

POJEM MORÁLKY A JEJÍ ZDŮVODNĚNÍ¹

Ernest Tugendhat

V posledních letech jsem podnikl několik pokusů k otázce zdůvodnění morálky, ale postupně jsem je zavrhl. V poslední době jsem se pokoušel zřetelněji vyjádřit onu pozici, již jsem načrtl v „Retrakcích“ ve své knize *Problémy etiky* (Reclam 1984), ale k uspokojivému výsledku jsem zatím nedospěl. V tomto textu se snažím popsat současný stav svých úvah.

Především: co činí otázku, jak zdůvodnit morálku, tak důležitou a přitom tak obtížnou? Otázka je důležitá, protože to není otázka akademická, ale nanejvýš praktická. Neustále, zvl. v politickém životě, jsme konfrontováni s otázkami morálky, na něž jsou dávány odlišné nebo dokonce protikladné odpovědi. To nutně vede k pochybnosti o objektivitě vlastního morálního soudu. Vyjadřujeme v něm tedy jen subjektivní pocity? Možná, ale nárok, s nímž naše mravní soudy a cítění vystupují, je nárok objektivní. Nemohli bychom být mravně rozhořčeni nad nějakým způsobem jednání, jestliže bychom nepředpokládali, že se rozhořčujeme oprávněně a tedy odůvodněně. Odpadne-li vědomí zdůvodněnosti, odpadne i rozhořčení a tím i mravní vědomí samo. Již bychom nemohli od ostatních vyžadovat, že *mají* takto jednat.

Pro intersubjektivní mravní praxi je životně důležité nalézt odpověď na otázku zdůvodnění morálky. Co činí zdůvodnění tak obtížným, lze předběžně vysvětlit tím, že jednak empirické zdůvodnění nepřipadá v úvahu, a jelikož zde bez argumentu odmítám odvolávat se na religiózní zjevení, vycházím z toho, že je pro nás – na rozdíl od dřívějších dob či jiných společenství, religiózní zdůvodnění vyřazeno. Zbývalo by zdůvodnění apriorní, ale takové podle mne lze rovněž bez argumentu vyloučit. To ale pak znamená, že, pokud si odeprme religiózní nebo metafyzické premisy, zdůvodnění ve vlastním, tj. neomezeném slova

¹ E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp 1992, str. 315-333. (Text vychází u příležitosti autorových podzimních (6.-8. 10. 1993) přednášek na Goetheho institutu v Praze. Redakce děkuje řediteli institutu dr. J. Blossovi za umožnění publikace a za finanční podporu na překlad tohoto textu. Pozn. red.)

smyslu, pro nás vůbec není možné. Od zdůvodnění morálky nemůžeme tedy příliš očekávat, ale na druhé straně můžeme přinejmenším doufat, že můžeme porozumět, jak je možná určitá míra objektivního nároku, bez něhož např. něco jako mravní rozhořčení nemůže existovat.

Naše historická situace je od osvícenství charakterizována důležitostí a zároveň obtížností otázky po zdůvodnění. Tato situace se vyznačuje právě tím, že se zdá, že absolutní zdůvodnění již není možné, a to právě proto, že religiozní a metafyzické tradice již nemají žádnou platnost. Otázku, jaké parciální zdůvodnění je v daném případě ještě možné anebo zda se máme morálky vůbec zřeknout, popř. zda existuje nějaký substitut za morálku, si klade v této historické situaci osvícenství. Ale abychom této alternativě vůbec rozuměli – zachování morálky v dosavadním běžném smyslu se slabším zdůvodněním anebo rekurs k substitutu morálky –, musíme se nejprve dorozumět o tom, co se morálkou obecně rozumí. Potřebujeme nějaký formální předběžný pojem morálky vůbec, jenž bude dostatečně obsáhlý, aby pojál jak to, co se dnes běžně morálkou rozumí, tak to, co pod tento pojem bylo zahrnováno v dřívějších tradicích. Potřebuji tedy takový pojem morálky, který je dostatečně široký, aby uspokojil i sociology a etnology. Mohu dokonce v nejjednodušším případě vyjít z toho, co se rozumí morálkou v etnologii, totiž že je to systém norem, který existuje v dané společnosti na základě sociálního tlaku. Ale mluvit o sociálním tlaku je příliš neurčité. Musíme se dorozumět, o jaké normy jde.

Normy jako slovo vystihují pravidla jednání a že se mluví o pravidlech v praktickém smyslu, můžeme v nejobecnějším rozsahu poznat podle toho, že normy se vyjadřují výrazy, v nichž se říká, že se má nebo musí jednat tak, popř. že to a to se nesmí. Abychom tedy vůbec porozuměli, co to může znamenat, založit morálku, zdá se nezbytné se ještě před každou otázkou po obsahu mravních norem dorozumět o tom, jaký smysl normy jakožto normy mají, mají-li být normami mravními, a tj. právě to, co se zde rozumí oním *Sollen* (povinování) a *Müssen* (muset).

