

SOKRATOVSKÁ OTÁZKA AKO MÁM ŽIŤ? A SÚČASNÁ MORÁLNA TEÓRIA

ZUZANA PALOVIČOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

PALOVIČOVÁ, Z.: The Socratic Question *How should I Live* and Contemporary Moral Theory

FILOZOFIA 60, 2005, No 6, p. 383

The aim of the paper is to find out, whether in situation of several competitive concepts, when the traditional justification of morals and the validity of conventional moral concepts are questioned, an ethical theory acceptable for everybody is possible. Which should be the ground of such theory, uniting (and not excluding) the particular ethical approaches? According to the author moral philosophy responding to contemporary developments should go back to the question from Plato's *Gorgias*: „How should I live?“ This question is directly connected with further questions: „What in life is really valuable?“, „What in life is worth following?“, „What actions and life objectives are valuable?“, „What is the best way of leaving our lives?“ All these questions are closely connected with another one: „From what perspective can we judge the values of the prospective elements of life?“ Put in another words: „How can I know, *how should I live*?“ This conception draws strongly on William's attempt at restoring the question „How should I live?“ as the first question of moral philosophy.

Posledné desaťročia zaznamenávame nárast diferenciácií etických prístupov takým obrovským spôsobom, ako to nebolo doteraz v žiadnej inej spoločnosti; etické teórie sú rozmanité a v rámci nich existuje množstvo prúdov a smerov, značne diferencovaných alebo nekoherentných. Utilitarizmus stále dominuje rade etických debát, v mnohých profesiách i v politike hrá významnú rolu prístup založený na zmluve a v osobnej rovine rastie záujem o etiku cností, ktorá sa zaoberá charakterovými vlastnosťami umožňujúcimi človeku morálne konať. Niekde uprostred toho nájdeme pokusy o hľadanie dobra. Niektorí morálni filozofi sa domnievajú, že všetky informácie o motivácii konania prinesie psychológia a sociológia a tradičné mravné polemiky sú úplne zbytočné; iní sa zameriavajú na moment slobody, sebaurčenia a autentickú existenciu. Dôležitým faktom je to, že narastá presvedčenie, že morálne sudy a hodnoty sú len relatívne. Tým sa mení aj pozícia morálnej filozofie.

V situácii, ako je naša, kde si viacero rôznych konceptov navzájom konkuruje a nie sme si istí tradičnými zdôvodneniami morálky ani platnosťou konvenčných morálnych konceptov, základnou otázkou je to, či je možná etická teória, ktorú by akceptovali všetci, a na akých základoch má stať, aby jednotlivé etické prístupy zjednotila, nie vylučovala. Niektorí morálni filozofi sa domnievajú, že v reakcii na súčasný vývoj by sa morálna filozofia mala vrátiť k otázke, ktorú už položil Platón v dialógu *Gorgias*: *Ako mám žiť?* Sokrates sa domnieval, že to nie je triviálna otázka,

pretože ide o všeobecnú otázku, ktorá sa týka každého z nás. Súvisí priamo s otázkami: Čo je v živote skutočne hodnotné?; Čo stojí za to, aby sme v živote sledovali?; Akým činnostiam a cieľom máme pripísať vo svojom živote hodnotu?; Aký spôsob života je najlepší? Všetky tieto otázky sú úzko previazané s ďalšou: Ako, akým spôsobom, z akého stanoviska dôjdeme k zodpovedajúcim úsudkom o hodnote perspektívnych zložiek života? Inými slovami: Ako môžem poznať, *ako by som mal žiť*? Grécki filozofi boli presvedčení, že filozofia by mohla poskytnúť odpoveď na túto otázku.

V dnešnej dobe snáď najpremyslenejšiu argumentáciu v prospech takto legítimovanej etiky ponúka anglický morálny filozof Bernard Williams (1929 – 2003) v práci *Etika a limity filozofie* (1985). Zámerom štúdie je sledovať, akým spôsobom takto zdôvodňovaná etika mení chápanie samotného pojmu etiky, resp. morálneho.

Historický exkurz. Platón prispel k porozumeniu toho, v čom spočíva morálka, relatívne málo, pretože sa mu na základe tradície zdala byť niečím viac menej samozrejým a celá problematika sa pre neho sústreďovala na konfrontáciu so sofistami a skeptikmi jeho doby, ktorí proti podriadenosti tradovanej morálke vyzdvihovali život usilujúci o zdar, pôžitok a moc. Otázku *Ako mám žiť*? kladie Sokrates sofistovi Kalliklovi v dialógu *Gorgias* v súvislosti s tým, o čo má človek v živote usilovať: či o tie životné hodnoty, ktoré vyzdvihovali sofisti, alebo sa ich má kvôli morálnym hodnotám vzdať ([5], 442). Ak áno, čo ma motivuje byť morálny? Tento rozhovor sa, prirodzene, chápe ako rozhovor o dobrom živote. Platón sa tu pokúša ukázať, že jedine morálny život je šťastný život. Inými slovami, Sokratova otázka *Ako mám žiť*? bola v gréckej morálnej teórii spojená s tým, aký spôsob života je najlepší, čo je slasť, v čom spočíva šťastie, čo znamená, že sa niekomu dobre darí, čo je dobrý život, čo tvorí obsah dobrého života, aký je vzťah medzi morálkou a šťastím, ako dosiahnuť dobrý život; otázka pravidiel tu ešte nehrala primárnu rolu. Anglický komentátor Platónovho diela Terence Irwin vo svojej podnetnej práci *Plato's Ethics* (1995) tvrdí, že túto otázku môžeme chápať dvoma spôsobmi: ako normatívnu – *Ako by som mal žiť*? a ako epistemologickú – *Ako poznám, akoby som mal žiť*? ([3], 3)

Väčšina komentátorov Platónovho diela kladie dialóg *Gorgias* do obdobia medzi rannými sokratovskými dialógmi a dialógmi stredného obdobia, ale viacerí dokazujú úzky vzťah tohto dialógu s *Ústavou*. *Gorgias*, v ktorom Sokrates útočí na iracionálnosť rétoriky, sa zvyčajne chápe ako dialóg, ktorý ilustruje rozdiel medzi sofistickou a sokratovskou metódou; menej je známe, že je považovaný za najúplnejšie vyjadrenie Sokratovej etiky, pretože otvára otázky a načrtáva argumentáciu, ktorú často rozvíja omnoho širšie *Ústava* ([3], 126; [4], 306). Obrana sokratovskej metódy sa prelína s obranou jeho morálneho postoja. V tomto diele, smerujúcom nielen k obhajobe sokratovských predstáv o spravodlivosti a o dobrom živote, chce Platón dokázať, že sokratovská metóda poskytuje presvedčivé argumenty, nútiace akceptovať sokratovské presvedčenie nielen veľmi kritického spolubesedníka Kallikla, ale každého rozumne uvažujúceho človeka.

Kým Sokrates obhajuje ideu, že človek, ktorý chce vládnuť iným, by mal ovlád-

nuť predovšetkým sám seba, t. j. „byť rozvážny, umiernený a ovládať svoje vášne a žiadosti“ ([5], 441), Kallikles je naopak presvedčený, že najlepší život je život organizovaný rozumom tak, aby človek mal čo najväčší pôžitok zo zmyslovej slasti: „Kto chce správne žiť, ten musí nechať narásť svoje žiadosti do takej veľkosti, ako je len možné, a nesmie ich obmedzovať. Svojou odvážnosťou a rozumnosťou musí byť schopný im vyhovieť, akokoľvek sú veľké, a splniť to, po čom sa v ňom vždy žiadosť prebudí.“ ([5], 442) Takýto spôsob života považuje za cnosť a blaženosť, „všetko ostatné je vonkajšia ozdoba, neprirodzené, ľudmi stanovené dohody a táraniny, čo nestoja za nič“ ([5], 442).

