

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Bc. Šimon Haikl Koukal

Morální filosofie Bernarda Williamse

The Moral Philosophy of Bernard Williams

Rád bych poděkoval dr. Tereze Matějčkové za cennou zpětnou vazbu, kterou mi po celou dobu vzniku této práce neúnavně poskytovala.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Šimon Haikl Koukal

Abstrakt: Předkládaná práce si klade za cíl postihnout morální filosofii Bernarda Williamse v jejím celku. Tato ambice je motivována kritikou, jež bývá Bernardu Williamsovi někdy adresována, totiž že jeho myšlení je ve vztahu k etice ve smyslu teoretické disciplíny veskrze destruktivní. Snaha o postihnutí celku Williamsovy morální filosofie této výtce implicitně čelí, neboť spočívá v identifikaci konstruktivních aspektů Williamsova myšlení a jejich propojení s aspekty skeptickými. V souladu s tím je hlavním úkolem této práce ukázat, jakým způsobem se Williamsova kritika morálky a morálního systému doplňuje s pojmy studu, pravdivosti a autenticity, jež ve svém pozdním díle rozvíjí a které vymezují alternativní pojetí etiky a etického života vůči převládajícímu legalistickému modelu.

Klíčová slova: Důvod k jednání, praktické rozvažování, morálka, morální systém, etika, stud, pravdivost, autenticita.

Abstract: The aim of this thesis is to explore Bernard Williams' moral philosophy in its entirety. This objective is motivated by the critique which is sometimes being forced against Williams. This criticism is based on the objection that his thinking is thoroughly destructive in relation to philosophical ethics. The purpose to explore Williams' thinking in its entirety implicitly questions such an objection for it basically consists in the identification of the constructive moments of Williams' thinking and linking them with his skeptical attitudes. Accordingly, the project of this thesis is to show how Williams' attack on morality and moral system is being completed in notions of shame, truthfulness, and authenticity, which he develops in his late work and which delineate the alternative conception of ethics and ethical life to prevailing legalistic model.

Key Words: Reasons for action, practical deliberation, morality, moral system, ethics, shame, truthfulness, authenticity.

OBSAH

ÚVOD	6
INTERNALISTICKÝ VÝKLAD DŮVODŮ K JEDNÁNÍ	7
EXPOZICE INTERNALISMU	7
KRITIKA EXTERNALISMU	12
PROBLÉM NEÚPLNOSTI	22
SKEPTICKÝ ASPEKT WILLIAMSOVY MORÁLNÍ FILOSOFIE.....	27
KRITIKA KATEGORICKÉHO IMPERATIVU	27
KRITIKA ETICKÝCH TEORIÍ	34
ASYMETRIE ETIKY A VĚDY	38
KRITIKA MORÁLKY A MORÁLNÍHO SYSTÉMU	48
KONSTRUKTIVNÍ ASPEKT WILLIAMSOVY MORÁLNÍ FILOSOFIE.....	63
POJEM STUDU	65
POJEM PRAVDIVOSTI	71
IDEÁL AUTENTICITY	84
ZÁVĚR.....	92
BIBLIOGRAFIE	94

ÚVOD

Předkládaná práce, *Morální filosofie Bernarda Williamse*, si klade za cíl zachytit myšlení jmenovaného autora v jeho úplnosti. Tento záměr je zčásti motivován – dle mého soudu mylnou – kritikou, jež na adresu Bernarda Williamse bývá někdy směřována. Jádrem této kritiky představuje výtku, že jeho dílo je převážně destruktivní a nenabízí žádnou vlastní pozitivní vizi jak o námětech v širokém smyslu slova „etických“ teoreticky uvažovat. Byť nelze popřít, že řada Williamsových ústředních stanovisek skutečně má formu negace, není pravda, že by přitom nebyl veden nějakou vlastní konstruktivní představou etiky. V souladu s tím onen deklarovaný cíl této práce – postihnout Williamsovo myšlení v jeho „úplnosti“ – odpovídá snaze o vyjádření komplementarity jeho skeptických a konstruktivních postojů.

Tato rámcová orientace se odráží v samé struktuře předkládané práce, která sestává ze tří částí, z nichž druhá část je věnována skeptickému, třetí pak konstruktivnímu aspektu Williamsova myšlení. První část se týká jeho stanoviska v otázce, co to znamená mít důvod k nějakému jednání, jež na obecné rovině propojuje skeptický i konstruktivní moment. V jistém smyslu je tak struktura práce „sférická“: první část obepíná zbývající dvě části, jež se vzájemně doplňují. Tato struktura také respektuje chronologii jednotlivých textů, jež jsou z hlediska mého interpretačního záměru klíčové. Těmito texty jsou *Internal and External Reasons* (1979), *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), *Shame and Necessity* (1993) a *Truth and Truthfulness* (2002). Kromě těchto textů zohledňuji i řadu dalších prací z celkového korpusu jeho díla, mám však za to, že tento výběr dostatečně reprezentuje základní osu jeho myšlení.

Tento stručný úvod bych rád zakončil poznámkou, která se týká způsobu, jakým zde sám k Williamsově dílu přistupuji. Čtení, které předkládám, je výrazem maximálně vstřícného interpretačního přístupu. Primárně usiluji o to dobrat se koherentní souvislosti jednotlivých myšlenek, jež jsou v jeho díle roztroušeny. Je možné, že řada z nich by ve světle důkladnějšího kritického přezkoušení vyžadovala přinejmenším revizi. Pouštět se do takového podniku by však znamenalo psát práci jiného typu, než je tato.

INTERNALISTICKÝ VÝKLAD DŮVODŮ K JEDNÁNÍ

Klíčem k porozumění morální filosofii Bernarda Williamse, v jejím skeptickém i konstruktivním aspektu, je jeho stanovisko v otázce, co to znamená, že k určitému jednání máme nějaký důvod. Svou pozici Williams explicitně formuluje v článku *Internal and External Reasons* z roku 1979 a dále pak, v mírně upravené podobě, avšak bez podstatné změny, v textu *Internal Reasons and the Obscurity of Blame* publikovaném v roce 1989.¹ V obou textech hají tezi, že je-li něco důvodem k určitému jednání, pak je tento důvod třeba chápat internalisticky, respektive že nic jako externalisticky koncipovaný důvod neexistuje. Co se pod těmito termíny skrývá a co tedy Williams míní tím, když tvrdí, že důvody k jednání lze interpretovat výlučně internalisticky?²

Expozice internalismu

Williamsova expozice daného problému vypadá následovně. Větu „*A* má důvod k φ “, kde φ představuje nějaké jednání, lze chápat dvěma způsoby. Buď tak, že (1) je-li věta pravdivá, pak *A* má nějaký motiv, jenž naplňuje prostřednictvím uskutečnění φ – pokud nějaký takový motiv nemá, věta bude nepravdivá. Podle této interpretace tedy existuje jistá, s předstihem lze říci subjektivní podmínka, na níž závisí platnost důvodu k φ pro *A* a absence této podmínky danou větu činí nepravdivou. Podle druhého způsobu naopak (2) absence takovéto subjektivní podmínky, tj. odpovídajícího motivu na straně *A* vzhledem k uskutečnění φ , danou větu nikterak nefalsifikuje. První způsob chápání Williams nazývá internalistickým výkladem a druhý externalistickým, a v souladu s tím také o důvodu, jenž je podmíněn existencí odpovídajícího motivu, hovoří jako internalistickém, a o důvodu, jenž takto podmíněn není, jako o externalistickém.³

¹ Že se skutečně jedná o jednu z jeho základních myšlenek dokládá na několika místech sám Williams. Zmínit lze třeba rozhovor pro časopis *Cogito*, kde přitakává redaktorovu konstatování, že v jeho díle najdeme jen málo „Williamsových tezí“, přesto však dvě zmiňuje, přičemž jednou z nich je právě jeho postoj k dané otázce. (*Cogito*, 8, 1994, s. 3-19.) Dále pak je možné poukázat na poznámku pod čarou v rámci jeho odpovědi na McDowellovu kritiku směřovanou právě k danému problému, kde mj. poukazuje na recenzi své knihy od Herberta Harta s tím, že Hart si podstatně „spojitost [této teze] s jinými aspekty mého díla“ rovněž všiml. (*World, Mind, and Ethics*, J. E. J. Altham – R. Harrison (vyd.), s. 220.) Jedná se o recenzi Williamsovy knihy *Ethics and the Limits of Philosophy* v *The New York Review of Books* (H. L. A. Hart, *Who Can Tell Right from Wrong*, in: *The New York Review of Books*, 12, 1986.) Totéž konstatují i další komentátoři, viz třeba T. Chappell, *Internal Reasons and the Heart's Desires* in: *Racionalidad Práctica*, A. Vigo – A. M. González (vyd.), s. 16.

² Viz B. Williams, *Internal and External Reasons*, in: B. Williams, *Moral Luck*, s. 101 (dále jen *IER*).

³ Tuto konvenci budu následovat s tím, že kde bude vhodnější nahradit tyto termíny jejich českými ekvivalenty, budu používat výrazy „vnitřní“ a „vnější“.

V prvním ze zmíněných textů, jehož se budu primárně držet, vypadá Williamsův postup tak, že nejdříve učiní rozbor internalistického výkladu a z něho pak dovodí neexistenci vnějšího důvodu. Jeho argument má v podstatě formu *reductio ad absurdum*. Já budu v následujícím představení jeho argumentu tento postup následovat. Po vyložení vlastního argumentu Williams načrtává ještě určitou jeho aplikaci na problematiku „černých pasažérů“ (*free-riders*) a veřejných statků (*public goods*), tu však pominu.

Východiskem pro internalistický výklad je následující definice:

A má důvod k φ právě tehdy, když má nějakou touhu, jež bude naplněna jeho činností φ .⁴

K této definici je připojen komentář, že v rámci internalistického výkladu je tvrzení nějakého důvodu k jednání vztaheno k subjektivní motivační výbavě (*subjective motivational set*) jednatelova, dále označované jako *S*.⁵ Obsahem této výbavy, *S*, je vedle různých tužeb také poměrně rozmanitá skupina dispozic, výslovně jsou uvedeny „dispozice k soudům, vzorce emočních reakcí, osobní loajality a různé projekty, jež vyjadřují závazky jednatelova“.⁶ V souladu s tím je pak třeba chápat „touhu“ (*desire*), jež vystupuje v definici, jako formální termín s širokým rozsahem.⁷ Williams pak tuto definici postupně ve čtyřech krocích precizuje, přičemž v rámci tohoto postupu identifikuje a rozvádí dvě klíčové složky pojmu důvodu k jednání. První z nich je explanační, druhá normativní.⁸

První složka je uvedena v kontextu problematiky důvodů založených na mylném přesvědčení. Williams zde probírá situaci, v níž si osoba *A* chce namíchat gin s tonikem, pochopitelně se záměrem výslednou směs konzumovat, avšak v láhvi, jež má obsahovat gin, je ve skutečnosti benzín. Otázkou je, zda *A* má důvod výslednou směs pít. Z hlediska pozorovatele, jenž je obeznámen s relevantními okolnostmi situace, se zdá být přirozené říct, že nikoli. Williams však upozorňuje na to, že pokud *A* danou kapalinu vypije, disponujeme vysvětlením jeho počínání, a sice právě v termínech důvodů, jež ho k němu vedly. To se zdá naznačovat, že *A* důvod k vypití benzínu s tonikem má. Ve skutečnosti toto Williamsův závěr není, protože by to internalisticky koncipovaný důvod k jednání zbavilo veškerého normativního obsahu,

⁴ *IER*, s. 101.

⁵ Tamtéž, s. 102.

⁶ Tamtéž, s. 105.

⁷ Tamtéž.

⁸ Viz B. Williams, *Internal Reasons and the Obscurity of Blame*, in: týž, *Making Sense of Humanity*, s. 38. (Dále jen *IROB*.)

nicméně uvedený problém ho přivádí k obecnému tvrzení, které v jeho celkovém argumentu hraje velmi důležitou roli:

Existují-li důvody k jednání, pak musí platit, že lidé na základě těchto důvodů někdy jednají, a pokud tak činí, pak jejich důvody musí figurovat v nějakém správném vysvětlení jejich konání.⁹

Williams v tomto ohledu navazuje na Donalda Davidsona, který praktický důvod chápe jako spojení touhy a přesvědčení, jež, coby určitá kombinace dvou psychologických dispozic, umožňuje kauzální vysvětlení jednání.¹⁰ Z hlediska internalistického výkladu je to důležitý postřeh proto, že se zde potvrzuje nutná spojitost mezi důvodem a motivem. Kdyby totiž existoval důvod, jenž by se neopíral o žádný motiv, nebylo by možné, aby takovýto důvod figuroval ve vysvětlení jakéhokoli jednání, neboť představa ničím nemotivovaného jednání není koherentní.

K druhé složce pojmu důvodu, jeho normativnímu rozměru, Williams rovněž dospívá na základě uvedeného příkladu. Již jsem zmiňoval, že s ohledem na explanační dimenzi pojmu důvodu bychom mohli dospět k závěru, že *A* důvod pít benzín s tonikem má, že to však není cesta, kterou by se Williams – na rozdíl od Davidsona – chtěl vydat.¹¹ Internalistická koncepce by totiž měla integrovat intuici, která stojí za myšlenkou, že *A* ve skutečnosti důvod pít danou tekutinu nemá, či, jak Williams poznamenává, měla by ukázat souvislost mezi důvodem k jednání a racionalitou jednajícího.¹² To jej vede k následujícímu tvrzení:

Je-li motiv osoby *A* k φ založen na mylném přesvědčení, případně φ jen mylně vede k naplnění daného motivu, pak tento motiv nezakládá důvod k φ .¹³

V souladu s tím pak platí, že v uvedeném případě *A* důvod ke svému počínání nemá, zároveň se tím však nevylučuje, že pokud přesto učiní φ , pozbudeme vysvětlení jeho konání. Relativně vůči svému mylnému přesvědčení totiž jedná racionálně, jeho jednání tedy můžeme v termínech

⁹ IER, s. 102.

¹⁰ Viz D. Davidson, *Action, Reasons, and Causes*, in: *The Journal of Philosophy*, 60, 1963, s. 685–700.

¹¹ „[W]hile Williams agrees with Davidson that a rational action is one in which the agent acts from a desire he or she believes the action will serve to satisfy, he departs from Davidson in understanding the characterization of the agent as having a reason to do an action as evaluative rather than merely descriptive of the agent's relation to the action.“ (J. Deigh, *Williams on Practical Reason*, in: *týž, From Psychology to Morality: Essays in Ethical Naturalism*, s. 154.)

¹² IER, s. 103.

¹³ Tamtéž.

jeho domnělých důvodů vysvětlit: „Měl za to, že je to gin, na nějž měl chuť.“ Byť tedy ve skutečnosti důvod, na jehož základě *A* jedná, neexistuje, respektive věta, žež mu jej připisuje, není pravdivá, neznamená to, že by jej nešlo v jeho explanačním rozměru aplikovat.

S normativní složkou důvodů k jednání úzce souvisí pojem rozvažování (*deliberation*). Williams koncipuje rozvažování poměrně volně, rozhodně se nejedná jen o čistě formální proceduru, která by k daným cílům (prvkům *S*) dovozovala prostředky sloužící k jejich naplnění. Rozvažování totiž kromě toho, že odhaluje, jakými činy lze naplnit dané motivy, představuje také proces, skrze nějž lze jednotlivé činy pořádat do určitého harmonogramu, nacházet pro ně nové důvody, případně odstraňovat důvody domnělé.¹⁴ Pomocí rozvažování lze také odhalovat relevantní faktické okolnosti či původně skryté vlastní motivy, dále pak nacházet nové důvody či odstraňovat stávající (tj. nejen ty, žež jsou dané relativně vůči nějakému konkrétnímu jednání).¹⁵ S rozmanitostí toho, čeho všeho se rozvažování týká, se pojí též rozmanitost způsobů, jak rozvažování může probíhat. Kromě čistě formální procedury tak může rozvažování nabývat např. podoby rozhovoru; zvláště velký význam však Williams přikládá představivosti. Ta je rovněž jednou z forem rozvažování a její důležitost je pro Williamse dána zejména tím, že umožňuje tvůrčí postup v prakticky relevantních otázkách. Představivost jakožto forma rozvažování tak nachází význačné uplatnění např. v situaci morálního dilematu, kde díky ní lze odhalit nějakou alternativu vůči problematické volbě.¹⁶ Podstatné přitom je, že jakkoli je rozvažovací procedura rozmanitá jak po obsahové, tak po formální stránce, je omezena jednou klíčovou podmínkou. Tato podmínka stanovuje, že jejím prostřednictvím nelze dospět k žádnému jednání jakožto odůvodněnému, pokud neexistuje vazba mezi motivem, o nějž se důvod pro dané jednání opírá, a nějakým již daným prvkem *S*. Pokud tedy shledám, že existuje důvod pro nějakou praktickou možnost, o níž jsem se doposud nedomníval, že bych ji mohl chtít, musí existovat „schůdná rozvažovací stezka“ (*sound deliberative route*) mezi motivem, jenž je implikován důvodem k ní, a některým z aktuálních prvků mé *S*. Jinými slovy není v moci rozvažování dospět k důvodu, který by nějak nevycházel z toho, co již v širokém smyslu slova chci. Tím se dostávám ke kritickému momentu Williamsova argumentu, než k němu však přejdu, je vhodné se ve světle této podmínky ještě

¹⁴ Tamtéž, s. 104.

¹⁵ Tamtéž.

¹⁶ Tento a další příklady toho, jakých forem, kromě racionálního určování prostředků k cíli, rozvažování nabývá, zmiňuje Williams v pasáži z *IROB*: „There are many other possibilities, such as finding a specific form for a project that has been adopted in unspecific terms. Another possibility lies in the invention of alternatives. One of the most important things deliberation does, rather than thinking of means to a fixed end, is to think of another line of conduct altogether, as when someone succeeds in breaking out of a dilemma. Yet another line of deliberative thought lies in the perception of unexpected similarities.“ (*IROB*, s. 32.)

ohlédnout za normativním rozměrem pojmu důvodu, a to konkrétně na základě otázky, jaké jsou možnosti korekce nějakého důvodu k jednání.

Z toho, co bylo již řečeno, je jasné, že korekce je jednou z možností rozvažování. Tvrdíme-li, že osoba *A* nemá důvod v uvedeném případě směs obsahující benzín pít, je to dáno tím, že jeho motiv k takovému počínání se zakládá na mylném přesvědčení, jež se týká určité faktické okolnosti. Důvod k tomu pít danou tekutinu by tedy ztratil, kdyby mu někdo např. poradil, aby si k ní nejdříve přičichl. Ve světle tohoto zjištění by totiž přestal existovat jeden z prvků jeho *S*, touha pít toto zde. Korekce je tedy obecně možná ve vztahu k nějakým přesvědčením, jež se týkají faktů. Kromě toho je korekce možná také v případě, kdy se důvod určitého jednání zakládá na chybné úvaze. V daném případě by to znamenalo, jakkoli je to absurdní, že se *A* domnívá, že jeho touha po ginu s tonikem bude uspokojena konzumací toniku s benzínem. Realističtější příkladem by asi byla situace, kdy se trosečník domnívá, že svou žízeň uhasí mořskou vodou. V jádru chybné úvahy je tak mylná představa o kauzálních vztazích: benzín s tonikem uspokojí touhu po ginu s tonikem, mořská voda zažene žízeň. Velmi důležité přitom je, že tyto dvě možnosti korekce jsou *vyčerpávající*. S tím souvisí jedna netriviální implikace, v níž se ukazuje humovský kořen Williamsova internalistického výkladu.

Jsou-li totiž prostřednictvím rozvažování napravitelná jen mylná přesvědčení ohledně faktů a kauzálních vztahů, pak to znamená, že rozvažování jako takové nemůže bezprostředně, samo o sobě, korigovat prvky *S*. Pokud se tedy např. domnívám, že některý z mých motivů je veskrze špatný, není možné, aby takovéto mínění bylo produktem „ryzího“ rozvažování, musí existovat nějaký jiný motiv, který zakládá důvod pro toto mínění. Jinými slovy, rozvažování je v tom, co do něho může vstupovat, podstatně podmíněné, a sice obsahem individuální *S*. V tomto ohledu Williams jednoznačně navazuje na Humovu myšlenku vyjádřenou slovy „rozum je, a má být, výlučně otrokem vášní a nikdy nemůže předstírat, že má vůči nim nějakou jinou úlohu než poslušenství a služebnost“.¹⁷ Jeho koncept rozvažování se sice od Humova pojetí „praktické úvahy“ (*reasoning*) liší, a to právě svou plasticitou, tj. rozmanitostí vlastních forem, z nichž některé jsou podstatně *tvůrčí*;¹⁸ hlavní zásady jeho podřízenosti něčemu, co je samo nerozumové povahy, se však drží.

¹⁷ D. Hume, *T.2.3.3.4*, s. 415.

¹⁸ Věcný rozdíl mezi Humovým a Williamsovým pojetím je zachycen i na terminologické rovině. Hume, když obecně charakterizuje výkon rozumu, používá výraz *understanding*; mluví-li o nějakém dílčím rozumovém úkonu, může jít třeba právě o hledání způsobu, jak uspokojit určitou touhu, obvykle se uchyluje k termínu *reasoning*. (Viz *T.2.3.3.2*, s. 413 n.) Výraz *deliberation*, který používá Williams, u Huma v příslušných pasážích nenajdeme. To odpovídá tomu, že praktická úvaha je v daných Humových pasážích redukována na inferenční aktivitu, a tu termín *reasoning* vystihuje přesněji než výraz *deliberation*, jehož sémantický rozsah je širší.

Je vhodné poukázat na tomto místě na některé možná nesamozřejmé důsledky takto koncipovaného rozvažování, jež zároveň poslouží jako přechod k Williamsově kritice vnějších důvodů. Opřu se znovu o ty, jež zmiňuje on sám. První se týká pojmu potřeb, patrně ve smyslu základních lidských potřeb. Představme si situaci, kdy někdo odmítá lék navzdory tomu, že je z hlediska jeho přežití je nezbytný. Předpokládejme dále, že korekce ve výše uvedeném smyslu není možná, takže dotyčný léčbě vzdoruje s plným vědomím možných důsledků. Jestliže za těchto okolností přesto tvrdíme, že daná osoba musí mít důvod léčbu podstoupit, pak podle Williamse připisujeme důvod v externalistickém smyslu. Protože však záhy uvidíme, že všechny tyto věty jsou podle Williamse nepravdivé, platí, že dotyčný ve skutečnosti jednoduše žádný důvod k absolvování léčby nemá. Jiný jeho příklad se týká muže, jenž týrá svou ženu. Pokud se ukáže, že na jeho straně neexistuje žádný motiv, který by mohl vést k myšlence nějakého alespoň elementárního ohledu, pak opět o daném člověku nelze tvrdit, že má důvod chovat se ke své ženě slušně.

Veškerá normativita důvodů je tedy podle internalistického výkladu podstatně podmíněná, v první řadě existencí nějakého prvku *S*, v druhé řadě, pokud není daný motiv znám, nebo se neví o jeho spojitosti s daným jednáním, existencí „schůdné rozvažovací stezky“ mezi tímto motivem a příslušným jednáním. Tím se dostáváme k vlastní Williamsově tezi. Je možné někomu připisovat pravdivě důvod při absenci uvedené podmínky?

Kritika externalismu

Williamsův argument ve prospěch tvrzení, že nikoli, se opírá o explanační dimenzi důvodů. Východiskem pro tento argument je příběh Owena Wingrave, od něhož si rodinná tradice žádá, aby vstoupil do armády. Owen však nesnáší vše, co se pojí s vojenským životem, a nemá tedy nejmenší chuť se této tradici podřídit. K podstoupení vojenské služby nemá Owen vůbec žádný motiv. I kdyby si tohoto jeho rodina byla vědoma, ba i kdyby reflektovala, že na Owena není možné zatlačit nějakou oklikou, např. apelem na jeho soucit s blízkými apod., lze si snadno představit, že starý pan Wingrave by mohl být upřímně přesvědčen, a v tomto smyslu by se také vyjadřoval, že pro Owena existuje důvod dát se k armádě. Toto tvrzení je další variantou připisování důvodu v externalistickém smyslu. Pokud by však toto tvrzení bylo pravdivé, a pan Wingrave se tak ve svém přesvědčení nemýlil, muselo by figurovat v nějakém vysvětlení Owenova jednání. Problém však je, že to se jeví jako nemožné. Jak totiž podotýká Williams, i kdyby byla pravda, že Owen má důvod vstoupit do armády, tento fakt by sám o sobě nemohl

vysvětlit nic z toho, co Owen učinil, dokonce ani jeho nástup k armádě ne. Protože pokud toto tvrzení bylo vůbec někdy pravdivé, pak tehdy, když Owen neměl žádný motiv k vstupu do armády. V opačném případě by totiž šlo o důvod v internalistickém smyslu. Jelikož ale nic nemůže vysvětlit něčí jednání než příslušný motiv, je k tomuto vysvětlení, kromě údajně pravdivého vnějšího důvodu, třeba ještě nějakého „psychologického pojítka“ (*psychological link*) mezi daným jednáním a jednajícím.¹⁹ A tím se zdá být přesvědčení: Pokud Owen náhle nabyde přesvědčení, že pro něho skutečně existuje důvod k vstupu do armády, pak se existence tohoto důvodu spolu s jeho přesvědčením skutečně zdají umožňovat vysvětlení jeho jednání. Má-li si ale tento důvod zachovat svůj externalistický status, není pochopitelně možné, aby nově nabyté přesvědčení bylo výsledkem rozvažovacího procesu ve výše uvedeném restriktivním smyslu. Musí tedy jít o nějaký jiný typ rozvažování, a to takový, pro nějž neplatí principiální podřízenost individuální *S*.²⁰ Otázka, jak by takový proces měl vypadat, je rozhodující, protože na jeho možnosti závisí pravdivost externalistických důvodů. V zásadě jde o proces, díky němuž je možné vysvětlit přechod mezi těmito dvěma stavy:

- I. *A* není přesvědčen o pravdivosti vnějšího důvodu k φ .
- II. *A* náhle nabyde přesvědčení, že φ je odůvodněné.

S ohledem na definici vnějších důvodů na jedné straně, a explanační dimenzi důvodů, která je universálně vlastní všem důvodům na straně druhé, musí platit, že zatímco v I. momentě *A* nemá motiv k φ , v II. momentě naopak *A* motiv k φ má. Náhlý zvrat v přesvědčení tedy nutně implikuje nabytí nového motivu. Jak je toto možné? Díky jakému procesu může něco takového nastat?

Někdo, kdo by chtěl možnost tohoto hypotetického procesu hájit – Williams ho označuje jako „teoretika vnějších důvodů“ –, musí předpokládat, že mezi nově nabytým přesvědčením a příslušným motivem existuje určitá logická vazba. *A* nabývá nového motivu, *protože* věří v pravdivost důvodu k φ . Osoba *A* navíc tohoto motivu nabývá, protože v nějakém smyslu smýšlí správně (*he is considering the matter aright*), když dospívá k pravdivosti důvodu k φ .²¹

¹⁹ *IER*, s. 107.

²⁰ Výše jsem k označení takového procesu použil termín „ryzí rozvažování“. Dále budu příležitostně výraz „rozvažování“ nahrazovat jinými termíny, jako „praktický rozum“ či „racionální procedura“, vždy však budou kvalifikovány jako „ryzí“. Tato kvalifikace má vyjádřit, že se jedná o proces, který není regulován žádným z prvků *S*, případně o instanci, která je za takovýto proces odpovědná. Tato terminologická proměnlivost není sice nejšťastnější, postup Williamsova argumentu si ji však vynucuje. Jedná se totiž o hypotetický proces, jenž je nejdříve vymezen jen negativně, a až postupně se projasňuje, co by jím mohlo být.

²¹ *IER*, s. 108 n.

Podmínkou daného procesu tedy je, že představuje nějaký typ *správného rozvažování*. V souladu s tím je pak tvrzení pravdivosti vnějších důvodů „zhruba ekvivalentní k výroku, že kdyby jednající rozvažoval racionálně, byl by, bez ohledu na jeho původní motivy, motivován k ϕ , nebo to přinejmenším z tohoto výroku vyplývá“.²² John McDowell se ve své kritice Williamsova argumentu opírá právě o toto místo. Tvrdí, že Williams nás zde neoprávněně staví před dvě vyčerpávající alternativy. Buď přijmeme jeho internalistický výklad jako jediný možný, anebo, hájíme-li možnost externalisticky pojatých důvodů, se musíme smířit se závazkem k představě ryziho praktického rozumu coby něčeho, co je schopno motivovat samo ze sebe.²³ I když McDowell přijímá Williamsovo tvrzení, že v rámci přechodu mezi stavy I. a II. „by jednající měl získat motiv, *protože* nabyde přesvědčení o pravdivosti tvrzení [vnějšího] důvodu; a že navíc by toto přesvědčení měl nabýt, protože nějakým způsobem smýšlí správně“, odmítá, že by toto získání motivu na základě nabytého přesvědčení bylo možné vysvětlit *výlučně* prostřednictvím nějaké ryze racionální ze sebe motivující procedury (takovou možnost zjevně pokládá sám za neplausibilní).²⁴ Jako protipříklad zmiňuje možnost obratu (*conversion*) na základě náboženské či jiné, třeba estetické zkušenosti. Ta totiž z jeho hlediska představuje alternativu, která existenci vnějších důvodů nejenže připouští, ale předpokládá:

Idea obratu by zde fungovala jako představa srozumitelné proměny v motivační orientaci, která právě *není* vyvolána tím, že bychom danou osobu přivedli, na základě praktického rozvažování regulovaného [již] existujícími motivy, k odhalení nějakého vnitřního důvodu, jenž si dříve neuvědomovala. Pokud však v důsledku tohoto obratu daná osoba *je* ve stavu, že o věcech smýšlí správně (*a case of considering matters aright*), proč by takovýto proces neměl být pokládán za případ, kdy si někdo uvědomil pravdivost nějakých *vnějších* důvodů, důvodů k jednání odpovídajícím způsobem, jež měl po celou dobu?²⁵

Williams by v reakci na tuto námitku mohl zpochybnit adekvátnost takového popisu obratu a předložit alternativní výklad v internalistickém duchu, jeho odpověď je však kupodivu jiná.

²² Tamtéž, s. 109.

²³ J. McDowell, *Might There Be External Reasons?*, in: *World, Mind and Ethics*, J. E. J. Altham – R. Harrison (vyd.), s. 71 n.

²⁴ Tamtéž, s. 72.

²⁵ Tamtéž, s. 74.

Tvrdí totiž, že jeho argument nespočívá v posled na tom, že nutně čelíme alternativě, kterou mu McDowell připisuje, a že se tedy McDowellovo čtení zakládá na nedorozumění.²⁶

V rámci své odpovědi na McDowellovu námitku Williams vychází z následujících dvou výroků:

(D) *A* má důvod k φ .

(R) Pokud by *A* rozvažoval správně, byl by motivován k φ .

Viděli jsme, že McDowell se s Williamsem shodne na tom, že být přesvědčen o (D) znamená být v nějakém smyslu přesvědčen také o (R). Pokud je tedy *A* konfrontován s (D), dejme tomu ze strany *B*, rozumí tím zhruba totéž, jako kdyby mu *B* řekl (R).²⁷ Williams poté, co konstatuje, že na tomto se s ním McDowell shoduje, vyjadřuje diagnózu jeho omylu následovně:

Jistě jsem nechtěl říct, že by *A* nabyl přesvědčení o pravdivosti tvrzení *R* prostřednictvím rozvažování. To by byla velice neplausibilní představa.²⁸

Co tím chce Williams říct a jak to má vysvětlovat McDowellovo nedorozumění, nechápu. Upřímně řečeno nechápu ani to, jak by vůbec bylo možné, aby se McDowell mýlil v tom, co Williamsovi připisuje. Zdá se mi, že se nakonec mýlí oba: Williams když tvrdí, že nečiní předpoklad, který u něj McDowell nachází, McDowell když se domnívá, že možnost obratu představuje dobrý protipříklad.

Podívejme se nejdříve na to, v čem se domnívám, že spočívá Williamsova chyba. Kritický moment představuje otázka, jak rozumět výrazu „smýšlet správně“ (*considering the matters aright*). McDowell tvrdí, že Williamsova podmínka „správného smýšlení“ – že by jednající měl *uvažovat správně* (*the agent [...] should deliberate correctly*) – uvalená na externalistického teoretika je příliš restriktivní, že mu neponechává prostor pro jinou interpretaci než takovou, která vnáší do hry ideu ryziho praktického rozumu coby instance, jež je schopná motivovat sama ze sebe.²⁹ Williams ve své odpovědi popírá, že by něco takového činil, což je však v rozporu nejen s tím, co explicitně ve svém textu tvrdí, ale také s tím, co vzhledem k architektuře

²⁶ B. Williams, *Replies*, in: *World, Mind, and Ethics*, J. E. J. Altham – R. Harrison (vyd.), s. 187. (Dále jen *Replies*.)

