

RADIM BRÁZDA

## SKEPSE V ETICE: MARQUARD, MACKIE A WEISCHEDEL

Karlu Hlavoňovi k 70. narozeninám

Většina knih o etice odpuzuje svou nevyhasínající „jiskrou v oku“ a svým nezdolným, avšak neoprávněným hystericko-frenetickým optimismem, který převaze autorů zastírá zrak zlopravěstnými růžovými brýlemi. Díky četbě Komenckého *Labyrintu světa a Ráje srdce* však víme, že růžové brýle poutníkům na nose příliš nesedí. Přesto se opakovaně objevují mutace představy etického intelektualismu, podle níž nastane *to*, o čem hovoříme, díky tomu, že *to* dostatečně poznáme. Po celou dobu dějin etiky jsou přítomna i jiná zdůvodnění, jiné přístupy k etice, které se snaží být důkladnější. V doméně predikování budoucího jsou o poznání nepatetičtější. Díky obezřelosti, míře skepse vůči jednoznačnému zdůvodnění morálky, zapříčiněné mnoha nejasnostmi při elementárních zdůvodněních morálky, se rovněž nehodí do nedělně odpoledních nebo všednodenně nočních moralistních mediálních pořadů, které své promluvy završují bezzubými a patetickými odkazy na K. Čapka a nikoli na J. Haška, na Kantovo „hvězdné nebe“ a ne na de Sadovy „nehody ctnosti“. Z tohoto důvodu zřizují tento koutek skeptických tradic, v němž budou pro naše demonstrativní účely prozatím umístěny (jako příkladné exponáty) některé skepticko-morální myšlenky O. Marquarda, J. L. Mackieho a W. Weischedela. Koutek by jistě mohl být zaplněn dalšími figurami a rozšířil by se tak v muzeum, v němž by našly své místo kopie myšlenek a názorů G. Vattima, jehož „oslabeného myšlení“ je výrazem smyslu pro skepsi nejen v etice; dědicem skeptických tradic je rovněž „liberální ironik“ R. Rortyho, který usiluje o snížení utrpení; výrazem koncentrované skepse korigující nadměrnost etických ambic jsou „hořké sylogismy“ E. M. Ciorana; demaskující novodobý cynik P. Sloterdijk, přecházející od etiky principiálního k étosu naléhavého; náleží sem „bezbolestná narcistní etika“ pro novodobé demokracie, představená G. Lipovetským; evolucionisté (M. Ridley, R. Wright, L. Watson, R. Dawkins), připomínající jednoduché algoritmy motivující lidské jednání. Pozoruhodné je, že z „čistých etiků“ by skeptičtí kurátoři vybírali exponáty jen s obtížemi. Jako by platila zákonitost, podle níž ten, kdo se zabývá etikou jako hlavním oborem svého filozofického zájmu, velmi rychle

přijde o skeptickou korekci panmorálních ambicí.<sup>1</sup> Že by za tím byl disciplínyzá-  
chovný pud, který velí: nezpochybňuj vlastní disciplínu více, než je nezbytně nutné?

### Antická ostinátní předehra

Pokud bychom se pídili po skeptických prvorozencích, kteří vždy opětovně dorůstají do našeho věku, zavítáme nepřekvapivě do řeckého intelektuálního světa v době kolem 450 let před n. l. Zvolíme-li co nejširší optiku pro zpětný pohled, uvíznou v zorném poli nejprve Parmenidés a Zenón, kteří poukázali na nesmiřitelnost pravd rozumu s obvyklými předpoklady lidského života (např. s předpokladem, podle něž smyslové vnímání poskytuje určité vědění). Dále se neopakovatelným způsobem připomíná Gorgiás z Leontín, Sókratés, Protágorás, Platón, Leukippos a Démokritos. Pro tyto myslitele byla příznačná skepse vůči tvrzením, která nebylo možno opřít o pevnou evidenci, a nedůvěra ve spolehlivost smyslového vnímání. Pro nás bude východiskem skeptického typu etiky tradiční linie skepse, tedy Pyrrhón z Élidy, Sextos Empeirikos, Ainesidemos z Knóssu, akademická skepse (Arkesiláos, Karneadés, Agrippa). Akademická skepse představuje méně striktní kritiku poznání, považuje za nedokazatelné objektivní kritérium pravdy, na druhé straně akceptuje stupeň její důvěryhodnosti, pravděpodobnosti. Karneadés opět připomíná, že představy se nacházejí vždy v určitém vztahu k člověku, který tyto představy má — ty se pak mohou jevit jako pravdivé nebo nepravdivé a v tomto smyslu rozlišuje mezi pravděpodobnými (řec. *pithanos*: věrohodný) a nepravděpodobnými představami. Věci jsou nám dostupné prostřednictvím jevů (*fainomena*), které vyvolávají svým působením na nás.