Kallikles síce uznáva dôležitosť racionálneho životného rozvrhu, ale jeho obsah chce špecifikovať spôsobom, ktorý je pre Sokrata neprijateľný; život je podľa neho formálne riadený a usporadúvaný rozumom, ale podstata dobrého života spočíva v uspokojovaní vlastných potrieb a túžob; ak ich človek môže uspokojovať, „cíti z toho radosť, a tak šťastne žije“ ([5], 444). Pozitívnu hodnotu pripisuje nie tomu, že človek sa dokáže odpútať od vlastných potrieb a túžob, ale skôr tomu, že ich vlastní a uspokojuje ich. Z jeho pohľadu sebaovládanie nie je cnosť; človek, ktorý krotí svoje túžby nemôže byť šťastný; taký človek sa podobá kameňu, necíti ani radosť, ani bolesť; práve naopak, človek žije šťastne vtedy, keď môže uspokojovať všetky svoje potreby a túžby; práve ich uspokojovanie maximalizuje radosť v živote. Sokrates zdôrazňuje, že Kallikles je presvedčený o tom, že radosť a príjemné sú synonymom dobrého ([5], 445). M. Nussbaumová si v tejto súvislosti všimla, že Kallikla neznepokojuje miera, do akej rozum slúži túžbam, ale je „zrejme skutočne presvedčený o tom, že práve preto, že sme bytosti s takými a takými potrebami, existuje istá pozitívna hodnota vzťahujúca sa na činnosti, ktoré tieto potreby uspokojujú. Žiada iba to, aby táto potreba zaistiť uspokojenie zostávala v medziach rozumu, aby život nebol len čistou náhodou, ale aby podliehal rozumu“ ([4], 307 – 308).

Dialóg *Gorgias* nás stavia pred rolu potrieb a túžob v ľudskom živote. V pozadí Sokratovej argumentácie v prospech kvalitatívne hodnotnejšieho obsahu života stojí predstava, že ak človek má žiť dobrý život, musí ich obmedzovať, pretože tí, „čo nič nepotrebujú, sú šťastní“ ([5], 443). V jeho ponímaní je časť duše „v ktorej sú žiadosti, teda to neviazané a priepustné, deravý sud“ ([5], 443). Inak povedané, život zameraný len na uspokojovanie potrieb a túžob je podľa neho podobný nádobám plným dier, pretože tie sú neobmedzené, a preto nikdy nemôžu byť uspokojené; preto dúfa, že presvedčí Kallikla, aby namiesto „nenásýtného neviazaného života zvolil onen druhý, usporiadaný, spokojný a vystačujúci s tým, čo má“ ([5], 443).

Plátón prostredníctvom Sokrata odmieta život zameraný len na uspokojovanie vlastných potrieb a túžob rovnako ako predstavu, že vlastnenie žiadostí je pozitívne. Ilustruje to na pociť svrbenia a potrebe škriabať sa. Sokrates sa pýta, či pre človeka, ktorý „musí sa ustavične škriabať a celý život strávi škriabaním, znamená to aj šťastne žiť?“ ([5], 444) Sokrates – ako ukázala M. Nussbaumová – nepovažuje tento prípad za výnimočný, skôr ho považuje za príklad, ktorý odráža rysy spoločné všetkým činnostiam, ktoré uspokojujú nejakú potrebu. Má v úmysle zaútočiť na nárok všetkých potrieb pokladať ich za súčasť dobrého života. Naznačuje, že činnosti, podmie-

nené potrebami, sú príťažlivé pre toho, kto ich už vlastní, ale samy osebe sú bezcenné. Ak sa na tieto činnosti pozrieme nie z perspektívy pociťovanej potreby ale zvonku, t. j. objektívne, budú nám podľa neho pripadať smiešne, bezcenné, a možno dokonca ohavné, a človek si neželá, aby musel robiť hanebné a ponižujúce veci.

Sokrates sa snaží ukázať, že takýto typ činností nie je skutočne dobrý či hodnotný práve pre svoju relatívnu hodnotu. Neprispejeva k dobrému životu; život zložený z takýchto príhod nie je plnohodnotným ľudským životom. Človek by ich racionálne nezahrnul do životného plánu, ak chce žiť dobrý život. Tento príklad vedie Kallikla k presvedčeniu, že žiadna činnosť nemá pozitívnu skutočnú hodnotu len preto, že odstraňuje nejaký nedostatok alebo odpovedá na nejakú potrebu.

Sokratovo dokazovanie nesprávnosti Kalliklovho chápania dobrého života sa opiera o dva argumenty. Prvý vychádza z rozdielu medzi príjemným a dobrým. Kalliklov predpoklad, že tí, čo sa cítia príjemne, sa nemôžu mať zle, Sokrates vyvracia tvrdením, že človek nemôže byť zdravý, a zároveň chorý, ale človek pociťujúci strasť môže zároveň pociťovať radosť ([5], 448); človek môže byť zdravý a pociťovať bolesť, a môže byť chorý a pociťovať radosť; z týchto paradoxov vyplýva, že dobré nie je to isté ako príjemné a zlé nie je to isté ako nepríjemné; preto príjemné nie je totožné s dobrým a nepríjemné so zlým ([5], 449). Inými slovami, príjemný život nemusí byť totožný s dobrým.

Druhý Sokratov argument sa opiera o tvrdenie, že Kalliklovo chápanie života je nekonzistentné s presvedčením, že rozumnosť a odvaha sú cnosti. Zopakujme, že podľa Kallikla cnosť je schopnosť maximalizovať radosť; Sokrates na príklade odvahy dokazuje, že to tak nie je: zbabelec sa pri ústupe nepriateľa raduje rovnako ako odvážny (možno aj viac), a tak odvaha neprináša v živote viac radosti ako zbabelosť ([5], 450 – 451). Tento záver popiera podľa Sokrata Kalliklovo chápanie odvahy ako cnosti; Kallikles totiž obdivuje ľudí, ktorí nie sú len rozumní, ale aj odvážni, pretože sú schopní realizovať svoje životné plány bez strachu a takéto konanie podľa neho maximalizuje radosť. Sokrates zdôrazňuje, že Kalliklov obdiv k rezolútnemu a odvážnemu spôsobu života sa dostáva do konfliktu s tvrdením, že len odvaha ako cnosť prináša radosť, pretože aj zbabelosť ako necnosť v živote maximalizuje radosť.

