



pokročilé
pro
Etika

Etika pro pokročilé

Vladimír Šiler



OSTRAVSKÁ
UNIVERZITA
FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ostrava 2020

Název: Etika pro pokročilé
Autor: ThLic. Vladimír Šiler, Dr.
Učebnice ke kurzu etiky
Filozofická fakulta Ostravské univerzity
Vydání: první
Ostrava 2020

Text je k dispozici pod licencí Creative commons. Je možno jej volně užívat i šířit, ale je nutno vždy uvést autora a nezasahovat do obsahu.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/3.0/cz/>

OBSAH

| | |
|--|-----|
| Předmluva..... | 7 |
| 1 Mravnost, morálka, etika..... | 17 |
| 2 Hodnoty a axiologie..... | 23 |
| 3 Normy, principy, konvence, svědomí..... | 29 |
| 3.1 Normy..... | 29 |
| 3.2 (Mravní) zákony..... | 32 |
| 3.3 Konvence..... | 33 |
| 3.4 Svědomí..... | 34 |
| 3.5 Právo..... | 35 |
| 4 Etika a právo..... | 37 |
| 4.1 Přirozené právo..... | 39 |
| 4.2 Přirozený zákon..... | 44 |
| 4.3 Smysl trestu..... | 50 |
| 4.4 Trest smrti..... | 56 |
| 5 Svobodná vůle a determinismus..... | 63 |
| 6 Dějiny etiky..... | 65 |
| 7 Egoismus a altruismus..... | 69 |
| 8 Diskutované problémy a pojmy..... | 77 |
| 8.1 Naturalistický omyl..... | 77 |
| 8.2 Trolley problem..... | 78 |
| 8.3 Princip dvojího účinku..... | 80 |
| 8.4 Etika záchranného člunu..... | 80 |
| 8.5 Thomasův teorém – sebenaplnující se proroctví..... | 81 |
| 9 Experimenty v psychologii a etice..... | 83 |
| 9.1 Philip Zimbardo..... | 83 |
| 9.2 Stanley Milgram..... | 83 |
| 9.3 Robert Rosenthal..... | 84 |
| 9.4 David Rosenhan..... | 85 |
| 10 Etika ctností..... | 87 |
| 11 Situační etika..... | 93 |
| 12 Empirická a experimentální etika..... | 101 |
| 13 Dialogická, komunikativní a diskursivní etika..... | 111 |

| | | |
|------|--|-----|
| 13.1 | Filosofie dialogu – encyklopedické heslo..... | 111 |
| 13.2 | Dialog jako filosofická kategorie | 113 |
| 13.3 | Neo-sókratovské rozhovory..... | 122 |
| 13.4 | Martin Buber (1878–1965)..... | 124 |
| 13.5 | Dobytí Ameriky..... | 130 |
| 13.6 | Mezicírkevní a mezináboženský dialog..... | 133 |
| 13.7 | Komunikativní a diskursivní etika..... | 137 |
| 14 | Feministická etika | 143 |
| 14.1 | Feminismus – encyklopedické heslo..... | 143 |
| 14.2 | Feministická etika..... | 147 |
| 15 | Etika péče..... | 151 |
| 15.1 | Virginia Heldová: Etika péče..... | 151 |
| 15.2 | Péče o sebe..... | 154 |
| 15.3 | Kritická teorie péče..... | 155 |
| 15.4 | Enaktivismus a etika péče | 155 |
| 16 | Narativní etika | 159 |
| | Nejdůležitější tituly použité a doporučené literatury..... | 159 |

Předmluva

Karanténa a digitalizace

Na jaře roku 2020 zažil svět šok, když byl uvržen do karantény kvůli pandemii nemoci covid-19. Panika způsobená dramatickými záběry z měst v Číně nebo severní Itálii, kde byli vidět mrtví na chodbách nemocnic, rakve nepohřbených v tělocvičnách škol, vedla vlády postižených zemí k drastickým opatřením: vyhlásily nouzový stav jako za války či katastrof, zásadně omezily demokracii, lidská i občanská práva, povolaly armádu a vojenský režim a vedení uplatnily na celou společnost. Bylo zakázáno vycházet ven, zastavila se většina výrobních a pracovních procesů, omezila veřejná doprava, lidé museli dodržovat dvoumetrové rozestupy (*social distance*), chránit si obličej rouškami a maskami, vážně se zkomplikovalo nakupování potravin a obstarávání základních lidských potřeb, zrušil se veškerý společenský život, zábavy, sport, umění, zavřely bary, restaurace, hospody i kluby, byly zakázány bohoslužby, odvolány festivaly, zrušeny sportovní zápasy i celé soutěže... Ale co chci zvláště zdůraznit – byla zrušena školní výuka, děti, mládež, studenti zůstali půl roku doma. Jediné, co v této totální karanténě dál fungovalo, byly digitální sítě (poháněné elektrinou). Samozřejmě – společnost nezkolabovala úplně, základní provozy jely dál: energetika, policie, zdravotnictví, záchranáři a hasiči, zásobování nejnnutnějším zbožím, strategické výroby. Ale vše se soustředilo do nouzového režimu daného požadavkem minimalizovat lidské osobní kontakty.

Když jsme – a to už po několika týdnech – začali tuto situaci reflektovat, ukázala se určitá zkušenost jako zásadně poučná do budoucna. Především to byla role vlád a správních úřadů při řešení takto složitých úkolů. Dále to byla role, jakou sehráli vědci, vlastně celá vědní odvětví. Ale nás především zajímá třetí oblast, v níž celá společnost učinila mnoho překvapivých zkušeností – zavřené školy a děti doma, rodiny pohromadě, lidé uvěznění v domácnostech.

Zmiňuji to všechno kvůli kontextu toho, na co chci zaměřit pozornost. I na vysokých školách byla zrušena výuka. Nemělo to tak dramatické dopady, jako když malé děti a pubescenti doma prudili a matky šlely, neboť se nedokázaly s dětmi doučovat to, co jim učitelé online nakázali. Školství už nebude stejné jako dřív. Jednak se i poslední digitálně opozdilí učitelé naučili pracovat s informačními a komunikačními technologiemi. Dále se ukázalo, že klasický model školní výuky doplňované domácími úkoly dostal poslední ránu, protože už byl fakticky spontánně nahrazován zcela jinou koncepcí vzdělávání, v níž učebna, kolektiv vrstevníků, školní brašna s učebnicemi a sešity už nejsou dominantní.

Pro vysokoškolskou výuku karanténa nebyla tak velký šok. To veselý život studentský trpěl mnohem víc. Na univerzitě je samostudium z povahy věci podstatnou součástí vzdělávání i zácviku do vědeckého způsobu práce. Přesto byla tradiční souslednost přednášek (pro větší auditorium), seminářů (pro menší kroužky) či (laboratorních) cvičení (pro hloučky studentů kolem vedoucího) závažně narušena. Univerzity byly ale už desetiletí zvyklé pracovat i v modu distanční výuky a studia. Teď do něj přešly zcela. A opět jako na základních a středních školách i zde se ukázalo, že kolektivní a kontaktní formy výuky jsou v podstatě postradatelné. Mohli jsme slyšet, jak profesor Philip Zimbardo na jakémsi videu sugestivně se svým mefistofelským kukučem říká „*lectures are dead*“ – přednášky jsou mrtvé. Univerzity okamžitě začaly pečlivě zkoumat a evaluovat své vlastní procesy. Potvrdilo se, že naprostou většinu kontaktních forem výuky umíme už dnes nahradit formami distančními, řízeným samostudiem, a hlavně různými metodami kontaktu mezi vyučujícím a studenty facilitovanými informačními a komunikačními technologiemi. Máme různé platformy pro sdílení výukových materiálů, videopřednášky a videokonference jsou už dnes naprosto běžné, umíme spojit virtuální seminární skupinu, kde se naživo v reálném čase diskutuje nebo společně pracuje, umíme na dálku psát testy i diktáty, stejně jako individuálně konzultovat dílčí studijní pokroky. Užít toto všechno na základkách bylo revoluční a změnilo to život dětem, rodičům i učitelům. Děti to technicky zvládly nejsnáze, nejhůře rodiče, zejména matky si hodně stěžovaly. Ale zjevně už se nevrátíme do přeplněných tříd s frontální výukou, tabulí a křídou. Právě tak jako se přesvědčivě potvrdilo, že většina běžně vykonávané kancelářské práce se dá dobře zvládat i z domu v režimu home office. Co to ale bude znamenat pro

vysokoškolskou výuku? Jsem přesvědčen, že z online režimu už není cesta zpět. A to i když budeme chtít, kde to jen půjde, zachovat všechny „konzervativní vymoženosti“ tradiční klasické univerzitní výuky. Zkušenost karantény by nás měla revolučně posunout na jiný level univerzitního studia.

Generace dnešních vysokoškoláků, i těch devatenáctiletých, kteří teprve nastoupí, tak zažila převratnou zkušenost. Podobnou učinila předchozí generace, když v půli 90. let přišla digitální revoluce. Počítače, internet, mobilní telefony by ale nezmohly nic, kdyby nebylo převodu textů, obrázků, audio a video dokumentů do digitálního kódu, který se tak snadno přenáší elektronickými spoji. Do klasické vysokoškolské výuky začaly tyto technologie pronikat postupně. Počítače, zpočátku velmi drahé, zdaleka neuměly to, co dnes. Internetové připojení od roku 1993 sloužilo prakticky jen výměně informací mezi vědeckými týmy. Uživatelský internet, jak ho známe dnes, se začal plnit obsahem až na přelomu tisíciletí. Textové editory začaly nahrazovat psaní na psacím stroji koncem 90. let. S tím, jak se zvyšovala propustnost sítí a zlevňovaly úložné prostory digitalizovaného obsahu, staly se tyto technologie dostupnými i široké veřejnosti. Zpočátku ještě bylo *digital divide*, digitální rozmezí nebo předěl mezi bohatými a chudými, rychle a pomalu chápajícími, mladými a starými. Technologie byly drahé, ne každý si je mohl dovolit, a byly poměrně komplikované, ne každý se je snadno a rychle naučil ovládat. Lišili se bohatí a chudí, chytří a zaostalí – lidé, rodiny, země. Zdatnější – děti a mladí, studenti – zpočátku triumfovali nad dospělými, kantory, důchodci. Dnes už tak dramatické rozdíly nepozorujeme. Za digitální hranou jsou jen lidé ze sociálního dna nebo velmi staří.

To, co opravdu změnilo vysokoškolskou výuku a studium, byla snadná distribuce textů, případně jiných informací. Zpočátku jen těch, které někdo na počítači opravdu vytvořil a sdílel. Pak se začaly postupně digitalizovat i texty existující dosud jen v papírové podobě. (Stejně tak vizuální nebo zvukové dokumenty.) Neméně důležité bylo i to, že každý digitální objekt byl ihned indexován, to znamená dostal rejstříková metadata, podle nichž mohl být prakticky okamžitě identifikován a lokalizován a dalo se s ním dál v kyberprostoru manipulovat. Vzrostl význam nejen prohlížečů webových stránek, ale také vyhledávačů obsahu, čili ekvivalentu někdejších rejstříků a lístkových katalogů. Ani se mi nechce popisovat, jaké to bylo, když jsme ještě byli obyvateli jen Gutenbergovy galaxie, co to znamenalo studovat jen s potištěným nebo popsaným papírem.

Čili: digitální revoluce od poloviny 90. let 20. století během pouhého desetiletí změnila všechno – právě tak jako Gutenbergův vynález knihtisku v půli 15. století během několika desetiletí stvořil zcela nový svět. (Ekvivalentem byl kdysi i vynález písma, na nějž si staromilsky stěžuje třeba Platón, protože prý lidi odnaučil používat paměť.)

Kdysi si učitelé vystačili s výkladem hloučku dychtivě naslouchajících žáků, doplňovaným občas kreslením do písku. Pak po tisíce let učenci psali, na co se dalo a zapsané střežili jako oko v hlavě, protože do písmenek vložená kondenzovaná moudrost byla tak vzácná, jak pracné bylo její ruční opsání. Středověké univerzity byly vybudovány jen na základě nevelkého počtu svitků nebo foliantů, do nichž bylo vepsáno veškeré vědění tehdejšího světa.

Kam se tedy dnešní univerzita oproti té někdejší posunula? Pamatovat si nemusíme téměř nic, nosit s sebou také ne, dokonce ani nemusíme být na určitém místě a v daném čase. Musíme být jen online. Všechno, co potřebujeme, přijde tudy.

Klasická humboldtovská univerzita, jak se ustavila na počátku 19. století, stála na profesorské přednášce, případně na procvičování látky s asistenty v seminářích či na práci v laboratořích nebo terénních pracovištích. Postupně se zapojily vymoženosti audiovizuální techniky – výukové filmy, diapojektory, učení jazyků s pomocí magnetofonů, tabuli s křídou nahradily kresbičky na průsvitných fóliích (slídách neboli *slidech*) promítané na zed' obřím aparátem, v digitálním věku zjednodušené do podoby známé jako PowerPoint. V humanitních a společenskovědních oborech ani víc nepotřebujeme – digitalizované učební texty, přednáška doplněná powerpointovou prezentací či videem a pak procvičování látky v seminářích. Když nám v koronavirové karanténě přednášky a semináře odpadly, zase tak moc se nezměnilo – texty jsou, powerpointy taky, přednášku nám případně vyučující nahraje na YouTube a seminář uspořádáme virtuálně, ani se nemusíme hnout z gauče.

Akademičtí piráti

To, co výrazně změnilo výuku a studium, byla snadná dostupnost textů článků a celých knih v digitalizované podobě, jež nastala v půli první dekády 21. století. Většinou šlo ovšem o distribuci pirátskými cestami. Tato problematika je samozřejmě svrchovaně morální, etická, ale spadá spíše do oblasti aplikované etiky, tedy jiného výukového předmětu. Navíc téma autorských práv je zařazeno do státnicových otázek navazujícího magisterského studia oboru Filozofie. Omlouvám se, že sám etiku takto porcuji a jednotlivé části odkazují do příslušných kolejí a přihrádek. Ale píšu předmluvu ke kurzu, který chce být úvodem do etiky, sice pro pokročilé, ale pořád jen úvodem. Speciální témata a otázky musíme probrat jindy a jinde.

Chci jen zdůraznit, jak revoluční to byla proměna. Dnešní generace tzv. *digital natives*, tedy těch, co se už narodili do digitálního věku, si nedovede představit, jak bylo relativně nedávno obtížné dostat se k základním kulturním statkům a intelektuálním výtvarným. Kdo chce, ať si něco přečte o aféře Napster z roku 2001. Hudba digitálně zapsaná na stříbrných discích se objevila kolem roku 1990. Už v závěru desetiletí se ale rozšířila jednak možnost CD zkopírovat, nebo hudební záznam komprimovaný do formátu mp3 šířit po internetových spojích a ukládat do datových úložišť. Snahy ochránců autorských práv nechat si za každé užití díla zaplatit se ukázaly jako marné. Pirátské sdílení a šíření hudby, ale i jiných digitálních obsahů, jako obrázků, videí, filmů, počítačových programů apod., se stalo natolik obecnou praxí, že morální skrupule záhy ochably tváří v tvář vymoženosti, již nesporně byla široce demokratická dostupnost všeho toho, za co bylo donedávna třeba platit. Po krachu Napsteru se sice zdálo, že američtí právníci hájící autory mají navrch, ale záhy se vynořily nové pirátské metody usnadňující bezplatné sdílení všeho. Dopad této „demokratizace kultury“ se projevil záhy. Už koncem první dekády 21. století se ukázalo, že „hudba je mrtvá“. Hvězdy šoubyznysu a popkultury už v devadesátkách varovaly, že „kopírování zabíjí hudbu“. Marně. Stalo se. Zřídla kreativity pochopitelně vyschla, když tvůrci se své tvorbě nemohli věnovat naplno, neboť obživu si museli zajišťovat jinak. Ale to už je jiný problém.

Nám jde o to, že v polovině první dekády se přišlo na to, že nejen hudba, filmy či počítačové hry se dají pirátsky sdílet, ale i akademické publikace. Akademici nasadili pirátské klobouky. Sen mnoha vzdělavců o univerzální a volně přístupné knihovně začal dostávat konkrétní obrysy, i když šedivé (říká se jim *shadow libraries*, fungují podobně jako stínové nebo šedé ekonomiky).¹ Zrodily se platformy Library Genesis, Science Hub a jiné cesty neoficiálního (nelegálního) šíření vědeckých textů zdarma všem. Je to samozřejmě nejen nelegální, ale i nemravné, dát k dispozici článek, knihu nebo jinou publikaci, byť i řádně zakoupenou, následně k dispozici zdarma všem. Stejně tak nemravné ale je, když akademická nakladatelství a firmy, které na nich parazitují, požadují za vědecké texty a odborné publikace nehorázné ceny. Ale to teď nebudeme rozebírat. V procesu, který má své morální i právní aspekty, se hledají kompromisy a třetí cesty – aby autoři dostali aspoň něco zapláceno a aby veřejnost (přínejmenším akademická) měla přístup k relevantním informacím, jež ke svému bádání potřebuje. Američtí právníci občas dosáhnou toho, že něco nebo někdo se zavře, piráti se ovšem jen přesunou dál. A tím víc roste hnutí *open science* a *open access*, jemuž se daří přesvědčovat všechny zainteresované, že otevřený přístup k vědeckým informacím a publikacím obohatí celou společnost, i když autoři dostanou zapláceno méně a bohaté a nenasyté akademické nakladatelské domy poněkud zeštíhlí v pase.

Mnohé studijní materiály, jež dávám studentům k dispozici, byly získány zřejmě z pirátských zdrojů. Řídím se přitom etickou zásadou vtělenou i do autorského zákona: Smíme užívat díla bez svolení autorů a bez poplatků, smíme je citovat, smíme z nich užívat kratší pasáže, pokud to slouží vědeckému bádání a vysokoškolské výuce, smíme je dokonce kopírovat a interně šířit, pokud nejde o komerční užití a díla se nedostávají mimo příslušnou vědeckou nebo univerzitní instituci. Řídím se další etickou zásadou: Vždy řádně uvádím autora a všechny identifikační údaje díla a nezasahuji do užitého obsahu ani neměním jeho smysl či autorův záměr. Dělejte to prosím také tak.

Důsledkem tohoto stavu, kdy máme k dispozici nesrovnatelně širší nabídku odborných textů než před dvaceti lety, natož pak před 50 nebo 200 lety, ovšem také je, že textů je víc, než je kdokoli schopný přečíst – a že logicky

¹ Zájemci mohou v přílohách nahlédnout do tohoto textu. BODÓ, Balasz. The Genesis of Library Genesis. In: KARAGANIS, Joe (ed). *Shadow Libraries. Access to knowledge in global higher education*. The MIT Press, 2018, s. 25–51. (Staženo zdarma a legálně.)

je mezi nimi i hodně slabých a špatných, a umění rozlišit je a vybrat z nich jen ty nejpotřebnější se stalo novou studentskou i profesní dovedností, již je třeba se na univerzitě postupně naučit.

Učebnice

Přesto je kurz etiky, který vám tu předkládám, malounko jiný, než jak by se z výše řečeného zdálo. Postupně jsem ve své výuce přecházel od gutenbergovských metod k digitálním, živé přednášky a kontaktní semináře jsem doplňoval stále větším množstvím digitalizovaných textů, nyní tak snadno všem dostupných. Snažil jsem se vždy, aby mé výklady přispěly k lepšímu porozumění, pochopení látky, aby byly didakticky vstřícné a neodrazovaly suchým, nudným podáním. Když bylo nutno kombinovat prezenční a distanční výuku, sestavoval jsem učební texty do stále propracovanějších podob jakýchsi učebnic a čítanek, vzhledově připomínajících publikace digitálního věku. Přednášky jsem zpřístupňoval v audiozáznamu.

Nyní, po zkušenostech odloučení od univerzitního kolektivu, daných jak věkem, tak pandemií, zdá se mi přednáška stále méně důležitá, méně atraktivní, a jako by času ubývalo, soustřeďuji se na podstatné, to jediné, čeho je zapotřebí – co nejpřímější cestu k srdci nauky, k pochopení klíčových částí látky, o níž nám jde, totiž etiky.

Jak říkám – text nabývá převahy nad mluveným slovem, osamocené soustředění nad bílou stránkou je mi cennější než naslouchání projevu, jakkoli charismatickému. Pravda, obraz může být stejně výmluvný jako text, vizuální doprovod učebnic zesiluje účinek psaného slova. Snažil jsem se některé své učební pomůcky prokládat obrázky volenými – doufám – promyšleně a s citem tak, aby dodávaly potřebné oživení (animaci – oduševnění), šťávu emocí a jiskru vtipu, věci to suchou vědou zhusta opomíjené. Ale když jsem dosáhl optima, učinil jsem zpětnou vazbou zkušenost, která mi vzala elán i satisfakci. Vídal jsem u studentů – prezenčního i kombinovaného studia – má „skripta“ vytištěná a svázaná kroužkovou vazbou. Tlusté svazky, stovky stran, tištěné samozřejmě jen po jedné straně, ačkoli jsem předlohy upravil se zrcadlovým vzhledem stran k oboustrannému tisku. Můj eko útlocit trpí. Pokládám i toto za součást etiky: šetříme papírem, minimalizujeme spotřebu chemikálií. Přece tou nejvyšší vymožeností digitálního věku je displej či monitor, říkám si, tím jsme překonali Gutenbergovu galaxii. Jenomže jak vidím a slyším všude kolem – lidé „neumějí číst na počítači“. Rozuměj: nechtějí, nechce se jim. Vím – slyšel jsem i rozumné argumenty pro učení se z vytištěných papírů: z dolní lišty monitoru na vás nevyskakují rozptylující upozornění z Facebooku nebo nehrozí jiné svody virtuálního světa. Svazček papírů můžete prý vzít s sebou a položit na pařízek, jako Heidegger svou nesnadnou četbu na polní cestě odložil na lavičku. S několika archy se ve vlaku manipuluje snáz než s notebookem. Snad i v posteli. Fajn, ale je-li tomu tak, pak musím stránky svých učebnic ještě víc učinit úspornými, aby vytištěné sloužily dobře učení a co nejméně škodily lesům a prostředí. Veden svými kalvínskými ctnostmi (askeze, šetrnost, racionalita investic) a rousseauovským ekoromantismem činím kompromisy v typografii i vizuálním doprovodu až k mezím minimalismu.

Předložené učební texty a celý studijní materiál tak představují krajní podobu didaktiky etiky. Paradoxně, ač to nebylo mým zvykem, přichýlil jsem se k sucharskému podání, jež klade na studenty značné nároky, nutíce je vysedávat nad nudnými, hustě popsányými stránkami, málem jako za obrozeneckých časů. Mám pocit, že mě k tomu bohužel dovedl život sám – jak dlouholetá učitelská zkušenost, tak prozření, jehož se nám dostalo v karanténní izolaci.

Připadá mi, jako bychom dospěli, zvažněli. Ztratilo smysl chtít studenty bavit, odlehčovat výuku vtípkami a malůvkami. Odmítám se přizpůsobit vnucovaným šablonám takzvaných *studijních opor*, jejichž vzhled i didaktický formát se podbízí povrchním a spěchajícím lidem, kteří si studium manažují tak jako všechno – aby probíhalo snadno a rychle. Přehlednost a srozumitelnost se dá navodit jinak než infantilizujícími ikonkami a primitivní strukturou členěnou do malých, snadno stravitelných soust.

Když se podívám na studijní materiály, které vysokoškolští učitelé dávají k dispozici studentům, vidím buď klasická skripta, jež jsou někdy záznamem přednášek, jindy tezemi k opakování, typograficky vězící stále ještě v době, kdy se psalo na psacím stroji a rozmnožovalo cyklostylem. Druhou variantou jsou pak powerpointy, jež po přednášce kantoři zveřejní. Buďto je v nich to, co říkali – pak ale powerpontový formát nemá smysl, nebo nebyl využit, anebo obsahují jen hesla a obrázky, jež ale bez průvodního slova nikomu nic nedají. Tomu všemu se chci vyhnout. Plně využívám možností počítačové sazby, písmo volím tak, aby se dalo dobře číst jak na moni-

toru, tak na papíru, vzhled stránky je ekologicky úsporný, méně ohledu ovšem bere na zruděné a rozptýlené čtenáře. Učebnice sleduje hlavní cíl – být průvodcem, podporou samostudia. Někdy podává víc výkladu látky, zdá-li se to nutné, jindy jen návod a orientaci v řízeném studiu. Stručnější doprovodné a podpůrné texty jiných autorů umísťují přímo do učebnice, delší pak do čítanky. V přílohách k jednotlivým kapitolám jsou pak materiály rozsáhlejší, které slouží k rozšiřujícímu, prohlubujícímu či doplňujícímu studiu.

Pokud už tedy musíte něco tisknout, nechte si příslušné stránky vytisknout na tiskárně, která umí oboustranný tisk (lichá strana je na otevřené dvoustraně vpravo). Vytisknuté materiály pokud možno neznehodnocujte podtrháváním a psaním, abyste je pak případně mohli poskytnout těm, co přijdou po vás. (To v případě, že ekologické ohledy pokládáte za součást etiky, kterou studujete.)

Přednáška

Někteří kantoři přednášeli, protože byli o pár stránek (nebo možná o pár knížek) napřed. Jiní zase nebyli rádi, když přehnaně pilní šprti kontrolovali, zda učitel vykládá látku i po 20 letech přesně tak, jak má napsáno ve skriptech. Nejtypičtější přednáška podávala látku prostě obtížně studentům dostupnou, obsaženou v publikacích, jež nebyly studentům k dispozici (například v dosud nevydané učebnici přednášejícího) nebo byly napsány v jazycích, jimiž studenti nevládli. Tuto látku si studenti pilně zapisovali, zdatní rychlopisaři přes kopírák, protože zápisy z přednášek byly před zkouškami žádaným artiklem. Dnes se zápisy z přednášek (pokud ještě někdo umí rukou zapisovat) jednoduše ofotí mobilem a zveřejní na serveru uložit. Někteří pilní učitelé doprovodí přednášku powerpointovou prezentací, na jejíž „slajdy“ (nikdo už dávno neví, co jsou to „slidy“, a proč se těm stránkám urputně tak říká s pocitem, že jde o světácky odborný výraz) opíší přesně to, co právě říkají, načež po přednášce prezentaci studentům zpřístupní. Nechápu, k čemu toto ztrojení (trojčení?) bylo. Co naopak chápu, je přednáška představující zhutněný sukus látky, ono nezbytné minimum, jež by student měl umět reprodukovat u zkoušky a pak podržet v paměti na celý život. Jde sice možná o encyklopedický koncentrát, ale na rozdíl od univerzální encyklopedie specificky vyříbený výběrem zkušeného odborníka nebo osobitě zabarvený originálním přístupem svérázného kantora-exota. Svěbytná je přednáška uvádějící zelenáče do oboru, problematiky, tématu či tezí. V ideálním případě je takový kantor zkušený dobrý řečník, který umí zaujmout a strhnout svým charismatem. Mistrovským dílem pak jsou přednášky opravdových odborníků, kteří mají za sebou badatelské a publikační výsledky a kteří zasvěceně vysvětlují určitá komplikovaná místa problematiky nebo novinky v oboru – za předpokladu, že jejich odbornost je provázena i osobním šarmem a zkušeností s podobnými prezentacemi. Takoví jsou pak zváni na přednášky TED, za něž posluchači platí a přednášející jsou honorováni.

Co není přednáška? Nepřipravené žvanění. Nudné předčítání textu – byť i dobře připraveného. I nejkvalitnější obsah se dá zabít podáním plným rétorických prohřešků.

Myslím, že vzhledem k výše řečenému je třeba se do přednášek pouštět jen s mírou, v případech silně zdůvodněných. A k řečnickému pultíku pouštět jen ty, kdo jsou k tomu mimořádně vybavení. Vzhledem k tomu, že já sám jako protřelý řečník jsem si všechny výše zmíněné způsoby přednášení vyzkoušel, dospěl jsem také k závěru, že mluvit je třeba co nejméně a jen tehdy, budou-li pronesena pravá slova v pravý čas.

Klasická monologická přednáška podle mě ztratila smysl (souhlasím se Zimbardem), i když patří od počátku k podstatě univerzity. Druhá tradiční součást univerzitní výuky, seminář, je, zdá se, zatím nepostradatelný, i když i ten se musí přizpůsobit novým poměrům.

Řekl jsem, že to, co zásadně změnilo univerzitní výuku, byl nejdřív Gutenbergův knihtisk a pak, docela nedávno, digitalizace. I digitalizované texty jsou ovšem pořád texty, tedy součástí písemné, literární kultury. Pokud ale mluvíme o postgutenbergovské epoše, měli bychom mít přísně vzato na mysli komunikaci, která se – opět – oboje nejen bez textů, ale zřejmě i zcela bez písmen. V postgutenbergovské galaxii zřejmě opět dominuje orální kultura, tedy živá ústní komunikace, klidně i virtuální, tedy zprostředkovaná elektronickými cestami. Její obyvatelé upřednostňují obraz před textem (eidetická imaginace). V tom případě bych pochopil, že pro ně přednáška znovu nabývá na významu, pokud možno doprovázená co největším počtem obrázků a jiných vizualizací. Nám staromilcům to připadá jako regres, návrat k primitivům, infantilizace. Ale dnešním digitálním nomádům je milejší sledovat hodinovou promluvu na YouTube než si přečíst deset stran souvislého textu. Přiznávám, že setrvávám,

vám u textu. Zdá se mi, že bez solidní, pečlivé a důkladné četby není možno studovat nebo vědecky pracovat. Živá diskuse je podle mě smysluplná jen s účastníky, kteří jsou vybaveni srovnatelnými vědomostmi, jež museli získat do značné míry samostatně, individuálním studiem, soustředěnou četbou.

Tím chci vysvětlit, proč ve své koncepci výuky etiky didakticky takřka jednostranně zdůrazňuji texty a tiché, soustředěné samostudium. Živé kontaktní semináře, tutoriály, případně doplněné krátkými přednáškovými vstupy, mohou fungovat jen s lidmi, kteří budou předem „informováni“.

Mým čtenářům!

Provolání *Mým národům* císaře Františka Josefa I. 28. července 1914 vlastně povolávalo jeho národy do války. Mohl bych taky slíbit „pot, slzy a krev“ jako Winston Churchill, když povolával Brity do boje proti Hitlerovi. Ale bylo by to teatrální. Navíc – tak zlé to nebude. Nevyhlašuji válku, neslibuji boj. Ale přece jen bych rád své čtenáře, studenty, mobilizoval. Tato část kurzu etiky bude vyžadovat poněkud jiné nasazení, než na jaké bývají studenti zvyklí.

Jsou věhlasní profesori, kteří se spokojí s tím, že studenti bez většího vyrušování vyslechnou jejich přednášky, za což jim následně – s úlevou – zapíší zápočet. Jsou ale i kantoři, kteří si myslí, že škola je vojna a šikanu, již sami asi zažili, teď náležitě opepřenou uštědřují dalším, čímž dosahují úlevné satisfakce. Na každou školu se vloudí i pár sadistů, kteří své patologické vášně ukájejí pohledem na třesoucí se a plačící studentky, jimž právě rozšlapali sny o vysokoškolském titulu. A pak jsou Vědci, kteří ve svatém zápalu a bohorovně spravedlnosti kosí hordy zbedněných venkovanů deroucích se do bran University a Vědy, neb to jsou všechno lenoši a podvodníci a nevzdělatelní hlupci, mezi nimiž se jen vzácně najde talentovaný jedinec hodný Páně milosti.

Ne, já jsem byl vždy – a v etice obzvláště – hledající, tápající, pochybující, především o sobě, nešířil jsem nakažlivou jistotu, nezářil auru autority. Mou ambicí bylo: Krok za krokem postupujeme vždy o kousek výš; možná by se dalo jít i jinudy, použít výtah, ale byla by to pak cesta, naše cesta? Obzvláště v etice mi vlastně záleželo na tom, aby systém zůstal otevřený, výuka v podstatě neukončená, aby vždy bylo ještě něco důležitého, co bylo nedořečeno...

Je-li tedy něčím má koncepce výuky náročná, pak tím, že jde o skládačku, jež mohla být sestavena i jinak a k níž některé díly chybí.

Komentář ke struktuře této učebnice

Až dosud jsme v našem předcházejícím Úvodu do etiky vlastně jen chodili kolem, ohledávali terén, vymezovali si, co všechno etika není, prováděli spíše negativní definici. Nyní je na čase vstoupit – a rovnou vystoupat do druhého patra.

Úvod do studia koncipovaný jako přehled relativizací etiky a doplněný komentovaným soupisem doporučené i nedoporučené studijní literatury a jednoduchým slovníčkem základních pojmů a výrazů, etymologicky zpravidla odvozených z antiky, řečtiny a latiny, jsem používal jako základní učebnici zejména pro studenty učitelských oborů, ale v jednodušší podobě také pro sociální pracovníky, žurnalisty, zdravotníky, obchodníky, pracovníky veřejné správy i neziskových organizací. Nešlo primárně o akademické studium teoretické etiky, cílem bylo dostat se rychle do jejího srdce, k jádru etického tázání, pochybování a tápavého nalézání mravních norem a principů, k efektivnímu promýšlení a prodiskutování morálních dilemat, do nichž se lidé ve svém životě, osobním i profesním, dostávají. Úvod do etiky byl obecným předstupněm, po němž následovalo probírání konkrétních etických konfliktů a problémů v profesích, v sociální práci, žurnalistice, ve školství, zdravotnictví, státní správě, neziskovkách, obchodě a podnikání. Někdy měli studenti na vybranou i volitelné navazující speciální předměty jako Aplikovaná etika, Ekologická etika, Etika vědy.

Pro studenty úzce specializovaného oboru Filozofie představuje etika jednak jakousi průřezovou disciplínu, která specifickým způsobem prochází vším, co se vyučuje v klasických dějinách filosofie, přehledech osobností, škol, myšlenkových směrů a hnutí, a jednak jednu část struktury, již se zabývá tzv. systematická filosofie. Systematická filosofie nesleduje primárně časové linie, plynulé vzestupy či postupné pády, dramatické zlomy, ale uvažuje filosofii jako stavbu složenou z dílčích segmentů, jež pojmenovává třeba logika, gnozeologie (epistemologie,

noetika), ontologie či metafyzika, antropologie, případně i teologie – a etika. Takto je koncipován například Anzenbacherův Úvod do filosofie.² Měl jsem vždy obavy z hrozícího zapouzdření etiky do sebe samé, stává-li se svébytnou akademickou disciplínou. Bloudí-li člověk s nějakým problémem v jakémsi tom kafkaevském „ústavu“ a oni ho odkážou do „oddělení etiky“ ve třetím patře, dveře č. 16, pak to je to nejhorší, co se mohlo etice stát. Podle mě etizuje každý, v podstatě i člověk negramotný, všechny obory a disciplíny musí etizovat, řešit morální problémy, byť třeba specificky, přiměřeně kontextu své oblasti, nikdo není zproštěn („zploštěn“) této dimenze, automaticky amnestován jen proto, že je „úzce zaměřený“ na něco jiného nebo „příliš konkrétně a osobitě utvářený“ (nejsem „kdekdo“, jako „každý“). Jistou teoretickou etickou výbavu tedy potřebuje a užije každý člověk, jak se ostatně pokoušel dokazovat Sókratés na tržišti.

V akademické praxi ale nakonec musíme vytvořit specifické etické metody, nástroje, slovníky, chceme-li poskytnout účinnou podporu třeba lékařům, právníkům, výzkumným pracovníkům, ochráncům přírody, vývojářům systémů umělé inteligence, vojákům či politikům.

Stojíme tedy na schodišti do vyššího patra etiky – a už řešíme dilema, kterou z místností navštívíme, jakou chodbou se vydáme. Snad nám metafora budovy skýtá dokonce i možnost, že členit prostředí příčkami na místnosti a společné průchody je věcí naší volby. Vyjděme proto z daností – jsme na filosofické fakultě, ne třeba lékařské; absolventi oboru Filozofie by měli být obecně vybaveni k pestré paletě možných profesních (případně dalších studijních) uplatnění; jedním z prvních cílů je připravit studenty na absolvování státní závěrečné zkoušky; mateřská katedra je odborně a personálně už po léta nějak nastavená; zdejší učitelé etiky jsou konkrétní osobnosti se svéráznými subjektivními i odbornými profilacemi; možnosti hodinové dotace výukových předmětů jsou omezené.

Nabízím tedy tuto cestu pomyslným labyrintem: Měli bychom si nejdřív precizněji vymezit tři základní pojmy a termíny, s nimiž se zde nejvíce operuje – etika, mravnost, morálka. Případně hned v této souvislosti také objasnit pojem hodnota, hodnoty a představit si axiologii jako jejich teoretickou disciplínu. Předem varuji, že i kdyby se nám nakrásně definice a objasnění sebevíce vydařily, život sám a akademická praxe, vágnost amatérů a nedisciplinovanost expertů, nám je opět zamlží. V lepším případě my budeme mít jasno, ale kolem bude tma. V horším tomu bude naopak.

Dále bychom si měli ujasnit vztah mezi etikou a právem, protože na ten kupodivu nedošlo, když jsme v první fázi oblast etiky jen limitně obkružovali.

Osobně upřednostňuji dialogickou, komunikativní, diskursivní etiku a postmoderní přístup k ní. Jsou různé možnosti, jak etiku učit, jak do ní uvádět. Nová třísvazková publikace Filosofického ústavu Akademie věd (už dříve zmíněná a horlivě doporučovaná) se jmenuje Přístupy k etice, což naznačuje, že i naši nejvyšší akademici připouštějí variabilitu takových možností. Můj přístup ve snaze vyhnout se úskalím striktně normativní, dogmaticky totalitní etiky jako jediného možného, správného a přípustného způsobu uvažování, možná spočívá zdánlivě v „pouhém“ ostření nástrojů, precizování terminologie, odhalování metodologických předpokladů a subjektivních zkreslení, tedy v nedirektivní přehlídce různých variant, mezi nimiž je možno volit nebo přepínat. Takový liberální přístup je snad alibistický, vlastně nejistý si sám sebou. Jeho předností ale zase je, že je otevřený i těm, jež často příliš esotericky uzavřené akademické kruhy (my hoši, co spolu mluvíme...) vůbec vylučují z rozpravy, nebo těm, kteří kvůli paradigmatickým nastavením „věd“, „disciplín“, „oborů“, „diskursů“, „řádů“, „systémů“ vypadají ze „hry“ jako ideoví kacíři nebo totální mašiblové³. Proto než představím dialogickou metodu v etice, doporučuji důkladněji si prosvištět jistá slovíčka, jež jsou v současné době u etiků v módě, a mohou se tudíž i dobře uplatnit v různých otázkách státní závěrečné zkoušky. Etická tematika a problematika je ostatně většinou jen opakováním a prohloubením látky probírané v jiných předmětech, často s důrazy jen malounko odlišně položenými a s terminologií temperovanou novým kontextem. Nemusí proto jít o „klíčová slova“, „základní termíny“, možná jen o praktickou výbavu ve stylu brožurek Jak blufovat o... Útržkovitě, mozaikovitě, možná jen namát-

² ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filosofie*. Druhé přepracované vydání. Praha: Portál, 2004.

³ Podrobné vysvětlení viz například zde: <https://vesmir.cz/cz/casopis/archiv-casopisu/1999/cislo-9/nesmirne-jsou-lany-ceskeho-masiblu.html>.

kově zmíníme třeba konsekvenencialismus a utilitarismus, naturalistický omyl, přirozený zákon, hédonismus a dobrý život, problém determinismu a svobodné vůle, princip dvojího účinku, spor o egoismus a altruismus, etiku ctností, otázku empatie apod., ale i pokusy Zimbardovy, Milgramovy, Rosenthalovy a Rosenhanovy, o nichž se mluví i v širších vědeckých a společenských debatách, podobně jako třeba o Hardinově etice záchraného člunu.

V duchu výše řečeného se ale mohu pokusit představit jisté – řekněme neortodoxní – alternativy, jako je v tomto případě třeba situační etika, feministická etika, etika péče nebo narativní etika.

Také se vlastně vrátíme k původnímu záměru rozrušit svébytnost etiky jako samostatné oblasti, jež v poslední době na sofistikovanější úrovni provádějí ti, kdo v ní chtějí pracovat „empiricky“ a „experimentálně“, pod čímž si ale představují metody americké behaviorální psychologie a objevy a možnosti neurověd, tedy k dalšímu pokusu, jak „naturalizovat“ etiku (mravnost, morálku), vlastně redukcionisticky ji převést na nějaký přírodní, přirozený, přírodními vědami vysvětlitelný základ, jenž by ji vysvobodil ze zajetí bludišť „iracionálních“ věd humanitních a sociálních: totiž stvořit „neuroetiku“. Diskursivním nástrojem těchto akademických kruhů je zpravidla anglosaská analytická filosofie a metaetika.

Stále se ale pragmaticky musíme držet zadání, že jde jen o úvod či základy, a že bychom neměli překračovat do oblastí vymezených jiným speciálním předmětům (např. Aplikovaná etika, Ekologická etika, Etika vědy) a navazujícím stupňům studia.

Jakkoli je zde předložená koncepce subjektivní, utvářená osobním studijním procesem a pedagogickými zkušenostmi autora, je v zásadě otevřená změně a růstu – teoreticky by s touto učebnicí snad mohli pracovat i jiní učitelé, částečně by si ji mohli studenti adaptovat pro své individuální programy. Ve fyzice nebo chemii se konsenzu světové odborné komunity dosahuje snadno a nadlouho. V etice – a filosofii – je to spíš jako v umění a náboženství: každý zde má svůj specifický mix drobných nuancí vkusu a stylu, osobních zálib, věr a předsudků i momentálních výkyvů prchavých módních vln v názorech a důrazech. Nepřehledná rozmanitost zde ale nikoho nerozčiluje, pokládá se za normální. Dokonce se i v ní občas jakýsi konsensus po jistou dobu udržuje.

Dalším limitujícím faktorem, který mě nutí vypracovat k původní učebnici (Úvod do studia) tento nastavbový modul, je nezbytnost dát učebním textům do jisté míry standardizovanou podobu, a to formou, strukturou i obsahem, aby odpovídaly požadavkům akreditačních komisí. A konečně ještě jedna novinka nás nutí adaptovat studijní materiály do zcela jiného uspořádání – nové školní datové úložiště už nebude umožňovat třdit materiály do stromové struktury složek a podsložek, v nichž se dalo efektivně hledat a vybírat. Dodatkové texty či jiné digitalizované materiály musí být členěny do menšího počtu menších souborů. Učebnice proto bude muset být doplněna Čítankou textů, z nichž si studenti mohou vybírat jen některé, které budou odpovídat jejich osobní studijní profilaci. Další rozsáhlejší texty pro rozšiřující či prohlubující studium se budou muset sbalit do příloh k jednotlivým kapitolám.

Bedlivý čtenář jistě zaregistroval, že píšu slovo filosofie důsledně se s, ale v případech, kdy jde o název školy (Filozofická fakulta) nebo studijního oboru (Filozofie), držím se oficiální verze.

Otázky, otázky a zase jen otázky...

Jako zásadní se jeví tyto:

- Má člověk svobodnou vůli? Nebo je determinovaný (předurčený)? A nebo jde jen o částečnou svobodu, determinaci? O jak velkou část jde? Není-li člověk svobodný, pak nemá smysl žádná etika ani právo. Nemohl-li se rozhodnout (jinak), pak jednal jako stroj, biologický mechanismus, a není tedy možno jeho jednání jakkoli soudit (posuzovat). Dnes v podstatě automaticky předpokládáme, že člověk principiálně svobodný je, že je odpovědný za svá rozhodnutí, za své jednání i chování.⁴ Podle toho nastavujeme své morální úsudky i právní posuzo-

⁴ V běžné mluvě nerozlišujeme mezi výrazy chování a jednání, užíváme je jako synonyma. Některé vědy (psychologie, sociologie, právo apod.) však mezi nimi ostře rozlišují a užívají je v přesně definovaném smyslu. **Chování** je podle nich mimovolní, může být i nevědomé (neuvědomované), bezděčné, např. instinktivní. Chování je to, co pozorujeme zvenčí – na člověku, lidstvu, ale i na zvířatech, strojích apod. Chování ale můžeme racionálně reflektovat a případně zpětně vůlí kontrolovat. **Jednání** je volní, předpokládá subjektivní rozhodnutí, je vědomé (uvědomované), motivované a cílené. Postupně se vyvinulo z reflexivního, instinktivního, emoč-

vání. I když někdy přihlížíme k determinujícím vlivům, jež pak pokládáme za polehčující okolnosti a hodnotíme počínání člověka mírněji.

- Další klíčová otázka je, zda či nakolik je člověk subjektem. Zda to byl on sám, kdo se rozhodoval, jednal. Je jeho osobnost centrizovaná? Nebo spíše rozptýlená, fragmentarizovaná? Nebo se zdánlivé centrum osobnosti jen operativně ustavuje v konkrétních situacích, čili je dobově a místně situované? Případně je v nás více takových „já“ a ta střídavě přebírají vládu nad námi. Nebo je takzvané „já“ jen fikcí, má virtuální existenci. Co by to znamenalo pro etiku a právo?

- Kdo je kompetentní, aby soudil, posuzoval? Navykli jsme si, že takzvanou morálku si zřejmě postuluje společnost sama spontánně postupným ustavováním v čase. Čili, že je to společnost, takzvané veřejné mínění, obecně sdílený názor, co fakticky vynáší morální i právní soudy. Někdy tomu říkáme „přirozené právo“, to zejména v právním diskursu. Myslíme tím cosi jako „common sense“, „common knowledge“ – tedy to, co si všichni tak nějak stejně myslí, co je všeobecně známo, sdíleno a zastáváno. Ale právě ono „všichni“, „všeobecně“ je samo o sobě značně vágní, tedy nepřesné, neurčité, a proto je zdrojem dalších konfliktů a sporů.

- Jsou kritéria, podle kterých posuzujeme morální vhodnost či nevhodnost jednání a chování, daná nějak nadpřirozeně, od věků? Tedy třeba Bohem, bohy, duchem, duchem národa, duchem dějin, Rozumem, Logem apod? Anebo vyplynula spontánně čistě z pozemských lidských kulturních a civilizačních struktur? To je zásadní předpoklad. Podle toho, k čemu se spíše přikláníme, pak budeme usuzovat, soudit. Můžeme i kombinovat – věříme třeba, že posledním původcem všeho toho je nějaký Bůh, duchovní stvořitel zejména duchovních, kulturních hodnot. Ale pak předpokládáme, že jeho tvorstvo, nadané Stvořitelem duchem, rozumem, citem a podobnými „mohutnostmi“, si nadále už umí řídit své věci samo, tedy nepotřebuje, aby mu božstvo do toho ustavičně mluvilo. To by byla jakási deistická koncepce. A nebo věříme, že jsme na světě a ve vesmíru sami a že toto všechno, kulturu, civilizaci jsme vytvořili jen my sami, z pozemských pozic a prostředků. Ale z praktických důvodů tuto vůli celku a nakumulovanou moudrost věků nazýváme třeba „duch dějin“, „duše národa“, „logika vývoje“ apod.

- Existují určitá morální pravidla, normy, principy, zásady apod. Rodíme se už do situace, kdy platí? Anebo se teprve svou existencí spolupodílíme na jejich ustavování? Miloš DOKULIL to na str. 59 vyjadřuje takto: *„Pokud se pokusíme učinit někde na zvoleném časoprostorovém průsečíku řez k vyprovokování analýzy takto vymezené (v čase a prostoru) 'morálky', narazíme však okamžitě na problém, zda se společnost vytváří jejími normami, anebo naopak normy touto společností. Vypadá to jako s tou otázkou, zda byla dříve slepice, anebo vejce.“*⁵ Nepochybně se měníme, jak jako jedinci, tak jako společnost. Ale mění se spolu s námi i ony mravní normy? Či dokonce vznikají nové, nemající oporu v tradici?

Je morálka drahá nebo laciná?