Skeptická etika<sup>2</sup> představuje spolu se stoickou, epikurejskou, platónskou a peripatetickou variantou jednu z antických koncepcí štěstí. Mohli bychom se domnívat, že bylo nepravděpodobné, aby se skeptikům, na základě jejich kriticko-poznávacích premis, zdařila nějaká afirmativní teorie štěstí. Víme, že pro skeptiky je charakteristické zdržení se v úsudku (*epoché*) vůči každému „dogmatickému“ nároku teorie; zakládá se na přesvědčení, že lze stejně dobře zdůvodnit protikladná mínění; existuje rovnocennost protirečících si věcí a argumentů: o věcech nezjevných (*adéla*) jsou vždy možné rozdílné výpovědi, které mají stejnou hodnotu (*isostheneia tón logón*).<sup>3</sup> Podle Sexta Empeirika nelze pozitivně formulovat vědění o správném vedení života. Přesto považují pyrrhonicí vlastní filozofickou pozici za cestu k *eudaimonia*. Dokonce považují štěstí za *telos* lidského života, pojímají tedy finálně štěstí ve smyslu přirozené situace nebo přirozeného směřování

<sup>1</sup> Domnívám se, že to je zřetelné právě na uvedeném W. Weischedelovi.

<sup>2</sup> Řec. *skeptikoi*, od *skeptesthai*, uvažovat, zkoumat.

<sup>3</sup> Do skeptického muzea by tedy přibyl další exponát: P. K. Feyerabend s principem proliferace: jeho podstatou je nutnost vytvářet vůči všem teoriím (i těm nejpresvědčivějším a všeobecně uznávaným) teorie alternativní — žádná teorie totiž nemůže vysvětlit všechna fakta. Prosazuje imperativ cíleného rozvíjení konkurenčních teorií ke každé předkládané teorii, který nutí k tomu, aby se na nevysvětlitelných faktech budovaly alternativy.

člověka. Štěstí je, podobně jako u Epikúra, určeno jako *ataraxia*, duševní klid a nezávislost. Sextos hovoří o středním stavu afektů (*metriopathea*).<sup>4</sup>

Jak je vůbec možné dojít na základě pyrrhónských premis ke konceptu štěstí? Podle Sexta Empeirika lze uvést následující souvislost: *eudaimonia* se získá tehdy, jestliže je někdo na základě skeptického zdržení se úsudku bezpředsudečný, jestliže se zotaví z přesvědčení a ukvapenosti dogmatiků prostřednictvím argumentace. Pyrrhónští skeptikové jsou tedy zdrženliví ve věci dosažitelnosti a disponovatelnosti štěstí. Co se však týče terapeutické role filozofie, souhlasí s jinými helénistickými školami. Pointa skeptického přístupu spočívá v tezi, podle níž štěstí nebrání pouze falešná přesvědčení, ale rovněž přivlastnění si přesvědčení. Což nepůsobí na první pohled příliš jasně. Proč bych se měl stát šťastným tím, že ponechám jako nerozhodnutelné sporné věcné problémy: např. víru v boha nebo v osud? Klíčem je tedy deziluze o falešných konceptech života a žádná vlastní cesta ke štěstí. Sextos se však nedomnívá, že štěstí spočívá v indiferenci; podle jeho názoru spočívá v odmítnutí všech dogmatických teorií. Pro Sexta tedy existuje souvislost mezi požadavkem disponovat objektivním věděním, objektivní hodnotovou orientací a falešným způsobem života. Vysvětluje tuto souvislost na příkladu studia lékaře. Jestliže má někdo zvláštní zájem na tom, získat lékařské vědění, pak usiluje o toto vědění ne pro vědění samo, nýbrž proto, že považuje smrt za zlo a přeje si dlouhý život. Ponecháme-li stranou možnost objektivního vědění, suspenduje se současně objektivita všech inherentních představ o dobru. V tomto případě padne ohodnocení smrti jako zla a právě tak přání dosáhnout vysokého stáří. To neznamená, že by se všechny představy o dobru staly nedůležité; Sextos pouze ukazuje, že prosazení objektivních dober (vnějšího nebo vnitřního druhu) nedisponuje dostatečným teoretickým základem. Sextos nechává v platnosti osobní představy o dobru, i když jsou pouhými subjektivními jevy (*fainomena*). Důvod je jasný: pro praktický život potřebujeme nějaké kritérium, abychom mohli rozlišovat mezi správným<sup>5</sup> a mylným jednáním. Jakmile však někdo ví, že jeho vlastní přání po dlouhém životě pochází ze subjektivní představy, následuje toto přání bez intenzivního úsilí, ve vnitřní distanci. Právě tato intenzita (*syntonos*), je charakteristická pro trvání na dogmatických přesvědčeních a je odpovědná za řízení života podle „silných“ představ o dobru.