Z diskusie Sokrata s Kalliklom vyplýva, že človek má malú šancu realizovať svoje vlastné plány, ak nie je schopný odosobniť sa od svojich túžob a potrieb; rovnako ich nemôže realizovať vtedy, ak postráda odvahu. Inými slovami, tí ktorí sledujú iba uspokojovanie konkrétnych túžob a potrieb, zanedbávajú to, čo je pre nich dobré z hľadiska života ako celku, pretože „cieľom všetkého konania je dobro“ ([5], 452). Dobrý život z pohľadu Sokrata vyžaduje určitý typ racionálneho poriadku vo vlastných túžbach. Zopakujme, že Sokrates rozlišuje dve časti duše: žiadostivú, spojenú s túžbami, ktorá je neposlušná a nikdy neuspokojená ([5], 443), a usporiadanú, ktorá je rozumná, a teda dobrá ([5], 460); ak preferujeme uspokojovanie túžob, posilňujeme túto nonracionálnu a neuspokojiteľnú časť a sami zo seba robíme ľudí neschopných racionálneho plánovania. Každá starosť o samého seba ako človeka s dlhodobými plánmi vyžaduje podľa Sokrata, aby sme uspokojovali „tie žiadosti, ktoré, keď sú splnené, robia človeka lepším, nie však tie, ktoré ho robia horším“ ([5],

456), a aby sme mali vlastné túžby pod kontrolou. Inak vyjadrené, máme dôvod na to, aby sme pozitívne hodnotili sebaovládanie: zdržanlivý človek zostáva verný svojim racionálnym plánom a nespreneverí sa im kvôli hľadaniu pôžitku; určité obmedzenie túžob je v našom vlastnom záujme.

Sokrates ukázal, že túžba či potreba môže klamať či rušiť rozumový úsudok, môže byť závažnou prekážkou pravdivého úsudku aj etického hodnotenia. Žiadny uvažujúci človek si neželá byť podľa neho otrokom či sluhom vlastných túžob a potrieb. Od Sokrata spočíva v základe morálnej filozofie idea, že k šťastnej, prospešnej či eticky hodnotnej forme života sa možno priblížiť na racionálnom základe.

Sokratovská otázka ako kľúč k pochopeniu etického. Dnes sa záujem o dobrý život poníma ako niečo, čo je spojené so sledovaním vlastných záujmov, a teda ako čosi nemorálne. Slovo morálka sa uplatňuje iba tam, kde sa človek rozhoduje medzi prirodzenými sklonmi (s vidinou dobrého života) a tým, čo cíti ako svoju povinnosť. Byť morálny teda často znamená stratu určitého blaha v prospech vyššieho cieľa. Tento pohľad je do istej miery ovplyvnený najmä Kantovým presvedčením, že morálka presahuje praktické smerovanie k „dobrému životu“, pretože morálka je záležitosťou čistého praktického rozumu, nezávislého od skúsenosti jedinca či očakávaných výsledkov konania.

Ukázali sme, že u Grékov to tak nebolo. V ich etike išlo o to, ako dobre žiť. Nie sú tu dva svety – prirodzený a morálny. Existuje jediný svet, v ktorom rozhodnutia človeka ovplyvňujú jeho život.

Pripomeňme, že niektorí dnešní morálni filozofi svoj návrh na rehabilitáciu morálnej filozofie zakladajú na Platónovej formulácii, podľa ktorej už v sokratovskom skúmaní ide o otázku *Ako žiť?* Táto otázka sa podľa nich stáva dnes naliehavou, pretože sa do pohybu dostali všetky základné morálne princípy, prostredníctvom ktorých sme sa vo svete orientovali. Sú presvedčení, že je čas položiť základné otázky, to znamená, že problémy, na ktoré tradičná morálna filozofia naráža, či už ide o vnútorný nesúlad a protirečenia, alebo neschopnosť morálnej filozofie odpovedať na požiadavky moderného sveta, sa nedajú riešiť korektúrami. Životný svet moderného človeka je totiž oveľa zložitejší, viacznačnejší a konfliktnnejší, ako predpokladajú tradičné morálne filozofie, a zdá sa, že dochádza k ostrému stretu medzi tradičnými morálnymi teóriami a životnou praxou;¹ morálne intuície akoby sa dostávali do kontrapozície s tradične zdôvodňovanými morálnymi princípmi. B. Williams, autor jednej z najpregnantnejších formulácií takto legitimovanej etiky, je presvedčený, že existujúce morálne koncepcie nedokážu plniť požiadavky, ktoré na morálnu teóriu kladie moderný svet, pretože idea racionality stelesnená vo väčšine z nich, je už prekonaná. Rozhodujúcim kritériom overenia platnosti existujúcich morálnych prístupov

¹ Na tento problém naráža nielen morálna filozofia, ale filozofia vôbec. Ako si všimla E. Farkašová pri komparácii pragmatickej a feministickej filozofie, príklon filozofie ku konkrétnemu životu a situácii človeka vo svete „sa stal určujúcim vo viacerých, dokonca aj značne heterogénnych prúdoch súčasného filozofického myslenia“ ([2], 223).

a ich morálnych princípov podľa neho – ako to vyjadril v diskusii o jeho práci *Etika a limity filozofie*, uverejnenej v časopise *Etické perspektívy* (1999) – nie je to, či s týmito koncepciami súhlasíme alebo nie, ale to, či nám pomáhajú žiť ([9], 244).

Na rozdiel od súčasných tendencií k morálnemu relativizmu a skepticizmu ho však zistenie, že existujúce etické koncepcie zlyhávajú, neprivádza k obhajovaniu podmienenosti, relatívnosti či nemožnosti zdôvodnenia etických noriem a súdov, práve naopak, je presvedčený, že napriek tejto rôznorodosti často aj protirečiacich si prístupov je možné nájsť ten povestný Archimédov bod, z ktorého možno pochopiť celú sféru etického.

B. Williams sa radí do línie tých autorov, ktorí požadujú návrat k antickej filozofickej tradícii, prirodzene, náležite modifikovanej, pretože považujú jej spôsob tematizácie a riešenia určitých fundamentálnych otázok za produktívnejší ako vo väčšine modernej morálnej filozofie. Jej prednosť vidí v tom, že táto tradícia menej podlieha úsiliu vnucovať racionalitu prostredníctvom redukcionistickej teórie ako moderné morálne teórie. Privilegované postavenie Sokratovej otázky *Ako mám žiť?* voči iným otázkam typu *V čom spočíva naša povinnosť?* alebo *Čo znamená byť dobrým človekom?* či *Ako môžeme byť šťastní?* je podľa neho v prvom rade dané tým, že kým takto postavené otázky – hoci každá z nich si zaslúži uznanie – vedú nielen k odlišným ale často aj k protikladným morálnym normám (napríklad deontologický prístup znemožňuje eudaimonistický), Sokratova otázka nevylučuje dopredu žiadny iný etický prístup a nestavia ich do kontrapozície, pretože je k nim neutrálna ([8], 4). Inými slovami, otázka *Ako mám žiť?* je otázkou o povinnostiach, o tom, aký by mal človek byť, a rovnako otázkou o dobrom živote, živote hodnom žitia, ale sama osebe neprejudikuje nejaké zvláštne morálne požiadavky. Táto otázka sa nevzťahuje len na otázku morálnych noriem, teda toho, *čo mám robiť*, ale rovnako sa vzťahuje na otázku *morálnych motívov*: prečo mám robiť to, čo je morálne žiaduce, prečo mám práve tak konať.

Práve preto Williams vidí v morálnej filozofii konštituovanej okolo otázky *Ako mám žiť?* spôsob, ako možno súčasnú spoločnosť priviesť k morálke; je presvedčený, že v dobe, keď sa zdá, že zlyhávajú všetky tradičné normy a absolútne zdôvodnenie toho, čo je dobré, čo človeka zaväzuje, sa stáva problémom, možno niekoho presvedčiť len tak, že mu ukážem, prečo by mal prijať morálku za referenčný bod svojho chcenia a aký má motív chápať sám seba ako člena morálneho spoločenstva, a to práve tohto morálneho spoločenstva. Inak vyjadrené: Aké mám motívy chápať sám seba ako jedného z tých, ktorí na seba navzájom vznášajú požiadavky vychádzajúce z určitého konceptu dobrého?