²⁷ Slovo „zhruba“ je ovšem důležité, protože byť platí „ $D \Rightarrow R$ “, tvrzení „ $D \Leftrightarrow R$ “ přísně vzato není pravdivé.

²⁸ B. Williams, *Replies*, s. 188.

²⁹ J. McDowell, *Might There Be External Reasons?*, in: *World, Mind and Ethics*, J. E. J. Altham – R. Harrison (vyd.), s. 72.

jeho argumentu musí tvrdit, a co navíc dává docela dobrý smysl. Připomeňme si jeho vlastní slova ohledně přechodu mezi stavy I. a II.:

Vzhledem k motivům jednajícího, jež existovaly dříve [tj. ve stavu I.], a jeho novému motivu [tj. nabytému ve stavu II.], co musí v této [externalistické] interpretaci platit, aby tvrzení vnějšího důvodu bylo pravdivé, je, že k novému motivu musí být možné, s připuštěním motivů dřívějších, nějakým racionálním způsobem dospět. Zároveň však tento nový motiv nesmí být k dřívějším motivům v tom typu vztahu, který jsme popsali v předešlé rozpravě ohledně rozvažování [tj. mezi dřívějšími motivy a motivem novým nesmí existovat vztah artikulovatelný v termínech „schůdné rozvažovací stezky“] – protože v tom případě by platilo primárně tvrzení vnitřního důvodu. Nevidím žádný důvod předpokládat, že by tyto podmínky mohly nastat.³⁰

Možné vysvětlení Williamsovy opozice McDowellovu tvrzení by bylo, že nepředpokládá, že by se teoretik vnějších důvodů musel *a priori* uchýlit k představě ryzího praktického rozumu, ale vzhledem k jeho vlastní koncepci rozvažování jako podstatně regulovaného individuálním *S*, zároveň však neomezeného na pouhý formální úkon dohledávání prostředků k naplnění individuálních tužeb, jiná možnost nezbývá. To však samo o sobě představuje empirický fakt, nikoli konceptuální pravdu, a není tedy zcela vyloučeno, že nějaký proces, plausibilnější než samo ze sebe motivující rozvažování ryzího praktického rozumu, požadovanou funkci nebude moci plnit. McDowell, jak víme, se domnívá, že nějaký takový proces charakterizuje událost obratu.

S myšlenkou obratu jako něčeho, v čem se manifestuje existence vnějších důvodů, je však na první pohled problém ten, že se jedná o relativně obskurní fenomén, jehož výklad bude vždy kontroverzní. McDowell, byť explicitně uvádí myšlenku obratu ve spojitosti s náboženskou zkušeností, zcela určitě nemá na mysli nějaké nadpřirozené zjevení. Nemyslí si tedy, že by vnější důvody zjevoval Bůh, ani nic podobného. Myšlenku obratu uvádí na scénu naturalistickým způsobem v souvislosti s dobrou a špatnou výchovou. V zhruba aristotelských intencích interpretuje „správné smýšlení“ jako něco, čím se vyznačuje dobře vychovaný člověk, dále pro něho budu používat konvenční označení *fronimos*. O takovémto člověku by z McDowellova hlediska v zásadě mělo platit, že všechny vnější důvody jsou pro něho zároveň vnitřní, protože v posled představuje normu správně smýšlejícího i jednajícího člověka. To

³⁰ IER, s. 109.

znamená, že *fronimos* není někým, pro koho by obrat – nakolik se v něm mají manifestovat vnější důvody jakožto vnější – představoval reálnou možnost. Obrat je možný jen pro jeho protějšek, nazývejme ho *kakos*. McDowell se domnívá, že událost, v níž by *kakos* nahlédl, že má důvod k tomu jednat tak, jak by jednal *fronimos* (φ), nelze vysvětlit jinak než odkazem k vnějším důvodům. Povšimněme si, že takováto situace přirozeně může nastat a že by bylo v jistém smyslu i kruté to popřít. Dále je třeba McDowellovi připustit, že intuici, kterou *kakos* v této události má, nelze vysvětlit racionálním rozvažováním (ve smyslu nějakého formálního úkonu). Problém s McDowellovým výkladem obratu však je, že se za prvé zavazuje k určitému standardu jednání, v tuto chvíli je přitom lhostejné, zda platnému universálně, či jen pro určité společenství, a za druhé, že pro tuto událost Williams disponuje vysvětlením v termínech svého vlastního pojmu rozvažování, a tím pádem může vyložit důvody k φ , jejichž pravdivost *kakos* náhle vidí, jako vnitřní. Přinejmenším je tedy zjevné, že se nejedná o dobrý protipříklad.

Začneme s druhým problémem. Klíčovým momentem Williamsovy koncepce je zde to, že byt' je rozvažování na jedné straně omezeno individuální *S*, na straně druhé, oproti klasické Humově představě, jednou z jeho forem je také představivost, díky níž může původní *S* rozšiřovat či naopak zužovat. *S* je v tomto smyslu dynamická entita, která bezprostředně reaguje na sám výkon rozvažování. Jediné, co musí platit, je, že všechny změny, které *S* prostřednictvím rozvažování prodělává, musí být řízeny prvky, jež jsou v *S* již obsaženy. Aplikováno na událost obratu, *kakos* může náhle, na základě nějaké výjimečné zkušenosti, uvidět, že má důvod k φ , protože si najednou dovede *představit*, v rámci mezí kladených relevantními prvky jeho *S* na představivost,³¹ co všechno φ obnáší, a ve světle této představy získá motiv k φ . To však neznamená, že by *kakos* měl důvod k φ „tak jako tak“, i kdyby příslušným obratem neprošel. Událost obratu tedy nedokládá pravdivost vnějších důvodů, protože ji lze vysvětlit, a to ekonomičtěji, i bez nich.³² McDowellův argument se tím pádem ukazuje jako neplatný.

³¹ Regulace představivosti prvky individuální *S* je v literatuře diskutována v rámci problému tzv. „imaginativní resistance.“ Viz např. T. Gendler, „*The Puzzle of Imaginative Resistance*“, in: *The Journal of Philosophy* 97 (2), 2000, s. 55–81 či S. C. Todd, *Imaginability, Morality, and Fictional Truth. Dissolving the Puzzle of „Imaginative Resistance“*, in: *Philosophical Studies*, 143 (2), 2009, s. 187–211.

³² Navíc se domnívám, že vysvětlení obratu v internalistickém duchu, kromě toho, že je ekonomičtější, je i fenomenologicky adekvátnější. Dobře je to vidět třeba v líčení obratu Františka z Assisi v románové legendě od Nikose Kazantzakise *Chud'ásek Boží*. František je zde nejdříve představen jako ukázkový *kakos*, od prvního okamžiku jeho setkání s bratrem Lvem až po konečný obrat však můžeme sledovat v jejich vztahu zvláštní dynamiku odporu a přitažlivosti, z níž je patrné, že si svého budoucího „osudu“ je určitým, zcela jistě ne reflektovaným způsobem vědom. V jeho chování se tak zračí jistý nevědomý motiv, který událost obratu předjímá. Existence nějakého takového motivu přitom může zajišťovat regulaci představivosti právě tím směrem, který je klíčový pro ono rozšíření *S*, jež se na povrchu projevuje jako náhlé nahlédnutí nějakého jednání jako odůvodněného. McDowellův návrh na vysvětlení obratu v termínech vnějších důvodů naopak sugeruje radikální intervenci zvenčí. Tu bychom asi čekali u tak krajního případu jako je obrat sv. Františka, Kazantzakisův popis je však zajímavý tím, že se na něm ukazuje, jak psychologicky nevěrohodně by bez internalistické komponenty událost obratu působila.

Že však analýza obratu v termínech Williamsova pojmu rozvažování představuje nejen ekonomičtější, ale celkově lepší řešení, je zjevné z prvního problému McDowellova výkladu. Williams ho podrobně rozebírá v druhé části své odpovědi na McDowellovu námitku.³³ Nejdříve konstatuje, že z internalistického hlediska je možné výrok (R)³⁴ nahradit výrokem (D).³⁵ Popis obratu v internalistických termínech z předchozího odstavce dokládá možnost takovéto substituce. Z možnosti této substituce pak Williams dovozuje následující tezi:

Tvrzení (D) má obsah, jenž ho odlišuje od ostatních věcí, jež lze o *A* říct.³⁶

Williams tím míní to, že tvrdit o někom, že má k něčemu důvod, znamená tvrdit o něm něco jakožto o individuu. Obsah (D) je tedy podstatně *partikulární*. Externalistický přístup předpokládá pravdivost (D) nezávisle na individuální konstituci. Jelikož tedy (D) není omezeno individuální *S*, není z externalistického hlediska tato podmínka kladena ani na (R). Rozvažování tak nemusí být regulováno prvky individuální *S*. Pak ale, tvrdí Williams, externalistická interpretace (R) musí znamenat toto:

(SR) Pokud by *A* byl správně rozvažující, byl by za daných okolností motivován k φ .³⁷

„Správně rozvažující“ přitom odpovídá dobře vychovanému člověku, pro nějž jsme výše zavedli označení *fronimos*. Williams pokračuje slovy: „Připusťme nyní, že se víceméně ví, k jakému jednání by *fronimos* za určitých okolností byl motivován a že celkově vzato ‚být *fronimos*‘ představuje něco dobrého.“³⁸ Povšimněme si, co přijetí tohoto předpokladu znamená: V podstatě zde dochází k tomu, že naše morální soudy získávají objektivní fundaci, protože víme jednak to, jak to vypadá, když je někdo *fronimos*, jednak to, že „být *fronimos*“ je dobré. Williams tento předpoklad vyjadřuje následovně:

(F) Správně jednající (tj. *fronimos*) by byl za daných okolností motivován k φ .³⁹

³³ B. Williams, *Replies*, s. 188–192.

³⁴ Pokud by *A* rozvažoval správně, byl by motivován k φ .

³⁵ *A* má důvod k φ .

³⁶ B. Williams, *Replies*, s. 189.

³⁷ Tamtéž.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Tamtéž.

Z externalistického hlediska pak podle Williamse (SR) čerpá svůj obsah z (F): „(SR) pouze tvrdí (F) s odkazem k *A*, přičemž ‚s odkazem k‘ znamená jen to, že (F) je aplikováno na *A* [...].⁴⁰ (F) může být tímto způsobem patrně uplatněno na kohokoli.“⁴¹ Platí tedy, že věta formy

(SR') Pokud by *x* byl správně rozvažující, byl by za daných okolností motivován k φ .⁴²

bude pravdivá při dosazení kohokoli na místo proměnné. Z toho však vyplývá, že (D) nepředstavuje z externalistického hlediska tvrzení, které by něco vypovídalo o *A* jakožto individuu (*distinctively about A*):⁴³

Tvrzení typu (D) nevztahují jednání k jednajícím, ale typy jednání k typům okolností, takže je lze neadekvátněji vyjádřit formou „v rámci okolností *X*, existuje důvod k φ “.⁴⁴

Takovouto koncepci důvodů však Williams kritizuje mj. na následující bázi:

[P]ři zvažování toho, co má *A* učinit, jednou z věcí, kterou by měl vzít v potaz, alespoň je-li dospělý a má-li nějakou soudnost, je otázka, v jakých ohledech právě relevantně není tím, kdo je *fronimos*. Aristotelův *fronimos* (abychom se přidrželi tohoto modelu) např. měl vykazovat zdrženlivost, umírněné ekvilibrium vášní, jež nevyžadovalo ani polo-ctnost sebekontroly pro „krizové“ situace. Jsem-li si však vědom, že se mi zdrženlivosti příliš nedostává, ba nemůžu se dokonce spolehnout ani na některé druhy vlastní sebekontroly, měl bych mít dobrý důvod nedělat to, co některé zdrženlivé osoby dobře a bez rizika dělat mohou.⁴⁵

Tím se ocitáme velice blízko problematiky universality a objektivity morálních soudů, jež bude jedním z centrálních témat následující části práce. Zatím se však ještě držíme Williamsova argumentu proti externalismu ohledně důvodů. Polemika s McDowellem ukazuje dvě věci. První je explanační síla Williamsova pojmu rozvažování, která je patrná především ve sporu o výklad fenoménu obratu. Kombinace omezení dosahu rozvažování prvky individuální *S* na

⁴⁰ Tutéž pointu později vyjadřuje slovy možná jasnějšími: „This treats the person *A* merely as a point of reference or occasion for the general judgment (F).“ (Tamtéž, s. 192)

⁴¹ Tamtéž, s. 189.

⁴² Tamtéž.

⁴³ Tamtéž.

⁴⁴ Tamtéž, s. 190.

⁴⁵ Tamtéž.

jedné straně, a pružnosti, která je dána rozmanitostí jejích forem, na straně druhé, skýtá Williamsovi účinný interpretační nástroj, s jehož pomocí se může přesvědčivě a ekonomicky vyrovnat s různými jevy, které se týkají jednání. Druhou věcí je postřeh, že obsah důvodů k jednání je podstatně partikularistický, týká se jednajících jakožto individuí. Spolu s Joshuou Gertem bychom tento postřeh mohli formulovat následovně:

„*A* má důvod k φ “ znamená říct něco význačně (*distinctively*) o *A*: nemělo by jít pouze o případ obecného tvrzení, že kdokoli, kdo se nachází v pozici *A*, by měl důvod k φ .⁴⁶

Gert si však správně všímá toho, že tato formulace chybně naznačuje, „že pokud by existovaly nějaké důvody, které bychom náhodou všichni sdíleli – třeba protože jsme lidé –, tak by se nepočítaly za důvody vnitřní“.⁴⁷ Nabízí tedy následující reformulaci:

[„*A* má důvod k φ “] je tvrzení význačně o *A* – jednajícím s určitým psychologickým profilem – spíše než pouze o pozici *A* ve světě.⁴⁸

V souladu s tím bychom mohli říci, že vedle explanační a normativní dimenze má pojem důvodu k jednání ještě podstatně expresivní rozměr – vyjadřuje něco o člověku jako jedinci. Pointu Williamsova argumentu lze shrnout následovně. Chce-li teoretik vnějších důvodů ukázat, že vnější důvody existují, nezbyvá mu jiná možnost, než se uchýlit k představě ryzího praktického rozumu. Pod představou „ryzího praktického rozumu“ se přitom rozumí instance, která je schopna zprostředkovat motiv k jednání zcela nezávisle na motivech již daných, a sice právě z titulu své racionality. Takovouto představu však Williams pokládá za nekoherentní, takže neexistuje způsob, jak by někdo mohl nabýt přesvědčení o pravdivosti vnějšího důvodu jako vlastního. Z toho však vyplývá, že na základě vnějších důvodů nikdo nikdy nemůže jednat, což je v rozporu s premisou, že „existují-li důvody k jednání, pak musí platit, že lidé na základě těchto důvodů někdy jednají“.⁴⁹ Nic jako vnější důvod tedy neexistuje. Tomuto závěru také odpovídá to, že tvrzení vnějších důvodů mají všeobecnou či obecnou formu, což je v rozporu s tím, že důvody k jednání mají vypovídat něco o jednajícím jako o individuu.

⁴⁶ J. Gert, *Williams on Reasons and Rationality*, in: *Reading Bernard Williams*, D. Callcut (vyd.), s. 74.

⁴⁷ Tamtéž, s. 74.

⁴⁸ Tamtéž, s. 75.

⁴⁹ *IER*, s. 102.

Williams nepředkládá žádný argument pro to, že představa ryzího praktického rozumu je nekoherentní, neboť má za to, že důkazní břemeno spočívá na bedrech těch, kdo by ji chtěli hájit. To je sice pochopitelné, záhy však uvidíme, že možnost ryzího praktického rozumu se automaticky nevylučuje s internalistickým požadavkem, což potenciálně představuje pro Williamsův argument hrozbu. Ta se sice netýká jeho závěru, ale směřuje k jádru toho, co jím chce říct. K tomu se přiblížíme, podíváme-li se na jeden postřeh, k němuž Williams na základě svého závěru ohledně nepravdivosti vnějších důvodů, respektive vět, které důvody k jednání v tomto smyslu připisují, dospívá.

Jedná se o postřeh, v kterém se ukazuje cosi charakteristického pro Williamsovo myšlení jako celek a co nás bude provázet i nadále. Williams poukazuje na to, že věty, v nichž je pojem důvodu používán v externalistickém smyslu, jsou ve skutečnosti často optimistická tvrzení důvodů vnitřních. Např. pokud o oné osobě, která se chová surově ke své ženě, tvrdíme, že má důvod chovat se slušně, i když víme, že v jeho případě skutečně k tomuto neexistuje odpovídající motiv, pak na jedné straně platí, že ji připisujeme důvod vnější, na straně druhé jsme přitom sami vedeni ničím nepodloženou nadějí, že to s ním třeba není tak špatné. To pochopitelně nic nemění na tom, že se jedná o nepravdivé tvrzení. Williams však naznačuje, že pokud tuto naději vyjadřujeme v termínech důvodů, jsme jen krok od toho tvrdit, že s racionalitou dotyčné osoby není něco v pořádku, pokud se jimi neřídí. To je umožněno logickou vazbou mezi tímto typem vět a tvrzením, že pokud by někdo rozvažoval racionálně, byl by motivován k náležitému jednání. Uchýlíme-li se však k tomuto soudu, tj. označíme danou osobu za *iracionální*, představuje to z naší strany podle Williamse „blaf“. ⁵⁰ V této diagnóze přitom přichází ke slovu jeden z klíčových motivů, který lze ve Williamsově díle vysledovat, jímž je *emancipace*. Jedná se přitom o emancipaci právě od těch forem etického myšlení, které se zakládají na údajně racionálně formulovatelných principech s universální závazností, v jejichž středu obvykle figuruje pojem povinnosti. Jednání v rozporu s těmito principy, a obvykle tedy navzdory vlastní povinnosti, pak z hlediska těchto teorií typicky představuje právě případ iracionálního jednání. Pro Williamse však pojem iracionality ve způsobu, s jakým s ním nakládají tyto teorie, vystupuje spíše v roli jakéhosi „prázdného znaku“, jenž je používán k vymáhání takového jednání, o němž se předpokládá, že je správné. K této problematice se dostaneme, až v příští části této práce dospějeme k Williamsově kritice tzv. „etických teorií“ a „morálky“, v níž přichází ke slovu skeptický aspekt jeho filosofie. Jako určitého přemostění mezi Williamsovým argumentem proti vnějším důvodům a tímto

⁵⁰ IER, s. 111.

momentem jeho skeptické filosofie přitom můžeme využít jedné z kritických reakcí, kterou Williamsův argument proti vnějším důvodům vyvolal. Jedná se o reakci, která odhaluje onen výše zmíněný problém stran možnosti pozice, která sice respektuje internalistickou podmínku, zároveň ji ale chápe jako kompatibilní s představou ryzího praktického rozumu. Jako přemostění či propojení dvou kontextů tato reakce přitom může sloužit proto, že ukazuje přímou spojitost mezi tématy důvodů k jednání a otázkou objektivit morálních principů. Autorkou této reakce je Christine Korsgaard a představila ji ve svém článku *Skepticism about Practical Reason*.⁵¹

Problém neúplnosti

Pod „skepticismem ohledně praktického rozumu“ rozumí Korsgaard pochyby stran toho, zda a v jaké míře je lidské jednání vedeno rozumem či jím vedeno být může. Rozlišuje přitom dvě formy, jichž tato skepse nabývá. První formu nazývá „obsahovým skepticismem“. Ta se týká otázky, zda „formální“ principy mají nějaký obsah a mohou nějak podstatně orientovat naše volby a jednání.⁵² Takovým „formálním principem“ může být např. zásada volit větší dobro, přičemž „dobrem“ lze mínit třeba maximalizaci utility. Druhou formu nazývá „motivačním skepticismem“. Tuto druhou formu Korsgaard charakterizuje velmi stručně, její slova v originále znějí „*doubt about the scope of reason as a motive*“.⁵³ Vzhledem ke dvojznačnosti slova *reason* se sám překlad stává otázkou výkladu. Zjevně však míní „rozum“, a motivační skepticismus se tedy týká otázky, zda rozum může být zdrojem motivace. Hlavní tezí jejího článku je pak tvrzení, že motivační skepticismus je nutně závislý na skepticizmu obsahovém. Ve své tematizaci obsahového skepticizmu Korsgaard vychází z klasické analýzy Humovy. Korsgaard představuje jeho argument jako eliminační:

⁵¹ Williams svým argumentem inicioval poměrně rozsáhlou debatu, ambicí této práce však není její kritické zhodnocení, takže se omezují jen na ty texty, které nějak relevantně přispívají k objasnění Williamsových vlastních stanovisek. Od autorů, kteří Williamsově argumentu oponují, lze kromě diskutovaného článku *Might There Be External Reasons* od J. McDowell, dále zmínit např. texty R. Cohon (*Are External Reasons Impossible?*, in: *Ethics*, 96, 1986, s. 545–556), B. Hookera (*Williams's Argument Against External Reasons*, in: *Analysis*, 47, 1987, s. 42–44) či T. M. Scanlona (*Williams on Internal and External Reasons* in: T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, s. 363–373.) Naopak naklonění mu jsou např. J. Deigh (*Williams on Practical Reason*, in: J. Deigh, *From Psychology to Morality: Essays in Ethical Naturalism*, s. 150–178.) či K. Manne (*Internalism about Reasons: Sad but True?*, in: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 167, 2014, 89–117.)

⁵² Ch. Korsgaard, *Skepticism about Practical Reason*, in: *The Journal of Philosophy*, 83, 1986, s. 5.

⁵³ Tamtéž, s. 5.

[E]xistují racionální soudy ohledně logických a matematických vztahů; existují empirická spojení jako příčina a následek: Hume tyto jednotlivě zkoumá, aby zjistil, za jakých okolností o nich lze smýšlet jako ovlivňujících rozhodování a jednání. Jinými slovy, Humovy argumenty proti širšímu uplatnění praktického rozumu zcela závisí na jeho vlastních názorech ohledně povahy rozumu – ohledně toho, jaké druhy operací a soudů jsou „racionální“.⁵⁴

Korsgaard tedy v postupu Humova argumentu identifikuje svou hlavní tezi: Hume nejdříve předloží výčet všech operací lidské mysli, o nichž lze hovořit jako o „racionálních“, a teprve na tomto základě rozvíjí svůj motivační skepticismus. Korsgaard ale upozorňuje na to, že Humův argument ve prospěch motivačního skepticismu může vyvolat jiný dojem, a sice silnějšího tvrzení, že čistě na základě úvah ohledně motivace lze klást *nezávislé* omezení na to, co lze pokládat za princip praktického rozumu. Jinými slovy můžeme dospět k tvrzení, že bez ohledu na to, jak koncipujeme rozum jako takový, můžeme, zamyslíme-li se nad tím, co nás motivuje k jednání, dospět k určitým mezím praktického rozumu. V důsledku toho se zdá, že Hume tvrdí, že veškeré rozvažování musí mít svůj počátek v nějaké vášni (*passion*) coby výlučném motivačním zdroji, přičemž samo je omezeno na pouhý formální úkon dohledávání prostředků k jejímu naplnění – jediný typ racionální operace, který je schopný zprostředkovat přenos motivační energie.⁵⁵ Korsgaard však upozorňuje, že ve hře jsou zde dvě odlišné otázky:

Člověk může s Humem nesouhlasit ohledně jeho výčtu typů racionálních soudů, operací a toho, co je v možnostech rozvažování, a přesto se s ním shodnout na jeho základním postřehu ohledně zdroje motivace: že veškerá racionální motivace musí vposled vyvěrat z nějakého neracionálního zdroje, jako je třeba vášně.⁵⁶

To je samozřejmě přesně to, co činí Williams. S Humem sdílí jeho „základní postřeh ohledně zdroje motivace“, zároveň se od něho odchyluje v otázce toho, co všechno představuje nějakou formu rozvažování. Slabina Williamsova pojetí pak podle Korsgaard spočívá v tom, že si neuvědomuje podstatnou závislost tohoto „základního postřehu“ na pojetí rozumu jako takového, tzn. nechává se svést oním falešným dojmem, který Humův argument může vyvolat. Uvidíme, že tato kritika Williamsova argumentu ze strany Korsgaard není fatální, ba není jako

⁵⁴ Tamtéž, s. 7.

⁵⁵ Tamtéž, s. 8.

⁵⁶ Tamtéž, s. 8.

taková ani prezentována, upozorňuje jen na to, že v podobě, v jaké je tento argument představen v článku *Internal and External Reasons*, je *neúplný*, neboť je založen na určitých předpokladech stran racionálních principů, jež vyžadují vlastní vykázaní. Williams ve skutečnosti takovýmto argumentem disponuje a my se k němu dostaneme v příští části práce; jako zmiňované přemostění nám ale poslouží právě diagnóza Williamsova „opomenutí“, kterou Korsgaard předkládá.

Vyjděme z definice pojmu „pravé iracionality“ (*true irrationality*), již Korsgaard razí. Korsgaard připouští, že jednání na základě mylného přesvědčení není případem iracionálního jednání, ale jednání neodůvodněného (*unreasonable*), což se týká právě Williamsova příkladu s ginem a benzínem. „Opravdu iracionálně“ však podle ní jednáme, pokud známe nejefektivnější způsob, jak uspokojit nějakou svou touhu, a přesto příslušným způsobem nejednáme.⁵⁷ Když Korsgaard tento pojem zavádí, nezmiňuje však předpoklad, který je s ním nutně spjatý, totiž že příslušná touha musí být zároveň vyhodnocena jako prioritní – kdyby nebyla, nebylo by nic iracionálního na tom, kdybychom příslušným způsobem nejednali. Důvod, proč Korsgaard tento předpoklad nezmiňuje, je zjevně ten, že v otázce jeho přijetí či nepřijetí se rozhoduje o našem stanovisku ohledně možností praktického rozumu čili o stanovisku stran obsahového skepticismu. Protože však jeho ospravedlnitelnost, jak avizuje v úvodu, není předmětem jejího textu, nechce se zde zabývat jeho vykázaním. O tom také svědčí první ze dvou pro nás klíčových pasáží jejího textu:

Předpokládejme, že jsi konfrontován s volbou a že, i když jsi informován, že jedna z možností povede k tvému většímu dobru, zvolíš si druhou. Je-li pravá iracionalita vyloučena, a ty se nevydáš cestou k svému cíli, pak to svědčí o tom, že buď ve skutečnosti tento cíl nemáš, anebo že pro tebe nepředstavuje to nejdůležitější. [...] Takže to vypadá, jako by tvé větší dobro bylo cílem, na němž ti může záležet, ale nemusí, a racionalita je tak relativní vůči tomu, na čem ti záleží. Jakmile však jednou připustíme, že člověk může z nějaké jiné příčiny selhat ve své reakci na racionální uvažování, není důvod přijmout takovýto rozklad daného případu. Tím samozřejmě nechci říct ani to, že by byl důvod tento rozklad odmítnout; chci poukázat na to, že zdali ho přijímáš, závisí na tom, jestli *již* přijímáš omezení racionality na pouze instrumentální roli.⁵⁸

⁵⁷ Tamtéž, s. 12.

⁵⁸ Tamtéž, s. 16.

Williams tento rozklad samozřejmě přijímá, čímž se zavazuje k předpokladu, že není možné, abychom na základě nějakého praktického principu mohli objektivně vyhodnotit, co je pro nás skutečně prioritní možností. Korsgaard však správně poukazuje k tomu, že tento předpoklad nelze vytěžit z argumentu proti vnějším důvodům:

Přijmeme-li internalistický požadavek, pak z toho vyplývá, že čistý praktický rozum bude existovat pouze tehdy, když jsme schopni být motivováni na základě závěrů z operací čistého praktického rozumu jako takových. Něco v nás musí být zodpovědné za to, že jsme schopni být jimi motivováni, a toto něco bude částí naší subjektivní motivační výbavy. Zdá se, že si Williams myslí, že to dává důvod k pochybnosti ohledně existence čistého praktického rozumu, zatímco to, co patrně vyplývá z internalistického požadavku, je toto: pokud můžeme být motivováni úvahami, které vycházejí z čistého praktického rozumu, pak tato schopnost náleží k subjektivní výbavě každé racionální bytosti. [...] To, jaké druhy položek lze v této výbavě nalézt, neomezuje druhy možného uvažování, ale spíše na nich závisí. Nelze ani předpokládat, že subjektivní motivační výbava sestává jen z individuálních či idiosynkratických prvků; neboť to znamená uzavřít bez argumentu možnost, že rozum může dospívat k závěrům, které by každá racionální bytost musela uznat a jimiž by musela moci být motivována.⁵⁹

Tato pasáž vyznívá poněkud nepříznivě pro Williamsovo pojetí, je však třeba si uvědomit, že platnost antecedentu klíčové věty

Pokud můžeme být motivováni úvahami, které vycházejí z čistého praktického rozumu, pak tato schopnost náleží k subjektivní výbavě každé racionální bytosti.

neznamená jeho celkový kolaps. Nevyplývá z ní totiž platnost vnějších důvodů – Korsgaard přijímá internalistickou podmínku. To, co zde Korsgaard naznačuje, však jde silně proti celkovému duchu Williamsova argumentu. John Deigh tento rozkol vyjadřuje přesně, když poukazuje k tomu, s jak těžko slučitelnými modely praktického rozvažování se zde pracuje:

⁵⁹ Tamtéž, s. 21 n.

Podobá se proces [praktického rozvažování] spíše myšlení, jež figuruje ve zdůvodňování vědeckých hypotéz a teorií – myšlení, které, má-li být solidní, musí odpovídat jistým standardům a protokolu té které vědy? Nebo je mu bližší způsob myšlení, jež se uplatňuje v odhalování nových hypotéz a teorií – myšlení, jež se nemusí podřizovat žádným standardům ani zavedenému protokolu a přesto může být solidní?⁶⁰

První model, nazvěme ho „verifikační“, předpokládá, že v zásadě víme, jak v praktickém rozvažování postupovat, stačí se jen držet protokolu. Druhý model, nazvěme ho „heuristický“, naopak vychází z předpokladu, že mnohdy nevíme, protože žádný protokol k vlastní existenci, kterou důvody k jednání vyjadřují, nemáme. O tom, k jakému modelu se přiklonit, do značné míry rozhoduje otázka, zda platí antecedent oné klíčové věty. Korsgaard popisuje, jak by to vypadlo, kdyby platil, když říká, co to znamená přijmout nějaký princip na základě čistě racionální úvahy: „nabýt přesvědčení o tom, že daný princip připouští nějaké nejzazší ospravedlnění“ (*having been convinced that the principle admits of some ultimate justification*).⁶¹ Zlomovým bodem je tak otázka, zda je „nejzazší ospravedlnění“ pro nějaký praktický princip možné, nebo ne. Kladná odpověď na tuto otázku vyvrací skepsi ohledně praktického rozumu, záporná ho zdůvodňuje. Má-li být argument ve prospěch internalisticky koncipovaných důvodů úplný, a tím pádem praktické důvody v relevantním smyslu expresivní, musí Williams ještě ukázat, že něco jako nejzazší ospravedlnění praktických principů není možné.

⁶⁰ J. Deigh, *Williams on Practical Reason*, in: týž, *From Psychology to Morality: Essays in Ethical Naturalism*, s. 177.

⁶¹ Tamtéž, s. 22.

SKEPTICKÝ ASPEKT WILLIAMSOVY MORÁLNÍ FILOSOFIE

Ujasněme si nejdříve, jak lze sousloví „princip, jenž připouští nějaké nejzazší ospravedlnění“, předběžně chápat. Určité vodítko nám může poskytnout uvědomění, že se jedná o princip praktický, takže při snaze o porozumění tomu, co to znamená, že nějaký takový princip je ospravedlnitelný, lze vyjít z analogie s nějakým principem teoretickým. Příkladem teoretického principu je třeba pravidlo *modus ponens*. *Modus ponens* představuje základní inferenční pravidlo a lze si jen těžko představit, že bychom se bez něj v myšlení obešli. V tomto minimálním smyslu je možné o něm hovořit jako o „ospravedlněném“. Je však třeba si uvědomit, že se tím nemíní, že by toto pravidlo bylo jakožto „ospravedlněné“ fundováno na nějaké meta-normativní rovině – to by zjevně vedlo k nekonečnému regresi;⁶² na mysli se má spíše skutečnost, že forma uvažování, která se tímto pravidlem řídí, je standardně chápána jako racionální, případně, kdybychom se chtěli více držet přirozeného jazyka, jako „správná“, „v pořádku“ apod. Podobně jako *modus ponens* reguluje správné používání termínů v rámci inferenční praxe, mohl by také nějaký praktický princip regulovat správnou volbu motivů v rámci praktického rozvažování. Praktický princip, který „připouští nějaké nejzazší ospravedlnění“, by tak byl tím, díky čemu o určité volbě hovoříme jako o „racionální“ a v souladu s tím by se pak jako „racionální“ jednání chápalo takové, které z této volby vychází.