Nejprve pouze opakuji to, co jsem již řekl ve své knížce vydané u Reclama. Existují různé typy norem, a abychom tomu kterému porozuměli, je třeba se dle mého názoru ptát, co to je, co se děje, když nejednáme tak, jak se jednat má, popř. musí. Důležitým typem norem jsou rozumové normy. Jestliže se pravidly tohoto druhu neřídíme, chybíme se iracionálně. Chybou Kanta a kantovské tradice podle mého názoru je, že se mravní normy považují za normy rozumu. Kdo jedná nemorálně, nejedná iracionálně. Když někdo poruší mravní normu, spíše dochází k tomu, že zakouší sociální sankci. Víím, že to je první bod, který může být kontroverzní, ale nechci se u něho déle zdržovat

a hned přecházím k následující otázce, která se týká druhu sociálních sankcí. Také právní normy jsou normami, kde Povinování a Muset spočívá na sociální sankci; ale tu je sociální sankce sankcí vnější, trestem. Naproti tomu se zdá, že morálka je definována tím, že sankce je tu sankcí vnitřní.

Toto označení samo o sobě neříká nic určitého. Jedině další analýzou lze objasnit, co se jím míní. Jde tu jednoduše o to, aby sociální sankce, které následují při porušení mravních norem byly správně popsány. Zaprvé zde nalézáme fakt chvály a hany, a hana nás ze své strany odkazuje k tomu, že nemorální jednání je označováno jako špatné. Morální normy jsou tedy zřejmě svázány s určitou promluvou o „dobrém“ a „špatném“.

Zadruhé, a to s předchozím souvisí, pro jednání, které porušuje mravní normy, je charakteristické, že vyvolává mravní city nevole a rozmrzelosti, vinu a stud. Strawson ve své známé stati „Freedom and Resentment“ popsal trojici nevole, rozmrzelosti a viny (indignation, resentment a guilt) jako charakteristické city, jimiž reagujeme podle toho, zda jsme konfrontováni s nemorálním jednáním v třetí, druhé nebo první osobě. Protože existují kultury, které pocit viny neznají a jednoduše mluví o studu, zdá se mi být základním pojmem v první osobě pojem studu, ačkoliv pojem studu také sahá dále než oblast nemorálna. Stud pociťujeme charakteristickým způsobem při každé ztrátě vlastního sebevědomí v očích druhých.² Mravní stud mohu nejprve poněkud nepřesně označit jako centrální ztrátu hodnoty sebe sama, čímž implikuji, že ona hodnota, o níž jde v mravní pochvale a pokárání, je pro naše personální bytí centrální.

Než postoupím dále, podám dva příznaky pro odlišení mravního pojmu studu od studu obecného. První příznak je v jazyce. Někoho označujeme – ve všech mně známých jazycích (např. *anaischyntos* v řečtině, *shameless* v angličtině) negativně jako nestoudného jen tehdy, když chceme říci, že mu chybí schopnost pro mravní stud. Rozhodujícím kritériem je však kritérium druhé: je to souvislost tohoto centrálního studu s nevolí. Pro nevoli je charakteristické, že se vztahuje jen k mravní špatnosti a jen tam, kde stud je protějškem nevole jde o stud mravní. V nevoli, popř. v mravním studu máme tedy specifické mravní sankce, a jen tím, že správně uchopíme smysl těchto citů, popř. smysl reakcí chvály a hany s ním související, můžeme též objasnit, co se rozumí mravním „muset“, a tedy co se rozumí morálkou.

2 K pojmu studu srv. G. Taylor, *Pride, Shame and Guilt*, Oxford 1985.

Jak stud tak chvála a hana nás odkazují k hodnocení, k specifickému použití slov „dobré“ a „špatné“. Existují ovšem i mimomorální formy jak chvály a kritiky tak i studu, které se vztahují k specificky atributivnímu použití slov ‚dobrý‘ a ‚špatný‘. Konáme-li to nebo ono dobře nebo špatně, pak je dobrý anebo špatný XY, a je-li v této schopnosti špatný, pak je to předmětem jednak kritiky a jednak studu. V socializačním procesu se dítě naučí různým schopnostem, nejprve schopnostem tělesným, jako je chůze, běh, plavání, tanec, zadruhé schopnosti řemeslné, intelektuální a umělecké a dále – nejprve ve formě hry – sociálním rolím, roli prodavače, matky, právníka atd. Vykonávání všech těchto schopností vždy stojí na stupnici lepší-horší. A jen tím, že osoba vytvoří takové schopnosti, získává pocit vlastní hodnoty. Mít pocit vlastní hodnoty neznamená jednoduše chovat se k sobě samým mezi jinými, nýbrž lze pravděpodobně říci, že se něco takového jako sebevědomí podstatně konstituuje ve způsobu vykonávání takových sociálně hodnocených schopností. To, co v německém předfilosofickém jazykovém úzu nazýváme sebevědomím, když mluvíme o pevném nebo slabém sebevědomí, týká se tohoto pocitu vlastní hodnoty. A akutně pocívaná ztráta vlastní hodnoty v očích ostatních (anebo též virtuálních ostatních) je pocívaná jako stud (ačkoliv pojem studu má větší rozsah, ale tím se zde nemusím zabývat).