Prirodzene, človek sa k žiadnemu konceptu dobrého vzťahovať nemusí, môže zostať amoralistom, môže sa starať len sám o seba. Podľa Williamsa ten, kto si kladie otázku, *ako má žiť*, pýta sa aj na to, či chce patriť k morálnemu spoločenstvu a kým chce byť, ako chce sám seba chápať – ako člena morálneho spoločenstva, alebo ako amoralistu –, a práve to je to miesto, kde sa nepýta, čo musí, ale čo chce. Moderne chápaná otázka o tom, čo zdôvodňuje existenciu morálky, musí teda tam, kde sa už nepýtame na to, čo je absolútne správne, ale na to, prečo vôbec máme byť morálni,

vykonať obrat späť k otázke o blahu či šťastí, ktorý previedli už antickí filozofi v konfrontácii s vtedajšou morálnou skepsou sofistov. Platón a Aristoteles poznali, že na skeptickú otázku zo strany amoralistu, prečo sa mám kvôli morálnym hodnotám vzdať vlastného šťastia, možno reagovať len pokusom ukázať, že každý človek koná určitým spôsobom, lebo je v jeho záujme konať racionálne a viesť uspokojivý ľudský život. V tom videli zároveň odôvodnenie etiky, ktorá sa tak stala nevyhnutným predpokladom človeka, ktorý chce žiť dobrý život.

Williamsovi sa zdá prirodzené nechápať Sokratovu otázku iba ako otázku morálnu, pretože touto otázkou sa podľa neho môžeme pýtať, čoho sa týka táto otázka: týka sa toho, čo je morálne správne (čo je samo osebe dobré); alebo sa týka toho, čo je najlepšie pre mňa samotného, teda týka sa toho, čo by som mal robiť z hľadiska svojich vlastných záujmov (ekonomických, politických, rodinných). Očividne sa domnieva, že otázke *Ako mám žiť?* možno rozumieť prvým aj druhým spôsobom, pretože sama osebe má zmysel zahŕňajúci obidve interpretácie.

Navyše, táto otázka je všeobecnejšia, a to v tom zmysle, že presahuje každodenné *Čo mám robiť?* a týka sa života ako celku vo všetkých jeho aspektoch a počas celého jeho trvania, pričom morálne úvahy sú iba jedným typom uvažovania pri hľadaní odpovede. Zároveň je nadčasová, keďže vyzýva jednotlivca premýšľať o svojom živote vo všeobecnosti, teda z celkového, a nie z partikulárneho hľadiska práve prebiehajúceho momentu. Inak vyjadrené, otázka *Ako žiť?* podnecuje človeka osvojiť si všeobecnejšiu perspektívu svojho života, ktorá má dlhodobjší dosah a závažnosť, pričom je svojou povahou reflexívna.² Williams zdôrazňuje, že Grékom nebolo ľahostajné, o aký život má ísť; a morálny spôsob života mal smerovať k cieľu, ktorým mal byť dobrý život. Zároveň pripomína, že Gréci v záujme úsilia o najlepšiu formu života hľadali v ňom racionálny plán, ktorý by obmedzil moc šťasteny, teda vrtkavosti osudu.

Idea etického. Z línie Williamsovho uvažovania vyplýva, že správne sledovanie otázky *Ako mám žiť?* zamedzuje striktnému oddeľovaniu morálnych požiadaviek od ostatných záujmov, morálnej a mimomorálnej hodnoty, morálneho a mimomorálneho; ale aj všetkým variantom tohto a jemu príbuzného rozlišovania medzi morálnym a mimomorálnym praktickým uvažovaním, medzi morálnym a mimomorálnym vecným konfliktom, nadradzovaniu morálnych požiadaviek nad ostatné záujmy.

Snaží sa ukázať, že práve otázka *Ako mám žiť?* poukazuje na neopodstatnenosť takýchto dištinkcií; že tu nie sú dva svety – prirodzený a morálny. Podľa neho sa takéto rozlišovanie ukazuje v niektorých prípadoch ako zavádzajúce, pretože užívanie týchto dvoch kategórií – morálne a mimomorálne – sugeruje, že prípady, ktoré sa majú skúmať, spadajú do dvoch jasne vymedzených a protikladných sfér, nedoceňuje sa tu tlak iných praktických starostí, ktoré sa v etickej teórii kantovského typu len zriedka považujú za „morálne“, ale ktoré možno v živote rovnako pokladať za

² Všetci autori, ktorí tematizujú otázku týkajúcu sa života ako celku a jeho zmyslu, zdôrazňujú tento jej reflexívny charakter (napr. R. Spaemann, A. MacIntyre, R. Misrahi a pod.)

ústredné. Naviac sa zdá, že to, s čím sa stretávame v praxi, nie je ostrý kontrast medzi absolútnymi nárokmi a nárokmi, ktorým sa možno ľahko vyhnúť, ale neusporiadaný súbor nárokov, ktoré majú rôzny stupeň sily a závažnosti. Naše intuitívne rozvrhy naznačujú, že v každodennom živote nachádzame zložité spektrum prípadov, ktoré sú navzájom spojené a prekrývajú sa natol'ko, že ich nemôže zachytiť žiadna dichotomická taxonómia.

B. Williams zvažuje nárok všetkých ľudských hodnôt byť súčasťami dobrého života; nepredpokladá, že by existovala vôbec nejaká skupina, ktorá by mala nárok byť najvyššou. Preto namiesto ostrej dichotómie medzi morálnym a mimomorálnym treba podľa neho pracovať so sieťou konkrétnejších a menej formálnych rozlíšení.

Inými slovami, otázka *Ako mám žiť?* podľa B. Williamsa umožňuje opustiť predstavu, že existuje jediná hodnotová oblasť, oblasť morálnej hodnoty dobrej vôle, ktorá zostáva nedotknutá bez ohľadu na to, čo sa deje vo svete; rovnako ako predstavu, že morálna hodnota má neporovnateľne väčší význam než čokoľvek iné. Spochybňuje tak názor, že morálne nároky sú tými jedinými, ktorým konajúci má a mal by pripisovať najväčšiu praktickú hodnotu, a tým umožňuje upustiť od rozlišovania medzi morálnym a mimomorálnym ako základom etického skúmania. Oproti pojmu morálka preferuje slovo *etika*, ktorá sústreďuje pozornosť na to, ako máme žiť, a pojem *etické*, ktorý berie ako širokú, inkluzívnu a nijako pevne neohraničenú kategóriu, do ktorej radí všetky eticky relevantné fenomény, vyvolávajúce obdiv či rozhorčenie.³

Línia jeho uvažovania je nasledovná: Morálku vníma ako istý zvláštny systém, zviazaný s pojmom povinnosti a záväzku, ktorý je súčasťou nášho života, ale stále zostáva len jednou z jeho súčastí. Na morálne by sa malo podľa neho nazerať ako na podtriedu etického, pretože ľudský život nemožno redukovať len na záväzky a povinnosti ([8], 6). Je presvedčený, že takýto prístup sa vecne drží cesty, ktorý v skutočnosti sleduje naše praktické intuitívne uvažovanie a že zachytáva rôzne aspekty našich praktických životov. Pripúšťa, že morálna filozofia môže mať ťažkosti s týmto bežným popisom, pretože predpokladá, že táto otázka by sa dala zodpovedať odvolávaním sa na jediný typ uvažovania.