Jedním z možných kandidátů na takový princip je Kantův kategorický imperativ. Kategorický imperativ je také tím, co má Korsgaard primárně na mysli, když hovoří o principu, k jehož přijetí lze dospět na základě čistě racionální úvahy, protože se v ní ukazuje jako ospravedlněný. Je možné se tedy domnívat, že onen argument, který nyní hledáme coby nezbytný doplněk k Williamsově stanovisku ohledně důvodů k jednání, je v zásadě argument proti kategorickému imperativu jakožto nutné podmínce racionálního jednání.

Williams takový argument ve svém stěžejním díle *Ethics and the Limits of Philosophy* předkládá.

Kritika kategorického imperativu

⁶² Viz V. Kolman, V. Punčochář, *Formy jazyka*, s. 212 n.

Williamsův argument proti kategorickému imperativu sestává ze dvou kroků. V prvním představí minimalistickou verzi Kantova argumentu,⁶³ v druhém tuto verzi upraví do podoby, která je bližší původním Kantovým intencím.⁶⁴ První krok lze formou tezí a korolárií shrnout následovně:

(T1) Každý člověk, jenž uvažuje racionálně, musí chtít vlastní svobodu coby podmínku, která je nutná vzhledem k uskutečnění kterékoli z tužeb, jež má.

(Kor1.1) Každý člověk, jenž uvažuje racionálně, má vůli k tomu, aby mu v uskutečňování jeho dílčích tužeb nebylo bráněno, zvláště ze strany druhých osob.

(Kor1.2) Každý člověk, jenž uvažuje racionálně, má vůli k tomu, aby rozsah jeho dílčích tužeb byl jemu přiměřený.

(T2) V souladu s (T1) se každý člověk, jenž uvažuje racionálně, musí stavět na odpor jakémukoli jednání, jež by mu mohlo upírat jeho svobodu, tj. nemůže udělit svůj souhlas žádnému takovému společenskému uspořádání, v němž by druzí mohli mít právo upírat mu jeho vlastní svobodu.

(T3) Každý člověk, jenž uvažuje racionálně, pokud přemýšlí, jaké společenské uspořádání potřebuje, dospívá s ohledem na (T2) k tomu, že musí požadovat *právo* na vlastní svobodu.

(Kor3.1) Každý člověk, jenž uvažuje racionálně, musí z titulu své racionality samé klást požadavek na uznávání vlastní svobody formou *pravidla*.

(T4) Pokud (T3) vyplývá z racionality samé, pak každý člověk, jenž uvažuje racionálně, musí dospět k tomu, že právo na vlastní svobodu musí požadovat každý racionálně uvažující člověk.

⁶³ B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, s. 62–67. (Dále jen *ELP*.)

⁶⁴ Tamtéž, s. 71–78.

(Kor4.1) Pokud si člověk, jenž uvažuje racionálně, oprávněně myslí, že by druhí měli uznávat jeho svobodu, musí také respektovat, že i druhí mají oprávněně za to, že by měl uznávat svobodu jejich.

(Kor4.2) Pokud člověk, jenž uvažuje racionálně, dospívá k pravidlu „jsou povinováni neupírat mi vlastní svobodu“ (*they ought not to interfere with me*), musí s ohledem na universální povahu racionality dospět také k pravidlu „jsem povinován neupírat jim jejich svobodu“ (*I ought not to interfere with them*).

Je zřejmé, že na základě (Kor4.2) lze formulovat něco, co se svým duchem přinejmenším velice blíží kategorickému imperativu. Williams však daný argument nepokládá za přesvědčivý, přičemž za problematický pokládá moment, jenž je vyjádřen v (T3) a (Kor.3.1). K tomu závěru dospívá na základě úvahy, že sám přechod od (T3) k (T4) je logicky konsistentní, avšak vede k tvrzením, jež jsou nepravdivá, takže podle zásady *modus tollens* je třeba zpochybnit (T3).⁶⁵ Konkrétně jeho úvaha vypadá tak, že pravidlo, o němž je řeč v (Kor3.1) lze formulovat jako předpis (Px) „Nechť mi druhí (x) neupírají mou svobodu!“. Pak platí, že pokud osoba A stanovuje (Px), pokládá (Px) ve vztahu k sobě jakožto racionálně uvažujícímu člověku za odůvodněné (*reasonable*). Jinými slovy A důvodně stanovuje (Px) a zároveň to reflektuje. Přitom je možné, že osoba B smýšlí podobně jako A, takže rovněž stanovuje příslušný předpis, ovšem s tím rozdílem, že má konkrétně na mysli A: (Pa) „Nechť mi A neupírá mou svobodu!“ Podle principu universalizace – jenž zajišťuje inferenci z T3 k T4 – pak ale platí, že A musí pokládat (Pa) ze strany B za odůvodněné, tj. musí akceptovat (Pa) jako něco, pro co má sám důvod. Williams však tvrdí, že to právě nemusí; jediné, k čemu ho vlastní racionalita zavazuje, je nutnost uznat, že (Pa) je pro B odůvodněné stejně jako je pro A (Pb), sám však, jedná-li se např. o radikálního amoralistu, nemusí pro (Pa) vidět žádný důvod. Na základě tohoto argumentu tedy platnost kategorického imperativu jakožto nutné podmínky racionálního jednání ustavit nelze.

Williamsova kritika se zde opírá o internalistický výklad důvodů k jednání, představuje vlastně jeho poměrně elegantní aplikaci. Z tohoto hlediska je třeba také hledět na druhý krok jeho argumentu proti nutné závaznosti kategorického imperativu, jenž, jak jsem avizoval, navazuje více na původní Kantovo pojetí. Klíčový rozdíl mezi první a druhou verzí argumentu ve prospěch kategorického imperativu spočívá v podobě výchozí premisy: zatímco v první verzi

⁶⁵ Tamtéž, s. 67.

tato premisa vyjadřuje to, co racionálně uvažující člověk jako takový *potřebuje* (svobodu), v druhé verzi popisuje to, kým racionálně uvažující člověk podstatně *je* (svobodným).⁶⁶ Tento rozdíl se zdá druhé verzi argumentu zajišťovat imunitu vůči námitce vedené z internalistických pozic, je však otázka v jakém smyslu a zda vůbec. Vyjděme z věty, která druhou verzi argumentu uvádí a v níž je daný rozdíl určitým způsobem zohledněn:

Zajímáme se o představu, podle níž racionální svoboda předpokládá etické uvažování, tzn. jde nám o představu svobody, k níž je morální skeptik, stejně jako všichni ostatní, již zavázán.⁶⁷

Dvě věci si v této větě zaslouží komentář. První záležitost je terminologická a týká se sousloví „racionální svoboda“. Oč má přesně jít se vyjasní spolu s předestřením samotného argumentu, vzhledem k tomu však, jak byla charakterizována jeho výchozí premisa, lze předeslat, že se jedná o určitou ontologickou představu: člověk je racionálně svobodná bytost. Druhá věc se týká myšlenky, že „racionální svoboda předpokládá etické uvažování“. Tuto myšlenku lze přeložit do jazyka, v němž jsme se doposud pohybovali, následovně: „mluvíme-li o nějakém praktickém rozvažování jako o ‚racionálním‘, pak to znamená, že je regulováno určitým praktickým principem“. Co se přitom může zdát být v první formulaci oproti druhé „navíc“, je zmínka o etice. To odpovídá tomu, že doposud jsem zohledňování nějakého praktického principu nespojoval se specificky etickým způsobem rozvažování, ale pouze s otázkou jeho racionálního statusu. Je však jasné, že je-li řeč o kategorickém imperativu coby možném kandidátu na praktický princip, jenž připouští nějaké nejzazší ospravedlnění, tak etický rozměr vstupuje do hry. V souladu s tím budiž poznamenáno, že odteď nadále je třeba praktický princip, nebude-li řečeno jinak, chápat jako implikující etický rozměr, tzn. rozvažování a jednání v souladu s tímto principem je pokládáno za nejen racionální, ale také eticky žádoucí.⁶⁸ Druhá verze argumentu ve prospěch kategorického imperativu přejímá (T1) a (T2) a jejich korolária z verze první, doplňuje však další dvě teze:⁶⁹

(T5) Člověk, jenž uvažuje racionálně, jedná na základě důvodů.

⁶⁶ Tamtéž, s. 71.

⁶⁷ Tamtéž, s. 72.

⁶⁸ Co přesně se míní termínem „etika“ ponechávám nyní záměrně otevřené, ve shodě s běžnou intuicí lze však prozatím říct, že etický postoj je charakteristický ohledem na zájmy druhých.

⁶⁹ ELP, s. 73.

(Kor5.1) Jednání racionálně uvažujícího člověka tedy přesahuje jednání, které by bylo možné popsat v termínech nějaké pravidelnosti či zákona, a to včetně těch, jež odkazují k přesvědčením a tužbám.⁷⁰

(T6) Pokud racionálně uvažující člověk jedná na základě důvodů, pak nemůže být někým, kdo pouze jedná, ale musí sám sebe také reflektovat jakožto jednajícího, což však zahrnuje představu sebe sama jakožto jednoho jednajícího mezi mnohými.

(Kor6.1) Racionálně uvažující člověk tedy hledí na své tužby a zájmy z odstupu, tj. hledí na ně ze stanoviska, které není stanoviskem tužeb a zájmů jeho, ani tužeb a zájmů někoho jiného, ale představuje zcela nestrannou perspektivu.

(Kor6.2) Protože racionálně uvažující člověk aspiruje na to být skutečně svobodný a racionální, je pro něj náležité hledět na sebe jako na někoho, kdo stanovuje pravidlo, jež uvádí v soulad zájmy všech racionálních lidí.

Nejdříve se podívejme na to, proč na (Kor6.2) nelze uplatnit kritiku z internalistické pozice, respektive proč ji nelze uplatnit tímž způsobem jako v předchozím případě. Důvodem, snad poněkud překvapivým, je to, že se zde pracuje s představou já, kterou Michael Sandel ve své kritice Johna Rawlse, jenž pracuje s podobnou myšlenkou, nazývá „vyvázaným já“ (*unencumbered self*);⁷¹ v podobném duchu mluví i Williams o „já prostém charakteru“ (*characterless self*).⁷² Obě tyto charakteristiky poukazují k tomu, že racionálně uvažující člověk v podobě, v jaké vystupuje v (Kor6.1) a (Kor6.2), je oproštěný od veškerého kontingentního obsahu, na jeho straně tedy nelze předpokládat žádné partikulární motivy. To by samo o sobě mohlo vést k námitce, že pro partikulární motivy tu není prostor z toho důvodu, že zde není prostor pro vůbec žádné motivy. Pak by bylo možné uplatnit internalistický argument ještě přímočařeji než v první verzi a říct, že racionálně uvažující člověk ve smyslu „vyvázaného já“ nemá žádný důvod k tomu stanovovat pravidla regulující střety zájmů – natož se jimi řídit –, protože nemá důvod vůbec k ničemu. Uvidíme, že tato námitka je v jistém smyslu legitimní, vznést ji v tuto chvíli však ještě nelze, protože by tím byl přeskočen jeden podstatný

⁷⁰ Toto je přesný opak toho, co tvrdí Davidson, a tedy i Williams, protože v tomto ohledu se s Davidsonem shoduje.

⁷¹ M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 175–183; *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in: *Political Theory*, 12 (1), 1984, s. 81–96.

⁷² B. Williams, *Shame and Necessity*, s. 95, 100, 159. (Dále jen *ShN*.)

moment, který je v dané pozici obsažený. Tento moment jasně vyvstane, když si uvědomíme, že racionálně uvažující ve smyslu „vyvázaného já“ ke svému legislativnímu úkonu *ex hypothesi* motiv má a stejně tak má i motiv k tomu se výsledným pravidlem řídit, a to jednoduše z toho důvodu, že jedině tak uskutečňuje svou svobodu. To vyplývá z toho, že racionálně uvažující v daném smyslu je svobodný tím, že si racionálně volí podmínky své svobody.⁷³ Tím pádem je internalistická podmínka splněna a zůstává tak otevřená možnost, že každý, uvažuje-li racionálně, má důvod řídit se principem, jenž uvádí v soulad zájmy všech lidí – kategorickým imperativem. Otázkou ovšem je, zda takovouto svobodou racionálně uvažující člověk skutečně disponuje.

Williams poukazuje na to, že racionální svoboda ve smyslu možnosti zaujmout prostřednictvím reflexe odstup od toho, co je bezprostředně dáno, není Kantem pokládána za vlastní výlučně praktickému rozvažování – totéž je možné také v rámci rozvažování teoretického.⁷⁴ Dobře je to vidět na příkladu dílčí smyslové percepce.⁷⁵ Stejně jako mohu zaujmout odstup od svých jednotlivých tužeb, mohu totéž učinit v případě svých jednotlivých vněmů. V rámci tohoto nového postoje vůči původně pre-reflexivně danému – a tedy determinovanému – perceptuálnímu přesvědčení (*belief*) dochází k jeho transformaci v určitou evidenci. Tu pak podle dostupných kritérií a dalších poznatků mohu vyhodnocovat a ve světle tohoto hodnocení následně původní perceptuální přesvědčení verifikovat či falsifikovat. Výsledkem této procedury, je-li provedena náležitě, je ospravedlněné přesvědčení (*justified belief*). Takto koncipovanou racionální svobodu v rámci teoretického rozvažování Williams přijímá, vidí však problém v tom, že Kant vede s tímto modelem paralelu na rovině rozvažování praktického.⁷⁶ Zaujetí nestranného postoje v rámci teoretického rozvažování je podle Williamse možné a žádoucí z toho důvodu, že se jedná, přidržíme-li se již zavedené terminologie, o *verifikační* proces – cílí na pravdu.⁷⁷ Předmětem praktického rozvažování však pravda není: východiskem praktického rozvažování je otázka „Co mám činit?“, nikoli „Jsou má přesvědčení pravdivá?“ Zde se otevírá asymetrie mezi etikou a vědou, která je pro Williamse velmi důležitá a podrobně se jí budeme věnovat; z hlediska jeho argumentu proti kategorickému imperativu je však relevantní pouze rozdíl mezi výchozí otázkou praktického a teoretického postoje, respektive odlišnost režimů, v nichž je zodpovídána.

⁷³ To odpovídá kantovskému ztotožnění praktického rozumu se svobodnou vůlí.

⁷⁴ *ELP*, s. 73.

⁷⁵ Tamtéž, s. 74.

⁷⁶ Tamtéž.

⁷⁷ Tamtéž, 74 n.

Williamsův argument je v podstatě založen na myšlence, že představa možnosti zaujetí nestranného postoje v rámci praktického rozvažování není koherentní, protože tímto úkonem nelze dosáhnout toho, čeho jím být dosaženo má. Nějaká míra odstupu od bezprostředně daných motivů je samozřejmě podle Williamse možná, to jsme ostatně viděli v první části této práce, když jsme se věnovali jeho pojmu rozvažování. Není však možný odstup *absolutní*, takže na rozdíl od teoretického rozvažování je rozvažování praktické nutně svázáno s hlediskem první osoby.⁷⁸ Williams, podobně jako Davidson, vychází z Aristotelova heuristického modelu praktického rozvažování, v rámci něhož jsou praktické možnosti předestřeny jako funkce vlastní touhy. Jako takové nejsou dány jen jako potenciální stavy věcí, jejichž „zhmotnění“ je žádoucí, ale jako možnosti, s jejichž uskutečněním jsem kauzálně spjatý. Kauzální spjatost těchto možností s mou osobou je přitom přinejmenším implicitně v jejich zvažování zohledněna:

Touha zahrnutá v našem záměrném jednání se ukazuje být komplexní. Přinejmenším platí, že kromě touhy po tom, k čemu naše jednání směřuje, je v ní zahrnuto také to, aby tento předmět nastal proto, že jsme ho jednak chtěli, jednak protože jsme o jistých věcech byli přesvědčeni a konečně proto, že jsme se na základě těchto tužeb a přesvědčení jednali.⁷⁹

V rámci nestranného postoje však nemůže být tato touha zohledněna, jelikož jeho zaujetí spočívá právě v tom, že je od ní abstrahováno. Na otázku „Co mám činit?“ tedy nelze z nestranného hlediska odpovědět, protože v rámci této perspektivy „jsem“ slepý pro to, nač se vlastně ptám – v relevantním smyslu totiž právě nejsem tím, kdo tuto otázku klade. Z nestranného hlediska tato otázka nutně znamená „Co se má činit?“, ta však před nás nestaví konkrétní praktický problém, jenž je vlastní doménou praktického rozvažování, nýbrž problém teoretický a všeobecný. Sice je asi možné teoreticky formulovat nějaký praktický princip, zda ho však přijímáme za nejzazší kritérium při našem rozhodování, je závislé na tom, jestli se ve svém postoji vůči vlastnímu životu identifikujeme s „já prostým charakteru“, subjektem teoretického postoje – a k tomu nás sama schopnost praktického rozvažování nijak nezavazuje. To však znamená, že nějaké „nejzazší ospravedlnění“ ve smyslu nutné podmínky praktické racionality žádný praktický princip nepřipouští.

⁷⁸ ELP, s. 76 n.

⁷⁹ ELP, s. 62 n.

Kritika etických teorií

Williamsův argument proti kategorickému imperativu coby principu, který podmiňuje racionální a morální jednání, respektive stanovuje, že vše, co je s ním v rozporu, není ani racionální, ani morální, je podle mého názoru úspěšný. Vzhledem k tomu, že Kantův projekt představuje asi nejambicióznější variantu pokusu fundovat morálku v možnosti racionality samé, a tím pádem pokusu o vykazání určitého praktického principu jako ospravedlněného z možnosti rozumu samého, lze nabýt dojmu, že tento Williamsův argument představuje dostatečný důvod k zastávání „obsahového skepticismu“, tak jak o něm mluví Korsgaard. Domnívám se, že tento dojem není v zásadě chybný, nelze ho však opírat pouze o tento argument. I když je totiž „dedukce“ morálky z racionality samé vyloučena, je možné její původ hledat jinde a její principy ospravedlňovat jinak.

Jednou z takových možností je myšlenka lidské přirozenosti. Touto cestou se ubírá Aristotelés a řada současných autorů, kteří na motivy Aristotelovy etiky navazují – zmínit lze např. Marthu Nussbaum, Alasdaira MacIntyra či Johna McDowella, u něhož jsme to ostatně mohli vidět v první části této práce.⁸⁰ Williams k tomuto přístupu ve srovnání s jinými chová jisté sympatie, nicméně nepřijímá ani ten. Své důvody k tomu představuje na různých místech,⁸¹ hlavní argument však předkládá rovněž v *ELP*, a sice v kapitole, která předchází té, jíž jsme se zde právě věnovali.⁸² Jeho argument zde z kapacitních ale i věcných důvodů reprodukovat nebudu, neboť k porozumění skeptickému aspektu Williamsovy morální filosofie nijak zásadně nepřispívá. Budiž tedy jen řečeno, že hlavním důvodem, proč podle Williamse takovýto pokus selhává, je to, že lidská přirozenost buď vůbec neexistuje, anebo každopádně v současné době nedisponujeme takovým jejím popisem, který by nevykazoval známky toho, že se jedná spíše o projekci našich morálních přesvědčení než objektivně podloženou představu. Možnost nějakého adekvátního popisu toho, jaké povahy lidská bytost je, Williams *a priori* nevylučuje, takovýto popis by však musel vycházet spíše ze sféry společenských věd než z filosofie samé

⁸⁰ Je třeba dodat, že ne všichni moderní autoři, kteří na Aristotelovu etiku navazují, s pojmem lidské přirozenosti pracují. Ze zmíněných autorů představu lidské přirozenosti přijímá M. Nussbaum; A. MacIntyre ji naopak nahrazuje pojmem „praxe“ (*practice*), která vychází z určité lokální životní formy. (M. Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in: *The Quality of Life*, M. Nussbaum – A. Sen (vyd.), s. 274–300; A. MacIntyre, *After Virtue*, s. 187 n.) K shrnutí různých přístupů k otázce lidské přirozenosti v současné „etice ctností“ viz J. Jirsa, „Jednej tak, jak by jednal ctnostný člověk“: *Etika ctností a její problémy*, in: *Přístupy k etice III.*, J. Jirsa (vyd.), s. 194–198.

⁸¹ Viz např. B. Williams, *Morality*, s. 55–62.

⁸² *ELP*, s. 34–59

a nic takového zatím není na obzoru, natož aktuálně k dispozici. I k této variantě se ale Williams staví spíše skepticky.⁸³

Kantovu snahu o založení morálky v možnosti rozumu samého a Aristotelův pokus o totéž v lidské přirozenosti Williams přirovnává k hledání „Archimédova bodu“.⁸⁴ Vedle těchto pokusů pak staví přístupy, které jsou sice méně ambiciózní v otázce možné fundace morálky, ale strukturálně se přinejmenším od Kantova projektu nijak zásadně neliší, zejména jde přitom o různé verze utilitarismu a kontraktualismu. Jako zaštitující termín pro tuto formu morální filosofie Williams používá výraz „etická teorie“. Pojem etické teorie definuje takto:

Etická teorie je teoretický výměr toho, co je etické myšlení a praxe. Tento výměr buď implikuje nějaký test, na jehož základě lze určit správnost etických přesvědčení a principů, anebo implikuje, že žádný takovýto test nemůže existovat.⁸⁵

Williamsova definice má formu disjunkce, přičemž její levé straně odpovídají výše zmíněné varianty morální filosofie, její pravé straně to, co ve svém raném textu *Morality* označuje jako „subjektivismus“ v morálním myšlení.⁸⁶ Podstatu tohoto subjektivismu vyjadřuje myšlenka, že „zastávat určitou etickou pozici neznamena nic jiného než si nějakou prostě vybrat a té se držet“.⁸⁷ O etickou teorii jde přitom proto, že se tato myšlenka opírá o určité filosofické zdůvodnění. Vzhledem k Williamsově skepticizmu by se mohlo zdát, že mu takovéto stanovisko není vzdálené, to je však omyl. Dobře to dokládá jeho vlastní vyjádření, že „v rámci etiky můžeme přemýšlet a to mnoha různými způsoby [...], co chci však říct, je, že filosofie může přispět jen velmi málo při řešení otázky, jak bychom zde přemýšlet měli.“⁸⁸ Subjektivistickou pozici Williams podrobuje zevrubné kritice ve zmiňovaném textu *Morality*,⁸⁹ v rámci *ELP* se etickým teoriím věnuje téměř výhradně ve smyslu prvního disjunktů. Podrobnou kritiku různých verzí utilitarismu a kontraktualismu coby etických teorií, které neaspírají na ospravedlnění morálky z nějakého archimédovského bodu, předkládá

⁸³ Tamtéž, s. 169–172.

⁸⁴ Tamtéž, s. 33.

⁸⁵ Tamtéž, s. 80.

⁸⁶ B. Williams, *Morality*, s. 14–19.

⁸⁷ *ELP*, s. 82.

⁸⁸ Tamtéž, s. 83. Je třeba podotknout, že takovéto stanovisko obsahuje jistý paradox. Lze totiž namítnout, že i když se Williams v zásadě nemýlí ve svém mínění, že filosofie není v pozici vhodné k tomu, aby ukazovala, jak je třeba v etice přemýšlet, takováto teze rozhodně není nefilosofická a určitým způsobem, byť jen negativním, vymezuje, co je pro etiku náležité. Nemyslím si, že by šlo o námitku nějak fatální, zmiňuji ji z toho důvodu, že tato negativní forma myšlení je pro Williamse poměrně charakteristická a bude se opakovaně vracet. Již jsme se s ní ostatně setkali v rámci jeho internalistického výkladu – ten rovněž ústí do tvrzení, jež má formu negace.

⁸⁹ B. Williams, *Morality*, s. 26–37.

v kapitolách 5-7. Obsah těchto kapitol zde také nebudu nijak detailně reprodukovat a omezím se pouze na obecnou charakteristiku onoho „testu“, který je v těchto koncepcích definitoricky obsažen, protože tím se objasní ona strukturální analogie mezi těmito jinak velmi odlišnými přístupy, Kantovou praktickou filosofií a do jisté míry i Aristotelovou etikou.⁹⁰

Vyjděme ze dvou praktických principů, které reprezentují dvě standardní formy etické teorie. Prvním je (PU) „princip rovného zvažování zájmů“ formulovaný Peterem Singerem a zastupující utilitaristickou větev. Druhý princip, nazvěme ho (PK) „zásadou důvodné neodmítnutelnosti“, reprezentuje větev kontraktualistickou a formuloval ho Thomas Scanlon. Obsah těchto principů lze nejsnáze předvést na tom, jakým způsobem nějaké jednání vyhodnocují jako špatné:

(PU) Špatné je takové jednání, které stejným způsobem nezohledňuje zájmy všech dotčených subjektů.⁹¹

(PK) Špatné je takové jednání, jež je v rozporu s některým z principů, které by nikdo nemohl důvodně odmítnout.⁹²

Pro nás nyní není důležité, čím se tyto dva principy liší, ale v čem se naopak podstatně shodují. Kamila Pacovská v návaznosti na klasický článek Elisabeth Anscombe charakterizuje pojetí etiky, jež je na takovýchto principech budováno, jako „legalistické“.⁹³ Tato charakteristika je zvolena z řady různých důvodů, pro nás jsou zvláště relevantní dva. První důvod spočívá v tom,

⁹⁰ Otázka, zda aristotelská etika naplňuje parametry „etické teorie“, je sporná. Na jedné straně totiž definiční kritérium etické teorie jednoznačně nesplňuje, protože žádný test, který by klasifikoval etická přesvědčení a principy na správné a špatné neobsahuje. To je dáno tím, že distinkci správné/špatné jednoduše nezná. Na straně druhé však v jejím centru spočívá imperativ „Jednej tak, jak by jednal ctnostný člověk (*fronimos*)!“, jenž určitou klasifikaci umožňuje. Tato klasifikace se v posled řídí zřetelem k představě života v celku, tj. vyhodnocuje jednotlivá přesvědčení, principy a způsoby jednání ve vztahu k tomu, jak přispívají k celkové podobě lidského života. Jelikož ale přitom pracuje s určitou jeho kanonickou podobou – tu vyjadřuje právě pojem lidské přirozenosti –, disponuje tato koncepce jistými fixními kritérii, pomocí kterých může na obecné rovině jednoznačně stanovovat, co je a není žádoucí. V tomto ohledu se etické teorii, tak jak ji koncipuje Williams, přinejmenším blíží.

⁹¹ Singer (PU) nezavádí prostřednictvím definice špatného jednání, ale na základě obecných úvah o tom, co znamená „uvažovat eticky“, přičemž podstatu tohoto principu vyjadřuje takto: “The essence of the principle of equal consideration of interests is that we give equal weight in our moral deliberations to the like interests of all those affected by our actions.” (P. Singer, *Practical Ethics*, s. 20.)

⁹² Scanlon na rozdíl od Singera přímo definuje špatné jednání v termínech (PK), jeho oficiální definice zní: „[A]n act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any set of principles for general regulation of behaviour that no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced general agreement.“ (T. H. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, s. 153.)

⁹³ Anscombe používá výraz „the law conception of ethics“. (G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in: *Philosophy*, 33 (124), s. 5.) Pacovská předkládá rámcový popis legalistického pojetí etiky ve své knize, *Vina, láska, náhoda*, s. 25–44.

že nějaké jednání je jako „špatné“ či „správné“ vůbec vyhodnocováno, neboť protiklad správné/špatné (*right/wrong*) je převzat z forenzní praxe, respektive právní terminologie. Druhým důvodem pro dané označení je to, jak příslušné teorie vyhodnocují, zda je něco správné či špatné. Opět je tu patrný juristický vzor: stejně jako pokládáme za spravedlivý soud (ve smyslu instituce) jen takový, který je nestranný, pokládá se za samozřejmé, že otázku morálního statusu je třeba zodpovědět z nestranného hlediska.⁹⁴ V případě (PU) je tato nestrannost implikována představou stejného či rovného zohlednění zájmů, v případě (PK) zase představou situace, v níž se rozhoduje o podmínkách obecné shody. Na základě této legalistické paralely lze tedy říct, že etické teorie jsou obecně formulovány jako určitá doktrína, jejíž ovládnutí člověka disponuje k tomu být morálním arbitrem.

Williams teorie budované na takovýchto principech kritizuje z různých hledisek, jeho výhrady jsou však v zásadě dvojího typu: první typ se týká jejich technické proveditelnosti či logické konsistence, druhý typ vychází z morálních důvodů, tj. je motivován myšlenkou, že takovéto koncepce jsou samy o sobě morálně pochybné. Druhému typu se budeme věnovat ke konci této části práce. Co se týče argumentů proti technické proveditelnosti, tak v jejich jádru lze identifikovat jeden hlavní a ten se v podstatě překrývá s tím, který Williams staví do cesty kategorickému imperativu. To odpovídá oné strukturální analogii mezi Kantovým projektem a etickými teoriemi, jež vychází z jejich společného legalistického ducha. Z tohoto důvodu si můžeme dovolit Williamsovy výhrady prvního typu z velké části přeskočit, jednu věc je však vhodné zmínit, protože nám umožní plynulý přechod k centrálnímu momentu jeho skeptické pozice. Tato záležitost se týká toho, v čem se etické teorie v utilitaristické i kontraktualistické verzi od Kantova projektu liší. Hned zkraje jsem uvedl, že tyto teorie si nekladou za cíl nalézt nějaký archimedovský bod a v něm založit morální principy; jejich východiskem je obvykle sama morální zkušenost, tj. fakt, že některé druhy myšlenek mají zvláštní váhu, a cíl, který tyto teorie sledují, spočívá v možnosti diskurzivního obhájení tohoto druhu myšlenek vůči jejich potenciálním oponentům. Ve Williamsových očích však skutečným smyslem tohoto cíle je v lepším případě touha prosadit nějaké reformní ideály, v horším případě získat „klacek“ na amoralistu; tak či onak výsledek je podle něj takový, že tu dochází k pokřivení smyslu pro etické myšlení, což plně přichází ke slovu v jeho anti-sokratovské tezi, podle níž „reflexe může znamenat pro etické vědění zkázu“.⁹⁵ K této tezi Williams dospívá v kontextu analýzy asymetrie mezi etikou a vědou, jež představuje zmiňované těžiště jeho skepticismu. Ve zbytku

⁹⁴ Scanlon se k legalistickému paradigmatu výslovně hlásí. (Viz T. H. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, s. 153 n.)

⁹⁵ *ELP*, s. 164.

této části práce se budeme věnovat právě této asymetrii, jak je představena v osmé kapitole *ELP*, a některým jejím eticky významným konsekvencím, jež jsou pojednány v závěrečné desáté kapitole.

Asymetrie etiky a vědy

Asymetrii mezi etikou a vědou spatřuje Williams na základní rovině v tom, jakým způsobem vysvětlujeme hypotetickou shodu (*convergence*) v poznání dané předmětné oblasti. Zatímco ve vysvětlení toho, proč na určitém vědeckém popisu reality – zejména fyzikálním – panuje za ideálních podmínek shoda, bude figurovat představa skutečnosti, jak je „sama o sobě“, v případě vysvětlení shody na jistých morálních soudech bude odkaz k takovéto představě chybět. Představa skutečnosti v její „pravé podobě“ však přirozeně vzbouzí skepsi, takže je-li jejím prostřednictvím vyjádřena podstata rozdílu mezi etikou a vědou, rozdílu tak zásadního pro Williamsovo myšlení, vrhá to stín pochybnosti na jeho filosofii jako celek. K tomu přispívá i skutečnost, že Williams se nerozpakuje mluvit o „absolutním pojetí světa“ coby ambici, která je – dle jeho názoru zcela patřičně – vlastní vědeckému způsobu vztahování se ke světu.⁹⁶ Nepřekvapí tedy, že k tomuto místu obrací svou pozornost řada Williamsových kritiků. Zvláště ostře, a na první pohled i poměrně přesvědčivě, ho však napadá Hilary Putnam.⁹⁷ Putnamovu kritiku přitom zmiňují takto zkraje proto, že představuje užitečné východisko pro výklad toho, jak Williams základní náčrt asymetrie mezi etikou a vědou dále rozvíjí, takže je vhodné ji hned na úvod předeštířit.