S námitkami tohoto typu se v praxi setkáváme velmi často. Drahá ve smyslu, že si ji (teď ještě) nemůžeme dovolit, je to (prozatím) zbytná třesnička na dortu, marnivý luxus, bez něhož se (bohužel) musíme obejít. Laciná zase v duchu hesla „Co nic nestojí, za nic nestojí“. Etika je sice zadarmo, ale je taky bezzubá, nikdo si z ní nic nedělá. Morálku s blahosklonným gestem odkážeme do ústraní a klaníme se právu, jež jediné údajně má „koule“ a „klepeta“, a může tak něco prosadit. Ale pak nastanou situace, které označujeme jako „**morální hazard**“ nebo „**morální panika**“, a tu si náhle uvědomujeme, že i etika „se počítá“, že se dá zakalkulovat do volebních kampaní, že její „**soft power**“ je reálnou společenskou silou.

ního či impulsivního, když nad ním (a tím nad sebou) člověk pomalu přebíral volní kontrolu. Jednání je pokládáno za čin v pravém slova smyslu, čin, k němuž se člověk svobodně rozhodl, odhodlal a dobrovolně jej vykonal (jako racionální aktér). Jednání často vyžaduje značné úsilí, člověk musí překonat i nějaké vnější překážky nebo vnitřní odpor. Především takové jednání a čin bývá předmětem společenské reflexe, například mravního a právního posuzování, ale také předmětem formální i neformální sociální kontroly. I když vidíme, že definiční rozlišení je racionálně odůvodněné, ve společenské praxi i v konkrétním odborném diskursu se budou oba pojmy často sblížovat a překrývat, čímž může opět docházet ke zmatkům a nedorozuměním.

⁵ DOKULIL, Miloš. Etika a morálka. In: Jednotná Evropa, Politickoekonomické, pedagogické a jiné texty. Acta Universitatis Palacianae Olomucensis, Facultas Paedagogica, Civilia II, 1999. Olomouc: 1999, s 59.

Morálního hazardu se dopouštějí ti, kdo jsou ukolébáni pocitem, že v jejich blízkosti už dlouho nedopadla ruka zákona, a tak po krůčcích rozšiřují meze toho, co se smí. K nebezpečnému morálnímu hazardu také svádíme lidi, kterým pomůžeme – protože na pomoc začnou spoléhat. Typickým příkladem morálního hazardu je tak vlastně celý systém pojištnictví. Pojištění dává psychologicky falešný pocit jistoty, který vede k riskantnímu a nezodpovědnému chování. Kdo je hazardér – mladík, který opět rozhází peníze, nebo otec, který mu je opět dá? Hle, jak se bankéři, pojišťováci, ale i politici naučili brát etiku vážně.⁶

Druhý příklad situace, kdy veřejnost náhle bere etiku vážně, může mít jistě charakter hystericky vzepjatých emocí pobouřených nějakým novým nebo neznámým jevem, jako byly třeba svého času dlouhé vlasy mániček, minisukně hippies, číra pankáčů nebo hlasitá techno hudba. Většina ve svatém zápalu (morální křižáci) dští morální síru na lišící se menšinu. Je v tom zajisté i moment strachu, pochopitelného a oprávněného. Ale právě tyto vlny morálního pobouření zjevují sílu a váhu něčeho dosud pokládaného za údajně bezzubé. I v těchto případech se pochybovači náhle učí brát morálku vážně.⁷ Jiní z toho naproti tomu chtějí vytěžit politický kapitál umělým rozdmýcháváním morálních panik a brnkáním na struny společenského strachu šířením alarmizujících nálad. Typičtí jsou zelení nebo levicoví alarmisté – ale i náboženští.

Osobně věřím na soft power etiky, a proto napanikařím ani nestraším.

⁶ Viz např. STIGLITZ, Joseph E. Transformace a morální hazard. *Finance a úvěr*, 2002, č. 2, s. 106–114. (Je v přílohách.)

⁷ Viz např. SLAČÁLEK, Ondřej. Morální panika a její kritici. *Central European Journal of Politics*, 2018, č. 4, s 4–33. (Je v přílohách.)

1 Mravnost, morálka, etika

Článek Miloše Dokulila⁸ je krásnou ukázkou toho, jak pracuje filosof či etik. Především usiluje o přesnost myšlení a vyjadřování. Snaží se o konzistentní (konkordantní) užívání pojmů a výrazů (pracuje se slovy svého odborného jazyka tak, aby pokud možno vždy znamenala přesně totéž). Proto si dává záležet na definicích klíčových pojmů a výrazů. Usiluje o úsporné vyjádření, říká jen to, co je nezbytně nutno říct, a říká to nejstručněji, jak jen možno. Pokud někde rozvíjí sdělené, pak jen proto, aby upřesnil to, co chce říct a zabránil špatnému pochopení a nedorozumění. Snaží se o věcnou racionální logickou argumentaci, tak trochu jako u soudu, jako by počítal s tím, že ho někdo bude chtít chytat za slovíčka. Chce, aby se díky takto vedené rozpravě věci objasnily, aby byly všem srozumitelné. Toto je metoda filosofování, jež bývá popsána jako snaha o to, aby vše bylo podáváno *clare et distincte*, tedy jasně a přesně. K ní se hlásili třeba scholastici nebo osvícenci.

(Jsou zajisté i jiné metody filosofování. Někteří myslitelé se vyjadřují spíše básnicky, v příměrech a obrazech, užívají literární styl, vyprávějí historiky, jimiž ale chtějí říct něco víc než jen fabuli příběhu. Dá se filosofovat i tak, že člověk cílí na emoce posluchače či čtenáře, počítá s jeho empatií. Nebo nemá potřebu něco nového sdělovat či podávat jakási vysvětlení, spíše chce utvrdit přesvědčené v jejich přesvědčení, proto počítá s tím, že i jeho ne vždy zcela přesná vyjádření příjemci intuitivně pochopí a radostně přijmou. Někdy filosof neobjasňuje, ale spíše zamlžuje komplikovaností svých úvah a vyjádření, a možná to činí schválně, aby přinutil své publikum k zapojení vlastní fantazie a myšlenkové kreativity. Ostatně i v malířství existují jak realisté, tak třeba impresionisté, kubisté i abstrakcionisté – a jejich postupy se vzájemně nevylučují.)

Povšimněte si, jak autor v textu pečlivě a do detailů promyšleně užívá velké písmo, tučné písmo, závorčky kulaté a hranaté, uvozovky, lomítka, a někdy dokonce středníky, jež jsou přesně umístěné na místa, kde mají cosi významně oddělovat. (Češtináři nás, pravda, z dobrých důvodů učí, že ve svých textech se máme vyvarovat nadužívání těchto zvýrazňovacích prostředků. Školní stylistka nebo redakční korektor by byl v pokušení panu profesovi všechna ta podtržení a tučné písmo zrušit.)

Na tomto článku se můžeme pocvičit ve schopnosti pozorně číst hutný filosofický text a správně mu porozumět – ve schopnosti, kterou dnešní lidé bohužel už ztrácejí.

Vezměme si třeba tuto pasáž. Autor zde sděluje, že mu nejde o to psát nějaké suché a prázdné akademické pojednání, ale že chce osobně oslovit čtenáře a probudit v něm zaujetí pro „věc“. Tou „věcí“ je – a teď pozorně sledujme, jak přesně jsou zde užity ony výrazy – potřeba žít mravně, v kontextu společenské morálky, přičemž teoretická etika je v tomto případě jen jakýmsi oživujícím elixírem, abychom neztráceli morální a mravní zřetele ze zorného pole. To, oč vpravdě jde a na čem všechno záleží, je totiž podle něj mravnost, a etika či morálka k ní má mířit a jí

Třetí: Možná se bude jevit jako nenáležitě, ignoruji-li hojnější citace publikací a jejich autorů. Obávám se totiž, že v tomto obecně zaměřeném textu by se v takovém případě mohly utopit i zbytky autentického zájmu o tento významný obor a jeho OSOBNĚ ADRESNOU TÉMATIKU. Pokud by byl tento text traktován spíš formálně („akademicky“, málem jako naučená „deklamace“, s výčtem nějakých autorem preferovaných hodnot, citací toho, co kdo jak kdy řekl), stěžl bych pak na vymezené ploše našel přiměřené místo a vhodný rámec k vyjádření pocitů možné úzkosti nad perspektivami oboru, jemuž bychom místo školometských suchopárných výčtů literatury, výroků, soupisů „norem“ apod. měli dát své zaujetí samotnou „věcí“, tj. inspiraci k celoživotnímu „angažovanému“ rozžehnutí niterné potřeby ŽÍT MRAVNĚ, ať už je stávající společenská morálka jakákoli (přičemž „etika“ by tu pak byla jen vhodným „pozadím“ pro posílení VNITŘNÍ POTŘEBY „morální“ a „mravní“ zřetele neztráčet ze zorného pole vlastního lidství). (Zde uvedená literatura je zde citována spíš podpůrně než se zájmem sytit „učenost“ nebo posilovat představu o „vědeckém statutu etiky“.)

V dalším textu se autor těchto řádků soustředí spíše na provokující otázky než na shrnující odpovědi.⁶ Neboť – bez ohledu na to, že se bude zabývat „etikou“ a „morálkou“ – leží mu na srdci především a právě „mravnost“ (to, co jen jako individuálně přijatá mise [či chcete-li, „misie“] bude žít a nestane se jen suchopárným materiálem pro výuku, jako pouhé učivo pro neosobní slovní reprodukci a záminka ke klasifikaci).⁷

⁸ DOKULIL, Miloš. Etika a morálka. In: *Jednotná Evropa, Politickoekonomické, pedagogické a jiné texty*. Acta Universitatis Palacianae Olomucensis, Facultas Paedagogica, Civilia II, 1999. Olomouc: 1999, s 57–71. Článek je v Čítance a v originálním formátu i v přílohách.

pomáhat. Všimáte si, jak bedlivě se tu rozlišuje mezi pojmy etika, mravnost, morálka? Jak najednou „být morální“ a „žít mravně“ může znamenat něco trochu jiného?

(Bohužel si také na tomto článku uvědomujeme úskalí některých verzí vědeckého poznámkového a odkazového aparátu. Redakce sborníku zřejmě trvala na nejméně vhodné formě, která nás nutí ustavičně listovat na konec článku, abychom se dozvěděli podrobnější detaily toho, co chce autor říct. Tento úzus přežívá z doby, kdy psací stroj neumožňoval vytvářet poznámkový aparát pod čarou. Přesto jej až do dneška mnohé redakce i celé vědecké obory užívají jako ritualizovaný znak své odbornosti. Hájí se tím, že poznámkový aparát pod čarou prý zdržuje čtení a hyzdí stránku. Přitom je přesně naopak – text hyzdí jejich vsuvky v závorkách a vědecké čtení nesmírně zdržuje obracení stránek na konec článku nebo knihy. V tomto případě jde ale o detaily natolik důležité, že bychom je nejraději měli k dispozici ihned na téže straně dole. Proto jsem celý článek, jehož původní verze je ve formátu pdf v přílohách, převedl do vhodnějšího formátu a umístil do čítanky, kde se s ním bude pracovat mnohem pohodlněji.)

Miloš Dokulil psal tento článek v polovině 90. let 20. století, v době, kdy už měla společnost za sebou jistou zkušenost se svobodným životem po zásadním převratu, k němuž došlo v roce 1989. V téže době vydal Miloš Dokulil i další podobné texty ve sbornících s výrazně didaktickým, pedagogickým charakterem.⁹ V nich se mnohem více dotýká tehdy aktuálního společenského a politického dění, málem způsobem až publicistickým. Článek, který právě čteme, se ale snaží povznášet se nad dobové souvislosti k nadčasové univerzální platnosti.

Nejdříve se tedy autor snaží „vyčistit“ pojmy etika, morálka, mravnost. Přitom vysvětlí, jak kdo užívá výrazy jako morální filosofie nebo filosofická etika. Slovníkové definice těchto klíčových pojmů pak pro jistotu umístí ještě na závěr článku, protože by si samozřejmě přál, kdyby všichni tato slůvka užívali vždy přesně tak, jak je právě precizně rozlišil. Sám označuje toto počínání jako metaetiku. Jde mu ale především o etiku, která podle něj nemá být jen popisem daného stavu morálky, případně mravnosti, tedy deskriptivní etikou, ale smí se odvažovat i hodnocení, tedy být axiologickou teorií (normativní, preskriptivní etikou). Proto podává přehled toho, co se v teoretické etice v poslední době odehrává, co se skrývá za všemi těmi dílčími koncepcemi, proudy, směry, systémy, školami a subdisciplínami, o nichž se tolik mluví. Věří, že teorie nemusí být pouhým přívažkem praxe, alibistickým konstatováním, že věci jsou, jak jsou, ale že pravá teorie umí racionální reflexi ušlé cesty využít ke korigování dalšího chodu, tedy že všechno to etické akademizování může být také upřímně míněno jako podpora autentického hledání poctivosti vůči sobě, jak v osobní, tak společenské existenci.

Rozdíl mezi deskripcí a preskripcí pak ilustruje na problému, který chápe ne jen jako akademickou řečnickou otázku, ale jako svrchovaně osobní a naléhavý apel: Mám (vždy) mluvit pravdu? I laicky, aniž bychom cokoli věděli o kantovské deontologii nebo Benthamovu či Millovu utilitarismu, dospějeme k závěru, že akt sám (zahalat, neříct pravdu, odložit její sdělení na později, zahalit ji do diplomatického mlčení apod.) se jeví odlišně podle toho, k jakým okolnostem a souvislostem při jeho hodnocení přihlížíme.



Kontrolní otázka

Mimoходом – jak je to tedy podle Kanta? Mám vždy mluvit pravdu? Zalhat nesmím, ani když jako účastník odboje před vyšetřovateli potřebuji zatajit komplice?¹⁰

⁹ GLUCHMAN, Vasil; DOKULIL, Miloš. *Teoretické otázky etiky*. Bratislava – Prešov: PVT, 1998.

GLUCHMAN, Vasil; DOKULIL, Miloš (eds.). *Súčasná etické teorie*. Prešov: PVT, 1998.

GLUCHMAN, Vasil; DOKULIL, Miloš (eds.). *Praktické otázky etiky a morálky*. Prešov: LIM, 2000. (Sborník byl ale fakticky připraven do tisku už v roce 1998.)

¹⁰ Viz např. KANT, Immanuel. O domnělém právu z lásky k lidem lhát. In: KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*. Praha: Oikúmené, 2016, s. 60–65. Z recenze Jiřího Podhajského vyjímáme tuto pasáž: Tento krátký spisek, který Kant vydal až po ukončení svého působení na univerzitě v roce 1797, se zabývá hledáním odpovědi na otázku možného ospravedlnění lži. Je to téma, jež se často spojuje s otázkou *fraus pia*, a Kantova odpověď je jednou z nejvýraznějších a nejoriginálnějších. Jako podnět své úvahy uvádí Kant hned na počátku spis B. Constanta. Z důkazů, které Kant prý uvádí na obhajobu pravdomluvnosti, Constant vyvozuje, že „mravní zásada, že existuje povinnost mluvit pravdu, by činila, kdybychom ji brali bezpodmínečně a izolovaně, každou společnost nemožnou“. Po jistém upřesnění souvislostí Kant předkládá dvě na sebe navazující otázky. „První otázka nyní je, zda člověk v případech, kdy se nemůže vyhnout odpovědi ano, nebo ne, má oprávnění (právo) být nepravdivý. Druhá otázka je, zda není dokonce povinen být

Abychom se mohli v sobě, ve své osobní mravnosti i ve společenské dobové morálce lépe vyznat, vyplatí se vědět něco o teoriích a konceptech vytvořených jinými, v minulosti dávné i nedávné, protože nám to prohloubí poznání i usnadní domluvu s ostatními.



Kontrolní otázka

Pozorně se začtěte do pasáže, kde je důrazně velkými písmeny položená otázka, proč MÁM BÝT MRAVNÝ. Sledujte výrazy psané velkými písmeny. Proč jsou rozdělené do skupin, oddělených středníkem? Autor chce zřejmě představit nějaké „typy“ etiky a uvádí jako příklad utilitarismus, hédonismus a eudaimonismus. Odpovídají tyto typy některé ze skupin výrazů oddělených středníkem? (Správnou odpověď si zkontrolujte na s. 19).

Problém, zda a proč mám být mravný, záleží především na tom, co mě k tomu může přimět – zda zvenci právní řád, nebo zevnitř svědomí. V pasáži, kde právě toto zvenci nebo zevnitř je zvýrazněno velkými písmeny, je vsuvka v závorce, která vlastně pojednává o tom, jak etiku provozují metaetikové. Tomuto místu porozumíme, až se budeme zabývat metaetikou. Oni totiž dané výrazy používají velmi specificky, jinak, než je intuitivně chápe běžný smrtelník.

V následujících odstavcích představuje Dokulil osm „tematických okruhů“, do nichž se koncentrují úvahy teoretické etiky. Jsou to „oblasti vztahů“, „vztažné sítě“, možná také „kategorie“ nebo „kadluby problémů“, „etáže problematiky“. Chce tím vysvětlit, proč je v teoretické etice tolik koncepcí, škol, směrů, systémů. Záleží vždy na tom, co vše zahrnujeme do svých úvah. (V třetím „vztahu“ zmiňuje Internet. Je třeba vysvětlit, že v polovině 90. let byl internet ještě v plenkách, počítač s připojením zdaleka neměl každý a přístroje rozhodně neuměly to, co dnes. Autorovy předpovědi vzniku informační či mediální etiky byly vskutku jen prorocké, protože první odborné reflexe této etické problematiky začaly vycházet v anglofonní oblasti až po roce 1996. Profesor Dokulil se nicméně velmi dobře orientoval v informační vědě a kybernetice, vystudoval kromě jiného i ekonomii a intenzivně se zabýval logikou.)

Zajímavé je, že Miloš Dokulil se v následující pasáži svého textu důrazně vymezuje proti názoru, že by etik mohlo být víc a že by byly vzájemně alternující, tedy proti hodnotovému a morálnímu pluralismu a relativismu. V oné době, v půli 90. let 20. století, se silně diskutovalo o postmodernismu, a skeptické a relativistické koncepty

v určité výpovědi, k níž jej nutí nespravedlivý nátlak, nepravdivý, aby zabránil zločinu hrozícímu jemu nebo někomu jinému.“ Pokud vezmeme v potaz Kantovu nauku o etice a právu, již je možno charakterizovat jako velice přísnou a striktní, nemohou nás jeho odpovědi na zmíněné otázky překvapit. Znějí takto: „pravdivost ve výpovědích, jimž se nelze vyhnout, je formální povinnost člověka vůči každému“. Nečiní bezpráví ten, kdo je nucen odpovídat tomu, kdo jej neprávem nutí, přesto se dopouští „bezpráví v podstatném smyslu povinnosti vůbec“, což následně způsobuje nevěrohodnost smluv a práv z nich plynoucích. Tento stav je Kantem popisován jako konec veškerého práva. Pravdomluvnost je tedy u Kanta podstatným předpokladem společnosti, která ve svých základech spočívá na smlouvě (smlouvách). Je nesnadné si představit, že by bylo vůbec možné založit společnost jinak než na smlouvách, jde-li tedy o společnost, kde má hlavní slovo právo a zákony. Jistou omezenost striktnosti tohoto pojetí představuje pouze formulace, v níž Kant uvádí, že se jedná o výpovědi „jimž se nelze vyhnout“. Koneckonců však lež, v Kantových očích, i když konkrétně nikomu neškodí, „škodí vždy někomu nebo něčemu jinému, když ne jinému člověku, přece však lidstvu vůbec, a to tím, že činí nepoužitelným zdroj práva“. Následně se Kant zaobírá porovnáváním příčin a důsledků jednání. Postupuje zde obdobně jako ve své etice při porovnávání maxim, které vedly k jednání, a samotných konkrétních důsledků jednání. Relevantní jsou pro hodnocení vždy jen mravnosti maximy, pohnutky, nikoli následky činů. Stejně je tomu i zde: „zůstal-li jsi však přísně u pravdy, nemůže ti veřejná spravedlnost nic vytýkat, ať už je nepředvídaný následek, jaký chce.“ „Je to tedy svatý, bezpodmínečně příkazující, žádnými konvencemi neomezitelný příkaz rozumu: ve všech prohlášeních být pravdivý (pocivý).“ Kant se poté pozorněji věnuje několika tvrzením B. Constanta a uvádí je z pozice své teorie na pravou míru. Po krátkém nastínění vztahu a přechodu od metafyziky práva k politice se pak na samém konci dostává i k problematice výjimek. A opět se jedná o jistou analogii ke Kantovým dalším spisům, kde je pojednáváno o bezpodmínečnosti, kategoričnosti nebo také všeobecnosti zásad či příkazů rozumu. I zde Kant zastává obdobně nesmlouvavé stanovisko: „Všechny právně praktické zásady musejí obsahovat přísnou pravdu, a ty zde takzvané prostřední mohou obsahovat jen bližší určení jejich použití na vyskytující se případy (podle pravidel politiky), avšak nikdy výjimky, protože výjimky ničí všeobecnost, kvůli níž jediné mají zásady své jméno.“

Srov. rovněž např. s. SUKDOLÁK, Roman. *Kantova etika a problém lži*. Bakalářská práce. Praha: FHS UK, 2018. (Je v přílohách.)

etiky byly v módě (sympatizoval s nimi třeba jiný brněnský etik Radim Brázda). To, že se jednotlivé koncepce etiky liší a mohou být i vzájemně konfliktní, ještě neznamená, že bychom měli rezignovat na její vlastní smysl, jímž je konfrontovat nás se zásadními otázkami mravního zakotvení našeho života, osobního i společenského. Proto nesouhlasí ani s pokusy nahradit etiku přírodními vědami zkoumajícími chování a jednání či disciplínami převádějícími morálku v duchu behaviorismu na teorie strategických her či právního pojetí spravedlnosti.



Vyhodnocení odpovědí na otázku ze s. 19.

Z textu neplyne, že tři skupiny výrazů psaných velkými písmeny musejí přesně odpovídat třem zmíněným „typům“ etik. Matoucí je například uvedení výrazů slastné a blahodárné v poslední skupině. Slastné by odpovídalo hédonismu, blahodárné naopak eudaimonismu. Druhá skupina – že je to racionální a nutné (snad také žádoucí a zodpovědné) by odpovídala stanovisku Kantovu. Kant by ale zřejmě souhlasil i s celou první skupinou výrazů. Pro utilitarismus by svědčil především výraz „prospěšné“ v poslední skupině, ale rozhodně ne další uvedené výrazy. Zdá se, že Miloš Dokulil použil své výrazy a typologie opravdu jen jako nahodilé příklady.

Začtème se nyní do článku Mary Midgleyové *Původ etiky*.¹¹ Jde v podstatě o didaktický, popularizační text z významného kompendia sestaveného slavným etikem Peterem Singerem. Na rozdíl od Miloše Dokulila tato autorka vědomě nerozlišuje mezi výrazy etika a morálka, protože si uvědomuje, že čtenáři, jimž je její stať i celá příručka určena, stejně tyto výrazy běžně užívají jako synonyma.

Jedna ze zásadních otázek lidstva zní – Proč potřebujeme pravidla, která regulují náš život? A kdo má tato pravidla vyhlášovat? (Etika/morálka zajisté není jen o pravidlech, ale je to jeden z jejich důležitých momentů.) Byl nějaký původní, rajský, dětský, ideální stav, kdy jsme pravidla nepotřebovali? Autorka uvádí známé staré mýty i filosofické koncepty. Mohli bychom uvést i příklad současný. Říká se tomu „sdílený prostor“. Některá města vyhlásí v jisté vhodné lokalitě zónu bez dopravních značek, jakýsi pokusný prostor bez dopravních pravidel. Nechá na lidech, aby se řídili svými přirozenými instinkty a komunikačními schopnostmi. Ti si ale musí své konflikty v dopravních situacích řešit sami, nedovolávat se policie ani úřadů. Kdo má přednost, kdo kde smí a nesmí parkovat – je věcí dohody svobodných aktérů. Jsme snad dospělí lidé, tak se umíme domluvit. Obvykle jde o klidné vilové čtvrti, kde žijí velmi spořádaní občané. A většinou to funguje. Ovšemže to platí jen pro lokality, kde není silný provoz a kde se tolik nespěchá. Všude by to nešlo.



Otázka k zamyšlení

Jsou tyto ostrůvky, kde slušní lidé se chovají slušně, zárodkem obrody celé společnosti, nebo jen výjimkou, která se nedá zobecnit? Optimisté a pesimisté mezi námi si odpoví různě. Někdo věří na spontánní egoismus, jiný na přirozený altruismus. O egoismu mluví třeba Hobbes, na altruismus spoléhají například aktivisté anarchistických hnutí nebo různých kolektivistických komun. Zjednodušený darwinismus počítá skepticky pro jistotu s tím, že všichni tvorové si půjdou po krku a budou spolu navzájem bojovat. Idealisté naopak budou spoléhat na schopnost uzavírat nějaké smlouvy a dodržovat je.



Otázka k zamyšlení

Na konci bodu 4 nám Midgleyová klade velmi zásadní otázku, na niž si musí ale každý po pravdě odpovědět sám. Jsme (jen) zvířata, byť vyspělejší než ostatní živočichové? Jsme „mimozemšťané“, tedy bytosti podstatně od zvířat odlišné, třeba „duší“, božským původem, evolučním skokem do vyšší kulturní a civilizační úrovně?

Samozřejmě že toto karikující zjednodušení neodpovídá realitě, takže uvážlivá odpověď bude rozmanitě kombinovat obě možnosti, ale jako každá karikatura i toto zjednodušení něco silného říká a vybízí k zaujetí odváže-

¹¹ MIDGLEY, Mary. The Origin of Ethics. In: SINGER, Peter (ed.). *A Companion to Ethics*. Blackwell, 1993, s. 3–13. Přeložil Marek Lastovica. (Text je v Čítance.)

ného postoje. Můžeme si, třeba jen z cvičných důvodů, klást otázky typu: Jsou některé případy „morálního“ jednání u zvířat opravdu dokladem morálky? Je pomyslný Mauglí nebo Tarzan, tedy lidské mládě vychované zvířaty, člověkem?

Midgleyová první otázku specifikuje (7. bod): Která pravidla, které tlaky a povinnosti na nás působí silněji? Protože v konkrétní realitě jsou to různé systémy, které nás různě zavazují. Máme být v dané situaci poslušni svých zvířecích instinktů, nebo spíše vyspělých kulturních výzev civilizace, jejíž součástí jsme? Je to známé dilema „vyššího principu mravního“ – rodina, nebo čest? osobní čest, nebo prospěch společnosti? profesní ctnost, nebo lidská slušnost?



Kontrolní otázka

Mary Midgleyová zdroje morálky tedy vidí spíše v tlupě, zvířecí i lidské? Nebo spíše v transcendentním horizontu, z něž se k člověku prolamuje apel hodnot absolutních, nepřevoditelných na jakoukoli „přirozenost“? Příkladem toho prvního byl třeba darwinismus nebo sociobiologie, příkladem druhého typicky Kant.

Aniž bychom byli vyznavači ideologicky zjednodušeného darwinismu, nemůžeme popřít, že morálka má do značné míry původ v tlupách, v nichž hraje důležitou roli rodina předávající potomkům geny. I když víme, že sociobiologická myšlenka „sobeckého genu“ bývá špatně chápána a interpretována, opět nemůžeme popřít, že přednostní péče o vlastní genofond nám byla podstatně dána do vínku a i na vyšší společenské a intelektuální úrovni s ní etické teorie musejí počítat. Koncepce široké společenské smlouvy a univerzalisticky založených altruistických ohledů vůči všem bližním, jak se zdá, nemohla být původním zdrojem morálky, poněvadž bychom tu v tom případě jako lidstvo už dávno nebyli. (Srov. 8. bod.)

Název článku samozřejmě naznačuje souvislost s darwinistickou otázkou po původu (*origin*) druhů, tedy předpokládá nějakou „genealogii morálky“. Morálka se podle autorky vyvinula, nespada z nebe. Náboženské teorie etiky by zřejmě nesouhlasily, nebo nespokojily by se jen s touto dílčí odpovědí. Rovněž třeba někteří axiologové by namítali, že autorka si zavřela cestu k pochopení skutečných etických hodnot tím, že od počátku přestala rozlišovat mezi morálkou a etikou. Etika je podle nich schopnost dotazovat se právě „nebes“, tedy absolutního horizontu, schopnost vlastní pouze člověku. Zajisté že člověk se naučil uvažovat abstraktně až v jisté fázi mentálního a kulturního vývoje, ale někteří filosofové teprve tuto fázi berou za počátek etiky. Zdá se, že každý mluví dobře a správně, ale o něčem jiném.

ALEXANDR KLIMENT

Svatá lež

Pan Paraple (dále jen P) a paní Deštníková (dále jen D) setkali se zcela náhodou na barokní, spíše rokokové terase. Praha, Malá Strana, Vrtebovská zahrada, podzim nedávného roku, P je vdovec, D je vdova. Existuje vůbec náhoda? Ale to je jiná otázka, stará jako vznik života. Také nálada je barokní, spíš rokoková. Nad starobylým městem se mračna na nebi zatahují a hned zase rozhrnují jako opony na divadle, kde hra skončila v potlesku přeletujících letek stříbřitě šedých holubů. Z proluk kobaltu, azuru a pařížské modři jde v aleatorním rytmu štych za štychem paprsek světla na zlaté kuličky velechrámů. Z okolních palácových zahrad padají sem první žluté lístky a poslední naděje léta slaví nanebevstoupení.

P: Promiňte, dotkl jsem se vaší rukojeti.

D: Moje chyba, opřela jsem deštník na střed mříže, jako by se tu měl cítit sám pro sebe.

P: To není chyba, to je přednost.

D: Jsme svědky dialogu deštníků. Těch kapek deště. Mají si co povídat.

P: Deštník je přenosné šapitó.

D: Kočují cirkusy, kočují deštníky.

V cézuře ticha bylo slyšet celebrování od Pražského Jezulátka a potom zahřmělo. Přišel slejvák. Jeho černé paraple se obrátilo dráty vzhůru, a tak se schovali pod ten její mladší, pestře barevný deštník. Jelikož byl toho názoru, že nový deštník se mu už nevyplatí pořizovat, ale kteréžto myšlenky ona odporovala, asi tak po roční známosti darovala mu pěkný deštník. Skládací, vkusného designu, rukojeť z kvalitního ohnutého dřeva. Osvědčil se. Sedával s nimi v kavárnách a zaháčkovával se do jejich rozhovorů. Ovšemže je schovával občas před deštěm.

A když v tom tu náhle se v člověku zastaví srdce. Co zastaví se v takové chvíli v životě deštníku? Všechny deště, které zachytil, všechny kapky vzpomínek. Deštník byl totiž zapomenut. Není v ruce. Není doma. Kde jsi, náš deštníku? Pátrání se zastaví u po-

sledního stolu v kavárně. Tam ihned budeme ráno telefonovat. Nezůstal tam náš deštník tmavomodré barvy? Nezůstal. Jsme bez deštníku. Jsme bez daru, který nás spojoval. Tohle si přiznat neumíme a nesmíme. Že někde zapomněl věc, kterou jsem mu darovala, je nesnesitelné. Jak říct, že je ztraceno, co bylo darováno? Dá se o tom vůbec mluvit? Kdo to vysloví poprvé? Na světě je určitě více deštníků než lidí, ale tenhle jeden jediný deštník má cenu a význam právě jen jednoho jediného člověka. Darovaná věc je také kouskem lásky. Chceš přiznat, že byla zapomenuta někde v kavárně?

Právě v takové chvíli přichází člověku trpícímu přemrštěnou ohleduplností na pomoc institut, kterému se říká svatá lež, jazykem vznešeně římskokatolickým pia fraus. Radši lžete, než byste ubližovali. D., když zjistila, že zapomenutý deštník v kavárně není, koupila nový stejného vzhledu. P., když zjistil, že zapomenutý deštník v kavárně není, opatřil nový deštník také stejného vzhledu. Není čeho litovat, naopak, ztracená a nalezená věc potvrzuje svoji hodnotu. Nesmíme přiznat, že jsme něco ztratili. Jenže na stole není jeden zapomenutý deštník, nýbrž dva nové. Ti dva deštníci si to musí vysvětlit. Jeden druhému nechtěl přiznat ztrátu. Předměty na stole si připadaly směšně. A proč ne? Deštník před deštníkem si chtěl zatajit ztrátu.

A pan vrchní podává s kávou deštníček třetí. Byl tu jeden host, který omylem sebral do tašky deštník, třeba se o ten deštník někdo přihlásí, a je to deštník určitě váš.

Místo jednoho deštníku máme tedy tři. Lež má krátké nohy. Lež svatá neboli pia fraus je tvořivá a plodná. Z deštníčku jednoho udělá tři. Tak aspoň máme zase co zapomínat.

Literární noviny, 37, 6. 9. 2004

2 Hodnoty a axiologie

Pojmy jako hodnota, svoboda, štěstí – stejně jako třeba láska, přátelství, pohoda – jsou sémanticky i emočně nabitě, ale bohužel taky vágní, takže se s nimi nesnadno operuje přesně. Lidé je v běžné komunikaci hojně používají a nestěžují si, že by si nerozuměli. Má-li ale student u státní závěrečné zkoušky dané výrazy užít náležitě odborně, dostává se do nebezpečné situace. Může-li se držet definic ve skriptech příslušného člena zkušební komise, má vyhráno. Jinak hrozí, že akademik bude mít svou utkvělou představu, do níž se student nestrefí. Je zvláštní, kolik akademiků se věnuje systematické a přesné práci s jevy, které se vzpírají uchopení jako ona příslovecná muška zlatá.



Otázky k zamyšlení

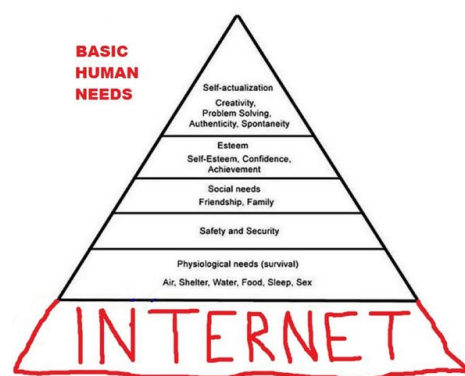
Musíme se tedy připravit na záludné otázky, které nám ostatně může položit kdekdo – Jaké hodnoty zastáváte? Ctíte evropské hodnoty? Změnily se hodnotové žebříčky generace dnešních dětí? Jsou sluchitelné hodnoty západní společnosti s hodnotami imigrantů, kteří by tu chtěli žít s námi? A tak dále ...

Pojďme si tedy udělat malou fenomenologickou rozcvičku, abychom získali větší hermeneutickou citlivost. Řekli jsme si, že i termíny morálka, mravnost, etika jsou podobně prchavé. Máme-li čas a nechytáme-li se ve zlém za slovíčka, nakonec se domluvíme, co jimi kdo míní. V souvislosti s morálkou a etikou se užívají i výrazy jako normy, hodnoty, zákony, principy, standardy, rady, nařízení, příkázání, zákazy, zásady, zvyky, konvence, tabu apod., a všechny se chovají hodně živě, organicky, takže se vzpírají precizním kategoriím vědců libujících si v rámečcích, grafech, tabulkách a diagramech, do jejichž škatulek připichují ony zlaté mušky špendlíkem.

Mnohé tyto výrazy jsou ve skutečnosti míněny metaforicky. Vycházejí například z metafor biologických: kořeny – z něčeho to roste, sytí se. Je to zapuštěno do hloubi, podloží. A ač samo neviditelné, ovlivňuje to vše, co se děje na viditelném povrchu. Můžeme použít i metafory stavební: základy, púdorys, sloupy, pilíře, stavební kameny, norma (ve smyslu pravítko, měřítko pro rozměrování staveb). Nebo metafory politické: *princip* je latinsky totéž co řecké *arché* – tedy vládce, vůdce, ale taky původce, mytický počátek, magicky ovlivňující celý další průběh děje. Můžeme použít metaforu cesty a mluvit o vedení, prošlapávání tras, stopách, oporách, zábradlí, berličkách. Metafory geometrické jsou velmi oblíbené (*ethica more geometrico*): osy, řecky *axia* (odtud axiologie), jsou tím, okolo čeho se všechno točí, ač samy jsou nehybné; jsou to koordináty, tedy to, co umožňuje pořádat, uspořádat, rozvrhnout, strukturovat, tedy včlenit do řádu, systému, orientovat se, vyznat se, získat náhled. Osy (souřadnice) jsou v proměnách pevné, byly dány předem, na počátku. Daly by se používat i metafory (či jazyk, diskurs apod.) ekonomické, vojenské, lingvistické či dopravní ...

Začněme tedy hodnotami.

Jsou výrazem vztahování člověka k něčemu, výrazem míry významu, důležitosti, závaznosti či žádoucnosti něčeho pro člověka. Souvisí podstatně s potřebami člověka – např. potřebou přežití nebo potřebou smyslu života. Proto se primárně projevují jako zájem, zaujetí emocionálního stanoviska. Do jisté míry se překrývají s tím, čemu říkáme priority (to první, přední), preference (to, co upřednostňujeme) – v rámci různých životních strategií, individuálních i kolektivních, a to ať už je zaujíme vědomě, nebo nevědomky. Zjednodušeně řečeno jsou tím, co nás přiměje, abychom něco (u)dělali. Teprve později a následně se stávají předmětem racionálního zkoumání. Jsou hierarchizované. S jejich pomocí něco upřednostňujeme a něco jiného opomíjíme. Některé



Aktualizovaná Maslowova pyramida základních lidských potřeb

hodnoty se jeví jako nejvyšší, věčné, absolutní. Jiné pak jako jim podřízené, služebné. Hodnoty jsou výrazem naší interpretace světa.

Rozlišujeme čtyři oblasti hodnot: morální, estetické, náboženské a ekonomické. Někteří by rádi dodali i hodnoty ekologické, případně globální, planetární.

Formálně můžeme rozlišit hodnoty pozitivní a negativní, absolutní a relativní, subjektivní či objektivní. Nebo instrumentální a intrinsivní. Instrumentální jsou ty, jež slouží jen jako nástroj k dosahování jiného, vyššího cíle. Například vzdělání je pro někoho jen instrumentální hodnotou vedoucí k dosažení skutečného dobra, jež spočívá v dobrém příjmu a společenském postavení. Intrinsivní je hodnota, jež je hodnotou sama v sobě, sama o sobě, nikoli odvozenou od cíle, k němuž vede. Takovou může být třeba život sám, přežití, nebo člověk, lidství. Například Platón či Leibniz postulují za nejvyšší hodnotu Dobro, od níž pak odvozují další hodnoty. Naproti tomu třeba Nietzsche požaduje přehodnocení všech hodnot. Nejvyšší hodnotou je mu Nadčlověk, který právě toto přehodnocování provádí.

Někteří filosofové (např. Lotze, Scheler) uvažují hodnoty jako samostatné entity, v podstatě totožné s bytím, tedy metafyzicky člověka normující (směrodatné).

Podle jedněch jsou hodnoty přístupné jen emocionálně, subjektivně. Odtud hodnotový relativismus nebo taky hodnotový pluralismus. Ale ani když jsou takto zpsychologizovány, nemusí to znamenat libovůli a nihilismus. Jsou i nadále něčím svrchovaně lidským, kulturním.

Jiní zase tvrdí, že hodnoty jsou dostupné výlučně rozumem. Jsou potom objektivně platné.

Jako by se tu stále opakoval klasický spor mezi realismem a nominalismem, započatý už u starořeckých filosofů a do omrzení opakovaný středověkými tomisty až dodnes. Realisté jsou ve skutečnosti idealisté, věří, že abstraktní jevy, jako třeba hodnoty, jsou reálné, skutečné, existovaly už před lidmi a budou existovat i po nich. Nominalisté naproti tomu soudí, že jde o pouhé pojmy (pojetí, pochopení, uchopení), cosi, co uvízlo v našich mentálních chapadlech, existující sice, ale jen v mysli. Hodnoty kupříkladu jsou podle nich umělým lidským konstruktem, který jsme sestavili, abychom se lépe ve světě vyznali, nikoli entitou na nás nezávislou.

Ti, kteří věřili na objektivní a rozumem uchopitelnou povahu hodnot, v průběhu 20. století vytvořili samostatný obor – **axiologii**, nauku o hodnotách. Má blízko k metafyzice i etice. Ráda navazuje na klasické antické či scholastické pojetí, kdy je hodnota v podstatě ztotožňována s dobrem (nejvyšším Dobrem). Nebo řeší prastaré otázky: Jak je možno zdůvodnit obecné základy mravnosti – rozumem, nebo citem?

Skeptičtí, liberální a vírou nepředpojatí filosofové (jako např. autoři olomouckého Filosofického slovníku¹²) se však domnívají, že teorie objektivních, naddějinných a na vědomí nezávislých hodnot se ukázala jako neudržitelná. Napadl ji totiž třeba existencialismus nebo hermeneutika, kritizoval ji materialismus i historie a teorie kultury. Olomoučtí filosofové jsou zdravě ateističtí.

Nábožensky zaujatí a vírou předpojatí myslitelé budou zase tvrdit, že hodnoty (stejně jako normy, mravní zákony apod.) jsou dány Bohem, případně nějakou „lidskou přirozeností“ (která je ovšem zase stvořená Bohem). K této koncepci inklinuje třeba Arno Anzenbacher (Úvod do filosofie, Úvod do etiky) nebo autoři tzv. „bílého“ Filosofického slovníku.¹³

Začne-li se mluvit o hodnotách v konkrétním kontextu, například v souvislosti se zdravotnictvím, sociální prací nebo třeba památkovou péčí, nebo se o nich píše v nějakém profesním či podnikovém etickém kodexu, ukazuje se, že autoři odborných textů a publikací spoléhají na to, že jejich čtenáři (a celá odborná a profesní komunita) vědí, o čem je řeč. Ale mají-li jasně vysvětlit a definovat pojem hodnota, dostávají se do rozpaků a přiznávají, že ani slovníky a encyklopedie jim nenabízejí jednoznačnou pomoc.

„Termín hodnota se v literatuře o sociální práci objevuje často, ale rozprava o hodnotách se podceňuje a diskuse o hodnotách v sociální práci sotva začala. To je dáno hlavně tím, že se předpokládá, že všichni vědí, co hodnoty (nebo přesvědčení, etika, filosofie, přístupy nebo preference) jsou: tj. hodnota je hodnota. O hodnotách se dá prostě pojednávat, ale nedá se o nich argumentovat.“ (HORNE, Michael. *Values in Social Work*. Ashgate 2001, s. xiii.)

¹² KOL. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2011.

¹³ BRUGGER, Walter. *Filosofický slovník*. Praha: Naše vojsko, 1994.

„Pojem hodnota je stejně problematický (jako etika). ›Hodnoty v sociální práci, ›hodnotový základ sociální práce, ›sociální práce jako hodnotově orientované jednání‹ jsou v literatuře o sociální práci obvyklé fráze, co se ale myslí výrazem ›hodnoty v sociální práci?‹ ›Hodnota‹ je jedno ze slov, která se používají spíše vágně a mají mnoho různých významů. V každodenní praxi se slovo hodnota používá často k označení jednoho nebo všech náboženských, morálních, politických nebo ideologických principů, přesvědčení nebo přístupů. V kontextu sociální práce se však tento pojem často používá k označení souboru základních morálních/etických principů, ke kterým jsou/měli by být sociální pracovníci zavázáni. Pro účely této diskuse (při vědomí toho, že pojem hodnota se používá mnoha různými a navzájem si odporujícími způsoby) budu termín hodnota používat k označení základních morálních/etických principů sociální práce. Jiní komentátoři etiky v sociální práci používají terminologii odlišně. Důvodem, proč do názvu knihy dávám etiku i hodnoty, je to, že se kniha zabývá především studiem a analýzou toho, co je pokládáno za dobré nebo špatné, správné nebo nesprávné při výkonu sociální práce.“ (BANKS, Sarah. *Ethics and Values in Social Work*. Palgrave 2001, s. 6.)

V běžných odborných slovnících je pak hodnota definována jako „to, co daná společnost, skupina nebo jednotlivci považují za žádoucí, vhodné a dobré – a o co usilují“. Nebo: „Hodnoty jsou normativní standardy, které mají vliv na naše rozhodnutí pro jednu z možných alternativ jednání.“

Přes tyto pochyby, vyjádřené odborníky, a přes vágnost slovníkových definic se samostatná teorie hodnot rozvinula a ustálila nejen ve filosofii, logice či epistemologii, ale taky v psychologii, estetice, ekonomii, pedagogice či právu.

Za zakladatele teorie hodnot je pokládán německý fyzik, lékař a filosof **Herrmann Lotze**. Pokusil se vymezit hodnotový fenomén jako součást výlučně lidského světa, tedy kultury. Podle Lotzeho neexistuje ani jeden, ani dva světy (přírodní a duchovní), nýbrž světy tři: svět věcí, pravd a hodnot. Hodnoty existují jen v pocitech příjemného (hodnotově kladné pocity) a v pocitech nepříjemného (hodnotově záporné pocity). V lidském životě hrají hodnoty zcela zásadní roli. Učebnice, která může sehrát podobně zásadní roli v životě studentů našeho předmětu, v této souvislosti užívá stavební metaforu – hodnoty jsou sloupy, pilíře, bez nichž by se náš život zhroutil.¹⁴ A to přesto, že se pro ně rozhodujeme v podstatě jen srdcem, emotivně.

Hodnotami se výrazně zabýval rovněž **Franz Brentano**. Tento rakouský kněz a filosof se pokoušel zajistit teoretickou oporu soustavám právních norem. Argumentoval starým dobrým „přirozeným zákonem“, o jehož platnosti se prý můžeme empiricky přesvědčit nástroji svých vlastních psychických mohutností. Neoperoval tedy automaticky s církevní nebo politickou vírou či autoritou. Mělo to ve své době sugestivní přesvědčivost, protože to umožňovalo překlenout různé kulturní rozdíly mezi lidmi. Brentano se domníval, že hodnoty prostě musí platit stejně pro všechny lidi a všechny doby. Jeho pojetí citu jako svébytné psychické, psychologické evidence mělo nahradit přílišnou racionalizaci a abstrakci při uplatňování Kantova kategorického imperativu. Cit je sice subjektivní, ale podle Brentana univerzálně dostupný, všem lidem daný k dispozici. Na jeho úsudek se můžeme spolehnout. Povede to, pravda, k situační etice, relativizaci hodnotových soudů, přihlížejících k momentálním okolnostem, ale celý proces hodnocení se jeví jako problém poznání, intencionálních aktů vědomí, nikoli pouhého mechanického uplatňování formálních právních kazuistik.¹⁵ Výrazným představitelem hodnotového absolutismu je filosof, sociolog a psycholog **Max Scheler**. Je pokládán za nejvýznamnějšího myslitele rodící se **axiologie**. Snaží se najít jiný základ pro etiku a hodnoty, než je striktně formální Kantův přístup se svým důrazem na vůli, povinnost a účel (teleologii). Scheler sice mluví o citu, prožívání, ale věří v „logiku srdce“, „řád lásky“, je přesvědčen o objektivitě těchto subjektivně zakoušených kvalit. Nesdílí platónskou koncepci hodnot jako metafyzických veličin, existujících před člověkem a nezávisle na něm. Ale přesto pokládá hodnoty ve svém pojetí za absolutní, „ontologické“, tedy nezávislé na individuální subjektivitě. Hodnoty jsou podle něj rámcem našeho lidského života, patří k podstatě člověka, avšak spíše jako duchovní bytosti. Jsou jeho „vlastnostmi“, v tom smyslu jsou ontologickými entitami, nejsou to jednoduše vztahy, relace, proto je může Scheler pokládat za absolutní, a ne relativní. Vztahují se sice k nějakým „statkům“, ale tento vztah není v tomto případě směrodatný, protože hodnota nějaké věci přetrvává, i když se změní náš vztah k oné věci. Hodnoty jsou tedy stálé, i když se mění náš způsob jejich prožívání. Takto to tedy myslí Scheler, když tvrdí, že hodnoty jsou „materiální“, chce říct, že etika,

¹⁴ PELCOVÁ, Naděžda; SEMRÁDOVÁ, Ilona. *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014, s. 84.