Williamsov projekt usilujúci sa o presnú rekonštrukciu a analýzu toho, čo považuje za najlepšiu východiskovú otázku súčasnej morálnej filozofie, určuje perspektívu, z ktorej vysvetľuje ústredný pojem morálnej teórie, pojem záväzku. Podľa Williamsa záväzok, podobne ako iné morálne a etické pojmy, podlieha procesu modernizácie; všetky etické pojmy musia odrážať to, čo sa nazýva zmenou „od statusu ku kontraktu“ ([8], 8). Jeho chápanie záväzku korešponduje s meniacou sa predstavou

³ Snaha vyjasniť vzťah medzi pojmami morálka a etika je spoločná viacerým autorom nielen anglosaskej proveniencie. Ako ukazuje D. Smreková na analýze názorov P. Ricœur, M. Conchea a R. Misraiho, každý z variantov reflexie o etike a morálke stojí pred rovnakým problémom: „či možno určiť úlohy etiky a morálky tak, aby povinnosti netvorili s túžbami dva cudzie svety. Naopak, aby morálne dobro ako to, čo má univerzálnu hodnotu, bolo rovnako aj mojím osobným dobrom, teda aby povinnosti boli implicitnou súčasťou mojich fundamentálnejších životných cieľov“ ([6], 556).

subjektu, vstupujúceho do etických vzťahov, ktorá vyzdvihuje bipolárnu štruktúru ľudského života: na jednej strane človek chce byť sám sebou a autonómny, na druhej strane je závislý od druhých. Williams podobne ako viacerí súčasní morálni filozofi (A. MacIntyre, Ch. Taylor a i.) zdôrazňuje, že človek nemôže existovať ako nejaké čisté individuum mimo všetkých sociálnych väzieb a formulovať nejaký nadčasový systém morálnych noriem, založených na rozume, oslobodených od tradície či morálnych horizontov. Pri definovaní záväzku (princíp záväznosti je aj podstatou povinnosti) sa odvoláva na určité predporozumenie tohto pojmu a a chápe pod ním záväzok, ktorým môžeme zaviazat' sami seba (najmä tým, že dáme sľub), ale predovšetkým záväzky, ktoré pre nás vyplývajú z našich vzťahov a zaradení. Na človeka ich kladie jeho pozícia v sociálnej štruktúre a sú špeciálne zviazané s rolou, pozíciou či vzájomným vzťahom; nie je možné odvodiť ich prostredníctvom čistého rozumu. Pojemom záväzku označuje vcelku rôznorodý súbor uvažovaní, ktoré bežným spôsobom človek považuje za povinnosť, pod čím chápe dobre plniť rolu prevzatú v kooperatívnej súvislosti. Tento každodenný pojem záväzku, ktorý sa opiera o rôzne typy uvažovania, považuje Williams za eticky významný, pretože implikuje fakt normatívnej záväznosti konania.

Špecifickosť morálky nespočíva podľa neho v tom, že stavia na pojme *záväzku*, ale v tom, že operuje pojemom *morálneho záväzku*, a tým, akú rolu tomuto typu záväzkov prisudzuje. Williams vychádza z podobného predpokladu ako Kant, keď poukazuje na okolnosť, že v chápaní záväzku je vždy skryté vzájomné vyžadovanie; kde je porušené, tam sme rozhorčení, rozhnevaní alebo pociťujeme vinu. Inými slovami, morálka obsahuje požiadavku chápať záväzky ako niečo, čomu sa nemožno vyhnúť. Určité nároky na našu praktickú pozornosť sú záväzné bez ohľadu na to, aké máme v skutočnosti túžby. Zdôrazňuje, že morálka nie je výmyslom filozofov, ale je to postoj každého z nás. To, čo vo Williamsovom chápaní morálky zostáva z Kanta zachované, je idea záväzku ako niečoho, čo je od vôle vyžadované: ak raz má človek nejaké záväzky, nedá sa im z morálneho hľadiska vyhnúť. Pripúšťa, že morálny záväzok môže človek získať dobrovoľne (napríklad vtedy, keď dá sľub), ale väčšinou má záväzky bez toho, aby si ich sám zvolil.

Do kontrapozície s kantovskou tradíciou morálneho myslenia sa dostáva na základe toho, ako chápe vznik záväznosti. To, čo odmieta v kantovskom chápaní morálneho záväzku je jeho apriórnosť a rigoróznosť. Voči predstave, že morálny záväzok je odvodený na základe vedomia, ktoré svojou povahou má predempirickú a nadempirickú dimenziu a má absolútnu platnosť, obhajuje ideu, že záväzok je výsledok reflexie osobných väzieb či sociálnych očakávaní; špecifikum morálneho záväzku nespočíva v tom, že ide o bezprostrednú determináciu vôle rozumom, nezávisle od empirických pohnútok, ale v tom, že je vyjadrením „špeciálne dôležitého druhu uváženeho záveru, ktorý je smerovaný k tomu, čo robiť, je riadený morálnymi dôvodmi a týka sa konkrétnej situácie“ ([8], 174 – 175). Podľa neho všeobecný postoj *máš povinnosť* (ought) je nepravdivý, ale musí byť správny tam, kde ho možno odvodiť v konkrétnom uvažovaní.

Ukazuje, že plnenie záväzkov, ktoré sú na človeka kladené, vyzýva človeka nie-

čo urobiť, ale čin musí byť v možnostiach konajúceho: „ought implikuje môcť“ ([8], 175), pretože človek nemôže plniť dve povinnosti naraz a konflikt povinností nie je v praktickom živote ničím výnimočným. Kant samotný si normatívne konflikty všimol len okrajovo, pretože vychádzal z predpokladu, že negatívne povinnosti, ktoré spočívajú v tom, že sa niečo nesmie robiť, napríklad nesmie sa škodiť druhým, majú vždy prednosť pred pozitívnymi; v rámci negatívnych povinností nedochádza k žiadnym kolíziám a možno ich za všetkých okolností dodržiavať voči všetkým.

Pre Williamsa je neprijateľný aj spôsob riešenia konfliktu dvoch povinností, ako ho podal Kantov nasledovník D. Ross, ktorý upravuje kantovský obraz tým, že doňho vnáša rozlíšenie medzi povinnosťami *prima facie* (zdanlivá povinnosť) a skutočnými povinnosťami, pričom podobne ako I. Kant trvá na tom, že obe sporné povinnosti nemôžu byť zároveň skutočne záväznými povinnosťami; prinajmenšom jedna je povinnosťou iba *prima facie* a tá po odhalení skutočnej povinnosti stráca záväznosť. D. Ross však na rozdiel od Kanta tvrdí, že opustená povinnosť so sebou môže naďalej niesť povinnosť odčiniť to, a snáď dokonca potrebu cítiť ak nie hanbu či vinu, tak aspoň výčitky svedomia. Rosssov výklad morálnych povinností podľa B. Williamsa núti človeka cítiť výčitky svedomia za niečo, čo nemal vykonať, čo nebolo morálnym záväzkom. Podľa neho človek môže v takom prípade ľutovať, že to nemohol urobiť, ale nemôže cítiť výčitky svedomia, pretože tie patria k nedodrzaným záväzkom. Snaha redukovat' celú rovinu morálneho len na morálne záväzky vedie podľa neho k chybným morálnym hodnoteniam, čo núti človeka cítiť výčitky svedomia za niečo, čo nemal vykonať, čo nebolo morálnym záväzkom.