Domnívám se však, že pouze tehdy můžeme uchopit to, co je být mravně dobrý a špatný a co je smysl toho, co se má rozumět morálkou, jestliže se podaří toto všechno situovat v poli oněch rozmanitých schopností. Závisí to přirozeně na tom, které z těchto mnoha schopností jsou důležité pro sebeporozumění osoby, zda dobré či špatné vykonávání těchto schopností je zdrojem pocitu vlastní hodnoty nebo studu. Např. to, že neumím hrát šachy nebo že neumím vařit, nemusí být zahanbující, pokud jsou tyto schopnosti pro moje sebeporozumění nebo moje sociální postavení okrajové. Je tedy nasnadě říci, že v rámci socializace existuje schopnost, která takto nezávisí na nahodilosti sebeporozumění nebo sociálního postavení, protože spočívá v tom, že se naučíme, co to vůbec znamená stát se členem společnosti (nebo v primitivních kulturách členem toho kterého společenství). To by znamenalo: jestliže někdo tuto centrální schopnost – být členem společenství – vykonává špatně, není pouze špatný XY, špatný šachista nebo špatný kuchař, nýbrž špatný vůbec. Ale i toto být-špatný je nutno chápat atributivně, jenže to, v čem jsme špatní není funkce mezi funkcemi, nýbrž jsme špatní ve funkci podstatné pro všechny členy společenství, totiž ve funkci být členem společenství. Lze to také říci takto: Jsem pak špatný jako osoba (nebo jako člověk) a protože je to tak fundamentální, lze

vztažné jméno jednoduše vynechat a mluvit jednoduše o špatnosti. Domnívám se tedy, že souhrn pravidel, podle kterých je někdo posouzen jako špatný (nebo dobrý) v tomto fundamentálním smyslu, je souhrnem toho, co lze rozumět morálkou: A to je právě morálka dotyčného společenství.

Chtěl bych přirozeně předejít dojmu, že jde zdánlivě o konstrukci. Vyšel jsem z toho, že mravní povinnosti spočívá na sociální sankci. A zatím ještě není jasné, nakolik je tato sankce sankcí vnitřní. Uložení do široké oblasti sociálně hodnocených schopností obecně má zprvu jen ten účel, aby se řeči o ‚dobrém‘ a ‚špatném‘ dal specifický smysl, což považují za fenomenologické faktum v souvislosti se sociální sankcí, založenou ve studu a nevoli. Jde teď o to, aby se specifické mravní schopnosti zřetelně odlišily od ostatních sociálně hodnocených schopností. To lze provést co možná fenomenologickým způsobem, který pokud možno vyloučí konstrukci, nejlépe tak, že budeme reflektovat ty faktory, které jsou dány morálkou, ale nikoliv ostatními schopnostmi. I když mluvíme o chvále jak u morálky, tak u ostatních schopností, pouze u morálky mluvíme o nevoli, popř. též o vině.

To, že pouze u morálky káráme, u ostatních schopností pouze kritizujeme, pouze potvrzuje, že u morálky nejde o libovolnou schopnost, nýbrž schopnost, která je vyžadována od všech členů společenství. Kritizovat znamená, že jednání zaostává vůči nějakému předpokládanému standardu, kdežto výtka znamená, že jednání je jednoduše deficiентní, že je špatné. Pokárání platí osobě jako takové.

Pokročíme, když se nyní též zeptáme, co to znamená, že výtka je při nedostačivosti v těchto centrálních sociálních schopnostech spojena s nevolí. Na rozdíl od pouhé výtky se v nevoli vyjadřuje ořesení osoby reagující na špatné jednání. Jak to, že jsme sami ořesení kvůli špatnému jednání ostatních? Špatné jednání ostatních zřejmě problematizuje společnou půdu. Špatné jednání je prohřeškem vůči základům samotného společenství (nebo společenství vůbec), s nimiž se ten, kdo tu reaguje cítím, identifikuje. Jeho vlastní sociálně pochopená identita je problematizována tím, kdo narušuje mravní řád. Odtud lze porozumět, co to obsahuje, když označuji morálku nejprve vnějškově v protikladu k ostatním schopnostem jako v nějakém smyslu schopnost centrální, a právě tak, co se míní mravním studem jako studem centrálním. V morálce se konstituuje sociální identita člena společenství. Člen se hodnotově identifikuje se společenstvím, příslušnost ke společenství je konstitutivní pro vlastní identitu a je to hodnotově ztotožnění, které je vyjadřováno v nevoli. Dále je nyní rovněž srozumitelné, jak onen stud, který má za svůj korelát nevoli, se může zároveň spojit s vědomím viny.

Je-li ve studu vyjadřováno jen vlastní vědomí ne-hodnoty, zdá se, že vědomí studu vyjadřuje dvojí: zaprvé, že jsem zranil ostatní a zadruhé, že jsem porušil příkazy, jež jsou pro mne určující autoritou; ona pro mne určující autorita je právě společenství, za jehož člena se považuji, eventl. též autorita božská, která stojí za tímto společenstvím.

Tyto souvislosti mohu snad ožřejmit poukazem k příslušné teorii Sigmunda Freuda. Často se přehlíží, že Freudova negativně-trestající instance, kterou nazývá nad-já, předpokládá pozitivní, hodnotící identifikaci s touto instancí, kterou Freud vyjadřuje termínem ideálního já. Pouze proto, že se osoba s tímto ideálem identifikuje (že chce tedy být XY), může být porušení norem z této instance vycházejících prožíváno vnitřně negativně, jako vyvolávající stud a vinu.