¹⁵ DOROTÍKOVÁ, Soňa. *Filosofie hodnot*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 1998, s. 134-135.

hodnota má nějaký „reálný“, „věčný“ základ. Hodnoty jsou na nic nepřevoditelné, neredukovatelné danosti. Neznamena to, že by byl nějakým materialistou, právě naopak. Jeho „*materiale Wertethik*“, doslova „materiální etika hodnot“, je těsně propojena s husserlovskou fenomenologií, psychologismem, dokonce spiritualismem, je ryze filosofická, ale Scheler je přesvědčen, že jeho metoda je přísně vědecká a že jeho koncepce ukotvuje teorii hodnot skutečně hluboce, až ontologicky.¹⁶

Podle Schelera vnímáme hodnoty citem, prostě je zakoušíme prožíváním, ne rozumem, ani vůlí. Na bazální úrovni rozlišujeme, že něco je příjemné nebo nepříjemné. To by měl umět každý, každý by měl být mistrem, umělcem v oboru svého života. Na vyšší úrovni pak rozlišujeme čili konáme hodnotové usuzování mezi póly vznešené a obyčejné. Kdo umí cítit vznešené a rozumí těmto hodnotám, může se stát hrdinou, výjimečným člověkem. Na další úrovni se pak rozlišuje mezi hodnotami typu krásné – ošklivé, spravedlivé – nespravedlivé, pravdivé – nepravdivé. Mistry v umění takového rozlišování by měli být filosofové a zákonodárci. Na nejvyšším stupni hodnotové pyramidy je podle Schelera to, co je svaté, posvátné. Tyto hodnoty zakouší a rozlišuje svatý člověk. Scheler to nemyslí nijak úzce nábožensky nebo církevně.

Schelerovu nauku o hodnotách rozpracovávali další myslitelé, jako například Nicolai Hartmann. Významní existencialisté, například Jean Paul Sartre či Gabriel Marcel, uvažovali o hodnotách více antropocentricky, ne tak ontocentricky jako Scheler. Docela jinak s pojmem hodnot, hodnoty pracuje analytická filosofie. Zaměřuje se na logiku a strukturu výrazů a vět, pěstuje tedy v tomto případě metaetiku. Ptá se, co máme na mysli, když mluvíme o hodnotách, zda hodnoty objektivní nebo subjektivní, zda trvalé vlastnosti nebo proměnlivé vztahy, zda svými výroky konstatujeme, co je, nebo chceme říct, co má být.

Hodnoty máme, uznáváme, ctíme ... Hodnotíme, vynášíme hodnotové soudy, zhodnocujeme ... Hodnoty řadíme, máme hodnotové žebříčky, preference ... Hodnoty také měníme, přehodnocujeme, transformujeme jejich pořadí. Můžeme říct, že proces hodnocení je vlastně podstatně spjat nejen s etikou, ale i s myšlením jako takovým. Jde v něm o to, čemu Řekové říkali *krisis*, tedy soud, usuzování, soudnost, kritické zvažování, rozvažování, kritické myšlení. V tomto smyslu neznamena „kritika“ odmítání, hanění, ale racionální, soudné zvážení. Na vážkách užíváme závaží, jde tedy o to, co je vážné, závažné. Hodnoty jsou to, co bereme vážně. Pokud říkáme, že na něčem záleží, že je to důležité, pracujeme se stavební metaforou – stavba má mít pevný základ, na němž je možno budovat, stavět. Na tomto základu budova leží, v něm spočívá, základ je jejím podloží. Řekneme-li, že něco je absolutní, pohybujeme se v metaforách alchymických – *ab-solutio* je proces odlučování rozpouštěním, *solutio* je roztok, chemii se proto říkalo lučba. Látky se testují rozpouštěním v žíravinách. To, co odolává pokusům o rozklad, rozložení, rozpouštění, je pevné, jisté, spolehlivé, a proto více ceněné (např. zlato). Absolutní je tedy to poslední, základní, nejjistější, nepomíjivé, nezpochybitelné.

Často říkáme, že hodnoty platí, uznáváme je za platné. V tom případě jde o metaforu z mincovnictví, v širším smyslu pak ekonomickou. Hodnoty jsou platidlem, směnným etalonem. Hodnota mince by měla odpovídat množství vzácného kovu v ní. Ale hodnota bankovky je dána symbolem odkazujícím k materiálním statkům reálně uloženým někde jinde, papírové platidlo ji jen reprezentuje, zpřítomňuje. Proto hodnotu zaměňujeme s cenou, tržním údajem vyjadřujícím ekvivalent toho, co prodávající a kupující směňují. Hodnoty jsou platidla ve sféře symbolů, totiž v kultuře. Jsou možná neviditelné, nehmotné, nehmatatelné, ale reálně fungují ve směnách. Tak jako peníze jsou platidla ve sféře materiálních statků – i když samy jsou v podstatě jen symbolické papírky nebo kotoučky.

V souvislosti s hodnotami mluvíme také o respektu, uznání, úctě. Řekové užívali výrazy *sebas* – posvátná bázeň, až hrůza, *aidos* – stud, ostych. Sókratés byl odsouzen za údajnou *asebeia* (předpona *a-* je záporka), tedy nedostatek úcty k tomu, co ctihodní občané v úctě mají. Proto mu vytýkali, že kazí mládež, neboť svým příkladem prý z nich činí bezbožné, tedy asociály. *Sebas*, bázeň, může někdy nabývat až podobu chvění či dokonce třesení. (Viz Kierkegaardovu „Bázeň a chvění“ či Patočkovu „zkušenost otřesených“. Proto říká Tomáš Halík, že „co je bez chvění, nemůže být pevné“.) Lidé bez studu, bezostyšní jsou přesně těmi asociály, kteří nesdílejí vět-

¹⁶ DOROTÍKOVÁ, Soňa. *Filosofie hodnot*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 1998, s. 140–142.

šinový způsob života. Respekt (latinská přepona *re-* znamená zpět, *specto* je dívat se, hledět) znamená ohled, ohlížet se na důsledky svých vlastních činů, brát ohled na druhé. Uznání je postoj souhlasu s objektivní hierarchií osob nebo statků či s platností určitých procesů. Uznání znamená vyjádření souhlasu s pravidly hry, v níž nebudu svévolným pánem.

Kynikové byli pověstní tím, že dávali veřejně najevo, že se necítí být vázáni společenskými konvencemi a normami, teatrálně masturbovali nebo souložili třeba na ulici. Tato *anaidia* (an-aidia), tedy nepřítomnost *aidos*, studu, ostychu, byla jejich programem. Do různých jazyků pronikla z latiny jako *impudence*, *importunity*, což může být překládáno jako drzost, nestydatost, vlastnost, jež ale za určitých okolností může být pokládána za odvažnou a sympatickou opovázlivost nebo hrdou neodbytnost. Proto cynik (z původního řeckého kynik) může být člověk pohrdající obecně sdílenými mravními normami a občanskými hodnotami či ctnostmi, ale z jiného úhlu viděno by mohl být avantgardním revolucionářem, který rázně mění zatuchlé poměry a demaskuje faleš společenské přetvářky. O něco podobného usiloval třeba punk rock vzniklý v roce 1977 – a v tomto smyslu možná dodnes říkáme o něčem, že je to punk, punkové, když jde o hrdý a statečný protest proti vývoji ve větší nové společnosti, který se dostal do slepé uličky.

Povědomí o řádu hodnot existujícím mimo mě se může projevit internalizací postojů a postupů do ritualizovaných zkratk jednání a chování, jimž můžeme obecně říkat zvyky, obyčeje, tradice. Brzdy a pojistky nežádoucího chování nazýváme tabu nebo skrupule – pevné vědomí, či spíše podvědomí, něčeho „co se nedělá“.

Kéž by všichni vždy věděli, že mluvíce o hodnotách, mluvíme volně, nepřesně, o něčem, co je měnlivé, subtilní a co může být uchopeno rozmanitými způsoby, z nichž žádný není nejlepší.

Říká se, že „fakty“ se zabývá „věda“ (*science*), „hodnoty“ k nim dodává humanita (humanitní vědy, *humanities*). Případně, že je chybou (mylným závěrem) chtít vyvozovat hodnotové závěry z faktů. Proto pozitivisticky nastavené vědy si zapovídají provádět jakékoli hodnocení. (My ovšem v jejich nastavení nacházíme často zamlčené předpoklady, před-sudky, *bias*, tedy nějaké víry, ideje a hodnotové představy.) Bohužel, i badatelé humanitních a společenských věd někdy podléhají dojmu, že se stanou více vědci (*science*), pokud budou pracovat jen s fakty, bez hodnocení, případně že je možno s hodnotami operovat jako s fakty. Proto zpravidla něco „empiricky“ zkoumají pomocí dotazníků, v nichž respondenti zakroužkují v rubrikách možnosti, jež jim výzkumníci předložili. Zejména ekonomové a sociologové mají velmi rigidní představy o tom, co jsou to hodnoty, mají na ně definice v rámečcích a teorie a koncepce a jednouché aplikační „kuchařky“. I psychologové rádi věří, že jejich „výzkumy“ „hodnotových preferencí“ a „hodnotových žebříčků“ vypovídají o lidech něco reálného a v praxi užitečného. Vědci získaná „data“ – jež pokládají za „fakta“ – pak rozmanitě komparují a interpretují, čímž se ještě víc vzdalují živým lidem a žité realitě jejich soukromého i společenského života.¹⁷

Co jsme právě řekli o hodnotách, dá se vztáhnout i na výrazy a pojmy těsně s nimi související, jako jsou normy, principy, zásady, pravidla, konvence, a ovšem i termín nejvznešenější a také nejzneužívanější – svědomí.



Literatura k rozšiřujícímu a prohlubujícímu studiu

DOROTÍKOVÁ, Soňa. *Filosofie hodnot*. Praha: PdF UK, 1998.

DOROTÍKOVÁ, Soňa (ed.). *Filosofie – hodnoty – výchova*. Sborník k významnému životnímu jubileu Prof. PhDr. Jaroslavy Peškové, CSc. Praha: PdF UK, 1999.

NĚMEC, Václav. Úloha hodnot ve společnosti. *Rozmluvy.cz* [online], 2014 [cit. 26. 1. 2019]. Dostupné z: <https://rozmluvy.cz/spolecna-temata/hodnoty-a-jejich-vyznam-pro-spolecnost/uloha-hodnot-vespolecnosti-v-nemec/>. Text je sice filosofický, ale naprosto systematicky přehledný a důkladný, a to na pouhých 14 stranách. Je v přílohách.

CAKIRPALOGLU, Panajotis. *Psychologie hodnot*. 2. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2009.

¹⁷ Viz např. PRUDKÝ, Libor a kol. *Studie o hodnotách*. Praha: Aleš Čeněk, 2010. PRUDKÝ Libor a kol. *Inventura hodnot. Interpretace výzkumů hodnotových orientací v ČR 1996–2006*. Praha: Academia, 2009.

3 Normy, principy, konvence, svědomí

Analyzujeme-li to, jak různí autoři mluví a píšou o hodnotách, zjišťujeme, že je často chápou jako synonyma morálních vlastností, ctností, charakteru, ale někdy také mravních principů, zásad, norem... Hodnotou tak je třeba čestnost, spravedlnost, pravdomluvnost, ale stejně tak lidství, vlastenectví, jindy rodina, přežití, život... Nesnažme se do tohoto pojmového zmatku vnést pořádek. Nikdo by ho po nás stejně nedokázal udržovat. Ale pokusme se nabýt alespoň etymologického povědomí, hermeneutické citlivosti, abychom s vágními pojmy nakládali s obezřetností a pokorou a ustavičně se pokoušeli pečovat o přiměřené vzájemné porozumění tomu, co jednotliví účastníci diskursu mají na mysli, když říkají to, co říkají. Nemusíme se shodnout, ale můžeme vědět, proč ne.

3.1 Normy

Latinsky norma je pravítko, úhelník. Řecký výraz *kanné* pochází z hebrejštiny a znamená rákos užívaný ve stavebnictví jako míra pro vyměrování – odtud kánon. Pro Řeky norma, normativní, normální nebylo to průměrné, nejobvyklejší, ale to pravé, správné, ideální. Například zlatý řez, aristotelská zlatá střední cesta, aritmetický průměr, míra člověka (lidská míra) – tedy to, co má být. Ale už i v antice vznikl opačný názor: že normou je vždy člověk, že tedy nic předem daného nemůže normovat člověka.

Dnes běžně za normu pokládáme to, co je obecné (společné, kolektivní, všem srozumitelné a přijatelné), nebo obvyklé (většinové, zavedené, ustálené). Opakem pak je to, co je „abnormální“, „nenormální“, tedy co působí rušivě, nezvykle, nelibě, rozkladně apod.

Norem se drží člověk proto, že jsou zpravidla vyzkoušené společenskou praxí, ověřené předky, tradicí, a jejich dodržování je taky společensky sankcionováno (vynucováno) – zpravidla v zájmu fungování harmonického společenského života (sociální homeostáze). Norma spíše konstatuje převládající zvyk (úzus). Kodifikace pak stanovuje závaznost, nutnost, povinnost. Norma je výsledkem konsenzu. Kodifikace je dílem grémia mocných (autorit) či expertů, kteří zpravidla aktuální normu (nebo jednu z jejích variant) povýší na zákon. Norma může být neformální i formální. Právní kodex je formalizovaný soubor norem. Pravidla jsou doporučení. Kodex je nařízení. Místo kodifikace můžeme také říkat kanonizace.

Velmi komplikovaná a silně kontroverzní je otázka, kdo a co je normální, případně abnormální, a proč.

Každá vědní disciplína či oblast lidské činnosti má své normy, které udávají, co platí za správné, dobré, krásné, logické, oprávněné, technicky účelné apod. Přesto existují situace, kdy se člověk musí svobodně rozhodnout pro individuální odchylku od normálního (normativního, normovaného) způsobu jednání. Tak například vznikla **situační etika**, stavějící se proti **normativní etice**. Situační etika tvrdí, že normy a principy chování nemohou platit absolutně, nýbrž musí se stanovovat v každé situaci nově. Je to etický relativismus nebo relativizující etika, říká, že něco je dobrem a zlem jen za určitých podmínek, v dané situaci. Užívá se například v lékařské profesní etice. Situační etika umožňuje lékaři použít i tzv. milosrdnou lež, pokud to pacientovi pomůže, lež je tedy v dané situaci dobrem.

Normy pro lidské chování, vztahy, život individuální i společenský existovaly od samého počátku (mají je ostatně i živočichové), i když byly zpočátku spíše produktem kolektivního vědomí (či nevědomí) a vyjadřovaly se např. systémem tabu nebo neuvědomělého nutkavého chování.

Co říkají o normách sociologové? V běžných encyklopediích a učebnicích se objevují například takové definice. Zde alespoň připouští, že člověk není v sobě konzistentní a chová se proměnlivě.

Role, pozice, hodnoty, normy

V rámci socializace se učíme mnoha rolím. Roli můžeme chápat jako určité očekávání ze strany druhých ohledně našeho jednání. Role se vztahují k pozicím, které zaujímáme. Celoživotně člověk prochází mnoha situacemi, v nichž vstupuje do rozmanitých vztahů k druhým lidem. Zaujímá v těchto vztazích různé pozice. Pozice je místo, které zaujímáme ve skupině, sociální struktuře, společnosti. V rámci svých pozic hrajeme určité role. Většinou nevystupujeme jako celistvé osobnosti, ale jako nositelé určitých pozic a s nimi spjatých rolí. Jinak se chováme doma, ve škole, s přáteli... Vzhledem k tomu, že zastáváme různé pozice a hrajeme různé s nimi spjaté role, mohou být na nás vyvíjeny často i protichůdné tlaky. Může dojít ke konfliktu rolí plynoucího ze souběžného zaujímání různých pozic s odlišnými požadavky (matka x podnikatelka), eventuálně k tzv. komplexu rolí, kdy rolové požadavky na jednu a tutéž pozici jsou v různých vztazích rozporné. (Čerstvě povýšený poddůstojník ve vztahu k nadřízeným a předpisům a ve vztahu k podřízeným a kamarádům.)

Rolová očekávání mají tendenci k setrvávání, a tím zpřehledňují a činí předvídatelným jednání druhých i vlastní, tímto nás zbavují do určité míry stísněující nejistoty. Je třeba zdůraznit, že jde o systém vzájemných očekávání mezi všemi členy skupiny, společnosti.

Normy jsou buď stanovené, nebo jen zvykově vžitě, ve skupině obecně uznávané způsoby jednání, které mají své hranice. Pravidla, která určují, co by mělo být. Jde o soubor obecných pravidel a konkrétnějších návodů ukazujících, jaké chování odpovídá hodnotám a vzorcům uznávaným ve společnosti. Hodnoty souvisí s uspokojováním potřeb, jde o vymezení toho, co se v dané společnosti cení, k čemu je třeba směřovat. Normy pak vymezují, přijatelné a preferované postupy k jejich dosažení.

Sociální normy

Sociální norma představuje pravidlo zavazující jedince k určitému způsobu chování a k požadované konformitě, k legitimnímu a konformnímu sociálnímu jednání. Sociální norma představuje fenomén kultury v souladu s cíli sociální skupiny.

Sociální role relevantní sociální pozici a z toho plynoucí očekávání se přenášejí do sociálních norem. Sociální norma se generuje a reguluje na základě jednání většiny, dominantní skupiny nebo autority, přenáší se kulturou a získává se poznáním, zkušeností (Keller, 2012; Kubátová, 2009; Novotná, 2008; Giddens a Sutton, 2013).

Sociální normy obsahují: předpis jako informaci o legitimním jednání; povolení jako informaci o přijatelné odchylce od legitimního jednání; zákaz jako informaci o nelegitimním jednání; sankci jako informaci o účincích překročení zákazu.

Sociální normy lze dělit na: formální; neformální; psané; nepsané.

Sociální normy se roztřídí na:

- obyčej – skupinové pravidelnosti v sociálním jednání, které jsou tradovány a mají symbolický charakter. Společnost je považuje za relativně málo významné;
- zvyky – jsou individuální, můžeme je dělit na tradiční a soudobé;
- mravy – specifikují přiměřené chování pro členy určité společnosti v standardních případech. Společnost je považuje za mimořádně významné.

Sociální normy mají vztah k hodnotám a hodnoty podporují jako společenské cíle. Normy předepisují, jak cílů dosáhnout. Kultura je souhrn hodnot, které mají uspokojit určité potřeby člověka. Hodnoty jsou identifikovány pomocí norem. Normy nejsou možné bez komunikace. Funkce norem spočívá v tom, že normy jsou prostředkem, nástrojem, který usnadňuje komunikaci a součinnost ve skupině.

Na základě znalosti sociálních norem člen ve standardní situaci ví, jak má reagovat a je mu známo, jakou reakci může očekávat, neboť vzájemné reakce jsou do určité míry rámcově předvídatelné. Souvisí to s obsahem sociální role a s jejím výkonem. Jedinice definuje sociální situaci a rozhoduje se o využití normy a zvažuje, co může očekávat. Nabízí se k tomu variabilní prostor, vymezený mantinely. Jestliže se jedinec pohybuje uvnitř mantinelů, je jeho jednání v mezích normy, je tzv. normální. Tomuto pohybu se jedinci učí i v procesu socializace.

Takto vysvětluje mravní normy Karel Šprunk, významný katolický myslitel, ve svém slovníčku základních pojmů etiky, který používá pro své studenty na Katolické teologické fakultě UK v Praze. Všimněte si jasně tomistické, scholastické dikce, onoho právníckého rázu uvažování a argumentace, matematicko-geometrické snahy vše přehledně a jednoduše elegantně uspořádat (opravdu je svět a život takto vtěsnatelný do učebnicových přehledů?). Všichni autoři, z nichž čerpá, jsou rovněž katolíci podobně tomistického ražení.¹⁸

¹⁸ Anzenbacher má ve svém *Úvodu do etiky* rozsáhlé kapitoly nazvané Svědomí (kap. 4, 22 stran) a Norma a mravnost (kap. 5, 19 stran). V nich se pokouší uplatnit svou velmi přesnou terminologii, zavést jednoduchou kategorizaci a až geometricky názornou přehlednost. Je otázka, zda tento matematický, logický, právnícký pořádek (připomínající tomistickou scholastiku) je možno zavést do této oblasti etiky či psychologie. Na druhé straně je třeba přiznat, že Anzenbacher v krátkých, ale hutných exkurzech poctivě informuje právě o oněch jiných způsobech uchopení těchto problémů, jaké nabídl třeba Nietzsche, Freud, existencialisté nebo postmoderna.

Norma mravnosti obecně

1. Pojem normy

Mravní skutek má určitou vnitřní hodnotu. Je to mravní kvalita, etická determinace, kterou má vnitřně úkon lidské vůle. Nyní se ptáme: Odkud má mravní skutek tuto vnitřní determinaci? Co je v úkonu příčinou této kvality, které říkáme mravní hodnota? Co působí, že skutek je mravně dobrý nebo špatný? Je to vztah k něčemu jinému, než je samotný svobodný úkon, k nějakému formujícímu principu vnějšímu vzhledem k svobodnému úkonu, s nímž se úkon buď shoduje, nebo neshoduje. Je to jeho norma.

Podobně je tomu v umění: Proč má umělecké dílo vnitřní kvalitu, pro kterou říkáme, že je „dobré“ – dobrý obraz, dobrá loď, dobré housle? Protože vzniklo v souladu se správným vedením uměleckého rozumu. Také mravní úkon je dobrý, když je v souladu s rozumem.

Norma je vnější formující princip, na jehož základě je mravní úkon vnitřně dobrý nebo špatný. Jinými slovy: norma je vnější pravidlo mravních skutků.

2. Nutnost norem

Nejprve se klade otázka, zda úkon vůle – a obecně úkon kterékoli lidské schopnosti – může být sám sobě normou. Je samozřejmé, že žádný úkon nemůže být svým vlastním pravidlem, ledaže to je sám čirý Akt, v němž úkon poznání je Pravda sama, úkon vůle samotné subsistující Dobro a v němž je vůle totožná s rozumem, s moudrostí, s nestvořenou esencí. Bůh je jediné jsoouco, jehož činnost je absolutně a striktně totožná se svou normou. V každém jiném jsooucnu je reálný rozdíl mezi činností a aktivní schopností na jedné straně a normou, pravidlem této činnosti na straně druhé. Ruka dělníka, řezající dřevo, a pravidlo/pravítko (třeba jen myšlené), které vede ruku, jsou dvě různé věci: proto tento pohyb nevylučuje chybu. Podobně jsou dvě různé věci vidění, jímž malíř vidí tvář nebo krajinu, a pohyb, který koná při malování. Toto vidění je pravidlem díla.

Můžeme se ovšem ptát, zda jsou nutné obecné normy. Proč nestačí ponechat jednání lidí jejich individuálnímu svědomí? Jsou pro to především dva důvody:

(a) Dialektika přesvědčení ve svědomí. Na jedné straně jsme přesvědčeni, že to, o čem jsme ve svědomí přesvědčeni, je objektivně pravdivé, resp. správné. Na druhé straně je toto přesvědčení jakožto moje přesvědčení ve svědomí jen přesvědčení subjektivní. Ale často jsme konfrontováni s odlišným přesvědčením ve svědomí druhých lidí. Tato neshoda zpochybňuje nárok mého subjektivního přesvědčení na objektivnost. Nutí mě, abych se snažil poznat, co je objektivně správné. Dialektika svědomí tedy podněcuje proces formování svědomí, jehož cílem je obecná platnost přesvědčení, objektivně pravdivé vědění v subjektivním svědomí. Dialektika svědomí poukazuje na potřebu mravních norem.

(b) Potřeba života ve společnosti. Bez minima sociálně přijímaných mravních norem není možné, aby sociální útvar plnil svou úlohu sám v sobě i v sociálním celku. Opravdu lidské soužití je v sociálním prostoru možné jen potud, pokud jednotlivé osoby dokážou učinit obecný zájem svým vlastním přesvědčením ve svědomí. Nutnost minima mravní identity je ve všech sociálních útvarech nesporná.

3. Tři aspekty mravní normy

V mravní normě je třeba rozlišovat tři aspekty:

(a) Pojem normy je na prvním místě (uvažujeme-li vlastní povahu normy) spojen s pojmy míra, vzor, pravidlo. Je to norma řídicí. Jde o míru, s níž je úkon ve shodě, když má plnost svého bytí, a s níž není ve shodě, když jako mravní úkon nemá plnost bytí.

Norma-pravidlo je základní podmínkou toho, aby skutek byl dobrý. Na normě ve smyslu normy řídicí závisí mravní hodnota úkonu. Norma v tomto aspektu vstupuje do konstituce mravního dobra, a proto je z hlediska filosofie aspektem podstatným a základním.

(b) Druhým aspektem normy je norma-přikázání. Tento smysl je rovněž základní, ale z hlediska filosofického se jeví jako druhý (ale ne druhotný), totiž jako odvozený z prvního smyslu, jako jeho důsledek. Povinnost je v nás důsledkem hodnoty úkonu a hodnota (mravní dobrota) úkonu závisí na normě-pravidlu. Tedy norma jako ukládající povinnost (norma-přikázání) vyplývá z normy-pravidla. Protože pravidlo je nutná podmínka, aby úkon byl dobrý, pravidlo ukládá příkaz, který musí být uposlechnut.

Tento druhý smysl bývá zdůrazňován, takže se v něm úplně absorbuje první smysl. Toto zdůrazňování je způsobeno výchovou, společností, a především náboženstvím. Zde vidíme, jaký vliv mělo židovsko-křesťanské zjevení na vývoj a rozvoj morální filosofie. Toto zjevení ukazuje na podstatný význam vztahu mravního úkonu k Bohu a k Boží vůli. Ve smyslu židovsko-křesťanského náboženství nabyl pojem normy ve smyslu normy-přikázání v obecném vědomí absolutní převahy. Ale tento aspekt normy-přikázání má svou podstatnou úlohu také v přirozené morálce.

(c) Třetím aspektem normy je norma-nátlak. Tento aspekt je dán existenciální situací člověka, následky pádu, o němž se dovídáme z náboženských tradic a z židovsko-křesťanského zjevení. Zde jsme nuceni vzít v úvahu danosti, které morální filosofie přijímá od teologie.

Protože člověk je špatný, norma či přikázání implikuje aspekt nátlaku. Zákon se pak jeví jako mocný protivník, ničící překážky, jež se stavějí do cesty, ničící odpor vůle, přirozeně nakloněné ke zlu i přes ještě radikálnější tendenci naší přiro-

zenosti k dobru. Jsem-li špatný a norma mi přikazuje, abych byl dobrý, není pouze přikázáním tvrdým a přísným, jeví se jako zákon nutící.

V čistě přirozené morálce by nebyl ani strach ani třesení. Mravní norma by se představovala ve svých dvou prvních aspektech, ne ve třetím smyslu. Ale pro reálného člověka existuje strach a třesení, takže mnoho filosofů má za to, že konotace nátlaku, donucování, je podstatou pojmu normy. Tento charakter je empiricky nejpatrnější, ve skutečnosti však je nejméně základní.

Literatura:

A. Anzenbacher, Úvod do filosofie, 2004, str. 267–290.

A. Anzenbacher, Úvod do etiky, 1994, str. 105–110.

J. V. Příkaský, Učebnice základů etiky, 2000, str.10–11.

F. Ricken, Obecná etika, 1995, § 85.

Podobně na normy hledí právníci. Taky mají zálibu v matematické přesnosti a pořádku a geometrické úhlednosti. Ale nepotřebují zakotvovat svá zdůvodnění v nadpřirozenu. Zde ukázka z Obsahu knihy našeho předního právního vědce, profesora Právnické fakulty MU v Brně a soudce Ústavního soudu, Pavla Holländera.

C. Právní normy: kontexty filosofické 94

1. Pojem právní normy 94

1.1 Hledisko noetické aneb kognitivismus versus non-kognitivismus 94

1.2 Hledisko ontologické aneb platnost jako bytí právních norem (problém kolize platnosti) 98

1. 3. Reprodukce života, svoboda a moc – pojmová východiska vnějšího pozorovatele 102

2. Znak právních norem 106

2.1 Regulativnost 106

2.2 Obecnost 108

2.3 Differentia specifica 112

3. Regulativ a regulativní věta (norma a normativní věta), preskriptivní a deskriptivní věta 113

4. Regulativ (norma) a imperativ 114

5. Exkurz o logické struktuře právních norem 115

5.1 Skutková podstata aneb podmínka nastoupení normativního tlaku 116

5.2 Normativní následek 119

5.3 Vztah podmínky a normativního následku 120

6. Modality normativnosti (příkaz, zákaz a dovolení) 123

7. Impossibile nulla obligatio aneb vztah aletických a právně normativních modalit 128

D. Právní principy 139

1. Právní formalismus, praktický důvod aktuálnosti problematiky právních předpisů 139

2. Terminologická poznámka (termíny normy, pravidla, zásady, maximy, principy, hodnoty) 141

3. Logické vymezení právních principů 143

3.1 Dworkinova teorie právních principů jako kritika právního pozitivismu 143

3.2 Alexyho kritika a rozšíření Dworkinovy koncepce 145

3.3 Otazníky obou koncepcí

4. Spor nebo kolize? 148

4.1 Srovnání nesrovnatelného (konfliktu dispozic dvou norem s kolizí subsumpčních podmínek obsažených v hypotéze normy jedné) 148

4.2 Kolize principů a metoda specifikace 152

5. „Axiomatická“ povaha právních předpisů aneb postupování právního řádu principy 154

6. Poznámka k otázce nepsaných principů v systému psaného práva 156

HOLLÄNDER, Pavel. *Filosofie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006.

3.2 (Mravní) zákony

Zpravidla jsou normy a zákony totéž, případně zákon v obecném slova smyslu je soustavou dílčích a detailních norem. Jde o pravidla chování, jimiž si lidská společenská existence udržuje svůj harmonický chod. Zákon je nadřazen nad individuální a subjektivní rovinu. Tváří se jako objektivní pravidlo, norma, směrnice. Chce být zevšeobecnitelný, aby mohl platit vždy, všude a pro všechny.

Mravní zákon (zákon) říká, co má být, co se má dělat, jak se mají lidé chovat. Případně vymezuje negativně, co nemá být, co nemají lidé dělat.

Může jít o společenský systém, který je ustaven lidmi (pozitivní právo) nebo ustálen zvykem (konvencí, tedy spontánní shodou).

Někteří ale tvrdí, že mravní zákon je dán shůry (Bohem) nebo předchází člověku (individu) v jeho tzv. přirozenosti. Pak se mluví o Božím (božském) zákonu nebo o **přirozeném zákonu**.

Tzv. **přirozený mravní zákon** je terminus technicus středověké teologie, užívaný Tomášem Akvinským a rozvíjený dále po staletí katolickou teologií (morální teologií), ale i různými filosofy (morální filosofii), zpravidla ale ovlivněnými tomismem. Ti tvrdí, že přirozený mravní zákon je zakódován v lidské přirozenosti, je neměnný, nezávislý na době a kulturním prostředí. Je společný všem lidem. Jeho stopy a prvky je možno nalézt ve všech morálních kodexech různých náboženství a kultur a filosofických systémů. Podle těchto teoretiků je mravní zákon v zásadě poznatelný rozumem – i když někdy obtížně. Rozdíly pak mohou nastat v jeho interpretaci a aplikaci. O koncepci přirozeného mravního zákona obšírně informuje Arno Anzenbacher ve svém Úvodu do etiky (např. 4. kap – Svědomí). V následující kapitole se přirozenému zákonu budeme věnovat podrobněji.

3.3 Konvence

Termíny a pojmy se různí, ale vlastně se stále točíme kolem stejných jevů, jež dané výrazy jen nestejně pokrývají. Takto píše o konvencích internetová sociologická encyklopedie.

Konvence společenská – (z lat. conventio = dohoda, zvyklost) – v určitém spol. prostředí dohodnuté a ustálené pravidlo (tj. *konvence*), jehož původním účelem je usnadnění a zpříjemnění styku mezi lidmi v intencích dané morálky, všeobecně zastávaných hodnotových preferencí, akceptované společenské diferenciaci i dobového vkusu. Usnadnění společenského styku spočívá v tom, že lidé vědí, že v typové komunikační situaci mají jednat určitým (předepsaným, naučeným) způsobem, a také že vědí, jak se mají a asi budou chovat v takových situacích druzí lidé. Konvence je tedy specifický druh sociální normy, k níž se váže vzor chování. Řada konvencí vyjadřuje symbolicky společenské rozdíly: stavovské, mezi muži a ženami, lidmi různého věku a sociálního postavení apod. Konvence mají původ ve stavovské, resp. tradiční společnosti, kde byly zřejmě vnějším projevem integrovaného morálního a estetického citění a identifikace jednotlivce s určitým místem ve společnosti, vymezeným vůči jiným lidem. V moderní společnosti mnohé konvence ztratily svoji hlubší opodstatněnost, ale zachovaly si svoji úlohu indikátoru příslušnosti k určité společenské vrstvě, vzdělanostní kategorii apod. a zčásti (zejména v některých sociálních skupinách s dlouhodobou tradicí) plní stále zmíněnou úlohu usnadnění a zpříjemnění společenského styku, i když některé obsahují prvky časově i jinak náročné ceremoniálu. Kromě konvencí, které jsou součástí starší kulturní tradice a do jisté míry jsou jejím poznávacím znamením, existují i novější, spjaté s modernějším životním stylem, resp. vzorce chování s typickými rysy konvencí, i když tak nejsou vždy nazývány. Konvence mají svůj výraz jazykový, resp. konverzační (zdravení, oslovování, tykání či vykání, pravidla vedení diskuse apod.), projevují se gesty (např. při pozdravu), mimikou obličejů (např. úsměvem), v držení těla, způsobu oblékání, v dílčím chování i komplexnějších akcích (formalizovaných návštěvách při určitých příležitostech, dárkách – často pouze symbolických, doprovodech, rozesílání blahopřání, kondolencí apod.).

Společenské konvence se projevují jako zvyky, resp. mravy zvláštního druhu: jejich hlavním smyslem je regulovat společenský styk. Výrazná část konvencí má stále základ morální: bývají alespoň naznačením ochoty poskytnout ochranu, vykonat nějakou službu nebo projevit spoluúčast při radostné události i v neštěstí; v podstatě jde tedy o projevy solidarity. Smyslem další části společenských konvencí je vyjádřit jistou míru úcty, podtrhnout důstojnost určitého stavu, která někdy hraničí až s náznaky jeho adorační. Třetí část konvencí má základ estetický, slouží pouze ke zpříjemnění společenského styku (např. řada prvků oblékání, stolování, zdobené místností apod.). Dodržování všeobecně akceptovaných konvencí je oceňováno jako slušnost, zdvořilost, vychovanost, způsobilost, speciálně pak jako společenský takt (který jako projev jakéhosi přirozeného talentu zdůrazňoval již Shaftesbury). Učení se konvencím je součástí výchovy a socializace dětí a mládeže. Zvládnutí společenských konvencí určitého sociálního prostředí pomáhá někdy otevřít mobility šance. Zároveň ale přílišné lpění na některých konvencích (zejm. těch s estetickou náplní) nebo jejich neumělé napodobování bývá charakterizováno jako znak snobismu. Fakt, že některé konvence se zejména dnes jeví jako víceméně samoúčelné, zbytečné nebo neupřimné, pokrytecké, event. zdržující, blokující sociální kontakty, a že jejich používání doprovází sociální stigmatizace, vyvolává zejména u mládeže vzpuru prot konvencím jako takovým, snahu chovat se demonstrativně „nekonvenčně“. Jako nekonvenční chování bývá označováno chování neformální, bezprostřední, srdečné, ale i chování neomalené, drzé, bezohledné. Negativní hodnocení konvencí je tradičním předmětem pozornosti autorů z pomezí etiky a sociologie (zabýval se jím např. W. Wundt nebo E. S. Bogardus). Předmětem zájmu je ale i fakt,

že konvence, resp. některé z nich, vytvářejí bariéru afektivnímu, agresivnímu chování, obtěžování druhých i naopak neskrývané lhostejnosti vůči nim. Konvence nutí k sebeovládání a k pozornosti vůči sociálnímu okolí za cenu jisté ztráty autentičnosti vlastního projevu a bezprostřední reflexe sociálního okolí. Sociologicky zajímavou otázkou je také to, zda mechanické dodržování určité vnější formy chování může časem vést k dodatečné identifikaci s jeho zamlčeným morálním obsahem.

Psychologové rádi hovoří o konvencích jako rámci nebo hranici bezpečí. Zejména mladého člověka chrání na jeho riskantních výpravách při objevování světa. Konvence ostatně chrání každého, i dospělého, před zhoubným následkem jeho vlastního nemoudrého a nezodpovědného chování. Na druhé straně se ale potvrzuje, že bez prolomení různých tabu, odhození skrupulí a porušení společenských konvencí by často nebylo žádných objevů a inovací.

Existují samozřejmě i konvence logické, matematické, právní či estetické.

3.4 Svědomí

Svědomí v našem dnešním slova smyslu je asi až produktem osvícenství (Rousseau, Kant). Je to jakýsi mravní gyroskop (metafora z oboru letectví: roztočený setrvačnický, který v letadlech slouží jako přístroj ukazující, o kolik se letadlo na kterou stranu naklonilo či vychýlilo ze směru). Pro osvícence je toto svědomí náhražkou soustav náboženských příkázání v situaci, kdy tradiční středověké náboženské normativní systémy vyhasínají.

Dnes myslíme svědomím vnitřní instanci nebo hlas, říkající nám předem, co máme dělat či nedělat, a následně nám vyčítající, že jsme něco udělali či neudělali. Proto svědomí předcházející a následné.

Můžeme dnes také svědomí vnímat jako vědomí odpovědnosti, tedy jako hlas druhého, který nás volá, abychom mu odpověděli na jeho obvinění (zodpovídali se ze svých provinění).

Dříve se individuální svědomí vnímalo jako vlité vědomí nutnosti poslouchat božské mravní zákony.

A ještě předtím zřejmě existoval spíše jen systém tabu, podvědomých zábran (skrupulí) a reflexivních nutkavých jednání a reakcí – tedy spíše nevědomá soustava instinktů.

Je otázka, zda Sókratovo *daimonion* je totéž co naše dnešní svědomí. Řekové užívali rovněž výraz *syneidesis* – schopnost udělat si přehled, porovnávat, rozsuzovat, a díky získanému poznání a nadhledu uváženě jednat. Latiníci to později přeložili jako *conscientia* – odtud naše svědomí. Ale nemusí to být totéž. Tomáš Akvinský zřejmě na základě nějakého překladatelského omylu užívá výraz *synderesis*. Po něm ho pak opakují všichni tomisté, včetně třeba Anzenbachera (Úvod do etiky), který si je sice vědom toho, že je to etymologicky špatně, ale stejně to i nadále užívá.

Freud později svědomí ztotožnil s pojmem superego. Mínil jím internalizovaný hlas rodičů, vychovatelů, náboženských i společenských autorit. Svědomí vykládá jako neurózu, pocit strachu z očekávaného trestu, v podstatě patologické výčitky.

Víme, co znamenalo svědomí – vědomí mravní povinnosti – pro Kanta. Byla to apriorní součást praktického rozumu. Víme ale taky, jak Nietzsche a po něm i Freud všechny tyto koncepce rozbíjejí a ukazují, že svědomí je kulturním a dobovým konstruktem, žádným božím hlasem nebo institucí apriorního rozumu.

Pravda ovšem taky je – jak ukázal už tvůrce psychologie náboženství, pragmatik William James – že křesťanství, zejména katolická tradiční zbožnost, má obřadně velmi kultivovanou formu a psychologicky propracovanou metodu zvládání výčitek svědomí. Odpovědí na výčitky svědomí je účinná lítost (vyjádřená pokáním a kajícím vyznáním vin – v obřadu zpovědi), pak satisfakce, tedy zadostiučinění (zaplacení škody, odčinění viny), za což si kající může vyslechnout rozhřešení (absoluci – zproštění viny), což mu usnadní následné obrácení (metanoia) a nápravu.

Dnešní pedagogika a psychologie ví, že svědomí, ať už bylo nebo nebylo do člověka vloženo Bohem, je možno posilovat či uměle vytvořit výchovou (tréninkem, drezúrou) – Freud neFreud – a vesele těžit z jeho pozitivní funkce regulátoru individuálního chování ve prospěch sociální homeostáze.

V 19. století se objevil specifický výraz, který pak sehrál jistou roli i ve 20. století: **svoboda svědomí**. Myslí se tím princip tolerance rozhodování podle individuálního svědomí u sebe i u ostatních. Šlo zejména o požadavek tolerance jiných náboženských přesvědčení, ale například i přesvědčení ateistického. Jednání v souladu s individuálním svědomím musí být podle této zásady respektováno, i kdyby se jednalo o tzv. mylné svědomí a i kdyby z něho vyplývalo poškození jedince či společnosti (např. pacifisté odmítají vojenskou službu, svědkové Jehovovi transfúzi krve, věřící lékaři provádět interrupce apod.)

V běžném povědomí je svědomí něco jako schopnost sebereflexe, tedy schopnost uvažovat o sobě z nadhledu druhé (třetí) osoby, podívat se na sebe nezaujatým pohledem. Tato schopnost se pokládá za běžnou součást morální výbavy zralého, dospělého a mravně celistvého (*moral integrity*), tedy čestného člověka. Proto obvykle přísaháme na svou čest a svědomí.¹⁹ O člověku, který svědomí pravidelně a důsledně užívá, říkáme, že je svědomitý.

Pozor je třeba dávat na to, že ve většině evropských jazyků je výraz svědomí etymologicky blízký nebo totožný s vědomím (*conscientia, conscience*). Teprve z kontextu pochopíme, oč konkrétně jde.

3.5 Právo

Myslíme-li **právo pozitivní** (lat. *positus* – položit, založit, vyložit na stůl, ustanovit), tedy stanovené lidskými institucemi (panovníkem, státem), jde o soustavu norem (zákonů), jejichž účinnost garantuje státní moc, tzn. že stát nějakými tresty a sankcemi vynucuje určité chování, případně zabránuje určitému chování. Zpravidla jde o právo psané, tedy zákony vtělené do sepsaných a usoustavněných kodexů (zákoníků). Právo zpravidla vychází z étosu, tedy ze širokého morálního konsenzu celé společnosti. Tomuto širšímu kontextu říkáme **přirozené právo**. To, co stanovuje přirozené právo, lidé uznávají morálně. Psané právo pak představuje jakýsi minimální standard étosu, práva přirozeného. Minimální proto, že psané právo a jeho zákony stanovuje pouze to, co společenské instituce mohou sankcemi vynutit (např. určité žádoucí či nežádoucí chování, jednání). Zákon nemůže předepisovat něco, co nemůže kontrolovat a vynucovat (např. co si lidé mají či nemají myslet, cítit apod.). Étos, přirozené právo, ovšem stanovuje, že nemravné mohou být i myšlenky či pocity. Ale sankcionovat je může pouze morálně, nikoli materiálně. Společnost dovede i v rámci svého étosu sankcionovat nemravné chování svých členů – ovšem neformálně, zatímco právo to činí formalizovaně, i neformální sankce však bývají zpravidla velmi účinné. O tom, že psané právo, právo pozitivní, je jen menší oblastí v rámci širšího kontextu práva přirozeného, se můžeme občas přesvědčit, když se soudci dovolávají „vyššího principu mravního“, tedy něčeho, co je nad literou jejich paragrafů, například že něco bylo sice učiněno v rozporu se zákonem, ale v „dobré víře“ nebo že něco je sice v souladu s literou zákona, ale v rozporu s „dobrými mravy“.

Podobně jako právo ve státě fungují formální sankční systémy i uvnitř různých společenských útvarů a institucí, jako jsou např. podniky, organizace, spolky, církve, politické strany, profesní komory apod.



Shrnutí

Ukázali jsme si na vágnost, neostrost, nesnadnou uchopitelnost pojmů a výrazů, s nimiž v různých diskurzech pracujeme, často se suverénní jistotou, že obsah a rozsah těchto pojmů je logicky jasný a jejich význam všem srozumitelný. Osobní pokora a metodická skepse vede k hermeneutické obezřetnosti. Raději než tvrdit, že něco „je“ (ontologické, substanční, esencialistické tvrzení), lépe je říkat, že něco se „tak a tak jeví“ (fenomenologická epoché), že něco může „být za takové pokládáno“ za těchto okolností a v těchto kontextech (situační podmíněnost), případně že když říkáme to a to, „míníme tím“ to a to, zatímco jiní tím mínili a míní něco jiného (sémantická, případně hermeneutická citlivost).

¹⁹ Slib poslance a senátora v České republice zní: „Slibuji věrnost České republice. Slibuji, že budu zachovávat její Ústavu a zákony. Slibuji na svou čest, že svůj mandát budu vykonávat v zájmu všeho lidu a podle svého nejlepšího vědomí a svědomí.“



Kontrolní otázky

- Jak budou fungovat zóny tzv. sdíleného prostoru? V některých městských vilových čtvrtích je máme už i u nás – odstraní se veškeré dopravní značky, řidiči, cyklisté, chodci mají stejná práva na sdílený prostor, auta jedoucí i parkující.
- V gruzínském Tbilisi v 90. letech prezident zcela zrušil a rozpustil dopravní policii, protože byla prolezlá korupcí. Jak to asi dopadlo s řidiči, nehodami, provozem?

4 Etika a právo

Německý ústavní právník Ernst Wolfgang Böckenförde formuloval v univerzitním semináři v roce 1964 myšlenku, kterou pak publikoval až v roce 1976. Jde o pravidlo, které vyjadřuje pravdu, již jsme sice znali a intuitivně respektovali, ale která – formulovaná stručně a jasně – shrnuje podstatu existence moderního státu tak šťastně a výstižně, že se této formulace následně dovolávají mnozí ústavní právníci i teoretikové práva a právního státu. Pravidlu se říká **Böckenfördeho diktum**:

Liberální, sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám nemůže zajistit.

Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.

V minulých epochách se mohly státy nebo jejich panovníci zaštiťovat boží vůlí, božskou autoritou, jim propůjčenou. Soudci se při výkladu nebo aplikaci práva v posledku dovolávali božích zákonů, obecně platného Desatera nebo biblických či evangelních zásad. To od dob osvícenství přestává platit a fungovat. V situaci odluky státu a církve sekulární stát musí zakotvit svůj právní řád na zcela pozemské rovině. Ale ne ve vzduchoprázdnu. Soudci se ve skutečnosti v posledku musejí odvolávat na panující mravní řád, negarantovaný už sice Bohem, ale zato fungujícím morálním konsensem společnosti. Paradox je v tom, že stát a jeho právní systém morálku společnosti nemůže a ani neumí vnutit – to by si osoboval roli, jaká kdysi příslušela jen Bohu. To by se vlastně stal státem absolutistickým, totalitním, ideologicky dogmatickým. Liberální demokratický stát sice musí občas sáhnout k represivním metodám, které omezují svobodu i demokracii, ale to jen v těch výjimečných případech, kdy by právě sám princip svobody a demokracie byl ohrožen. Jinak ale nemůže – a vlastně ani principiálně nechce – násilím, autoritativně, shora lidem nařizovat, jak se mají chovat, jak mají smýšlet, co mají k sobě cítit. Stát vlastně ani nemůže své občany vychovávat či převychovávat. Stát musí prostě předpokládat, že občané jsou schopni chovat se slušně, že vědí, co to znamená obecná občanská morálka, co jsou to dobré mravy, že jsou schopni a ochotni dodržovat pravidla, která si sami stanovili a že se podřídí institucím, které si pro svůj vlastní prospěch vytvořili a na něž přesunuli část svých rozhodovacích kompetencí. Liberální demokratický stát je možný vlastně jedině za předpokladu, že jeho občané v něj věří – tak jako kdysi věřili v Boha. Že důvěřují jeho institucím, že spoléhají na to, že úředníci státu budou konat vše ve prospěch občanů a v souladu s přijatými pravidly. Bez této základní důvěry, bez elementární ochoty respektovat ustanovení státních struktur, bez běžné poctivosti a slušnosti by takový stát nemohl fungovat.

Jinými slovy – naše právo, zákony, soudnictví, represivní složky by nemohly fungovat, kdyby už předem zde nebyla jistá úroveň mravnosti, dobré mravy. Miloš Dokulil, jak víme z 1. kapitoly, by v této souvislosti použil výraz morálka. Ale stejně tak můžeme říct „obecná slušnost“, „lidská poctivost“, „vypělý společenský étos“ – a zřejmě by lidé také pochopili, co máme na mysli.

Západní civilizace má za jeden z podstatných prvků teritoriální jurisdikci, tedy vládu zákona v občanských záležitostech na daném území, ve správním nebo samosprávném celku. Vláda práva byla pojistkou vůči zvůli mocných, jejichž autoritativní modely řízení (vládnutí) také patří k tradičním znakům našich civilizací, ale nejen té západní. Jenomže aby mohlo právo efektivně řešit dílčí spory mezi lidmi, občany, skupinami lidí, musí předběžně existovat morálka, která dokáže překlenout individuální i skupinové partikulární zájmy a řešit problémy podle obecnějších, abstraktnějších principů, než jsou pudy a city (emoce).