Odmietnutie záväzku ako jediného faktora morálneho konania vyúsťuje u B. Williamsa do tézy, že existuje široký rozsah eticky relevantných charakteristík, na základe ktorých môžu byť činy zvolené alebo odmietnuté; konkrétny čin môže byť odmietnutý napríklad preto, že to bola krádež, vražda, zákernosť, nečestnosť, alebo preto, že to mohlo niekomu ublížiť. Niektoré činy môžu byť motivované pocitom vďačnosti. Napríklad keď niekto pre mňa niečo dobré urobí a je to niečo, o čo som nežiadal, je vecou dobrého charakteru, aby som sa mu snažil odvdáčiť, ale nie je to vecou morálneho záväzku. Sú to činy, ktoré sú z etického hľadiska relevantné, ale presahujú to, čo od človeka vyžadujú záväzky. Navyše, porušenie morálnych záväzkov sa vždy spája s rozhorčením, hanou; činy, v pozadí ktorých tušíme vlastnenie cností, určitých dispozícií charakteru, na základe ktorých človek činy vyberá alebo odmieta, bývajú obdivované, ale za ich nevykonanie by človeka nikto nehanil. Na úrovni konkrétneho človeka sa vedomie porušenia záväzku spája s pocitom viny; vedomie, že nie je dobrým človekom, je naopak spojené s pocitom hanby. Pojem cností, pokrýva širokú triedu činov a podobne, ako je to časté v etike, hranica tejto triedy nie je ostrá a podľa Williamsa ani ostrá byť nemusí.

Orientácia na pojem cnosti umožňuje Williamsovi prekročiť hranice morálneho, pretože pre cnosti a konanie na základe vlastnenia cností je charakteristické to, že nie sú redukovateľné na záväzky a pravidlá, napríklad dobročinnosť sa nedá redukovat' na pravidlo pomáhať iným. Inými slovami, človek vlastniaci cnosti uvažuje iným spôsobom, ako keď sa riadi morálnymi záväzkami. Williams ukazuje, že rozsah mo-

tívov, ktoré vstupujú do uvažovania cnostného človeka, je oveľa širší, je spojený s túžbami človeka, jeho chcením. Napríklad, dobrosrdečný človek, ktorý koná šľachetne, môže to robiť preto, že „to potrebuje robiť“ alebo to „niekoho obveseli“ či to „zastaví bolesť“ ([8], 10). Fakt, že morálne uvažovanie je veľmi komplikované a že je problematické vysvetliť spôsob, akým uvažuje cnostný človek, ako aj to, že uvažovanie o sebe samom v pojmach cnosti sa nepovažuje za dostatočne orientujúce, pretože je tam možnosť sebaklamu, neznamená, že cnosti nie sú eticky významným pojmom.

Otázka *Ako mám žiť?* pripúšťa aj egoistickú odpoveď a takýto prístup, ktorý preferuje vlastné záujmy, je bežne stavany do kontrapozície k etickému. Podľa Williamsa je často ťažko odlíšiť egoistické uvažovanie od etického, pretože sledovanie toho, čo človek preferuje ako jednotlivec, sa môže zhodovať s tým, čo je považované za eticky relevantné: osobný záujem môže byť chápaný ako záujmy mesta či národa a naopak, záujmy mesta môžu byť považované za vlastný záujem; ak sa vychádza z nejakej širšej identifikácie, „my“ môžeme reprezentovať vlastný záujem rovnako ako *ja*; a kto sme *my*, záleží od rozsahu identifikácií v konkrétnom prípade a od vytýčenia kontrastov“ ([8], 15). Obhajuje však ideu, že Sokratova otázka nepripúšťa egoizmus ako morálnu teóriu, podľa ktorej by sme mali žiť, pretože lojalita k iným (či je to rodina, obec, národ) stanovuje štruktúru ľudských životov, a preto vyžaduje, aby človek bral ohľad na záujmy druhých, a to nielen vtedy, keď mu to vyhovuje či keď ho k tomu vedú altruistické pohnútky.

Zhrňme: Z línie Williamsovho uvažovania vyplýva, že nemôžeme stanoviť jeden morálny princíp, na základe ktorého by sme vysvetlili, čo je morálne správne, ale ani na základe čistého rozumu zdôvodniť morálku, ktorej pravidlá by boli univerzálne platné. Sféra etického je oblasť, ktorá je nejasná a ťažko špecifikovateľná; spôsobené je to na jednej strane tým, že pozícia etického môže prechádzať od jedného kontrastu k inému, na druhej strane tým, že etické uvažovanie je značne diferentné, pretože dedíme dlhú a zložitú etickú tradíciu, vychádzajúcu z rozdielnych religióznych či sociálnych zdrojov. Kľúčom k pochopeniu etického je podľa Williamsa fenomén motivácie, ktorý sa objavuje v rôznych formách, a preto je problematické jasne definovať, ktoré motivácie možno považovať za neetické. Za najznámejšie motivácie tohto druhu považuje zlobu, ktorá je často spájaná so škodoradosťou, zlý úmysel, neférovosť. Williams zdôrazňuje, že objasnenie motívov vyžaduje, ako už videli Platón a Aristoteles, aby otázka morálky bola začlenená do uvažovania o živote ako celku.

Filozofia má podľa neho už tradične snahu redukovať celú diverzitu etického na jeden či dva etické pojmy. Vychádza pritom z idey, že existuje niečo ako „pravda o podstate etiky“, „pravda o etickom“ ([8], 17), a očakáva, že táto pravda bude jednoduchá, to znamená, že stačí pojem povinnosti či užitočnosti, aby sme vysvetlili, čo je morálne. Navyše prevláda predstava, že je možné vybudovať teóriu o podstate etiky. V pozadí redukcionizmu v etike stojí podľa neho koncepcia racionality, podľa ktorej dve úvahy nemôžu byť racionálne zvážené, ak tu nie je pojem, na základe

ktorého môžu byť komparované. Navyše na konkrétne uvažovanie jednotlivca a na ideu praktického rozumu sa uplatňuje model prebratý z ponímania obecnej racionality, ktorý vyžaduje, že každé rozhodovanie musí byť založené na základe, ktorý môže byť logicky vysvetlený. Williams je presvedčený, že týmto podmienkam nemožno v skutočnosti vyhovieť, ale ide o vplyvné ideály v etike, aj keď neoprávnené ([8], 17). Obhajuje ideu, že potrebujeme široký rozsah pojmov, aby sme opísali sféru etického, a filozofia by sa nemala pokúšať vytvárať etickú teóriu, pretože etika berie ohľad na jednotliviny; v etike je všetko poznanie len záležitosťou uhla pohľadu a špecifickej pozície; naše rôznorodé úvahy ukazujú, že nemožno získať nejaké všeobecné poznanie etických právd, pretože žiadne podobné pravdy a pravidlá neexistujú, a z toho dôvodu v etike nie je možná teória, hoci to neznamená, že filozofia nemôže ponúknuť kritickú reflexiu etických presvedčení a ideí. Williams je presvedčený, že filozofia nemôže urobiť viac než to, že bude adekvátne analyzovať existujúce predporozumenie čo do jeho predpokladov a že práve toto bežné morálne vedomie sa tak stane zrozumiteľným.

Rola praktického rozumu a reflexie v etike. Williamsov návrh na rekonštrukciu etiky na základe otázky *Ako mám žiť?* postavil pred etiku ďalší problém: *Ako poznám, ako by som mal žiť?* Williamsovo popretie možnosti teórie v etike neimplikuje zrieknutie sa reálnosti morálnych noriem a praktického rozumu ako základu morálky. Hoci pripustil, že určité ponímania racionality uplatňované v etike viedli k tomu, že morálna filozofia prestala reflektovať životný svet a jeho problémy,⁴ zostáva presvedčený o potrebe zachovať zmysel racionality a zároveň hľadať jej nové formy.