Způsob, jakým Williams formuluje rozdíl mezi etikou a vědou, Putnam kritizuje primárně proto, že dle jeho soudu pracuje se zcela neadekvátním pojetím vědy. Putnam své vlastní stanovisko, o němž se domnívá, že je protikladem Williamsova pojetí, kompaktně vyjadřuje, když říká:

V matematice a fyzice, stejně jako v etice, historii a politice, se ukazují naše konceptuální volby; svět nám nikdy nebude ukládat mluvu jednoho jediného jazyka – jazyka, jenž je zcela nezávislý na tom, o čem se rozhodujeme mluvit.⁹⁸

⁹⁶ Tamtéž, s. 153.

⁹⁷ Podobnou kritiku překládá také McDowell (viz J. McDowell, *Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World*, in: týž, *Mind, Value, and Reality*, s. 117–130.)

⁹⁸ H. Putnam, *Objectivity and the Science–Ethics Distinction*, in: *The Quality of Life*, M. Nussbaum – A. Sen (vyd.), s. 150.

Jeho diagnóza Williamsova údajného omylu pak vypadá takto:

Myšlenka, že některá tvrzení jsou obecně pokládána za pravdivá (jsou-li naše zkoumání dostatečně rozsáhlá a pečlivá) jednoduše z toho důvodu, že popisují svět způsobem, jenž je nezávislý na [jakékoli] „perspektivě“, představuje pouze novou verzi staré „korespondenční teorie pravdy“. [...] Williams netvrdí, že by pravda spočívala v korespondenci – pravdu spíše pokládá za možnost správného tvrzení v rámci jazykové hry. Avšak *některé* pravdy – totiž ty „absolutní“ – je v rámci jazykové hry možné správně tvrdit, *protože* odpovídají tomu, jak se to s věcmi (nezávisle na lidské mysli) [skutečně] má. I když korespondence není definicí pravdy, představuje *vysvětlení* absolutní pravdy.⁹⁹

Podle Putnama tedy Williams předpokládá, že na určité rovině je popis světa podstatně nezprostředkovaný našimi pojmy – svět nám zde, ve smyslu výše uvedených slov, jakoby ukládá popis sebe sama. Williams ve své odpovědi na Putnamovu kritiku tento svůj údajný předpoklad, jenž má motivovat myšlenku absolutního pojetí, formuluje jako paradoxní představu „popisování světa, aniž bychom ho popisovali“ (*describing the world without describing*).¹⁰⁰ Pokračuje takto:

Když jsem zaváděl představu absolutního pojetí, mým cílem nebylo nic jiného, než se právě vyrovnat s myšlenkou, že svět nelze popisovat aniž bychom ho popisovali. Prostřednictvím této představy jsem tak chtěl učinit zadost v posled kantovskému vhledu, že žádné pojetí světa, jež by nebylo určitým způsobem konceptualizované, jednoduše neexistuje.¹⁰¹

Vzápětí Williams předkládá vlastní výklad představy absolutního pojetí:

Myšlenka byla taková, že pokud uvažujeme nad naší konceptualizací světa, můžeme být schopni z jejího vlastního nitra rozpoznat, že některé z našich pojmů a reprezentací světa jsou více než jiné závislé na naší vlastní perspektivě, na našich zvláštních a lokálně podmíněných způsobech uchopování věcí. Oproti tomu můžeme být schopni

⁹⁹ Tamtéž, s. 150 n.

¹⁰⁰ B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, in: *týž, Philosophy as a Humanistic Discipline*, s. 185.

¹⁰¹ Tamtéž.

identifikovat některé pojmy a způsoby reprezentace, jež jsou naopak jen minimálně závislé na vlastních zvláštních způsobech uchopování světa, stejně jako zvláštních způsobech jakéhokoli jiného tvora: tyto by mohly představovat ten typ reprezentace, jenž je dosažitelný kýmkoli, kdo je kompetentní ke zkoumání světa, i kdyby se od nás – lidských bytostí – lišil ve své smyslové výbavě, o jeho kulturním kontextu ani nemluvě.¹⁰²

Williams ve svém pozdním díle uznává, že představa absolutního pojetí je určitě problematická, možná nekoherentní.¹⁰³ Právě citovaný text do tohoto období rovněž spadá, čemuž odpovídá jeho celkové „subjektivní“ ladění. Pokud ovšem daná představa je skutečně nekoherentní, pak nikoli právě z těch důvodů, jež předkládá Putnam. Když totiž Williams představuje svůj koncept absolutního pojetí a ukazuje, v jakém smyslu je myslitelný, uchyluje se k explikačnímu manévru v duchu pozdního Wittgensteina: „Při uvažování o tom, jak vypadá svět, jenž je *každopádně*, svět daný nezávisle na naší zkušenosti, se v první řadě nesmíme soustředit na to, co je předmětem našich přesvědčení, ale na to, jakým způsobem tato přesvědčení zpřítomňují to, o čem jsou.“¹⁰⁴ Myšlenka absolutního pojetí tedy neznamená vykročení nad rámec naší konceptualizace světa, ale určitou distinkci, jež je dostupná v tomto rámci.¹⁰⁵ Jedná se přitom o distinkci, jež patrně není ostrá, protože značí primárně *míru*, a sice míru perspektivní podmíněnosti: čím je daná představa méně závislá na evidentně perspektivistických pojmech, tím je – v souladu s původním smyslem slova – „absolutnější“, tj. připouští sdělitelnost v krajním případě i napříč různými biologickými druhy. Mohlo by se ale zdát, že když Williams připouští tuto hypotetickou možnost, svědčí to o inkonsistenci s jeho pozdně-wittgensteinovským východiskem, což jen potvrzuje Putnamovo podezření stran Williamsova závazku ke korespondenční teorii pravdy a dokládá tak, že jeho východiskem není ve skutečnosti pozdní, ale raný Wittgenstein. Tuto domněnku podporuje slavný § 327 *Philosophie der Psychologie*, podle něhož i kdyby nějaký lev uměl mluvit, my bychom mu stejně nerozuměli,¹⁰⁶ a to nikoli proto, že bychom jeho řeč neovládali, ale proto, že se lvem nesdílíme elementární bázi komunikace – životní formu.

¹⁰² Tamtéž.

¹⁰³ B. Williams, *Truth and Truthfulness*, s. 295, pozn. 19. (Dále jen *TT*.)

¹⁰⁴ *ELP*, s. 153.

¹⁰⁵ Tomuto tématu se Williams přímo věnuje také v souvislosti se stanoviskem raného Nietzscheho ohledně pojmu pravdy. (Viz *TT*, s. 16–18.)

¹⁰⁶ „Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen.“ (L. Wittgenstein, *Philosophie der Psychologie*, § 327, in: týž, *Philosophische Untersuchungen*, s. 235.)

K odpovědi na otázku, zda je toto mínění oprávněné, je třeba dospět mírnou oklikou. Je totiž nutné se na Williamsovo stanovisko podívat z jiného úhlu pohledu, než který zdůrazňuje Putnam, neboť v něm vyniknou skutečné motivy, jež v pozadí absolutního pojetí stojí. Na motiv, který je v tomto ohledu klíčový, jsme již narazili v prvním úseku této části práce, když jsem říkal, že Williams přijímá Kantovu myšlenku racionální svobody v jejím teoretickém aspektu. Teoretický postoj je na rozdíl od praktického podstatně svázán s nestrannou perspektivou a připouští tak, přesněji řečeno na ideální rovině vyžaduje, radikální separaci od veškerého kontingentního obsahu, tj. oproštění se od vlastního empirického já. Williamsovu představu absolutního pojetí je třeba chápat v tomto kontextu. Možnost absolutního pojetí má garantovat, že člověk může právem mluvit o určitém poznání jako o poznání reality, přičemž „realitou“ se míní to, co je specificky na mně nezávislé a zároveň nám společné. Myslím, že takováto interpretace je konsistentní s myšlením pozdního Wittgensteina a ukazuje, proč korespondenční teorie pravdy není ve hře. Ta totiž představuje určitou odpověď na epistemologický problém vztahu subjektu a objektu, o ten tu však vůbec nejde. Jde spíše o rozvinutí toho, co je *implicite* obsaženo v tom, jakým způsobem k vědeckému bádání – alespoň někdy – stále ještě běžně přistupujeme, totiž že shoda na určitém vědeckém popisu reality vychází z toho, že se kompetentní skupině lidí jeví popis daného segmentu skutečnosti jako pravdivý a my ho jako takový můžeme rovněž nahlédnout, pokud si příslušnou kompetenci osvojíme. Totéž lze vyjádřit také opačně: není součástí našeho běžného přístupu k vědě, či alespoň k té její části, k níž chováme důvěru, že její popis reality pokládáme za pravdivý, protože se na tom určitá kompetentní skupina lidí shodla. Kdyby tomu tak bylo, pak by vysvětlení tohoto typu shody ve většině lidí patrně vyvolalo značnou skepsi ohledně celého podniku, protože by zahrnovalo důvody, které s poznáním a pravdou nemají nic společného (a v mnoha případech se zakládají na nějakých „velice lidských“ motivech). Na tom se však ukazuje, že vysvětlení shody daného typu skutečně implikuje odkaz k realitě jako takové, skutečnosti *an sich*, zároveň to ovšem neznamená, že musíme postulovat nějakou ontologicky pochybnou třídu faktů, jež existuje nezávisle na jakékoli deskriptivní, a tudíž interpretativní činnosti.

Vraťme se nyní k asymetrii mezi etikou a vědou. Z toho, co bylo řečeno, zejména stran nemožnosti absolutně nestranného postoje v rámci praktického rozvažování, by mělo být již zjevné, proč si Williams myslí, že hypotetická shoda na určitých obecných morálních soudech by vyžadovala principiálně jiný druh vysvětlení než shoda na obecných soudech faktuální povahy. Rozdíl mezi těmito dvěma druhy soudů evidentně souvisí s otázkou jejich objektivity. Standardní pozice v této otázce je taková, že zatímco fakta jsou objektivní, hodnoty nikoli.

Ptáme-li se proč, odpověď bývá následující: v případě faktuálních soudů lze jednoznačně stanovit jejich pravdivostní podmínky, pro soudy evaluativní nic takového není možné. Kdyby ovšem asymetrie etiky a vědy představovala jen variaci na toto téma, totiž téma distinkce mezi faktem a hodnotou, bylo by na ní jen velice málo originálního. Williams sice pro tuto distinkci na určité rovině nachází uplatnění a v kvalifikované podobě ji tedy přijímá, ba je i možné říct, že v této formě se do dané asymetrie jistým způsobem promítá, bylo by nicméně chybou jeho stanovisko stran rozdílu mezi etikou a vědou na tuto distinkci redukovat.¹⁰⁷

Nejdříve se podívejme na to, jak vypadá jeho kritika této distinkce, respektive způsobu, jakým s ní bývá zacházeno, a kde naopak podle něj má své místo. Ve svém textu *Morality* Williams předkládá rámcové shrnutí toho, jak vypadá doktrína, jež má tuto distinkci v základu a která popisuje logické fungování evaluativních termínů:

[F]unkcí tvrzení, jež mají formu „toto je dobré x “, je předepisovat či schvalovat, nebo obecně hrát v jazyce nějakou normativní či evaluativní roli – tím se liší od pouhého popisu charakteristik x , který takovouto roli nehraje. Žádná množina tvrzení, jež nehrají tuto roli, nemůže logicky obsahovat tvrzení, jež ji hrají. Předepisovat, oceňovat atd. znamená dělat něco, k čemu nás fakta samotná zkrátka nemohou přimět: musíme mít nějaký evaluativní či preskriptivní postoj ve prospěch jistých charakteristik, mají-li pro nás tyto charakteristiky hrát roli důvodů pro schválení. Pouhá znalost o světě či rozumění pojmům nemůže samo o sobě k tomuto stačit.¹⁰⁸

Podle této doktríny tedy evaluativní soudy obecně nemohou mít žádný deskriptivní obsah, čili – jak jsem již říkal – nelze stanovit jejich pravdivostní podmínky. Podle Williamse toto jednoduše není pravda. Omezíme-li se na termín „dobré“, pak na evaluativní rovině, která je morálně neutrální, je možné např. tvrzení „Toto je dobré auto“ relativně neproblematicky verifikovat či falsifikovat, a sice s ohledem na to, zda dané auto splňuje určitou množinu *objektivních* parametrů (spolehlivost, spotřeba, výkon, bezpečnost atd.). Analogicky je totéž možné i ve vztahu k lidem, totiž nakolik se podílejí na určité praxi či vystupují v nějaké sociální roli, jak to dokládá třeba věta „Toto je dobrý šachista“ či „Toto je dobrý voják“. Pravdivostní podmínky těchto vět asi nelze stanovit úplně přesně, nicméně v míře dostatečné pro vznášení nároku na pravdivost ano. V prvním případě půjde o kombinaci vlastností jako prozíravost,

¹⁰⁷ Tak činí např. Putnam ve výše probírané polemice. (Viz H. Putnam, *Objectivity and the Science–Ethics Distinction*, in: *The Quality of Life*, M. Nussbaum – A. Sen (vyd.), s. 145.)

¹⁰⁸ B. Williams, *Morality*, s. 44.

přizpůsobivost, rozvážnost apod., v druhém případě zase o nějakou kombinaci statečnosti, loajality, fyzické zdatnosti atd. Zatímco v případě účasti na určité praxi její hodnocení obvykle neobsahuje morální rozměr, byť ho obsahovat může, v případě toho, jak si v určité sociální roli „vedu“, tento rozměr naopak často vstupuje do hry, opět však nikoli nutně. Přítomnost či absence morálního rozměru v těchto soudech do značné míry závisí na tom, jakým způsobem se jejich adresát k dané praxi či roli vztahuje: pokud je pro něho daná praxe či role *důležitá*, takže se s ní nějak identifikuje, morální rozměr bude pravděpodobně přítomen, v opačném případě spíše ne.

Zde se dotýkáme toho, co je podle Williamse vlastním předmětem etického myšlení, což je samozřejmě významná otázka, její zodpovězení však prozatím musím z velké části ponechat stranou. Jednu věc je nicméně třeba zmínit, protože se přímo týká probírané distinkce mezi faktem a hodnotou. V počátku etického myšlení podle Williamse spočívá „sókratovská“ otázka „Jak by měl člověk žít?“, ¹⁰⁹ přičemž, a odkaz k Sókratovi to má podtrhovat, se nejedná o abstraktní záležitost, nad kterou se lze pozastavit, ale zcela konkrétní problém, před kterým každý jednotlivý člověk stojí, anebo se alespoň octnout může. Z mého podání jeho internalistického výkladu důvodů k jednání a následné kritiky Kantova kategorického imperativu a etických teorií vůbec by asi mělo být již zřejmé, že k odpovědi na tuto otázku musí každý dospět sám ze sebe. Tím se samozřejmě nechce říct, že obecné úvahy o povaze člověka, jednání, vztazích k druhým atd. při zodpovídání této otázky nehrají roli – hrají velmi důležitou roli; nemohou však takříkajíc převzít odpovědnost za to, co každý může učinit jedině sám za sebe. Toto z Williamsova hlediska představuje fakt, který zmiňované koncepce, vedle řady jiných svých problémů, vlastním závazkem k nestrannosti zastírají.

Na tom, co bylo doposud řečeno, jsou zajímavé dvě věci. Za prvé uvedené příklady dokládají přinejmenším tři oblasti (věci, činnosti, role), o nichž lze vynášet hodnotící soudy s nárokem na objektivní platnost. Necháme-li první oblast stranou a zaměříme se pouze na činnosti a role, je však třeba si uvědomit, co přesně je v daných soudech předmětem hodnocení, totiž že nikoli činnosti a role samé, ale lidé, kteří něco dělají. Věty „Je dobré být šachista“ či „Je dobré být voják“ nelze pronášet s nárokem na pravdivost. Právě v tomto momentě nachází distinkce mezi faktem a hodnotou podle Williamse své uplatnění. I když nám totiž evaluativní soudy mohou poskytnout objektivní vodítko při našem praktickém rozvažování (přímočaře je to vidět na větě „Toto je dobré auto“, když sháním nějaký vůz), tak vždy jen relativně vůči tomu, co pokládáme za důležité; v určení toho, co pro nás skutečně důležité je, nám ale nijak nepomohou. Vypůjčím-

¹⁰⁹ ELP, s. 1.

li si termín z Heideggerova slovníku, tak danou pointu lze vyjádřit také tak, že pokud jsem si o něčem vědom, že je to objektivně dobré, má to pro mě nějakou normativní závaznost pouze za předpokladu, že je to zahrnuté v nějaké možnosti, z níž si rozumím (tak pro mě např. loajalita může být určitým způsobem závazná, jsem-li vojákem); v otázce, z jaké možnosti si vůbec rozumět mám, mi však všechny evaluativní soudy budou k ničemu. Tím se dostávám k druhému bodu. Objektivita oněch tří druhů evaluativních soudů, o nichž byla právě řeč, je dána tím, že je přirozené o nich uvažovat jako o buď pravdivých, nebo nepravdivých, protože to, o čem jsou vypovídány, může naplňovat určité objektivní parametry určující kvalitu daného předmětu, anebo ne. V tomto smyslu termín „dobré“ představuje vlastně zkratku za množinu vlastností, která daný předmět činí způsobilý k tomu zdárně plnit svou funkci – tomu, co Aristotelés nazývá *ergon* nějakého jsoucná. Není přitom náhoda, že vlastnosti, které do takovéto množiny vstupují, typicky, ne-li výlučně, představují to, co Williams nazývá „hutnými pojmy“ (*thick concepts*), jejichž protějškem jsou tzv. „pojmy chudé“ (*thin concepts*). Pod chudé pojmy spadají právě taková binární určení jako dobré/zlé, správné/špatné či pojem povinnosti.¹¹⁰ I z těch několika málo výřků uvedených výše je zřejmé, že hutné pojmy vyjadřují různé *charakterové dispozice*, a v souladu s tím, jelikož se jednalo o dispozice, které zakládaly možnost pozitivního hodnocení, je možné o nich hovořit jako o „ctnostech“. To, že tyto dispozice umožňují nějaké celkové či relativně komplexní hodnocení, je přitom dáno tím, že hutné pojmy, jež je vyjadřují, samy – vedle deskriptivní komponenty – nějakou evaluativní složku zahrnují.¹¹¹

V tom, že chudé pojmy představují vlastně zkratky pojmů hutných, se skrývá značný kritický osten z Williamsovy strany. Etické teorie ve výše definovaném smyslu totiž v sobě mají zakódovanou tendenci k tomu hutné pojmy naopak redukovat na pojmy chudé, tj. ospravedlňovat či naopak odsuzovat různé dispozice relativně vůči tomu, jak přispívají k správnému, respektive špatnému jednání.¹¹² Když tedy Williams tvrdí, že chudé pojmy čerpají svůj obsah z pojmů hutných, mají-li vůbec nějaký, převrací v podstatě tyto teorie vzhůru nohama. Zde se také začíná ukazovat, proč Williams tyto koncepce pokládá nejen za teoreticky

¹¹⁰ Tato distinkce není původně Williamsova, sám zmiňuje, že ji poprvé zaznamenal v padesátých letech na semináři vedeném Phillipou Foot a Iris Murdoch. K historii tohoto rozlišení viz M. P. Jenkins, *Bernard Williams*, s. 133–135.

¹¹¹ Williams preferuje, z důvodů, které můžeme nechat stranou, popis hutných pojmů jako nikoli deskriptivně-evaluativních, ale jako sestávajících z aspektu, jenž orientuje jednání (*action-guidingness*) a aspektu, který je orientován na svět (*world-guidedness*).

¹¹² Přičemž se jednání chápe jako relativně vůči celku života jednatelova izolovaný akt – Kamila Pacovská takovéto pojetí jednání označuje jako „epizodické“ (viz K. Pacovská, *Vina, láska, náhoda*, s. 38–43.)

neudržitelné, ale také za vyložene škodlivé pro etické myšlení. Předtím však, než rozvineme tuto linii jeho argumentu, je třeba dovést k závěru podstatu rozdílu mezi etikou a vědou.

Když Williams razí koncept hutných pojmů coby rámce, v němž by se etické myšlení mělo primárně pohybovat, mohlo by se zdát, že si tím podkopává vlastní pozici stran asymetrie mezi etikou a vědou. Co má totiž tato asymetrie ukázat jiného, než že zatímco věda může a má aspirovat na objektivitu, v etice je něco takového vyloučeno? Williamsova odpověď je v zásadě taková, že byť věty, v nichž vystupují hutné pojmy, mají víceméně jasné pravdivostní podmínky, takže je lze legitimně chápat jako objektivní, jedná se o objektivitu jiného druhu, než jaká přísluší vědeckému popisu reality. Stručně řečeno, etika na rozdíl od vědy nemůže aspirovat na absolutní pojetí. To je přitom dáno jedním aspektem konceptu absolutního pojetí, který jsem doposud nezmínil. Výše jsem zdůraznil, že distinkce na absolutní a řekněme perspektivní pojetí světa není ostrá: koncept absolutního pojetí vyjadřuje míru nezávislosti daného popisu na perspektivistických pojmech, tj. určitou relaci. Podle Williamse přitom platí, že v termínech pojmů, které utvářejí vědění (*knowledge*), jež je absolutní více, lze vysvětlit pojmy, které utvářejí vědění, jež je absolutní méně, aniž by to na méně absolutní vědění mělo jakýkoli podvrtný efekt. Tuto abstraktní konstrukci lze doložit na případě smyslového vnímání: Pokud nějaký perceptuální, třeba vizuální pojem figuruje ve vyjádření určitého vědění, je možné toto vědění vysvětlit v termínech fyzikální interpretace tvarů a barev. Toto vysvětlení zároveň představuje metodu verifikace daného přesvědčení, neboť jsem-li např. přesvědčen, že tento strom je červený, je možné v oblasti mého vizuálního pole změřit vlnovou délku elektromagnetického záření a výslednou frekvenci na „půdorysu“ stromu porovnat s intervalem červené v mustru barevného spektra. To je samozřejmě značně vyhrocená představa, dobře však dokládá, že vysvětlení nějakého perspektivně podmíněného pojmu prostřednictvím jeho absolutního ekvivalentu nijak nedestruuje vědění na perspektivní rovině. Ba co víc, představuje formu jeho ospravedlnění, což Williams vyjadřuje jako princip „*what explains also justifies*“.¹¹³ V případě vět, které konstituují etické vědění, toto neplatí. Nejenže není možné nalézt absolutní ekvivalenty hutných pojmů, ale reflexivní odstup, tj. posun směrem k absolutnímu pojetí, má na tyto pojmy, a tedy také na vědění, jež zakládají, podvrtný účinek. Vezměme si ještě jednou vizuální pojem „červený strom“. Viděli jsme, že tento pojem lze explikovat v termínech fyzikální interpretace tvarů a barev a že tato interpretace také představuje metodu, díky níž lze určité vizuální přesvědčení verifikovat. Pokud však hledáme komplexní vysvětlení fenoménu vidění, je toto jen část celého příběhu, neboť nám zodpovídá –

¹¹³ ELP, s. 166.

v absolutních termínech – pouze otázku *co* vidíme; chceme-li znát úplné vysvětlení daného fenoménu, musíme nalézt také odpovědi na otázky, *jak* vidíme a *proč* vidíme tak, jak vidíme. Komplexní vysvětlení fenoménu vidění tak bude zahrnovat kromě fyzikální interpretace vizuálních pojmů také výklad lidské fyziologie a nějaký evoluční narativ.¹¹⁴ I v případě tohoto komplexního vysvětlení podle Williamse platí princip *what explains also justifies*. Otázkou nyní je, zda pro hutné pojmy a vědění na nich založené existuje vysvětlení analogické tomu, jaké máme pro pojmy perceptuální.

Nějaké vysvětlení určitých hutných pojmů je jistě možné, hledání takových vysvětlení ostatně tvoří do značné míry náplň řady humanitních věd. Williams však říká, že schopnosti (*capacities*), které budou v takovýchto vysvětleních figurovat, se budou dosti lišit od schopností, jež vstupují do vysvětlení různých perceptuálních pojmů, neboť zatímco ty druhé nám umožňují orientaci ve fyzickém světě, ty první nám pomáhají zvládat naši situaci ve světě sociálním.¹¹⁵ „Sociální svět“ ovšem znamená – na rozdíl od fyzikální reality – podstatně „ten či onen sociální svět“, protože, jak Williams podotýká, „je jisté, že lidé nemohou žít bez kultury, zároveň je však stejně tak jisté, že existuje velké množství různých kultur“,¹¹⁶ přičemž mnohé kulturní rozdíly lze artikulovat právě v termínech odlišnosti různých hutných pojmů. Tím je dán první problém, protože ony schopnosti, prostřednictvím kterých mají být různé hutné pojmy vysvětleny, pravděpodobně budou vykazovat značnou heterogenitu, což poukazuje na nikoli jen povrchně kontingentní povahu hutných pojmů, ale jejich veskrze nahodilý charakter, takže o jejich objektivitě nemůže být v přísném smyslu slova řeč. Je sice asi možné docílit nějaké homogenity schopností, z nichž jsou různé hutné pojmy vysvětlovány, pravděpodobně to však povede k nějakému reduktivnímu výkladu na úkor vysvětlení samých. I kdyby však bylo nějaké redukcionistické vysvětlení vedoucí k požadované homogenitě plausibilní, staví nás, stejně jako vysvětlení, jež ukazuje radikální kontingenci hutných pojmů, před druhý problém, totiž že pro takovéto vysvětlení neplatí princip *what explains also justifies*. Zatímco totiž vysvětlení perceptuálních pojmů ukazuje, že, jak a proč je vnímání víceméně tím, čím se být tváří, totiž způsobem poznání reality za účelem vypořádání se s ní, vysvětlení nějakých hutných pojmů může nanejvýš ukázat, že a jak umožňují soužití v rámci určitého společenství, avšak na otázku proč operovat s takovouto množinou hutných pojmů a ne jinou, odpověď

¹¹⁴ Je dobré zdůraznit, že takovýto popis je úplný v tom smyslu, že komplexně zakotvuje fenomén vidění v absolutním pojetí světa, neznamena to však, že by šlo o nějaký privilegovaný přístup k danému fenoménu. Např. fenomenologický popis vidění je zcela legitimní a o nic „horší“ – představuje naopak žádoucí komplement popisu v absolutních termínech.

¹¹⁵ ELP, s. 166.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 166 n.

neposkytuje. To je dáno tím, že tato otázka se ptá po *důvodech* daných pojmů, tj. míří na to, zda je hodnotový rámec určitého společenství v posled ospravedlnitelný, či ne, a odpověď na tuto otázku lze hledat jedině vně tohoto rámce samého. Toto vyvázání se z určité morální perspektivy, perspektivy konstituované nějakou množinou hutných pojmů, ale v podstatě odpovídá zaujetí nestranného postoje, tedy východisku etických teorií ve výše definovaném smyslu, a vysvětluje tak omezení jejich pojmového aparátu na legalistický slovník: suspenze hutných pojmů je možná jedině ve prospěch pojmů chudých. Ve světle toho, co bylo doposud řečeno, by však mělo být již jasné, proč je takovýto pokus marný. Aby se totiž etika mohla v relevantních ohledech podobat vědě, musela by být schopna čistě na základě úvah o tom, co je správné a špatné, generovat množinu vlastních hutných pojmů. Na této množině by panovala shoda, protože soudy, v nichž tyto pojmy vystupují, by se každému, kdo je k tomu kompetentní, jevily v případě jejich správného použití jako pravdivé. Základem této kompetence by přitom byla schopnost náležitě uplatňovat onen test, jenž je definitoricky v etické teorii obsažen a který vlastně představuje etickou analogii vědecké metody verifikace určitého faktuálního soudu – ono „následování protokolu“. Něco takové však není možné, protože spolu s vyvázáním se z určitého hodnotového rámce, oproštěním se od nějaké množiny hutných pojmů, ztrácím smysl pro evaluativní složku těchto pojmů, tj. přestávám chápat, proč vůbec vyjadřují nějaké ctnosti. Chudé pojmy jsou totiž vskutku chudé, představují formální kategorie, jež svůj obsah čerpají z pojmů hutných. Etické teorie, které tento vztah převrací, ve svém projektu nemohou být úspěšné, protože z nestranného postoje není cesty zpět, nelze z různých množin hutných pojmů selektovat jednotlivé ctnosti, oddělovat zrna od plev, a generovat tak nějaký „pravý“, morálně ryzí soubor hutných pojmů, protože k tomu chybí kritérium. Etické myšlení je ze své podstaty perspektivně podmíněné a snažit se ho od těchto podmínek „osvobodit“ znamená ho zničit, proto Williamsova anti-sókratovská teze.

Ačkoli to Williams nikde takto výslovně neříká a od slovníku Friedricha Nietzscheho, jenž pro něj představuje jednoznačně hlavní pramen inspirace a klíčovou autoritu, si drží spíše odstup, je možné se důvodně domnívat, že formu etického myšlení, která nabývá podoby etické teorie, pokládá v jádru za nihilistickou. Téhož mínění je také Maudemarie Clark:

Williams s Nietzsche nepokládají [...] za nejzazší problém morálky to, že se zakládá na omylech a iluzích. Ačkoli jsou Williamsovy analýzy věnovány převážně

filosofickým pochybením, jeho hlavní výhrada vposled směřuje k tomu, že tato pochybení představují nejabstraktnější formu vyjádření nihilistického ideálu.¹¹⁷

Tato „nejabstraktnější forma“ je přitom tím, co Pavel Kouba ve své interpretaci Nietzscheho líčí jako „otevřený nihilismus“:

Nihilismus v tomto významu není žádným osvobozením a dosažením důstojné „autonomie“ člověka, nýbrž závěrečným negativním afektem morálky a jako takový pouze *průchozím stadiem* [...]. Není možné se tomuto stadiu vyhnout, ale musíme jím projít k jinému způsobu hodnocení, který už nebude založen na extrémních kategoriích, na příslibu totálního smyslu, a nepovede tudíž ani k totálnímu znehodnocení.¹¹⁸

K této linii Williamsova myšlení, kritice „morálky“ ve smyslu specifické formy etického uvažování, jež vychází sama z právě naznačených morálních důvodů, se nyní obrátíme a završíme tak skeptický aspekt Williamsovy filosofie.

Kritika morálky a morálního systému

Aluze na Nietzscheho se skrývá již v názvu závěrečné kapitoly *ELP*, jenž zní *Morality, the Peculiar Institution*. Výrazem „zvláštní instituce“ se označovalo zřízení otroctví v severní Americe a Williams tak už v samém titulu avizuje spojitost mezi tím, co nazývá „morálním systémem“, a Nietzscheho pojmem „otrocké morálky“. Tento Nietzscheho koncept přitom představuje protiklad morálky „panské“, k níž dříve Williams rovněž skrytě odkazuje, když v deváté kapitole v souvislosti s vlastním pojmem *confidence*, jenž Tomáš Hejduk překládá jako „důvěra“,¹¹⁹ výslovně zmiňuje „pesimismus síly“. „Morálním systémem“ Williams nazývá formu myšlení, jejíž centrálním pojmem je povinnost (*obligation*), přesněji řečeno morální povinnost. Ryzím způsobem je tato forma zpřítomněna v Kantově praktické filosofii, v zásadě je však společná každé legalisticky koncipované etice. Morálka, která tvoří základ specificky morálního systému, ale není původně vlastním dílem filosofie, na což ostatně

¹¹⁷ M. Clark, *On the Rejection of Morality: Bernard Williams's Debt to Nietzsche*, in: M. Clark, *Nietzsche on Ethics and Politics*, s. 119.

¹¹⁸ P. Kouba, *Nietzsche*, s. 147 n.

¹¹⁹ Viz T. Hejduk, *Bernard Williams: Etika bez nadbytečného myšlení*, in: *Přístupy k etice III.*, J. Jirsa (vyd.), s. 142. Překlad tohoto termínu je obtížný. Byť netvrdím, že Hejdukova volba je špatná, je třeba upozornit na to, že ve slově „důvěra“ se něco z originálního smyslu na jedné straně ztrácí, na straně druhé zase nevhodně vkrádá. Blíže se této otázce budu věnovat níže.

upozorňuje i Elisabeth Anscombe ve svém výše zmiňovaném průkopnickém článku – jedná se o dědictví židovsko-křesťanské.¹²⁰ Filosofové razící nějakou verzi legalistické etiky tak artikuluji mnohdy nevědomky něco, co je mezi námi jako důsledek určitého historického faktu; podle Williamse však tím, že morálku racionalizují, naši situaci značně zhoršují, protože toto dědictví je jednak žádoucí samo o sobě překonat, hlavně však – a to překračuje škodlivost pouhé konzervace nežádoucího – morálka v racionalizované podobě dává volný průchod destruktivní síle, pro níž v jejím původním rámci existují kontrolní mechanismy.