Pro naši západní společnost je takovým obecným morálním kontextem kodex mravních vztahů a principů vzešlý z dědictví židovského a křesťanského náboženství, řecké filosofie a římské právní a politické kultury.

Není to ale jednoduše tak, že stačí vzít několik biblických citátů, filosofických textů a literárních děl a z nich zkonstruovat funkční skelet civilizace. Tak uvažují fundamentalisté – že dávné kulturní artefakty jsou pevnými pilíři, nehybnými a neměnnými základy, na nichž můžeme trvale stavět další patra budovy naší společnosti. My naopak věříme, že podstatné se rodí v diskusi, v hledání, tápání, dílčích krocích, ustavičném dohadování se

a smlouvání – a že tudíž naše společnost je v trvalé přestavbě, o její stabilitu je třeba neustále pečovat, vymýšlet nová řešení a tvořivě čelit nepředvídatelným situacím.

Fundamentalisté – náboženští, právní, vědeckí, filosofičtí – věří, že dějiny neexistují, že každá změna je jen k horšímu, a proto hlásají trvalost starého, původního, ideálního jako jediného správného. To je platónský konzervatismus.

My, kteří připouštíme, že existují dějiny, nemusíme hned věřit na nějaké automatické mechanismy, pružiny a ozubená kola osudu, zákonitého vývoje, ne, my nechceme upadnout do osidel fatalismu, determinismu. Proto třeba rezignujeme na ošidné pojmy, jako je vývoj, pokrok, nebo úpadek, rozvrat. Prostě spoléháme na cesty, některé jsou široké, jiné úzké, a jsou i slepé, prošlapané i dosud nevytýčené.

Někteří spoléhají na rozum, racionalitu. My v západní civilizaci v tom máme důkladnou průpravu. Řecká filosofie, logika, sofistika, rétorika, scholastické spekulace ... jsou naší předností. Vrcholí to v osvícenství, jehož suggestivní přitažlivost stále ovlivňuje naše orbitální dráhy. Vede nás to k tomu, že rozhodující jsou pro nás racionální argumenty, na empirii založené důkazy, logicky vyvozované závěry. Vedeme spory a rozpravy, v nichž se snažíme dobrat pravdy, pravd, a v nichž sudím a úběžníkem je *logos* – evidentní a všemi sdílený smysl.

Pak ale jiní přijdou s tím, že člověk není jednoduše *animal rationale*, ale že je to bytost komplikovaná a komplexní, která má stále také ještě pudy a instinkty (živočišnou, animální přirozenost), je to bytost se složitou psychickou strukturou s orchestrem emocí – a tyto komplikované bytosti vytvářejí mezi sebou složité sociální vztahové sítě. Takže není možno zjednodušovat člověka na *homo politicus* nebo *homo oeconomicus*, předpokládat u každého převahu racionálního jednání, rozhodování, nýbrž je třeba brát v úvahu složité předivo duševních a společenských procesů. To dělá třeba politická antropologie, behaviorální ekonomie, psychologie zákazníka či sociologie trhu, případně ... soudní psychiatrie. (Vzpomeňte si na tuto pasáž, až budete za chvíli číst článek Pavla Holländera, LN 2. 10. 2010, odstavec nazvaný Jednodimenzionální člověk?)

Dá se na to jít i jinak – respektovat komplexnost a komplikovanost člověka a neredukovat ho jen na rozumovou, duševní či společenskou dimenzi, ale pokusit se vtáhnout do interakcí všechny tyto aspekty (faktory, momenty). Metodou – a současně i cílem – je pak diskuse, dialog, diskursivní etika, tedy společné hledání, odhalování nevědomých předpokladů a omezování negativních předsudků, pojmenovávání paradigmatických konstrukčních zábran – jako je třída, gender, etnicita, náboženství...

Postmoderna říká – nedá se spolehnout jen na rozum, ono totiž není úplně jasné, co to vlastně je, jak to funguje. Racionalit je konec konců víc druhů. Nedá se spolehnout ani na hledání pravdy. Ne že by to znamenalo na pravdu rezignovat s lhotejným konstatováním, že každý má tak jako tak tu svou. Spíš se cení plodný kompromis než neplodný princip. Komunikace je důležitější než konsensus za každou cenu.

Můžeme se lišit v důrazech – někdo spoléhá na individuální aktivity ušlechtilé motivovaných jedinců, že jako kvas těstem prostoupí jejich izolované činy společností a změní její charakter (nebo aspoň ono její tak důležité klima). Jiní zase spoléhají spíše na změny institucí a systémů vlády a správy, očekávají vyšší efekt od masivních akcí a dopadu na velké sociální skupiny. To se nevyklučuje, je to na jedné stupnici, jen v opačných stranách, ostatně nám nakonec nejde o extrém, pohybujeme se spíše ve středních pásmech škály a lišíme se právě jen tou inklinací k jednomu či druhému pólu.

Stejně tak můžeme rozlišit dva postupy podle toho, kam umístíme těžiště svého mravního rozhodování, zda do sebe, nebo nad sebe.

| autonomie | heteronomie |
|----------------------|----------------------------|
| samoregulace | paternalismus |
| svoboda svědomí | vnější, nadřazená autorita |
| dobrá vůle | povinnost, bič |
| odpovědnost | poslušnost |
| samostatnost | podřízenost |
| zdravý rozum, úsudek | pochyby, váhání |
| sebejistota | nerozhodnost |

V konkrétních situacích a případech bychom se měli snažit o optimální kombinaci obou principů, o vyvážení tendencí směřujících k jednomu či druhému pólu.

4.1 Přirozené právo

Dostáváme se až k vlastním základům, kořenům práva, k filosofii práva, k hlavním zásadám a principům, jež se zpravidla musí řešit, když se právní řád ukotvuje zgruntu zcela nově a začíná se logicky – Ústavou. Taková situace u nás nastala v roce 1993, kdy jsme po rozdělení na stát Čechů a stát Slováků potřebovali vlastní novou Ústavu.

Jedním z nejožehavějších problémů, jaké právní věda řeší – a které se objevují zpravidla právě v podobných osudových dějinných předělech –, je otázka, jak naložit s prominenty poraženého režimu. Německo se v této situaci ocitlo v roce 1945, zejména při jednání na Norimberském procesu. Znovu se tyto otázky dostaly na přetřes v roce 1990, kdy se po znovusjednocení Německa řešilo, jak stíhat východoněmecké pohraničníky, kteří na berlínské zdi a drátěných hraničních zátarasech stříleli do lidí, pokoušejících se uprchnout na Západ. U nás dostala tato otázka po roce 1989 podobu sporu, zda postavit komunistický režim zcela mimo zákon, tedy prohlásit jej za zločinný, komunistickou stranu zakázat a všechny její pohlaváry, případně i další aktivní členy trestně stíhat. Podobné otázky zpravidla řeší nejlepší právní znalci v zemi a rozhodnout je musí Ústavní soud.

V Čítance je zachycena diskuse odehrávající se na stránkách Lidových novin na přelomu let 2010 a 2011.

Čtete pozorně, oč v těchto člancích jde. Povšimneme si nejdříve pojmu **přirozené právo**. Už o tom byla řeč v závěru 3. kapitoly (s. 29), a vlastně jsme to pojednali i v úvodu této kapitoly: zjednodušeně řečeno – přirozené právo je původní, nepsané, spontánně zastávané celou komunitou, **pozitivní právo** je pozdější, psané, vyhlášené nějakou autoritou. I v době, kdy už je právo sepsané, tedy *positus*, položené, ustanovené, nadále existuje onen širší kontext práva, jemuž můžeme říkat morálka (jak by doporučil Miloš Dokulil, viz kapitola 1), obecná mravnost, základní lidská slušnost, étos společnosti, humanita apod. Důležité je, že právo, právní řád, právní stát nenahrazuje morálku (právo přirozené), jak by si někdo myslel, ale specifikuje, konkretizuje ji, a to dokonce jen minimalistickým způsobem. Formuluje totiž jen to, co se formulovat dá, co se dá vyjádřit jednoznačně a nerozporuplně, aby se o tom pak nevedly nekonečné marné spory. A stanovuje jen to, co společnost umí svými sankčními mechanismy účinně postihnout, takové jednání, jež lze skutečně vynutit nebo mu zabránit. To, co se nedá jasně formulovat nebo co není snadno vymahatelné, zůstává i nadále v moci přirozeného práva, tedy v oblasti morálky, společenských konvencí, mezilidských zvyků, neformálních tradic, kulturních kánonů či podobně. I zde probíhá nějaká společenská kontrola, tedy regulace prostřednictvím nějakého vynucování či podmiňování, avšak probíhá zpravidla většinou nemateriálně a neformálně, například oním příslovečným pozvednutím obočí, karatelského prstu, ale třeba i prostřednictvím medailí a vyznamenání či naopak důtek, pranýřování, veřejné kritiky, ostrakizace a jiných podobných způsobů. Fakticky tak má ve společnosti morálka vždy přednost před právem, a to nejen ve smyslu, že mu předcházela, ale protože má hlubší společenské zdůvodnění a ukotvení. Je to tedy svým způsobem paradox: To, čemu právníci ve svém diskursu říkají „přirozené právo“, fakticky není právem v přísném slova smyslu, ale právě morálkou, obecně sdílenou mravností.

Současně si všimějme i pojmu **právní pozitivismus**. (Hlavním teoretikem moderního právního pozitivismu je Hans Kelsen.) Proč je obviňován z právního formalismu? Pokud bychom vykládali právo materiálně a hodnotově (tedy podle jeho obsahu a smyslu) – opravdu hrozí, že do něj vneseme ideologii, že je budeme ohýbat a zneužívat k politickým účelům?

Jde o odvěký spor o rozdíl mezi duchem a literou nebo mezi tradicí a novátorstvím, mezi bezpečným připoutáním a osvobodivým uvolněním, nebo, chcete-li, mezi pobytem v kleci, kde je relativní bezpečí a komfort, a životem v džungli, kde je svoboda, ale hrozí a různá nebezpečí. Odvěký spor o to, zda co je legální, je také legitimní.

Co dělat v případě, že politická garnitura si nadekretuje zákony, podle nichž se mají někteří lidé vraždit? Jakmile se podaří jejich režim porazit, jak máme potom soudit jeho protagonisty? A jak poslušné a slepé vykonavatele rozkazů? Máme být poslušni zákonů, když zákony samy jsou zlé a nařizují páchat zlo?

Povšimněte si, jak Jiří Příbáš, právní filosof, ve svém příspěvku (LN 21. 8. 2010) vyhrocuje problém, zda přirozené právo, jež nějakým způsobem předchází a kontextuje právo pozitivní, je vůči pozitivnímu právu metafyzicky nadřazené, anebo naopak je jeho jádrem, srdcem. Jinak řečeno, zda ony morální hodnoty se nad právem nevznášejí jako nějaké věčné pravdy, s auroou málem až náboženskou. Zdá se, že Příbáš se obává toho, že by právníci museli od určité meze přenechat pole filosofům nebo teologickým spekulacím, případně mystickým inspiracím. Když to zkarikujeme: Obává se, že by nějaký soudce mohl dostat „vnuknutí“ nebo být posedlý myšlenkou, že je „andělem pomsty“, „poslem spravedlnosti“ a ve svatém morálním zápalu pak vykonávat vůli své (možná choré) mysli, nikoli obecně přijatelného práva.

Na to reaguje Pavel Holländer (LN 11. 9. 2010), rovněž profesor práva, a v té době i ústavní soudce. Otevřeně hlásá názor opačný. Pochopil, čeho se Příbáš bojí, a chce mu vyvrátit jeho falešného bubáka. Současně se ale i Holländer obává situace, že by se u nás ve společnosti nenašel nikdo, kdo by ještě dokázal uvažovat idealisticky, všude by byli jen pragmatici. Předně tedy odzbrojuje Příbášova bubáka, totiž metafyziku, metafyzično. Ukazuje, že není třeba se bát náboženského tmářství – metafyzika může být i sekulární. A odvolává se přitom na Böckenfördeho. Zajisté, idea národa, národního státu v sobě měla ještě něco z pseudonáboženské metafyziky, jakožto ideologie mohla být i nebezpečná. Ale dnes už idea národa vyčichla. Nad právem se tedy metafyzicky vznášá jen přirozená občanská morálka, zcela sekulární. Ale přesto, a právě nějak meta-, trans-cendující. Zkusme to opět zjednodušit až do karikující zkratky. Je to humanita, obyčejná lidská slušnost, lidská spravedlnost, co je integrujícím tmelem celku společnosti, bez něhož bychom nemohli jako společnost existovat. Odborně této humanitě, slušnosti říkáme „lidská a občanská práva“. Holländer se ovšem s morálním filosofem MacIntyrem táže – opravdu je tento soubor sekulárních hodnot, jež intuitivně sdílíme a zastáváme, sekulární? Nenalháváme si, že naše víra v lidství nemá s náboženstvím, s klasickou metafyzikou nic společného? Na čem opravdu naše koncepce humanity, lidských práv spočívá? A Holländer uvádí pokusy německého právního filosofa Roberta Alexyho zdůvodnit onen poslední grunt naší lidskosti. Alexy se snaží kombinovat právní pozitivismus Hanse Kelsena s Radbruchovým důrazem na přirozené právo a doporučuje interpretovat pozitivní právo tak, aby nedošlo k oddělení práva a morálky. Vychází mu z toho závěr, že bez nějakého metafyzického založení a ukotvení to není možné – i když to nemusí být nutně metafyzika náboženská. Ve věcech pravdy, spravedlnosti, dobra a zla tak jako tak soudíme opření o nějakou transcendenci, třebaže jen pozemskou, avšak vůči nám přesto vyšší, nadřazenou, již pokládáme za svatou.

Jiří Příbáš (LN 18. 9. 2010) kontraatakuje a vynáší jako trumf tezi, že by to dopadlo špatně, kdyby se ve státních záležitostech mělo moralizovat. Dobro podle něj do říše práva nepatří. Příbáš se pasuje do role liberála, který ve jménu klasických osvícenských ideálů vykázal Pánaboha a pánbičkáře z veřejného společenského prostoru do privatissima rodin a individuálního svědomí. Náboženství a věda, právo a morálka se nesmí míchat, ale držet se každý na svém písečku. Odvolává se na neblahé zkušenosti z dějin, kdy náboženští tmáři a fanatici ve jménu dobra zaváděli totalitu a teror. A varuje i před romantickým či idealistickým konceptem hegelovského typu, který hypostazuje ducha, ducha národa, ducha dějin, jehož vývojové logiky mají být všichni poslušni. Vypadá to ale, že ani Příbáš nechce být pokládán za zcela cynického pragmatika, který uvažuje jen přízemně. Jen nechce onu metafyziku umísťovat někam na nebesa, naopak ji imploduje dovnitř, do jádra, srdce naší humanity a sekulárního společenství. Proto se hrdě hlásí k označení „postmetafyzická doba“. Ne věčnost, ale časnost, dějiny. Ne nebesa, ale srdce. Ne *extra muros* (za hradbami), ale *intra muros* (uvnitř hradeb), tedy ne „někde“, „onde“, „mimo nás“, ale právě tady, mezi námi. Ne a priori, nýbrž a posteriori. Zdánlivě se naši myslitelé prou o malichernosti, o nepatrné posuny na škále, která je ostatně míněna stejně jen metaforicky. Kam umísťujeme, kde hledáme zdroje naší vlastní mravnosti, morálních norem společnosti? Je to Čistý Rozum, Velký Duch, Samo Bytí? Velkými písmeny samozřejmě ironizujeme kýčovitost těchto filosofických ideových konstruktů. Příbáš se jako skeptik a racionálně střízlivě uvažující pragmatik obává mlhavosti pouhé víry nebo intuice, skrze niž prý údajně idealisté dostávají metafyzická vnuknutí týkající se mravnosti a pravdy.

Redakce Lidových novin dala ještě slovo Pavlu Holländerovi, ale tím už diskusi uřála.

Zdá se, že oba právní myslitelé se vzájemně straší hrůzovládami, jež v minulosti rozpoutali tu náboženští fanatici, tu světští revolucionáři, jedni ve jménu Boha, druzí ve jménu Rozumu. Rozdíl mezi nimi je, jak se zdá, v tom, jak kdo používá výraz metafyzika a co všechno jím míní a co dalšího si s ním spojuje. Cítíme, že Holländer je zřejmě konzervativnější, mluví o konstantách, oporách, stabilitě, kdežto Příbář se přihlašuje k obrazu člověka, který se sice pevně drží madel, ale na pojízdném schodišti, tedy že Příbář víc akcentuje dějinný pohyb, časovost, dobový kontext, slovo věčnost vylučuje ze svého aparátu. Holländer se pojmů metafyzika, transcendence nebojí, Příbář za nimi vidí upalování odpůrců. Holländer se obává, že „vůle lidu“ se může zvrhnout v lynč, Příbář věří, že lid se umí domluvit.

Nicméně diskuse byla natolik závažná, že dala podnět vzniku sborníku textů, který vyšel už za necelý rok.²⁰ V Čítance je jeho recenze z pera dalšího významného právního myslitele, Jana Komárka. Opět si tedy můžeme přecíst shrnutí této diskuse. Přidržíme se ale jen tématu, jež tu přednostně sledujeme – co je to „přirozené právo“. Uvědomujeme si, jak klíčový je to pojem v právním diskursu, ale současně jak málo je mu rozuměno v běžném jazykovém provozu. Snažíme se vymezit oba pojmy – etika a právo, ujasnit si a upřesnit, co znamenají v jednotlivých odborných diskurzech, ale uvědomit si také, jak vágně se užívají v prostředí běžného života, v žánru publicistickém, v aplikaci didaktické. Měli bychom být poučeni, abychom dokázali případně překlenout nedorozumění, jež právě kvůli těmto dvěma pojmům, oblastem, disciplínám vznikají.

To, čemu právníci říkají třeba „materiální jádro“ (ústavy, práva, zákona ...) nebo „hodnotový základ“ (pozitivního práva), „hodnotová náplň“ (Ústavy), „nadpozitivní hodnoty“, je ve skutečnosti tou „morálkou“, „mravností“ či „etikou“, o níž nám zde především jde (a výrazy dávám do uvozovek ne proto, abych je ironizoval, ale naopak, abych zvýraznil jejich konkrétnost, určitost, přesnost – právě z hlediska oboru, jímž se zde zabýváme).

Současně si můžeme uvědomit, jak je „naše“ etika vlastně důležitá, ano, ta etika, již mnozí rádi zpochybňují jako slabou a bezzubou, případně jako pouhou „spekulaci“ (míněno hanlivě). V podstatě právě o etiku, o hodnoty, mravní hodnoty, základní principy lidství, humanity jde vždy, když se v některém státě vedou spory o výklad ústavy nebo o postavení či obsazení ústavního soudu. V posledních letech jsme byli svědky ostrých kontroverzí ohledně právě těchto politických aktivit v Polsku či Maďarsku – Evropa se obává, kam by autoritativní politici dokázali společnost zavést, kdyby neměli poslední korektiv v kompetentním ústavním soudu. Problém se řešil i na Slovensku – a proces probíhá neblahým směrem v Turecku. Až tak daleko nás dovedlo přemýšlení o pojmu „přirozené právo“.

Kdo chce, může si v Čítance ještě přecíst hutný článek Elišky Wagnerové, významné právní teoretičky a soudkyně Nejvyššího i Ústavního soudu. Je v něm řeč o lidských právech, důstojnosti člověka, totiž o jejich „přirozenosti“, opět v tom smyslu, jak tento výraz užívají právníci – my bychom v etice řekli raději, že jde o morálku, mravní hodnoty, étos společnosti apod. A opět se objevují výrazy jako „materiální jádro Ústavy“ nebo „klauzule věčnosti“ (věčnost – jinými slovy: nedotknutelnost, neporušitelnost, neomezitelnost, nepřípustnost změny ...). Říká se tu, že „ústavní hodnoty“, čímž se myslí právě ony nejvyšší hodnoty lidství, humanity, „vyzařují“, „prozařují“ i do jiných oblastí práva, což můžeme chápat opět tak, že morální hodnoty jsou nadřazené, transcendentní právnímu řádu. Opět je v této souvislosti zmíněn Böckenförde, který tvrdí, že tuto závaznost vyzařujících transcendentních hodnot může pociťovat jen společnost, v níž je stále ještě nějak živá nebo alespoň přežívající náboženská tradice. To ale nesmí svádět státní nebo soudní moc, aby tyto náboženské tradice pěstovala nebo vyvolávala. Autorka se opět dotýká už výše uvedeného sporu mezi imanentně-racionálním přístupem a zdůvodňováním a metafyzickým zdůvodňováním, religiózně-teologickým. Oba jsou ve svých krajnostech problematické.

²⁰ HOLLÄNDER, Pavel; PŘIBÁŘ, Jiří (eds.). *Právo a dobro v ústavní demokracii. Polemické a kritické úvahy*. Praha: Slon, 2011.

Hodnoty jako lidská svoboda, důstojnost člověka jsou pokládány za zdroj práva, za něco, co existuje a priori, za hodnoty „objektivní“, tedy ne arbitrární (dohodnuté či vzniklé procesem ustavování), ne subjektivní, tedy spočívající v nějakém soukromém dojmu nebo (po)citu. Pro právníky platí jako axiom, tedy něco, co se bere za předpoklad, který se nezdůvodňuje a nezpochybňuje. To ovšem neznamená, že by se nemohlo diskutovat o tom, co tedy například lidská důstojnost konkrétně je, co je její náplní, jak se projevuje její funkčnost, jak ji nejlépe zaručit apod. Takových základních hodnot je nadto víc, například bezpečí, rovnost, spravedlnost, obecné dobro, veřejný zájem apod. Je zjevné, že se někdy principiálně dostávají do konfliktů a nemohou být garantovány všechny stejně a souběžně. Při jejich výkladu a aplikaci půjde tedy o nekonečný a složitý proces.

Eliška Wagnerová sympatizuje s levicovou politickou a ideologickou orientací, proto se ve svém výkladu zaměřuje na to, co znamená důstojný život, jaké materiální a sociální jistoty by měl člověku garantovat stát.

Aleš Valenta, konzervativně a pravicově laděný novinář, v článku, kterým v Čítance tento blok textů uzavíráme, zase vypichuje úskalí, do nichž levicová, sociálně příliš ohleduplná a štedrá politika vede. Stěžuje si, že z důstojnosti člověka se postupně stala lidská práva chápána kolektivisticky, jejichž výčet se navíc rozšiřuje. Zdůrazňování rovnosti a spravedlnosti se zvrhává do zvýhodňování stále okrajovějších menšin, což začíná společnost paralyzovat. Konzervativní Valenta si myslí, že stát jako rodič-pečovatel vlastně svým dětem-občanům rozmazlováním škodí. Měl by být rodičem-autoritou, morální autoritou, moudrou autoritou. Zní to rozumně – ale jak je vidět, i liberálně-konzervativní myslitelé, dokonce i sami katoličtí političtí filosofové, se často obávají toho, že by lidé jako třeba katolík Aleš Valenta mistrovali společnost svými morálními kódy, o jejichž absolutnosti by byli svatosvatě přesvědčeni. Zní to hezky – morální základ společnosti, stabilní hodnoty. Ale bigotní katolíci si pod tím představují patriarchální model rodiny, prudérní sexuální morálku, zákazy rozvodů a potratů, izolaci homosexuálů, vyhoštění jinověrců atd. (Férově dodejme, že fundamentalističtí evangelikálové by byli ještě horší.) Chápeme, že mnohé tradičněji založené lidi děsí příklady rozvolněného partnerského soužití ve švédských rodinách nebo fašizující praktiky norského Barnevernetu, ale jestli alternativou má být Polsko či Maďarsko (nebo zaostalé Rusko vedené Putinem a jeho carskými manýrami), tak to nás potěš Pánbůh...

Můžeme tedy shrnout. Dotkli jsme se citlivého místa, kde se stýkají, překrývají, ale také rozdělují oblasti etiky a práva. Kde se stýkají, překrývají, ale také rozdělují akademické obory a jejich odborné diskursy. Ukázalo se, že nedorozumění snadno působí i nešikovné termíny, jež se zde používají. Pojem „přirozené právo“ není přirozeně srozumitelný. Pro právníky vlastně faktickým právem není. Pro etiky je fakticky společenskou morálkou. Jasno do terminologických zmatků nevnese ani etymologická analýza. Staří Římané pojmem *ius naturale* mínili jak přirozenou schopnost mravního i právního úsudku, vlastní člověku, lidskému rozumu (*ius rationale*), tak i božskou moudrost, úradky bohů (*ius divinum*), tedy vlastně nadpřirozený morální a právní řád. Situace se ještě víc zkomplikuje, když se objeví výraz *lex aeterna* – věčný zákon, což může být odvěký zákon předků, prostě tradice lidského rodu, ale stejně tak vůle bohů, případně Boha. Římští právní myslitelé chápali tento pojem jednak jako řád odpozorovaný z přírody, k němuž lidé sami přirozeně dospěli, a to i tzv. přírodní národy, tedy ne jen vyspělé civilizace. V tom případě je něčím až barbarským – jako kmenové zvyky. Ale stejně tak někdy chápali *ius naturalis* nebo *lex aeterna* jako výdobytek obecného lidského rozumu, v duchu univerzalistických, kosmopolitních představ o rovnosti všech lidí. Víme, jak rozmanitě v pozdějším vývoji chápali pojem příroda a přirozenost osvícenci, romantikové, myslitelé typu Hobbes, Locke či Rousseau. V procesu sekularizace v 19. a 20. století se z pojmu přirozené právo stále víc vytrácely ozvěny někdejšího práva božského, například křesťansky garantovaných mravních norem. Poměrně úzký a přesný význam dostal pojem přirozeného práva v právnickém diskursu právě po Norimberském procesu v roce 1945/46, kdy se k němu jako k „vyššímu principu mravnímu“ odvolávali soudci, kteří se nemohli držet platného právního řádu (práva pozitivního).

Zopakujme si tedy:

Böckenfördeho diktum:

*Liberální, sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám nemůže zajistit.
Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.*

Radbruchova formule:

*Konflikt mezi spravedlností a právní jistotou lze řešit jen tak, že pozitivní právo zajišťované předpisy a mocí má přednost i tehdy, pokud je obsahově nespravedlivé a neúčelné, vyjma toho, kdy rozpor mezi pozitivním zákonem a spravedlností dosáhne tak nesnesitelné míry, že zákon musí jako nenáležitě právo spravedlnosti ustoupit.
Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als "unrichtiges Recht" der Gerechtigkeit zu weichen hat.*

Soudce, který by měl aplikovat zákon hrubě porušující princip spravedlnosti jako všeobecné rovnosti, musí vycházet z této spravedlnosti a literu zákona ignorovat jako tzv. nenáležitě, vlastně bezprávní právo (*unrichtiges Recht*).

Pozitivní právo tedy musíme dodržovat, přestože se nám může jevit jako obsahově nespravedlivé a neúčelné, neboť dáváme přednost principu právní jistoty, ovšem pouze do chvíle, kdy se toto pozitivní právo dostane do **extrémního** rozporu se spravedlností. Tehdy dostává přednost přirozené právo a předchozí vadné pozitivně-právní předpisy jsou neplatné *ex tunc* (od počátku, jako by neexistovaly, tedy se zpětnou platností) nehledě na to, že byly aplikovány a dodržovány.

Můžeme si to tedy zjednodušeně vyložit i takto: V mezních situacích musí dostat přednost „vyšší princip mravní“ před loajalitou vůči státu a jeho právnímu řádu. Diskutabilní pak samozřejmě je, co je ona mezní situace, jaká je ta „nesnesitelná míra“.

Pravda ale taky je, že Radbruch připouští, že v běžných situacích se zkrátka jedinec asi musí podřídit pozitivnímu právu (tedy psaným zákonům), i když ví, že jsou třeba nespravedlivé nebo že by jejich nerespektováním dosáhl většího dobra. Radbruchova formule začíná platit až v extrémních situacích. Takovou je zřejmě i stav, kdy musíme vyhlásit něco, co se běžně v právním řádu nesmí – totiž retroaktivitu nově přijatých zákonů. Obvykle se pokládalo za nemožné soudit někoho *ex post facto* – tedy podle zákonů, které neplatily v době, kdy byl skutek spáchán. Je to možná nedemokratické, ale ospravedlnitelné v těch případech, kdy je nutno právě demokracii chránit.

Alexyho vysvětlení:

Nejdůležitější základy práva, jako jsou například zásady lidských práv či lidské důstojnosti, by nebylo možno respektovat bez uznání nějaké racionální a univerzální metafyziky.

**Literatura k prohlubujícímu studiu**

HANUŠ, Jiří. *Vznik státu jako proces sekularizace. Diskuse nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*. Brno: CDK, 2006.

HOLLÄNDER, Pavel; PŘIBÁŇ, Jiří (eds.). *Právo a dobro v ústavní demokracii. Polemické a kritické úvahy*. Praha: Slon, 2011.

HOLLÄNDER, Pavel. *Filosofie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006. 2. vyd. Praha: Aleš Čeněk, 2012.

SOBEK, Tomáš. *Nemorální právo*. Praha: Aleš Čeněk a Ústav státu a práva AV ČR, 2009.

SOBEK, Tomáš. *Právní myšlení. Kritika moralismu*. Praha: Aleš Čeněk, 2012.

SOBEK, Tomáš. *Právní rozum a morální cit. Hodnotové základy právního myšlení*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2016.

SOBEK, Tomáš a kol. *Právní etika*. Praha: Leges, 2019.

DWORKIN, Ronald. *Když se práva berou vážně*. Praha: Oikúmené, 2001.

FULLER, Lon L. *Morálka práva*. Praha: Oikúmené, 2009.

HAYEK, Friedrich August. *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha: Prostor, 2011.

4.2 Přirozený zákon

Sotva jsme smutně konstatovali, že termín „přirozené právo“ je matoucí, přichází nyní na přetřes termín velmi podobný, a ještě ošemetnější.

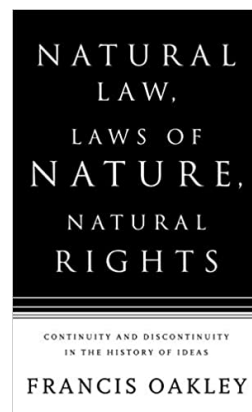
Hned zkraje je třeba varovat, že pod pojmem „přirozený zákon“, a vůbec „přirozenost“ si mnozí představují cosi a mají pocit, že všichni ostatní si to automaticky myslí taky, jenomže fakticky každý mluví o něčem jiném. Pozor na souvislosti, v nichž je co vysloveno, na záměry mluvčích, na režim řeči (diskurs), jež mluvčí právě užívá... Pojem přirozenost, přirozený, stejně jako povaha, nátura užíváme někdy velmi volně, vágně, laxně – a přesto se domluvíme. V právním, etickém nebo filosofickém diskursu však mohou tyto výrazy znamenat něco velmi konkrétního, přesně míněného, co sehrává důležitou roli v určitých teoretických koncepcích. Například v právním diskursu je významným pojmem přirozené právo, jak jsme si právě ukázali. Tento pojem ale nemusí mít přímou souvislost s tím, čemu se v teologii říká **přirozený zákon**. O přirozeném zákonu se mluví především v teologii, filosofii a etice. Právníci by řekli, že se v tomto případě vlastně o zákon nejedná.

Navíc se nám ještě víc komplikuje etymologie, protože v češtině už jsme si navykli jemně odstínit významy užitím slova *přirozené* (právo), *přirozený* (zákon) od *přírodní* (věda, zákony), kdežto latina, němčina, angličtina tyto nuance jazykově nevystihne a užívá vždy jen výraz *ius, lex, natura, Natur, nature*.

Německé *Naturrecht* může být zákon přírody, přírodní zákon i přirozený zákon, ale stejně tak přirozené právo, protože výraz *Recht* znamená sice právo (zákon je *Gesetz*), ale také zákon, a rovněž že něco je správné, ale taky pravé (*link* je levé) či pravdivé. Němčina může užít i výrazy *natürliches Recht, Naturrecht, überpositives Recht*. Přičemž jednoznačně srozumitelný je onen třetí, kdy je jasné, že jde o nadpozitivní právo, tedy to, čemu my říkáme přirozené právo ve smyslu protipólu k právu pozitivnímu. Naproti tomu *das natürliche Gesetz* vypadá jednoznačně jako „přirozený zákon“, ale ne vždy se v němčině tento výraz právě v této úzké souvislosti užívá, často se píše *Naturrecht* a myslí se právě „přirozený zákon“.

Angličtina mluví o *natural rights* nebo *natural law*. To první jsou zjevně přirozená práva, míněno v plurálu, to druhé možná přirozené právo, ale možná také přirozený zákon. Anglické *right* je právo, pravice, pravá strana, to, co je správné, ale taky pravda. *Justice*, které by angličtina použila tak jako my *justice*, je ovšem mnohem spíše spravedlnost, ale taky soud, soudní moc, soudce. Německé *natürliches Recht* nebo *das natürliche Recht*, což se jeví jako nejbližší našemu „přirozené právo“, má ovšem v angličtině spíše ekvivalent *natural right*, který má však mnohem víc významů. Anglické *law* je zákon, předpis, ale i právo jako celý řád a systém. Jak vidíme z titulu knihy, autor potřeboval 144 stran na to, aby vysvětlil svým anglickým čtenářům všechna úskalí pojmů, jež se navíc ještě ve více než dvoutisícileté historii komplikovaně vyvíjely a měnily.

Latina přece jen dovede mírně rozlišit to, o čem má být řeč. *Ius naturale* je to, čemu my jsme se naučili říkat přirozené právo. Kdežto *lex naturale* je to, čemu říkáme přirozený zákon. Němčina ani angličtina to takto jednoznačně odlišit neumí, a proto musíme sledovat kontext nebo upřesňující vysvětlení, abychom pochopili, kterým směrem se mluvčí či pisatel vlastně ubírá. Často se ovšem setkáváme s tím, že překladatel nerozumí tomu, o čem je řeč, a proto třeba výraz *natural law* přeloží jako „přírodní zákon“, i když z textu je zřejmé, že šlo o souvislost s etikou či katolickou teologií, takže správně měl přeložit „přirozený zákon“, ale možná taky „přirozené právo“ (a možná měl pro jistotu ještě přidat vysvětlivku, co že se tím specificky míní).²¹



²¹ V přílohách můžete nahlédnout do článku: VACURA, Miroslav. Přirozený zákon ve filosofii 20. století a jeho zdroje. *E-logos, Electronical Journal for Philosophy*, 2011, č. 23, s. 2–20. Autor evidentně směřuje pojmy, pro něž máme v češtině vžitě výrazy „přirozené právo“ a „přirozený zákon“, přeskakuje mezi diskursy filosofickými, právníckými a teologickými a ihned v úvodu se usvědčuje

Co je to tedy přirozený zákon a v čem se liší od přirozeného práva?

Jedna velká oblast, v níž se o přirozenosti člověka a přirozeném zákonu mluví, je katolická církev a její tradiční teologie. (Občas se přidávají i někteří protestantští myslitelé.) Myšlenka vychází z Aristotela a učení o teleologii. Každá věc má svou příčinu, ale taky svůj účel (*telos, finis operis*). Její účel se projevuje v její přirozené formě. Naplnit tento účel je dobrem. (Zajíc touží po tom, aby byl uloven a sněden – je to jeho přirozenost, a děje se tím dobro.) Křesťané si později tuto Aristotelovu myšlenku adaptovali. Lidský rozum je sice porušený hříchem, ale neztratil úplně všechny mohutnosti, jimiž byl Stvořitelem už v ráji vybaven. Lidský rozum tak může logicky, přirozeně poznat, co je účelem věci a co je tedy dobré. Lepší ovšem je, když se to dozvíme přímo od Boha, když nám to Bůh zjeví, když projeví svou vůli a moudrost – dosáhneme tak přímějšího a bezprostředního poznání pravdy i dobra. Řídit se přirozeným poznáním přirozených zákonů věcí je však nutno zejména tehdy, když pro některá dilemata nemáme oporu v božském zjevení, tedy v Bibli nebo v učení církevní tradice. Tento názor tedy hlásá a předpokládá, že svět je stvořen Bohem, že je v zásadě dobrý, účelný a rozumem poznatelný (inteligibilní). Teorie přirozeného zákona tak počítá s tím, že racionálně odhalíme záměr, účel, který Bůh měl a má a zachováme se podle toho, pomáháme mu ho naplnit. Z poznání zákonů přírody či přirozenosti tak plyne naše mravní odpovědnost – protože jsme inteligentní bytosti. Toto učení má blízko k antické přírodní filosofii a ve středověku bylo proto nazváno **přirozená teologie** (*philosophia naturalis, theologia naturalis*). Všimněme si, jak čeština rozlišuje mezi přírodní a přirozenou. Němčina napíše *Naturtheologie*, angličtina *natural theology*. Nauka o přirozeném zákonu (tedy o možnosti jej poznat a mravní vůli respektovat) tvrdí, že tento zákon je odvěký, neměnný, univerzální, platný pro všechny lidi a všechny doby, tedy kulturně a dějinně nepodmíněný. Středověcí teologové si ovšem původní filosofický pojem *natura* přizpůsobili, nemysleli jím přírodu jako takovou, ale „stvoření“. Příroda tedy není přírodou o sobě, pro sebe, ale božím dílem, do něhož byl vtištěn otisk tvůrce. Je pravda, že lidským hříchem a vyhnáním z ráje byla jak příroda, tak lidská původní rajska přirozenost porušena, ale v jakýchsi zbytcích, částečně, ve vzpomínkách, v odlescích je ještě přístupná poznání. Tomu se říká **přirozená teologie** (*theologia naturalis*) – na rozdíl od **zjevené teologie** (*theologia revelata* nebo *theologia revelationis*). Čili příroda umožňuje každému člověku rozumem poznat alespoň to minimum, jehož je třeba, aby člověk věděl, že k vyšším stupňům poznání se má obrátit ke „zjevení“ (*revelatio*, tedy k Bibli a církevnímu tradičnímu učení). Nikdo rozumný tedy nemá výmluvu, že nevěděl, nemá výmluvu, že se nechoval morálně. Vidíme tedy, že koncepce, teorie „přirozeného zákona“ nemá vlastně s přírodou jako takovou, v tom smyslu, jak ji dnes chápeme, jak ji pojmají přírodovědci, nic společného. A nejde vlastně fakticky ani o zákon, v tom smyslu, jak o něm uvažují právníci. Správně bychom měli říkat „přirozený mravní zákon“, to už by bylo intuitivně mnohem srozumitelnější, i když i zde by se etikové mohli ošívát, že právě výraz zákon, zákonitost by asi nepoužili, protože by jim příliš implikoval přírodní vědy a právní diskurs.

Tradicionalistické katolíky na této teorii fascinuje jednak jistá strnulost, trvalost, nehybnost a neměnnost tohoto modelu člověka a jeho jednání. S takto jednoduchým, v podstatě až geometricky a mechanicky preparovaným obrazem člověka se snáze operuje, manipuluje. A pak je tu také lákavá univerzalita, která je předpokladem i důsledkem této teorie. Tedy představa, že člověk byl, je a bude vždy stejný, a to po celém světě. Tato univerzalita lahodí křesťanským imperiálním choutkám, totalitarismu, implicitně obsaženému v každém monoteismu.

Teorie přirozenosti člověka a přirozeného zákona vepsaného do řádu světového dění, jež umí právě jen lidský rozum svou přirozeností poznat, je elegantně přehledná. Je to klasická metafyzická konstrukce, ontologický model pojmající člověka jako substanci, na niž jsou přivěšovány akcidence. Člověk má tedy prý nějakou neměnnou podstatu, k níž se zvnějšku pojí nějaké vlastnosti. Tato podstata je stvořena, dána Bohem. Onen lidský a-tom, základní stavební kámen, vnitřně celistvý a dále nedělitelný, Bohem předurčený, je počat a rodí se do světa a vstupuje do vztahů s jinými lidskými atomy. Vlastnosti jsou jako kostýmy, jež si člověk ze svého šatníku vybírá a mezi nimiž si některé oblíbí tak, že je stále nosí.

z nekompetentnosti, když v rešerších v angličtině nedovede rozlišit, kdo jak výraz „natural law“ užívá a míní: To, že se někdo výslovně přihlašuje k heslu „natural law“, třeba jako politické uskupení nebo jako esoterická sekta, ještě neznamená, že jde o relevanci s pojmy „přirozené právo“ či „přirozené právo“. Vezměte si z toho varovný příklad.

Obliba takové koncepce člověka spočívá v tom, že díky ní kdekdo snadno propadne dojmu, že je možno ustavit jednotnou etiku, jednotnou správu věcí veřejných, tedy ideální stát, jedinou správnou a svatou církev, optimální výchovu, sestavit jednotnou šablonu hříchů pro zpovědníky, hájit univerzální model rodiny, pohlavního života, a to od věků až po všechny časy. A to jednoduše proto, že všichni lidé mají jednotný ROZUM. A taky VŮLI, díky níž by se měli podle svého vlastního rozumu rozumně chovat.

Svůdná je taková teorie nejen pro křesťany se světovládnými ambicemi, ale kupříkladu také pro mnohé právníky, jimž by se lépe žilo a vydělávalo, kdyby všichni přistoupili na jeden (ten jejich) způsob myšlení a argumentování, totiž racionální a logický. Opět: RATIO a LOGOS. Právníci ovšem zhruba od osvícenství věří, že tento přirozeným rozumem poznáný zákon se jim podařilo vtělit do psaného práva (pozitivního práva), zatímco ono původní, spíše intuitivně poznávané povědomí o jakémsi bazálním morálním řádu nazývají „přirozené právo“.

Souvisí tedy „přirozené právo“ s „přirozeným zákonem“? Ano i ne. Nikoli nutně a těsně, jak by naznačovalo použití prakticky shodných termínů. Ano, je-li „přirozené právo“ vlastně souborem tradic ustálených morálních zvyků, pak můžeme předpokládat, že se ustavily nějak spontánně – náboženští myslitelé by řekli, že v tom hrála roli právě ona jiskřička božství obsažená jak v přírodě, tak v lidech, jež umožňuje osvícení našich rozumů a vůli dobrem; sekulární filosofové (počínaje osvícenci) by spíše tvrdili, že k tomu došlo bez účasti božského zásahu, dokonce spíše náboženství navzdory, pouhou silou lidského, pozemského rozumu. Čili pojem „přirozené právo“ si mohou přivlastňovat oba tábory, ale každý jím bude mínit něco trochu jiného. Ale pojem „přirozený zákon“, zejména je-li míněn velmi specificky v diskursu teologickém, etickém a filosofickém, předpokládá existenci Boha, stvoření, ráje, hříchu, pracuje v paradigmatickém režimu náboženské víry, případně filosofické metafyziky. Právníci by přísně vzato ve svém diskursu tento pojem takto užívat neměli – ledaže by to byli katoličtí konzervativní právníci (angažovaní v církevních službách).

Můžeme se do srdce této teorie **přirozenosti člověka a přirozeného zákona** dostat jednou sondou, již nám připravila nedávná diskuse českých katolických myslitelů nad dokumentem vatikánské teologické komise týkajícím se univerzální etiky²². Je to zajímavé, protože se zde prou, ovšem jen jemně, bratrsky, katolíci s katolíky. Ale všimněte si, jak umí být tato problematika hluboká, když se do ní někdo opravdu zabere. Ale taky, jak subtilní a sofistickované jsou způsoby argumentací katolických intelektuálů, kteří se jen mírně odchylují, tu napravo, tu nalevo od středu.

Můžeme zde přemýšlet o filosofických rozdílech mezi ontologickým modelem substančním a relačním, o rozdílech mezi etikou deontologickou a konsekvencialistickou, nebo teleologickou a utilitaristickou. Můžeme domýšlet, co všechno teorie přirozeného zákona pomíjí – psychologii, nevědomí, dějiny, kulturní rozmanitost, hermeneutiku, filosofické (antropologické) koncepce osoby, subjektu, rozumu (racionality), až třeba po postmodernismus. Nebo co je opozicí vůči koncepci přirozeného zákona – liberalismus, relativismus (třeba kulturní), pluralita, alternativita, tolerance ...

Ale taky můžeme žasnout, v kom nacházejí stoupenci přirozeného zákona dnes své spojence – v sociobiologii, evoluční biologii, genetice, behaviorismu. Tedy jen občas, v něčem, za určitých okolností ..., když se jim to hodí.

A uvědomit si, k čemu se nejčastěji argumentace přirozeným zákonem používá. Překvapivě od 19. století k potírání masturbace a od půli 20. století ke konzervativnímu oponování vůči požadavkům liberalizace rozvodů, potratů, pak vůči snahám manipulovat s lidskými zárodečnými buňkami nebo genofondem apod. Nejspornější je v katolické církvi výklad sexuality podle teorie přirozeného zákona. Sexualita má podle jejich učení jediný účel v plození dětí. Sex pro sex, homosexualita, masturbace nebo třeba antikoncepce je podle nich nemravná, protože hatí účel pohlaví. Podobně embryo má účel v tom stát se člověkem. Takže jakákoli újma lidskému zárodku způsobená je vraždou. Tato stanoviska hájená dnes ovšem jen konzervativními katolickými teology a etiky (bioetiky) jsou pochopitelně předmětem značných kontroverzí – jak uvnitř církve, tak navenek.

²² Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon (2008) In: *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. (Je v přílohách.)

Začtème se tedy nejdříve do úvahy Stanislava Sousedíka. Tvrdí zde, že biologický termín „druh“ je filosoficky vzato esencí člověka a že této podstatě, substanci říkáme „přirozenost“. Tak tedy esence, esencialismus. Na to si právě mnozí stěžují – vede to k neblahému uplatňování rigidních stereotypů. Muž je muž a žena je žena, otec je otec a matka je matka – a basta! Muž-otec se má správně (tj. přirozeně) chovat tak a tak, žena-matka se má chovat přirozeně (tj. správně) takto a takto – a basta! Pohlaví jsou jen dvě – muž a žena, nic dalšího, nic mezi tím – tak to přece bylo učiněno v ráji a tak je to popsáno v Bibli – přirozenost! Feministky, multikulturalisté a jiní levicoví progresivisté, urputně se zastávají kdejakých menšin, zneuznaných a diskriminovaných (zejména pokud jsou snědší pleti), brojí proti esencialismu, tedy sociálním konstruktům, jež předepisují lidem, kým mají být a jak se mají chovat. Esencialismus je vlastně škatulkování, nálepkování, jež sice usnadňuje orientaci a organizaci ve společnosti, ale jež také konkrétní jedince často znásilňuje. Sousedík jako znalec středověké filosofie ihned odkazuje k odvěkému sporu mezi realisty a nominalisty a zřetelně míří k realismu, tedy tezi, že přirozenosti, esence (nebo Platónovy ideje) reálně existují. Scholastik Sousedík rád rozlišuje vnitřek (substanci, esenci, podstatu) a vnějšek (akcidenty, případy, vlastnosti). To vnitřní, tedy přirozenost, máme všichni stejnou, vnějšky se ovšem lišíme. Vnějšky jsou ovšem nepodstatné, mlčky dodává scholastik. Důležité je to, co máme všichni stejné, společné, a tím je naše přirozenost vtělená nám Bohem. Vidíme, že konzervativního, tradicionalistického Sousedíka popudilo, že nějaký jiný katolík (Halík) chce upřednostnit dějiny, evoluci, procesualitu, tedy diachronní (časově průběžný) pohled na člověka, lidstvo, společnost, kulturu, civilizaci, a nakonec i církve. Zastánci přirozeného zákona uvažují staticky, synchronně (v zastaveném času), mají rádi věci nehybné a neměnné. Zafixovali si Tomáše Akvinského, který si zafixoval Aristotela. A trvají na něm, i když dějiny mezitím už staletí sviští kolem nich stále kupředu. Osoba člověka je podle nich fixní, má preexistující přirozenost (podobu, určení), kterou jim podle nich dal Bůh, ve skutečnosti ale bezděčně přijali platónskou myšlenku preexistujících idejí. A tato podstata, přirozenost, osoby se v dějinách jen uskutečňuje, aktualizuje, ale nemůže se změnit, respektive každá změna je jen porušením božského určení, tedy nemravností. Všimněte si dobře, co říká Marie Kolářová: „Lidská přirozenost má dynamickou povahu, realizuje se v konkrétním čase...“ Ano, realizuje svůj původní program, ale rozhodně se nevyvíjí ani v hegelovském, ani v darwinovském smyslu – tedy do vyšších úrovní překonáním dosavadních pozic, nebo do zcela nových, dosud neprošlapaných trajektorií evoluce. Marie Kolářová se v dalším příspěvku pokouší Halíka bránit tím, že on jistě nechtěl popřít myšlenku přirozenosti člověka, protože i Halík je přece humanista. Ano, teorie přirozeného zákona chce být teorií vyzdvihující lidství na vrchol pyramidu hodnot. Její konzervativní zastánci se obávají všelijakých novátorských pokusů o vylepšení člověka nebo doplnění tradic humanismu o nové prvky, obávají se, že emancipace člověka z pout tradic ho zavede zpět do džungle. Každého, kdo nesouhlasí s jejich velebnou teorií člověka jakožto stvoření božího obviňují hned z nihilismu. Zde si můžeme povšimnout, jak katolická právnička narazila na matoucí podobnost výrazů „přirozené právo“ a „přirozený zákon“. Petr Dvořák by na přirozené právo nespolehal, protože v něm tuší ďábla osvícenství, přirozené právo je už minimálně dvě století sekulární. Kdežto Marie Kolářová věří, že i v sekulárním přirozeném právu je stále ještě přítomen transcendentní prvek, a zřejmě je i s tímto málem spokojena – Dvořák naopak tuší, že ona stopa transcendence už dávno není katolická. Všimněte si, že Marie Kolářová sice souhlasí se vpuštěním moderní vědy do posvátného hájemství tradičních církevních nauk, ale velmi obezřetně ve svých formulacích neměnnost lidské přirozenosti nezpochybnila.