Etická skepse usiluje tedy o odstranění vnitřního neklidu, což se podaří tehdy, pokud poukážeme na to, že v přirozenosti neexistuje ani dobro ani zlo. Kvůli obavám, které plodí intenzivní úsilí, produkuje teoretický dogmatismus osobní neštěstí. Neštěstí tedy nevzniká pro Sexta z toho, že člověk zatěžuje svůj život starostmi o vnější dobro, nýbrž z toho, že se zaměřuje na něco „objektivně dobrého“ a následuje to. Štěstí by tedy bylo dosažitelné tehdy, pokud o ně neusilujeme; každé volní intendování ke štěstí mívá cíl.

4 Skeptická terminologie se v těchto otázkách částečně překrývá s eudaimonistickou a blízkost eudaimonismu je příznačná pro Sexta i pyrrhoniky.

5 Správné je pro Arkesiláa takové jednání, které lze ospravedlnit dobrými důvody.

Skeptikové doufají, že dosáhnou duševního klidu tím, že rozhodnou o nerozhodnutelných formách jevících se a myšlených věcí. Pokud o něj nebudou usilovat, dosáhnou ho. Pokud klid duše získají, objeví se nahodile, jako doprovází jejich tělo stín.

### Odo Marquard a skeptická korekce pro-morálního nadšení

Skeptické myšlení přitahovalo pozornost nepokojného a ne snadno uspokojitelného, zvědavého ducha od antiky po dnešek a skeptické úvodní ostinátó antických filozofů je vystaveno po celou dobu vývoje dějin filozofie experimentálním mutacím. Základní motiv skeptických tropů je však stále čitelný. Díky němu mají dějiny filozofie subverzivní, paralelní proud myšlení, které se příliš dlouho nespokojuje s konečně platnými odpověďmi. Mezi soudobé (rozuměj: žijící), skepsi praktikující filozofy prvního řádu, patří německý filozof Odo Marquard (1928).<sup>6</sup>

Marquard nepojmá skepsi jako příležitostné osvěžení ducha nebo občasné oponování. Připomeneme-li si dělení filozofů podle Sexta Empeirika, objeví se před námi rozdělení filozofů na ty, kteří tvrdí, že našli (*dogmatikové*), ty, kteří tvrdí, že nemohou nalézt (*akademikové*) a ty, kteří ještě hledají (*pyrrhonicí*). Odkaz pyrrhónských skeptiků a skeptiků hermeneutické školy má pro Marquarda přinejmenším tři poznávací znamení:

1) *Skepse je pochybnost*. Proč? Protože lidé se mýlí; sami známe mnoho omylů vlastních i omylů druhých. Skeptické pochybování má tedy primárně etickou motivaci. Slouží *ataraxii*, která se brání vyrušování vznikajícímu z absolutního vědění a absolutního nevědění. Pochybnost (ve smyslu Aristotelovy *areté*) je uměním života, je to *mesotes*, střed mezi absolutním nevěděním a věděním. Pro pyrrhónského skeptika by tedy neplatilo, že neví zcela nic, nýbrž pouze neví nic absolutního. Jedná se o intervenci proti absolutnímu. Jeho heslem je: „*Small (slow) is beautiful*“ a tempem pomalost. Skeptik hledá, ale tak, že nemusí nic najít (tím zůstává otevřena otázka, zda je vědění lepší než nevědění). Filozofie pak pro skeptika znamená: permanentní prázdniny absolutního.

2) *Skepse je usualismus* (z lat. *usus*, zvyklost, zvyk). Skeptikové se domnívají, že lidé jednají převážně podle svých usancí, zvyků, a to především kvůli krátkosti vlastního života: v čase, který mohu využít, je lepší zůstat tím, kým jsem. Avšak pro absolutizaci našeho života se umírá rychle. Proto přebývá skepse v neabsolutním, nahodilém, náhodném: v tom, co by mohlo být i jinak, např. v mravech, zvycích. Nahodilé se zdá být libovolným, ale pouze tam, kde bychom mohli volit mezi více nahodilostmi. To však právě podle Marquarda většinou nemůžeme. Jsme stále více vlastní nahodilostí, než naší volbou. Život s nahodilostí je naše dějinná normalita, náš úděl života. Proto patří ke skepsi