Základní psychologickou veličinou morálky a morálního systému je pocit viny. V souladu s tím je typickým projevem morálky sdružení takových retribučních reakcí jako výčitka (*blame*), vyvolávání lítosti (*remorse*) či produkce „špatného svědomí“ (*self-reproach*).¹²¹ Tyto retribuice jsou ospravedlněny na základě modelu překročení či nedostání vlastní povinnosti, tj. prostřednictvím juristického vzoru. Jak ovšem zdůrazňuje Carl Schmitt, a v tomto ohledu je třeba mu dát za pravdu,¹²² „všechny pojmy státovědy jsou sekularizované pojmy teologické“. ¹²³ Etické myšlení, nakolik má podobu morálky, je tak skrze juristické paradigma, zejména představu suverénního zákonodárce, určeno teologickým výkladem světa. V souladu s tím je třeba Kantův ideál autonomie chápat jako pokus o vtělení transcendentního suveréna do vezdejšího (praktického) rozumu. To je jistě fascinující představa, ale vede ke krajně restriktivnímu systému, který, doveden do důsledků, účinkuje ničivě na samu možnost etického myšlení a tím pádem také možnost etického života vůbec. Pojem povinnosti, jenž leží v základu této představy, má totiž tendenci se nebezpečně replikovat a opanovat v posled veškerý volitivní prostor. Když Williams mechanismus této replikace popisuje, vychází z následujícího pozorování:

[V] rámci morálního systému je vyvíjen tlak na to, aby veškeré úvahy, jež vstupují do [praktického] rozvažování a vedou k nějaké dílčí povinnosti, byly samy chápány jako případy obecné povinnosti [...].¹²⁴

¹²⁰ G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in: *Philosophy*, 33 (124), s. 6.

¹²¹ *ELP*, s. 197.

¹²² To, že rodokmen právně-teoretických pojmů je takovýto, ještě neznamena, že by právní teorie, zejména co se pojmu suverenity týče, měla udržovat kontinuitu s původem své terminologie – adekvátní přístup může naopak usilovat o nový počátek (jak to třeba činí Herbert Hart, jenž svou vlastní teorii suverenity předkládá právě jako „fresh start“). (Viz H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, s. 77–79.)

¹²³ C. Schmitt, *Politische Theologie*, s. 49.

¹²⁴ *ELP*, s. 194.

Tento tlak je výrazem principu, který tkví v jádru morálního systému a jenž Williams nazývá zásadou nahraditelnosti jedné povinnosti výlučně jinou povinností (*obligation-out, obligation-in principle*).¹²⁵ Tento princip vyjadřuje poměrně prostou myšlenku, že nějakou povinnost lze „přebýt“ pouze jinou povinností;¹²⁶ pokud nám tedy chybí dostatečně silná „karta“ jiné povinnosti a jednáme proti nějakému závazku, vystavujeme se nutně možnosti retribuční reakce morálního systému. Williams toto ilustruje na příkladu, jak podotýká, „učebnicovém“ (tj. trochu hloupém), porušení slibu, jenž jsem dal příteli, protože s jeho dodržením koliduje něco, co je pro mne velice důležité. Slib příteli, o nějž tu jde, se přitom ničeho zvlášť důležitého netýká, podstatné je pouze to, že formálně byl dán. Z hlediska logiky morálního systému je nutné, aby ono „pro mne velice důležité“, bylo důležité z toho důvodu, že je to výrazem nějaké obecné povinnosti a v daný moment takto založená povinnost převažuje povinnost dodržet daný slib. To je ovšem absurdní, mohu např. příteli slíbit, že se dostavím na jím pořádaný večírek, cestou však potkám zajímavou dívku a z původního záměru sejde. To, že s ní strávím večer, není založeno v žádné povinnosti a příteli, je-li dobrý, ani nenapadne mi nic vyčítat. Mne pochopitelně může mrzet, a snad by i mělo, že jsem se nedostavil, ač jsem to slíbil – to však nikoli proto, že jsem tak nedodržel svou povinnost, ale protože se na mě můj přítel spoléhal a já ho možná zklamal, což představuje úplně jiný důvod k lítosti. Na tomto se ukazuje další specifické negativum, které Williams zvláště v Kantově pojetí spatřuje. Pro Kanta jsou v posled všechny povinnosti zakotveny v povinnosti dostát vlastnímu lidství, tato povinnost tedy představuje jednu z možných variant oné obecné povinnosti, o níž byla právě řeč. Povinnost dostát vlastnímu lidství je přitom fixována v ideálu autonomie. Selžu-li jakožto suverén ve své povinnosti vůči druhému, např. když nedodržím daný slib, pak v rámci retribuční reakce, jíž mi morální systém ukládá, nemám na očích primárně poškozeného – přítele, jehož jsem zklamal –, ale sebe sama jakožto morálně inferiorního. Tím, že jsem poškodil druhého, jsem poškodil především sám sebe, protože jsem nedostál vlastní důstojnosti suverénně svobodné bytosti. Morální systém se svým hypertrofovaným zohledňováním druhých tak paradoxně končí v zahleděnosti do sebe sama právě tam, kde se zcela přirozeně jeví být patřičné mít na očích druhého.¹²⁷

Princip nahraditelnosti povinnosti výlučně jinou povinností uvádí v chod proces, na jehož konci čelíme v každém okamžiku možnosti jednat buď morálně, anebo nemorálně:

¹²⁵ Tamtéž, s. 201.

¹²⁶ „[O]nly an obligation can beat an obligation.“ Tamtéž, s. 200.

¹²⁷ Tuto úvahu, k níž se budeme opakovaně vracet, Williams předkládá v závěru prvního appendixu k *ShN*, s. 222 n.

Jakmile byla jednou započata cesta za obecnější povinností, začínáme se ocitat v potížích. Tyto potíže nejsou jen filosofické povahy, spočívají spíše v tom, že jsme propadli osidlům svědomí – shledáváme, že jen těžko vidíme nějakou možnost pro morálně indiferentní jednání.¹²⁸

Permanentní vystavenost této volbě se nutně pojí s vědomím vlastního selhání, protože není v lidských silách nárokům morálky dostat. Toto vědomí přitom specifickým způsobem systém morálky posiluje, představuje vlastně sám zdroj jeho energie, neboť vina, jež toto vědomí charakterizuje, dále posiluje autoritu morálního arbitra v nás. Sigmund Freud tuto dynamiku vyjadřuje v termínech svého strukturálního modelu lidské duše, když říká:

Svědomí je přísnější a pochybovačnější tím více, čím je člověk ctnostnější [...]. Ctnost tak splácí díl své vlastní ceny: podmaněné a odříkavé já (*das gefügige und enthaltsame Ich*) se netěší důvěře svého mentora [tj. nad-já – *Über-Ich*] a jeho úsilí o ni se zdá být marné.¹²⁹

Bez ohledu na to, zda přijímáme Freudův popis geneze svědomí, na rovině jeho operativy je tento postřeh zcela jistě platný: čím „svědomitější“ člověk je, tím agresivněji se jeho svědomí prosazuje, a postupně tak skutečně nepřipouští možnost morálně indiferentního jednání – v každém okamžiku je možné usilovat o své „lepší já“, přičemž co konkrétně v daném případě „lepší já“ znamená, je vždy již vyloženo v intencích morálního systému. V základu tohoto výkladu přitom spočívá to, jak Freudova formulace (*das gefügige und enthaltsame Ich*) naznačuje, byť pravděpodobně nikoli úmyslně, co Nietzsche nazývá „asketickým ideálem“. Co přesně tímto svým pojmem Nietzsche míní, zde nelze rozvinout v patřičné hloubce a šíři, přesto je třeba se u něho krátce zastavit.

Nietzsche nepředkládá, stejně jako u řady jiných svých konceptů, žádnou jednoznačnou definici tohoto pojmu. To samozřejmě není výrazem laxnosti, ale manifestuje se v tom určité jeho přesvědčení ohledně povahy poznání.¹³⁰ Způsob jeho expozice asketického ideálu lze připodobnit Wittgensteinově metodě „přehledného znázornění“ (*übersichtliche*

¹²⁸ ELP, s. 201.

¹²⁹ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, s. 104.

¹³⁰ K tomu viz např. motiv „mnohých očí“ (F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, přel. V. Koubová, s. 106; dále srov. B. Williams, „*There are Many Kinds of Eyes*“, in: *The Sense of the Past*, s. 325–330.)

Darstellung):¹³¹ Nietzsche představuje proměny podob tohoto ideálu v tematicky i dobově různých kontextech (umění, filosofie, náboženství a věda), čímž se dobírá k jeho obsahu.¹³² Vzhledem k tomuto postupu a důvodům, o něž se opírá, existuje v každém pokusu o vyjádření obsahu tohoto ideálu najednou (tj. na způsob definice) riziko zkreslení, přesto je třeba se o to pokusit. Tento pokus je však usnadněn skutečností, že Nietzsche sám patrně pokládá jednu z forem asketického ideálu za klíčovou:

Teprve nyní, když jsme spatřili *asketického kněze*, se vážně dotýkáme jádra našeho problému: co znamená asketický ideál?¹³³

V postavě asketického kněze tak asketický ideál nabývá přímého vyjádření. Jaká je tedy jeho povaha?

[H]*odnocení* života, jaké zastávají asketičtí kněží: oni uvádějí život (včetně toho, co k němu patří – tj. „přírodu“, „svět“, celou sféru dění a pomíjivosti) do vztahu ke zcela odlišnému bytí (*das ganz andersartige Dasein*), vůči němuž je život v nesmiřitelném protikladu, *pokud* se neobráť sám proti sobě, *pokud sám sebe nepopírá*: v takovém případě, v případě asketického života, představuje život most k onomu bytí (*jenes andre Dasein*).¹³⁴

V jádru asketického ideálu tak spočívá snaha o popření vezdejší mnohoznačné skutečnosti, do níž jsme zapleteni, která na nás působí a na kterou v omezené míře sami působíme, ve prospěch jiného bytí – bytí, jež je jednoznačné a ryzí.

Závazek k jinému bytí, jenž je podstatou asketického ideálu, a tedy k rozštěpu skutečnosti na pravou a klamnou, se opakuje v řadě ostrých protikladů, s kterými se v rámci morálního systému pojí jednoznačné negativní a pozitivní hodnocení. Williams namátkou uvádí donucení (*force*) a důvod (*reason*), rétoriku (*persuasion*) a racionální přesvědčení (*rational conviction*), stud (*shame*) a vinu (*guilt*), nelibost (*dislike*) a neschvalování (*disapproval*) či prosté odmítnutí (*mere rejection*) a výčitku (*blame*).¹³⁵ V duchu Nietzscheho rozkladu pak tvrdí, že postoj, jenž

¹³¹ Srov. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 122, s. 54 n.

¹³² Na rozdíl od Wittgensteina však Nietzsche nerezignuje na vysvětlující funkci filosofie – různé formy asketického ideálu dále interpretuje v psychologických termínech, tj. předkládá jejich psychologické zdůvodnění.

¹³³ F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, přel. V. Koubová, s. 103.

¹³⁴ Tamtéž, s. 103 n.

¹³⁵ *ELP*, s. 216.

takovouto binární optiku implikuje, charakterizuje úsilí o ryzost (*purity*).¹³⁶ Specificky v Kantově pojetí, jež, jak víme, Williams pokládá za nejostřejší a nejpreciznější artikulaci morálky, pak asketický ideál nabývá podobu myšlenky, že lidská existence může být v posled spravedlivá.¹³⁷

Většina talentů a vlastností, jichž si ceníme, je distribuována způsobem, který pokud není vyloženě nespravedlivý, rozhodně není spravedlivý. Někteří lidé mají zkrátka větší štěstí než jiní. Ideál morálky představuje hodnotu – morální hodnotu, která překračuje náhodu (*luck*). Tento ideál tedy musí přesahovat veškerá empirická určení. Musí spočívat nejen spíše ve snaze (*trying*), než v úspěchu (*succeeding*), neboť úspěch zčásti závisí na náhodě, ale ve snaze takového druhu, jež přesahuje rovinu, na které je sama možnost určitého snažení (*the capacity to try*) věcí náhody. Tato hodnota musí být dále nejzazší (*supreme*). Morální hodnota nemůže být jen cenou útěchy pro někoho, kdo není v světském smyslu šťastný či nadaný, vyrovnaný či milovaný. Musí představovat něco, na čem v posled jedině záleží.¹³⁸

Williams sám uvádí, že takováto představa obsahuje jisté religiózní prvky. Stejně jako Nietzsche a Freud pokládá tyto prvky za historické relikty, které dnes představují především obtíž, a je tedy třeba se od nich oprostit. Jeho vlastní vklad do tohoto dlouhodobého projektu „destrukce metafyziky“ spočívá v analýze centrálních pojmů a představ morálního systému – jmenovitě jde o pojmy povinnosti, výčitky, praktické nutnosti a dobrovolnosti respektive svobodné vůle –, která pak ústí v celkovou kritiku právě probírané aspirace morálky na ryzost jako nerealistické a v jádru životu nepřátelské ambice.

Co se pojmu povinnosti týče, mnohé již bylo anticipováno. Základní Williamsův kritický postřeh spočívá v tom, že uvažování o sobě v termínech povinnosti představuje jen jednu z mnoha forem specificky etického uvažování. Povinnost tedy není centrálním pojmem etiky. Tuto pointu Williams artikuluje prostřednictvím pojmu „důležitosti“ (*the notion of importance*) a „priority v rozvažování“ (*deliberative priority*).¹³⁹ Pojem důležitosti Williams nevymezuje příliš ostře, vychází z banálního faktu, že „pro různé lidi jsou důležité různé věci“.¹⁴⁰ V tomto

¹³⁶ Tamtéž.

¹³⁷ Tamtéž, s. 217.

¹³⁸ Tamtéž.

¹³⁹ *ELP*, s. 202 n.

¹⁴⁰ Tamtéž.

banálním konstatování se ukazuje podstatná relativita tohoto pojmu. Proti tomuto relativnímu smyslu pak staví důležitost prostou (*something's being, simply, important*). O té výslovně říká, že nijak jasně definovatelná nejspíše není, na rozdíl od relativní důležitosti se však patrně vyznačuje určitou naléhavostí. Zatímco důležité v relativním smyslu mohou být všelijaké, třeba i velice podivné idiosynkrasie, důležité prostě je něco, co má zjevně schopnost nás zasáhnout. Pojem priority v rozvažování Williams zavádí primárně proto, aby ho odlišil od pojmu důležitosti, zvláště pak důležitosti prosté. Tento pojem nikterak překvapivě vyjadřuje míru váhy, která je určité myšlence v rámci rozvažování udělena. Hlavní důvod k tomuto odstínění důležitosti a priority v rozvažování lze spatřit v pozadí konstatování:

Existuje mnoho důležitých věcí, s nimiž toho člověk zmůže jen velice málo, a ještě více těch, s nimiž nezmůže vůbec nic.¹⁴¹

To, že pro někoho je něco důležité, v relativním i prostém smyslu, ještě neznamena, že to musí, nebo by mělo vstupovat do jeho rozvažování s vysokou mírou priority. V rámci morálního systému však dochází ke smíšení několika věcí: morální jednání se chápe jako důležité prostě a zároveň je mu přiřknuta nejvyšší priorita v rozvažování. Tento mix stupňuje vědomí vlastní negativní odpovědnosti a tudíž pocit viny, což, jak ukazuje Freud, představuje nebezpečný bludný kruh. Účelem výslovné separace důležitosti a priority v rozvažování je zamezení tomuto zkratu, slouží k uvědomění, že byť morální motivy obecně představují kategorii, s kterou se bezpochyby důležitost pojí, neznamena to, že by motivy z jiných kategorií byly nutně důležité méně:

Etický život je sám důležitý, zároveň je však schopný vidět jako důležité i věci od sebe odlišné. Obsahuje motivace, jež vsutku slouží těmto odlišným cílům, přitom je ale možné na ně hledět z nitra tohoto života jako na něco, co ho zčásti činí hodným žití.¹⁴²

Přestože specificky morální motivy nejsou nutně pro rozvažování prioritní, je to právě pojem povinnosti, v němž se důležitost a priorita pojí. Tato vazba však není dána žádným ideálem, ale spočívá v tom, že v termínech povinnosti jsou artikulovány základní podmínky lidské

¹⁴¹ Tamtéž.

¹⁴² Tamtéž, s. 205.

kooperace: negativní a pozitivní povinnosti vymezují rámec toho, na co se člověk musí moci ve vztahu k druhým spolehnout, má-li být život ve společnosti možný:¹⁴³

Lidé se v nejvyšší možné míře musí spoléhat na to, že nebudou zabiti či nelidsky zneužiti, a dále že budou mít nějaký prostor, předměty a vztahy k druhým, jež mohou pokládat za své vlastní. V jejich zájmu také je, aby se alespoň v nějaké míře mohli spolehnout na to, že se jim nelže.¹⁴⁴

Z těchto dvou oblastí toho, na co se lidé musí moci u sebe navzájem spolehnout, vyrůstají dvě hodnoty či ctnosti, které právě proto, že se zde jedná o elementární podmínky lidského soužití, mají určitý trans-kulturní skelet: spravedlnost (*justice*) a pravdivost (*truthfulness*). Pravdivosti se budeme věnovat v poslední části této práce; co se spravedlnosti týče, je třeba nejdříve říct, že Williams o ní výslovně v daném kontextu nemluví – řeč je o povinnostech a korespondujících právech. Z toho, co o povinnostech a právech tvrdí, a není toho mnoho, je pro nás důležité konstatování, že všechny povinnosti jsou v posled založeny v představě, že „každý člověk má mít možnost vést vlastní život po svém“ (*each person has a life to lead*).¹⁴⁵ Povinnost je tak služebná životu, a to životu někoho druhého. Protože se týká elementárních podmínek lidského soužití, její míra důležitosti a priority v rozvažování je standardně vysoká, není však absolutní, takže pokud určitý zájem vlastního života s některou mou povinností koliduje, není nutné tento zájem vyložit jako povinnost jiného druhu, pokud má být tento zájem ospravedlněn – konkrétní podoba vlastního života může být za určitých okolností argumentem.¹⁴⁶

O jaké okolnosti se přitom jedná, Williams popisuje, když říká:

Vyjadřuje-li závěr určitého rozvažování myšlenku, jež má jednak nejvyšší prioritu, jednak je (alespoň pro daného člověka) nanejvýš důležitá, může tento závěr nabýt zvláštní podoby a začít představovat nejen to, že by člověk měl něco učinit, ale to, že něco učinit *musí* – žádná alternativa pro něho v dané situaci není myslitelná.¹⁴⁷

¹⁴³ „[Obligation] is grounded in the basic issue of what people should be able to rely on.“ (Tamtéž.)

¹⁴⁴ Tamtéž.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 207.

¹⁴⁶ Pokud se jedná o překročení nějaké právně zakotvené povinnosti, právním důsledkům se samozřejmě dotyčná osoba nevyhne, je-li usvědčena – z etického hlediska však nemusí jít nutně o přečin: výjimečně je i opak pravdou.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 208.

Člověk, jenž je s něčím takovým konfrontován, čelí „praktické nutnosti“ (*practical necessity*). Pojem praktické nutnosti neznamená jakoukoli konfrontaci s nutností v rámci praktického rozvažování, je omezen pouze na střet s nutností nepodmíněnou: kategorickou. Souvislost s pojmem povinnosti jasně vyvstane ve světle toho, co Williams pokládá za jeden z klíčových aspektů tohoto fenoménu:

Bezprostředně relevantní je to, že praktická nutnost nepředstavuje žádné specifikum etiky. K závěru, že jistou věc musím učinit bezpodmínečně, je možné dospět z důvodů prozíravosti, ochrany sebe sama, z estetických či uměleckých zájmů nebo jen na základě potřeby prostého sebeprosazení. V některých z těchto případů (jako je třeba bazální sebeobrana) může etická perspektiva sama garantovat daný závěr. V jiných ho bude neschvalovat. Podstatné je to, že závěr praktické nutnosti představuje stále totéž, ať se opírá o etické důvody, či nikoli.¹⁴⁸

V jeho výčtu důvodů, které mohou zakládat bezpodmínečnou nutnost, jsou některé, jež na jiných místech výslovně tematizuje: estetický či umělecký zájem vede Williamsovu polofiktivní postavu Gauguina k zřeknutí se vlastních povinností ve prospěch své umělecké ambice,¹⁴⁹ o „prostém sebeprosazení“ (*sheer self-assertion*) zase Williams mluví v souvislosti s řadou protagonistů Sofoklových tragédií, namátkou lze zmínit Aianta, Élektru či Antigonu.¹⁵⁰ Tyto dvě varianty praktické nutnosti se přitom od zbylých dvou poněkud liší. O všech platí, a s ohledem na internalistický výklad důvodů k jednání tomu ani nemůže být jinak, že vycházejí z touhy, specificky touhy, kterou Williams na jiném místě nazývá „kategorickou“.¹⁵¹ Zatímco však praktická nutnost z důvodu prozíravosti či sebeobranu má původ primárně v touze po fyzické sebezáchově, esteticko-artistní ambice a sebeprosazení mají základ v motivaci, jež se týká nikoli primárně tělesného aspektu naší existence ve smyslu její *sine qua non*, ale celkové životní podoby. Daný rozdíl v běžné řeči zrcadlí způsob, jakým se dnes hovoří o „existenční“ potřebě v protikladu vůči potřebám „existenciálním“.

Williams tuto problematiku nepředstavuje v těchto termínech, vlastně ani výslovně nerozlišuje druhy pohnutek, jež zakládají praktickou nutnost. V daném kontextu sleduje jiný cíl, než je

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 209.

¹⁴⁹ Viz B. Williams, *Moral Luck*, in: týž, *Moral Luck*, s. 22.

¹⁵⁰ Viz *ShN*, s. 85 n. Tento motiv ve své interpretaci Sofokla sleduje rovněž Bernard Knox (srov. B. Knox, *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*, s. 37 n.)

¹⁵¹ Viz B. Williams, *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*, in: týž, *The Problems of the Self*, s. 86.

sama myšlenka existenciální potřeby a – můžeme si dovolit předeslat – ideál autenticity: jde mu primárně o diagnózu Kantova pojmu morální povinnosti jakožto desinterpretace jak povinnosti, tak praktické nutnosti. Nutnost kategorického imperativu coby fundamentální povinnosti uložené každé racionálně uvažující bytosti se podle Kanta na psychologické rovině manifestuje v podobě „úcty před zákonem“ (*sense of reverence for the law*, v originále *Achtung fürs Gesetz*). Tento psychologický surogát transcendentální objektivity, jak píše Williams, však podle něj podstatně zkresluje svůj obsah, reprezentuje ho nutně neadekvátně:

Tato zkušenost se podobá *setkání* (*confrontation*) s něčím, co je samo součástí světa, v němž člověk žije, totiž se zákonem. Podle Kanta však morální zákon nespočívá, a ani nijak spočívat nemůže, vně člověka samého. Síla tohoto zákona záleží v jeho objektivní fundaci a žádná zkušenost nemůže adekvátně reprezentovat tento druh objektivity.¹⁵²

Pro Kanta toto zkreslení nepředstavuje zásadní problém; byť totiž tato zkušenost chybně prezentuje zákon jakožto subsistující vně člověka samého, to, co je podstatné, uchovává – jeho objektivitu. Navíc morální zákon v jistém smyslu existuje vně jednotlivce: v člověku druhém. K tomu však Williams podotýká:

Jakmile jsme jednou přestali věřit v Kantův vlastní způsob fundace [morálky] či jakýkoli jiný tomu podobný, nemůžeme v žádném ohledu rozumět této zkušenosti takto. Nejedná se o nic víc, ani míň, než závěr praktické nutnosti, a ten se zdá přicházet „z vnějšku“ způsobem, jímž se praktická nutnost zdá vždy přicházet z vnějšku – z hloubi nitra.¹⁵³

Je-li tomu ovšem takto, pak „úcta před zákonem“ nejen prezentuje vlastní obsah zkresleně, ale je veskrze klamná, protože jí neodpovídá vůbec nic. Oproti tomu, pokud je fenomén praktické nutnosti uchopen v jeho původním smyslu, tj. jakožto výraz vlastní touhy, která určitým způsobem nepřipouští nenaplnění, pak je možné způsob její psychologické prezentace jakožto vnějšího tlaku na určité rozhodnutí vysvětlit, aniž by nám to dalo dostatečný důvod k universální skepsi vůči tomuto fenoménu. Jak dokládá Williamsovo líčení situace fiktivního Gaugaina a jeho analýzy tragických postav Sofoklových dramát, fenomén praktické nutnosti

¹⁵² ELP, s. 211. Viz také B. Williams, *Ethics and the Fabric of the World*, in: týž, *Making Sense of the Humanity*, s. 175 n.

¹⁵³ ELP, s. 212.

ve smyslu existenciální potřeby obvykle obsahuje etický rozměr – ten je ovšem dán nikoli relativně vůči tomu, co se teoreticky má činit a pro co je tak připravený morální výklad, ale vůči mně jakožto ve své identitě podmíněnému nějakou sdílenou životní formou:

[Z]ávěry praktické nutnosti obvykle nebudou solitérní či ničím nepodložené, neboť představují část etického života, jenž je do značné míry sdílený s ostatními. Morální systém se svým důrazem na „ryze morální“ a osobní prožívání viny a špatného svědomí ve skutečnosti zakrývá rozměr, v němž etický život překračuje individuální existenci.¹⁵⁴

Tímto se vracíme k oné výše zmíněné výtce, kterou Williams adresuje Kantovi, totiž že provinění se na druhém ve smyslu nedostání či překročení nějaké vlastní povinnosti je prezentováno jako primárně provinění se na sobě samém, ačkoli v takovémto případě je na místě mít na zřeteli především poškozenou osobu. V pozadí této představy, jak víme, je myšlenka člověka jakožto suverénně svobodné bytosti, jež jedná v souladu se svou přirozeností, tj. svobodně, pouze tehdy, když respektuje kategorický imperativ. Kategorický imperativ je nejvyšší normou, oním zákonem, jenž vzbouzí „úctu“ a nepřipouští nedodržení, a zároveň produktem a výrazem svobodné vůle samé. V představě kategorického imperativu se tak mísí pojmy svobodné vůle, povinnosti a praktické nutnosti. Maudemarie Clark dobře vystihuje klíčový moment Williamsovy kritiky, když říká:

[M]orální interpretace etické zkušenosti (a zvláště představy morální povinnosti jakožto určujícího pojmu praktického rozvažování) směšuje a zakrývá rozlišení, jež bychom měli přijmout: mezi povinnostmi na jedné straně, a závěry praktické nutnosti na straně druhé. To, co pojem morální povinnosti principiálně zakrývá, je fakt, že povinnosti jsou zakotveny vně nás, v očekávání druhých lidí a podmínkách etického života, zatímco závěry nepodmíněné praktické nutnosti mají svůj původ ve vlastní identitě.¹⁵⁵

Naplnění určité povinnosti může představovat v nějaké situaci praktickou nutnost, nikoli však proto, že je to povinnost, ale protože se na mě někdo druhý spoléhá a mně bytostně záleží na tom, aby se na mě také mohl moci spoléhat. Vyjádřeno v topologických termínech: povinnost

¹⁵⁴ Tamtéž.

¹⁵⁵ M. Clark, *On the Rejection of Morality: Bernard Williams's Debt to Nietzsche*, in: táž, *Nietzsche on Ethics and Politics*, s. 113.

má svůj počátek vždy ve vnějšku, lze ji však internalizovat na základě vztahu, jež k někomu druhému mám, takže může představovat i jednu z forem praktické nutnosti – nikoli naopak. Tato topologická metaforika samozřejmě není náhodná, odpovídá rozlišení na vnitřní a vnější důvody:

Když o někom říkáme, že měl jednat jinak, než jak jednal, uchylujeme se někdy k frázi, že pro dotyčného *existoval důvod* (*there was a reason for him*) jednat požadovaným či žádoucím způsobem [...]. Ačkoli toto můžeme říct, nezdá se to být nijak neproblematicky spjata s představou, že také *měl důvod* (*he had a reason*) jednat daným způsobem.¹⁵⁶

Na tomto dvojím způsobu připisování důvodů k jednání Williams v *IER* přibližuje rozdíl mezi externalistickým a internalistickým výkladem: první způsob invokes externalistickou interpretaci, druhý internalistickou.¹⁵⁷ Pro nás je nyní podstatné to, že představa „měl jsi jednat jinak“ úzce souvisí s fenoménem výčitky (*blame*): „výčitka operuje v modu ‚měl jsi‘ (*ought to have*)“.¹⁵⁸ Williams obecně koncipuje výčitku jako retrospektivní radu a na základě tohoto modelu také vysvětluje její spojitost s důvody k jednání: je-li někomu poskytována rada, pak právě prostřednictvím uvedení důvodů k určitému jednání, a sice takových, o nichž se předpokládá, že je dotyčný může akceptovat, tj. mezi daným jednáním a jeho *S* existuje schůdná stezka rozvažování. V souladu s tím výčitka znamená „zacházení s osobou, na níž výčitka cílí, jako s někým, kdo měl důvod k tomu učinit správnou věc, avšak neučinil ji“.¹⁵⁹ Smysl této retrospektivní rady je přitom „proleptický“, slouží budoucímu vyvarování se minulých chyb.¹⁶⁰ Vzhledem k povaze důvodů k jednání, zvláště v jejich expresivním rozměru, se však tento typ reakce na nežádoucí jednání nemůže opírat o nějakou defaultní představu „správného jednání“ – vyčítat někomu určitý čin, aniž by bylo v moci dotyčného nahlédnout údajný důvod vlastního selhání, znamená upadnout do moralismu. Z této opozice vůči moralizování přitom nijak nevyplývá požadavek tolerance, soucitu či něčeho podobného – přípustnou a mnohdy adekvátní reakcí může být prosté odmítnutí, např. v podobě pohrdání.

Mohlo by se zdát, že rozdíl mezi morální hodnotou výčitky a pohrdání není nijak zásadní. Ve skutečnosti však značí předěl mezi dvěma zcela odlišnými pohledy na svět. Pro účely

¹⁵⁶ *ELP*, s. 113.

¹⁵⁷ *IER*, s. 101.