Teprve nyní můžeme porozumět, co to znamená mluvit o vnitřní sankci. Neboť neexistuje obecná třída vnitřních sankcí, k nimž by náležela též sankce morální, nýbrž morální sankce je jediným prvkem této třídy. Vnitřní sankce se jednak odlišuje nejen od sankcí vnějších, nýbrž právě tak od pouhé kritiky. To jsem již dříve anticipoval rozlišením mezi hanou a kritikou. Kritika dává jen na srozuměnou, že kritizovaný nedosahuje standardu, který platí pro určitou praxi. Hana naproti tomu je kritikou v rámci společné praxe, o níž se předpokládá, že bytostně zakládá identitu stejnou měrou pro kritizovaného jako pro kritizujícího. Hana resp. nevole má tedy zasáhnout osobu v jejím jádru.

Aby osoba byla skutečně zasažena ovšem předpokládá, aby osoba toto jádro měla, a zadruhé, aby ho interpretovala přesně tak. Jelikož se někdo vůči mně obrací s nevolí, protože jsem porušil pravidlo, které je považováno za pravidlo morálky, tj. za společensky konstitutivní, ale já je za konstitutivní pro společenství nepovažuji, nemůže mne rozhořčení zasáhnout a nevyvolá u mne žádný stud. Ale nezasáhne mne ani v ještě základnějším případě, když totiž takové jádro osobnosti vůbec není vytvořeno, tj. když osoba na základě mimořádných okolností socializace nemá žádné sensorium pro stud, vinu a nevoli. V tomto případě se v psychologii mluví o „lack of moral sense“. Zde se ukazuje obzvlášť jasně, nakolik je sankce sankcí vnitřní. Může zasáhnout jen ty, kteří sebe chápou jako příslušející k mravnímu společenství. Nevole míří k exkomunikaci z mravního společenství a to je to, čeho se lze obávat od této sankce, ale to přirozeně nebude vyvolávat obavu u toho, kdo se už předem nepovažuje za člena mravního společenství.

Tím uzavírám otázku, co rozumíme morálkou. Úmyslně jsem nechal stranou všechny obsahové otázky a soustředil se na to, abych objevil, co se míní mravním povinováním. Smysl tohoto povinování spočívá ve vnitřní sankci. Obsahové otázky jsem musel nechat otevřené, protože

bych podle mého mínění předem zavedl nepřipustné omezení, jestliže bychom stanovili obecný pojem morálky na základě určité třídy požadavků, např. vzájemné ohleduplnosti. K morálce může náležet všechno možné a otázka obsahového omezení se vyskytne teprve, když přejdeme k otázce zdůvodnění morálky. Neboť tato otázka může mít smysl jen v tom, jak je zdůvodněno, že právě to a to jednání je špatné popř. vyvolává nevoli.

Předpokládejme, že se dítě v tradicionalistické společnosti takto zeptá. Pak se mu odpoví, že jsou to právě tyto normy, které bytostně náležejí k naší identitě jako členů tohoto společenství. Táže-li se dítě dále a chce vědět, odkud to víme, bude odkázáno na tradici a religiozní původ norem. A nebude-li dítě spokojeno ani s tím, jednoduše je umlčíme. To tedy znamená, že tradicionalistická morálka je založena na víře, na kterou se již dále nelze tázat. Ve své knížce u Reclama jsem tyto zásady víry označil jako vyšší pravdy.

Jestliže víra ve vyšší pravdy padla, či jsou-li tyto pravdy přijímány jen určitými skupinami, nemohou si již činit nárok na obecnost a tu se teprve akutně klade otázka zdůvodnění. Existují však různé klasické pokusy v rámci situace moderního osvícenství, v níž se nacházíme, zdůvodnit morální systém, místo na vyšší pravdě takřkajíc z přirozené báze, pokusy kantismu, utilitarismu a kontraktualismu. Z perspektivy mé myšlenky při těchto pokusech, nehledě na to, zda se jim zdůvodnění zdařilo, vzniká problém, zda to, co zdůvodňují, vůbec lze označit jako morálku.

Nejsnáze to mohu znázornit na kontraktualismu, který z daných pokusů je podle mého názoru nejpříjemnější. Kontraktualismus odůvodňuje, proč je rozumné podřídit se určitému systému recipročních norem, za předpokladu, že i ostatní se jim právě tak podřídí. Zde se tedy zdůvodňuje normativní systém a přitom tu má zdůvodnění obzvláště očividný smysl, totiž ten, oznámit že každý z nás, na základě svých přirozených zájmů, jež předcházejí morálce, má praktický důvod, aby se do celkového systému vzájemných ohledů zapojil. Ale máme takový systém nazvat morálkou? To záleží na naší definici morálky. Definujeme-li morálku jako normativní systém, který slouží vzájemné ohleduplnosti zájmů, pak je každý takový systém morálkou. Jestliže ale morálku definujeme jako normativní systém, který spočívá na vnitřní sankci, pak uvedený systém morálkou není. Neboť kontraktualismus nemá žádný podklad pro to, aby označil jednání za špatné. Nemůže ani mluvit o haně, a zvláště ne o mravních citech nevole, viny a studu. Není důležité, jak morálku definujeme, to je slovní záležitost. Říkám-li, že kontraktualismus nezakládá morálku, nebylo by smysluplné odvětit mi,

že to záleží jen na definici ‚morálky‘, neboť o to vůbec nejde. Jde o to, že kontraktualismus neodůvodní, že určité jednání je špatné popř. vyvolává nevoli, a to nikoliv proto, že by k tomu neměl dostatečné podklady, nýbrž proto, že se v něm pojmy ‚špatný‘, ‚pobuřující‘ již nevyskytují.