Etická tradícia pracovala zatiaľ s dvoma základnými chápaniami praktického rozumu – aristotelovským a kantovským. Prvý predpokladá bohatšie diferencované a zároveň viac determinované chápanie toho, čo je racionalita; druhý pracuje s čo možno najabstraktnejšou koncepciou racionality. Williams sa do istej miery prikláňa k aristotelovskému ponímaniu praktického rozumu. Inšpirovaný Aristotelovou ideou, že praktický rozum je tým, čo vedie človeka k tomu, aby usiloval o dobrý život, ukazuje, že tento cieľ je niečo, čo máme uložené hlboko v mysli, takže formuje naše praktické rozhodnutia. Inými slovami, človek má schopnosť premýšľať o svojich činoch a zladať ich so zvoleným cieľom. Rovnako v intenciách Sokratovho a Aristotelovho chápania obhajuje ideu, že praktický rozum vyžaduje v záujme správneho konania harmonizovanú jednotu dispozícií konania a cítenia, teda cností; jedna cnosť vôbec nič neznamená, ak nie je spojená s inými cnosťami v racionálnej štruktúre, ktorá vytvára akúsi sieť celkového charakterového obrazu človeka.

Na druhej strane Aristotelovi vyčíta, že v jeho koncepcii zostalo len veľmi málo priestoru pre praktický rozum, ktorý by mohol meniť naučené zvyklosti, pretože predpokladal, že morálny vývoj a osvojovanie si cností spočíva len v naučení sa zvy-

⁴ Podobnú ideu – aj keď v širšom kontexte – rozvíja E. Višňovský vo svojej štúdii *Racionalita ako normativita*, keď píše, že „hypertrofia racionality ako normativity sa mení na svoj opak a spôsobuje viac problémov, než ich rieši. Príliš mnoho a príliš striktných noriem sa mení na iracionalitu a nerealizovateľnú normativitu“ ([7], 4).

kov okolia a v internalizácii vonkajších zásad konania. Pripúšťal síce možnosť korekcie vlastného konania na základe reflexie jeho výsledkov, ale nešlo o zmenu, ktorá by radikálnym spôsobom zmenila zaužívanú schému správania. (Sám Aristoteles uvádza, že takéto uvažovanie neprinesie pri pokuse o zmenu naučenej schémy správania nijaký trvalý efekt. Človek sa stane cnostným len na základe zvyku.) Williams ukazuje, že kým človek sám príde na to, čo má na sebe zmeniť, môže trvať veľmi dlho, kým bude schopný aspoň malej zmeny. Sila praktického rozumu sa tak ukazuje ako nedostatočná na to, aby jednotlivec zmenil samého seba.⁵

Zároveň poukazuje na istú ambivalenciu v aristotelovskom chápaní reflexie, ktorá vzniká tým, že človek je subjektom reflexie a zároveň je jej predmetom. Aristoteles chápal individuálny, občiansky a politický život ako harmonickú kulmináciu určitých ľudských dispozícií plne odvodených z poznania a určenia ľudskej podstaty, ktorá sa môže prejaviť práve jedným spôsobom: aristotelovský človek poznal, že život vedený rozumom a cnosťou mu umožňuje plný rozvoj ľudského potenciálu. Inými slovami, Aristotelova teória stavia na predpoklade, že ak cnostný človek reflektuje seba a svet, aj keď z pozície vonkajšieho pozorovateľa, nenájde nijaký konflikt medzi tým, čo chce ako jednotlivec, a tým, čo je žiaduce z hľadiska vonkajšieho pozorovateľa.

Naopak, podľa Williamsa nemáme žiadny dôvod domnievať sa, že cnosti sú jediné, čo človeku zaručí naplnenie osobných a sociálnych aspirácií. Dnes je len veľmi ťažké predstaviť si jednotnú teóriu ľudskej prirodzenosti, na základe ktorej by sme boli schopní uprednostniť jeden typ etického života pred iným; chápeme, že neexistuje len jeden prejav ľudskej podstaty, že momentálna perspektíva individua je len jednou z mnohých, ktoré sú kompatibilné s ľudskou prirodzenosťou. Tým sa vytvára diskrepancia medzi pohľadom z našej vlastnej perspektívy a pohľadom nezaújatého pozorovateľa.

Podstata samotnej reflexie a jej vzťah k etike sa prejavuje podľa B. Williamsa vo viacerých rovinách:

Praktické uvažovanie, t. j. reflexia vlastných činov, je vo Williamsovom ponímaní vždy nevyhnutne osobná a zahŕňa i reflexiu seba samého ako niekoho, koho súčasťou sú i osobné túžby a záujmy. Racionálny subjekt koná vždy na základe istých dôvodov, ktoré nie sú neosobnými dôvodmi, ale jeho vlastnými. Odrážajú sa v nich jeho túžby a preferencie, nielen jeho presvedčenia a morálne normy. Nie je teda len subjektom konajúcim, ale i subjektom reflektujúcim samého seba a schopným rozpoznať seba ako subjekt medzi inými. Williams tým popiera predstavu, že ak viem, že nejaké konanie je správne, získavam tým aj dôvod na toto konanie; práve naopak, tvrdí, že jediný dôvod, ktorý ma môže motivovať, musí byť spojený s mojím stavom túžby, chcenia či preferencie, jedine vtedy som schopný určiť, čo mám robiť. Odmietam tak predpoklad modernej etiky, že subjekt musí poodstúpiť od svojich túžob a záujmov a snažiť sa potlačiť ich, aby bol schopný získať čo možno najobjektívnejší

⁵ Poznamenajme, že Aristoteles zdôrazňoval možnosť morálnej zmeny človeka aj pomocou mienky ostatných alebo konverzáciou s nimi, to však už nezahŕňa praktický rozum.

pohľad na seba samého ako súčasť okolitého sveta (ide o zorný uhol nestrannosti, ktorým subjekt aspiruje na schopnosť vytvorenia pravidiel, ktoré by harmonizovali záujmy všetkých racionálnych subjektov); neuznáva dištinkciu medzi základnými záujmami racionálneho subjektu a tými záujmami, ktoré má ten istý racionálny subjekt ako tvorca teoretických pravidiel.

Na druhej strane, človeku schopnému hodnotiť svoje konanie, priznáva istú schopnosť pohľadu zvonka, ale táto schopnosť poodstúpiť od vlastných túžob a záujmov je pre neho vždy časťou racionálnej slobody, na ktorej človeku záleží. Navyše, v dnešnej kultúre fungujú určité etické pojmy, ako napr. zrada, sľub, brutalita, odvaha a pod. ([8], 140), ktorými nielen opisujeme isté morálne relevantné fenomény, ale zároveň obsahujú i hodnotenie osoby alebo konania a určujú, ako vnímame našu etickú skúsenosť. V tomto zmysle do istej miery usmerňujú naše konanie tým, že nás nútia pozrieť sa na naše konanie „pohľadom zvonku“. Pre Williamsa je prameňom mravnej múdrosti nielen rozum ale aj jazyk, existujúci ako štruktúra skôr, ako jednotlivec doňho vstupí.