¹⁵⁸ *IROB*, s. 40.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 42.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 41.

identifikace tohoto předělu může posloužit Williamsovo obecné konstatování ohledně povahy výčitky:

Na instituci výčitky je třeba hledět jako na něco, čehož součástí je fikce, jejíž prostřednictvím k lidem přistupujeme jako k někomu, pro koho relevantní etické ohledy představují důvody [k jednání].¹⁶¹

Zde se dotýkáme onoho bodu, že to, co je věcně vzato tvrzením vnějšího důvodu, mnohdy představuje optimistické tvrzení důvodů vnitřních. Tato fikce má řadu funkcí, z nichž některé mohou být celkově prospěšné, jiné naopak škodlivé. Důležité je to, že ať je užitečnost této fikce jakákoli, je to především stále jen fikce. Její původ je přitom třeba hledat v předpokladu, jenž tkví v základu morálního systému a který je vlastně bezprostředním důsledkem závazku k asketickému ideálu. Výše jsem uvedl, že asketický ideál nabývá v Kantově pojetí podobu myšlenky, že lidská existence může být v posled spravedlivá. Tato představa implikuje obraz člověka jakožto bytosti, která ve své podstatě překračuje veškerá empirická určení – člověk je bytostí svobodné vůle. Tento metafyzický předpoklad vylučuje možnost prostého odmítnutí, neboť možnost přesvědčit druhého racionálním způsobem nemůže být z principu nikdy vyloučena a prosté odmítnutí, tj. hostilní reakce oproštěná od proleptické funkce, značí disrespekt vůči tomu, na čem v posled jediné záleží, a tím pádem je sama o sobě amorální. Připuštění možnosti prostého odmítnutí tak znamená odklon od asketického ideálu a přijetí představy já jakožto veskrze určenéhoездеjší mnohoznačnou skutečností. Stanovisko, které se s připuštěním této možnosti pojí, patrně nejvýstižněji vyjadřuje přívlastek „imorální“. Otázka, v jakém smyslu je v rámci takovéto pozice možné uvažovat eticky, je hlavním námětem následující části práce. Než však obrátíme pozornost k tomuto konstruktivnímu aspektu Williamsova myšlení, je třeba se ještě krátce zastavit u již zmiňovaného pojmu „důvěry“ (*confidence*), neboť nám umožní skeptický aspekt uzavřít a plynule přejít dále. Tomáš Hejduk popisuje Williamsův koncept *confidence*, jenž překládá jako „důvěra“, následovně:

Praktická důvěra je síla a chuť udržovat svá etická přesvědčení a s nimi spojené instituce, hodnoty, výchovu a způsoby života v konfrontaci s jinými názory a

¹⁶¹ ELP, s. 214 n.

hodnotami, právě ve chvíli, kdy víme o jejich kontingenci a nedostatečném založení [...].¹⁶²

Důvěra ve Williamsově smyslu není výrazem optimistického postoje, ale spočívá naopak na „pesimismu síly“.¹⁶³ Na základě toho, co bylo doposud řečeno, zvláště v předešlém úseku této části práce, lze konstatovat, že podle Williamse žádné etické přesvědčení není a nemůže být tím, čím se být tváří. Existuje-li něco jako etické vědění, pak jen v nahodile podmíněném smyslu. Víme také, že reflexe má tendenci k tomu působit na toto vědění rozkladně, a sice právě proto, že odhaluje kontingentní povahu jeho podmínek. Důvěra ve Williamsově smyslu je tak vlastně *odhodláním* k určitým etickým přesvědčením při vědomí jejich nahodilosti. Výraz „odhodlání“ se může jevit přiléhavějším také z toho důvodu, že s vědomím nahodilosti se pojí vědomí možného konfliktu: odhodlat se k určitému etickému přesvědčení při vědomí toho, že je nutně partikulární, znamená vystavit sebe sama možnosti konfrontace. Že toto odhodlání skutečně vyžaduje „sílu“ se pak ukazuje v tom, že výsledek možné konfrontace je jakožto vědomý střet partikulárních perspektiv principiálně nejistý, neboť neexistuje instance, na kterou by bylo možné se v posled odvolat. Zároveň je však třeba dodat, že partikulární zde typicky neznamena solitérní – etická přesvědčení vyjadřují životní formu, která je alespoň do nějaké míry sdílená. Odhodlání k určitému etickému přesvědčení tak většinou má sociální oporu. Tento fakt ospravedlňuje překlad termínu *confidence* jako „důvěry“, protože důvěra vyjadřuje pasivní moment, jenž je ve vážně míněném přesvědčení obsažen: něco se předmětem důvěry či odhodlání nestává proto, že se k tomu rozhodneme, ale rozhodneme se k tomu proto, že se nám to jeví být důležité – prostě důležité. Prostá důležitost přitom nevzniká z ničeho, její původ tkví v konkrétních životních podmínkách toho či onoho společenství, takže nakolik se odhodláváme k určitým etickým přesvědčením, protože se nám jeví „prostě důležité“, chováme důvěru k tomu, že takto nám dává smysl žít a chceme tuto sdílenou životní formu uchovat i pro budoucnost.¹⁶⁴

Williams sám vkládá důvěru ve tři věci: pravdu, pravdivost a smysl individuálního života.¹⁶⁵ Tyto tři oblasti představují tematický půdorys jeho posledního díla *Truth and Truthfulness*. V následující části se soustředíme především na druhé dvě, nejdříve se však podíváme na

¹⁶² T. Hejduk, *Bernard Williams: Etika bez nadbytečného myšlení*, in: *Přístupy k etice III.*, J. Jirsa (vyd.), s. 143.

¹⁶³ *ELP*, s. 190.

¹⁶⁴ V tomto ohledu je zajímavá Williamsova kritika Nietzscheho myšlenky „tvorby hodnot“, jež dle jeho názoru místy nepatřičně sugeruje představu tvorby *ex nihilo*. (B. Williams, „*There are Many Kinds of Eyes*“, in: *týž, The Sense of the Past*, s. 327.)

¹⁶⁵ *ELP*, s. 220.

Williamsovo pojetí studu rozpracované v *Shame and Necessity*, neboť jednak bezprostředně navazuje na jeho kritiku morálky a pozitivně ji rozvíjí, jednak je morálně psychologickým východiskem pro konstruktivní aspekt jeho myšlení.

KONSTRUKTIVNÍ ASPEKT WILLIAMSOVY MORÁLNÍ FILOSOFIE

Spolu s odmítnutím morálky Williams zavrhuje také představu „morálního pokroku“. Etická perspektiva archaického řeckého myšlení, jež je vzdáleným předkem našeho moderního morálního vědomí, nepředstavuje relativně vůči současnému stavu nižší vývojový stupeň. Jestli něco představuje, tak jinakost – podle Williamse však paradoxně jinakost, která je *skutečně* modernímu vědomí bližší než formy, jež mu jsou vlastní. Osvícenský projekt, který od křesťanství převzal eschatologickou štafetu, ztroskotat. Jeho pád se obvykle pojí s událostí holokaustu, podle libosti je však možné ho ztotožnit s jinou událostí – podstatné je to, že dnes žijeme v době, kdy se představa pokroku, zvláště v podobě dějin jakožto procesu, jenž k něčemu smysluplnému směřuje, jeví být neudržitelná. Právě tím naše situace připomíná situaci archaického člověka: musíme se vyrovnat s faktem, že žijeme ve světě, jenž nebyl stvořen pro nás, ani my pro něj, tvrdí Williams.¹⁶⁶ Robert Pippin k této tezi poznamenává, že dnes se ve filosofii (alespoň anglosaské provenience – dodávám já) jen zřídka setkáme s tak rozmáchlým, „nietzscheovským“ gestem.¹⁶⁷ Ve vztahu ke kosmologickému modelu současné fyziky nebo biologickému pohledu na „dějiny života“ se o nijak radikální tvrzení nejedná. Ovšem pokud jde o filosofický či antropologický smysl slova „svět“, je dané vyjádření skutečně trochu překvapivé. Rozumíme-li „světem“ určitou perspektivně podmíněnou představu reality, pak to znamená, že moderní vědomí si jako takové uvědomuje nahodilost životní formy, kterou zrovna nabývá, tj. reflektuje vlastní perspektivní podmíněnost samu. Ve světle Williamsovy teze, že žádné etické přesvědčení nemůže být tím, čím se být tváří, a s tím souvisejícího pojmu důvěry respektive odhodlání jakožto remedia pro tuto existenciální situaci, se nejedná o nikterak zarážející stanovisko. Je však třeba uznat, že „moderní vědomí“ v *tomto* smyslu není ryze deskriptivní pojem – představuje určitou, jistě ne nekontroverzní idealizaci. V tomto idealizovaném duchu si dnes také uvědomujeme, že byt' disponujeme nebývalými technickými a jinými možnostmi, jsme nevyhnutelně vydáni silám, jež nás přesahují a nejsou pro nás pochopitelné. Tyto síly jsou jak přírodní, tak sociální, politické či ekonomické; společné jim je ovšem to, že působí nevyzpytatelně – „řídí“ je náhoda, která sama nic nesleduje.

¹⁶⁶ „We know that the world was not made for us, or we for the world, that our history tells no purposive story, and that there is no position outside the world or outside history from which we might hope to authenticate our activities.“ (ShN, s. 166.)

¹⁶⁷ R. Pippin, *Bernard Williams on Nietzsche on the Greeks*, in: *týž, Internanimations: Receiving Modern German Philosophy*, Chicago – London 2015, s. 162 n.

Tato představa je v podstatě založená na figuře, kterou Williams přebírá od Nietzscheho. Filosofie byla v momentě svého vzniku v jistém smyslu reakcí na náhodu, snahou o její eliminaci v životě vlastním i společném prostřednictvím racionálního vodítka. Williamsova anti-sókratovská teze, ačkoli cílí primárně na současné formy etického myšlení, ve svém jádru sahá až k tomuto motivu – chce se rozloučit s představou, že bychom do nějakého modelu lidského života mohli a měli být jen vkládat naděje, že nás učiní imunními vůči náhodě. Tato naděje, oproti způsobu, jak ji koncipuje Williams, je totiž prodchnutá optimismem, jenž v posled ústí do vězení vlastního svědomí. Jedná se přitom o vězení v praktickém i kognitivním smyslu – Platónovu jeskyni naruby. Historický vývoj filosofie nás tak vrací před svůj vlastní počátek:

[P]řinejmenším dvě věci jsou, co se Nietzscheho týče, zjevné: jednak jeho vášeň pro řecký svět, jednak jeho pohrdání a odpor většinou aspektů modernity. Komplexnost jeho stanoviska má přitom zčásti svůj původ v neutuchajícím smyslu pro skutečnost, že jeho vlastní vědomí by bez onoho vývoje, jenž je mu tak odporný, nebylo možné. Jeho pohled na různé věci – nejen Řeky – závisí na prohloubené reflexivitě, sebe-vědomí a niternosti, kterou Řekové postrádali – nikoli však ku vlastní škodě; naopak to představovalo jeden z jejich půvabů a zdrojů moci: „Řekové byli povrechní – z vlastní hlubokosti.“ [...].¹⁶⁸

Poslední věta, převzatá z Nietzscheho předmluvy k *Radostné vědě*,¹⁶⁹ představuje opakující se motiv Williamsovy interpretace etické perspektivy archaických Řeků. Díky absenci reflexivity, která je charakteristickým rysem moderního vědomí, lze v písemných dokladech archaického myšlení spatřit to, co právě formy reflexivního myšlení zakrývají. Pippin, když rozebírá vztah Williamsova díla *Shame and Necessity* k Nietzscheho odkazu, respektive způsob, jakým oba autoři přistupují k „tragickému období“ Řeků, klade důraz na to, že Nietzsche – na rozdíl od Williamse – si mnohem jasněji uvědomoval závislost některých dimenzí vlastního myšlení na tradici, kterou odvrhuje. Právě citovaná pasáž však dokládá, že Williams si téhož byl v případě Nietzscheho rovněž vědom – a vzhledem k tomu, že sám pokládá za důležité vytknout to jako jeden z evidentních a charakteristických rysů jeho myšlení, bylo by překvapivé, kdyby se sám od tohoto náhledu odchyloval. Naopak. Reflexivita ve smyslu vědomého nahlížení nahodilosti

¹⁶⁸ *ShN*, s. 9.

¹⁶⁹ „Diese Griechen waren oberflächlich — aus Tiefe!“ (F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* in: F. Nietzsche, *Werke II.*, s. 15.)

vlastní životní formy – jeden ze znaků moderního vědomí – není pro Williamse něco, co je třeba překonat ve prospěch „bezprostřední“ naivity. Něco takového by bylo možné jen na způsob zapomnění, což je však forma úpadku, nikoli postupu.¹⁷⁰ V čem se Williams s Nietzsche rozchází je spíše míra jeho odporu vůči modernitě, zejména pak co se týče jeho názorů na liberálně-demokratické uspořádání a jeho předpokladů – primárně ideu rovnosti. Williamsova politická filosofie však překračuje rámec této práce, přejdeme tedy již k tomu, v čem Williams na Nietzscheho navazuje, a co si tedy podle něj od archaických Řeků můžeme na etické a morálně psychologické rovině vzít.

Pojem studu

Jestliže základní psychologickou veličinou morálky a morálního systému je pocit viny, tak v rámci imorálního postoje klíčovou roli pro etické myšlení hraje stud. Stud (*aidós*) v řeckém archaickém myšlení podle Williamse vystupuje jako emoce, která propojuje vztah k sobě samému s tím, jakým způsobem se vztahují k druhým:

Smysl pro vlastní čest, jenž lidé mají, je zároveň respektem pro čest druhých; je-li čest poškozena, mohou cítit pobouření či nějaké jiné formy hněvu, a to jak ve vlastním případě, tak pokud jde o někoho druhého. Toto jsou sdílené pocity, jež se vztahují k týmž věcem, a jejich funkcí je spojovat lidi v společenství cítění (*a community of feeling*).¹⁷¹

Je-li něčí čest poškozena, znamená to, že je ponížen. Hněv, o němž je v citované pasáži řeč, je v podstatě sekundární emoce, reakce na ponížení, které je prožíváno jako stud. Homérská společnost bývá někdy označována jako „společnost studu“ (*shame society*).¹⁷² Williams toto označení přijímá, proti čemu se však ostře vymezuje, je hodnocení, které s ním jeho autoři spojují. Tento titul má totiž původ v interpretacích, které Williams souhrnně nazývá

¹⁷⁰ Pippin má za to, že mezi *ShN* a *TT* je zřejmý rozdíl, jenž zachycuje posun ve Williamsově myšlení – posun směrem k více „hegelovskému“ způsobu vidění. Zatímco *ShN* má prezentovat poněkud jednostranný pohled jak na morálku, tak na archaickou etickou perspektivu, v *TT* Williams údajně dospívá k smířlivějšímu postoji vůči platónsko-křesťanské tradici, protože si jasněji uvědomuje závislost vlastní kritiky na tom, co je samo dílem této tradice. (Viz R. Pippin, *Bernard Williams on Nietzsche on the Greeks*, in: *týž, Internanimations: Receiving Modern German Philosophy*, Chicago – London 2015, s. 175.) Podle mého soudu se Pippin mylí: rozdíl mezi *ShN* a *TT* je pouze v tématu a rozložení důrazů, nikoli celkovém rámci.

¹⁷¹ *ShN*, s. 80.

¹⁷² Tamtéž, s. 5.

„progresivistické“.¹⁷³ Progresivistické výklady přistupují k archaické etické perspektivě podle Williamse správně potud, pokud identifikují stud jako určující emoci pro vzájemné etické vztahování se v rámci tohoto společenství; mylí se však, když se domnívají, že právě proto je tato perspektiva relativně vůči perspektivě moderní, jíž na psychologické rovině dominuje pocit viny, morálně inferiorní. Důvod, o nějž opírají toto své hodnocení, spočívá v tom, že stud je emoce, jíž probouzí pohled druhého – etická perspektiva, která má v základu takovouto dynamiku, je totiž podle tohoto výkladu podstatně *heteronomní*.¹⁷⁴ Jak víme, sám morální protiklad autonomie/heteronomie spočívá podle Williamse na iluzi, dané hodnocení však zahrnuje dokonce dvojité omyl:

Je hloupou chybou předpokládat, že reakce studu závisí jen na tom, že „se na mě přijde“, že cit, jenž stojí za každým rozhodnutím a myšlenkou řízenými studem, je doslova a bezprostředně strach z toho, že budu spatřen. [...] Pokud by všechno záviselo na strachu z odhalení, žádná motivace studu by vůbec nemohla být internalizována. V důsledku toho by nikdo neměl charakter a sama představa existence *kultury* studu jakožto nějakého soudržného systému, jenž reguluje chování, by nebyla myslitelná. I když stud a motivace s ním spjaté vždy zahrnují tím či oním způsobem pohled někoho druhého, je důležité, že pro řadu případů, v nichž je tato emoce při díle, je pohled druhého a on sám zpřítomněn představivostí.¹⁷⁵

Internalizace druhého a jeho pohledu zajišťuje sociální kontrolu při absenci skutečného druhého. Prospektivní stud, jenž sociální kontrolu takto udržuje v chodu nezávisle na přítomnosti reálné druhé osoby, má přitom podstatně reciproční strukturu: „Člověk bude motivován prospektivním studem na základě konfrontace s lidmi, v nichž by určité jednání vyvolalo hněv – jednání, jemuž by se vyhnuli z těch samých důvodů.“¹⁷⁶ Internalizovaný druhý, jehož pohled probouzí relativně vůči určitému jednání stud, je tedy dán jako někdo, kdo by se sám styděl, kdyby byl v obdobné situaci spatřen. Tyto reciproční vztahy přitom mají určitý obsah s etickým nábojem: „některé druhy chování jsou ctěny, další jsou přijímané a jiné zase zavrhované – jsou to tyto postoje, jež jsou internalizovány, nikoli jen předjímaní hostilní reakce“.¹⁷⁷

¹⁷³ Tamtéž, s. 4.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 77 n.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 81 n.

¹⁷⁶ Tamtéž s. 83.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 83 n.

[Internalizovaný] druhý nemusí být konkrétním jedincem, ani zástupcem nějaké sociální skupiny. Druhý může být identifikován v etických termínech. Tento druhý [...] se chápe jako někdo, jehož reakce bych respektoval – a zároveň jako někdo, kdo by respektoval tytéž reakce, pokud by důvodně směřovaly k němu.¹⁷⁸

V tomto smyslu je třeba chápat tvrzení citované v předchozí části práce: „Morální systém se svým důrazem na ‚ryze morální‘ a osobní prožívání viny a špatného svědomí ve skutečnosti zakrývá rozměr, v němž etický život překračuje individuální existenci.“¹⁷⁹ Williams tento intersubjektivní charakter „etického života“ dokládá ve svých interpretacích Aianta, Antigony a dalších heroických protagonistů Sofoklových dramát. Ukazuje, že ve svém heroickém jednání, které jako takové překračuje hranice sociálně přijímaného a přijatelného, tyto postavy nicméně vycházejí z motivů, jež podstatným způsobem implikují pohled druhého, jenž je respektován. I když je tak charakteristickou pohnutkou heroického protagonisty „prosté sebeprosazení“, jedná se o prosazení sebe sama, jež podstatným způsobem zahrnuje představu na sebe upřeného zraku, a sice někým, koho si vážím. Heroické jednání je tak na jedné straně radikální prosazení vlastní individuality, na straně druhé však udržuje vztah k někomu, kdo na dotyčného hledí, ba pohled druhého vlastně dává k tomuto sebeprosazení podnět. Pokud je ovšem stud tím, co motivuje takovýto typ jednání, pak není adekvátní ho spojovat, jak činí progresivističtí interpreti, ani s egoismem, ani s konvenčními ohledy na názor ostatních – oba tyto aspekty sice v nějakém smyslu zahrnuje, zároveň je však překračuje, neboť heroické sebeprosazení zcela jistě není ani egoistické, ani konvenční.

Williams přitom však nijak nerazí heroický *typus* jako etický ideál. Heroický kodex byl ostatně již v době, kdy ho Sofoklés ve svých dílech ztvárňuje, vnímán jako přinejmenším problematický.¹⁸⁰ Archaický obraz člověka je podle Williamse pro dnešní situaci zajímavý primárně tím, že před nás staví etickou a morálně psychologickou alternativu vůči převládajícímu legalistickému pojetí. Jak poznamenává, Řekové pro pojem viny ani neměli zvláštní termín – sémantické pole výrazu *aidós* jej zahrnovalo. To ovšem neznamená, že by Řekové vinu chápali stejně jako moderní morální perspektiva:

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 84.

¹⁷⁹ *ELP*, s. 212.

¹⁸⁰ Jean-Pierre Vernant celé tragické drama ve smyslu určitého historicky podmíněného, sociokulturního jevu pokládá za výraz této problematičnosti – manifestaci konfliktu dvou nesmiřitelných životních forem (aristokratické a demokratické), jež existují v rámci jednoho společenství. (Viz J.-P. Vernant, *The Historical Moment of Tragedy in Greece: Some of the Social and Psychological Conditions*, in: J.-P. Vernant, P.-V. Naquet, *Myth and Tragedy*, s. 23–29.)

I když v řeckých společnostech byly některé reakce týkající se viny strukturovány stejně jako naše, nikdo nebyl jednoduše vinný v našem smyslu, jelikož vina nebyla chápána odděleně od studu; stejně jako stud, když není protikladem viny, neznamená totéž co stud, jak mu rozumíme dnes.¹⁸¹

Tento archaický pojem studu, jenž zahrnuje i vinu, má oproti úzkému pojetí viny v rámci morálního systému podle Williamse tu výhodu, že retribuční reakce, jež jsou s fenoménem viny spjaté, dovede smysluplně usouvztažnit s identitou provinilce:

Jednání [jež vyvolává vinu a stud] stojí vždy mezi vnitřním světem dispozic, citů a rozhodnutí a vnějším světem utrpěné škody a způsobené nepravosti. *Co jsem učinil* ukazuje jednak směrem k tomu, co se přihodilo druhým, jednak k tomu, kým sám jsem.¹⁸²

Díky tomuto usouvztažnění dané retribuční reakce ztrácí, respektive vůbec nenabývají moralistní rozměr, neopírají se totiž o askripci vnějšího důvodu – daný člověk lituje újmy, jíž způsobil, a zároveň pocítuje stud na tím, kým se přitom vyjevil být, což umožňuje konstruktivní působení retribuice. Pokud na jeho straně takovéto reakce chybí, ač si je situace podle obecně sdílených kritérií evidentně žádá, je to znakem jeho bezostyšnosti – pak ovšem nemá smysl mu nic vyčítat a na místě je prosté odmítnutí, lhostejnost či jiný postoj z rejstříku imorality.

Pojem viny, jenž je takto provázán se studem, a tím pádem konkrétní podobou nějaké individuální identity, nicméně podle Williamse plně nepostihuje rozmanitost fenoménu viny samého. Vina má svůj počátek vně člověka – v člověku druhém; vzniká v důsledku újmy, jíž jsem druhému způsobil. V rámci morálního systému však vinu zakládá výlučně dobrovolné a úmyslné jednání, jednání na základě svobodného rozhodnutí: vědomé překročení či nedostání nějaké vlastní povinnosti. Oproti tomu Williams ve svém textu *Moral Luck* ukazuje, že újmy, jež se někomu stala mým prostřednictvím, za níž však nesu pouze nahodile odpovědnost („kauzální odpovědnost“), nejenže mohu litovat, tj. prožívat určitou formu viny, ale zdá se to být natolik přirozené, že absence nějaké takové reakce by vyvolala pochyby o mém

¹⁸¹ *ShN*, s. 91.

¹⁸² Tamtéž, s. 92.

charakteru.¹⁸³ Z hlediska morálního systému je však takováto reakce iracionální: nejenže si nemohu vyčítat něco, co nebylo v mé moci, ale správně si to ani vyčítat nemám, protože se tak dopouštím neoprávněné výtky, tj. dělám něco špatného. Podle Williamse je toto jen jedním z dalších dokladů toho, jak morální systém pokrývá etické myšlení. Pro nás je nyní důležité to, že s ohledem na tento aspekt fenoménu viny dává dobrý smysl od sebe vinu a stud oddělit. Vzniká-li totiž vina v důsledku nešťastné shody okolností, místo pro stud je zde nanejvýš sekundárně, totiž jako vědomí toho, že by bylo ostudné, kdyby mě to, co jsem nešťastnou náhodou způsobil, nechalo chladným, takže bych necítil žádnou lítost ani potřebu být jen symbolické nápravy.

Ve prospěch oddělení viny a studu mluví dále to, že v případě, kdy jsem se rozhodl pro určité jednání při vědomí toho, že tím někomu způsobím újmu, mohu ve vztahu k dotčeným osobám cítit lítost a potřebu nápravy, aniž bych pociťoval také stud – ten bych mohl naopak prožívat v opačném případě ve formě pocitu promarněného života, pokud by dané jednání představovalo praktickou nutnost. Právě to je případ Williamsova fiktivního Gaugaina, opět z textu *Moral Luck*, jehož umělecká ambice, jak jsem již dříve zmínil, koliduje s povinnostmi vůči jeho blízkým.

Vina je tedy fenomén, jehož některé aspekty je třeba chápat jako na studu nezávislé. Paradoxně však jde o aspekty, jež morální systém vytěsňuje: v prvním případě přímočarým odsouzením takového prožívání viny jako „iracionálního“; v druhém případě apriorním odmítnutím možnosti, že by nějaká újma mohla být z etického hlediska sice neospravedlnitelná – proto je na ni reagováno lítostí –, přesto však přípustná. Paradoxní je to přitom z toho důvodu, že pojem viny, jenž morální systém předpokládá, by právě neměl být na studu nezávislým, protože retribuční reakce, s nimiž morálka operuje, mají beze studu leda fiktivní oporu a vina se tak hrozí smřtit na pouhou „touhu po potrestání“, jak podotýká Williams.¹⁸⁴ Pozoruhodný je v této souvislosti postřeh Jennifer Church ohledně vztahu Freudova a Kantova pojetí morálky:

Freudovo pojetí morálky – jakožto jednání směřujícího proti sobeckým zájmům, případně jednání, jež na tyto zájmy nehledí; a dále jakožto něčeho, co zahrnuje smysl pro povinnost – lze samozřejmě přijmout, aniž bychom museli přijmout jeho ztotožnění morálního smyslu s nad-já. Kant se například pokoušel odvodit povinnosti směřující proti sobeckým zájmům z povinností rozumu samého. Jeho stanovisko však vyvolává

¹⁸³ Williams uvádí příklad řidiče nákladáku, jenž nikoli vlastním nedopatřením přejede dítě. (Viz B. Williams, *Moral Luck* in: týž, *Moral Luck*, s. 28.)

¹⁸⁴ *ShN*, s. 93.

otázky ohledně média, jehož prostřednictvím jsou povinnosti pocíťovány – ohledně *motivační* báze morálky. Kantovo plošné odmítnutí sklonů jakožto možné báze morálky [...] se zdá vypouštět možnost jakékoli báze vůbec; když se odvolává na vůli, vypadá to, že zavádí pouze zvláštní druh sklonu – sklon, který vystupuje nezávisle na jakémkoli sobeckém zájmu a jenž tak působí spíše *na* (fenomenální) já, než že by vycházel z něj. To je však přesně to, co se Freud pokoušel postihnout svým pojetím nad-já: možnost vnitřního činitele, jenž překračuje zakoušené já a působí na něj. Jeho koncept nad-já představuje naturalistický protějšek Kantova pojetí noumenálního já, imperativ vůle je nahrazen imperativem nad-já.¹⁸⁵

Tato pasáž je zajímavá tím, že Freud svůj koncept nad-já, jež promlouvá formou „trestajícího“ svědomí, prezentuje rovněž jako „internalizovaného druhého“. Tento internalizovaný druhý je jakožto nad-já vůči vlastnímu já ve Freudově pojetí podstatně nadřazený – Williamsovo „archaické“ pojetí naopak zdůrazňuje recipocitu vztahu mezi vlastním já a internalizovaným druhým. Tento rozdíl však neznačí konflikt mezi oběma pozicemi, protože Freud vlastně artikuluje psychologické podloží dobové morálky – přesně té morálky, kterou se Williams snaží překonat a již Freud rovněž oponuje. V souladu s paradoxním předpokladem „blízké jinakosti“ archaických Řeků je centrálním momentem tohoto překonání morálky nahrazení viny – v roli dominantní morálně psychologické emoce – studem. Nahradit v dané roli vinu studem přitom v podstatě znamená *neposlouchat* morálního arbitra a místo toho *hledět* na člověka – člověka, jehož sice ctím a v nějakém smyslu mě tak převyšuje, nepřekračuje mě však „ontologicky“. V termínech topologické metaforiky se jedná o proměnu vertikálního způsobu chápání morálky v způsob horizontální: internalizovaným druhým již nepromlouvá jiné bytí, ale jeho prostřednictvím je vidět svět.¹⁸⁶ Jde přitom pochopitelně o „ten či onen“ svět: rámec konstituovaný řadou vzájemně provázaných více či méně lokálních podmínek (historických, kulturních, sociálních, politických, ekonomických atd.). V souladu s tím lze říct, že snahu o etický život charakterizuje starost o to, kdo je ten, komu vnitřně čelím – jelikož se však skrze něj odhaluje *můj* svět, je tato starost neoddělitelně spjatá s otázkou, jak se to fakticky má se světem, jehož jsem součástí. Tím se dostáváme k pravdivosti (*truthfulness*) – hodnotě či ctnosti, do níž Williams vkládá jednu ze svých tří nadějí.

¹⁸⁵ J. Church, *Morality and the Internalized Other*, in: *Cambridge Companion to Freud*, J. Neu (vyd.), s. 220.

¹⁸⁶ Srov. *ShN*, s. 85.

Pojem pravdivosti

Zkraje *Truth and Truthfulness*, knihy věnované pravdivosti, Williams cituje z *Radostné vědy* pasáž nadepsanou „V jakém smyslu jsme ještě i my zbožní“, v níž Nietzsche na jednom místě říká:

[V]ůle k pravdě neznamena „nechci být klamán“, ale – vůči tomu neexistuje alternativa – „nechci klamat, ani sebe sama ne“: *tím se ocitáme na půdě morálky*.¹⁸⁷

Kdyby Williams tuto pasáž prezentoval jako doklad toho, že Nietzsche spatřoval ve vůli k pravdě východisko nějaké vlastní konstruktivní vize etiky, nějaké „morálky budoucnosti“, smysl dané pasáže by jednoznačně překrucoval. Nietzsche zde naopak demonstruje, že bezpodmínečná vůle k pravdě – „pravda za každou cenu“ – představuje jen nejmladší a nejzáludnější podobu toho, o čem později v *Genealogii morálky* mluví jako o asketickém ideálu. Williams však poukazuje na to, že toto odhalení je motivováno právě tím, co zdánlivě destruuje – vůli k pravdě. „Všechna čest asketickému ideálu, *je-li poctivý!*“ cituje Williams z *Genealogie morálky* se záměrem ukázat ambivalenci Nietzscheho postoje k pravdě:¹⁸⁸ explicitně se obvykle vyjadřuje v její neprospěch, podle Williamsa však tyto pasáže nelze číst jako resolutní popření její možnosti či plošné znehodnocení – už jen proto, že takovéto stanovisko je v pragmatickém rozporu se sebou samým. Jak tedy Williams vykládá Nietzscheho postoj k pravdě a pravdivosti?

V úvodních slovech této části práce jsem zmínil, že osvícenský projekt se svou eschatologickou vizí pokroku se zhroutil a že za jeho definitivní tečku bývá obvykle pokládána událost holokaustu. Jeho kolaps je však staršího data a je to právě Nietzsche, kdo představuje, snad spolu s Dostojevským, jednoho z prvních jeho zvěstovatelů. „Smrt Boha“ totiž zdaleka neznamena jen vyhlášení konce určitého náboženství. Pro nás však nyní nejsou až tak důležité různé roviny tohoto exitu, jako spíše to, co Nietzsche a v návaznosti na něj Williams chápou jako jednu z jeho hlavních příčin. „Blázen“ (*der tolle Mensch*), jemuž Nietzsche danou zvěst vkládá do úst, říká: „My jsme ho zabili – vy a já!“¹⁸⁹ Smrt Boha tak není Nietzschem prezentována jako dílo jednotlivce, individuální akt vraždy, ale jako fakt, za nějž, aniž by si to většina z nás uvědomovala, neseme všichni kolektivní odpovědnost. Myšlenka je v jádru

¹⁸⁷ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 344, in: F. Nietzsche, *Werke II.*, s. 207.

¹⁸⁸ F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, přel. V. Koubová, s. 141.

¹⁸⁹ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125, in: F. Nietzsche, *Werke II.*, s. 127.

taková, že evropská kultura, již po tisíciletí dominovala určitá představa Boha, vytvořila ze sebe samé podmínky, jež upřímnou víru v Boha činí nadále nemožnou – a vinni jeho skolem jsou tak všichni, kdo jsou s těmito podmínkami sžiti. S jistou nadsázkou lze říct, že každý, kdo prošel nějakým národním vzdělávacím systémem. Klíčovou roli v tomto historickém procesu přitom sehrála právě vůle k pravdě:

Co, ptám se s veškerou přísností, vlastně zvítězilo nad křesťanským Bohem? Odpověď se nachází v mé Radostné vědě: „...sama křesťanská morálka, stále přísněji chápaný pojem pravdivosti (Begriff der Wahrhaftigkeit), zpovědnická jemnost křesťanského svědomí, přeložená a sublimovaná ve svědomí vědecké, v intelektuální čistotu za každou cenu.“¹⁹⁰

Pravdivost ve smyslu vůle k pravdě – dílo platónsko-křesťanské morálky – podle Nietzscheho připravila zvrát, na něž zašla víra v Boha, sama však nakonec čelí obdobnému zvrátu:

Stejně jako v minulosti vyvozovala křesťanská pravdivost jeden závěr za druhým, vyvodí nakonec i svůj *nejsilnější závěr*, svůj závěr proti sobě samé; to se však stane, až položí otázku „co znamená veškerá vůle k pravdě?“ [...] [J]aký smysl by mělo celé naše bytí, ne-li ten, že si v nás ona vůle k pravdě uvědomí sebe samu *jako problém*?¹⁹¹

Tuto konfrontaci postoje pravdivosti s vlastní hodnotou, potažmo hodnotou pravdy vůbec, Williams představuje jako konflikt, který dnes důvěrně známe: na jedné straně panuje „intenzivní závazek k pravdivosti“ – máme se na pozoru a je nám v nebývalé míře vlastní touha nebýt – nejen před druhými – za hlupáka; na straně druhé se pravda sama jeví být čímsi pochybným.¹⁹² Tato oscilace mezi vůlí k pravdě a zaujímáním odstupu vůči ní je z Williamsova hlediska nevyhnutelná: touha po pravdě uvádí do pohybu proces kritiky, jenž má tendenci k tomu jistoty a „pravdy“ rozleptávat; extrém rezignace na pravdu („pravda neexistuje!“) však zase typicky není konsistentní s tím, co její proponent skutečně chce tvrdit. Co se týče Nietzscheho názoru na otázku hodnoty pravdivosti a pravdy vůbec, musíme se omezit pouze na Williamsovo čtení. Jeho výklad přitom zjevně nemá ambici být detailní a naprosto věrnou interpretací Nietzscheho samého. Ne, že by byl svévolný, nejedná se však o typickou

¹⁹⁰ F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, přel. V. Koubová, s. 143.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 144.