Další diskutující nám připomíná to, co jsme si v této kapitole už uvědomili vícekrát – že v těchto typech etických, filosofických a právních úvah jde především o samu „podstatu“ lidství, totiž o zásadní otázky lidské důstojnosti, humanity, lidská práva, elementární svobody apod. Tyto otázky si musíme zodpovídat, uvažujeme-li globálně, univerzalisticky – tváří v tvář rozmanitosti lidských rodů a kultur. Co je společným jmenovatelem všech tak odlišných lidí, lidských společenství? A postupně si tyto otázky musíme zodpovídat i tváří v tvář morálním závazkům vůči zvířatům, jež v poslední době stále více pocítujeme. Ano, co je identitou člověka – na rozdíl od zvířete? Kde je hranice? Konzervativně uvažující myslitelé si připadají jako velcí humanisté, když zdůrazňují zásadní nadřazenost člověka nad zvířaty, hmotnou přírodou. Najednou už jim nejde jen o druh, tedy v podstatě jedinečnou kombinaci písmen v DNA, jíž se sice lišíme od zvířat, ale ne zase tak podstatně (některé přírodní entity mají větší a složitější DNA). V tuto chvíli argumentují osobou. Osoba člověka je prý ona lidská přiroze-

nost, která nás nebetyčně povyšuje nad jiné entity, byť rovněž stvořené Bohem. Všimněte si, o čem mluví Efrém Jindráček – to brzy budeme mít kromě homosexuálních „manželství“ i „manželství“ člověka se zvířaty? To začneme zavádět morální a právní normy i do pralesa, a budeme trestat lva požírajícího antilopu či bobra porážejícího strom? Katoličtí tradicionalisté se bojí takových jevů jako empirismus, pragmatismus, existencialismus, protože ty vycházejí z principiální skepse a odmítají přijmout apriorní konstrukt něčeho předem daného, co funguje jako dogma, jako železná košile, jako autocenzura myšlení. Proč si myslí, že metodická skepse, principiální otevřenost novému automaticky otevírá stavidla chaosu, entropie, tedy společenské anarchie a mravní zvrhlosti? Proč si myslí, že vědci, kteří nejsou katolíky, budou jako Frankenstein nezodpovědně experimentovat?

Michal Černý opatrně přesouvá těžiště směrem k nominalismu, ale k té jeho variantě, která tvrdí, že obecniny, univerzálie, univerzální pojmy, v tomto případě třeba lidská přirozenost, opravdu objektivně existují, ale jen v našich hlavách, zde konkrétně v našem kognitivním a jazykovém aparátu, který samozřejmě je také reálný, takže lze zachovat i pozici realistickou. Opatrně kritizuje klasickou metafyzickou terminologii, zejména pojem podstata, tedy Sousedíkův esencialismus. Ukazuje, že latinské křesťanství udělalo chybu, když se tak silně svázalo s Aristotelem. Vybízí své konzervativní katolické bratry k odvážnému vystavení se empirii, fenomenologii, hermeneutice, personalistické, relační (ne esencialistické, substanční) filosofii. (Ten to asi od konzervativců schytá...)

A už to tu máme. Argumentace nejsilnějšího kalibru. David Černý je zběhlý v metodách analytické filosofie a metaetiky, Petr Dvořák umí aplikovat logiku Tomáše Akvinského na dnešek. David Černý si potrpí na důslednou logickou argumentaci stylem analytické filosofie, ale z jeho výroků neplyne, že by skutečně sám stál na pozicích teorie přirozeného zákona, jen se potřeboval náležitě vypořádat s nepečlivě hájenými tezemi oponenta.

Michal Černý se pochopitelně nemá jak dál bránit, protože protivníci ho vtahují do ringu zápasu vedeného zcela jinými prostředky, než jaké chtěl použít. Diskuse už se nevede o přirozenosti nebo přirozeném zákonu, ale o tom, jaké filosofické nástroje jsou pro církev a její teologii adekvátní. V tom si ale se svými oponenty zásadně nemůže porozumět.

Vraťme se proto k naší etice. Diskuse, již rozpoutalo Halíkovo odmítnutí pojmu neměnné lidské přirozenosti a na ní založené teorie přirozeného zákona, totiž měla ve svém pozadí dokument mezinárodní teologické komise katolické církve, který se pokusil formulovat základy jakési univerzální etiky, přijatelné všemi lidmi na celém světě.²³

Myšlenka univerzální etiky je samozřejmě svůdná a logická. V roce 1989 zlákala neortodoxního katolického teologa Hanse Künga k vyhlášení projektu Světový étos.²⁴ Ten ale neměl nic společného s hledáním a nalézáním nějakého objektivního preexistujícího základu spočívajícího v podloží všech lidských společenství. Küng naopak vycházel principálně z dialogu, z výzvy, aby se jednotlivá náboženství, filosofické a etické tradice poznávaly a společně se pokoušely dobírat jakéhosi minimálního společného jmenovatele. Küngův projekt je tedy na zcela opačné pozici než teorie přirozeného zákona.

Abychom byli ale poctiví, je potřeba dodat, že na protestantské straně se spontánně vyvinulo podobné formalistní a puntičkářské bazírování na „systému“, který má fungovat jako „objektivní“ řád pro morální posuzování konkrétních případů, aby se snížila nejistota při příliš „subjektivním“ individuálním posuzování konkrétní situace. Evangeličtí „písmáci“ zdůrazňují, že Bůh zjevuje sebe a svou vůli především v Písmu, a to podle nich doslova, v literním znění jednotlivých biblických výroků a formulací. Zhruba od 17. století se v protestantismu ustálila tato neblahá praxe čtení Bible jako „inspirovaného“, tedy doslova Bohem vnuknutého textu, v němž vše do poslední tečky je „pravda“ a závazná norma. Jestliže katolíkům vytýkali jejich „neomylného“ papeže, sami mají „papírového papeže“, totiž biblický text. Šermováním biblickými citáty, vytrženými ovšem z kontextu, tak někteří

²³ Dokument je v přílohách, jak samotný text (80 stran), tak celý sborník (160 stran), obsahující i další relevantní texty. Dokument vznikl v roce 2008, do češtiny byl přeložen a vydán v roce 2010.

²⁴ KÜNG, Hans. *Světový étos*. Zlín: Archa, 1992. KÜNG, Hans; KUSCHEL, Hans Joachim. *Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství*. Brno: CDK, 1997. KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha. Vyšehrad, 2000.

evangelíci v podstatě dělají něco podobného jako konzervativní katolíci s racionálním hledáním domnělé „přirozenosti“, již Bůh vtělil do „textu“ přírody.

Legalisté na obou stranách, v podstatě jakéhokoli druhu, jsou lidé, kteří formalistně bazírují na čemsi daném, stanoveném, co platí nadčasově a pro všechny. Vynášejí-li pak své tvrdé soudy, zpravidla se alibisticky omlouvají: Nedá se nic dělat, je mi to líto, osobně bych to viděl třeba jinak, ale zákon je zákon, povinnost je povinnost... *Fiat iustitia, pereat mundus!* (Ať se děje spravedlnost, i kdyby se měl zbořit svět!) Případně *Fiat iustitia, ruat caelum!* (Ať se děje spravedlnost, i kdyby se měla zhroutit nebesa!)



Literatura k prohlubujícímu studiu

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Zamyšlení nad dokumentem Mezinárodní teologické komise Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon. *Acta Universitatis Carolinae Theologica*, 2011, č. 1, s. 167–171. (Je v přílohách.)

CHVÁTAL, Ladislav; HUŠEK, Vít (eds.). *„Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*. Brno: CDK, 2008.



Shrnutí

Právo jako soubor zákonných norem kodifikuje mravní hodnoty společnosti, k nimž se dospělo postupným ustavováním zvyků, ideálů, náboženských představ i kolektivní zkušenosti. Právo je výrazem (či odrazem) společenského názoru na to, co je dobré a zlé. Ale právo není schopno postihnout celou šíři lidského jednání, celou škálu životních situací, například není schopno zasahovat do lidského smýšlení, může pouze stimulovat nebo sankcionovat určité jednání a chování. Řada věcí má proto právní i mravní rozměr. To, co právo zavazuje, je většinou závazné i morálně. Ale opačně to neplatí. Je mnoho morálních povinností, které zákony nijak nepostihují. Ovšemže se vyskytují mezní situace, kdy právo a morálka se dostanou do rozporu (může být morální povinností porušovat špatné zákony – dejme tomu ideologicky deformovaného právního státu). Morálka (mravnost, etika) je tedy obecnější, širší, hlubší, původnější, základnější, detailnější. Právo je ale více formalizované.

Takzvané „**přirozené právo**“ (termín není zvolen šťastně, intuitivně mu není možno správně porozumět) je morální řád „dědičně zakódovaný“ v člověku, je **dané** přírodou (přírodou, přirozeností), tedy vrozené, anebo je **získané**, tedy tradované kulturou a osvojené výchovou. Někteří budou zdůrazňovat, že toto přirozené právo, intuitivně sdílené celkem společnosti, je náboženského původu, že jeho zdrojem je Bůh (např. křesťanský) nebo bohové (například řečtí), tedy že je transcendentní, metafyzické. Jiní budou naopak zdůrazňovat, že toto přirozené právo je pozemské, „světské“, že je právě výrazem sekulární společnosti a její pozemské morální zkušenosti. V každém případě má tato rovina nadřazená platnému právnímu řádu ve společnosti charakter něčeho věčného a posvátného, ať v ryze sekulárním, nebo všelijak para-, pseudo-, kvazi- náboženském smyslu, něčeho, k čemu se odvoláváme jako k poslední instanci, jako k dobru, spravedlnosti, správnosti, pravdě, vyššímu principu mravnímu, mravnímu povědomí apod. Proto bývají jednotlivá práva tohoto přirozeného práva označována jako nezicizitelná (*inalienable*), nezadatelná, nezrušitelná, protože by neměla být člověku upřena, odňata. To, čemu v češtině říkáme „přirozené právo“, se latinsky nazývá *ius naturae*, německy *Naturrecht*, anglicky *natural right*. Ani v těchto jazycích není intuitivně zřejmé, co tyto výrazy konkrétně míní. Zhruba od osvícenství je tato morální rovina světského práva pokládána za sekulární metafyzický horizont existence státu založeného na občanském principu, nikoli na teokracii. Proto jsou různé proklamace konceptů přirozených práv člověka od 17. a 18. století základními filosofickými a etickými dokumenty nově se ustavujících relativně demokratických a relativně liberálních států a jejich režimů (i když nemusí jít vždy nutně o republikánské zřízení, jak vidíme třeba na Velké Británii).

Zkuste si odpovědět na tuto otázku: Máš svá základní lidská práva proto, že ti je zaručuje Ústava – anebo Ústava musela být napsána proto a tak, aby byla zaručena tvá základní práva? Pokud volíte druhou možnost, jste dobrým dítětem Evropy, dospělým a vyspělým občanem, který věří, že přirozené právo a jeho jednotlivá přirozená lidská práva jsou posvátná. Lhostejno zda v náboženském nebo světském smyslu.

Právo psané, společensky kodifikované, tedy **právo pozitivní**, má vlastně za povinnost se tomuto vyššímu mravnímu řádu přibližovat. Tady se zjevuje nešikovnost zvolené terminologie. Výrazy jako právo, *ius*, *Recht*, *right* obvykle nepoužijeme, když máme na mysli pravidla správného chování, jež není třeba prosazovat násilím – proto jsme řekli, že termín „přirozené právo“ je nešťastný. O právu, zákonech začíná mluvíme tehdy, jde-li o pravidla, která musí společnost posazovat tlakem, násilím. Právní řád, právní systém, právní stát je takový, kde jeho prosazováním jsou pověřeny speciální instituce. (Pravda je, že v křesťanské západní Evropě na přelomu středověku a novověku fungovala inkvizice jako církevní úřad pro vyšetřování čistoty víry a odchylek od uznávaných mravů, podobně jako dodnes existuje v některých islámských zemích náboženská policie, která kontroluje dodržování náboženských a morálních pravidel. I sakrální a morální regulační systémy se tedy mohou za určitých okolností institucionalizovat a formalizovat.) Tak vzniklo veřejné právo, soukromé právo, trestní právo a řada dalších odvětví a typů práva pozitivního. Zpravidla formuluje své požadavky negativně, tedy něco zapovídá a stíhá tresty. Pravidla pozitivního práva se v liberální společnosti snaží být co nejvíc obecná a abstraktní – už nesledují nějaký společný společenský cíl (*telos*), ale snižují obecnou nejistotu tím, že stanovují podmínky, za nichž je možno řešit společenské konflikty spravedlivě, přesněji férově, tedy tak, že se všemi zacházíme podle stejných principů. Právní pozitivismus může být i součástí obecnějších politických a filosofických koncepcí liberalismu. V krajních liberálních pozicích se právní pozitivisté pokoušejí odchýlit od klasického liberalismu, který stále ještě věřil i na přirozené právo nacházející se za právem pozitivním, a pokládají svá ustanovení současně za jediný morální obsah do práva zahrnutý. V každém případě se nám ukazuje, že i v těchto filosofických úvahách právního myšlení dostává výraz „právo“ vždy poněkud jiný význam, jehož konkrétní smysl se vyjevuje až v kontextu.

Pokud se ale někde objeví výraz „**přirozený zákon**“, musíme zbystřit pozornost, děje-li se tak v kontextu teologie, etiky či filosofie, zejména v katolickém prostředí. Přirozeným zákonem se v tom případě myslí přirozený mravní zákon, jež údajně spontánně poznává lidský rozum, vybavený k této schopnosti samotným Bohem stvořitelem. Jde o aristotelsko-tomistickou metafyziku, kombinaci antické a scholastické filosofie. Člověk, každý člověk, ve všech dobách i kulturách, má podle této teorie stejnou „přirozenost“, díky níž, i když je hříchem porušená, je schopen sice fragmentárně, ale přece jen dostatečně poznat božský řád Stvořitelem do přírody otištěný a sledovat jeho stopy až k rozpoznání elementárních morálních pravidel, jež by měl, nejen díky své víře, ale právě i kvůli svému rozumu, vůlí zachovávat. Teoreticky by tedy měl tato základní morální pravidla pochopit každý, nejen křesťan, nejen katolík. Protipólem k přirozenému zákonu je *lex aeterna*, věčný zákon, myslí se skutečnosti poznatelné už jen díky tomu, že je Bůh sám dává člověku poznat, tedy něco, co je dostupné jen vírou, jen věřícímu, rozumí se křesťanu, řádnému katolíkovvi. Přirozený zákon ale jaksi samočinně, logicky rozumného člověka k této víře, k této církvi vede. Dnes tuto teorii zastávají jen konzervativní katoličtí myslitelé, kteří se stále ještě pokoušejí zachránit myšlení Tomáše Akvinského pro naši dobu. Je pravda, že v duchu těchto svých představ zastávají pozice výrazně humanistické, hájí lidskou důstojnost a obecná lidská práva. Pokládají se za strážce morálky a jediné skutečně kompetentní odborníky na etiku. Ale současně je také pravda, že takzvanou lidskou přirozenost interpretují velmi staticky, zkosnatěle, jako v čase neměnný a na kultuře nezávislý ideál. Proto hlásají silně tradicionalistické a konzervativní názory a urputně a s proslule silnou logickou argumentací se brání takřka jakémukoli pokroku a dobovým proměnám. Nápadné jsou jejich typické pozice ve stanoviscích k otázkám rodiny a sexuálního života, kde v podstatě zastávají prudérní názory 19. století a patriarchální představy. Zastánci přirozeného zákona jsou mnohem silněji etablovaní jak v církvi, tak ve společnosti třeba na Slovensku a výrazně v Polsku, u nás sice méně, ale jejich hlas je poměrně silný, protože opatřený sugestivní argumentací.

4.3 Smysl trestu

Není zcela jasné, zda bychom měli filosofické a etické souvislosti trestu a trestání zařadit právě do našeho kurzu základů etiky, nebo až do specializovaného navazujícího kurzu aplikované etiky. Jednotliví autoři to slovníkově a učebnicově řadí různě. Částečně jsme se tohoto problému dotkli už v učebnici *Etika – Úvod do studia*, kap.

2.2.7 – Agrese a výchovný pohlavek. Problematika trestu by se dala taky pojmout jako součást etické teorie spravedlnosti, kterou máme zařazenou do předmětu Aplikovaná etika. Přesto se právě v této kapitole nemůžeme vyhnout otázce, zda a jak je možno žádoucí chování vynutit pod hrozbou trestu – ať už jde o výchovné plácnutí doma, pomyslnou rákosku ve škole, nebo sankce nařízené soudem a vykonané ve vězení či na popravišti. O ty nám právě v kapitole Etika a právo jde. Teorií trestu a trestání se v právní oblasti zabývá subdisciplína nazývaná penologie, v pedagogické oblasti by spadal do subdisciplíny etopedie. V předmětu Aplikovaná etika se zabýváme i možnostmi sankcí, jaké se uplatňují v profesích a různých organizacích či institucích.

Na pomezí práva, etiky a filosofie byly formulovány tyto teorie trestu a trestání: retributivní; restorativní; deterenční; preventivní; purgativní; výchovná (převýchovná). Jiné pojmenování a dělení těchto teorií je toto:

Relativní teorie: odstrašující; nápravná; izolační; restituční

Absolutní teorie: trest jako požadavek spravedlnosti; trest jako ztráta pachatelových práv; trest jako znovunastolení rovnováhy a odejmutí získané výhody; trest jako manifestace nesouhlasu s chováním pachatele; trest jako možnost k pokání

Absolutní a relativní teorie se mohou rovněž kombinovat a vznikají tak smíšené teorie.

Jedna z nejobvyklejších teorií je retributivní, označovaná jako klasická či absolutní. Hledá podmínky ospravedlnění trestu v minulosti. Další je rehabilitační, zahrnovaná pod etický konsekvencialismus. Hledá ospravedlnění trestu v jeho budoucích dopadech. Retributivní znamená, že přináší odplatu, zpětné zaplacení za spáchaný zlý čin. Trest by měl co nejvíce odpovídat míře a charakteru provinění. Nejtypičtějším příkladem tohoto zákona odplaty je heslo „oko za oko, zub za zub“, známé už ze starověkých zákoníků (latiníci mu říkali *lex talionis*). V moderní době má retributivní teorie řadu jemnějších variant. Je jasné, že trest nemůže spočívat ve zcela stejném utrpení, jaké pachatel způsobil, proto se spekuluje, jakého druhu má být újma pachateli následně vyměřena. Možná že už částečně sám nějakou újmu mezitím utrpěl – má mu tedy být započtena? Rovněž se přemýšlí, zda trestán má být zločin, tedy morální podstata zlého činu, nebo „jen“ přečin, tedy porušení stanoveného zákona. Typickým zastáncem retributivního principu trestu byl Immanuel Kant, který tvrdí, že za zlý čin musí přijít odplata v podobě přiměřeného trestu. Kant v tomto případě pochopitelně zcela odmítá přihlížet k tomu, jaký dopad bude trest mít. Trest je aktem spravedlnosti, ne utilitaristického kalkulu. Podobně uvažovali i jiní filosofové. Jiná verze úvah o retributivní spravedlnosti trestání vede k obnovení morální rovnováhy společnosti: zločinec získal jistou výhodu na úkor společnosti, proto mu nyní společnost odebírá nelegitimně získané výhody hlavně proto, aby obnovila jistotu, že zlé činy jsou potrestány, protože tuto jistotu potřebují občané mít. Nejde tedy jen o ekvivalenci zločinu a trestu, ale o férovost vůči těm, kdo zákony dodržují. Někteří namítají, že toto zdůvodnění je ve skutečnosti ospravedlněním lynče, touhy veřejnosti po exemplární pomstě. Většinou se ale teorie retributivismu zaměřují spíše na pachatele, kdežto konsekvencialistické teorie do značné míry též na potenciální pachatele, retributivismus hledí do minulosti, konsekvencialismus do budoucnosti. Retributivní strategii vystihovalo heslo *Punitur, quia peccatum est* – Trestá se, protože byl spáchán hřích, kdežto strategii konsekvencialistických teorií heslo *Punitur, ne peccetur* – Trestá se, aby nebyl spáchán hřích. S konsekvencialismem v etice je potíž – obvykle se soudí, že morálně je ospravedlněno to, co přináší dobré výsledky, jenomže je evidentní, že ne vždy je něco, co přineslo dobré výsledky, samo o sobě také dobré. Proto musíme začít s užším utilitaristickým kalkulem – sečteme přínosy a odečteme od nich ztráty, újmy. Převažuje-li zisk dobra, je z hlediska utilitarismu celá morální transakce eticky ospravedlněna. Myšlenka zásluhy nebo odplaty v těchto teoriích nepřipadá v úvahu. Trest je pro konsekvencialisty zlem, ale bohužel nutným zlem. Z hlediska konsekvencialismu se konkrétně uvažuje o efektu odstrašení, takže se těmto jemnějším teoriím říká preventivní (předcházení zlu) nebo deterenční (odrazení od zla). Bohužel se ukázalo, že tresty tento účinek nemají v dostatečně významném statistickém počtu případů. Jednak je řada zločinů spáchána v afektu, racionální kontrola byla tedy vyřazena. A jednak se řada pachatelů trestu sice obává, ale spoléhá na to, že nebude dopadena. Exemplární trestání brutálními formami před zraky veřejnosti nemívá významný odstrašující efekt. Týká se to především násilných trestných činů, u sofistikovanějších druhů kriminality už odstrašení funguje lépe. Další z konsekvencialistických teorií počítá s tím, že trest by měl pachateli znemožnit páčání dalších zločinů, třeba tím, že ho zcela izoluje od společnosti (nebo od oběti). Vyhnanství,

vězení, vypálení viditelného cejchu bylo běžnou praxí už od prehistorických dob. Samozřejmě krajní podobou je eliminace pachatele trestem smrti. K eliminaci přistupujeme i tehdy, když se ukáže, že trest neměl nápravný účinek, a proto recidivistům sankce zpřísňujeme i nad rámec běžného potrestání, jež by za čin zasloužili. Problémem je, že tu vlastně trestáme preventivně, místo aby trest sloužil jako prevence. Velká část teorií zahrnovaných pod konsekvencialismus se týká strategie výchovné, nápravné. Pokoušíme se pachatele změnit, případně dát mu příležitost, aby se kál a napravil sám. Diskutuje se o tom, zda stačí vnitřní proměna (vyjádřená například lítostí, satisfakcí, sliby), nebo zda je třeba prokázat účinnou resocializaci zkušebními obdobími. Může být, že pachatel se naučil pragmaticky socializovat, ale vnitřně se nezměnil. Podle těchto teorií je možno výkon trestu ukončit dříve, je-li diagnostikována dostatečná míra nápravy. Problém, který řeší tyto pedagogické (nápravné, převýchovné) teorie, je navíc ještě v tom, že dnes převládající trest odnětí svobody znemožňuje právě resocializaci. Naopak, ve vězení se zločinec stává součástí kriminogenní komunity. Zajímavé jsou teorie restituční, rehabilitační nebo restorativní povahy trestu. Někdy fakticky ani o trest ve vlastním slova smyslu nemusí jít. Cílem je, aby byly obnoveny poměry před zločinem. O taková řešení se usiluje například v mírových jednáních po občanských válkách, kdy by nebylo možné potrestat či uvěznit podstatnou část obyvatelstva. Jiným příkladem je situace, kdy pachatel navrhne mimosoudní vyrovnání a napraví škodu tak, že i poškození s tím souhlasí – vlastně je to příklad restorativní spravedlnosti či justice, kdy fakticky k trestu ani nedojde. Rehabilitace se dá někdy dosáhnout i omluvou, veřejným pokáním, tedy v podstatě symbolicky, bez fyzického nebo materiálního trestání.

Naskytá se ještě jedna možnost, jak zabránit trestné činnosti – trestat ty, na nichž zločinci záleží, i když ti jsou sami nevinní. Je to v podstatě forma psychického teroru, nátlaku činěného na pachatele s úmyslem, aby od zlých činů odstoupil. Tato variantu trestu ale může existovat i v retributivní podobě – jako součást odplaty bude potrestána i rodina pachatele. To byla ostatně běžná praxe v celých lidských dějinách ve všech kulturách. Zřejmě mlčky předpokládá, že jedno shnilé jablko v košíku nakazí i druhé, takže je nutno raději vyhodit celý košík.

S trestem je logicky spjata otázka, zda není paradoxní, když zlo je trestáno také zlem. Státní nebo instituční moc, která trestá, se sama poskvřňuje a nelibě to nese.

O tom vlastně píše Michel Foucault ve své objemné publikaci *Dohlížet a trestat*, jež podává velmi svérázné dějiny zrodu moderního soudnictví a vězeňství. Na přelomu 18. a 19. století všude v Evropě probíhají reformy soudnictví, ustupuje veřejné mučení a teatrální popravy. Čím to je?, ptá se Foucault. Že by se lidé tak náhle stali lidštějšími? Tato „humanizace“ vězeňství má podle něj jádro v tom, že při ní ustupuje do pozadí tělo a do popředí vystupuje „duše“. Jako bychom se za tělo styděli, trestání je proto přesunuto do diskrétních míst mimo veřejný prostor. Dříve se soud konal v ústraní, ale poprava veřejně. Nyní se soud koná veřejně, ale trest skrytě. Slábne pojetí trestu jako odplaty a nastupují různé pedagogické teorie a terapeutické teorie nápravy viníka. Ustupuje praxe pranýře a lynče. Lidé ji mají za „nechutné divadlo“. Spektakulárním rituálům přestává veřejnost rozumět. Šíří se pocit, že soudní moc se trestáním kulticky i morálně poskvřňuje. Ostatně kat byl vždy vnímán jako ambivalentní postava z okraje společnosti, uznávaný nástroj spravedlnosti i obávaný vyvrhel. Represivní moc už se nechce prezentovat glorifikací svého násilí, ale sugeruje roli ručitele spravedlivé rovnováhy ve společnosti, jež vyžaduje, aby za zločin následoval trest. Foucault detailně popisuje, jak si společnost při trestání nasazuje byrokratickou masku, odděluje ministerstvo spravedlnosti od ministerstva vnitra, soudnictví od vězeňství, galeje svěřuje ministerstvu námořnictví a kolonií. Hlavní je tu jakýsi ostych, moderní justice se stydí, štítí trestat. Druhým momentem je proměna smyslu trestu, etického posuzování provinění. Už se nepřihlíží k činu samotnému, ale víc k jeho úmyslu (motivaci a intenci), vědomému (svobodnému, dobrovolnému, cílenému) provedení, tedy k celé osobě pachatele. „Ovšem na ráně, kterou justice svým trestáním působí, se od té chvíle množí přísátí a z ní se živící psychologové a drobní funkcionáři morální ortopedie. Lékaři, katecheti, zpovědníci, psychiatři, vychovatelé... snímají z justice odium, podávají utišující injekce před popravou a dosvědčují tak, že všem jde o vyšší cíle.“ (s. 41) Šibenice, pranýř, bičování, lámání v kole jsou považovány za znak barbarství, za něco, co je v rozporu nejen s rozumem, ale i se spiritualitou náboženství. Gilotina byla tak prezentována jako šlechtný vynález. Stětí bylo ostatně vždy považováno za trest pro nobilitu. Nyní gilotina unifikovala, demokratizovala popravu. Navíc se odehrává bez doteku lidské ruky. Co je tedy nyní cílem trestání, není-li to tělo? Ano – duše, celá osobnost. Skončila tragédie, začíná komedie hraná stínovým divadlem: hlasy bez tváře, nehmatatelné identity. Ve středo-

věku soud zjišťoval pravdu zločinu. Nyní se zjišťuje jeho kauzalita. Do soudnictví (kriminalistiky) proniká věda – diagnostika, prognostika, medicína, psychologie. Přizívuje se na něm armáda expertů a profesí. Moc soudů je rozmělněna a převedena na další instituce. To je další z významných Foucaultových závěrů: Vědecký diskurz se stává nástrojem moci i technologií trestání. Problém se totiž rozšiřuje. Co je vlastně normální a abnormální? Co je to šílenství? Co nepřizpůsobivost, anomálie, tělesná a duševní vada, perverze, afekt...? A konečně: jak je to s vlivy dědičnosti a prostředí? Trestající moc se dnes opírá nejen o vědecko-soudní komplex, ale i o systém sociálních, školských a politických strategií. Foucault rozvíjí své typické úvahy o tom, jak právní a jiné vědy v součinnosti se státními institucemi dělají vše pro to, aby udržely celý mechanismus trestání v chodu, a tím sebe sama u moci. Trestní systém se tak stává součástí politické ekonomie. Foucault nepíše dějiny vězeňství jednoduše na pozadí vývoje morálních idejí, ale jako dějiny těla, právě toho těla, které jako by zdánlivě ustoupilo ze scény, když skončilo mučení a exemplární popravy. Tělo je totiž pohrouženo do pole politického (Foucault tomuto jevu říká biomoc a užívá ho i v souvislosti se zdravotnictvím). Specifická podoba „vědění“, „technologie vědění těla“ je rozptýlená, nelze ji lokalizovat, působí velmi subtilně, beze zbraní, bez okázalého teroru, a přesto se o ni mocné společenské instituce opírají. Neděje se to jednoduše mezi státem a občany, ale někde hluboko v nitru společnosti, už to není tak, že vědění je moc, produkuje moc (instrumentálně nebo utilitárně), moc a vědění se vzájemně implikují. Stát se stává tělem (politická anatomie) a tělo malým státem. Je to subtilní soubor materiálních entit a technik, jež slouží jako zbraně, komunikační prvky a opěrné body pro komplex vztahů moci a vědění, kterýžto komplex si pohlcuje lidská těla a podřizuje si je – a přitom z nich činí předměty vědění. Trestní praktiky pak je třeba vidět ne jako následek právních teorií, ale spíš jako kapitolu politické anatomie.



Téma k prohlubujícímu studiu: Morální paradoxy trestání

Saul Smilansky má ve své ve světě hojně ceněné a citované knize *Deset morálních paradoxů* dva, které se týkají trestání. Zájemci o prohlubující studium si je mohou pomalu a pozorně číst v Čítance a zde si k nim případně přečíst můj komentář.

Knihu Saula Smilanského přeložil David Černý. Jistě proto, že jejich způsoby myšlení jsou si velice blízké. Proto se pokusíme v dílčích poznámkách vyrovnat právě s tímto specifickým způsobem uvažování, typickým pro analytickou filosofii a metaetiku. Učíme se tak odborně promýšlet otázky etiky, práva a trestání, ale současně se něco dozvídáme i o metaetice a jedné svěbytné komunitě filosofů a etiků v naší zemi.

Všimněme si, kolikrát se v textu vyskytuje slovo argument – a jak se zde používá výraz „intuice“ se shovívavým despektem. Výraz „empirický“ (třeba empirické předpoklady) zde je užíván ve smyslu zkušenostní, vyplývající z běžných (rozuměj naivních) lidských zkušeností. Vědci ovšem častěji užívají výraz „empirický“ ve smyslu vědeckým výzkumem potvrzený, empirický je pro ně protikladem ke „spekulativní“, to znamená „jenom“ vymyšlený, subjektivně míněný. Smilansky ovšem empirií míní právě to, co si lidé (nikoli vědci, nikoli analytičtí filosofové pracující racionálně a logicky) myslí a myslí si, že k tomu dospěli vlastní zkušeností.

Další věc, které stojí za to všimnout, je, že v textu není žádný odkazový aparát. Autor se nepotřebuje dovolávat věhlasu jiných, v dané odborné komunitě respektovaných expertů. Dovolává se totiž čehosi, co podle něj mají všichni myslící lidé – rozumu, „zdravého selského rozumu“, v originálu je užito výrazu „*common sense*“. Angloameričtí filosofové předpokládají, že tak, jak uvažují oni, myslí všichni dospělí a rozumní lidé na planetě, a to od počátku věků, a že tento způsob uvažování musí být automaticky srozumitelný všem. Rozmlouvají s námi jako Sókratés na tržišti s nevzdělanými otroky – stačí jen pár otázek, jen pár návodů, jak postupovat, a každý pochopí, protože každý je přece sám v sobě, v nitru, Sókratés. Tihle pánové si neuvědomují, že ze svého způsobu uvažování, svého režimu řeči předem vyloučili jiné – například Xantipu. V jejích postupech a režimech řeči zase je běžné někomu vynadat a vylít mu nočník na hlavu. S něčím takovým gentlemani ve svém diskursu nepočítali. Ale není to snad také legitimní způsob vyjádření a komunikace? Není fér, že se naši myslitelé dovolávají jakéhosi pomyslného „*common sense*“, tedy toho, jak lidé (běžní lidé) – běžně (*common*, obecně) – uvažují a jak spolu – běžně (*common*, obyčejně) – hovoří. *Common sense*, zdravý (selský) rozum, je v tomto případě ve skutečnosti takový režim řeči, jaký spolu vedou gentlemani v londýnském pánském klubu při doutníku a whisky, případně jaký vedou právníci u soudní pře či lordi ve sněmovně při formulování zákonů (a ovšem i „lenoškoví filo-

sofové“, tedy takoví, kteří své přemýšlení provádějí jen v hlavách, aniž by vyhlédli z okna nebo nahlédli do spisů lidí, kteří do té reality života a světa vyšli).

Se ženami, básníky, fantasy a vizionáři – například – se takto mluvit a jednat dá, ale jen někdy, ne za všech okolností. Často musí přijít ke slovu zcela jiné režimy řeči – i v těch je možná domluva. To by ovšem gentlemani museli studovat psychologii, sociolingvistiku, hermeneutiku... nebo život, běžný život. K obojímu by ovšem museli vyjít ze svého pánského klubu.

Připouštím, že tím, jak jsem právě v naší učené společnosti zabývající se studiem etiky vyhradil prostor i pro básníky a literáty, ženy a děti, primitivy i orientálce, jsem asi popudil logiky a analytiku. Přiznávám, že rád. Měli by vědět, že vedle doutníků a whisky existují i – nočníky... Vyložil jsem karty na stůl, přiznal barvu: nesdílím nadšení pro analytickou filosofii a metaetiku. Ale neupírám těmto postupům relevanci v jistých situacích. A férově jim poskytuji prostor ve svém didaktickém modelu. Ale ne veškerý prostor. (Vzpomeňte si na mě, až budete číst Carol Gilliganovou nebo Victorii Heldovou.)

Smilanského způsob uvažování je značně schematický – to ostatně sám přiznává. Značně mechanistický, silně zjednodušený, aby se daly vytvořit geometricky úhledné myšlenkové konstrukty, oblíbené logické zkratky kondenzované do zápisů pomocí symbolů převzatých z algebry.

Samo o sobě je toto jeho přemýšlení o spravedlnosti a trestání silně spekulativní, to znamená vymyšlené, abstraktní, vzdálené realitě života a světa. Jaký má mít smysl, konkrétní dopad? Chce Smilansky radit zákonodárcům, jak mají koncipovat trestní zákoník? Ti budou ovšem raději přihlížet k empirickým studiím – v tomto případě empirickými studii myslím výzkumné zprávy sociologů či psychologů získané exaktními postupy podepřenými statistikami a matematickým modelováním a zpracováním, které reflektují skutečnou životní praxi a kondenzují společenskou zkušenost (empirii). Při tvorbě zákonů a nastavování parametrů vězeňského systému se jistě bude přihlížet ne k abstraktním logickým konstrukcím, byť impozantně elegantním, ale spíše ke zkušenostem terénních sociálních pracovníků, vězeňských etopedů, středisek mediační a probační služby. Odtud mohou přijít argumenty pro úpravu zákonů a podmínek ve věznicích. Závěry plynoucí ze specifických metod užití analytického rozumu a logiky mohou být vzaty v potaz – ale zřejmě jen jako jeden z dílčích podnětů. Takový je život... Ne takový, jaký vedou „lenoškoví filosofové“ ve svých pracovnách.

Nicméně si všimnete, jak je dobré, že jsme si vysvětlili rozdíl mezi utilitaristickým a retributivním zdůvodněním trestání. Smilansky vlastně mluví o deterenční teorii trestu, jež bývá zařazována pod etický princip utilitarismu. Díky tomu, že jsme se něco naučili, umíme s užítkem číst i takový text.

Další námitka, kterou vůči Smilanskému textu mám, se týká jeho užití výrazů „privilegovaní“ a „neprivilegovaní“. Výraz se s oblibou užívá v levicovém politickém diskursu. Netvrdím, že Smilansky je levičák, jen termín je zatížený ideologickým předporozuměním. Předpokládá se, že ona pomyslná privilegia někdo někomu dal. Bohatí a výše postavení jsou podle této koncepce privilegovaní asi proto, že už to tak společnost (?), štěstěna (?) nastavila. Je to zlý kapitalismus, neoliberalismus, který už předem přeje buržoustům, továrníkům, bankéřům a jiným bohatcům, kteří pak mají všechno snadnější než chudáci a otloukánci. Těm zase nespravedlivý společenský řád (zlý Systém) už předem podráží nohy, chtějí-li se ze svého neblahého postavení dostat. Výraz „neprivilegovaní“ se používá podobně jako „diskriminovaní“. Takže nikdo za nic nemůže, to někdo jiný způsobil, že jeden člověk si žije dobře a druhý mizerně. Změnit je proto třeba nastavení systému (Systému), ne apelovat na jednotlivce, aby si sáhli do svědomí. Výraz „privilegia“ je nešikovný a nešťastný. Rozumíme tomu, oč jde – o sociální stratifikaci, jež je často skutečně nespravedlivá, vskutku někomu křivdí, mívá podobu osudového sevření, z něhož je těžké se vymanit. Privilegia hovoří o nějakém nastavení společenského řádu. Kdybychom ale třeba tvrdili, že za mnohé mohou neblahé stereotypy v mysli, ve společenských předsudcích, taky by to do jisté míry vystihovalo situaci – že někdo je automaticky pokládán za zvýhodněného, jiný už předem odsunut do druhé kategorie. V tomto případě by ale řešením byla možná nějaká náprava řeči (známá třeba z čínské tradiční filosofie), „politicky korektní vyjadřování“, nebo pedagogicko-propagandistická kampaň za odstranění nežádoucích škodlivých zkratk v myslích. Ale mohli bychom onu nespravedlnost možná pojmut i jako křivdu osudu, tedy domnělou křivdu, domnělého osudu. Pak bychom měli říkat, že je chyba, když si lidé myslí, že ono rozdělení společnosti na třídy je nezměnitelně dáno nevyzpytatelnými zákony osudových náhod a nehod a měli bychom se pokoušet vy-

svobodit je z pasivního fatalismu a povzbuzovat je k vzepření se domnělým nadosobním silám. Proto nemám rád výrazy privilegovaní a neprivilegovaní. Zužují problematiku, a nebezpečně ji ideologizují.

Ještě jedna námitka je relevantní. Kde je psáno, že bohatší a výše postavení jsou šťastnější a vedou kvalitnější život? Zavedeme-li kritéria kvality života a štěstí (eudaimonie, hédoné, dobrého života), bude se nám najednou rozvrstvení společnosti jevit docela jinak. (Srovnajme například s výzkumy štěstí, spokojenosti a životní pohody, které porovnávají společenské skupiny, regiony i celé země a světadíly.)

Smilansky (a podobně mnozí jiní vědci a myslitelé) mluví o socioekonomických skupinách, vrstvách. Tedy jednoduše o majetkovém statutu (Co ale znamená „bohatství“? Kdo je „ekonomicky silný“?). A zřejmě i o vzdělanostním statutu (Opravdu je maturant hloupější než vysokoškolák? Inženýr vzduchotechniky je automaticky výš společensky postavený než řemeslník, který hodně čte a docela se vyzná v umění?). Tato karikující zjednodušení bohužel najdeme v koncepcích mnoha vědeckých teorií a výzkumů.

Proto mám pochyby o smyslu Smilanského myšlenkového konstruktů. To, o čem mluví, by se možná dalo úspěšně popsat i metaforou zločinů modrých límečků a bílých límečků. Taky je to karikující simplifikace, ale nesugeruje tolik, že za to, že někdo má modrý a jiný bílý límeček, může nějaký zlý systém. Smilansky ve svém myšlenkovém experimentu předpokládá jakýsi zločin a uvažuje pak o míře či formě trestu. Jenomže kriminalita modrých a bílých límečků je typově značně odlišná. Nedá se proto jednoduše porovnávat. Liší se i případná společenská nebezpečnost pachatelů. Ani zde není radno paušálně srovnávat. Nejde tedy o socioekonomické postavení pachatelů, ale o typ zločinu, a především o mentalitu pachatelů, o jejich životní strategie či priority. Zajisté že životní styl a hodnotové žebříčky jsou ovlivněné prostředím, ale mnohem spíše bezprostředním, ne nějakou „třídou“ či „vrstvou“, spíše tedy rodinou, komunitou, profesním či pracovním společenstvím, případně čtvrtí, lokalitou. Takže typ zločinu a charakter optimálního trestu se liší, ale ne jednoduše podle nějakého schematického socioekonomického zařazení jednoduše detekovatelného podle konta v bance a certifikátu ze školy. Soudy a právníci dnes nerozhodují jen podle abstraktní logiky principů spravedlnosti, ale s přihlédnutím ke spoustě individuálních faktorů a dispozic konkrétního pachatele, zejména psychologických a psychiatrických – jak jsme si připomněli nad knihou Michela Foucaulta *Dohlížet a trestat*. Přihlížet k tolika individuálním zvláštěm je ovšem pro naše analytické filosofy, metaetiky a logiky příliš komplikované ... Oni si raději v lenošce vymyslí ideální kauzy a ty pak elegantně jednoduše vyřeší (s fyzikalistickou estetikou newtonovských zákonů, jak sám Smilansky připouští). Smilansky to přiznává: „*Mimochodem, namísto rozdílů v socioekonomickém zázemí bychom podobný argument zřejmě mohli vystavět na individuálních rozdílech v intenzitě našich sklonů k páčání určitých typů zločinů (např. sexuální povahy), tuto argumentační linii zde však sledovat nebudu.*“

V páté kapitole své knihy, v Paradoxu netrestání, se autor dobrovolně zříká myšlenky, že je třeba zohlednit, nakolik potenciální pachatel počítá s tím, že se mu podaří uniknout dopadení. Jenomže právě tato kalkulace je v mentalitě zločinců podstatná a pachatelé různých typů zločinů se liší mírou svých kognitivních schopností, mentálních kapacit a životních strategií. Tyto rozdíly mají na reálnou kriminalitu velký vliv, a proto není možno srovnávat typologii, kterou jsme vytvořili karikujícím zjednodušením. Myšlenka odstrašení drakonickými tresty je ostatně zcela hypotetická, jak i sám Smilansky připouští. Rovněž jako představa, že kvůli trestům se nikdo už žádných zločinů nebude dopouštět. Myšlenkový experiment se vznáší v sociálním vakuu.



Doporučená literatura

LATA, Jan. *Účel a smysl trestu*. Praha: LexisNexis, 2008.

VANÍČKOVÁ, Eva. *Tělesné tresty dětí: definice – popis – následky*. Praha: Grada, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000.

SMILANSKY, Saul. *Deset morálních paradoxů*. Přel. David Černý. Praha: Academia, 2019.

4.4 Trest smrti

Trest smrti může být krajním případem trestání obecně, ale také natolik vyhrcozenou situací, že se na ní dá exemplárně prokazovat mnohé z toho, o čem nám v této části kapitoly šlo. Diskuse o trestu smrti se vedly dlouho a i dnes jsou mimořádně rozsáhlé a hluboké. Spokojíme se jen se stručným přehledem problematiky a odkazy na další spolehlivé zdroje informací. Ve většině vyspělých zemí světa byl trest smrti zrušen (s některými významnými výjimkami, jakou jsou například některé státy USA), proto možná nemá smysl se touto otázkou zabývat, protože se zdá, že zákaz byl natolik solidně ukotven v základních dokumentech a ústavách, že není společenská vůle ani reálná síla k jeho obnovení. Na druhé straně ale není možno popřít, že hlasy volající po znovuoobnovení trestu smrti se ozývají a nejsou to jen marné výkřiky... Přeje si to totiž nezanedbatelná část veřejnosti. Procento se zvyšuje, když dojde k nějakému zvláště odpornému zločinu. Dav rád lynčuje. Po čase ale toto veřejné volání po trestu smrti utichá a jeho statistický segment se zmenšuje. Ozývají se ale i hlasy seriózních odborníků, jejichž argumenty jsou vážné a není snadné je šmahem odmítnout.

Jeden z takových hlasů zazněl v roce 2016, když David Černý hájil argumentaci Matthew H. Kramera. Druhý závažný hlas vznesl v témže roce na Slovensku Josef Kuchta, docent práva, který se problematikou trestání dlouhodobě zabývá.²⁵ Kuchtův článek je ale velmi obecný a povrchní.

Čili jde o to, jak filosoficky a eticky argumentovat, chceme-li trest smrti hájit nebo popírat. Záleží na tom, v jakém kontextu, v jakém sousedství či příbuzenství oborů se chceme pohybovat. Spíš směrem k právu? Nebo spíš k psychologii, psychoanalýze? Nebo k sociologii? Teologii? Nebo na to půjdeme od lesa, třeba od literatury? Nebo si vypíchneme pár modelových případů a na nich vystavíme expozici problému? Tak jak to udělal David Černý s Breivikem. Mohli bychom třeba srovnat kauzu Milady Horákové a Olgy Hepnarové. Případně psychologizovat nad kauzou manželů Stodolových. Srovnávat popravu Timothy McVeigha či (zatím odloženou?) popravu Džochara Carnajeva nebo dlouho odkládanou, a nakonec přece vykonanou popravu Šóko Asahary.

Začneme článkem Davida Černého. Je v Čítance. K užitečnému, kritickému čtení tohoto článku je dobré nahlédnout do „diskusí“ pod článkem v elektronickém vydání Lidovek.²⁶ Většina těch zoufalých výkřiků je typu „Pes štěká, a karavana jede“. Nesahají Davidovi Černému ani po kotníky. Dal by se ještě pochopit argument – Jak může katolík (David Černý) nectít příkázání Nezapomeneš? Ale na to David Černý už předem odpovídá tím, že poukazuje na společenskou praxi – už starozákonní judaismus uplatňoval trest smrti, vedl spravedlivé války a respektoval právo na užití násilí jako přiměřené obrany proti agresí. Stejně tak činilo středověké křesťanství. Zmírnění trestních sankcí nastalo relativně nedávno, pod vlivem osvícenství se postupně prosazovalo od 18. století – jak o tom píše třeba Michel Foucault v knize *Dohlížet a trestat*. Zrušení trestu smrti přišlo vlastně až doslova před několika lety – měřeno historickými měřítky. Toto změkčení pravidel je tedy spíše příznakem celkového vyměknutí naší západní civilizace, nikoli důsledkem nějakých racionálních, filosofických, teologických, morálních či právních úvah. Další námitka, která by mohla přicházet v úvahu, se týká toho, zda by se i na vraha a odporného zločince nemělo vztahovat milosrdenství a odpuštění. Na tu David Černý v článku neodpovídá. Ale dovedu si představit, že by se na takovou námitku dalo odpovědět nějak ve stylu – Být křesťan přece neznamená být vůl.