To jsem mínil tím, když jsem na začátku řekl, že nelze-li již morálku zdůvodnit tradicionalistickým způsobem pomocí vyšší pravdy, patrně zbývá jen nějaký pouhý substitut morálky. Kontraktualistická morálka by byla takovým pouhým substitutem, protože postrádá pojmy, které obecně spojujeme s morálkou a které všechny souvisí s pojmem vnitřní sankce. Rovněž takový systém jako je utilitarismus nebo schopenhauerovská etika, které se zakládají na faktu soucitu, by byly pouhým substitutem, ba byly by pojmově vzato od morálky ve smyslu normativního systému, který je určen vnitřní sankcí, ještě o krok více vzdáleny než kontraktualismus. Neboť u morálky, máme-li ji tak nazvat, která se zakládá pouze na citu, již nelze vůbec mluvit o normě a vzájemné výzvě. Buďto máme cit nebo jej nemáme, anebo ho máme více či méně, ale není tu žádné povinování. Kontraktualismus naproti tomu normativním systémem rozumí systém vzájemné výzvy. Jde tu veskrze o sociální normy, a tj. o normy udržované sankcemi. Jsou to ale jen externí sankce, přičemž nemusíme myslet jen na tresty, nýbrž též na zrušení kooperace ze strany druhého, kterého se musí obávat ten, kdo normy kooperace poruší.

Jestliže tvrdím, že v obou případech (u kontraktualismu i morálky soucitu) jde o substituty morálky, nechtěl bych tím tvrdit, že jsou to nějaké vynálezy. Naopak, v obou případech se jedná o faktické přirozené danosti, o kterých můžeme předpokládat, že jsou též součástí každé tradicionalistické morálky. O substituty morálky se jedná tehdy, když takto zdůvodněné normativní a kvasi-normativní systémy mají nastoupit na místo morálky v obvyklém smyslu, tj. abychom zůstali u důležitého příkladu kontraktualismu, mluví-li se o vzájemné užitečnosti takového systému a nikoliv o ‚dobrém‘ a ‚zlém‘. Tak to činí např. Mackie, dnes patrně nejvýznamnější zástupce kontraktualismu. V předmluvě ke své knize *Ethics* píše (str. 10 n.) „but perhaps the truest teacher of moral philosophy are the outlaws and thieves who keep faith and rules of justice with one another, but practise these as rules of convenience“.

Je sice poněkud nebezpečné se zde odvolávat na konkrétní morální praxi, jaká je např. v lupičské bandě, protože by bylo možno namítnout, že v socializaci, kterou jsme všichni prošli, je vnitřní sankce ještě natolik určující, že i lupičská banda jednoduše necítí v rámci užitečnosti, nýbrž že v této bandě se reaguje takovým chováním jako

výčitka, hana a nevole. Vypořádat se s pozicí jako je pozice Mackieho se tedy netýká otázky, zda můžeme veškeré své kvazimravní praxi porozumět ve smyslu praxe lupičské bandy, nýbrž jde o problém pojmový. Jde o otázku, v jaké formě, pokud vůbec, morálka v definovaném smyslu může přežít zánik vyšších pravd. Mackie sám ovšem neviděl žádný problém v tom, aby obohatil kontraktualismus o mechanismus mravního studu (srv. str. 108, 113, n.). Stud pro něho funguje jako prostředek, který vnější sankce doplňuje sankcí *internalizovanou*. Ale zde podle mne Mackie zjednodušuje. Stud není prostě do sebe uzavřený cit, který by mohl být podle libosti dodatečně zapojen z důvodu účelnosti, nýbrž stud je vnitřní sankcí, jak jsem to popsal, sankcí, která poukazuje k nevoli, haně, k centrálnímu sociálnímu citu vlastní hodnoty a k objektivnímu nároku v posouzení jednání, tj. s mravním studem přijímáme celý systém souvislostí, které nejsou libovolně funkcionalizovatelné, ba které základnímu pojmu kontraktualismu, redukci na vzájemnou prospěšnost odporují. Jak to dopadne, postupujeme-li opačně než Mackie, tedy vytvoříme-li nejprve nikoliv tabula rasa, abychom pak zavedli kontraktualismus jako substitut a abychom se ho pak přes stud opět pokoušeli přiblížit morálce, nýbrž zastavíme-li se u morálky v obvyklém smyslu a zeptáme se, co se stane s morálkou, když ji již nelze podepřít vyššími pravdami? Tím je rozhodně přiměřeněji popsána naše současná historická realita. Kontraktualismus jde opačným směrem, ale historická realita sestává z trvalých faktorů, které konstituují morálku, avšak bez zdůvodňujících opor vyšších pravd. Přirozeně je myslitelné, že toto trvání se ukáže jako pouhý pozůstatek něčeho, čemu již nelze dát žádný smysl a ten by bylo možno čestně odmítnout, a na tomto pozadí je třeba se zeptat, zdali si mravnost v tom smyslu, jak jsem ji definoval, může ještě podržet nějaký obsah, který pak ještě zároveň může platit za zdůvodněný.