¹⁹² *TT*, s. 1.

interpretaci z žánru dějin filosofie. Williams jistě byl přesvědčený, že klíčový moment jeho výkladu odpovídá Nietzscheho intencím, nijak rozsáhle to však nedokládá a řadu otázek, které se bezprostředně nabízejí, ani neformuluje, natož aby je zodpovídal. O to víc však jeho čtení Nietzscheho evidentně ovlivňuje řadu jeho vlastních stanovisek ohledně hodnoty pravdy a pravdivosti, ba co víc, určuje sám způsob kladení otázek a vidění problémů. Výstižně ho shrnují následující dvě pasáže:

Nietzsche si nemyslel, že by se ideál pravdivosti spolu s odhalením jeho metafyzického původu odebral do důchodu. Ani nepředpokládal, že by pravdivost bylo možné oddělit od zájmu o pravdu. Pravdivost si jako ideál podržuje svou moc, spatřovat v ní něco redundantního či škodlivého mu tedy nebylo vlastní. Hlavní otázka pro něj spočívala v tom, jak ji učinit snesitelnou.¹⁹³

[Nietzsche] si byl vědom toho, že jeho kritiky a genealogie vycházejí z ducha pravdivosti, a to jak ve svých pohnutkách, tak účincích. Jeho myšlenky směřovaly k tomu, kam až je možné dohlédnout přehodnocení hodnot spjatých s pravdou – jak jim lze rozumět v perspektivě, která se liší od platónsko-křesťanské metafyziky, jež doposud byla v rámci západního myšlení jejich hlavním zdrojem.¹⁹⁴

Obě tyto pasáže míří k témuž problému – otázce, jak je možné skloubit vůli k pravdě s možností odhodlaného postoje respektive důvěry. Jak jsem uvedl, konflikt pravdivosti a pravdy se svou vlastní hodnotou se podle Williamse dnes ukazuje v důvěrně známém jevu: obecně sdílený závazek k pravdivosti jde ruku v ruce se skepsí ohledně pravdy samé. V pozadí tohoto fenoménu stojí to, že současný člověk, „proti vlastní vůli vzdělaný“, jak o sobě opakovaně říká Hrabalův Hanťa, se relativně vůči jiným epochám vyznačuje vysokou mírou reflexivity – uvědomuje si, byť s různou mírou intenzity a jasnosti, že jeho situace vyrůstá z určitých podmínek a mohla by vypadat také jinak. To je dědictví ducha osvícenství. Podle Williamse si Nietzsche velice jasně uvědomoval, že návrat k řecké archaické perspektivě, který ve svém myšlení razí, není možné provést bezezbytku – i kdyby se renesanci archaické perspektivy podařilo v širším společenském měřítku prosadit, podmínky, jež její potřebu vyvolaly, tím nezmizí. Potřebujeme tak syntézu mezi řeckou naivitou a moderní reflexivitou. V posledním úseku této části práce, který ji zároveň završí jako celek, se budeme věnovat tomu, jak Williams

¹⁹³ Tamtéž, s. 16.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 18.

rozpracovává pojem *autenticity*, přičemž ho představím právě jako syntézu tohoto druhu. Předeseílám to nyní z toho důvodu, že se na tom ukazuje charakteristický rys Williamsova myšlení, který je zároveň vzhledem k tématu pravdivosti bezprostředně relevantní. O jaký rys se jedná?

V přednášce *Philosophy as a Humanistic Discipline* Williams předestírá své pojetí toho, co za typ činnosti filosofie vlastně je, přičemž ji obecně charakterizuje jako „část širší snahy o to, zjednat si co možná nejúplnější obraz o našem životě, což zahrnuje projasnění našich intelektuálních aktivit právě v té situaci, v níž se aktuálně nacházíme“. ¹⁹⁵ Jednou z implikací takového pojetí je, že filosofie může legitimně aspirovat na to předkládat nějaká vysvětlení. ¹⁹⁶ Velký důraz – a právě to je relevantní ve vztahu k pravdivosti – přitom Williams klade na úlohu historie. Výslovně říká, že existuje moment, v němž se filosofie musí vnořit do historie, má-li plnit svou funkci, tj. objasňovat situaci člověka ve světě. ¹⁹⁷ Jeho vlastní pojetí pravdivosti a její hodnoty je toho dokladem. Než se k němu však obrátíme, je třeba vykonat určité přípravné práce, nejdříve musíme podniknout krátký exkurs do toho, v jakém ohledu pravdivost právě dějinný, a tedy kontingentní charakter nemá.

Již jsem zmínil, že pravdivost a spravedlnost představují pro Williamse hodnoty či ctnosti, které mají určitý trans-kulturní skelet. Williams to demonstruje prostřednictvím genealogického výkladu. Této části jeho argumentu se zde nechci podrobně věnovat, shrnu ji tedy jen v několika bodech.

První věc, kterou je třeba říci, je skutečnost, že jeho přístup je naturalistický a genealogický postup tomuto celkovému interpretačnímu rámci odpovídá. Je-li tento interpretační rámec aplikován na člověka, jako je tomu v daném případě, znamená to, že člověk je uchopen jako „součást přírody“ (*part of nature*) – zvláště pak v těch aspektech své existence, u nichž to není na první pohled zjevné, třeba právě v etickém rozměru jeho života. ¹⁹⁸

Druhý důležitý bod bezprostředně navazuje na první. „Příroda“ je vágní pojem, ve spojení s genealogickou metodou aplikovanou na etický rozměr lidského života však naturalistický rámec nabývá konkrétní obsah: etická dimenze lidského života je explikována z jejího vztahu

¹⁹⁵ B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, in: týž, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, s. 182.

¹⁹⁶ V tomto se Williams rozchází s Wittgensteinem, ačkoli na něj jinak v řadě ohledů navazuje.

¹⁹⁷ „[P]hilosophy itself must involve more than abstract argument [...], it must engage itself in history.“ (TT, s. 39.)

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 22.

ke zbytku „lidské přirozenosti“, tj. těm dimenzím života, jež jsou relativně méně komplexní a trans-kulturně neproměnné, zejména se přitom jedná o různé psychologické aspekty člověka.¹⁹⁹ Třetí bod se týká Williamsova rozlišení na subversivní a vindikatorní genealogii. Subversivní formu hojně uplatňuje Nietzsche, typicky když líčí, jak mnohé z toho, co je pokládáno za ctnost, pramení z resentimentu, tj. v nějakém smyslu má svůj původ v pravém opaku toho, čím se tváří být. Je-li nějaký takovýto výklad nahlédnut jako přesvědčivý, pro jeho *explicandum* to má zpravidla fatální následky. U vindikatorní genealogie toto neplatí – přesvědčivost nějakého takového výkladu může naopak důvěru v jeho předmět posílit.²⁰⁰

Za čtvrté genealogie jak v subversivním, tak vindikatorním smyslu může nabývat podoby buď fiktivního, nebo reálného scénáře. Nakolik Williams demonstruje trans-kulturní povahu pravdivosti, předkládá vindikatorní genealogii založenou na fikci. Tato fikce spočívá v určité abstraktní úvaze o genezi dané dispozice. Strukturálně se tato úvaha nikoli náhodou velice podobá Humovu výkladu spravedlnosti jakožto umělé ctnosti: je to něco, co je líčeno jakožto spontánně vzniklé v rámci určité praxe, zároveň se o tom však tvrdí, že to v této praxi nikdy vzniknout nemohlo, protože je to jejím nutným předpokladem.²⁰¹ Účelem této fikce, stejně tak u Huma v případě spravedlnosti, jako u Williamse v případě pravdivosti, je ukázat kauzální souvislost mezi těmito dispozicemi a relativně „primitivnějšími“ aspekty lidské konstituce.

Pátý bod kvalifikuje body jedna, dva a čtyři. Smyslem genealogické metody je představit výklad, který je na jedné straně naturalistický, na straně druhé však nikoli reduktivní. Konkrétně to znamená, že svůj předmět nepřipraví o status „hodnoty o sobě“ (*intrinsic value*). Hodnotou o sobě se samozřejmě nemíní nějaká subsistentní kvalita, něco, co by existovalo nezávisle na hodnotící perspektivě. Williams za dostatečnou podmínku pro to, aby *x* nabývalo statusu hodnoty o sobě, pokládá kombinaci dvou podmínek: za prvé *x* musí být nutné (či téměř nutné) pro naplňování základních lidských potřeb, takže by lidé měli mít důvod přistupovat k *x* jakožto o sobě hodnotnému; za druhé lidé skutečně k *x* jakožto o sobě hodnotnému koherentně přistupují.²⁰²

Konečně za šesté je třeba zmínit to, jak si Williams onen trans-kulturní skelet pravdivosti vlastně představuje. Pravdivost podle něj sestává ze dvou dílčích ctností: upřímnosti (*sincerity*) a preciznosti (*accuracy*). Stejně jako je spravedlnost dispozicí, která zajišťuje možnost se na něco u druhých spoléhat (*reliability*) – primárně jde o respekt k vlastnictví a soukromí –, týkají

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 24 n.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 36–38.

²⁰¹ Srov. D. Hume, *T* 3.2.2.18, 492 n.

²⁰² Tamtéž, s. 90.

se i ctnosti ustavující pravdivost nějakého „moci se spolehnout“.²⁰³ V případě upřímnosti se konkrétně jedná o možnost spoléhat se na to, že druhý tvrdí to, co skutečně také míní. A pokud jde o preciznost, tak zde jde zase o to, že na mínění dotyčného je spolehnutí.

Druhá část oné přípravné fáze spočívá v objasnění pojmů „tvrzení“ (*assertion*) a „přesvědčení“ či „mínění“ (*belief*), protože jejich prostřednictvím Williams upřímnost a preciznost, z nichž se skládá pravdivost, artikuluje. Pojem tvrzení Williams vysvětluje tak, že pokud mluvčí A tvrdí adresátu B větu V, jejímž obsahem je *P*, pak A tímto aktem buď vyjadřuje své přesvědčení, že *P* je pravda, anebo chce, aby se B domníval, že se A domnívá, že *P* je pravda.²⁰⁴ Přesvědčení se nutně vztahuje k pravdě, je s ní konceptuálně spjaté, neboť být o něčem přesvědčen jakožto nepravdivém není možné. Vazba k pravdě se přenáší i na tvrzení, protože jeho primární funkcí je mínění vyjadřovat. V případě tvrzení však existuje riziko zneužití jeho primární funkce, takže místo aby adresátu zprostředkovávalo přesvědčení mluvčího – „sdělovalo pravdu“ –, stává se nástrojem klamu. Williams přitom klade velký důraz na skutečnost, že zatímco uznání, že určité tvrzení není pravdivé, nutně nevede ke ztrátě přesvědčení, jež vyjadřuje, uznání nepravdivosti nějakého přesvědčení znamená jeho kolaps. Tuto asymetrii lze vyjádřit také tak, že zatímco je možné záměrně něco nepravdivého tvrdit, není možné být záměrně o něčem jakožto nepravdivém přesvědčen. To však vede ještě k obecnějšímu závěru, že na rozdíl od tvrzení, které je určitým typem volního aktu, přesvědčení vůli přímo nepodléhá, takže představa „být o něčem záměrně přesvědčen“ je nesmyslná.

Nyní se již můžeme obrátit k pojmu upřímnosti. Intuitivní definice upřímně proneseného tvrzení by mohla znít:

Upřímné tvrzení je takové, jehož obsah vyjadřuje skutečné přesvědčení mluvčího.

Lež Williams definuje následovně:

Lež je tvrzení, o jehož obsahu je mluvčí přesvědčen, že není pravdivý, a které je proneseno s úmyslem jeho adresáta klamat, a sice právě prostřednictvím sdílení nepravdivého obsahu jakožto pravdivého.²⁰⁵

²⁰³ „Truthfulness is a form of trustworthiness, that which relates in particular way to speech.“ Tamtéž, s. 94.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 72.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 96.

Na první pohled je zřejmé, že definice lži se svou formou liší od intuitivní definice upřímného tvrzení. To je dáno tím, že lež představuje jen zvláštní případ klamu – protiklad upřímného tvrzení je širší. Ve světle tohoto postřehu se intuitivní definice záhy ukáže být neudržitelná. Klamat lze totiž také prostřednictvím tvrzení, jež sice nejsou sama o sobě nepravdivá, ale jsou pronesena způsobem, který záměrně produkuje v adresátovi mylné přesvědčení: žena svému kolegovi řekne, že si někdo četl jeho poštu, ale již nedodá, že to byla ona – naopak způsobem, jakým o dané události referuje, sugeruje, že to právě ona nebyla. Na tomto příkladu Williams ilustruje širší náhled, že když něco tvrdíme, obvykle tím říkáme mnohem víc, než sám tvrzený obsah. Tuto myšlenku poté rozvíjí prostřednictvím pojmu „konverzační implikatury“ převzatého od Paula Grice.²⁰⁶ Tento pojem vyjadřuje to, co sice v určitém řečovém aktu nevystupuje explicitně, co však určuje jak dané promluvě rozumět – jakožto pouze implikované to ale leží vně pravdivostních podmínek řečeného výroku, neboť ty se týkají výlučně jeho obsahu. Klamavé jednání prostřednictvím pravdivých výroků tak lze obecně uchopit jako zneužívání konverzačních implikatur. Z hlediska dějin upřímnosti coby jedné z dvou dispozic, jež charakterizují pravdivost, je přitom zajímavé, jak se od sebe přístup k těmto dvěma formám klamu – lži na jedné straně, a zneužití implikatury na straně druhé – historicky liší. Právě na pozadí tohoto rozdílu se totiž formuje nějaký konkrétní smysl upřímnosti.

Williams tuto historii rozebírá v kapitole, jejíž název předem leccos prozrazuje: „Fetišizace tvrzení“. Na úvod cituje slova Tomáše Akvinského:

Všechny lži jsou z definice špatné. Jedná se totiž o úkon, jenž je v neshodě se svou látkou: všechna vyřčená slova by měla z definice označovat to, co máme na mysli, takže označují-li něco, co na mysli nemáme, je to zvrácené a špatné. Jelikož jsou lži takto mimo shodu, nelze jich užít ani k pomoci bližnímu, děj se co děj – pravdu je třeba nějakým chytrým způsobem skrýt.²⁰⁷

²⁰⁶ „Konverzační implikatura“ přitom sama představuje rozvinutí Strawsonova pojmu „presupozice“. (Srov. P. F. Strawson, *On Referring*, in: *Mind*, 59, 1950, s. 320-344.)

²⁰⁷ „Mendacium autem est malum ex genere. Est enim actus cadens super indebitam materiam, cum enim voces sint signa naturaliter intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione.“ (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* II, 2, q. 110 a. 3 co.110; a. 3 ad 4.)

Nejdříve je třeba upozornit, že zde Williams slučuje dvě odlišná místa.²⁰⁸ Jedná se nicméně o tutéž kvestii, takže výsledek není nijak násilný. Co se textu samotného týče, tak Akvinského stanovisko je pozoruhodné tím, v jak jasné podobě zde vystupuje onen protiklad lži a zneužití implikatury. Z dané pasáže je zjevné, že se jedná o hodnotový protiklad: zatímco lež je *a priori* špatná (*malum ex genere*), zneužití implikatury je přípustné (*licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione*). Williams poměrně přesvědčivě líčí, jak se toto schéma uplatňuje u řady dalších autorů v poměrně rozsáhlém úseku dějin: kromě zmíněného Akvinského uvádí příběh o Sv. Athanasiovi, dále Sv. Augustina, příručku pro katolické kněží jistého Henry Garneta z konce šestnáctého století, Kanta či stále platné zvyklosti britského parlamentu. Snad s výjimkou britského parlamentu je podle Williamse všem těmto autorům společné, že tento protiklad staví na „teleologickém“ pojetí tvrzení:

[P]ředpokládají, že pro distinkci mezi lží a jinými formami klamu existuje nezávislá báze, z níž pravidlo zakazující lež vyplývá jako něco, co nepřipouští výjimku. Toto ospravedlnění se zakládá na představě, že definice či podstata tvrzení zahrnuje pravdivost: smyslem tvrzení jako takového je „být pravdivé“. Předpokládá se, že sama povaha tohoto komunikačního nástroje [...] stanovuje, jak smí být použit.²⁰⁹

Jak víme, Williams má rovněž za to, že primární funkcí tvrzení je sdělovat pravdu. Funkce je ovšem jedna věc, esence věc druhá: tím, že sdílení pravdy pokládají dotyční autoři za podstatu tvrzení, což pro ně zároveň implikuje určité praktické konsekvence, činí z něho fetiš. Z hlediska funkce přitom mezi lží a zneužitím implikatury zásadní rozdíl není: „znamená-li lež zpronevěru tvrzení, pak způsob podání, jenž záměrně zneužívá to, co [...] adresát může důvodně očekávat, není zpronevěrou o nic méně.“ Následující Williamsova úvaha ukazuje, jak tento fetišistický předpoklad vyrůstá z legalistického ducha morálky:

Tato tradice patrně spočívala na obraze světa, v němž je sice vše prodchnuto konfliktem, v posled však podléhá jistému pravidlu. V rámci tohoto obrazu je mnohé konfliktní a není toho moc, nač se lze spolehnout, jako celek je však svět podřízen pravidlu [...], jehož když se budeme držet, máme šanci z tohoto života vzejít tak, že se budeme

²⁰⁸ Což je poněkud matoucí, protože zároveň chybně cituje: místo 110. kvestie odkazuje na 69.

²⁰⁹ *TT*, s. 105 n.

schopni náležitě z něj zodpovídat. Tato představa implikuje zásvětní dimenzi [...] a poslední soud.²¹⁰

Williams odmítá, že bychom o problematice upřímnosti, lži a klamu měli uvažovat primárně v termínech pravidla: „namísto představy ‚řízení se pravidlem‘ bychom se měli spíše soustředit na soubor hodnot, jenž utváří postoj mluvčího k těm, na něž se v řeči obrací“.²¹¹ V této souvislosti nachází místo jak pro archaické motivy cti a studu, tak pro spíše moderní hodnoty rovnosti, spravedlnosti a svobody. Celá kapitola, kde se Williams věnuje tomu, jak se tyto jednotlivé ctnosti či hodnoty promítají do upřímnosti, je přitom postavena na otázce, co to znamená „zasloužit si pravdu“ – a tedy: „kdy být upřímný?“ Tato otázka sama o sobě představuje polemiku s moralistní tradicí, protože předpokládá, že právě ne každý si pravdu zaslouží, případně že také není za všech okolností dobré (citlivé, ohleduplné atd.) ji vynášet na světlo. Z Williamsova rozboru lze jen těžko vytěžit nějakou jednotnou koncepci, jeho pojetí upřímnosti se zde rozpadá do řady nuancovaných postřehů a „ale“. Tato skutečnost ovšem nutně nepředstavuje nedostatek, protože Williamsovi se tímto postupem daří živě a přesvědčivě zpřítomnit to, co z upřímnosti dělá pro nás svébytnou hodnotu – jedná se o předvedení toho, jak k upřímnosti „koherentně přistupujeme“ jakožto „hodnotě o sobě“. I když je z tohoto důvodů těžké shrnout Williamsovo pojetí do nějakého přehledného celku, dvě věci nicméně vytknout lze.

Za prvé ve Williamsovu výkladu důležitou roli hraje vztah upřímnosti, důvěry a svobody. Klam, je přitom lhostejné, jedná-li se o lež, či zneužití implikatury, je zpronevěrou – nikoli tedy překročením pravidla, jako je tomu v morálním výkladu, ale zneužitím důvěry konkrétního člověka. Klamné sdělení předkládá nějaký falešný obraz světa, jenž je produktem vlastní vůle. Tím, že je svět v klamném tvrzení nahrazen vlastní vůlí, dostává se oklamáný do mého područí – což podle Williamse představuje paradigmatický případ nesvobody. Jedná-li se o okolnosti, kdy je na místě takto násilně uplatnit svou moc, jako v slavném Kantově příkladu vraha hledajícího nevinnou oběť, nejsou na místě žádné výčitky – dotyčný si pravdu jednoduše nezaslouží. Pokud ovšem jde o případ staré dámy, – to je zase Williamsův příklad –, v jejímž případě by konfrontace s nějakou pravdou nezpůsobila nic než zbytečnou bolest, takže se „paternalistický“ klam jeví být na místě, retribuční reakce se již nezdá být nepatřičná – důvěra někoho, kdo si to nezaslouží, byla zneužita; nezáleží na tom, že možná z dobrých důvodů. Rozhodnout, co je v těchto typech případů žádoucí, na obecné rovině nelze, neboť kromě toho,

²¹⁰ Tamtéž, s. 109 n.

²¹¹ Tamtéž, s. 110.

že je třeba zohlednit charakter dotyčných osob, konkrétní aspekty situace apod., žádné rozhodnutí zkrátka nemusí být dobré či správné. Z tohoto důvodu, a tím se dostáváme k druhému bodu, Williams v závěru dané kapitoly dospívá k *soudnosti* jakožto klíčové schopnosti spjaté s upřímností. Upřímnost se nemá opírat o bezhlavou aplikaci pravidla „nelži!“, ale schopnost citlivě vyhodnotit jednotlivé aspekty situace.²¹² Vůči tomu by snad bylo možné namítnout, že Williams končí u poměrně prázdného pojmu, ve skutečnosti tak ale jen v závěru pojmenovává to, čehož uplatnění demonstruje celý jeho dosavadní rozbor.

Přejdeme nyní k druhé ctnosti, jež charakterizuje pravdivost: preciznosti. O upřímnosti lze obecně říct, že představuje dispozici, která operuje na tvrzeních, přičemž její funkcí je zajišťovat jejich spolehlivost – brání různým formám jejich zneužití k produkci klamu. Víme přitom, že tvrzení má primárně vyjadřovat přesvědčení mluvčího. Právě přesvědčení jsou pak vlastní doménou preciznosti. Tato dispozice má tedy na jedné straně bránit podléhání klamu ve vlastním mínění, na straně druhé konstruktivně přispívat k tvorbě nových neklamných přesvědčení. Procesu poznání přitom stojí podle Williamse v cestě několik obtíží dvojího druhu. Co se prvního druhu týče, „vnějších překážek“ (*external obstacles*), tak Williams říká, že „se jedná o případy [obecné] resistance světa naší vůli“. Svět je přitom resistantní jednak vůči změně, jednak vůči tomu být interpretován. K tomu Williams poznamenává, že tyto překážky jsou spolu úzce provázané, jak dokládá „idea experimentu“. To je možná trochu nejasné a žádá si krátký komentář.

Určité vodítko skýtá právě poznámka ohledně experimentu. Současná fyzika zkoumá v jistém smyslu umělé jevy. V urychlovačích částic navozuje za účelem simulace procesů, o nichž se předpokládá, že se děly v krátkce po vzniku vesmíru, podmínky, jež na Zemi „přirozeně“ nemohou nastat. K tomu, aby tyto „nepřirozené“ podmínky mohly vzniknout, je zapotřebí nesmírně složitý konceptuální a technický aparát – všechno pro to, aby bylo možné pozorovat určité změny. Urychlovač částic při složitosti své konstrukce tak lze vnímat jako symbol resistance světa vůči změně. Dobře se na něm však dá ilustrovat i resistance světa vůči interpretaci, neboť pohnutkou pro stavbu tohoto přístroje je určitá anticipace toho, co se v něm bude dít, kdybychom však věděli přesně, co to bude, nebyl by důvod se do takového projektu pouštět – urychlovače budujeme právě proto, abychom to, co očekáváme, mohli korigovat ve světle toho, co nám umožní vidět.

²¹² V Kantově diktu by tedy upřímnost měla angažovat nikoli „určující“, ale „reflektující“ soudnost. (Srov. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, s. 24.)

Druhý druh obtíží spočívá ve „vnitřních překážkách“ (*internal obstacles*). Zatímco vnější překážky spočívají v resistenci světa, k překonání vnitřních překážek je naopak třeba resistance na straně poznávajícího subjektu, a sice vůči takovým faktorům jako jsou sebe-klam, vliv vlastních tužeb či prostá lenost. Williams v této souvislosti mluví genericky o vzdorování „principu slasti“, tj. tomu, co ve Freudově pojetí stojí proti principu reality.

Těmto dvěma druhům resistance odpovídá dvojí smysl slova „objektivita“. To, že procesu poznání stojí v cestě vnější překážky, motivuje představu „nezávislého řádu věcí“. V druhém smyslu je pak objektivní nikoli něco, ale někdo: člověk, jenž je schopen potlačit své partikulární hledisko ve prospěch věcného nároku poznávaného předmětu. Na tomto druhém smyslu je dobře vidět, co dělá z preciznosti ctnost – je to „vášeň rozumět věcem správně“, ona „sublimovaná zpovědnická jemnost křesťanského svědomí ve svědomí vědecké“, která je i podle Nietzscheho hodna úcty, je-li poctivá.

Jak ukazuje následující pasáž, zmíněné dva aspekty objektivit jsou úzce provázány:

Není možné nabýt přesvědčení, že *P*, tím, že se sám od sebe rozhodnu být přesvědčen, že *P*. Má přesvědčení odpovídají světu, takže jsem-li si vědom, že jsem nějakého přesvědčení nabyt na základě vlastního přání, jsem si zároveň vědom toho, že toto přesvědčení není responzivní vůči světu. Má přesvědčení cílí na pravdu (*aim to be true*) a už jen z toho důvodu k nim musím přistupovat jako nezávislým na mé vůli. Jsou-li má přesvědčení „motivována“, vznikají-li na základě nevědomých přání (*wish-fulfilment*), nejsou na mé vůli nezávislá – to mi však samo o sobě musí být skryto.²¹³

V souladu s tím je jednou z hlavních funkcí preciznosti zamezení vstupu nevědomých přání do procesu poznání: blokace „fantazie“ ve prospěch smyslu pro realitu. V třetím úseku předchozí části práce jsem v kontextu Williamsovy polemiky s Putnamem uvedl, že realitu lze chápat jako něco, co je na mě nezávislé a zároveň nám společné. Na tento motiv nyní navážeme. Když Williams vysvětluje, v jakém smyslu je jeho pojetí pravdy „realistické“, výslovně tvrdí, že k této otázce nechce přistupovat z metafyzického hlediska – za účelem jejího zodpovězení se uchyluje k něčemu, co nazývá „fenomenologií přání“. Výchozí premisu tohoto postupu představuje takto:

²¹³ *TT*, s. 135.

[N]akolik existuje spojitost mezi našim pojmem reality a myšlenkou resistance naší vůli, lze očekávat, že to, co před nás staví představu nezávislé reality, je stav věcí, vůči němuž existuje myslitelná alternativa.²¹⁴

Základní myšlenka jeho argumentu je taková, že nějakou konkrétní představu o tom, co je na mně nezávislá realita, lze vytěžit z toho, co všechno může tvořit obsah našich přání, a sice proto, že právě v nich počíná její fantazijní surogát. Fenomenologický rozbor vede Williamse k závěru, že obsahem přání nemohou být logické ani metafyzické nemožnosti, ale – s výjimkou určitých smíšených případů – rovina „pouze faktuálního“.²¹⁵ Realita je tedy to, co lze na základě vlastních dílčích pohnutek fakticky myslet také jinak, přičemž hlavní funkcí preciznosti, jakožto dispozice, která má uchovávat smysl pro realitu, je tyto alternativy idiosynkratického původu odfiltrovat.

V třetím úseku druhé části jsme viděli, že teoretický postoj je spjatý se svobodou, a sice ve smyslu možnosti odstupu od toho, co je dílčí, a přivrátu k tomu, co je společné. Preciznost přitom představuje dispozici, jež se v teoretickém postoji uplatňuje zejména, protože zajišťuje zdárný průběh této změny perspektivy. Tématu svobody jsme se věnovali také v souvislosti s upřímností – zneužití důvěry bylo představeno jako nahrazení toho, co je společné, něčím, co je dílem vlastní vůle, což bylo uchopeno jako upření svobody dotyčné osobě. Oba tyto aspekty se promítají do kritiky, kterou Williams adresuje Richardu Rortymu a jíž své pojednání o preciznosti završuje. Kritika se vztahuje k Rortyho interpretaci scény, v níž je Winston, hlavní protagonista Orwellova románu *1984*, podroben mučení.²¹⁶

„Svoboda znamená možnost svobodně říct, že dvě a dvě jsou čtyři. Je-li toto dáno, vše ostatní následuje.“ K této větě, jíž si Winston zaznamenává do svého deníku, Williams říká:

Nezáleží na tom, že zde jde o aritmetiku [...]. Podstatné je, že toto přesvědčení je tak zjevně pravdivé, jak jen nějaké přesvědčení může být; a jelikož neexistuje žádný možný svět, v němž by dvě a dvě nebyly čtyři, nabýt takovéto přesvědčení znamená být vypuzen z vlastní mysli – či spíše být vypuzen ze světa do nějaké cizí mysli.²¹⁷

²¹⁴ Tamtéž, s. 137.

²¹⁵ Tamtéž, s. 139.

²¹⁶ Viz R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, s. 169–185.

²¹⁷ Tamtéž, s. 147.

Pod vlivem mučení je Winston nakonec přinucen uznat, že dvě a dvě se rovnají pěti – nikoli jen vnějškově, ale vnitřně, tj. skutečně nabyde tohoto přesvědčení. Ve vztahu k této pasáži Rorty tvrdí, že z etického či politického hlediska nezáleží na tom, že „ $2 + 2 = 4$ “ je pravdivé tvrzení, ale na možnosti to nahlas svobodně vyslovit – pravda a nepravda „není téma“. Rortyho čtení Williams vytýká vícero věcí, z hlediska vztahu svobody a smyslu pro realitu je však klíčová následující pasáž:

Mučení, které si Orwell představuje [...] podryvá pravdivé přesvědčení do té míry, že zcela ničí vazbu jeho oběti ke světu, maže rozdíl mezi fantazií a realitou. Winston je kladen do fantazie, která je dílem Strany. Toto představuje konečné stvrzení moci – což Orwell viděl, Rorty však, protože pravda a nepravda „není téma“, se pro to činí slepým. Píše o jeho „bolesti a ponížení“ [...], ty však vysvětluje v termínech prostého násilného nahrazení jednoho přesvědčení jiným přesvědčením. To však nemůže stačit: potřebujeme představu, že některá přesvědčení jsou pravdivá, přičemž možnost, že se tomu tak skutečně má, je v posled spjatá s tím, že některé věci jsou v naší moci, a jiné ne. Jinak nemáme představu o Winstonově svobodě, a nakonec ani o tom, co se rozumí jeho „ponížením“.²¹⁸

Není-li možné vyjádřit pravdu, nelze být svobodný, takže pokud popíráme pravdu samu, zbavujeme se tím také svobody. Víc k této pasáži a vlastně pravdivosti vůbec netřeba dodávat. Vráťm-li se k tvrzení z konce předešlého úseku této části práce, že etický život charakterizuje starost o to, jak se to fakticky má se světem, jehož jsme součástí, tak ve světle dosavadního výkladu upřímnosti a preciznosti lze formulovat závěr, že Williams jejich prostřednictvím v vyjadřuje vlastní hluboký závazek k ideji svobody. Tu přitom umožňuje teprve vztah k něčemu, co nás přesahuje – nikoli ovšem na způsob jiného bytí, ale jako konkrétní podoba světa a času, v němž zrovna pobýváme. Takovéto pojetí svobody je podstatně individualistické, protože bytí se opírá o to, co je společné, neřídí se žádným všeobecným imperativem – jednak proto, že společné zde neznamena společné všem lidem, natož všem racionálním bytostem, jednak proto, že *jako takové je reflektované*, takže před nás staví možnost vlastní iniciativy. Ideál autenticity, k němuž se nyní obrátíme, z takového pojetí svobody přirozeně vyrůstá a zrcadlí spjatost společného a vlastního, jež mu je inherentní.

²¹⁸ Tamtéž, s. 148.

Ideál authenticity

V předchozím úseku jsem avizoval, že ideál authenticity bude představen jako určitá forma syntézy mezi řeckou naivitou a moderní reflexivitou. Tomu odpovídá Williamsovo rámcové uchopení authenticity jako „charakteristicky moderní hodnoty, jejíž celý smysl spočíval v tom opětovně na reflexivní rovině nabýt některé jistoty, o nichž se předpokládá, že v nevýslovné podobě strukturovaly svět před nástupem moderní doby“.²¹⁹ Williams zde mluví v minulém čase nikoli proto, že by se domníval, že ideál authenticity je věcí minulosti, ale proto, že prodělal určitý vývoj. Jeho vlastní pojetí authenticity vychází z předpokladu, že tento ideál, jenž vznikl jako určitá modifikace upřímnosti zhruba v druhé polovině osmnáctého století, v samém svém počátku nabyl dvou protikladných podob. Jednu z těchto podob reprezentuje koncepce Jeana-Jacquesa Rousseaua, druhou pak pojetí Denise Diderota. Tato dvě pojetí se liší svým přístupem k já a sebe-porozumění, a v důsledku také jiným chápáním upřímnosti ve vztahu k druhým lidem a společnosti. Nemá smysl zde podrobně reprodukovat Williamsovu rekonstrukci těchto dvou koncepcí, shrnu tedy jen závěry, jež jsou relevantní vzhledem k tomu, jak následně sám ideál authenticity rozvíjí.

Rousseauovský model charakterizuje představa upřímnosti jako ctnosti vůbec, jako toho, co všechny jiné žádoucí kvality předchází a zakládá. Ctnostný člověk je tak z Rousseauova hlediska primárně někdo, kdo před druhými nic neskrývá a vystupuje zcela otevřeně – autenticky. Tato představa stojí na několika předpokladech. Za prvé se předpokládá, že upřímný člověk je sám sobě v principu transparentní. Za druhé se předpokládá, že to, v čem je člověk sám sobě transparentní, představuje jakési jeho pevné jádro, celkový charakter či osobnost. A třetí předpoklad spočívá v tom, že je-li člověk upřímný, pak, jelikož upřímnost je nejzazší ctnost, dotýčný nemůže být ve svém jádru špatný – případné stinné stránky připadají na vrub nějakému vnějšímu faktoru. Williams upozorňuje na řadu tenzí, jež Rousseauovo pojetí prostupuje. Klíčový je přitom konflikt mezi „pravým já“, které má v případě upřímného člověka vycházet bezesbytku najevo, a požadavkem, aby upřímnost byla chápána jako ctnost se všemi jejími standardními atributy. Zejména tak jde o problém, jak je možné, aby autenticky vyjádřená individualita automaticky ladila s očekáváními a požadavky druhých lidí a společnosti.

Diderotův model je v řadě ohledů Rousseauovým protějškem. Předně nepracuje s představou *a priori* daného „pravého já“: „Z Diderotova hlediska, jak mu já rozumím, platí všeobecně, a

²¹⁹ Tamtéž, s. 183.

nejedná se tedy o specifický rys modernity, že mentální konstituce je podstatně nestálá a k tomu, aby mohla nabýt nějakého pevného tvaru, potřebuje společnost a interakci s druhými lidmi“ říká Williams.²²⁰ Zatímco v Rousseauově pojetí druhý vystupuje takřikajíc v roli „diváka“ mé osoby a jeho nedůvěra k tomu, co o sobě upřímně deklarují, se pokládá za jeho morální selhání, v případě diderotského modelu se něco jako vlastní osobnost utváří teprve v rámci interakce s druhými a nějakým společenským rámcem. Jak konkrétně tento proces, z něhož vzchází nějaká relativně neproměnná podoba vlastního já, vypadá, je již otázka, s níž se musíme obrátit na Williamse samého.

Williams navazuje na diderotský model:

Musíme se rozloučit s předpokladem, že disponujeme bezprostředně transparentním sebe-porozuměním a že ve vztahu k druhým a jejich rozumění nám existují dvě výlučné alternativy: buď nám rozumějí na základě upřímné deklarace vlastních přesvědčení [...], anebo se přetváříme a tím pádem druhé oklamáváme.²²¹

Vlastní já či charakter jsou zčásti tvořeny souborem nějakých přesvědčení. Zvláště důležitou roli ve vztahu k otázce „Kdo jsem?“ přitom hrají přesvědčení týkající se vlastních evaluativních postojů, nahlížení určitých lidí či narativů, jimiž uchopují vlastní minulost. Williams poukazuje na to, že přesvědčení tohoto typu za svou existenci vděčí určité sociální praxi:

Potřebujeme záruku, že upřímnost ve smyslu spontánní deklarace vlastního přesvědčení bude alespoň v nějaké míře překračovat nynější moment, že se s ní bude pojit určitá trvalost v čase. Tuto záruku [...] obvykle máme – máme ji ovšem ve formě, která je utvářena a podložena sociálně. Spočívá na socializační praxi, jež lidi vede k tomu takováto relativně stálá přesvědčení mít. Pokud to, co nyní bez zábran otevřeně deklarují, lze chápat stejně tak mnou jako kýmkoli jiným jako tvrzení něčeho, o čem jsem přesvědčen, je tomu tak díky existenci praxe, jež vyjádření bezprostředního vnitřního stavu utvrzuje v něco, co má také budoucnost.²²²

Upřímnost tedy zajišťuje nejen to, že se lidé mohou vzájemně spoléhat na to, že v rámci komunikace otevřeně sdílí pravdu, pokud něco sdílí – nakoľik totiž upřímnost formuje

²²⁰ Tamtéž, s. 191.

²²¹ Tamtéž, s. 193.

²²² Tamtéž, s. 192.

komunikativní praxi, má podstatný podíl také na utváření charakteru jako takového. Pokud ve vztahu k někomu, koho ctím, upřímně deklaruji nějaké vlastní přesvědčení, pak nepodložená změna tohoto přesvědčení mě v pohledu dotyčného umenšuje – cítím stud. Zvláště to platí v případě oněch přesvědčení, v nichž se odhaluje vlastní charakter: v postojích vůči konkrétním lidem, vkusu, výkladu vlastní minulosti, politické orientaci apod. Zatímco tedy v rousseauovském modelu jsou lidé vždy již hotová individua, která jen čekají na příležitost k vlastnímu vyjádření, v diderotské perspektivě jsou individua konstituována teprve prostřednictvím toho, co o sobě někomu druhému tvrdí, a na základě toho, jak tomu jsou schopna dostat.

Podobně jako se na utváření charakteru podílí upřímnost, je zde při díle i druhá ctnost charakterizující pravdivost – preciznost. V první části této práce jsme se věnovali Williamsovu pojmu praktického rozvažování. Viděli jsme, že Williams rozvažování koncipuje poměrně volně. Hypotetickou námitku, že je jeho pojem rozvažování je vágní a není jasné, kde leží hranice toho, k čemu lze prostřednictvím rozvažování regulovaným prvky *S* racionálně dospět, zodpovídá následovně:

Nejasné to *je*, jsem však toho názoru, že je žádoucí, aby teorie praktického rozvažování uchovala tuto nejasnost. To, co lze pokládat za proces racionálního rozvažování, je podstatně neurčité. Praktické rozvažování je heuristický proces, v němž důležitou roli hraje představivost, a na kontinuu mezi racionálním myšlením, inspirací a obratem neexistují žádné fixně dané meze. Pro někoho, kdo se domnívá, že důvody k jednání je třeba na základní rovině chápat v termínech internalistického modelu, toto nepředstavuje obtíž. Ve větě „*A* má důvod k φ “ chápané internalisticky, nakolik jsou procesy rozvažování vedoucí z aktuální *S* ke stavu, že *A* je motivován k φ , víceznačné, je skutečně určitá vágnost. To však pro zastánce internalistického výkladu důvodů k jednání není ostudou. Jen se na tom ukazuje, že existuje širší a méně určitá škála stavů, jež mohou odpovídat faktu, že *A* má důvod k φ , než by možná člověk čekal.²²³

V kontextu analýzy autenticity, jíž se nyní věnujeme, pak Williams předkládá konkrétnější popis toho, jaké faktory do procesu praktického rozvažování vstupují. Diderotský model lidské duše, jenž Williams spojuje také s Nietzscheho přirovnáním vztahu nitra a vnějšku k „polypu“, je založen na představě nestálosti lidských tužeb a pohnutek. Upřímnost za účasti studu tento

²²³ IER, s. 110.

vnitřní vír zkázňuje: to, co o sobě řeknu někomu, koho respektuji, se pro mne samého stává nějakým způsobem závazným. Zatímco upřímnost je takto orientována na venek, preciznost směřuje dovnitř – funguje prolepticky jako to, co zajišťuje, že vlastní deklarovaná přesvědčení skutečně také mohou být dlouhodobě pokládána za vlastní. Z hlediska angažmá preciznosti v praktickém rozvažování je klíčová distinkce mezi touhou a pouhým přáním. V předchozím úseku jsme viděli, že hlavní funkcí preciznosti je zamezit vstupu různých více či méně vědomých přání do procesu rozvažování. Preciznost přitom byla tematizována primárně v kontextu teoretického postoje. Analogickou úlohu však plní i v rámci postoje praktického, protože umožňuje realisticky vyhodnotit, která z mých praktických možností je aktuálně „závazná“, přičemž závazností se míní to, že ve světle prvků vlastní *S* – mé „touhy“ – dává daná možnost smysl a zároveň je uskutečnitelná. Oproti tomu pouhé přání sice také vychází z vlastní *S*, za daných okolností však předestírá praktickou možnost, která *vis-à-vis* ostatním prvkům vlastní *S* a relevantním faktuálním přesvědčením pro mne reálnou možností není. Preciznost v rámci praktického postoje samozřejmě neoperuje na tužbách samých, její doménou jsou přesvědčení, avšak jednotlivá přesvědčení, jež jsou v rámci praktického rozvažování zohledňována, mohou podléhat – právě proto, že se jedná o praktické rozvažování – určitým afektivním postojům:

Pokud člověk zvažuje nějakou praktickou možnost a jednoduše neví, zda platí, že *P*, avšak uvědomuje si, že vzhledem k naplnění některých jeho tužeb by bylo velice dobré, kdyby *P* nastávalo, pak daný postoj odpovídá jedné z jeho nadějí – a některý z jeho strachů má docela stejnou strukturu, jen orientovanou opačně.²²⁴

Sám subversivní proces, jímž přání působí na naše přesvědčení a který má preciznost za úkol blokovat, Williams pak popisuje takto:

[O]bsah, jenž se vztahuje k výsledku rozvažování, případně nějakému procesu, jenž je vzhledem k němu a afektivnímu stavu, z něhož vychází, relevantní, s sebou v momentě, kdy se objevuje na mysli, přináší určitý postoj, jenž je součástí daného afektivního stavu. To ještě neznamená závazek k nějaké praktické možnosti ve výše uvedeném smyslu: není ještě ani přesvědčením, ani touhou. *Může však být na cestě k tomu se jedním nebo druhým stát.*²²⁵

²²⁴ *TT*, s. 196 n.

²²⁵ Tamtéž, s. 197.

To zní možná poněkud abstraktně, myšlenka je však v jádru docela prostá. Jelikož praktické rozvažování nemůže být nestranné, tj. vždycky se odvíjí v perspektivě určené nějakou partikulární touhou, veškerý obsah – nějaké *P* –, jenž do něj vstupuje, do něj vstupuje jako nějak afektivně zabarvený. Williams z této analýzy vyvozuje dva závěry, z nichž si jeden zaslouží být plně ocitován, protože propojuje hned několik motivů, s nimiž jsme se doposud napříč celou prací setkali:

Je omyl domnívat se, že by praktické rozvažování, alespoň pokud jde o případ, kdy k rozvažování není přizván někdo další, vycházelo z přehledné množiny jasně daných tužeb na jedné straně, a jasně daných přesvědčení na straně druhé [...]. Proces dospívání k určitému praktickému závěru typicky vedle přehledné architektury tužeb a přesvědčení zahrnuje také proměnlivé a neurčité množiny přání, nadějí a strachů. Pokud přemýšlíme pouze v termínech modelu tužeb a přesvědčení, snadno přehlédneme subtilní problémy v rámci ekonomie tužby samé, zejména pak fakt, že odlišení tužby od pouhého přání již představuje úspěch, a do značné míry kognitivní úspěch. Na základě tohoto důvodu [...] lze dospět k poznání, že ctnosti, jichž je nám zapotřebí při zvažování toho, co činit, na hluboké rovině spadají v jedno s ctnostmi, jež jsou nezbytné vzhledem k jakémukoli zkoumání – s ctnostmi týkajícími se pravdy.²²⁶

Poznání sebe sama není nestranné – nemůže být. To však neznamená, že by ctnosti, jež garantují objektivní poznání a smysl pro realitu, neměly čím přispět ke snaze o nalezení odpovědi na otázku „Kým jsem?“. Sebepoznání je totiž formou pravdivosti – upřímností obrácenou dovnitř v součinnosti s precizností. Že je to právě tato otázka – „Kým jsem?“ –, jež rozvrhuje vlastní horizont etického myšlení, a tím pádem také možnost etického života samého, Williams naznačuje již ve svém raném díle *Morality*, když cituje slova Davida Herberta Lawrence: „Odhal svůj nejhlubší popud (*impulse*) a nech se jím vést!“²²⁷ Tuto větu Williams uvádí v kontextu tazání, co je vlastně smyslem morálky – a co je pozoruhodné, chápe ji jako imperativ, jenž se opírá o představu možnosti vezdejší transcendence. Tu přitom vyjadřuje pomocí tří aspektu, jež samy charakterizují formu extatické zkušenosti: odhalení (*discovery*), důvěry (*trust*) a podstoupení rizika (*risk*). Všechny tyto aspekty jsou zohledněny i třicet let poté v kapitole, jež v *TT* jeho pojetí autenticity završuje.

²²⁶ Tamtéž, s. 198.

²²⁷ B. Williams, *Morality*, s. 79.

Co se odhalení týče, Williams ho staví do protikladu vůči rozhodnutí. Onen „nejhlubší popud“ není něco, o čehož existenci by člověk rozhodoval, ale nač připadá – rozhoduje tedy leda o tom, zda se jím „nechá vést“, či nikoli. V souvislosti s pojmem praktické nutnosti jsem v druhé části zmínil výraz „kategorická touha“, jenž Williams nikoli náhodou zavádí v kontextu tematizace konečnosti lidského života.²²⁸ Kategorickou touhu jsem představil jako to, co zakládá praktickou nutnost. Následující pasáž z *TT* nelze číst jinak, než jako popis toho, co to znamená si nějakou vlastní kategorickou touhu uvědomit:

Relevantním pojmem je zde uznání (*acknowledgement*). Člověk může uznat jistou přináležitost (*affiliation*) jako základ vlastní identity – a to není ani pouhé odhalení, ani pouhé rozhodnutí. Dotyčný je jakoby přinucen uznat autoritu této identity jakožto strukturující jeho perspektivu a celkovou životní orientaci.²²⁹

Uznání se vztahuje k nějaké sociální přináležitosti. Je-li tak něco odhaleno jakožto vlastní kategorická touha, vychází to z určité sdílené životní formy. To odpovídá tomu, že vlastní identita vzniká v důsledku interakce s druhými lidmi – nejdříve reálnými osobami, posléze s internalizovaným druhým, jehož prostřednictvím se mi otevírá určitá podoba světa. „Pravé já“, s nímž jsem takto konfrontován ve formě uvědomění vlastní kategorické touhy, tak není něco, s čím bych se narodil. Pravda o sobě samém je „konstruktem“, jenž vzniká praxí formovanou dispozicí upřímnosti a vyjevuje se v součinnosti s dispozicí preciznosti:

[U]přímnost pomáhá konstruovat či vytvářet pravdu. Jsem-li vtažen do procesu, jenž mě poutá k sdíleným hodnotám druhých a jenž činí vlastní přesvědčení a cítění stálejšími (v němž v krajním případě teprve nějaká přesvědčení vůbec vznikají), stávám se s postupující ustáleností tím, co mohu upřímně pronést. Stávám se tím, co jsem upřímně tvrdil druhým, respektive vlastní interpretací jejich interpretace toho, co jsem tvrdil upřímně.²³⁰

Co je odhaleno o sobě samém, si žádá důvěru. V *Morality* Williams užívá termín *trust*, nikoli *confidence*, je však zjevné, že se v jádru jedná o tutéž myšlenku. Každá sdílená životní forma,

²²⁸ B. Williams, *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*, in: týž, *The Problems of the Self*, s. 86.

²²⁹ *TT*, s. 203.

²³⁰ Tamtéž, s. 204.

kteřá zakládá možnost nějaké svébytné individuální modifikace, je nahodilá, a jako taková existuje něčemu navzdory. Proto je třeba důvěry v jejím podvojném charakter, který jsem se pokusil vyjádřit prostřednictvím alternativního překladu jako „odhodlání“. Podvojný charakter důvěry je úzce spjat s aspektem rizika. Poznání pravdy o sobě samém přede mne sice staví horizont etického života, možnost „být sám sebou“ v rámci určité životní formy, nic však není garantováno. Skutečnost, že nějakou kategorickou touhu uznám a s výhledem k možnosti autentického života se tak s důvěrou podvolím praktické nutnosti, ještě neznamená, že mé naděje budou naplněny:

[P]rojekt autentického života v sociálním či ryze personálním smyslu může skončit zoufalstvím z vnějších důvodů, což nic nemění na tom, že původní motivy vskutku autentické byly. Existují však okolnosti, v nichž se původní představa o sobě samém ukáže být mylná – pak jsou naděje na smysluplný a naplněný život nastalými událostmi nejen popřeny (*negated*), ale odmítnuty (*refuted*).²³¹

Poslední věta této pasáže je doslova převzatá z *Moral Luck* a vztahuje se k motivu, jenž figuruje v samém titulu tohoto textu: „morální náhoda“.²³² Tím se konečně dostáváme k tomu, v jakém smyslu je Williamsovo pojetí autenticity onou deklarovanou syntézou řecké naivity a moderní reflexivity. Oproti archaickému imperativu *gnóthi seauton*, jenž se podle běžného výkladu vztahuje k poznání vlastních mezí ve smyslu specificky lidských mezí – hranic oddělujících člověka od zvířat a bohů – moderní imperativ „buď sám sebou“ apeluje na vyjádření individuální niternosti. Williamsova syntéza naivního a reflexivního spočívá v propojení konceptů studu a cti rekonstruovaných z řecké archaické perspektivy s moderním pojmem niterného já, jemuž je etický život odpovědný. „Středním členem“ této syntézy je přitom pojem důvěry respektive odhodlání. Morální náhoda ve smyslu možnosti, že se v našich aspiracích na autentický život fatálně zmýlíme – že svou důvěru můžeme svěřit v něco, co se *ex post facto* ukáže vyjadřovat něco podstatně jiného, než v co jsme původně doufali, takže v krajním případě skončíme jako tragikomické ztělesnění vlastního omylu –, představuje nepřekročitelný stín etického života. Tento stín je však konstitutivní pro možnost autenticity samé – nebýt ho, nebylo by odhodlání v pravém smyslu slova možné a představa vezdejší transcendence by se tím zhroutila, protože ji samu lze těžko chápat jinak, než jako jakýsi idealizovaný úběžník, k němuž možnost odhalení vlastního nitra a z něho vcházející požadavek na odhodlanou důvěru

²³¹ Tamtéž, s. 205.

²³² Srov. B. Williams, *Moral Luck*, in: týž, *Moral Luck*, s. 27.

směřují. Kromě toho však autentický život vůbec nemusí znamenat šťastný život. Lionel Trilling, jehož literárně-historický výklad upřímnosti a autenticity Williamse podle jeho vlastních slov v mnohém inspiroval,²³³ zmiňuje v této souvislosti zajímavý postřeh o Freudovi. Podle Trillinga je Freudův postoj k životu prostoupen étosem, jenž má navzdory jeho vyloženě pohrdavému stanovisku vůči náboženství svůj původ v „tragickém prvku“ židovsko-křesťanského vidění světa.²³⁴ „Tragický“ je přitom tento prvek ve smyslu onoho žánrového rysu, jímž „má [tragédie] prostřednictvím zobrazeného utrpení schopnost vyvolávat v nás víru, jež se žádným způsobem nevztahuje k naději: pietu, která na sebe takřka bere podobu hrdosti – jakkoli tvrdě a zdánlivě marnivě se osud jeví, autenticitu jeho vnitřního významu nelze popřít“.²³⁵ A dále říká: „tento vnitřní význam osudu jen stvrzuje způsob, jakým se manifestuje, totiž jako *jakýsi* imperativ, jenž svým apelem na bezpodmínečné přijetí osud přivolává, čímž jen potvrzuje autenticitu toho, na koho je jeho tíha uvalena“.²³⁶ Tento tragický étos, uzavorkujeme-li údajný židovsko-křesťanský původ, prostupuje i Williamsovo myšlení: představa vezdejší transcendence ukotvuje víru, s kterou se nepojí žádný příslib – víru, že náš vlastní příběh a společný rámec, do něhož je zapleten, může mít sám o sobě svůj smysl.

²³³ *TT*, s. 182.

²³⁴ L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, s. 157 n.

²³⁵ Tamtéž.

²³⁶ Tamtéž.

ZÁVĚR

Bernard Williams zemřel počátkem roku 2003 v Římě. Nedlouho poté Martha Nussbaum publikovala o Williamsovi vzpomínkový esej s titulem *Tragedy and Justice*, jímž se prolíná několik různých žánrů: zčásti encyklopedicky shrnuje životopisná fakta a rekapituluje jeho dílo, zčásti na něj kriticky reaguje. Kromě toho však obsahuje také velice otevřenou a – třeba říci – jímavou výpověď o vztahu, jenž jeho autorka k Williamsovi coby svému někdejšímu učiteli a později příteli měla. Tato část zahrnuje také líčení jejího vlastního pohledu na jeho osobnost. Kritika, kterou Nussbaum předkládá a jež se soustřeďuje zejména kolem jeho stanovisek stran vztahu morální filosofie a řecké tragédie,²³⁷ zde přiznaně splývá s jejím vlastním vnímáním Williamse jako člověka, s nímž se osobně znala. Nussbaum ho líčí jako pesimistu, tvrdí, že „jeho postoj ke světu byl kdesi v hloubi prostý naděje“.²³⁸ To samo o sobě není až tak překvapivé, zajímavé je spíše to, že s tímto pesimismem spojuje *rezignaci*: „Svět byl [pro Williamse] chaos, jenž nelze napravit ani vylepšit. Představu, že by se s ním dalo něco dělat, pokládal za dětinskou a naivní.“ Na tomto postřehu něco je – Williamsovo myšlení jistě není aktivistické; že to však má podtrhovat jeho rezigovaný postoj, vzbouzí jisté pochyby. Když Williams pesimismus zmiňuje a nějakým způsobem se k němu hlásí, tak nikdy ve smyslu melancholického, od světa odvráceného postoje, jak se zdá naznačovat Nussbaum. Klíčový pojem důvěry respektive odhodlání, jenž představuje cestu mezi Skyllou etické teorie (morální jistotou) a Charybdou morální naivity (nostalgickou autenticitou), Williams prezentuje, byť opatrně,²³⁹ jako prodchnutý „pesimismem síly“.²⁴⁰ V textu *The Women of Trachis: Fictions, Pessimism, Ethics*, k němuž se ve svém vzpomínkovém eseji kriticky vrací Nussbaum, Williams onen pesimismus rozvádí blíže. Tvrdí zde, že řecká tragédie, zvláště v Sofoklově podání, má schopnost před nás stavět hrůzné aspekty lidského života a bídu světa způsobem,

²³⁷ Zejména se jedná o Williamsův text *The Women of Trachis: Fictions, Pessimism, Ethics*, in: B. Williams, *The Sense of the Past*, s. 51–60.

²³⁸ M. Nussbaum, *Tragedy and Justice*, in: *Boston Review*, 2003, s. 39.

²³⁹ „Confidence is not the same as optimism; it could rest on what Nietzsche called the pessimism of strenght.“ (*ELP*, s. 190.)

²⁴⁰ Mark Jenkins, autor v mnoha ohledech citlivé monografie o Williamsovi, ve svém článku *Williams, Nietzsche, and Pessimism* rozebírá, zda to, jakou roli má pojem důvěry respektive odhodlání v rozvrhu *ELP* hrát, je skutečně konsistentní s „pesimismem síly“, jak o něm mluví Nietzsche. Jenkins přitom naznačuje, že navzdory vlastnímu sebezpojetí se zde Williams zdá vycházet spíše z romantického pesimismu Schoppenhauera či dokonce optimismu Sókratova, než z Nietzscheho, k žádnému jednoznačnému závěru však nakonec nedospívá. (Viz M. P. Jenkins, *Williams, Nietzsche, and Pessimism*, in: *Journal of Nietzsche Studies*, 43 (2), s. 316–325.) Jenkinsova analýza podle mého názoru trpí jistou vadou: příliš se snaží Williamsovo myšlení vtěsnat do kategorie nějakého ismu, místo aby se soustřeďovala na to, co může pesimismus pro Williamse znamenat z nitra jeho díla samého.

jenž, na rozdíl od reálné konfrontace s nimi, nezdrucuje, ale může nás naopak povznést.²⁴¹ Toto „povznesení“ na základě uměleckého ztvárnění všeobecné mizérie v sobě má něco z aristotelské katarze, ale jeho celkový smysl je zjevně jiný: umění daného typu *udržuje smysl pro realitu tím, že ho esteticky vykupuje* – probouzí v nás onu „pietu bez naděje“, která je zdrojem specifické formy lidské hrdosti, jak to výstižně vyjádřil Trilling. Důstojnost lidské existence v tomto smyslu spočívá ve schopnosti otevřeně – „pravdivě“ – čelit skutečnosti, jež se k člověku neobrací s rozevřenou náručí – která se vlastně k člověku vůbec neobrací; nicméně právě proto ji můžeme, máme-li štěstí, vnímat jako nás přesahující a snad i vznešenou.

Základní ladění takto pojatého pesimismu nespočívá v rezignaci, ale naopak v zájmu o svět – byť bez aspirace na to ho měnit. Pieta bez naděje je paradoxní představa, a to nikoli proto, že by byla logicky rozporuplná, ale protože samu naději v jistém smyslu stupňuje, neboť ji očišťuje od jakýchkoli záruk. Williamsovou nadějí je, že lidé mohou být schopni čelit pravdě, aniž by zároveň museli rezignovat na život – že je možné, aby příběhy, z nichž si rozumějí, vycházely z ducha pravdivosti a zároveň dávaly smysl. Tedy nikoli rezignace, ale její pravý opak vyzařuje z jeho díla: výzva k tomu zanechat pravdivé svědectví o světě, v němž člověk žil – protože to je lidské existence důstojné.

²⁴¹ Viz B. Williams, *The Women of Trachis: Fictions, Pessimism, Ethics*, in: *týž, The Sense of the Past*, s. 58 n.

BIBLIOGRAFIE

Primární literatura:

- Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, London – New York, 2011.
- Williams, B., *Making Sense of Humanity*, Cambridge 1995.
- Williams, B., *Moral Luck*, Cambridge 1981.
- Williams, B., *Morality: An Introduction to Ethics*, New York 2012.
- Williams, B., *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton – Oxford 2006.
- Williams, B., *Replies*, in: *World, Mind and Ethics*, J. E. J. Altham – R. Harrison (vyd.), New York 1995.
- Williams, B., *Shame and Necessity*, Berkeley – Los Angeles – London 2008.
- Williams, B., *Problems of the Self*, Cambridge 1993.
- Williams, B., *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Princeton – Oxford 2008.
- Williams, B., *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton – Oxford 2002.

Další literatura:

- Akvinský, T., *Summa theologiae*, II.2., in: týž, *Opera omnia*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1980, s. 523–768.
- Anscombe, G. E. M., *Modern Moral Philosophy* in: *Philosophy*, 33 (124), s. 1–19.
- Clark, M., *On the Rejection of Morality: Bernard Williams's Debt to Nietzsche*, in: táž, *Nietzsche on Ethics and Politics*, New York – Oxford 2015, s. 101–122.
- Cohon, R., *Are External Reasons Impossible?*, in: *Ethics*, 96, 1986, s. 545–556.
- Davidson, D., *Action, Reasons, and Causes*, in: *The Journal of Philosophy*, 60, 1963, s. 685–700.
- Deigh, J., *Williams on Practical Reason*, in: týž, *From Psychology to Morality: Essays in Ethical Naturalism*, Oxford 2018, s. 150–178.
- Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930.
- Gendler, T., „*The Puzzle of Imaginative Resistance*“, in: *The Journal of Philosophy* 97 (2), 2000, s. 55–81.

- Gert, J., *Williams on Reasons and Rationality*, in: *Reading Bernard Williams*, D. Callcut (vyd.), New York – London 2009, s. 73–93.
- Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford 1993.
- Hart, H. L. A., *Who Can Tell Right from Wrong*, in: *The New York Review of Books*, 12, 1986.
- Hejduk, T., *Bernard Williams: Etika bez nadbytečného myšlení*, in: *Přístupy k etice III.*, J. Jirsa (vyd.), Praha 2016, s. 115–148.
- Hooker, B., *Williams's Argument Against External Reasons*, in: *Analysis*, 47, 1987, s. 42–44.
- Hume, D., *Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (vyd.), Oxford 1960.
- Chappell, T., *Internal Reasons and the Heart's Desires*, in: *Racionalidad Práctica*, A. Vigo – A. M. Gonzáles (vyd.), Hildesheim 2010, s. 1–27.
- Church, J., *Morality and the Internalized Other*, in: *Cambridge Companion to Freud*, J. Neu (vyd.), Cambridge 2006, s. 209–223.
- Jenkins, M. P., *Bernard Williams*, Cambridge 2006.
- Jenkins, M. P., *Williams, Nietzsche, and Pessimism*, in: *Journal of Nietzsche Studies*, 43, 2012, s. 316–325.
- Jirsa, J., „Jednej tak, jak by jednal ctnostný člověk“: *Etika ctností a její problémy*, in: *Přístupy k etice III.*, J. Jirsa (vyd.), Praha 2016, s. 179–218.
- Kant, I., *Kritik der Urteilkraft*, Frankfurt am Main 2011.
- Knox, B., *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley – Los Angeles – London 1964.
- Kolman, V., Punčochář, V., *Formy jazyka*, Praha 2015.
- Korsgaard, Ch., *Skepticism about Practical Reason*, in: *The Journal of Philosophy*, 83, 1986, s. 5–25.
- Kouba, P., *Nietzsche*, Praha 2006.
- MacIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame 2007.
- Manne, K., *Internalism about Reasons: Sad but True?*, in: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 167, 2014, s. 89–117.
- McDowell, J., *Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World*, in: *týž, Mind, Value, and Reality*, Cambridge MA – London 2002, s. 117–130.
- McDowell, J., *Might There Be External Reasons?*, in: *World, Mind and Ethics*, J. E. J. Altham – R. Harrison (vyd.), Cambridge 1995, s. 68–85.

- Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Werke in drei Bänden: Zweiter Band*, Darmstadt 1997, s. 7–274.
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*, in: *Werke in drei Bänden: Zweiter Band*, Darmstadt 1997, s. 761–900.
– Nietzsche, F., *Genealogie morálky*, přel. V. Koubová, Praha 2019.
- Nussbaum, M., *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in: *The Quality of Life*, M. Nussbaum – A. Sen (vyd.), Oxford 1993, s. 274–300.
- Nussbaum, M., *Tragedy and Justice: Bernard Williams Remembered*, in: *Boston Review*, Oct./Nov. 2003.
- Pacovská, K., *Vina, láska, náhoda*, Červený Kostelec 2018.
- Pippin, R., *Bernard Williams on Nietzsche on the Greeks*, in: týž, *Internanimations: Receiving Modern German Philosophy*, Chicago – London 2015, s. 159–178.
- Putnam, H., *Objectivity and the Science–Ethics Distinction*, in: *The Quality of Life*, M. Nussbaum – A. Sen (vyd.), Oxford 1993, s. 143–157.
- Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York 1989.
- Sandel, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1998.
- Sandel, M. J., *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in: *Political Theory*, 12 (1), 1984, s. 81–96.
- Scanlon, T. M., *What We Owe to Each Other*, Cambridge MA – London 1998.
- Schmitt, C., *Politische Theologie*, Berlin 1990.
- Singer, P., *Practical Ethics*, New York 2011.
- Strawson, P. F., *On Referring*, in: *Mind*, 59, 1950, s. 320–344.
- Todd, S. C., *Imaginability, Morality, and Fictional Truth. Dissolving the Puzzle of „Imaginative Resistance“*, in: *Philosophical Studies*, 143 (2), 2009, s. 187–211.
- Trilling, L., *Sincerity and Authenticity*, Cambridge MA – London 1972.
- Vernant, J.-P., *The Historical Moment of Tragedy in Greece: Some of the Social and Psychological Conditions*, in: J.-P. Vernant, P.-V. Naquet, *Myth and Tragedy*, s. 23–29.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, P. M. S. Hacker – J. Schulte (vyd.), Oxford 2009.