Co vlastně David Černý řekl tak hrozného, že se proti němu zvedá takový odpor? On se jen ztotožnil s názorem Matthew H. Kramera, protože jeho argumenty pokládá za přesvědčivé.

V článku samozřejmě nebylo možno zohlednit všechno. To možná David Černý učiní až v rozsáhlejší komplexním textu, který nepochybně někdy vydá.

Například vůči Breivikovi se tyto argumenty uplatňují snadno. A už vůbec bychom neměli problém aplikovat je i na jiné teroristy, zejména islámské. Ale uplatnili bychom je stejně třeba i na Olgu Hepnarovou? Na spartaki-

²⁵ KUCHTA, Josef. Trest smrti znovu aktuální? In: *Trestné sankcie: Progresívne trendy vo výkone trestných sankcií*. Zborník príspevkov z 13. sekcie medzinárodnej vedeckej konferencie, Bratislavské právnické fórum 2016. Bratislava: Právnická fakulta Univerzity Komenského, 2016, s. 64–70. (Sborník je v přílohách.)

²⁶ Diskuse jsou dostupné zde: http://www.lidovky.cz/diskuse.aspx?iddiskuse=A160528_074928_In_nazory_ELE
Pro jistotu jsem je zkopíroval a jsou v přílohách.

ádního vraha Straku? A co třeba takový K. H. Frank nebo Adolf Eichmann? Prostě lidé, kteří jen plnili rozkazy a vydávali rozkazy, ale sami nikoho nezabili. Co činy spáchané v afektu nebo ve stavu nějaké intoxikace mozku?

Když tak čteme Kramerovy argumentace, popis obzvláště zavrženíhodných lidských činů by se docela dobře hodil i na počínání dětí. Děti nejsou žádní nevinní andílkové, jsou to kruté bytosti. Snad je to dáno tím, co Ernst Haeckel vyjádřil ve svém zákonu (Ontogenetický vývoj je zkráceným opakováním fylogenetického vývoje) – že děti si zkrátka procházejí těmi vývojovými fázemi lidstva, kdy jsme ještě byli „barbaři“, žili kmenovými identitami a krutě válčili se všemi, kdo měli identitu jinou. Jinými slovy – Kramerovi či Černému by se dala položit otázka: Kde bude věková hranice trestní odpovědnosti, a proč bude právě tam? Za všechny příklady je možno uvést mladistvé střelce v amerických školách.

Dále by bylo třeba odpovědět i na jiné námitky. V moderním právním řádu, který se prosazuje od dob osvícenství, začínáme stále víc zohledňovat motivaci a intenci pachatelových činů. Odsoudíme ho, když prokážeme, že se zločinu dopustil vědomě a úmyslně (cílevědomě, záměrně, schválně). Pokud to ale neprokážeme, musíme pachateli přiznávat širokou škálu polehčujících okolností. Foucault přesvědčivě ukazuje, jak se na soudy přisály armády odborných expertů, od lékařů přes psychology, pedagogy až po neurovědce. A soudci ochotně přenechávají odpovědnost za svá nesnadná rozhodnutí na „vědeckých argumentech“. Nedávno jsme četli, že italský soud osvobodil násilníka, protože neurofyziologové u něj prokázali fatální poškození mozkových frontálních laloků, kvůli kterému neuměl rozlišovat mezi dobrem a zlem a nedokázal utlumit agresivní popudy. Kdy dojde na analýzu pachatelova genofondu, tedy na novější variantu Lombrosovy teorie²⁷?

Sám bych k článku Davida Černého připojil ještě jednu poznámku. Možná bychom měli bedlivěji rozlišovat mezi etikou (mravností, morálkou) a právem. Etika nemá sankcionovat materiálně, ale pouze morálně. Právo je užší a specifickou aplikací etických principů a ve svém přísně vymezeném rámci může sankcionovat i materiálně. Možná by etik měl zůstat u filosofických (teoretických) argumentací, jimiž přispívá k tomu, aby se ve společnosti ustavoval jistý morální konsenzus (zajisté dobově a situačně podmíněný). Právní myšlení a právní řád vtělený do života právních institucí pak v duchu a mezích společenského konsenzu dotahuje etické principy do podoby soudních rozhodnutí, obsahujících i materiální sankce, včetně třeba trestu smrti. Zkrátka myslím si, že David Černý měl nanejvýš vynést morální soud nad Breivikem, klasifikovat jeho čin jako obzvláště zavrženíhodný a Breivika diagnostikovat jako člověka nevhodného slitování. Legitimizace trestu smrti by se měla řešit spíše v právním diskursu. Absolutní trest by se měl vynášet ve jménu společnosti, ne ve jménu nějakých etických teorií. Středověká církev své odpůrce taky netrestala smrtí, jen na základě svých zkoumání u nich prohlašovala ztrátu křesťanských (dnes bychom řekli lidských) práv, a teprve světské instituce ve jménu své právní a politické legitimacy nad takto deklasovanými osobami vynášely a vykonávaly rozsudky, někdy i hrdelní. Zní to jako alibismus, ale taková je prostě dělba údělů (odborných diskursů).

KRAMER, Matthew. *The Ethics of Capital Punishment: A Philosophical Investigation of Evil and Its Consequences*. Oxford University Press, 2011. (Kniha je v přílohách.)

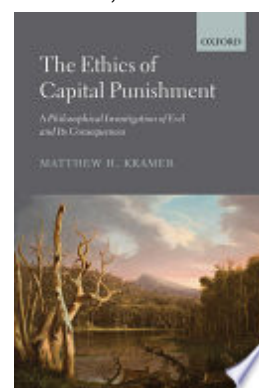
Debate has long been waged over the morality of capital punishment, with standard arguments in its favour being marshalled against familiar arguments that oppose the practice. In *The Ethics of Capital Punishment*, Matthew Kramer takes a fresh look at the philosophical arguments on which the legitimacy of the death penalty stands or falls, and he develops a novel justification of that penalty for a limited range of cases.

The book pursues both a project of critical debunking of the familiar rationales for capital punishment and a project of partial vindication. The critical part presents some accessible and engaging critiques of major arguments that have been offered in support of the death penalty. These chapters, suitable for use in teaching courses on capital punishment, valuably take issue with positions at the heart of contemporary debates over the morality of such punishment.

²⁷ Encyklopedie nám říká: **Cesare Lombroso**, rodným jménem Ezechia Marco Lombroso (1835–1909) byl italský lékař, biolog a kriminolog pocházející z veronské židovské rodiny. Vyšel ze studií frenologie, aby nakonec přišel s teorií, že zločinné sklony jsou vrozené a jsou rozpoznatelné ve fyziognomických znacích člověka. Rozlišoval „rozené zločince, občasně zločince, zločince z vášně, morální imbecily a kriminální epileptiky“. Tato jeho antropologická kriminologie byla časem zavržena jako nevědecká a předsudečná, sehrála však významnou roli ve vývoji zejména evropské kriminologie (méně severoamerické, tam vždy převládaly spíše sociologické koncepce zločinu).

The book then presents an original justification for executing truly terrible criminals, a justification that is free-standing rather than an aspect or offshoot of a general theory of punishment. Its purgative rationale, which has not heretofore been propounded in any current philosophical and practical debates over the death penalty, derives from a philosophical reconception of the nature of evil and the nature of defilement.

As the book contributes to philosophical discussions of those phenomena, it also contributes importantly to general normative ethics with sustained reflections on the differences between consequentialist approaches to punishment and deontological approaches. Above all, the volume contributes to the philosophy of criminal law with a fresh rationale for the use of the death penalty and with probing assessments of all the major theories of punishment that have been broached by jurists and philosophers for centuries. Although the book is a work of philosophy by a professional philosopher, it is readily accessible to readers who have not studied philosophy. It will stir both philosophers and anyone engaged with the death penalty to reconsider whether the institution of capital punishment can be an appropriate response to extreme evil.



Myslím, že každého napadne, co na trest smrti asi říkají křesťané. Nemá smysl zabíhat do minulosti. Církev sice málokdy přímo popravovala nebo zabíjela ve válkách, ale často k tomu vybízela a přiváděla společnosti do situací, kdy bylo zabíjení a popravování nevyhnutelné – anebo k tomu prostě mlčela. Katolíci, evangelíci i pravoslavní... všichni mají máslo na hlavě... Ale jsou i hlasy opačné. Třeba Petr Chelčický se výrazně stavěl proti válkám i proti trestu smrti. Co na to dnešní představitelé církvi, teologové?

Církevní veřejnost mírně vzrušila poznámka papeže Františka, že trest smrti by měl zrušen. Malou diskusi máme v Čitance. Roman Joch je konzervativní myslitel a konzervativní katolík. Takoví v poslední době rádi poukazují na to, že některé výroky papeže Františka se dostávají mimo linii tradičního učení církve. Chtěli by být papežštější než papež. Marie Kolářová, katolická právnička, statečně hájí pozici církevní hierarchie.

K dispozici jsou i jiné relevantní a poměrně aktuální texty:



Literatura k rozšiřujícímu a prohlubujícímu studiu

ŠRAJER, Jindřich. Trest smrti z teologického hlediska. *Studia Theologica*, 2003, č. 3, s. 55–60. (Je v přílohách.)

ZÁMEČNÍK, Jan. Trest smrti – argumenty pro a proti. *Teologická reflexe*, 2003, č. 9, s. 199–214.

THURZO, Vladimír. Je potřebné přehodnotit aktuální postoj Katolické církve k trestu smrti? *Acta Facultatis Theologicae Universitatis Comenianae*, 2018, č. 2, s. 83–98. (Je v přílohách.)



Příklad k zamyšlení

Zvláštním případem k úvahám a analýzám jsou takzvané krkavčí matky. Každý rok se stane, že matka zabije své novorozené dítě, dokonce i dítě poněkud už odrostlejší. Specifická byla svého času kauza Miroslavy Michekové. Ta v roce 1993 usmrtila svou teprve měsíční dceru. Případ byl zvláštní tím, že matka se k vraždě hrdě hlásila. Vyšetřovatelé i psychologové do protokolu zapsali: „*Miroslava nenávidí lidi. Zvláště nenávidí děti. To, co udělala, udělala pro vlastní potěšení. Ano, dítě pro ni představovalo jistou životní komplikaci, ale hlavně chtěla dokázat své matce, že dokáže zabít. A co především, má radost, že zabíjí. Dává jí to pocit uklidnění, získává pocit vlastní síly. Stále častěji mívá sny, ve kterých zabíjí nebo škrtí nožem staré bezbranné ženy, upoutané na lůžko, přičemž ve snu má stejný pocit, jako když usmrtila svoje dítě. Totiž pocit síly a vítězství. Zabití považuje za běžný úkol, který by dokázala udělat kdykoliv, s chladným srdcem a chladným vědomím. Po vraždě své dcery měla pocit, že jedno dítě je málo, že k vnitřnímu uspokojení by potřebovala zabít dětí víc. Že čím víc by těchto dětí bylo, tím větší by byla její síla... Vraždu plánovala dlouho před tím, než porodila. Jako trénink usmrtila několik koťat a dva psy. Chtěla zabít i svou mladší kamarádku, ale nakonec si to rozmyslela. Trpěla odmítnutím své vlastní matky, která ji vychovávala velmi tvrdě, bez lásky, a nakonec ji chtěla dokonce poslat do dětského domova. Chtěla ukázat své matce, že dokáže zabít.*“ Byt to ještě před několika lety, dostala by nepochybně trest smrti. Ten byl ale v roce 1990 zrušen a nahrazen doživotním vězením. Dostala tedy 25 let vězení, ale už po třech letech na základě dalších psychiatrických posudků a rovněž na základě diagnostiky z vězeňského

prostředí soud rozhodl o zmírnění trestu na 13,5 roku. Údajně se ve vězení obrátila na víru, a dokonce se na dálku provdala za někoho, s kým si jen dopisovala. Můžeme tedy přemýšlet o váze výroků pachatelem pronesených i o kompetenci příslušných psychologických a psychiatrických posudků. (Podobné pochyby se vznášely a dodnes vznášejí nad rozporuplnými expertízami kauzy Olgy Hepnarové – která ale byla popravena.) Můžeme přemýšlet o mechanismech laktační psychózy či o společenské nebezpečnosti těchto vražedkyň. Petra Teclová byla v roce 1997 potrestána 13 roky vězení za brutální vraždu svého ročního syna. Prezident republiky jí v roce 1999 udělil milost. Helena Čermáková v roce 2001 v opilosti zabila (snad zalehla) svou čtyřletou dcerku. Dostala jen tři roky vězení.



Pro zájemce o doplňující a rozšiřující studium

Samozřejmě je pro filosofii a etiku hodně blízká argumentace právní.

POPOVIČOVÁ, Darina. Absolutní trest z hlediska práva na život filosoficko-právní analýza. *Časopis pro právní vědu a praxi*, 2007, č. 4, s. 354–359. (Je v přílohách.)

Docela pikantní je, že známý a kontroverzní slovenský politik Robert Fico je původním povoláním právník a v roce 1998 napsal stručnou brožurku o trestu smrti (je v přílohách). Odborníci si jí ale příliš neváží, jak naznačují zdvořilé recenze.

Viz také např.:

DESET, Miloš. Kritika trestu smrti. *Justičná revue*, 2008, č. 8–9, s. 1223–1228.

LIPŠIC, Daniel. Trest smrti – predsudky a otázniky. *Justičná revue*, 2008, č. 8–9, s. 1229–1236.

KALVODOVÁ, Věra. *Trest odnětí svobody a jeho výkon*. Praha: Wolters Kluwer, 2016. Zejména první kapitola: K filozofii trestání (nejen) z pohledu trestního zákoníku (kapitola je v přílohách).



Doporučená literatura

Pochopitelně by na katedře filosofie měla nejvíc zaznívat argumentace filosofická (a etická). V novověku se k otázce trestu smrti kompetentně vyjadřoval Kant (deontologická teorie), Jeremy Bentham (utilitaristicky), ale třeba taky Hegel (z hlediska spíše státoprávního). Požadavek zrušení trestu smrti vyjádřil osvícenský právní filosof Cesare Beccaria, mnozí filosofové, mezi nimi také Voltaire nebo Bentham, ho následovali. John Stuart Mill jako poslanec v parlamentní debatě v roce 1868 ovšem poněkud v rozporu se svým utilitaristickým přesvědčením argumentoval proti snahám zrušit trest smrti.

Kritiku z liberálních pozic schytává katolický konzervativní filosof David S. Oderberg, australský profesor filosofie na Univerzitě v Readingu ve Velké Británii. Ve svých knihách a článcích se zabývá především otázkami metafyziky a etiky. Píše například o eutanazii, trestu smrti, právech zvířat, genetickém inženýrství, potratech či o konceptu spravedlivé války. Je to kritik utilitaristického přístupu svého australského kolegy, filosofa Petera Singera. Česky nevyšlo nic.

Nesmírně těžké je číst Jacquesa Derridu. Derrida se ale v jedné sérii svých seminářů (1999–2001) věnoval právě trestu smrti. Vyšly z toho dva svazky:

DERRIDA, Jacques. *Death penalty. Volume I*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

DERRIDA, Jacques. *Death penalty. Volume II*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

Oba jsou v přílohách.

Částečně je problematika obsažena v poslední kapitole tohoto knižního rozhovoru:

DERRIDA, Jacques. *Co přinese zítřek?* Praha: Karolinum, 2003.

Naproti tomu snadná ke čtení je stručná publikace popularizačního charakteru – která je ale poměrně aktuální:

MOONEY, Carla. *Is the Death penalty Just?* ReferencePoint Press, 2015. (Je v přílohách.)

V *Encyclopedia of Applied Ethics* (Chadwick, 2012) je heslo Capital punishment (s. 381–389). Všimněte si, jak je strukturované – toto jsou postupy, jaké byste si měli osvojit. Encyklopedii najdete v úložišti předmětu Aplikovaná etika.

V *Encyclopedia of Bioethics* (Post) je heslo Death penalty (s. 625–629). Toto heslo přeložila jedna ze studentek. Je v Čítance.

V přílohách je celá řada dalších textů vhodných k prohlubujícímu studiu.

Naproti tomu obecnější povahy jsou tyto publikace:

DRBOHLAV, Andrej. *Etopedie I.: trest smrti versus trest života pro sériové vrahy*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2005.

MONESTIER, Martin. *Historie trestu smrti: dějiny a techniky hrdelního trestu od počátků po současnost*. Praha: Knižní klub + Rybka Publishers, 1998 (a další vydání). (Oblíbená četba sadistů a masochistů.)



Originální by byl přístup ze strany literatury. Tam by bylo příkladů! Od antických tragédií přes Shakespeara až po třeba Camuse. Mimochodem, Camus se k trestu smrti docela kompetentně vyjadřoval. Text je v přílohách. A co teprve Dostojevského Zločin a trest!

Pěkně a po svém to popsal Karel Čapek v povídce Prométheův trest (Apokryfy):

Pochrchlávaje a hekaje po dlouhém průvodním řízení odebral se mimořádný senát k poradě, jež se konala ve stínu posvátné olivy. „Tak, pánové,“ zívá Hypométheus, předseda senátu. „Ale že se nám to zatrápeně protáhlo. Já myslím, že bych nemusel ani podávat resumé, no ale aby nebylo formálních námitek – – Tak tedy obžalovaný Prométheus, zdejší občan, byv pohnán před soud, že vynalezl oheň a tím jaksi – ehm ehm – porušil stávající řád, se přiznal, že: za prvé skutečně vynalezl oheň; dále že je s to, kdykoliv se mu zlíbí, vyvolati týž činnost zvanou křesání; za třetí že toto tajemství, respektive pohoršující objev nikterak řádně nezatajil ani neoznámil na příslušném místě, nýbrž jej svévolně prozradil, potažmo dal v užívání nepovolaným lidem, jak je dosvědčeno výpověďmi dotyčných osob, které jsme právě vyslechli. Já myslím, že to stačí a že bychom mohli hned přikročit k hlasování o vině a rozsudku.“

„Promiňte, pane předsedo,“ namítl přisedící Apométheus, „ale soudil bych, že vzhledem k vážnosti tohoto mimořádného tribunálu by snad přece jen bylo vhodnější, abychom k vynesení rozsudku přikročili až po důkladné poradě a – abych tak řekl – všestranné rozpravě.“

„Jak chcete, pánové,“ přivolil konciliantní Hypométheus. „Věc je sice jasná, ale chce-li někdo z vás ještě něco poznamenat, prosím.“ „Já bych si dovolil připomenout,“ ozval se votant Amétheus a řádně odkašlal, „že podle mého mínění by se měla na celé věci zdůraznit zvláště jedna stránka. Pánové, já mám na mysli stránku náboženskou. Račte dovolit, co je to ten oheň? Co je to ta vykřesaná jiskra? Jak doznal Prométheus sám, není to nic jiného nežli blesk a blesk, jak je obecně známo, je projevem zvláštní moci Dia Hromovládcе. Račte mně vysvětlit, pánové, jak přijde takový nějaký Prométheus k božímu ohni? Jakým právem se ho zmocnil? Kde vůbec jej vzal? Prométheus nám chce namluvit, že jej prostě vynalezl; ale to jsou hloupé výmluvy, – kdyby to bylo tak nevinné, proč by nevynalezl oheň například někdo z nás? Podle mého přesvědčení, pánové, Prométheus ten oheň prostě ukradl, a to našim bohům. Jeho zapírání a vytáčky nás nezmatou. Já bych jeho trestný čin kvalifikoval jednak jako obyčejnou krádež, jednak jako zločin rouhání a svatokrádeže. A my jsme tady proto, abychom co nejpřísněji potrestali tuto bezbožnou opovážlivost a chránili posvátný majetek našich národních bohů. Jen to jsem chtěl říci,“ končil Amétheus a rázně se vysmrkal do cípu své chlamydy.

„Dobře řečeno,“ souhlasil Hypométheus. „Má ještě někdo co poznamenat?“

„Prosím za prominutí,“ děl Apométheus, „ale já nemohu souhlasit s vývody váženého pana kolegy. Já jsem se na to díval, jak řečený Prométheus rozzíhal ten oheň; a řeknu vám upřímně, pánové, vždyť – mezi námi – na tom docela nic není. Objevit oheň, to by dovedl každý lenoch, povaleč a pasák koz; my jsme na to nepřišli jen proto, že vážný člověk, to se rozumí, nemá ani pokdy, ani pomyslení, aby si pohrával s nějakým křesáním kamínků. Ujišťuji pana kolegu Améthea, že to jsou docela obyčejné přírodní síly, jimiž se zabývati není důstojno myslícího člověka, neřkuli bohů. Podle mého soudu je oheň úkaz příliš malicherný, než aby se nějak týkal věcí nám všem svatých. Ale věc má jinou stránku, na kterou musím obrátit pozornost pánů kolegů. Zdá se totiž, že oheň je živel velmi nebezpečný, ba dokonce škodlivý. Slyšeli jste řadu svědků, kteří vypověděli, že zkoušejíce Prométheův klukovský vynález utrpěli těžké popáleniny, ba v některých případech i škody na majetku. Pánové, rozšíří-li se vinou Prométheovou užívání ohně, čemuž bohužel se už nedá zabránit, nebude si nikdo z nás jist životem, ba ani majetkem; ale to, pánové, může znamenat konec veškeré civilizace. Stačí sebemenší neopatrnost – a před čím se zastaví ten nepokojný živel? Prométheus, pánové, se dopustil trestuhodné lehkomyšlnosti tím, že uvedl na svět věc tak škodlivou. Já bych jeho vinu formuloval jako zločin těžkého ublížení na těle a ohrožování veřejné bezpečnosti. Vzhledem k tomu jsem pro doživotní trest na svobodě s tvrdým lůžkem a okovy. Domluvil jsem, pane předsedo.“

„Máte, kolego, docela pravdu,“ zafuněl Hypométheus. „Jen bych ještě podotkl, pánové, k čemu nám vůbec bylo třeba nějakého ohně? Copak užívali ohně naši předkové? Přijít s něčím takovým, to je prostě neúcta k děděnému řádu, to je – ehm, jenom podvrtná činnost. Zahrávání s ohněm, to nám tak ještě chybělo! A uvažte, pánové, kam to povede: lidé u ohně zbytečně zchoulostiví, budou se válet v teple a pohodlí, místo aby – nu, místo aby bojovali a podobně. Pojde z toho jen změkčilost, úpadek mravů a – ehm, vůbec nepořádek a podobně. Zkrátka něco se už musí stát proti takovým nezdravým úkazům, pánové. Doba je vážná, a vůbec. Jen to jsem chtěl připomenout.“

„Velmi správně,“ ozval se Antimétheus. „My všichni zajisté souhlasíme s naším panem předsedou, že Prométheův oheň může mít nedozírné následky. Pánové, netajme si, je to ohromná věc. Mít oheň ve své moci – jaké nové možnosti se tu otvírají! Uvádím jen namátkou: spálit nepřátelům úrodu, zažehnout jim olivové háje a tak dále. Ohněm, pánové, je nám lidem dána nová síla a nová zbraň; ohněm se stáváme skoro rovni bohům,“ šeptal Antimétheus a náhle ostře vybuchl: „Žaluji na Prométhea, že tento božský a nepřekonatelný živel ohně svěřil pasákům i otrokům, komukoliv, kdo přišel; že jej neodevzdal povolaným rukám, které by ho střežily jako státní poklad a jím vládly. Žaluji na Prométhea, že tímto způsobem zpronevěřil objev ohně, který měl býti tajemstvím kníza. Žaluji na Prométhea,“ křičel vzrušeně Antimétheus, „že naučil rozněcovat oheň i cizince! Že jej nezatajil ani před našimi nepřáteli! Prométheus ukradl oheň nám tím, že jej dal všem! Žaluji Prométhea z velezrady! Žaluji ho z úkladů proti obci!“ Antimétheus se křikem až rozkašlal. „Navrhuji trest smrti,“ vypravil ze sebe.

„Tak, pánové,“ promluvil Hypométheus, „hlásí se ještě někdo o slovo? Tedy podle náhledu soudu je obžalovaný Prométheus shledán vinným jednak zločinem rouhání a svatokrádeže, jednak zločinem těžkého ublížení na těle, potažmo poškození cizího majetku a ohrožování veřejné bezpečnosti, jednak zločinem velezrady. Pánové, navrhuji uvaliti na něho buď doživotní trest na svobodě zostřený tvrdým lůžkem a pouty, nebo trest smrti. Ehm.“

„Nebo obojí,“ vyhrkl zamyšleně Amétheus. „Aby se vyhovělo oběma návrhům.“

„Jak to, obojí trest?“ ptal se předseda.

„Právě o tom přemýšlím,“ bručel Amétheus. „Šlo by to třeba tak... odsoudit Prométhea k tomu, aby byl doživotně připoután ke skále..., ať mu třeba supové vyklouvají jeho bezbožná játra, rače rozumět?“

„To by šlo,“ děl uspokojeně Hypométheus. „Pánové, to by byl jednou exemplární trest na takové – ehm, zločinné výstřelky, že ano? Má někdo nějakou námitku? Tak bychom byli hotovi.“

*

„A proč jste, tati, toho Prométhea odsoudili k smrti?“ ptal se Hypométhea při večeři jeho syn Epimétheus.

„Tomu ty nerozumíš,“ bručel Hypométheus ohryzuje přitom skopovou kýtku. „Panečku, taková pečená kýta přece jen chutná líp než syrová; tak vida, k něčemu je ten oheň přece jen dobrý. – To byly důvody veřejného zájmu, víš? Kampak by to vedlo, kdyby někdo směl beztrestně přijít s něčím velikým, no ne? Ale něco tomu masu ještě chybí – Už to mám!“ zvolal radostně. „Pečená kýta by se měla posolit a potřít česnekem! To je to právě! Hochu, to přece je objev! Vidíš, na to by takový Prométheus nepřišel!“



Kontrolní otázky

Pokuste se sepsat argumenty pro trest smrti a proti němu.

Jak do úvah, které jsme rozvinuli v této kapitole o etice a právu a trestání, zapadá institut prezidentských milostí a praxe amnestií?

Jak byste nastavili spodní hranici trestní odpovědnosti pro děti a mladistvé? Jak trestat třeba jedenáctileté vrahy?

Jak byste řešili právní a morální problém squatingu? Obsadit a využívat cizí majetek je nepochybně porušení majetkových práv. Je to nelegální. Na druhé straně ale cítíme, že když majitel objekt nedokázal ani využít ani udržovat, mají noví uživatelé jakési morální právo k jeho adaptaci k novému účelu. Je to legitimní?

5 Svobodná vůle a determinismus

Takto formulované téma by spadalo do etiky obecné nebo systematické, protože je průřezové, prochází epochami, směry a školami, vyjadřovali se k němu myslitelé z oblasti filosofie, etiky, práva, psychologie i sociologie a v poslední době i evoluční biologie (genetiky) či neurověd. Nemůžeme obsáhnout všechny jeho aspekty. Spokojíme se tedy jen s několika sondami do jádra problematiky. A pokusíme se poskytnout přiměřeně koncipovaný návod ke studiu a přehled doporučené literatury.

Pro nás nejlepší a nejjednodušší pomůckou pro prvotní sestup k srdci tématu představuje tento drobný sborník (který je v přílohách):

ČERNÝ, David; DOLEŽAL, Adam; DOLEŽAL, Tomáš; DVOŘÁK, Petr; MARVAN, Tomáš; MIKEŠ, Vladimír. *Svoboda vůle a otázka morální a trestní odpovědnosti*. Praha: Academia, 2016.

Autory spojuje metoda a diskurs analytické filosofie a metaetiky.

Vesmír vypadá jako fyzikálně přísně determinované univerzum. V tom případě by i každý akt našeho jednání a chování byl jen výsledkem, důsledkem minulých aktů odehrávajících se ve světě a v nás. To se ale přiči tomu, co si o sobě intuitivně myslíme. My si přisuzujeme svobodnou vůli, tedy možnost rozhodnout se i jinak, než k čemu nás nutí kauzalita přírodních dějů a sociálních událostí. Jedině svobodná rozhodnutí mají etický rozměr, morální odpovědnost neseme jen za to, co jsme učinili vědomě a dobrovolně. Problémy nastanou, začneme-li filosoficky hloubat nad tím, co to znamená vědomě, co znamená něco vědět; co znamená vůle, tedy aktivní rozhodnutí; co všechno může obsahovat pojem svoboda a jak rozmanitě může být chápán; kolik možností máme fakticky vždy na vybranou; kdo je to vlastně ten, kdo ve mně činí ona rozhodnutí, čili co je subjekt, osoba, individuum, já...; co všechno se míní tím, když se mluví o odpovědnosti, před kým se má člověk zodpovídat. A tak dále. Metaetikové a analytičtí filosofové obvykle neradi řeší problémy a odpovídají na otázky. Místo toho kompletují přehledy teorií a teorií, které se o něco takového pokoušejí, analyzují a srovnávají je, a především zkoumají, jaké kdo používá argumenty a zda jeho argumenty jsou logicky správné. Tomu se obvykle říká metaanalýza. Zdánlivě neutrální postoj rozhodčího nad hracím polem funguje jako alibi pro ty, kdo se bojí vyslovit svůj názor, zaujmout osobní postoj.

V tomto způsobu uchopování problematiky se pracuje především s těmito pojmy, známými i z metaetiky:

Determinismus – Přesvědčení, že vývoj vesmíru je plně určený přírodními zákony a předchozími stavy světa. Dá se také charakterizovat jako tvrzení, že vesmír má v každém časovém okamžiku pouze jednu jedinou možnou budoucnost.

Kompatibilismus – Kompatibilismus představuje tezi, že svoboda vůle je slučitelná s determinismem.

Inkompatibilismus – Naopak tvrdí, že buď platí determinismus, nebo jsme svobodní, obojí současně možné není.

Svoboda vůle a iluze – je potřeba zachovávat iluzi toho, že jsme svobodní v tom smyslu, že máme konečnou kontrolu nad svými volbami a jednáním. Bez této iluze bychom ztratili důvody přijímat kompatibilismus a v konečném důsledku bychom se přiklonili k tzv. tvrdému determinismu, který je neslučitelný se spravedlivým přičítáním viny či zásluhy, a tedy i s morální odpovědností.

Libertarianismus – Člověk je plně svobodný, a tudíž i morálně odpovědný, tedy i schopný nést právní důsledky svého jednání.

Intuice – Když analytičtí filosofové nebo metaetikové řeknou slovo „intuice“, věští to, že podle nich s argumentací není něco v pořádku. V jejich slovníku tento pojem zní poněkud hanlivě. Označují tak „lidové představy“, to, co si myslí „málo informovaní“ lidé, spontánní mínění davu, případně pouhá zpola neuvědomovaná tušení, nikoli produkty dospělého a vyspělého ratiu. Intuice může být někdy správná, ale obvykle neví, proč.

Myslitelé toho typu jako autoři našeho sborníku inklinují k logice a přírodním vědám, případně i sociálním a humanitním vědám, pokud pracují empiricky, to znamená pozitivisticky, podobně jako vědy přírodní. Rádi

zdůrazňují, že se opírají o „fakta“, „data“ a racionální, logické argumenty, připomínají tak právníky potýkající se u soudu se svými oponenty, rovněž právníky.



Doporučená literatura

Kdo chce, může si přečíst drobnou knížečku Sama Harrise, autora přesně toho ražení. A může si pak přečíst mou recenzi na ni, která je v Čítance.

HARRIS, Sam. *Svoboda vůle*. Praha, Dybbuk, 2015.

David Černý, když chce, umí věci vyložit i stručně a srozumitelně, jak dokazuje v článku *Život bet svobodné vůle*, který je v Čítance.

O svobodné vůli člověka nám mnohé řeknou i vědy, a nikoli jen biologické, jak nás přesvědčí tento krátký článek, který máme v Čítance:

REJMAN, Daniel. Historická naděje pro existenci svobodné vůle. *Vesmír.cz*, 17. 3. 2020.

Přehled vědeckých (přírodovědeckých) teorií relevantních v otázce svobodné vůle (včetně slavného Libetova experimentu²⁸) podává Ondřej Havlíček:

HAVLÍČEK, Ondřej. Filosofický problém svobodné vůle ve světle vědeckých poznatků. *E-logos, Electronical Journal for Philosophy*, 2013, 6, s. 2–23. Článek je v přílohách.

Rovněž Marek Petrů:

PETRŮ, Marek. Neuroetika: nový problém, nová disciplína. In: MIOVSKÝ, Michal; ČERMÁK, Ivo; CHRZ, Vladimír (eds.). *Kvalitativní přístup a metody ve vědách o člověku – IV: Vybrané aspekty teorie a praxe*. Olomouc, Univerzita Palackého, 2005, 9. kap., s. 115–128. Článek je v přílohách. Viz rovněž:

GAZZANIGA, Michael S. *Kdo to tady řídí? aneb Svobodná vůle a neurověda*. Praha: Dybbuk, 2013.

Poučení neurovědami, americkým behaviorismem, teorií her a analytickou filosofií pouštějí se neuroetici a ti, kdo i ve filosofii pracují s experimenty, do svých logicky dobře zargumentovaných spekulací zejména o otázce svobodné vůle. Dobrý a poměrně aktuální přehled podává Kateřina Šimáčková:

ŠIMÁČKOVÁ, Kateřina. Experimentální filosofie o otázce kompatibility svobodné vůle s determinismem. *Pro-Fil*, doplňkové číslo, 2014, s. 36–49. Článek je v přílohách.

Kdo má rád větší pestrost klasických filosofických přístupů, nechť sáhne po těchto sbornících:

HAVLÍČEK, Aleš (ed.). *Svoboda od antiky po současnost*. Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně, 2012.

NEJESCHLEBA, Tomáš a kol. *Pojetí svobody v dějinách a současnosti filosofie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2013.

HÁLA, Vlastimil a kol. *Morální odpovědnost a její aspekty*. Praha: Filosofia, 2013.

Na vybranou má i ze stovek anglicky psaných encyklopedií, úvodů a kompendií. V přílohách jsou dvě poměrně aktuální:

MCKENNA, Michael; PEREBOOM, Derk (eds.). *Free Will: A Contemporary Introduction*. Routledge, 2016.

KANE, Robert (ed.). *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press, 2012.

Z jiné strany se do srdce problematiky svobody a determinismu dostává Antonín Dolák jednak klíčovou otázkou, kdo nebo co je to já, a jednak tím, že do našeho prostředí vnáší myšlení amerického filosofa Daniela Dennetta. Viz např. tyto, ale i další autorovy texty:

DOLÁK, Antonín. Svoboda vůle: Sic et non. *Organon F*, 2010, č. 3, s. 322–338.

DOLÁK, Antonín. *Jáství a svobodná vůle*. Brno: Institut mezioborových studií, 2013.

V kontextu křesťanského myšlení se o problému vyjadřuje například Aurelius Augustin, Erasmus Rotterdamský a mnozí další. Učebnicově jednoduše a srozumitelně to umí vysvětlit třeba Erazim Kohák nebo Jan Sokol.

²⁸ Dobrý a stručný popis experimentu přináší například tento článek (který je v přílohách): ZIELINA, Martin; ŠMAHAJ, Jan. Libetovy experimenty a svobodná vůle. In: MAIEROVÁ, Eva; PROCHÁZKA, Roman; DOLEJŠ, Martin; SKOPAL, Ondrej (eds.). *PhD Existence 2014. Sborník odborných příspěvků z Česko-slovenské psychologické konference pro doktorandy a o doktorandech*. Olomouc: FF UP, 2014, s. 75–83.

6 Dějiny etiky

Systematickou etiku nyní vystřídáme dějinnou sondou. Půjde o opakování už studované látky v různých předmětech týkajících se dějin filosofie. Jen z ní musíme zdůraznit etické momenty a aspekty. Proto nastupuje fáze řízeného samostudia, jež bude kontrolována písemnými testy prověřujícími dobrou orientaci v látce a náležité porozumění etické problematice. V češtině nemáme vhodnou učebnici dějin etiky. Tu mají ale na Slovensku. Má téměř 900 stran. V přílohách jsou oskenované příslušné kapitoly, protože kniha se v českých knihovnách velmi těžko shání.

REMIŠOVÁ, Anna (ed.). *Dejiny etického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2008.



Závazný studijní úkol – Antika

Prostudujte si s. 42–117 z této publikace. Zaměřte se jen na základní charakteristiky sókratovské etiky, Platónovy etiky a stručný, obecný pohled na Aristotela. Epikureismus a stoicismus stačí umět stručně a výstižně charakterizovat. Cílem je získat dobrou orientaci v problematice a základní náhled na etiku jako součást antické filosofie.

Pro srovnání je možno nahlédnout do této publikace, jež je prozatím nejlepším českým moderním kompendiem etiky:

ŠPINKA, Štěpán a kol. *Přístupy k etice I*. Praha: Filosofia, 2014.

Stručný výtah kapitol o epikurejské a stoické etice z této publikace jsem vám pořídil a umístil do Čítanky. V Čítance je rovněž překlad hesla Stoicismus z *Encyclopedia of Applied Ethics*. Autor hesla je Jan Narveson.

Poznatky o hédonismu je možno si doplnit pomocí úryvků z článků Davida Černého, které jsou rovněž v Čítance. Ty pak je možno porovnat s některými pasážemi dalšího článku Davida Černého, který se týká hédonismu v souvislosti s eutanazií:

ČERNÝ, David. Eutanazie a klasický hédonismus. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky*, 2017, č. 2, s. 29–43. Článek je v přílohách.



Kontrolní otázky

1. Co je to areté? Byla vždy a u všech antických filosofů pojímána stejně? Jak tento pojem vyložit, abychom mu dnes porozuměli tak, jak byl kdysi míněn? A co by bylo jeho dnešním ekvivalentem? Co je opakem, protipólem areté? Všimněte si, jak odlišně zní texty, když výraz *areté* přeložíme jako „ctnost“, nebo jako „zdatnost“ (porovnejte si text Stoická etika od Vladimíra Mikeše s kapitolami od Vladislava Suváka v Remišové).
2. Je eudaimonia totéž, co dnes označujeme slovem štěstí? Zkuste to ze všech stran rozebrat a vysvětlit.
3. Často srovnáváme řeckou *filía* s křesťanskou *agapé*. Jak chápali řečtí filosofové přátelství? Liší se jejich pojetí od toho, jak rozumíme přátelství dnes?



Závazný studijní úkol – Kant

Studijní materiál: Remišová – *Dejiny etického myslenia*, s. 330–351. Prostudujte se pasáže o Kantově deontologické etice. Stačí základní porozumění, není třeba se učit detaily, důležité je spíše pochopit kritiku Kantova přístupu. V tomto předmětu nám jde jen o vřazení Kantovy etiky do celku vývoje etického myšlení. Detailnímu studiu Kantovy filosofie je věnován samostatný (volitelný) předmět. Přesto se zájemci mohou dobrovolně pustit do nadstandardního prohlubujícího studia pomocí například těchto publikací:

KUNEŠ, Jan (ed.). *Kantův morální zákon*. Praha: Oikúmené, 2017.

V knize, která sestává ze dvou obsáhlých textů dvou předních kantovských badatelů, Konrada Cramera a Michaela Wolffa, je probírán Kantův morální zákon jako východisko Kantovy praktické filosofie. S důrazem na Kantovu Kritiku praktického rozumu je především vyloženo, v jakém smyslu je morální zákon základnější než obecně známější kategorický imperativ a co znamená, že vědomí morálního zákona lze podle Kanta nazývat „faktum rozumu“.

CHOTAŠ, Jiří; KARÁSEK, Jindřich (eds.). *Kantův kategorický imperativ*. Praha: Oikúmené, 2005.

Obsah: Předmluva 7; OTFRIED HÖFFE: Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti 9; DIETER HEINRICH: Etika autonomie 43; ANDREW REATH: Kantova teorie morální smyslovosti. Úcta k morálnímu zákonu a vliv sklonů 71; THEODOR EBERT: Kantův kategorický imperativ a kritéria přikázaných, zakázaných a volně uvážených jednání 98; JULIUS EBBINGHAUS: Formule kategorického imperativu a odvození obsahově určených povinností 114; IMMANUEL KANT: O nejvyšším principu morálky 136; Seznam zkratk 143; Seznam literatury 145.



Kontrolní otázky

1. Je známé „zlaté pravidlo etiky“ (*Jak chcete, aby se lidé k vám chovali, chovejte se i vy k nim.*) totožné s Kantovým kategorickým imperativem?
2. Vložte, jak Kant rozumí pojmům *imperativ* a *maxima*.



Závazný studijní úkol – Utilitarismus

Studijní materiál: Remišová – *Dejiny etického myslenia*, s. 302–329 a 626–627, látka je zde ale vysvětlena zbytečně komplikovaně, lepší orientaci poskytuje Thompson – *Přehled etiky*, s. 93–106. Důležité je umět rozlišit utilitarismus jednání a utilitarismus pravidel, vztah konsekvencialismu a utilitarismu a porozumět kritice utilitarismu.

THOMPSON, Mel. *Přehled etiky*. Praha: Portál, Praha 2004. (Kniha je v přílohách.)

Je vhodné seznámit se také s teorií preferenčního utilitarismu Petera Singera. Seriózní výklad poskytuje článek Davida Černého (v přílohách), i když autor, jakkoli Singerovy argumenty uznává, si neodpustí v podstatě emocionální kritiku údajně nebezpečných fašizoidních dopadů teorií slavného etika. Singerovi ostatně do nácků spílá značná část odborné veřejnosti.

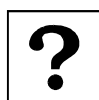
ČERNÝ, David. Peter Singer a preferenční utilitarismus. In: HERŮFEK, Jan. *Pojetí důstojnosti člověka od antiky po současnost*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2015, s. 161–175. Článek je v přílohách.

Je možno také nahlédnout do článku o Millovu utilitarismu:

JANÍČKO, Martin; JANÍČKO, Pavel. Utilitarismus v podání Johna Stuarta Milla. *Acta Oeconomica Pragensia*, 2014, č. 5, s. 90–97. Článek je v přílohách.

ZNOJ, Milan. Utilitarismus: Jeremy Bentham a John Stuart Mill. In: CHOTAŠ, Jiří; KUČERA, Rudolf. *Dejiny politického myšlení III*. Praha: Oikúmené, 2009.

V Čítance je umístěn překlad hesla Utilitarismus z *Encyclopedia of Applied Ethics*. Autor hesla je Ben Eggleston. Dikce je přísně logická, přesnost až právnícká.



Kontrolní otázky

1. Mill je utilitarista, ale současně taky velký liberál a individualista. Jak je to možné? Vždyť to si odporuje?
2. Jak je možné, že navzdory všem kritikám, které se na utilitarismus snesly, je tento způsob etického uvažování i dnes převažující?
3. Je Peter Singer opravdu nácek? Co lidem na jeho teoriích vadí?
4. Utilitarismus tvrdí, že je morální zvýšit nějaké blaho. Může být k takovému morálnímu činu někdo (morálně) nucen? Třeba argumentováním, že jemu to nezpůsobí žádnou újmu, ale někomu jinému to přinese prospěch.



Závazný studijní úkol – Metaetika

Metaetika by správně do této kapitoly patřit neměla, protože metaetika programově ignoruje dějiny.

Tváří se, jako by problémy, jimiž se zabývá, byly nadčasové, záměrně odhlíží od dobové podmíněnosti výroků a teorií a zkoumá jen jejich logickou strukturu a způsob argumentace. Zařazujeme ji sem spíše proto, že v polovině 20. století se stala výrazně dominujícím způsobem etického myšlení, zejména v angloamerickém prostředí. Odtud ovšem díky tomu, že angličtina se na přelomu 20. a 21. století stala univerzálním jazykem vědy, zasahuje svým vlivem i do dnešních etických diskursů, zejména v prostředí ovlivněném analytickou filosofií. Musíme proto o tomto svérázném způsobu myšlení a vyjadřování vědět, i když se sami třeba analytickou filosofií a metaetikou nehodláme zabývat. Je dobré orientovat se v určitých myšlenkových postupech a vědět, jak jsou některé frekventované pojmy, výrazy a odborné termíny používány.

Studijní materiál: Remišová – *Dějiny etického myšlení*, s. 575–594, není třeba jít do detailů, naopak je vhodné tento materiál korigovat Brázdovou knihou *Ethicum*, s. 73–112. Je třeba se zaměřit, i když jen poměrně obecně na výrazy intuicionismus, Moore a naturalistický omyl, emotivismus a preskriptivismus.

BRÁZDA, Radim. *Ethicum*. Zlín: VeRBuM, 2010.

Brázdova učebnice byla sice podrobena zdrcující kritice, jak jsme o tom psali v předchozí učebnici *Etika – Úvod do studia*, ale některé její pasáže můžeme s úspěchem používat, i když víme, jak je jako celek problematická.



Kontrolní otázky

1. Co to znamená, když o metaetických teoriích řekneme, že některé jsou kognitivistické a jiné nekognitivistické?
2. Oč vlastně jde v Moorově koncepci naturalistického omylu? Je to opravdu omyl? Co se míní výrazem „naturalistický“ – je to v češtině intuitivně srozumitelné?
3. R. M. Hare se od emotivistů liší tím, že tvrdí: V morálním výroku nejde jen o vyjádření jakéhosi pocitu, subjektivního nastavení, ale je v něm i preskripce, tedy imperativ – a ten odkazuje k nějakému systému pravidel, která musí být univerzalizovatelná. Hare zkrátka říká, že jazyk morálky není pouze popisný, ale ve své emotivnosti a dynamičnosti je i preskriptivní – mívá ke změně postojů. Neznačená to ale, že se Hare od metaetiky odklání a vrací se zpět ke staré normativní etice? Jinými slovy – V čem spočívá rozdíl mezi jeho pojetím preskriptivismu a klasickou normativní etikou?
4. Je zajímavé, že Mel Thomson ve své knize *Přehled etiky* vůbec nemá kapitolu věnovanou metaetice. Je to nepochybně proto, že celá jeho učebnice je v podstatě koncipovaná metaeticky, vychází z prostředí americké analytické filosofie. Pro srovnání nahlédněte do Anzenbacherova *Úvodu do etiky*. Kapitola 10 je nazvána Analytická etika. Rozumíte tomu, co a jak je zde vysvětlováno?



Závazný studijní úkol – Postmoderna

Ani postmoderna by asi neměla být zařazena do této kapitoly, protože postmodernisté se vymezují vůči klasickým teoriím dějin. Ale koneckonců i postmoderna se objevila v čase, v závěru 20. století, a protože dnes zřejmě vplynula do myšlenkového a životního mainstreamu, stala se sama součástí historie, již se tolik chtěla stát vyvrcholením a koncem.

Studijní materiály: ŠILER – *Etika – Úvod do studia*, kap. 2,5; BRÁZDA, Radim. Etika v postmoderní době. In: Kol. *Vybrané problémy soudobé etiky*. Brno: MU, 1993, s. 14–41, (text je v přílohách); WELSCH, Wolfgang. *Postmoderna. Pluralita jako etická a politická hodnota*. Praha: KLP, 1993, (text je v přílohách).



Kontrolní otázky

1. Postmoderna odmítá jeden typ racionality, protože se obává jeho dogmatismu, totality. Co tedy místo toho upřednostňuje?
 - a) Intuici, iracionalitu, mystiku.

b) Pluralitu racionalit, etický řád diskursu mezi různými typy racionalit.

c) Návrat k premodernímu mýtu, vyprávění.

2. O postmoderní situaci v etice se říká: *Tato situace ale kupodivu neznamena, že musíme upadnout do radikálního individualismu, cynismu, že se nám etika rozpadne, atomizována do privátních řešení.*

Jaké řešení tedy postmoderna v etické oblasti nabízí?

3. Welsch říká:

„Postmoderní etika musí najít řešení problému, který spočívá v tom, že pravidla regulace rozdílných životních forem a smyslových světů nejsou nikdy kompatibilní. Určitě je přehnané mluvit o absolutní heterogenitě a inkomensurabilitě.“

Vysvětlete, co znamená poslední věta jeho výroku.