Mravní stud, tvrdil jsem, je cit, jímž reagujeme na selhání v základních sociálních schopnostech. Nejedná se tedy o nějakou schopnost mezi jinými, které získáváme socializací, nýbrž je to socializace samotná, proces, v němž se učíme, co to znamená náležet k tomuto, popř. k nějakému společenství. Musel jsem zprvu použít tuto obšírnou formulaci „náležet k tomuto, popř. nějakému společenství“, abych respektoval dvojí možnost, na jedné straně morálku etnocentrickou, na straně druhé morálku univerzalistickou. Každá etnocentrická morálka obsahuje množství norem, které mimostojící nechápe, a které mají funkci poskytnout vědomí identity, náležet právě k tomuto specifickému společenství. Byly to především takové normy, u kterých si nedo-

vedeme představit, jak by mohly být zdůvodněny jinak než vyššími pravdami.

Kdybych býval nemusel brát ohled na takové poněkud primitivní morálky, bylo by bývalo rovnou přirozenější, místo o socializaci do specifického společenství mluvit o socializaci do společenství vůbec. Odpadnutí vyšších pravd má v každém případě za následek, že k socializaci náleží již jen jádro norem, jádro, které vůbec umožňuje ještě nějaké *soužití*. Proč existuje takové jádro a proč se neocitám v relativismu, lze odůvodnit kontraktualismem. Na otázku dítěte po obsahu norem a proč jsou právě tyto normy sankcionovány může osvícená socializace, stavějící na studu a sociální identitě, odpovědět zcela podobně jako kontraktualista. Lze apelovat na přirozený racionální zájem, který existuje, pokud máme zájem o *soužití*. Kontraktualismus se ale odlišuje tím, že dodržování norem doporučuje jako výměnný obchod, zatímco moralista v socializaci dítěti předvádí ideu společenství, v němž každý člen svůj cit vlastní hodnoty ztotožňuje s dodržováním těchto norem, které umožňují společenství, a totéž vyžaduje i od ostatních. Vzájemnost zde nespočívá ve výměnném obchodu, nýbrž v tom, že si vzájemně určitým způsobem rozumíme a navzájem od sebe vyžadujeme si takto rozumět.

Toto rozumět-si-určitým-způsobem je formálně totéž jako porozumění, které existovalo v každé morálce před osvícenstvím a které, když ho individuum poruší, vede u něho ke studu a u ostatních k nevoli. Svým normativním obsahem se toto rozumět-si-určitým-způsobem nevztahuje k dodržování nějakých norem, nýbrž těch norem, které jsou směrodatné i pro kontraktualismus. Jenže důvod k dodržování norem nyní není jen ten, že dotýčný by chtěl, aby všichni ostatní dodržovali tyto normy, nýbrž zároveň, aby každý své vlastní identitě rozuměl tak, že sebe pokládá za člena takto definovaného společenství. To znamená, pozitivně vzato, že si dotýčný přeje být členem takto definovaného společenství, a negativně vzato, že se obává, že tento status ztratí, a tj. že má obavu před příslušnou nevolí a studem. Tedy teprve v důsledku se vzájemně vyžadují určitá jednání a zdržení se určitých jednání, na prvním místě se vzájemně vyžaduje tento status, být v tomto smyslu členem společenství.

Jak lze definovat tento status, toto rozumět-si, jež je vzájemně vyžadováno? Na tomto místě nelze jinak než zavést pojem úcty nebo respektu druhých; přitom respekt znamená, že respektované osobě přiznáváme právo jakožto člena společenství vyžadovat příslušné normativní výkony. Toto právo na výkony je uznáváno též kontraktualismem, ale v kontraktualismu je to právo na výkony, jež osobě náleží

na základě její implicitní smlouvy, v morálce je to právo na výkony, které osobě přísluší na základě jejího statusu jako člena společenství. Zde je osoba (jako osoba) již předem uznána jako nositel práva. Idea společenství, které tím vzniká, je ideou společenství vzájemně se respektujících členů, a to je zhruba totéž, co Kantova idea říše účelů. Též kontraktualismus musí ostatní osoby respektovat, ale je k tomu nucen vnějšími sankcemi, respektuje je tudíž jen vnějškově, zatímco podle morálního pojetí osoba vkládá své vlastní sebekporozumění tak, že tím, že ostatní osoby respektuje, má vědomí své vlastní hodnoty, právě té hodnoty, na jejíž ztrátu se reaguje studem.

Nakolik tato skica, již jsem podal, představuje zdůvodnění morálky? Nakolik lze takto zdůvodnit, že obsahově takto určená morálka platí (a tím se míní, že její porušení vyvolává oprávněnou hanu a nevoli) a ostatní morálky neplatí? Zdůvodnění je především negativní, protože v podstatě sestává z důkazů, že tradicionalistické morálky ve svých vyšších pravdách zahrnovaly premisy, které nelze odůvodnit, a že proto je nutno udržitelné jádro všech morálek redukovat na přirozenou a racionální součást norem, na niž se odvolává kontraktualismus, bez níž žádné společenství vůbec nemůže existovat.