<sup>6</sup> U nás přibližuje jeho dílo B. Horyna, *Filosofie posledních let před koncem filosofie*, KLP Praha 1998; *Pluralita, skepse, tonalita*, Katedra filozofie FF MU, Brno 1998. Pro pojetí skeptické etiky považují za klíčové práce *Skeptische Methode im Blick auf Kant* (1958), *Abschied vom Prinzipiellen* (1981), *Apologie des Zufälligen* (1986).

tradiční doporučení: *neodklánět se od mravů* (zvyklostí) *pokud to není nutné a nespolehat se na absolutní vítězství nad osudem*. Skepse je respektování konečnosti a potud přitakání nahodilosti. Marquard používal pojmu *usualismus* v opozici vůči gnoseologickému anarchismu a bezbřehému pluralismu. Přijímání alternativ v pluralitně diagnostikované skutečnosti není čistou volbou rovnocenných možností, ale je vždy nutně ovlivněno tradicí myšlení (vědeckého, náboženského), kterou nelze zcela opustit; může být do jisté míry modifikována, ale nelze z ní vystoupit. Marquard se domnívá, že bychom se o to neměli ani pokoušet. Usualismus chápe jako funkční pouze v kombinaci s pestrostí tradic, které se navzájem vyvažují a umožňují vzájemnou kritiku; to dává člověku určitou míru svobody, volnost kritiky a představuje podle Marquarda stav „rozlučení se s principiálním“.

3) *Skepse je smysl pro dělbu moci až do rozdělení* — až po *isosthenes diafo-  
nia*. Tedy rovněž takové moci, jakou je přesvědčování. Pluralizace má zabránit singularizačním škodám. Její projevy jsou následující: dějiny (singulární) se dělí do příběhů v plurálu, liberální kapitalismus se dělí mezi konkurující si ekonomické moci (byť jich není závratně mnoho), hermeneutika dělí porozumění (ono) na porozumění (ona), skepticismus chápe filozofii jako filozofie. To vše má pokrývat v optimálním případě mnohost kontroverzních pozic.

Marquard za těchto podmínek doporučuje: kdo nemá na nějaký problém odpověď, ať ho konečně zapomene; ten, kdo má na problém pouze jednu odpověď a domnívá se, že problém vyřešil, se lehce stane dogmatickým; nejlepší je dávat mnoho odpovědí, to zachová problém, aniž by byl skutečně řešen. Tak se chová metafyzika, která produkuje nadbytek kontroverzních odpovědí, které se vzájemně neutralizují, a tak zůstávají problémy otevřené. Metafyzika nevyřešila z arzenálu svých problémů žádný, ale pro lidi je to hodně.<sup>7</sup> Nenachází se v podobné situaci etika?<sup>8</sup>

### John Leslie Mackie a skepse vůči objektivním hodnotám<sup>9</sup>

Mackieho nonkognitivistický skepticismus je poněkud jiného ražení než marquardovský, a to především proto, že je explicitně ohraničen metaetikou —

<sup>7</sup> Marquard zde připomíná anekdotu s lovcem, který je nakloněn lvům. Ten odpoví na otázku: Kolik jich už zastřelil? „Žádného — ale pro lvy je to hodně“.

<sup>8</sup> „... — a všechny etiky byly dosud natolik pošetilé a nepřirozené, že by každá z nich přivedla lidstvo do záhuby, kdyby je doopravdy ovládla, — ...“ (F. Nietzsche, *Radostná věda*, Čs. spisovatel, Praha 1992, s. 33).

<sup>9</sup> *John Leslie Mackie* (1917-1981) byl australský filozof zabývající se nejen (meta)etikou, ale rovněž dějinami filozofie, lingvistikou, logikou a ontologií. V dějinách filozofie je zapsán jednak svou teorií kauzality, kritikou teismu a modelem zdůvodnění etiky jako subjektivistického porozumění. Způsobem zdůvodnění etiky by byl příbuzný zájmově orientovaným konceptům (tedy např. Petera Singera, Petera Schabera). My na něj budeme pohlížet jako na mutaci skeptika. Z etického díla: *Hume's Moral Theory*, 1980; *Ethics. Inventing Right and Wrong*, 1977; *Persons and Values*, 1985.

jako teorii „druhého řádu“ o významu, teoreticko-poznávacím statusu a ontologických aspektech morálních výroků. Podle jeho teze neexistují žádné objektivní hodnoty. Teze je podle něj slučitelná s konkrétním chápáním toho, které jednání je morálně správné nebo špatné. Vysvětlení této teze podává v substanční teorii prvního řádu a opírá je o subjektivistické základy. Ve prospěch metafyzického subjektivismu uvádí tři argumenty: 1) Známy argument empirické mnohosti morálních hodnotových postojů a systémů pravidel; 2) Argument ontologického separování entit jako hodnoty a povinnosti; 3) Argument záhadné atribuce: jak můžeme nějakému jednání, díky jeho jednoznačně určeným mimomorálním vlastnostem, objektivně připsat ještě morální vlastnosti?