Z línie Williamsovho uvažovania vyplýva, že človek vo svojom rozhodovaní je ovplyvňovaný etickými pojmami, ale je na jeho slobodnej vôli, ako bude konať, pretože môže mať dôvody ovplyvňujúce jeho rozhodnutie iným smerom, ktoré ho môžu ospravedlniť a vysvetliť tým, že ho zasadia do životného plánu. Ukazuje, že je neopodstatnené priorizovať jeden typ dôvodov konania pred inými. Rovnako subjekt reflexívneho uvažovania nemusí brať do úvahy harmóniu uvažovania všetkých subjektov; nemusí vytvárať pravidlá z pozície rovnosti iných subjektov; konkrétneho človeka vôbec nemusí zaujímať, ako nastoliť spravodlivosť či zákony, ktoré by všetci rešpektovali. Je to stále empirický subjekt, ktorý má vlastné túžby, na základe ktorých koná; reflexívne poodstúpenie neznamenaá jednoducho vzdanie sa vlastných túžob a preferencií; taktiež reflexia neznamenaá, že sa požiadavky človeka presunú na hľadanie harmónie túžob všetkých ostatných.

Williamsov dôraz na rolu túžob v ľudskom živote nevedie k záveru, že etika je len vecou osobného rozhodnutia. Práve Sokratova otázka *Ako mám žiť?* vyzýva človeka, aby premýšľal o svojom živote ako celku, a nielen z hľadiska momentálnych túžob. Samotnou otázkou je človek viazaný k tomu, aby bral do úvahy všeobecnejšiu a dlhodobejšiu perspektívu v živote, a aj keď Sokratova otázka nepredurčuje odpoveď, má vplyv na ňu: aby človek zodpovedal praktickú otázku v konkrétnom čase a situácii, bude sa zaujímať o to, čo chce v živote dosiahnuť. Tento zorný uhol pohľadu môže modifikovať konkrétnu odpoveď v danom okamihu: aj keď z krátkodobého hľadiska sa môže zdať, že momentálne je lepšie uprednostniť určité túžby, z hľadiska životného cieľa môže človek dospieť k inému záveru. Reflexia podľa Williamsa vytvára spojitosť medzi našimi túžbami a spôsobom života; umožňuje zvoliť človeku taký spôsob života, ktorý zahŕňa jeho túžby ale zároveň je etickým životom. Dobrý život človek žije z toho dôvodu, že ho reflektuje a koriguje, nie preto, že ho k tomu nútia morálne normy. Etická reflexia sa tak stáva časťou praxe, ktorú zvažuje a neodmysliteľne modifikuje; pred použitím reflexie človek môže nájsť svoj vlastný spôsob vzťahu k sociálnemu svetu použitím univerzálnych morálnych kon-

cepcií, implikáciou reflexie môže prísť k rozhodnutiu, že by mal žiť ináč ([8], 154).

Reflexia však nemôže poskytnúť podľa Williamsa isté poznanie toho, čo je morálnou hodnotou, orientáciu v tomto smere poskytuje človeku *dôvera* (confidence) v zdieľané hodnoty spoločnosti, ktorá umožňuje človeku žiť a konať žiaducim spôsobom ([8], 170 – 171). Etická dôvera, ktorú Williams uznáva, neznamená nekritické uznávanie vyznávaných sociálnych hodnôt, pretože človek prijíma za svoje iba tie, ktoré odolali kritickému preskúmaniu ich pôvodu a ukázali, že reálne pomáhajú človeku žiť dobrý život. Uznatie faktu, že v etike nemožno dosiahnuť vedecké poznanie etických hodnôt a žiaduca forma života sa opiera o dôveru v zdieľané hodnoty, neznamená, že takýto život nemá reálny základ. Williams je presvedčený, že našim životom môžeme dať objektívny základ (t. j. poskytnúť uspokojujúci spôsob života, ktorý človek môže žiť stabilne a reflexívne) len tak, že ho vysvetlíme z hľadiska túžob a záujmov.

Zdieľaná forma etického života nemôže byť podľa B. Williamsa človeku nanútená zvonku, ale musí vyrásť zvnútra ľudského života, t. j. musí byť v súlade s tým, po čom človek túži a čo obstoí aj v rovine individuálnej reflexie. V opačnom prípade takýto život bude akceptovaný len z toho dôvodu, aby sa človek vyhol nejakým sankciám. Snaha vnútiť ľuďom určitú predstavu života ako jedine správnu vedie podľa neho k tomu, že je nutné udržiavať ich vo vedomí istého strachu alebo poprieť silu reflexie či zabezpečiť silný legalizovaný mýtus, ktorý danú koncepciu zdôvodňuje.

Williams priznáva, že filozofia nedokáže odpovedať na otázku, ako zaviesť etickú dôveru v zdieľané hodnoty spoločnosti. Je to sociálna a psychologická otázka: aké druhy inštitúcií, výchovy a verejného diskurzu pomôžu podporovať takúto formu dôvery. Zároveň to vyžaduje prehodnotenie etického myslenia a životných praxí, výsledkom ktorého by mala byť dohoda na určitom zdieľanom spôsobe života.

Záver. Williamsova snaha znovuaktualizovať sokratovskú otázku *Ako mám žiť?* ako východisko prekonania problémov nielen súčasných morálnych koncepcií, ale najmä životnej praxe, privádza k záveru, že odpovedať dnes na túto otázku znamená v prvom rade zodpovedať, akou mierou sa na tejto odpovedi môžu podieľať poznatky sociálnych vied; do akej miery môže požiadavka čistej racionality zachytiť náš život; ako môžeme na túto otázku odpovedať za existencie multikulturality; do akej miery môžeme a musíme opustiť osobné rozhodnutia. Ak si filozofia znovu položí túto otázku, pomôže jej to paradoxne uvedomiť si vlastnú rolu a limity; pýtajúc sa, ako môže byť zodpovedaná táto otázka, determinuje vlastné miesto v odpovedi na ňu. Jej pôsobenie sa neredukuje len na sféru akademických diskusií o pojmoch, kategóriách a vzťahoch medzi nimi, ale zdôrazňuje sa jej kritická reflexívna aktivita vo vzťahu k jestvujúcemu spoločenskému stavu, prevládajúcim ideám, štruktúram a spôsobom konania. Obrat k filozofii, ktorá by reflektovala závažné problémy aktuálneho ľudského prežívania a zároveň zachovala ideu racionality a hľadala jej nové formy, ilustruje mnohotvárnosť spôsobov, akými sa môže filozofia rozvíjať, ako môže vstupovať do konkrétneho života a vplyvať na jeho tvarovanie, skvalitňovanie a obohacovanie o nové dimenzie.

LITERATÚRA

- [1] ALTHAM, J. E. J. – HARRISON, R.(ed.): *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge 1995.
- [2] FARKAŠOVÁ, E.: „Filozofie pre nové storočie.“ In: VIŠŇOVSKÝ, E. (ed.): *Filozofia ako problém?* Bratislava 2004.
- [3] IRWIN, T.: *Plato's Ethics*. Oxford 1995.
- [4] NUSSBAUMOVÁ, M.: *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragedii a filosofii*. Praha 2003.
- [5] PLATÓN: „Gorgias.“ In: *Dialógy I*. Bratislava 1990.
- [6] SMREKOVÁ, D.: „Má zmysel rozlišovať medzi etikou a morálkou?“ In: *Filozofia* 2004, č. 8.
- [7] VIŠŇOVSKÝ, E.: „Racionalita ako normativita.“ In: *Filozofia* 2005, č. 1.
- [8] WILLIAMS, B.: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge 1985.
- [9] WILLIAMS, B.: „Seminar with Bernard Williams.“ In: *Ethical Perspectives* 1999, s. 243 – 265.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/3016/23.

PhDr. Zuzana Palovičová, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR