup>11</sup>

Výše jsem uvedl, že Sokol jednotlivé atributy živého rozebírá nejen na úrovni biologické, ale i osobní a společenské. Tento postup je výsledkem Sokolova zacházení s jazykem, při kterém si všímá možných významů jednoho pojmu na různých úrovních a v různých kontextech. To mu také umožňuje překročit případné rozdíly mezi normativním či deskriptivním užitím pojmu (srv. například zacházení s pojmem „moc“ na str. 56 n.).

Takový přístup je na mnoha místech velmi plodný – ukazuje spjatost etických konceptů s běžným užíváním jazyka (29) –, avšak vzbuzuje zároveň několik otázek. Bylo by zajímavé se dozvědět, co si Sokol myslí o samotné distinkci mezi normativním a deskriptivním významem pojmů a soudů, avšak v knize jsem žádnou takovou reflexi nenalezl. Dalším zajímavým sporem uvnitř knihy je autorovo vlastní zkoumání jazyka morálky a etických pojmů na straně jedné a kritika analytické filosofické tradice na straně druhé (např. str. 123). Není Sokolův přístup vpsledku věrný kritizované analytické tradici více, než by si autor připustil?

Sokolova snaha předložit vlastní *zdůvodnění* morálních závazků je sympatická, avšak není dopracována. Vlastní etika zděděného života by si zasluhovala systematický výklad na větším prostoru než na pár stranách, které jsou jí v knize *Etika a život* věnovány. Zároveň by bylo zajímavé rozpracovat ji do konkrétnější podoby, případně ukázat aplikaci tohoto pojetí na různé etické problémy.<sup>12</sup>

Jakub Jirsa

---

<sup>11</sup> Tento konflikt může dokonce vést i ke snaze danou instituci zrušit či alespoň znemožnit její výkon; srv. tematizaci tohoto konfliktu v již starším, klasickém textu M. Walzer, *The Obligation to Disobey*, in: *Ethics*, 77, 1967, str. 163–175.

<sup>12</sup> Tato recenze vznikla v rámci Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. 13 Racionalita ve vědách o člověku, podprogram Proměny etiky.