Centrální morální vlastnost „*x je dobré*“ definuje jako atributivní predikát, jako „*x je takového druhu, že postačuje sporným požadavkům, přáním nebo zájmům*“. Mackie tak použil jeden instrumentální pojem dobra, který pokrývá jeho mimomorální i morální jazykové použití a který je — podle předmětu a okolností hodnocení — pouhou formou výrazu zájmů člověka a vytváří tak prostor pro mnohost různých, nyní subjektivistických hodnotících aspektů. Mackie rozlišuje *hypoteticky imperativní* důvody něco konat, dále důvody *institucionální* a *egocentrické*. Právě tak rozlišuje tři stupně univerzalizovatelnosti. Žádnému z nich však nepřísluší v normativní etice klíčová role. Tím je připravena půda pro vynalézání (*inventing*) morálních kritérií (analogicky konceptu „umělých ctností“ u Huma). Mackie se tedy snaží spojit deontologické, utilitární a egoistické normy (a rozvíjí je pro některé oblasti jednání), jejichž následování a sankcionování je v zájmu kooperujících a konkurujících si členů společnosti. Ukažme si zde řečené na příkladu z jeho knihy *Ethics. Inventing Right and Wrong* (1977)<sup>10</sup>

Mackie se domnívá, že v sekularizovaném světě neexistují vztažné body, které by mohlo vzývat objektivní zdůvodnění morálky a morálku můžeme nahlížet jako dílo regulace, jehož autor se vytratil. Obtíže objektivního pojetí morálky spočívají v tom, jak rozpoznat objektivní hodnoty (o čemž se můžete přesvědčit u M. Schelera a N. Hartmanna). Přesto existují v určitých společenských organizacích objektivní měřítka hodnot. V demokracii je například považována za objektivně špatnou situace, v níž je autonomie jedince okleštěna omezením jeho volného pohybu. K tomu, abychom zde situaci rozeznali jako dobrou nebo špatnou, stačí kulturně specifické měřítko, které vznikne na základě odpovídající životní formy. Jak říká Mackie: kritéria pro přezkoušení ovčáckého psa jsou zcela zřetelná ve vztahu k účelu, k němuž je ovčácký pes používán,<sup>11</sup> měřítka kvality pro jablka jsou jistě v nějakém vztahu k tomu, co na jablkách oceňuje spotřebitel.<sup>12</sup> Tato měřítka jsou založena a spjata se sociálním kontextem a můžeme o nich hovořit jako o *kvaziobjektivních hodnotách*. Touto úvahou bychom

<sup>10</sup> Podle německého překladu *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*. Reclam, Stuttgart 1981.

<sup>11</sup> Nezapomeňme, že Mackie byl Australan a ovce se tam chovají ve velkém měřítku.

<sup>12</sup> Srov. J. L. Mackie, *Ethik*, 1981, s. 27-28.

se dostali k formálně orientovanému morálnímu realismu, a tedy i zájmově orientovanému Mackieho morálnímu konceptu.

Tvrdí-li, že každý člověk má zájmy a přeje si, aby jeho zájmy byly respektovány jinými, pak je hlavním úkolem morálních pravidel hájit zájmy jednotlivců – v tom by byl jistě zajedno se „skeptickým guru“ T.Hobbesem.<sup>13</sup> Nikdo si nemůže dovolit následovat tato pravidla, pokud si nebude moci být jistý, že ostatní učiní totéž. Pokud bude mít jistotu, že tak učiní, pak je rovněž povinen tato pravidla respektovat; neboť jejich respektování povede nejspíše k zachování vlastního života.<sup>14</sup> Hobbes však nemohl nabídnout pro toto tvrzení přesvědčivou garanci. V jeho koncepci spoléhá jedno individuum na druhé, takže konstrukce je poněkud labilní – sice stojí, ale každá její část je podpírána jinou, avšak jen tak dlouho, dokud se budou podpírat navzájem. Mackie hledá pro tuto Hobbesovu vratkou konstrukci stabilizační statiku. Taková úloha připadla teorii her.