Že taková přirozená součást norem existuje, lze pozitivně odůvodnit jen tak, jak se to děje v kontraktualismu, že se každý pro sebe zamyslí, zda chce, aby tyto normy trvaly dále. Zároveň morální pozice na rozdíl od kontraktualismu trvá na tom, že existuje něco takového jako sociálně konstituovaná identita nás všech a že tato identita je právě konstituována dodržováním této normativní zůstatkové součásti, nebo jinými slovy, že tyto normy konstituují mravní společenství, které zároveň pro každou jednotlivou osobu zakládá její identitu. To ukazuje, že tato morální pozice se musí odůvodňovat nejen vůči tradicionalistickým morálkám, nýbrž i vůči radikálnější pozici kontraktualismu. Vůči kontraktualismu není již třeba zdůvodňovat, že pokud někdo poruší tyto normy, je špatný, nýbrž že mluvit o dobrém a špatném je ještě vůbec oprávněné. V tomto bodě jsem dlouho soudil, že stačí poukázat na centrální stud jako na antropologické faktum, i když, jak dokládá „lack of moral sense“, to není faktum bezvýjimečné. Ale z perspektivy právě objasněné, podle které může být pro jedince určující jen to, čemu lze přitakat, bychom museli ukázat, proč člověk dává přednost možnosti studu, nevole, neboť jinak by bylo též myslitelné, že se místo toho pokusí, aby tyto city v něm a jeho dětech zdegenerovaly. Strawson ve své stati „Freedom and Resentment“ otázku zodpověděl tak, že pouze když se člověk takto chová k sobě a k ostatním, se k sobě a k ostatním chová jako k osobám. Ale ať tedy postupujeme jakkoliv, nelze tento základ morálky sám již odů-

vodnit jako všeobecně platný; kdo dokáže vyvázat se z morálky, a tj. z dimenze studu a nevole, tomu nelze mravně nic namluvit a pak vskutku již zbude jen kontraktualistická pozice jako substitut morálky.

Co se tu ztrácí, je ještě více než v oblasti individuální morálky patrné v oblasti morálky politické. Neboť kontraktualismus se musí zřeknout nejen mravního hodnocení a musí se nejenom vzdát specificky morální motivace, ale není ani o sobě a pro sebe rovnostářský a univerzální. Tato mravní určení se stávají akutními v souvislosti se základními politickými právy.

Tím dospívám prakticky viděno k nejdůležitějšímu obsahovému bodu zdůvodnění morálky. Jak můžeme odůvodnit, že morální normy platí univerzálně a že spravedlnosti se má rozumět rovnostářsky, že každá osoba má stejnou platnost? Kant a moderní filosofové, kteří stojí v kantovské tradici jako Habermas, to předpokládají s odvoláním na rozum. Ale z rozumu jako takového nemůže být žádný mravní obsah zdůvodněn a univerzální a stejné uplatnění morálních norem je samo morálním obsahem. Hare zase věřil, že zásadu univerzalizace lze zdůvodnit sémanticky, ale jak ukazuje Mackie (4. kap.), to, co lze získat ze sémantiky morálních výpovědí, pro potřeby morální filosofie nestačí. A že morálka již podle svého smyslu nemůže být chápána univerzalisticky a rovnostářsky, se ukazuje na tradicionalistických morálkách a – pro nás obzvlášť hroživě – i ve sklonu moderního mravního vědomí vracet se do etnocentrických a nerovnostářských představ. I pokud jde o tuto problematiku, vidím to, co označuji jako osvícenou morálku, v dohaděch na dvou frontách sporu – jednak s tradicionalistickou morálkou a jednak s kontraktualismem. Jistě existují tradicionalistické, tj. religiózně založené morálky, které jsou rovněž univerzalistické a rovnostářské, jako např. morálka křesťanská, ale tradicionalistické založení samo o sobě to nechává otevřené. Tradicionalistické morálky měly nerovnostářský pojem spravedlnosti a byly povětšinou etnocentrické. Já se však domnívám, že není-li již orientačním bodem sociální identity určité společnosti, nýbrž společností, spolubytí vůbec, pak jsou univerzálnost a rovnost nezbytné jednoduše proto, že bychom museli uvést specifické důvody, proč má být vyžadovaný respekt vzhledem k rozličným společenským skupinám odstupňován a proč se má omezovat na určité společnosti. Ale takové specifické důvody předpokládají vyšší pravdy. Jestliže se morální normy mají vztahovat k umožnění společností vůbec, vyplývají rovnost a univerzálnost samy sebou; nikoliv neomezenost, nýbrž omezení vyžaduje dodatečné odůvodnění.

Zcela jinou situaci máme v kontraktualismu. Příklad Mackieho lupičské bandy ukazuje, že kontraktualismus sám o sobě není univerzalistický. Záleží na úvaze o účelnosti, koho všechno chceme zahrnout do morální smlouvy. S kým jsem nevstoupil do smlouvy, ten také nemá na mne žádný nárok.

Dále není také kontraktualismus nutně rovnostářský. To bylo mnohokrát přehlédnuto, protože novověká smluvní teorie vycházela z dogmatu, že všichni lidé jsou přirozeně stejní. Ale kupř. muži a ženy nejsou stejní, a také ženám nebyla přiznána stejná práva, a jestliže se dnes mnohým jeví evidentní, že ženy mají mít stejná práva, tak tato intuice poukazuje k jiné morální bázi než ke kontraktualismu. Ještě nápadněji se tato problematika ukazuje v otázce práv postižených. Principiálně vzato je kontraktualista vázán jen na ty normy, které smluvně přijal z egoistických úvah o prospěšnosti. Nelze proto na kontraktualistické pozici vůbec mluvit o spravedlnosti, ani o rovnostářské ani nerovnostářské, leda v redukovaném smyslu, podle kterého s druhým zacházím nespravedlivě tehdy, když mu upírám to, co mu podle smlouvy přísluší. Rozhodující je, že v kontraktualismu vůbec neexistuje základ, z něhož bychom mohli fakticky platná pravidla posoudit jako nespravedlivá. K tomu by bylo možno říci, že určité osoby nebo skupiny byly znevýhodněny. Ale tento pojem, že osoba je znevýhodněna nikoliv jen relativně vzhledem k stávajícímu pravidlu, nýbrž sama o sobě, na kontraktualistickém základě nemůže existovat. Na tom lze objasnit, jak vzdálený je od našich elementárních mravních intuicí konsekventně provedený kontraktualismus. Že v kontraktualismu nelze mluvit o znevýhodnění nějaké osoby, souvisí přirozeně bezprostředně s tím, na co jsem výše poukázal, že osoba jako osoba nemá žádná práva, že má práva jen na základě uzavřených smluv.

Proč se obvykle tyto nerovnostářské důsledky kontraktualismu přehlížejí? Jeden důvod se zdá spočívat v tom, že naše dané morální vědomí obsahuje silný primát tzv. negativních povinností před pozitivními, tj. povinnosti neškodit mají daleko vyšší hodnotové postavení než povinnosti pomáhat. To může mít dobré principiální důvody, ale je třeba si též udělat jasno o tom, že rozsáhlé omezení na negativní povinnosti je v zájmu těch lépe postavených. Takto je umožňována zdánlivě rovnostářská morálka, která zároveň jde na úkor znevýhodněných. To je problém, který se stává zvlášť virulentní v otázce, zda vedle klasických, negativních lidských práv existují také práva pozitivní, tzv. ekonomicko-sociální lidská práva. Učinit tento problém tématem předpokládá, že lze vyjít ze stejné úcty ke každé osobě, ale tato perspektiva v kontraktualismu chybí.

Jestliže morálka, kterou nazývám osvícenou, přece jen vede také obsahově k tak odlišným důsledkům, než je tomu v kontraktualismu, vzniká otázka, proč jsem mohl tvrdit, že se tato morálka omezuje právě na tytéž kvasipřirozené normy, které vyplývají i v kontraktualismu: odkud na jedné straně tato identita a na druhé straně diskrepance? Odpověď je podle mne v tom, že kontraktualismus individuum odkazuje na ty normy, které stanovují, že má uvažovat své vlastní zájmy, zatímco z perspektivy morální identifikace se společenstvím je sice v principu odkazováno k týmž normám, ale jako k takovým, které umožňují spolubytí, a proto bez ohledu na vlastní stanovisko – ať toho, kdo je zvýhodněn anebo znevýhodněn. Protiklad vyjde zřetelněji najevo, když řeknu, že v jednom případě, jde o společenství, které je konstituováno normami, jež slouží vzájemnému užítku, a v druhém případě o společenství, které je konstituováno (v zásadě týmiž) normami, jejichž smysl nyní ale je, že v nich je vyjadřována vzájemná úcta. Užitečnost takových norem variuje od osoby k osobě, úcta nikoliv.

Spolu s pojetím předvedeným v této stati, že morálka bez vyšších pravd může spočívat jen v tom, že sobě podstatně rozumíme jako členům společenství vůbec, a spolu s ideou univerzální úcty, která s tímto pojetím souvisí, jsem převzal ze svazku vydaného u Reclama myšlenku: rozumět si „bytostně jako jeden ze všech“ (str. 162 n.). Ale nový pojmový aparát není o nic méně vystaven pochybnosti než aparát starý (str. 171). Ani pojem „společenství vůbec“ nemá žádoucí preciznost, ani nebylo dostatečně ozřejmeno, co toto sebeporozumění činí prakticky nutným.

Je-li domněnka vyjádřena na počátku, že morálka vůbec nemůže být přesvědčivě zdůvodněna, správná, pak je žádoucí poukázat na tyto otázky nikoliv tolik v rámci zdokonalování zdůvodnění jako spíše v precizaci nutně hypotetického charakteru toho, co se má zdůvodnit. Aby byl tento hypotetický charakter podtržen, bylo by možno říci: morálka univerzální úcty je pouze praktický návrh, a co to znamená, že tento návrh zároveň považujeme za vzájemný požadavek, je třeba jen objasnit tím, že uvedeme, co všechno pro nás na něm závisí.

Přeložil P. Rezek