7 Egoismus a altruismus

Vracíme se opět k tématu, jež průřezově prochází epochami, směry a školami etického myšlení, dotýká se psychologie, sociologie, sociobiologie, teorie her, ekonomie... a ovšem i náboženství. Částečně už jsme se o něm zmiňovali v předchozí učebnici *Etika – Úvod do studia*, kde jsme si právě na tom, co intuitivně víme o egoismu a altruismu, ukazovali, jak naše běžné představy narušují hypotézy přírodovědných disciplín, jež lidské chování a jednání vysvětlují jinak, než jsme byli zvyklí. Rovněž jsme si ukázali na odvrácené stránky či ambivalenci těchto pojmů či jevů. Egoismus je jen někdy špatný (třeba jako solipsismus nebo egotismus nebo narcismus), ale jindy naopak může být žádoucí (láska k sobě samému jako nutný předpoklad lásky k bližnímu). Stejně tak altruismus může být někdy jen zakuklený egoismus (reciproční altruismus) nebo egoismus jen šikovně altruismem pokrytecky maskovaný.

Jde možná jen o to nově a poučeněji promyslet, domyslet to, co jsme dosud o těchto pojmech a jevech věděli a mysleli. Zjistíme třeba, že Dawkinsův tzv. sobecký gen vlastně není přesně tím, co toto slovní spojení sugeruje, bohužel termín přešel do běžného užití a začal si žít vlastním životem. Nebo se nám ukáže, že egoismus a altruismus jsou možná jen falešné opozice, ve skutečnosti se vždy v životě setkáváme s kombinací obou (že by podle taoistického modelu splývání a prolínání principů jin a jang?)

Známi vyznavači hrdé sebestřednosti Max Stirner, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche či Ladislav Klíma nebo Szandor LaVey se vzepřeli nadekretovanému křesťanskému milování bližních a otevřeně se přihlásili ke zdravému sobectví. Toto gesto má v sobě mnoho pravdivého a sympatického. V novější době je zopakovala Ayn Randová. Není špatné o tom vědět a promýšlet tyto zdánlivé egoistické pozice ze všech možných stran. Že by Jean Améry svým gestem jen zdůraznil opačnou, tragickou stránku uzavřenosti do sebe sama?

V podstatě jen kvůli plodnému zamyšlení a inspiraci a jako podnět k případnému rozšiřujícímu studiu si zde uvedeme některé etické aspekty této domněle důvěrně známé morální opozice.

Internetová sociologická encyklopedie vysvětluje toto heslo ze svého hlediska takto:

altruismus – (z fr. altruisme, to z lat. alter = jiný, druhý) – morální princip předpisující potlačit vlastní egoismus, nezískat službu bližnímu, ochota obětovat vlastní zájem ve prospěch jiných, mravní princip, podle něhož je blaho jiného a on sám mravně důležitější než mé vlastní já a vlastní blaho, resp. reálné chování vědomě nebo nevědomě založené na těchto principech nebo jim odpovídající. Ideál altruismu se objevuje v řadě náboženských doktrín, zejména v buddhismu a křesťanství (láska k bližnímu jako jeden z nejvyšších mravních imperativů), ale např. také v pozdním stoicismu. V křesťanství a katolické doktríně je rozpracována koncepce Boží lásky, lásky k sobě a lásky k bližnímu a jsou konkretizovány formy, jimiž se má činný altruismus jako výraz lásky k bližnímu projevat (milosrdenství, dobročinnost, bratrské napomenutí apod.). Řada křesťanských světců je personifikací křesťanského altruismu (v současnosti lze jako příklad činnorodého altruismu uvést např. *Matku Terezu*). Bez použití termínu altruismus se o altruistickém chování uvažuje v anglické osvícenské etice, zejména u *A. A. Shaftesburyho*, *Francise Hutchesona*, ale také u *Davidu Huma* a *Adama Smitha*, který sociální cit pokládá za základ veškeré morálky. *Smith* se dnes paradoxně stal nevědomým prorokem materiálního egoismu v razantním rozporu se svým etickým dílem zastíněným ekonomickou teorií „neviditelné ruky trhu“. *P. A. Kropotkin* pokládal altruismus za významný protipól sociální darwinistické ideologie boje o život.

Pojem altruismus vytvořil a zavedl jako významnou součást své pozitivní filozofie *Auguste Comte*. Formuloval etický požadavek „vivre pour autrui“ (žít pro jiné) a rozlišuje: 1. altruismus instinktivní, který je vlastní lidem i živočichům, spojuje rod s individuem a ve své původní podobě je neustále rozrušován civilizací; 2. altruismus rozvíjený v rámci civilizace a postupně proměňovaný ve spontánně projevovanou lidskou vlastnost spojující všechny lidi. Idea altruismu se tak stává součástí *Comtova* náboženství humanity. *H. Spencer* v kontextu svého biologismu chápe altruismus jako adaptivní vlastnost vznikající v průběhu evoluce, čímž se pozoruhodně blíží současné sociobiologii. *F. Nietzsche* má naopak za to, že altruismus je projevem úniku slabých, že je ideologií, dokonce egoismem slabých a že je v rozporu s ideálem možné nadlidské dokonalosti. Freudovská psychoanalytická koncepce chápe altruismus jako neurotickou kompenzaci opačně orientovaného původního egoismu, který je z psychiky vytěšňován. Sociologicky neobyčejně významná je koncepce altruismu, kterou rozpracoval *É. Durkheim*, zejména v souvislosti se svou teorií egoistické a altruistické sebevraždy. *Durkheim* poukazuje na to, že neustálý přechod od jedné egoistické rozkoše k druhé je špatnou metodou úniku před sebou samým a že v egoismu nelze najít smysl života. Egoismus a altruismus se však v sociálním životě reálně kombinují a dokonce se mohou vzájemně posilovat. U *Durkheima* je altruismus silně vázán na propojení individua se skupinou. Jestliže egoismus je stav, v němž ego žije vlastní život a je poslušno jen sebe sama, pak altruismus vyjadřuje

stav opačný, kdy ego není svým vlastním vlastnictvím, kdy je smíšeno s něčím jiným, kdy cíl chování je vůči němu vnější, tj. nalézá se v některé ze skupin, na jejíž činnosti individuum participuje. Marxismus ideál lásky k bližnímu zkarikoval jako apologetickou ideologii, která má pouze stabilizovat třídní panství, a protiklad egoismu a altruismu relativizoval jako třídně podmíněný, který zanikne spolu se zánikem třídní diference.

Významný impuls k diskusím o povaze altruismu a egoismu dala soudobá sociobiologie. Podle *Edwarda O. Wilsona* existují dva zákl. druhy altruismu: 1. altruismus tvrdého jádra, pozorovatelný zejména u sociálního hmyzu, který je svou povahou iracionální a jednostranně zaměřený na jiné jedince, přičemž vykonavatel nevyjadřuje touhu po stejné zpětné reakci a nečiní tedy nic, co by naznačovalo, že předpokládá reciproční chování; 2. altruismus měkkého jádra, který očekává odezvu u společnosti a který je konec konců vysoce sobecký. Klíčem k altruismu měkkého jádra je reciprocita, která se implicitně předpokládá, ačkoliv se o ní nemluví. *Wilson* v žádném z altruismů, ani v altruismu měkkého jádra, který absolutně v lidských společnostech dominuje, neshledává nic ideálního: lidské bytosti jsou dostatečně sobecké a vypočítavé na to, aby dosáhly vysoké míry harmonie a sociální homeostáze. Altruismus je *Wilsonovi* v podstatě ideologií, jež je směsicí klamu a viny, lži a předstírání, podvodu a sebeklamu. Kdyby ve společnosti převládł altruismus tvrdého jádra, bylo by to pro civilizaci nebezpečné a zhoubné, protože ten je orientován jen k nejbližším příbuzným a nikam jinam. Kdyby společnost byla plná hrdinů ochotných k sebeobětování, znamenalo by to její genetické zhroucení, protože padlí hrdinové nemají děti. V českých zemích ideu altruismu v sociobiologické verzi poprvé prezentoval v kontextu studia moderní rodiny *Ivo Možný*.

altruism, altruisme, Altruismus, altruismo

LITERATURA: *Dargun, L. von:* Egoismus und Altruismus in der Nationaloekonomie. Leipzig 1885; *Gusti, D.:* Egoismus und Altruismus. Leipzig 1903; *Wilson, E. O.:* (1978) O lidské přirozenosti. Praha 1993.

Miloslav Petrusěk

Z obdobné psychologické encyklopedie se dozvídáme, že psychologové rozšiřují pojem altruismu ještě o tzv. prosociální chování, a to navíc odlišují od pomáhajícího chování.

Co je altruismus

Pojem **altruismus** úzce souvisí s prosociálním chováním. Altruismus je v podstatě jeho formou, avšak toto chování je konáno nezištně, bez očekávání zisku, odměny či opětování, dokonce i často na úkor sebe sama.

Altruismus, prosociální chování a pomáhání

Jak již bylo uvedeno, altruismus je formou **prosociálního chování**, je to vlastně jeho podmnožinou. Oba pojmy jsou pak součástí tzv. **pomáhajícího chování**. Pozici, kterou mezi pojmy zaujímá **altruismus**, nejlépe demonstruje tento obrázek:

Aby byl zřejmý **rozdíl mezi jednotlivými konstrukty**, uvedeme si pro představu jednoduché příklady:

Pomáhání (pomáhající chování) zahrnuje všechny druhy mezilidské podpory – například prodejce elektroniky, který informuje zákazníka o důležitých vlastnostech kupovaného CD přehrávače.

Význam **prosociálního chování** je užší – akce pomáhajícího je směřována ke zlepšení situace příjemce pomoci, avšak motivace pomáhajícího nespočívá v naplnění jeho profesních povinností (tedy vyloučeny jsou veškeré placené služby). Příkladem může být otec, který se odhodlá komplexně proškolit svoji dceru v používání nového domácího počítače, neboť je neustále obtěžován jejími dotazy typu: „...a co mám udělat dál?“

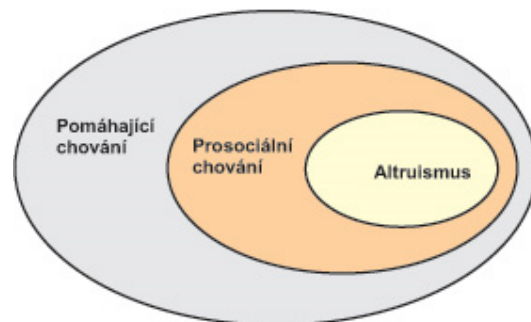
Pojem **altruismus** se vztahuje k prosociálnímu chování, které má zde další omezení. Konkrétně je altruismus charakteristický zdůrazňováním potřeb ostatních, zvažováním pouze blaha příjemce a hledáním řešení jeho problému.

Dobrym příkladem, na kterém lze **altruismus** demonstrovat, je biblické podobenství o milosrdném Samaritánovi. Ten na své cestě potkal zraněného muže, jenž byl přepaden a oloupen. Samaritán mohl, tak jako ostatní, jednoduše projít bez povšimnutí a pokračovat v cestě. On se však zastavil a oběti pomohl (evangelium podle sepsání sv. Lukáše 10:29-10:37). Samaritán se vcítil do žalostné situace oběti a byl spokojen teprve až poté, co se ujistil, že něco bylo učiněno pro nápravu příkoří, které se oběti událo. V tomto příběhu byl základním cílem pomáhajícího nezištný benefit jiné osoby. Jednalo se tedy nepochybně o altruismus.

Existuje čistý altruismus?

Ačkoliv ve vymezení pomáhajícího chování nebývají žádné rozpory, odlišná situace je ve vztahu **prosociálního chování vs. altruismus**. Nejčastější spory pramení z pochybnosti, zda opravdový altruismus vůbec existuje, a tak v některých případech můžeme v literatuře zaznamenat i pomyslné rovnítko mezi oběma pojmy.

Autoři J. Výrost a I. Slaměník (2008, s. 285) uvádějí k této problematice následující: „Významové odlišení altruismu od prosociálního chování se nejčastěji opírá o zdůraznění toho, že pomoc poskytovaná druhým není spojena s očekáváním zisku, odměny (materiální či finanční) nebo sociálního souhlasu, že jde o nezištnou pomoc bez očekávání jejího opětování a bez zvažování



obr.: Altruismus
zdroj: www.studium-psychologie.cz

případných nákladů (obětí, ztrát) pomáhajícího.“ Zároveň také dodávají, že někteří autoři spojují altruismus nutně se sebeobětováním.

Od prosociálního chování už je jen krůček k pojmu empatie²⁹ ... a třeba zrcadlovým neuronům³⁰. Ale nejdřív raději tu Ayn Randovou. To je totiž případ! I její český protagonist Jiří Kinkor ...

Jiří KINKOR: I čeští čtenáři už se konečně dočkali překladu knihy Ctnost sobectví (The Virtue of Selfishness). Pardon!? Sobectví jako ctnost!? Americká filozofka a spisovatelka Ayn Randová (bestsellery Atlasová vzpoura a Zdroj) provokuje názvem, aby upozornila, že chce světu sdělit něco opravdu radikálního.

Ráda by odstranila za dlouhá staletí nahromaděné nánosy pojmového chaosu, který zničil jeden z nejdůležitějších pojmů našeho slovníku. „Slovo sobectví,“ píše Randová, „se stalo synonymem zla; navozuje představu jakési krvelačné šelmy, která se přes hromady mrtvol žene za svým cílem, které nezáleží na žádné živé bytosti a jde jí jen o bezprostřední naplnění svých nesmyslných rozmarů.“

Dnes se má všeobecně za to, že jsou dva druhy morálky, mezi nimiž si musíme zvolit: buď obětovat ostatní lidi sobě, což se správně považuje za zlo (ale mylně chápe jako sobectví), anebo obětovat sebe sama ostatním, což se považuje za vítězství dobra.

Ve svém souboru textů ale Randová nabízí „nové pojetí egoismu“, založené na rozumu jako nástroji uchování lidského života. Je to pojetí, které vylučuje jakoukoli formu obětování – sebe ostatním, stejně jako ostatních sobě.

Nemocnice a záchranný člun

Sobectví neznamená „dělat, cokoli se člověku líbí“. Morální principy nejsou otázkou osobních preferencí – jsou založeny na faktech reality, na přirozenosti člověka jako rozumové bytosti, která musí přemýšlet a úspěšně jednat, aby mohla žít a dosahovat štěstí. Úlohou morálky je identifikovat jisté typy jednání, které podporují život. Jde o ctnosti, jako je produktivita, nezávislé myšlení, integrita, poctivost, spravedlnost, hrdost. Všechny jsou projevem jedné ústřední ctnosti, jež každého člověka udržuje zaživu: racionality.

Racionální pojetí sobectví samozřejmě vůbec nevylučuje soukromou dobrovolnou charitu. Ta vždy fungovala a funguje a existovala by v mnohem masivnějším měřítku, kdyby stát nevysával od lidí na daních peníze na hanebné nesmysly. Lidé by dobrovolně ze svých peněz rozhodli, kdo si charitu zaslouží či nezaslouží, a nechtě nikdo nepochybuje, že o ty, kdo si ji zaslouží, by bylo bohatě postaráno.

V každém případě však charita není měřítkem ušlechtilosti a kritériem morálky. Účelem morálky je dát lidem návod, jak žít, nikoli jak pomáhat žít ostatním. Jak říkala Ayn Randová, velmi trefně, lidský život není jednou velkou nemocnicí nebo neustálou plavbou na záchranném člunu.

Pojmový chaos, jak se Randová snaží prokázat, se neodehrává jen v oblasti morálky. Stejně jako sobectví byly zcela překrouceny také pojmy spravedlnost, individualismus, právo a kapitalismus.

U běžných, málo abstraktních pojmů ke zmatku nedochází, protože význam pojmů jako strom, ryba, červená či třeba stůl můžeme velmi rychle ověřit přímým ukázkám na smyslově vnímané věci. Katastrofa vzniká až na úrovni velmi abstraktních pojmů. První, který je třeba uvést na pravou míru (a tím radikálně změnit přemýšlení lidí o morálce i o tom, co je dobro a zlo), je právě sobectví.

Čtyřlístek a kotva

Randová neříká, že v dnešním pojetí je sobectví (které každý z hloubi duše odsuzuje), dobrem. Tvrdí něco úplně jiného. Ukazuje, že celé dnešní pojetí sobectví je zcela chybné. Zatemňuje a překrucuje obsah toho pojmu i jeho schopnost smysluplně se vztahovat k reálným jevům.

Vezmeme si třeba tyto dvě věci: kotva a čtyřlístek – a zkusme si je na chvíli představit se zavřenými očima. Mají něco společného? Ano, mají. Jistou podobnost ve svém tvaru. Jsou totiž charakteristické na sebe navazujícími oblouky, víceméně symetricky se upínajícími k ose. Velikostí, mírou zaoblení či počtem oblouků se mohou navzájem lišit. Podobně jako se od sebe navzájem liší stromy. Některé jsou košatější, mají více větví, jiné jsou zase vyšší a podobně. Pro stromy tedy jeden obecný pojem strom máme. Proč ale nemáme jeden společný pojem, třeba „obloukovec“, pro kotvy a čtyřlístky?

Protože kromě zcela nepodstatného společného znaku (podobnosti tvaru) mají tyto dvě skupiny věcí i jiné vlastnosti, jimiž se fundamentálně odlišují, a jejich podstata je tedy úplně jiná. Kotva je neživý, člověkem k jistému účelu vytvořený předmět, zatímco čtyřlístek je živá rostlina, vzniklá nezávisle na člověku.

Pokračujme však v myšlenkovém experimentu dále a představme si nyní souseda, který si na zahradě velmi hlasitě a zcela bez ohledu na okolí pravidelně pouští rádio, což vás osobně dost obtěžuje. Tím spíše, když se o něm ví, že hanebně

²⁹ Viz např. ZÁŠKODNÁ, Helena; MLČÁK, Zdeněk. *Osobnostní aspekty prosociálního chování a empatie*. Praha: Triton, 2009.

³⁰ RAMACHANDRAN, Vilayanur S. *Mozek a jeho tajemství*. Praha: Dybbuk, 2013. (Kniha je v přílohách.)

zanedbává manželku a péči o své děti. Prostě si dělá, cokoli ho napadne, nezáleží mu na jiných, myslí jen na sebe, je zcela bezohledný. To je ale sobec, zní nejčastější hodnocení.

Policista a zloděj

Pokračujme však dále a v kontrastu si představme úspěšného bohatého podnikatele, který svou tvrdou prací, pílí, přísnou racionalitou a disciplínou vybudoval velkou firmu. Z ničeho, bez jakýchkoli politických konexí, lobbingu a dotací. Firmu, která poskytuje kvalitní a žádaný produkt, díky němuž dosahuje obrovských zisků. Z těch pak platí velmi vysoké daně, jichž stát používá na regulace a dotace všeho možného. Vlivem toho pak tento podnikatel zásadně odmítá být jedinou korunu věnovat na charitu či jakékoli dary a zbylý zdaněný zisk buď reinvestuje, nebo používá k zabezpečení své rodiny a nákupu věcí, které ho činí šťastným.

Jde o člověka, který nikoho neobtěžuje ani nepoškozuje, pouze se všemi, kdo s ním spolupracují, vstupuje do dobrovolných obchodních vztahů. Podnikání je jeho vášeň a podniká pro zisk. Často proto také dostává nálepku sobce, a končí tak ve stejné škatulce s prvně popisovaným člověkem – oba se přece „starají“ jen o sebe. Není to ale podobné jako dávat do jednoho pojmového pytle kotvy a čtyřlístky, nazývat oba tyto muže sobci? Vraha a policistu, který mu nasazuje pouta, přece také lze zahrnout pod pojem „násilník“. Třebaže ale oba používají fyzickou sílu, je mezi nimi zásadní rozdíl.

Obětují se, tedy jsem

Pojmy nejsou subjektivní záležitostí a nemůže si je každý vytvářet a definovat po svém. Měla si tedy Ayn Randová zvolit nebo vymyslet nějaký jiný pojem místo snahy nově definovat a interpretovat takový, který už byl zničen a pod nímž si každý představuje zlo? Takto položená otázka není úplně správná. Na pojem sobectví totiž nelze rezignovat a hledat jiný, který by nevyvolával kontroverze. Jakmile totiž zůstane sobectví (byť nesmyslně) pojímané a interpretované jako zlo, automaticky a logicky to znamená, že nesobectví zlem není. Ono ale zlem je. Nesledovat vlastní zájmy a vlastní život nemůže být dobrem. Nesobectví je stavění ostatních (a jejich potřeb) na první místo. Nesobectví je sebeobětování.

Pojem sobectví nelze ponechat dějinám a tolerovat jeho překroucení. Je nutné jej konečně racionálně odvodit, definovat a interpretovat. Závisí na tom náš život. Nepřeháním. Boj o racionální pojmy a zejména správně pojímané pojmy je opravdu boj o život. O pojmu sobectví to platí dvojnásob.

Pokládáte si někdy otázku, proč je politika tak hanebná, zoufale hloupá a zkorumpovaná? A proč je diskuse o společenských otázkách většinou iracionální a nikam nevede? Právě proto, že lidé odmítli sobectví a místo něj přijali morálku sebeobětování. Sebeobětování samozřejmě nefunguje (zkuste se trvale a systematicky obětovat), ale lidé nejsou s to je výslovně odmítnout (protože jeho opakem je tolik odsuzované sobectví). Takže v soukromí ho příliš neuplatňují, jsou spíše sobečtí, ale od politiky očekávají, že bude sledovat dobro, tedy aby lidé nesledovali své zájmy, ale aby se obětovali. Proč a čemu se lidé mají obětovat? No přece pro „veřejný prospěch“ a kvůli „solidaritě“. Přemýšleli jste ovšem někdy o těchto pojmech hlouběji?

Kniha *Ctnost sobectví* je čtivá a dobře strukturovaná. Kdybych byl učitelem na střední nebo vysoké škole, byla by to jedna z nejdůležitějších knih, o nichž bych chtěl se svými studenty diskutovat.

Autor je překladatel

Lidové noviny, 27. 1. 2018

Redakce Lidových novin usoudila, že poměrně jednostranně vyhocený názor je třeba korigovat hlasem kritičtějším. Slovo dostal Roman Joch, myslitel, který podobně jako Randová bývá zařazován k pravici a konzervatismu. Ale Roman Joch má přece jen soudnost:

Roman JOCH: Atlasova vzpoura, parodie na kapitalismus

Ayn Randová se narodila jako Alisa Rozenbaumová v Petrohradě v rodině sekularizovaného židovského majitele lékárny. Jako jednadvacetiletá se dostala do USA a stala se naturalizovanou občankou. Její petrohradská rodina takové štěstí neměla.

Otřesná zkušenost se sovětským komunismem měla určující vliv na její ostatní názory, politické jiné. Byla odpůrkyní veškerého kolektivismu a stoupenkyní individualismu. Odmítala komunismus, socialismus, fašismus, nacismus, byla za kapitalismus a minimální stát, jenž má chránit přirozená práva jednotlivců.

Správně postřehla, že kapitalismus je dán lidskou kreativitou, s níž stojí i padá. Ale pak propadla sektářské mentalitě a začala si o sobě myslet, že je druhou nejlepší filozofkou v lidských dějinách hned po Aristotelovi. Vytvořila vlastní filozofický systém, který nazvala objektivismem. V jeho jádru bylo přesvědčení, že racionální egoismus je ctnost a altruismus je nemravná neřest. Člověk se musí divit, jak ona – obeznámena s Aristotelovým konceptem ctností – mohla propadnout tak dětinskému postoji.

Její nejznámějším románem je *Atlasova vzpoura* z roku 1957. Zápletka je zajímavá a má něco do sebe. Popisuje dystopickou socialistickou budoucnost. V ní se lidé dělí na dvě manichejské bílo-černé části: kreativní, tvůrčí a produktivní menšina, byznysmeni, díky kterým svět funguje. A pak ti neschopní závistivci, většinou státní byrokraté, kteří těm prvním berou z plodů jejich práce a tvořivosti. Ožebračují je.

Pak ovšem mytická postava John Galt dostane nápad: přesvědčí podnikatele, onu tvořivou menšinu, aby začali stávkovat. Stávkovat jako dělníci, s tím rozdílem, že na rozdíl od nich jsou nenahraditelní. Zmizí ze světa, s Johnem Galtem budou v utajení žít v jeho skrýši ve Skalnatých horách a kola výroby se zastaví, svět se prakticky zhroutí. Ukáže se tak, jak jsou kapitalisté potřební a nepostradatelní.

Zajímavá zápletka, knížka však končí sedmdesátistránkovým traktátem v podobě rozhlasového projevu Johna Galta, v němž vykládá filozofii objektivismu: Nebudu žít pro druhého člověka a životy druhých lidí nebudu používat pro sebe. Sebeobětování pro druhé je zvrácené.

Autorka si neuvědomuje, že jako svět nemůže existovat bez kreativní menšiny, nemůže existovat ani bez dennodenních větších či menších aktů sebeobětování stovek milionů lidí. Především rodičů vůči dětem. V románu však žádné děti nejsou, jen dospělí. Nietzscheovští nadlidé, supermani. Ayn Randová se hlásila k Aristotelovi, ale etiku převzala od Nietzscheho.

Knížka je na jedné straně oslavou individuality, na té druhé má poněkud adolescentní ráz. Určitě k její popularitě přispěly i sexuální scény, včetně jedné, kterou patrně nelze popsat jinak než „konsenzuální znásilnění“ hlavní hrdinky. Randová byla po právu pobouřena kolektivismem a neúctou k jednotlivci, ale své argumenty přehnala mimo proporce, až začaly působit jako parodie na kapitalismus.

Autor je ředitelem Občasného institutu

Lidové noviny, 27. 1. 2018

Kdo si chce o Randové i Kinkorovi přečíst ještě jeden soudný názor, v Čítance má článek Jakuba Novotného.³¹ Ještě podrobnější kritiku Randové, a současně srovnání s koncepcí Nicolaie Hartmanna, obsahuje článek Davida Sojky, který je v přílohách.³²

Zanechme egoismu a Randové a věnujme se chvíli altruismu a empatii. Dovedeme si jistě představit, jak významnou roli hraje v náboženstvích, ale i v politických ideologiích (např. v protikladu individualismu a kolektivismu), v pedagogických koncepcích mravní výchovy, a dokonce i v teoriích ekonomických. Běžné představy o altruismu nám nabourala třeba sociobiologie. A teď nám bere víru v empatii Paul Bloom. Doporučuji opět začít etymologickým průzkumem – třeba prostřednictvím mého poměrně odlehčeného textu, který je určen spíše k popularizaci, a proto ho nechávám v přílohách (*Mania a narcissismus*). Řada nedorozumění je způsobena špatným překladem klíčových výrazů. Hermeneutika nás učí, že některé pojmy se ani přeložit nedají, je třeba je vykládat, stále znovu. Víme, že empatie sice připomíná sympatii, ale překrývá se s ní jen málo. Musíme si pokorně přiznat, že empatie není jednoduše vcítění, protože nám vlastně ani není jasné, co to vcítění je, je-li možné a je-li automaticky dobré. Jakou roli v něm hraje cit a jakou kognice? Je vcítit se totéž co vžít se? A vede odtud přímá cesta k altruistickému jednání? Profesor Yaleovy univerzity Paul Bloom ve své kontroverzní a hodně diskutované knize *Against empathy* tvrdí, že empatie napáchá víc škody než užitku.³³ Na jedné straně tak označujeme soudržnost se sobě vlastními, tedy skupinové sobectví, které se ve skutečnosti stává nepřátelstvím a nenávisť k jiným skupinám. Na druhé straně zase sentimentální dojetí, které se nás zmocňuje v emočně vypjatých chvílích a zdánlivě otvírá srdce i peněženku k charitativním gestům, ale ke skutečné sociální solidaritě a spravedlnosti má daleko. Možná ale Paul Bloom jen zveličuje běžné stíny, jaké vrhá každý sociální jev. Bloom zdůrazňuje, že empatie není totéž, co všechno je skryto ve výrazu *compassion*, zejména ne v tom smyslu, jak tomuto pojmu rozumí buddhisté. Ostatně poslechněme si, co říká věhlasný etik Peter Singer.

Peter SINGER: Past empatie

Krátce po zvolení prezidentem Spojených států Barack Obama řekl mladé dívce: „Nemáme dnes ve světě dostatek empatie a je na vaší generaci, aby to změnila.“ Obama vyjádřil široce rozšířený názor, takže titul nové knihy *Against Empathy* (Proti empatii) psychologa Yaleovy univerzity Paula Blooma šokuje. Jak někdo může vystupovat proti tomu, co nám umožňuje obléci kůži někoho jiného a pocítit, co cítí on?

Abychom si na tuto otázku odpověděli, můžeme si položit jinou: Pro koho bychom měli mít empatii? Zatímco Obamu se chystá vystřídat Donald Trump, analytici nadnášejí, že Hillary Clintonová minulý měsíc prohrála volby, protože jí

³¹ NOVOTNÝ, Jakub. Beruška a učení Ayn Randové. *E-Logos, Electronical Journal for Philosophy*, 1999, č. 6, s. 1–4.

³² SOJKA, David. Scestí filosofické etiky – racionální egoismus. (reflexe objektivistické etiky a fenomenologie mravů N. Hartmanna). *E-Logos, Electronical Journal for Philosophy*. 2003, č. 1, s. 1–15.

³³ BLOOM, Paul. *Against Empathy. The Case for Rational Compassion*. HarperCollins, 2016. Kniha je v přílohách.

scházela empatie s bílými Američany, zejména s voliči v Rezavém pásu, kteří prahnou po dnech, kdy země byla výrobní mocností. Problém je, že empatie s americkými pracujícími je v rozporu s empatií pro pracující v Mexiku a Číně, kteří by na tom bez práce byli ještě hůř než jejich americké protějšky.

Díky empatii jsme milejší k lidem, do nichž se empaticky vcítíme. To je sice pěkné, ale má to i svou temnou stránku. Trump v projevech během kampaně využíval tragické vraždy Kate Steinle, kterou spáchal přistěhovalc bez papírů, k rozdmýchávání podpory pro své politiky namířené proti imigrantům. Podobně živé vyličení přistěhovalců bez papírů, kteří zachránili život cizímu člověku, samozřejmě nenabízel, přestože o takových případech se psalo.

Zvířata s velkýma kulatýma očima jako malí tuleni vzbuzují víc empatie než kuřata, jimž způsobujeme nezměrně víc utrpení. Lidé se mohou zdráhat „ubližovat“ robotům, o nichž vědí, že nemohou vůbec nic cítit. Na druhou stranu ryby – studené, slizké a neschopné křičet – vzbuzují pramálo soucitu, přestože jak uvádí Jonathan Balcombe v knize *What a Fish Knows*, existuje řada důkazů, že cítí bolest stejně jako ptáci a savci.

Rovněž empatie k hrstce dětí, jimž ublížily vakcíny, ať skutečně či jen domněle, velkou měrou vyvolává všeobecný odpor k očkování dětí proti nebezpečným chorobám. Miliony rodičů proto nenechají očkovat své potomky a stovky dětí onemocní, takže jich je nemocí postiženo, občas fatálně, mnohem víc než negativními důsledky vakcíny.

Vlivem empatie jednáme nespravedlivě. Účastníci jistého experimentu vyslechli rozhovor se smrtelně nemocným dítětem. Některým bylo řečeno, aby byli co nejobjektivnější, kdežto jiným, aby si představovali, co dítě cítí. Všem pak byla položena otázka, jestli chtějí posunout dítě nahoru v seznamu čekatelů na léčbu, před ostatní děti, u nichž byla určena vyšší priorita. Tři čtvrtiny těch, kdo si představovali, co dítě cítí, vznesli takový požadavek, oproti pouhé třetině těch, kdo měli pokyn snažit se být objektivní.

„Jedno úmrtí je tragédie, milion je statistika.“ Jestliže empatie v nás vzbuzuje náklonnost k jedincům, velké počty otupují pocity, které bychom měli mít. Oregonská neziskovka Decision Research nedávno zřídila web *ArithmeticofCompassion.org*, s cílem posílit naši schopnost sdělovat informace o rozsáhlých problémech, aniž bychom vyvolávali vznik „početní otupělosti“. Ve věku, kdy se virálně šíří barvitě osobní příběhy a ovlivňují veřejnou politiku, člověk stěží vymyslí něco důležitějšího než pomoci všem chápat širší souvislosti.

Být proti empatii neznamená být proti soucitu. V jedné z nejzajímavějších částí knihy *Against Empathy* Bloom popisuje, jak se poučil o rozdílech mezi empatií a soucitem od Matthieua Ricarda, buddhistického mnicha, občas přezdívaného „nejšťastnější člověk na Zemi“. Když neurovědkyně Tania Singerová (nejsme příbuzní) požádala Ricarda, aby se během snímkování jeho mozku věnoval „meditaci soucitu“, udivilo ji, že nevidí žádnou aktivitu v oblastech jeho mozku, které jsou obvykle činné, když se lidé vcítí do bolesti druhého. Ricard se na požádání dokázal empaticky vcítit do bolesti ostatních, ale považoval to za nepříjemné a vysilující; meditaci soucitu naproti tomu popsal jako „hřejivý pozitivní stav související se silnou prosociální motivací“.

Singerová také vycvičila nemeditující osoby v uskutečňování meditace soucitu tím, že budou vlídně přemýšlet o řadě lidí, přičemž začnou od někoho, kdo je jim blízký, a budou postupovat dál až k cizím lidem. Takový výcvik může vést k vlídnějšímu chování.

Meditace soucitu má blízko k tomu, co se občas nazývá „kognitivní empatií“, protože zahrnuje naše smýšlení o ostatních a pochopení pro ně, nikoli naše pocity. To nás přivádí k závěrečnému důležitému poselství Bloomovy knihy: způsob, jímž psychologie postupuje, ji přivedla k bagatelizaci úlohy rozumu v našich životech.

Když badatelé dokládají, že naše domněle pečlivě uvážená rozhodnutí a postoje mohou ovlivnit bezvýznamné faktory jako barva zdi, vůně v místnosti nebo přítomnost dávkovače dezinfekce na ruce, jejich zjištění se publikují v psychologických časopisech, a mohou dokonce proniknout na přední stránky populárních médií. Výzkum dokládající, že se lidé rozhodují na základě relevantních důkazů, je mnohem těžší publikovat, natož s ním získat publicitu. Psychologii je tedy vlastní předpojatost proti názoru, že se rozhodujeme rozumně.

Bloomův pozitivnější náhled na úlohu rozumu odpovídá tomu, co pokládám za správné pochopení etiky. Empatie a další emoce nás často motivují dělat, co je správné, ale je neměně pravděpodobné, že nás motivují dělat, co je špatné. V etickém rozhodování hraje stěžejní roli naše schopnost rozumně uvažovat.

Z angličtiny přeložil David Daduč

Project Syndicate, prosinec 2016

<https://www.project-syndicate.org/commentary/danger-of-empathy-versus-reason-by-peter-singer-2016-12/czech>

Výborný článek o přesně této problematice empatie napsal německý fenomenolog Thiemo Breyer do právě vydané kolektivní monografie.³⁴ Chvályhodné je, že zohledňuje i kontinentální tradici myšlení. Článek je v přílohách. Rovněž trefné jsou publikace americké filosofky Heidi Maibom.³⁵

³⁴ BREYER, Thiemo. *Empathy, Sympathy, and Compassion*. In: SZANTO, Thomas; LANDWEER, Hilge (eds.). *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*. Routledge, 2020.

³⁵ MAIBOM, Heidi. *Empathy and Morality*. Oxford University Press, 2014. Je v přílohách.

MAIBOM, Heidi. *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. Routledge, 2017. Je v přílohách.

MAIBOM, Heidi. *Empathy*. Routledge, 2020.

Nedejme se zmást tím, že o empatii píše kdekdo – od psychologů přes neurovědce až po třeba pisálky populárních ezokýčů. Člověk musí zbystrit kritického ducha při filtrování informací.

Empatii jsme si tedy náležitě zproblematizovali, teď si ještě ukážeme, že i altruismus může být něčím víc, než co jsme si mysleli. Tentokrát ale bude metodou samostudium. Zjistěte si základní údaje o **efektivním altruismu**. Jde o etickou teorii spojovanou ponejvíc s knihou Petera Singera *The Most Good You Can Do*.³⁶ Po jejím vydání se ve světě vytvořily buňky organizovaného hnutí, které se tyto myšlenky pokouší uskutečňovat v praxi. Tak i u nás. Zdá se ale, že počáteční nadšení po několika letech vychladlo. Nebo že by se dostavilo vystřízlivění uvědoměním si dalších etických souvislostí těchto vypjatých teoretických úvah?



Úkol k textu

Zjistěte si základní údaje o efektivním altruismu, abyste dokázali kompetentně odpovídat třeba na následující otázky.



Kontrolní otázky

Jak souvisí efektivní altruismus s utilitarismem? Zejména s utilitarismem, jaký uplatňuje Peter Singer? Jak měříme vědecky kvalitu života? Jsou i jiné metody než QALY?

Proč efektivní altruisté všechno přepočítávají na peníze? Opravdu se dá efektivně pomáhat jen penězi?

Proč se tak usilovně a přednostně zaměřují na děti tmavší pleti ve vzdálených zemích? Nezasluhovali by pozornost potřební i v naší blízkosti?

Co je to empatie? (Paul Bloom: *Against empathy*.) Co je to *compassion*? Stačí vcítění, tedy emoční naladění? Nebo je třeba kognitivního vhledu do toho, co asi může vědět, vidět, cítit ten druhý? Je empatie, sympatie, *compassion* dostatečným motivem k účinné pomoci?



Encyklopedické heslo

Sestavit encyklopedické heslo je náročný úkol. Sledujte, jak je koncipováno heslo Egoismus a altruismus v naší nejlepší dostupné encyklopedii Aplikované etiky od Ruth Chadwickové. V Čítance máte anglický text i český překlad.

³⁶ SINGER, Peter. *The Most Good You Can Do. How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*. Yale University Press, 2015. (Kniha je v přílohách, ale není povinná.)

8 Diskutované problémy a pojmy

Tato učebnice Etiky pro pokročilé je koncipovaná jako přehled důležitých témat, otázek, problémů či pojmů, o nichž se v poslední době v odborných komunitách etiků mluví. Jde o to vybavit studenty vědomostmi, které jim umožní číst aktuální odborné texty a poučeně diskutovat o etických aspektech problémů, jež často hýbou celou společností. Některé pasáže učebnice obsahují podrobnější souvislejší výklad látky, jindy ale jen návod k samostudiu a doprovodný komentář k předepsaným a doporučeným materiálům. Následujících několik důležitých pojmů je nutno pochopit v jejich komplexnosti, chce-li se člověk efektivně podílet na tom, co současná etika řeší. Doporučený model samostudia volí optimální cestu – umožňuje bez složitého hledání a tápání a v nejkratším možném čase dostat se k jádru problematiky, co možná jednoduše a srozumitelně vyložené.

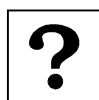
8.1 Naturalistický omyl

Tento frekventovaný pojem je sám plný omylů. Jednak není v češtině intuitivně zřejmé, co všechno se myslí výrazem naturalistický. Máme naturalismus v románu či ve výtvarném umění, herec zahrál svou roli naturalisticky. Také denaturovaný líh. Už jsme si například v 5. kapitole ukázali na fatální nedorozumění v posunech významů mezi přírodní a přirozený, případně přírodovědecký. Musíme proto bedlivě sledovat, co konkrétně má kdo na mysli, mluví-li o **naturalistickém** omylu. Další nedorozumění spočívá v tom, že vlastně nejde o **omyl**, anglické *fallacy* by se mělo přeložit spíše jako „mylně vyvozený závěr“. Ve skutečnosti ale zjistíme, že ani tak to tvůrce tohoto pojmu vlastně nemyslel. Problém, o který zde jde, je starý a v jistém zjednodušení se dá říct natolik obecný, že na něj přijde každý: „To, že něco je, ještě neznamená, že to tak má být.“ To, že něco v přírodě, přirozeně, funguje, ještě neznamená, že je to taky správné, morální. Tak jednoduché to však není. „Chceme-li etické soudy vysvětlit a zdůvodnit odkazy na analogické zákonitosti zjišťované přírodními vědami, dopouštíme se chyby, neboť zde žádná podobnost ani příbuznost není.“ Aha! Teď jsme se posunuli na vyšší úroveň... A zabere-li se důkladně a podrobně do myšlenkových pochodů George Edwarda Moora, dostaneme se současně do srdce metaetiky a jejího velmi svérázného diskursu. V tom zase zabřednout nechceme. Už jsme se metaetikou prokousávali v 6. kapitole. Relativně nejstručnější a pro nás nejprůměrnější je vysvětlení logika Prokopa Sousedíka, které máme v Čítance. (Jak ale vidíme hned v první větě, logikové užívají výraz „přirozený jazyk“ – a naše laická intuice neví, co tím logikové myslí. Jazyk přírodních národů? Jazyk ne-logiků? Co je protikladem? Znamená to, že jazyk logiků a matematiků je nepřirozený? A to je dobře nebo špatně? Ach, ta přirozenost...) Vlastně ani nejde o mylně vyvozený závěr, ani o omyl v běžném slova smyslu, ale o konstatování, že se nemají směřovat dva režimy řeči, nebo že paradigmaty odlišných vědeckých disciplín jsou na sebe vzájemně nepřevoditelná. Každý redukcionismus ve vědě je chybou. (Pochopí nezasvěcenec, co míníme slovem redukcionismus?) Redukce je převedení zpět, redukcionismus ve vědě je snaha vysvětlit jisté jevy pomocí jazyka, zákonitostí a metod jiné vědy, zdánlivě základnější, obecnější, univerzálnější. Například vysvětlovat lidské chování poznatky biologů o chování živočichů, nebo vyložit mozkovou činnost chemickými a elektrickými pochody. Moore však fakticky o přírodních vědách a o redukování etiky na přírodovědecké zákonitosti nemluví, řeší jen nesouměřitelnost jazyků jednotlivých disciplín, a vlastně jen problematiku definic z hlediska výrokové logiky a analytické filosofie. Proč tedy použil výraz „naturalistický“? Jím vypuštěný výraz jako džin straší už víc než sto let studenty etiky, a není možno ho vrátit zpět... Můžeme z toho tedy vyvodit závěr: Mezi analytickým filosofem a zvířetem je nebetyčný rozdíl, a to ne jednoduše proto, že zvíře neví, co je pravda a dobro, ale protože neví, že pravdu a dobro není možno definovat!

Metaetické tedy tvrdí: Z deskriptivních výroků není možno činit výroky normativní. A jsme zase u našeho známého: Z toho, jak to ve světě chodí, ještě neplyne, že je to taky správné. A ještě jinak: Etika je svébytná disciplína, a když etik řekne, že něco je morálně dobré nebo špatné, pak je to morálně dobré nebo špatné a není třeba

to dále zdůvodňovat. Čili: Nestydíme se za to, že jsme „jen“ etiky, nepokoušejme se dodat si vážnosti třeba tím, že psychologizujeme, sociologizujeme, biologizujeme či neurologizujeme.

Kdo chce, může v přílohách nahlédnout i do dalších textů týkajících se povahy a důsledků tohoto Moorova pojmu.



Kontrolní otázky

Je to, co je přirozené, dobré, a co je nepřirozené, je zlé?

Podívejte se do kapitoly knihy Mela Thomsona *Přehled etiky*, kde je vysvětlen naturalistický omyl (s. 35–36). (Kniha je v datovém úložišti předmětu.) Je Thomsonovo vysvětlení šťastné a správné?

Podívejte se do Anzenbacherova *Úvodu do etiky* na pasáž o naturalistickém omylu (s. 252). (Kniha je v datovém úložišti předmětu.) Rozumíte tomuto vysvětlení?

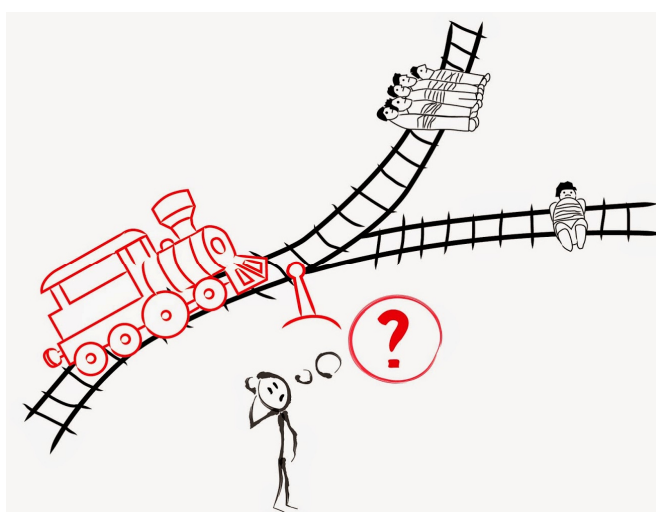
8.2 Trolley problem

I tento výraz je velmi nešťastný, nedá se vhodně přeložit, ale bohužel už začal žít vlastním životem, a proto si na něj musíme zvyknout. Filosofka a etička Philipa Foot v roce 1967 letmo nastínila myšlenkový experiment a ten posléze zbudil až do podoby svérázného oboru přemýšlení a diskusí, jemuž se říká trolejologie (trolleyologie). Nešikovný je onen výraz proto, že filosofové v Anglii či Americe moc neznají tramvaje. To, oč jde, jsou koleje, ne troleje. Na kolejích je možno osudově přehodit výhybky. Na trolejích vůbec nezáleží. Problému se říká také tramvajové dilema. Někdy se dokonce mluví o drezíně. Mnohem lepší by ovšem bylo mluvit o vlaku. Tam by bylo ihned vše jasné. V roce 2001 americký neurovědec a etik Joshua Green myšlenkový experiment oprášil a skutečně ho na pokusných osobách symbolicky prováděl, dokonce i za využití skenování jejich mozku pomocí magnetické rezonance. Experiment se dál rozvíjel, vymýšlely se různé varianty ovládnutí výhybek (proto se říká problém výhybky nebo *switch dilemma*), dokonce přišla na řadu myšlenka shodit z mostu nad tratí tlustého člověka ... až vzniklo další pojmenování problému – Fat Man Problem (nebo taky problém mostu či lávky). Ukázalo se, že jde vlastně o problém starý a dobře známý, jemuž se v teologii či etice říkalo problém dvojího účinku. S tím se skutečně lidé v životě často setkávají a musejí podstupovat jeho nesnadná morální dilemata. V posledním desetiletí pak došel trolley problem ještě dalšího praktického využití – při navrhování softwaru do samořiditelných aut. Tam se totiž podobná situace reálně vyskytuje.

Základní představení problému je nejlépe podáno na blogu Davida Černého Kontrafikce.

David ČERNÝ: Trolleyologie

Problém přehození výhybky na koleji, po níž ujíždí splašený vlak, je jedním z nejkontroverznějších dilemat současné etiky. V klasickém scénáři se vlak řítí na pět lidí, s nimiž si osud nehezky pohrál a uvěznil je na koleji. Na druhé koleji je uvězněná pouze jedna osoba, ke které by osud byl milosrdnější, kdyby náhodný kolemjdoucí nenarazil na výhybku, s níž může změnit trasu vlaku. Otázka zní: je eticky legitimní přehodit výhybku? Otázka má etické zabarvení právě proto, že pokud kolemjdoucí neudělá nic, zahyne pět lidí – nikoli však v důsledku jeho činnosti. Jestliže však výhybku přehodí, vstoupí aktivně do hry a stane se spolupříčinou smrti jedné osoby (a zachráncem pěti životů). Jak budeme jeho jednání hodnotit? Bylo eticky správné? Je dovolené přehodit výhybku? Nebo je snad dokonce jeho povinností výhybku přehodit a zachránit pět životů za cenu života jednoho?



Svízelný problém bez všeobecně přijímaného řešení. Třebaže se v literatuře objevil poměrně nedávno, snahy o jeho přesný popis a řešení spolky celé litry inkoustu a daly vzniknout velké oblasti výzkumu s názvem trolleyologie (původně se po koleji neřítíl vlak, ale tram (v Británii), později v USA trolley, prostě tramvaj).