Pro své účely obměňuje známé dilema vězňů následujícím způsobem. Dva vojáci hájí dva opěrné body umístěné blízko sebe. Pokud zůstanou oba na svých postech, mají dobrou naději na zastavení nepřitele, a to do té doby, než přijde posila – mohou tedy oba přežít. Pokud oba utečou, učiní nepřítel okamžitě průlom a jejich šance vyvážnout z nastalé situace živí, je mizivá. Pokud zůstane jeden na stanovišti a druhý uteče, je pro zběha naděje na přežití mnohem větší, než kdyby vydrželi oba, ale šance pro toho, kdo vydrží, je mnohem mizernější, než kdyby utekli oba.<sup>15</sup>

Mackie se domnívá, že nejlepším výsledkem je zachovat rovnost, a proto je přijatelné pro oba vojáky, aby zůstali. Tento výsledek je podle Hobbesova modelu myslitelný za předpokladu, že se na sebe mohou oba spolehnout. Otázkou je, jak může být tento způsob chování pojištěn, aniž bychom museli akceptovat a brát v potaz hobbesovskou labilitu konstrukce. Jistoty může být dosaženo podle Mackieho neviditelným *normativním svazkem* – ten může představovat např. vojenská tradice cti a věrnosti. Hanebnost útěku a s ním spojené pokoření a hanba mohou působit jako trest.<sup>16</sup>

Může však Mackie transformovat tento způsob stabilizace, který má význam pro zmíněné vojáky, do generální stabilizace pro celou společnost a překonat tak nejistotu Hobbesova systému? Jeho návrh je následující: oba vojáci jsou nejprve účastní jisté „úmluvy“, prostřednictvím níž se budou cítit spojení pouze tak dlouho, dokud tak bude činit ten druhý a oba budou navzájem vědět, že ten druhý činí totéž. Nyní Mackie přidává svůj příspěvek k argumentaci: pokud oba vojáci vědí, že dříve nebo později se opět ocitnou v téže situaci a opětovně se budou muset spolehnout na tuto vzájemnou „úmluvu“, vypadá situace zcela jinak. Tento dodatečný předpoklad rozhodně změní způsob hry a v dlouhodobějším vlastním zájmu jednoho je, aby se při určité příležitosti držel této úmluvy,

13 Vedle Hobbesa bychom mohli uvést rovněž Protágoru, Huma či nověji M. Warnockovou.

14 Srov. J. L. Mackie, *Ethik*, 1981, s. 139.

15 Srov. tamtéž, s. 144.

16 Srov. tamtéž, s. 146.

pokud tak činí druhý, ačkoli by bylo na druhé straně rovněž ve vlastním zájmu prvního, porušit svůj slib – pokud ho bude druhý zcela jistě dodržovat. Totéž platí i naopak. V tomto případě již oba dva nenutí k porušení smlouvy pouhé zvažování vlastního zájmu při určité příležitosti.<sup>17</sup> Ve společnosti se zpravidla nacházíme právě v těchto dlouhodobějších situacích. S tím, kdo je „krátkodechý“, nechceme mít raději mnoho společného, protože je v morálním ohledu nespolehlivý. Z tohoto důvodu neexistuje příliš velká motivace být „krátkodechým“. Tuto argumentaci lze bez obtíží převést na argumentaci evolučně biologického zdůvodnění etiky, včetně její interpretace výsledku zkoumání teorie her a programu *Tit for Tat*.

Jak však navázat onen neviditelný svazek, „úmluvu“, o níž Mackie hovořil? Mackie se domníval, že jej získáme v procesu socializace a je tvořen morálními pravidly, která jsou do nás z vnějšku implantována v dětství. Internalizace těchto pravidel probíhá zpravidla nevědomě a existuje celá řada motivů, proč si tato pravidla osvojit.<sup>18</sup>

Skeptické stanovisko Mackieho teorie reálně zájmové normativní etiky opět otevřelo diskusi o morálním skepticizmu a realismu (a navázalo na diskuse ze 70. let, týkající se kritérií správného jednání). Z našeho pohledu bychom se přiblížili k pragmatickému zdůvodnění morálky, tentokrát z metaetických skeptických pozic.

Těmito dvěma stručně naznačenými pozicemi bychom mohli opět podepřít snahu fixovat požadavky individuí na individualitu a autonomii, na rozeznání a uznání. Vůle společenství, které by takové požadavky uznalo, by byla v souladu s vůlí jednotlivých členů společenství. Thomas Nagel hovoří o vzájemném uznání ve smyslu morálního realismu — pro každého by bylo stejně špatné, pokud by se nebral ohled na jeho individualitu. Mackie hovoří o *vzájemném uznání jako o stanovisku orientovaném na zájem* — pro každého by bylo stejně špatné, pokud by se nebral zřetel na jeho zájmy. Mohli bychom se tedy domnívat, že o podobné skeptické úvahy se opírající vzájemné uznání představuje *realistickou koncepcí objektivního zájmu*, která by se neomezovala pouze na vztahy mezi individui, ale rozšířila by se i na vztahy mezi kulturně rozdílnými skupinami v rámci jedné společnosti? Historicky zde můžeme učinit rekurs ke Kantovi, pro nějž uznání zaručovalo právo. Právo je tedy souhrn podmínek, za nichž může být libovůle jednoho spojena s libovůlí druhého podle všeobecných zákonů svobody (srovnej jeho *Einleitung in die Rechtslehre*). U Kanta nalezneme tedy takové vymezení práva, které se dá v tomto případě použít na morálku. Se všemi

<sup>17</sup> Srov. tamtéž, s. 148.

<sup>18</sup> Mackieho pojetí skeptické etiky nás dovedlo k teoriím morálního vývoje a v zásadě tedy opět k dílčím problémům, které řeší při pokusech o zdůvodnění morálky etika orientující se na vyčerpání empirických poznatků části přírodních věd: především úvahy o formování morálky a evoluční algoritmizaci jednání a chování.



musí být nakládáno stejně, neboť každý má svobodu utvářet svůj život odlišně od druhého. Odtud je pouze krůček k formulaci kategorického imperativu v jeho účelové podobě.

### Weischedel: moralistika ve skepsi oděná

Wilhelm Weischedel prohlašuje hned v úvodu své práce *Skeptische Ethik* (1976),<sup>19</sup> že v této skeptické době, lze etiku pěstovat pouze jako skeptickou etiku. Domnívám se, že jeho sympatické prohlášení se příliš nekryje s jím navrženým konceptem skeptické etiky. V jeho pokusu o skeptickou etiku se jedná o variaci na normativní etiku, která má místo skeptických znaků spíše moralistní rysy.

Weischedel upozorňuje na zdánlivou protikladnost pojmů *etika* (kterou chápe pouze jako etiku normativní) a *skepse* (jako permanentní pochybnost) a slibuje nabídnout takové rozvržení etiky, které přesto budeme moci nazvat skeptickou etikou.

Své úvahy začíná vymezením jím vybraných základních pojetí etiky (aristotelské, platónské, augustinovské a kantovské) a představením panoramatu skepse (od Pyrrhóna po A. Camuse). Při vymezování skepse nosí podle mého soudu Weischedel sovy do Athén, a to především tehdy, když tvrdí, že jediné možná podoba soudobé filozofie je právě skeptická filozofie, která se radikálně táže a nesnaží se postulovat filozofická tvrzení, taková filozofie, která rezignuje na myšlení chápané jako zajištěné myšlení, která chápe etiku v neabsolutní podobě. Pokud vím, snaží se „velcí“ filozofové právě takovou podobu filozofie pěstovat a nemuseli čekat na legitimizaci svého postupu až do současnosti.

Weischedel se domnívá, že na první pohled by mohlo být spojení *etický skepticismus* vnímáno jako rozpor. Ten by však zmizel, jakmile by přešel k poněkud širšímu pojetí etiky (i etika jím chápaná pouze jako normativní, deontologická může být skeptická bez jeho přičinění — normativní neznamená, že klade normy, ale rovněž, že je zkoumá). Etické teorie nejen vysvětlují jak a podle jakých obecných principů bychom měli jednat v mravně relevantních situacích, ale pokoušejí se objasňovat obecná kritéria pro kvalifikování předmětů (jednání, lidí, událostí, vlastností a pod.) jako mravně dobrých nebo špatných. Weischedel ve svých počátečních úvahách pomíjí nepřehlédnutelný díl etiky — metaetiku.

Weischedel předkládá přehled svého *skeptického výkladu metafyzické etiky v novověku*, kde krátce reviduje výběrový přehled typů zdůvodnění etiky u Kanta, Fichta, Hegela, Schelera, Jasperse. Na základě svého výběrového přehledu diagnostikuje nepřítomnost pevné opory, pevného zdůvodnění opírající se o dosavadní etické tradice a připravuje si pole pro pokračování vlastní konstrukce „skeptické“, nemetafyzické etiky. Tu doposud v jisté podobě uchovávali

<sup>19</sup> Česky Oikoymenh, Praha 1999. Přeložil Jindřich Karásek.

F. Nietzsche, marxistické pojetí etiky či A. Gehlen, popř. W. Kamlah a W. Schultz. Domnívá se rovněž, že analytická filozofie byla zcela nedostatečně skeptická a do jisté míry zapříčinila ztrátu zájmu o etiku.<sup>20</sup> Vyberu-li však namátkou třeba *emotivismus*, pak splňuje naprosto uspokojivým způsobem Weischedelovu představu o skeptické etice.

Weischedel stále inzeruje nové cesty filozofické etiky pro věk skepticismu, avšak ani v následném textu není patrné, v čem by měly být nové. Postupuje tradičním způsobem od standardního výkladu problému svobody a svědomí, který působí s odstupem takřka čtvrt století trochu staromódně — zvláště pasáže o podmíněnosti a svobodě vůle. Navíc u objasnění problému svědomí zjistíme autorovu filozofickou konfesi, když se dozvíme, že nás, jako skeptiky, mnohé aspekty problému svědomí nutí „*ptát se po bytosti a pravdě svědomí*“.<sup>21</sup> „Skeptik“ v tomto podání patrně bude jedním z vyvolených, kteří také budou přebývat v pravdě. Jeho proklamovaným principem skeptické etiky má být skepticismus — tedy tautologie. Jak jinak si vysvětlit název jedné kapitoly *Skepticismus jako princip skeptické etiky*. Weischedelovo mudrování o základním rozhodnutí skeptika k bytí, včetně zřejmě vážně míněných vět typu „*Člověk může filosofovat, aniž by se ocitl v pokušení k sebevraždě*“<sup>22</sup> nás přilíží k poznání projektu skeptické etiky nepřiblíží. Závěrem je tedy pouhé autorovo tvrzení, podle něž se jedinec skeptik dokáže správně filozoficky tázat a tedy nová skeptická etika musí vycházet ze skeptických principů, které jsou však v jeho podání dost krotké — proč ne třeba z kynických nebo ironických? Neúspěšný Weischedelův pokus o projekt skeptické etiky stvrzují moralistní poučení o pokoře, odříkání, odstupu, solidaritě, statečnosti, věrnosti, sebeovládání a dalších moralistně vzrušujících ctnostech. Vyústění jeho pozice považuji za moralistní rezignaci na vytčené skeptické cíle.

Přiblížili jsme si tři různé způsoby zacházení se skeptickým odkazem v etice: příkladný, metaetický a moralistní. Pokud bych se měl pokusit shrnout pozice a cíle skepticky orientované etiky, vypomůžu si následnou zkratkou z *Deníků* W. Gombrowicze: „*Nejsem povolán k tomu, abych konstatoval správnost vašich argumentů — mě jde o to, aby vám vaše pravda neproměnila obličej v tlamu,*

20 Uvádí-li autor, že „*značně menší význam pro rozvrh skeptické etiky mají etické reflexe, jak jsou prováděny v rámci teorie vědy, která dnes ovládá filozofické jeviště*“ (s. 78), míní tím patrně pouze vlastní rozvrh skeptické etiky, nebo nemá o výkonech metaetiky přehled. Autor zde podle mého šifí zcela zavádějící představu o analytické etice, když říká, že její výkony jsou „*nepodstatné pro vlastní otázku, která zajímá filozofickou etiku, tj., co se má nebo nemá konat a co je dobro a zlo ve svém obsahu. Otázky kladené analýzou jazyka nesahají tedy zásadně až do oblasti problematiky ospravedlnění etického konání a etického souzení*“ (s. 79). Domnívám, se že by mu v polovině 70. let v anglosaském světě, kde se morální filozofii (která si právě takové otázky kladla) chápe tradičně právě analytická etika, příliš nerozuměli.

21 Tamtéž, s. 117.

22 Tamtéž, s. 139.

*abyste se pod jejím vlivem nestali odpudiví, nenávistní a nepřijatelní.*"<sup>23</sup> Franz Werfel učinil kdysi závěr, podle něžž je historickým důsledkem skepse morálka. Nás dnes spíše napadá následně upravený bonmot: *výsledkem soudobé etiky je skepse.*

### **Další použitá literatura:**

Díogenés Laertios: *Životy, názory a výroky proslulých filozofů.* Nová tiskárna, Pelhřimov 1995.

Ricken, F.: *Antická filozofie.* Nakladatelství Olomouc, Olomouc 1999.

Sextos Empeirikos: *Základy pyrrhónskej skepsy.* Přel. J. Špaňár. Pravda, Bratislava 1984.

*Zlomky předsokratovských myslitelů.* Přel. K. Svoboda. NČSAV, Praha 1962.

---

<sup>23</sup> W. Gombrowicz, *Denk I*, Torst, Praha 1995, s. 88.

## **DIE SKEPSIS IN DER ETHIK: MARQUARD, MACKIE UND WEISCHEDEL**

Der Artikel wird der Analyse der skeptisch-moralischen Ansichten einiger vorderen Ethiker der Gegenwart gewidmet. Der Autor weist auf die Weise hin, auf die sich antische Skepsis um die Beseitigung der inneren Unruhe bemüht hat, und kritisch folgt der skeptischen Denkweise in der Ethik als der parallele Strom des Denkens in den Kapiteln Odo Marquard und skeptische Korrektion pro-moralistischer Begeisterung, John Leslie Mackie und die Skepsis gegenüber den objektiven Werten und W. Weischedel: Moralistik in der Skepsis bekleidet.