Počátky trolleyologie jsou velmi skromné, nekontrolovatelná tramvaj se sotva mihne v článku britské morální filosofky Philippa Foot, kterou David Edmonds nazývá Georgem Stephensonem trolleyologie. Článek se objevil v říjnu 1967 v *Oxford Review* a nesl název *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*. Jak titul naznačuje, Philippa Foot zde zvažuje platnost principu dvojího účinku, jenž je integrální součástí (nejen) katolické morálky a hraje důležitou roli v etickém hodnocení komplexních situací. Jednou z jeho aplikací je např. případ těhotné ženy, u které je z vážného a život ohrožujícího důvodu nutné odstranit dělohu (hysterektomie). Operace jí zachrání život, platí se však životem jejího nenarozeného dítěte. Je eticky oprávněné takovou operaci provést?

Ano, odpovídá **princip dvojího účinku** (PDU). Ten rozlišuje mezi cílem (a prostředky) vědomého jednání a jeho nutnými (ve smyslu neodstranitelnými) důsledky, jež však nejsou zamýšleny, pouze se předvídá, že k nim dojde. Jinými slovy, rozlišuje se mezi přímou a nepřímou intencí (úmyslem, záměrem). PDU praví, že v některých případech je možné provést činnost, která bude mít dobré i zlé důsledky, za předpokladu, že dobré důsledky jsou cílem jednání, zatímco ty zlé se přímo nezamýšlí ani jako cíl, ani jako prostředek k cíli. V případě hysterektomie je cílem lékaře záchrana života pacienty, prostředkem jsou všechny úkony, jež jako chirurg musí provést. Smrt dítěte není ani cílem, ani prostředkem k jeho dosažení. Lékař tedy smí přistoupit k operaci, zachránit pacientce život i za cenu smrti jejího nenarozeného dítěte.

Philippa Foot platnost PDU odmítá, velmi dobře si však uvědomuje, že jeho odmítnutí by také mohlo mít velmi neblahé důsledky. Ilustruje to sérií příkladů, v nichž hraje roli šest nebožáků. A právě v prvním z nich se poprvé objevuje naše splašená tramvaj, avšak v poněkud jiné podobě, než v jaké ji obvykle potkáváme v literatuře. Příklady mají ukázat, že platnost PDU umožňuje různé hodnotit velmi podobné situace, což je přesně to, co bychom si přáli.

V prvním příkladu jsme řidiči tramvaje, která se řítí na pět dělníků pracujících na koleji. Na vedlejší koleji pracuje pouze jeden. Co uděláme? Zvolíme vedlejší kolej a jednu oběť. Představme si však jinou situaci: ve městě vypuknou nepokoje, dav vězní pět rukojmí a hrozí jejich smrtí, pokud jim nepředáme jednu, nevinnou osobu. Co uděláme? Na vydírání nepřistoupíme. V obou scénářích je aritmetika obětí stejná: pět versus jedna. V prvním případě však smíme jednat tak, že zemře jedna osoba, v druhém případě to možné není, i za cenu většího počtu obětí. Vysvětlením je právě PDU: když změním směr tramvaje, nezamýšlíme smrt dělníka. Bude pro nás velkou úlevou, pokud si splašené tramvaje včas všimne a uteče. V druhém případě je ale smrt jedné nevinné osoby nutnou podmínkou záchranu těch pěti – je nutným prostředkem k jejich záchraně. Proto lze změnit směr tramvaje, ale nesmíme vydat jednu nevinnou osobu.

Jiný příklad: máme jednoho pacienta, který vyžaduje obrovskou dávku vzácného léku, aby přežil (dávka na jeho záchranu představuje veškeré zásoby, jež máme k dispozici). Na vedlejších pěti postelích však – z vůle vrtošivého osudu – leží pět jiných pacientů, jejichž život lze zachránit 1/5 dávky vzácného stejného léku. Co uděláme? Rozdělíme lék na pět dávek a zachráníme pět životů, třebaže jeden pacient zemře. Pokud však na lůžku leží zdravý pacient (řekneme před propuštěním) a ve vedlejším pokoji umírá pět lidí, kteří nutně potřebují pět různých orgánů, zcela jistě ho nezabijeme, abychom jeho orgány zachránili pět životů.

PDU – zdá se – poměrně přirozeně odpovídá našim morálním intuicím a poskytuje řešení svízelných situací. Co je obzvláště důležité, z přípustnosti jednání v jednom scénáři neplyne přípustnost jednání ve scénáři druhém.

Jenže Philippa Foot platnost PDU odmítá (z nepřilíš přesvědčivých důvodů, ale to zde není podstatné). Pokud však chce zachovat radikální morální asymetrii mezi popsány scénáři, musí najít přijatelné etické principy vysvětlující, proč je např. možné dát 1/5 léku pěti pacientům a nechat zemřít pacienta, jenž požaduje celou dávku, ale není správné zabít jednu osobu a díky jejím orgánům zachránit život pěti pacientům.

Její řešení je poměrně prosté a odvolává se na rozdíl mezi pozitivními povinnostmi (a s nimi spojenými pozitivními právy) a negativními povinnostmi (a s nimi spojenými negativními právy). Jednoduše řečeno, máme negativní povinnosti vůči ostatním, pokud máme povinnosti nepřikročit k určitému jednání (krádeži, mučení, zabití, vraždě...), a máme pozitivní povinnosti, pokud máme povinnosti jednat určitým způsobem (rodiče mají pozitivní povinnosti vůči svým dětem, lékaři vůči pacientům...). Morální asymetrie popsanych scénářů se zakládá na tom, že v každé dvojici analogických situací se jedná o konflikt různých typů povinností.

Řidič tramvaje čelí střetu dvou negativních povinností (nezpůsobit újmu – nezabít), musí si zvolit jednu z variant a logicky si volí tu, v níž je celková újma co nejmenší. V případě rukojmích je však situace jiná: řekneme, že zástupce města musí volit mezi životem pěti rukojmí a životem jedné nevinné osoby. Stojí na rozhraní volby mezi pozitivní povinností pomoci (pěti rukojmím) a negativní povinností nezpůsobit újmu (vydat jednu nevinnou osobu běsnícímu davu). Právě proto, že se zde jedná o střet dvou typů povinností (negativní – pozitivní), liší se druhá situace od první a řešení první nelze aplikovat na řešení druhé.

Zcela obdobně můžeme postupovat i u druhého páru situací. V případě léku jde o střet dvou pozitivních povinností (povinnosti pomoci), v němž volíme řešení, které má co největší počet vítězů, zatímco v tom druhém na sebe naráží pozitivní povinnost (pomoci pěti pacientům čekajícím na orgány) s povinností negativní (nezpůsobit újmu – neusmrtit nevinného člověka).

Viděli jsme, že trolleyologie měla poměrně skromné počátky, zrodila se v kontextu diskuse o morální přípustnosti potratů a aplikaci principu dvojího účinku. I z malého semínka však může vyrůst velká a košatá rostlina a trolleyologie se pevně zakořenila nejen v teoretické, ale i experimentální filosofii, jak brzy uvidíme.

K principu dvojího účinku, který zde byl zmíněn, se ještě vrátíme. Trolley problem má ale ještě řadu dalších variant a možných interpretací a aplikací. Nebude nijak obtížné samostatně se dobrat informací, jež vám umožní odpovědět na následující otázky.



Kontrolní otázky

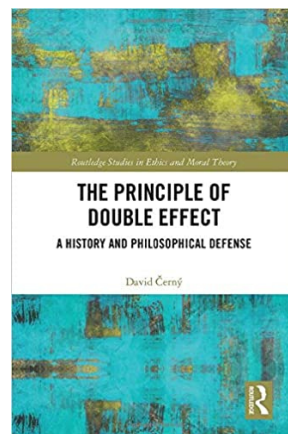
Co jsme se dozvěděli z magnetické rezonance o tom, jak mozek tuto úlohu řeší?³⁷

Co jsme se dozvěděli z rozšířené varianty, kdy pokusné osoby mají přehazovat výhybku pákou, nebo naopak na ni shodit tlustého člověka? Co kdyby bylo možné shodit tlustého člověka propadlístem s pákou?

8.3 Princip dvojího účinku

Trolejologie s principem dvojího účinku těsně souvisí – a obojí vlastně spadá do aplikované etiky. Zde si tedy povšimneme jen obecné teoretické podstaty. Opět nám jako referenční autor poslouží David Černý, protože na dané téma vydal odbornou monografii, a to nejen česky, ale i v angličtině v prestižním nakladatelství Routledge.³⁸ Stačí nám základní představení, které autor podal už v roce 2013 na stránkách časopisu *Zdravotnické právo a bioetika*.³⁹ Je v Čítance. V přílohách pak je článek z roku 2019, který je upravenou verzí kapitoly knihy *Princip dvojího účinku*, v níž se pojednává o tomto principu právě i v souvislosti s trolleyologií.

Jak vidíme, i tento problém poněkud mate svým názvem. Mluví se o dvojitým účinku, a do jisté míry jde o dva možné důsledky nějakého jednání, ale ve skutečnosti se vše týká dvou intencí, tedy záměrů, úmyslů jednajících. Intuice nám totiž připomíná analogii s takzvanými technologiemi dvojího určení, což jsou zařízení, jež mohou sloužit civilním, ale i vojenským účelům. Výrobek sám je neutrální, liší se jen jeho použitím, jež ovšem zcela mění jeho charakter. V mezinárodním obchodě se z těchto technologií stává politicky citlivý artikl. Nepochybně i eticky citlivý. V principu dvojího účinku se často řeší dilema, že jeden akt má dobré a špatné následky. David Černý však ukazuje na řešení, která nemusí být nutně konsekvencialistická, jak by se zdálo. O etickém hodnocení činu, který dopadl špatně, může rozhodující slovo říct úmysl aktéra. Ne všichni etikové si to myslí. David Černý se přesto rozhodl v určitých variantách tohoto principu zdůraznit přednost hodnocení podle intence. Tato řešení najdou mnoho praktických uplatnění v nejrozmanitějších situacích života jednotlivců, komunit, profesí i celé společnosti.



Kontrolní otázky

Je rozdíl, když řekneme: udělal to vědomě – udělal to schválně?

Pilotům řekneme, že cílem (smyslem) bombardování je něco jiného, než zabíjení. Je v tom rozdíl?

8.4 Etika záchranného člunu

Nejlépe nám tento problém vyloží Erazim Kohák, i když, jak z jeho výkladu cítíme, s jeho aplikací hluboce emočně nesouhlasí, a dokonce slyšíme, jak hlasitě vzdychá, když musí tyto zásady popisovat. (Text je v Čítance.)

³⁷ Zde se popisuje, jak Joshua Greene dělal pokusy s magnetickou rezonancí: TVRDÝ, Filip. *Nesnáze introspekce: svoboda rozhodování a morální jednání z pohledu filozofie a vědy*. Praha: Togga, 2015, s. 187–195.

³⁸ ČERNÝ, David. *Princip dvojího účinku. Zabíjení v mezích morálky*. Praha: Academia, 2016.

ČERNÝ, David. *The Principle of Double Effect. A History and Philosophical Defense*. Routledge, 2020.

³⁹ ČERNÝ, David. Princip dvojího účinku I.–III. *Zdravotnické právo a bioetika*, 23. 9., 30. 9., 19. 10. 2013.

Kohákovi jako milému příteli přírody ještě jde, když líčí zachraňování krajiny, ale když má jako milý křesťan topit tonoucí, tak se mu to hodně nechce... Kohák jako evangelík je levicově soucitný (byl oddaný sociální demokracii). Ví sice, že všechny zachránit nemůže, ale tolik by to všem přál... Všimněte si, s jakým ironickým odporem líčí cynicky věcné (pravicově konzervativní) myšlenkové pochody Garretta Hardina.⁴⁰ Ale jak také, jistě se slzou v oku, připouští, že se nedalo nic jiného dělat – museli jsme nechat trosečníky utopit, hladovějící černoušky umřít, postavit Asuánskou přehradu, Temelín... Přinejmenším tedy vidíme, jaké to je, když občas nějaký etik má emoce, má soucit. Ne jen chladné formálně logické argumenty.

Dostáváme se opět na pole aplikované etiky, zde částečně i ekologické etiky. Metafora záchranného člunu a etický problém a princip jí vyjádřený se v posledních letech často zmiňovala skutečně v původní souvislosti právě s migrační krizí, jak ji Hardin také myslel. Spojené státy zdaleka nejsou přelidněné, a levnou pracovní sílu vždy ke svému blahobytu potřebovaly, ale jestliže problémy s integrací přistěhovalců jsou vyšší než přínosy z jejich pracovní síly, je na místě uvažovat o regulaci. Jakkoli byla Amerika vždy ze své podstaty zemí imigrantů, často zavírala hranice, a to třeba už na přelomu 19. a 20. století, v době průmyslového boomu, fatálně ale také koncem 30. let, kdy do ní prchali tisíce Židů z Evropy před Hitlerem. Dnes se Hardinovy etiky záchranného člunu dovolávají zastánci stavby vysokého plotu na mexické hranici.

Tragicky jsme si platnost této metafory uvědomovali v roce 2020, když jsme viděli dramatické záběry z měst zasažených koronavirovou epidemií, kde lidé zápasili o lůžka v nemocnicích a lékaři rozhodovali, komu dát a komu nedat plicní ventilátor.

Záchranáři všude na světě a ve všech dobách museli řešit bolestivé dilema – koho zachránit, když všechny nelze. Stejně tak pracovníci humanitárních a charitativních organizací.



Kontrolní otázky

(Zasahujeme sice do oblasti aplikované, sociální nebo ekologické etiky, ale nedá se nic dělat...)

Pomoc bývá někdy kontraproduktivní – přinese prospěch, ale současně způsobí jiné problémy, které předtím nebyly. Zkuste domyslet příklady pomoci rozvojovým zemím, které by nebyly kontraproduktivní. Představme si, že nad člunem nebo obecní pastvinou někdo převezme velení. Bude nějaký rozdíl v tom, bude-li to jedinec, nebo skupina volených vůdců rozhodující se demokratickým konsenzem a hlasováním? Je etika záchranného člunu holistická?

8.5 Thomasův teorém – sebenaplňující se proroctví

I v tomto případě se pohybujeme na rozhraní oborů a oblastí etiky. Příklad vymysleli sociologové a týká se etiky vědy. Ale může zahrnovat i širší společenské jednání. Pokusíme se z něj vyhmátnout obecný etický teoretický základ.

Z běžné slovníkové definice bychom nebyli příliš chytří: „*Jestliže je určitá situace lidmi definovaná jako reálná, stává se reálnou ve svých důsledcích.*“ Jedná se o výrok, který formuloval už ve třicátých letech 20. století americký sociolog William Isaac Thomas a který vešel ve známost jako tzv. Thomasův teorém. Řekněme to jinak: Lidé jednají na základě toho, jací se domnívají, že jsou, a jejich subjektivní interpretace situací se mohou promítnout do reálného života a stát se pro ně samotné skutečnými (pravdivými). Nejde o to, jak myslíme to, co říkáme, ale o to, jak si to lidé vyloží. Jako vědci bychom si měli dávat pozor na to, co vypouštíme do světa – naše teze, teorie, koncepty mohou lidé vzít buď doslova nebo po svém, což znamená špatně, takže se naše vědecká práce obrátí proti nám i proti jejímu původnímu záměru a smyslu. To platí i pro žurnalisty (mediální pracovníky) či ekonomy.

⁴⁰ „*Přírodu nezachráníme, proto nemá smysl, abychom se omezovali, místo abychom si užívali. Příroda však ještě může zachránit sama sebe, pokud ji nebudeme zatěžovat svou nedomyšlenou dobročinností vůči jiným lidem. Vytvořme pro sebe v privilegovaných zemích enklávu kultivovaného života... a pak přenechejme zbytek světa jeho katastrofám, aby příroda měla šanci.*“ Tato Hardinova slova cituje Kohák na s. 105–106 své knihy.

Pouhou zmínkou, že nebude nafta nebo toaletní papír spustíte lavinu paniky, a nafta ani toaletní papír pak opravdu nebude. Ale to jste určitě nezamýšleli. Příště buďte obezřetnější.

V roce 1948 Thomasův teorém rozpracoval jiný americký sociolog Robert K. Merton do formulace nazvané **sebenaplnující se proroctví**. Vy naznačíte, že existuje nějaká možnost – a ona se z možnosti záhy stane realita. To je nebezpečí tzv. expertních mínění, která jsou pro veřejnost příliš složitá, takže si je lidé přeloží do svých zjednodušených představ – a katastrofa je na světě. Experti se tak podobají dávným šamanům – umějí vyvolávat duchy, zhmotňují fikce, pouhými slovy působí masivní účinky.

Na jedné straně mluvíme o panikách, zmíněných už v Předmluvě. Na druhé straně předjímáme to, co přijde ke slovu v následující kapitole jako jeden z proslulých experimentů. Proto mívá sebenaplnující se předpověď nebo proroctví též název **Rosenthalův efekt, Golem efekt, Pygmalion efekt**. Je to fenomén, kde očekávání budoucích událostí vede k chování, které zapříčiní, že se daná skutečnost opravdu stane. Vztahuje se jak k přístupu člověka k sobě samému, tak k hodnocení jiných osob, očekávání událostí atd. Pokud jsou očekávání negativní, jedná se o Golem efekt, očekávání pozitivní se označují jako Pygmalion efekt.

Můžeme se pokochat, k jakým až závěrům dovedl svá zamyšlení nad Thomasovým teorémem sociolog Merton – úryvek z jeho knihy je v Čítance. Samozřejmě si dovedeme představit, jak by se tato slova dala aktualizovat a aplikovat na dnešní nebo na naši situaci. Ale taky si jistě dovedeme představit, že podobná slova by si dnešní sociolog v aktuální americké situaci nemohl dovolit napsat, a to ani v akademickém diskursu, a ani za předpokladu, že by se pokaždé stokrát omlouval, aby mu nebylo špatně rozuměno.



Kontrolní otázky

Jak napravit situace, kdy proroctví se stalo skutečností?

Může se stát, že člověk uvěří i svému vlastnímu proroctví?

9 Experimenty v psychologii a etice

Pokračujeme v probírání témat, otázek či problémů, o nichž se v poslední době v etice – a nejen v etice – mluví. Potřebujeme se zorientovat v tom, o čem etikové předpokládají, že to všichni vědí. Některé experimenty, které provedli humanitní a sociální vědci, se dotkly také etiky, a to svým výsledkem, nejen otázkou, zda byly korektní z hlediska etiky výzkumu. Uvádíme jen čtyři, i když by jich mohlo být zmíněno víc. (K dalším se vrátíme ve 12. kapitole.) Je zajímavé, že Lauren Slaterová do své populární publikace o nejvýznamnějších psychologických experimentech dvacátého století zahrнула jen dva z naší čtveřice.⁴¹

9.1 Philip Zimbardo

Slavný Stanfordský experiment byl mnohokrát popsán, analyzován i rozmanitě interpretován a komentován. V Čítance máme popis od samotného Zimbarda z jeho knihy *Moc a zlo*.⁴² Zimbardo následně věnoval experimentu a jeho důsledkům a dohrám celou objemnou knihu *Luciferův efekt*.⁴³ Experiment byl natolik kontroverzní svým výzkumným provedením i svým výsledkem, že by se v této podobě nedal opakovat. Naneštěstí jej život občas opakuje sám. Zimbardo podrobně rozebírá například kauzu z věznice Abú Ghrajb, na jejíž soudní dohře se nakonec sám také jako poradce soudu podílel. Philip Zimbardo po roce 1989 často zajížděl i k nám, dostal od Václava Havla cenu Vize 97, konal přednášky, dával rozhovory médiím, takže je u nás poměrně široce znám. O jeho experimentu dnes běžně vědí ze školy už i středoškoláci. Experiment se dá domýšlet do různých souvislostí, samozřejmě politických a politologických. Pozoruhodná je myšlenka banality zla a banality dobra a originální je Zimbardův koncept hrdinství, jímž je možno čelit zlu.



Pro zájemce o rozšiřující studium

Chcete-li si potrápit hlavinku, začtěte se do poměrně náročného a dlouhého článku Vojtěcha Maška *Banalita dobra a strukturální hřích*, který je v přílohách.⁴⁴ Myšlenku banality zla nastolila Hannah Arendtová poté, co sledovala proces s Eichmannem. Ale že by se podobně dalo mluvit i o banalitě dobra?

9.2 Stanley Milgram

Experiment Stanley Milgrama je starší a byl už pro Zimbarda známým a inspirativním vzorem. Na rozdíl od Stanfordského experimentu byl Milgramův mnohokrát úspěšně replikován. I v tomto případě se o to častokrát postará život sám. V Čítance si můžeme přečíst popularizující popis od odborníka. Slaterová ve své knize postupuje přece jen příliš beletristicky. Zato máme konečně v češtině knihu samotného Milgrama (dokonce s předmluvou Philipa Zimbarda).⁴⁵ Není nutno ji celou číst. Pro naše potřeby stačí, budeme-li schopni princip experimentu aplikovat na různé situace, které v etice řešíme.



⁴¹ SLATEROVÁ, Lauren. *Pandořina skříňka. Nejvýznamnější psychologické experimenty dvacátého století*. Praha: Dokořán + Argo, 2008. (Kniha je v přílohách.)

⁴² ZIMBARDO, Philip. *Moc a zlo*. Břeclav: Moraviapress, 2005.

⁴³ ZIMBARDO, Philip. *Luciferův efekt. Jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí*. Praha: Academia, 2014. (Kniha je v přílohách.)

⁴⁴ MAŠEK, Vojtěch. Banalita dobra strukturální hřích. *Acta Universitatis Carolinae – Theologica*, 2016, č. 1, s. 173–196.

⁴⁵ MILGRAM, Stanley. *Poslušnost vůči autoritě. Experiment, který zpochybnil lidskou přirozenost*. Praha: Portál, 2017. (Kniha je v přílohách.)



Kontrolní otázky

Co je to „blížkost oběti“? Funguje tu podobně jako třeba v případě trolley problému?

V tomto experimentu jistě hraje velkou roli aranžmá situace i vzhledu osob. Pokusná osoba (víme, kdo to je) se musí cítit být „součástí systému“ – jen tak se spustí ona zkoumaná „konformita“ či „poslušnost“. Opravdu se to dá připodobnit k poslušnosti, s níž nacističtí přísluhovači slepě vykonávali rozkazy?

Hraje zde nějakou roli pomalost, plynulá poslušnost experimentu? Tedy podobně jako v tzv. salámové metodě nebo v případě žáby v horké vodě?

9.3 Robert Rosenthal

Jeho experimentu se taky říká Pygmalion efekt. Souvisí totiž těsně s principem sebenaplnujícího se proroctví. Zjednodušeně řečeno: Očekávání má vliv na výsledek. Předpoklady a naděje stvoří novou skutečnost. Sochař Pygmalion vytvořil sochu tak dokonalou a krásnou, že se do ní zamiloval – a ona mu oživila. Lásky a péče současně vytváří předmět svého milování a pečování.

Robert Rosenthal v letech 1963 až 1968 (spolu s Lenore Jacobsonovou) prováděl experimenty s učením, nejdříve na krysách, pak na dětech ve škole. Experiment spadá do oblasti psychologie či sociální psychologie, ale podstatně se dotýká také pedagogiky. Vypovídá o neblahém dopadu tzv. nálepkování nebo stereotypů v myšlení. Pozitivní očekávání vede k pozitivním výsledkům, negativní nálepka stvoří – třeba Golema, monstrum. Proto taky Golem efekt. Experiment se dá ovšem vztáhnout na vědu jako takovou a její experimenty. Dal vzniknout metodám zvaným *dvojitě zaslepená, randomizovaná, placebem kontrolovaná studie*. Výzkumníci a jejich pomocný personál by raději při provádění experimentu neměli vědět úplně přesně, co vlastně dělají a co chtějí vyšetřovat, protože by mohli nechtěně ovlivnit výsledky. Potvrzuje se tak mimo jiné i role placebo. V tomto případě ale dostali placebo experimentátoři, kteří, aniž by to věděli, byli ve skutečnosti pokusnými králíky. Proto se tomuto poznatku říká taky efekt experimentátora.

Rosenthal s Jacobsonovou si vybrali školu v místě, kde žila převážně populace s podprůměrnou úrovní vzdělávání s tradičně vysokým procentem špatně prospívajících dětí a se špatným vztahem ke škole, s vysokou mírou sociálně patologických jevů. Do školy umístili experimentální třídu s údajně pečlivě vybranými žáky ze širší spádové oblasti, kteří měli mít výrazně lepší předpoklady k učení. Učitelům řekli, že cílem experimentu je po jisté době porovnat posuny v prospěchu mezi jednotlivými třídami. Už po několika měsících došlo u žáků z experimentální třídy k výraznému zlepšení studijních výkonů i vztahu ke škole. Ve skutečnosti byly ale děti v experimentální třídě vybrány zcela nahodile z jiných tříd dané školy. Ukázalo se, že pozitivní očekávání učitelů, kteří netušili, že se stali obětí výzkumného podvodu, mělo vliv na zlepšení prospěchu dětí. Stejně tak by se ale dalo říct, že žáci předem ocejchovaní jako neprospívající a obtížně vzdělavatelni se stali obětmi nízkých očekávání učitelů – na jejich prospěchu se nezměnilo nic. Nepochybně se učitelé v experimentální třídě podvědomě víc snažili, i když to zřejmě spočívalo jen v jemných a nenápadných posunech v chování, v přístupu, nikoli primárně v didaktických metodách a technikách. Závěr plynoucí z experimentu by se dal vztáhnout nejen na učitele, ale i na očekávání ze strany rodiny a celého sociálního prostředí. Pozitivní očekávání motivují a pomáhají, negativní podrážejí zájem a iniciativu. Překvapivé je, že experiment byl nejdříve úspěšně vyzkoušen na krysách. Experimentátoři, kteří učili krysy procházet bludištěm, svým údajně nadanějším jedincům věnovali jistě víc péče a trpělivosti při tréninku, takže se krysy z domněle schopnější skupiny staly ještě schopnějšími. Nebude to tedy žádná telepatie, ale opravdové drobné proměny chování obslužného personálu. Dá se logicky očekávat, že i lékaři a sestry, kteří budou v nemocnici provádět dlouhodobý výzkum, podvědomě zapojí víc empatie u pacientů, jimž bude poskytována experimentální léčba, než u těch, kteří budou dostávat placebo. Proto se někdy zaslepuje, randomizuje (nahodile určuje), kdo dostane nový lék a kdo placebo, aby ani pacienti, ani personál (dvojitě zaslepení) nemohli svým očekáváním ovlivnit výsledky. Šéf výzkumu si musí potom zašifrované výsledky dekodovat.



Kontrolní otázky

Myslíte, že by experiment mohl být proveden i u nás na romských žácích? Měl by podobné výsledky?

Můžete si případně zjistit něco o experimentu, který provedla Česká televize pod názvem 8. A.

Jak se díváte na zřizování tříd pro nadané děti? Jsou jejich výsledky opravdu dané nadáním a pílí, nebo se na nich podílí i Rosenthalův efekt experimentátora?

9.4 David Rosenhan

Rosenthalův pokus se stal inspirací pro experiment provedený Davidem Rosenhanem v roce 1972. Lauren Slaterová líčí experiment poněkud rozevlátým způsobem, ale on je opravdu komický. Její popis nám proto bude úplně stačit. Už jsme v první učebnici *Etika – Úvod do studia* zmiňovali zrod antipsychie, k němuž právě tento experiment přispěl. Zpochybnil celou psychiatrii. Možná podobně jako v roce 1995 Alan D. Sokal svou aférou zpochybnil filosofii, ne jen tu postmoderní. Svým způsobem se i tento experiment dotýká takzvaného nálepkování.

10 Etika ctností

V následující části učebnice probereme několik etických teorií či směrů, o nichž se v poslední době mluví. Uvedu je vždy stručným vysvětlením a komentářem.

O etice ctností (angl. *virtue ethics*, něm. *Tugendethik*) se začalo mluvit v druhé půli 20. století. Byly to dvě ženy, etičky, které nezávisle na sobě řekly, že už mají dost odvolávání se na Boha či rozum (Rozum) a že je nejvyšší čas začít zase brát ohledy na člověka a jeho obyčejný život: Elizabeth Anscombová a Philipa Footová. Jako by se dostavila únava ze spekulativních filosofických teorií posledních staletí a zejména z dominance metaetiky v první půli 20. století (alespoň v anglosaském světě). Anscombová si myslela, že je třeba se opět vrátit k antické etice. Staří řečtí filosofové, někteří, prý také vycházeli prostě jen z toho, že člověk chce vést dobrý život. A co k němu vede? No přece to, když je člověk dobrý, když žije ctnostně. A tuto zásadu si Anscombová spojila s Aristotelem, prvním systematikem etiky.

Je pravda, že na dobrý život a klasické pojetí ctnosti se v moderním etickém myšlení nějak zapomínalo. Pořád se mluvilo o obecných pravidlech, univerzálních principech, o povinnostech a závazcích, o hodnotách. Po Anscombové a Footové se najednou další a další myslitelé pouštějí do rehabilitace pojmu ctnost: Charles Taylor, Bernard Williams, ale hlavně je v této souvislosti zmiňován Alasdair McIntyre, který ovšem nastoupil až v 80. letech. Všichni údajně pocítují rozpor mezi akademickými teoriemi a praktickým životem, mezi tím, co si nárokuje rozum (Rozum), a tím, jak skutečný život v každodenní realitě je složitý, nevtěsnatelný do jednoduchých vědeckých kategorií a akademických šablon.

No, nevím... Dovolím si být na chvíli osobní a subjektivní, v duchu právě řečeného. McIntyre mi připadá prostě nudně užvaněný – a to jsem si schválně jeho *Ztrátu ctností* přečetl dvakrát.⁴⁶ Nepochopil jsem, o čem to vlastně Charles Taylor mluví, mám pocit, že někdo z nás žije jako exot v bublině (asi oba...). Martha Nussbaumová, která se pokouší o údajnou kritiku etiky ctností, mi připadá naivní a povrchní, nemůžu si pomoci, při vši úctě... Zkrátka – nevidím tu nikde to, co se o nich v učebnicích a referujících článcích říká. Naopak – shledávám tu stále onu starou známou strnulost a zkostnatělost, akademickou odtrženost od praxe skutečného života. McIntyre píše tři sta stran esejistického textu asi proto, že si potřebuje něco vyříkat s jakýmsi jinými podobnými mysliteli, o nichž já ale nic nevím. Chápu, že si stěžuje na současnou etiku. A čtu, že prý údajně chce znovu zohlednit dějiny, vnímat etiku jako proměňující se v čase. Rozumím – analytická filosofie a metaetika dobu a dějiny programově ignoruje. Ale když i jeho myšlení mi pořád připadá statické, uvažování mechanistické, úvahy spekulativně strojené. Svěřuji se s tímto dojmem, protože se poctivě vžívám do situace studenta, jemuž předepisují nějaké texty ke studiu – a musím konstatovat, že to, co v knize údajně má být a co v ní hledám, tam je jen obtížně k nalezení. Uznávám, že klasický studentský seminární „referát o knize“ by se z tohoto svazku dělal těžko. A podobný dojem mám z celé etiky ctností. Proto se férově prokoušu oběma texty, které jsem chtěl zadat jako povinnou četbu a pokusím se podat zprávu.



Doporučená literatura

PALOVIČOVÁ, Zuzana. Etika ctnosti a dobrého života. In: REMIŠOVÁ, Anna (ed.). *Dejiny etického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2008, s. 728–755.

JIRSA, Jakub. „Jednej tak, jak by jednal ctnostný člověk.“ Etika ctností a její problémy. In: CÍBIK, Matěj et al. *Přístupy k etice III*. Praha: Filosofía, 2016, s. 179–218. (Text je v přílohách, ale jde o pracovní verzi bez jazykových a textových korektur.)

Je zajímavé, že ani Thompson ani Brázda do svých učebnic etiku ctností nezařazují. Zdá se, že ani Anzenbacher (*Úvod do etiky*) z toho není dvakrát chytrý – podívejte se na jeho stručnou kapitolku 6.5, budete chytří ještě

⁴⁶ MCINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikúmené, 2004.

méně. Slovenská bichle *Dejiny etického myslenia* věnuje etice ctností sice 23 stran, ale konkrétního se o dané věci člověk dozví jen málo. Jirsův příspěvek je sice delší, ale přece jen přesnější.

Autory, kteří jsou spojováni s etikou ctností, podle mě vlastně nic moc nespojuje, naopak bych našel mnohem víc toho, co je vzájemně odlišuje. Na to si ostatně stěžuje i Martha Nussbaumová – že etika ctností nemá ucho-pitelnou, pevnou konstrukci. O tom, o čem to údajně má být – o ctnostech, se všichni vyjadřují jakoby mimoděk, okrajově, neřeší to jako ústřední téma nebo novinku, kterou je třeba vyložit či hájit. Chybí mi tu promyšlenost, systematickosti. Analytičtí filosofové a metaetikové píšou možná zbytečnosti, ale to, co napíšou, má hlavu a patu, vyjadřují se jasně a co nejstručněji, jak to jde, a čtenář si z jejich textů vždy odnese nějaký závěr, který bývá ostatně už předem avizován. Vyznal jsem se z averze vůči analytickým filosofům a metaetikům. Ale jedno jim upřít nelze: To, co napíšou, je sice někdy náročné, ale bezpečně pochopíme, co nám chtěli říct, z takových textů se dá udělat referát. Ale co chtěla říct Nussbaumová, co McIntyre? Tisíc a jednu věc. Dá se to shrnout? Ne.

McIntyre kritizuje osvícenství, jeho projekt prý selhal. A selhal prý proto, že se mu ztratil *telos*, účel. Proto chce McIntyre rehabilitovat Aristotela, aby prý měl člověk před sebou opět vědomí účelnosti, účelu svého života. No, nevím ... Podle mě si McIntyre stěžuje spíš na nihilismus moderny. Ale ten není způsoben osvícenstvím, ne nějak primárně. Obávám se, že chtít napravit relativizaci a chaotizaci moderny návratem k Aristotelovi připomíná spíš konzervativní reakci katolických novotomistů nebo amerických evangelikálních pravičáků: kupředu, směrem zpátky! Vlastně se ukazuje, že mu o Aristotela nejde, ani o teleologii, jde mu prý o teorii dobrého života. Ale tu přece hlásali lépe a přesněji jiní myslitelé.

Ocenil jsem, že McIntyre zmínil narativitu, vyprávění příběhů jako podstatnou metodu, jíž se člověk uskutečňuje. Ale to už je úplně v rozporu s Aristotelem! Nadto i narativitě se McIntyre věnuje jen jakoby náhodou, okrajově, nevtěluje ji do logičtějšího kontextu svého myšlení. (K narativitě se ovšem ještě vrátíme v samostatné kapitole.)

Příběhy, mýty, homérský věk, tradici ... to chce McIntyre nabídnout místo suše racionalistických spekulací. Tradici ne ve smyslu nějakého absolutizovaného počátku, idealizovaných zlatých časů, nýbrž žitou tradici, tedy spíš tradování, předávání zkušeností a jejich kumulování a šťastnou kondenzaci v určitých časech a místech. Co to má, proboha, společného s Aristotelem? Ten přece používá orgán logiky, ne organické vyprávění, uvažuje záměrně ahistoricky, ignoruje jak mýty, tak dějiny.

I Jirsa upozorňuje, že odvolávat se na Aristotela je problematické – i když jde o ctnosti, o nichž opravdu Aristotelés hodně přemýšlel a psal. Jenomže chceme-li uvažovat dějinně, pak musíme přece vidět, že Aristotelés byl dítětem své doby. V oné době byl katalog toho, co se obecně pokládalo za ctnostné, značně odlišný od standardů ctností dnešních. Toto je vážná námitka proti etice ctností. Ctnosti, zdá se, nejsou univerzálně lidské, v každé době a komunitě a kultuře se utvářejí odlišně. Adaptovat Aristotela na dnešek chce hodně ekvilibristiky. Zdá se, že Anscombová i Footová a po nich i McIntyre se upnuli na Aristotela a na pojem ctnosti spíš ze vzdoru, aby se odlišili od už dlouho panujících metaetických teorií, jež cítili jako bezobsažné, pramálo vztažené k životní praxi. Čímž si ovšem naběhli na kritiku, protože chtít resuscitovat Aristotela nebo pojem *areté* vyžaduje tolik složitých interpretačních klíčků, že se pod nimi původní Aristotelés i jeho areté ztrácí. Chtěli prostě zavést jiný diskurs, jiný režim řeči, přiměřenější „člověku, jaký je“. Obávám se, že udělali krok z bláta do louže.

Ale asi je to tak, že autoři teorií etiky ctností se chtějí opět vrátit k člověku, konkrétnímu člověku, že zohledňují jedince, osobu, osobnost, sem umísťují centrum etického rozhodování a usuzování. Jejich etika ctností je údajně alternativou k teoriím deontologickým i konsekvenalistickým. Etické těžiště už nespátřují v něčem mimo, nad, ale přímo v člověku, v jednajícím člověku, který už nemusí brát ohledy na nic jiného, než jen na sebe, totiž na svou čestnost – či slušnost – či ctnostnost. Jako by říkali: Člověk někdy jedná dobře ne proto, že musí, ale prostě proto, že chce. V tom případě se řídí svou *frónésis*, praktickou morální moudrostí. McIntyre si stěžuje na odosobněnost a ahistoričnost etických teorií 20. století, a proto se vrací k Aristotelovi. To je mi ale obrat! Aristotelés je právě spekulativní, mechanistický, schematický, násilně vtěsnává kypící život, jak ho kolem sebe může vidět, do zjednodušených šablon svých mentálních konstrukcí, s nimiž se mu lépe operuje – a hlavně, Aristotelés je zcela záměrně ahistorický, dějiny, dějinnost vědomě vylučuje ze sféry vědeckého zkoumání, o dobových promě-

nách programově neuvažuje. A právě takto Aristotela chápali a používali ti, kdo se dosud v dějinách k němu hlásili jako ke svému vzoru: jako brzdu pokroku, kotvu v proudu změn. Být hodně osobní a být historický – jak McIntyre chce být – by znamenalo pracovat hodně s psychologií a hermeneutikou. Ale to je přesně to, co Aristotelés nedělá.

A teď k těm ctnostem. Statečnost, přátelskost, štědrost, věrnost, pečlivost... Myslí se tím ale pevně zafixované „vlastnosti“, ne že někdo se momentálně zachoval štědře nebo tu a tam projevil statečnost. Ctnost je míněna jako součást charakteru, tedy trvalé výbavy osobnostního profilu člověka. Je-li ctnost „vlastnost“, pak můžeme právem očekávat, že člověk bude tímto způsobem jednat vždy, že je spolehlivý a předvídatelný, protože tato ctnost je mu vlastní, přivlastnil si ji jednou provždy. Tuším za touto představou ontologický, substanční metafyzický model, podle něž se na holou podstatu přivěšují akcidence, přívlastky, vlastnosti. Tento esencialismus je ale statický. Ctnost se sice podle některých našich myslitelů údajně vyvíjí, ale ona se spíš jen aktualizuje, posiluje, případně oslabuje, ale v zásadě se nemění. Člověk ji dostal do výbavy dědičně, rodem, jako talent nebo charisma. Ale mohl si ji taky osvojit zvykem, cvikem, byla do něj vkódována výchovou, spíš tréninkem. To je ostatně taky etymologicky obsaženo ve výrazu *areté*. Je to jistá schopnost, výtečnost získaná postupnou kultivací, zpevňováním, šlechtěním, zušlechťováním, ať už v organickém smyslu, třeba v zemědělství, nebo ve vojenském či sportovním smyslu, případně v aristokratickém, elitářském smyslu. Je – dnes bychom řekli – evoluční výhodou; kdo ji má, tomu se dobře daří. Posouvá člověka na společenském žebříčku vzhůru; kdo investoval do svých ctností, je zdatný, statečný, hodný chvály, a proto predisponovaný k vůdčím pozicím. Ne nadarmo se etice ctností vytyká, že je elitářská, že předpokládá nějaké šlechtivé jedince, aristokraty ducha, morální hrdiny, že nepočítá s lidmi, kteří nejsou vybaveni potřebnou vůlí ani kognitivními schopnostmi, jichž je třeba k vychovávání sebe sama, k ukázněnému sebevýchovu směrem ke stále větší dokonalosti.

Chápeme, že to nové, co etika ctností říká, spočívá v tvrzení, že eticky jednající člověk jedná tak, jak jedná, prostě proto, že takový je. Ne proto, že se řídí nějakými pravidly nebo principy, jež jsou abstraktní, čili vůči němu vnější, jemu nadřazené. Ani ne proto, že si to rozvážil utilitaristickou kalkulací přínosů a ztrát, jež budou důsledkem jeho jednání. Ctnost má údajně důvod jednání jen sama v sobě. Ve skutečnosti je ale taková teorie ctností relevantní jen pro toho, kdo už předem přijal kategorii ctnosti jako kondenzační bod, kolem něhož v etice vše krystalizuje. Jenomže ne všichni lidé takto uvažují. Kategorie pevně zafixovaných charakterových rysů jim nic neříkají, sami se rozhodují v jiných souřadnicích. (Ostatně i některé současné psychologické teorie říkají, a opírají se při tom o empirické výzkumy, že člověk nemá fixní charakterové rysy, že tedy něco jako ctnosti neexistuje. Lidé jsou mnohem flexibilnější, mění se přiměřeně situaci, vlastně jsou utvářeni, rekonstruováni každou momentální situací.) Osobně jsem právě také skeptický vůči takto zjednodušenému modelu osobnosti, psychiky či charakteru, poskládanému z několika „vlastností“, trvale aretovaných (přípevněných, znehybněných) k jakémusi „holému“ základu člověka. Uvažuju dynamicky a relačně – o člověku nemůžu říct, že je, že je takový a takový, předpokládám, že člověk je procesuální jev, trvale se stává sám sebou, každou chvíli se (třeba jen mírně) proměňuje, jeho jednotlivé komponenty se ustavičně drobně přeskupují, částečně také podle poměrů, situace, takže je to v každé chvíli tak trochu jiný člověk. Ale uznávám, že tento statický, mechanistický model, od něž se tu distancuji, řadě lidí vyhovuje, že rádi uvažují v podobných zkratkách, šablony jim usnadňují orientaci i rozhodování. Pro takové je asi etika ctností vhodná.

Další problém spočívá v onom klasickém antickém krátkém spojení: Být dobrý = mít se dobře. Naši teoretici etiky ctností oprášují i termín *eudamonie*, a mají za to, že mluví o „dobrém životě“. *Eudamonia* je spíš „být dobré mysli“, nebo dokonce „mít dobrý pocit sám ze sebe“. To je zajisté jeden z důležitých předpokladů „dobrého života“. Ale co všechno je „dobrý život“, je podle mě příliš diskutabilní, než aby to bylo možno zahrnout pod jeden pojem. (Už tu byla řeč o tom, že dnes se vědecky zkoumá „štěstí“ a „kvalita života“ a že dané výzkumy mají mnoho různých metodik a odlišných výsledků a závěrů.) Nezapomeňme ani, že pojem *eudaimonia* chápou jednotliví řečtí myslitelé poněkud odlišně a často odlišně i v různých svých spisech a životních obdobích. Nedá se proto jednoduše mluvit o eudaimonii jako dobrém životě či teorii dobrého života. Zkrátka domnívám se, že být dobrý, chovat se dobře nevede automaticky k tomu, že člověk se má dobře, jak nám tvrdí třeba Sókratés a mnozí

další řeční myslitelé, a jak nám teď sugerují McIntyre a spol. Obávám se, že velmi často dobrák ostrouhá a přijde na žebrotu. A přesto lidé (někteří) i nadále páchají dobro... Zatímco ti, kterým jde vždycky jen o to „mít se dobře“ (například svině a prasata) a na nějakou etiku kašlou, si spokojeně mlaskají a potvrzují tak platnost zákonitosti, že boží mlýny melou opravdu pomalu... Zkrátka tvrzení etiků ctností, že ctnost je člověku prospěšná, že ctnostný člověk vzkvétá, mi připadá naivní, idealistické.

Podobně problematické mi připadá tvrzení etiček a etiků ctností, že jednat ctnostně je člověku přirozené a že právě tato etika nejlépe odpovídá lidské přirozenosti. Už jsem to řekl dostatečně důkladně v předchozích kapitolách, že pojem přirozenost (*natura*) je ve své vágnosti vlastně nebezpečný, protože vede k zásadním nedorozuměním. Hlasatelé etiky ctností zdůrazňováním Aristotela a přirozenosti nahrávají katolickým konzervativcům a neotomistům, kteří teď pyšně triumfují.

Vracím se ještě k tomu, že sympatické mi na této etice je to, že jde zde zohledněn jedinec, že osoba, konkrétní člověk je těžištěm nebo úběžníkem, k němuž se vztahuje veškeré mravní rozhodování a posuzování. Samozřejmě to má nevýhodu v tom, že není možno zobecňovat, univerzalizovat, abstrahovat, že se jaksi pořád musí počítat s tím, že všichni vědí, co je ctnostné a co nectné, že to „přirozeně“ vyplývá z života takového, jaký je. Jiné etické teorie se příliš konstruují nad hlavami lidí a dopadají pak na ně jako bič nebo klec. V etice ctností se naopak počítá s tím, že všechno, co řekneme, bude nakonec vágní, neurčitelné, ale že to je dobře, protože každý člověk je vlastně natolik originální, že by mu uniforma ani nedělala dobře. Nicméně pořád platí, že erární uniformy existují a v případě nutnosti si člověk ve skladu nějakou jakžtakž pasující najde. Sympatické mi rovněž je, že jejich koncepce etiky ctností navzdory vši šablonovitosti zůstává přece jen částečně otevřená, otevřená změně, růstu. Ctnosti – i když mi příliš připomínají prefabrikované odlitky – jsou vždy záležitostí konkrétního jedince a etikové počítají s tím, že si je člověk svobodně a individuálně adaptuje a nějak s nimi dál roste. Vlastně je sympatické, že nechtějí být univerzální etickou normativní teorií. I když k tomuto závěru dospívají z jiných důvodů než metaetikové, kteří také nechtějí pěstovat normativní etiku. Etika ctností je ve srovnání s jinými teoriemi etikou normativní. Ale vzhledem k tomu, že klade takový důraz na jednajícího jedince, který se rozhoduje jen sám ze sebe a za sebe, sám sebe normuje, není to zase úplně typická normativní teorie.

Etika ctností může mít pozoruhodné uplatnění v různých oborech a disciplínách, ale také v rozmanitých společenských a životních situacích. Předně ve výchově, v pedagogice, protože koncept ctnosti opravdu podstatně souvisí se zráním člověka a s některými důrazy v mravní výchově. A ovšem i v politice (veřejných politikách), protože v Aristotelově duchu obec (*polis*) oprávněně sleduje šlechetné cíle a vede k nim své občany. (I když někteří teoretikové uvažují ctnosti univerzalisticky, bez vztahu k obci, komunitě, státu.) Na etiku ctností odkazují také teoretikové etiky v managementu a profesích. Zajisté zejména ti, kteří si libují v americké behaviorální psychologii, která je silně mechanistická a člověka chce řídit jako stroj. Doufají, že se jim podaří v lidech požadované ctnosti vycepat. Jak už bylo řečeno, s radostí akceptují teorii etiky ctností konzervativní katolíci, kteří si z ní ale vyzobávají jen to, co se domněle týká Aristotela, jejich druhého ústředního božstva vedle Tomáše Akvinského. Jinak mám ale pocit, že hojně zmínky o etice ctností v různých oblastech a četných publikacích jsou důsledkem povrchního pochopení problematiky. Jejich autoři nic kloudného nečetli a vystačí si s učebnicovými a encyklopedickými zkratkami a s tím, co si pod tímto označením intuitivně představují.

Kdybych to měl shrnout, hodně laicky a hodně subjektivně, připadá mi etika ctností jako snaha umravnit dnešní mládež skautským tréninkem a povinnou četbou Rychlých šípů. Vzpomínám na různé křesťanské moralizující příručky vypočítávající dobré a špatné vlastnosti, ctnosti i nectnosti – často právě s odvoláváním se na Aristotela. Na jedné straně je to obdivuhodné uvažovat třeba o velkodušnosti (*magnanimitas*) nebo závisti (*invidia*), jako psychologické sondy do našeho charakteru i svědomí takové hlubokomyslné úvahy ledacos odhalí o nás samých i jiných lidech. Ale že bych se záměrně snažil pěstovat v sobě (či druhých) třeba velkodušnost – a potlačovat různé subtilní a sublimované podoby závisti, to mi připadá příliš schematické, brožurkové – prostě jako skautské deníčky...



Kontrolní otázky

Co nám může říct Milgramův experiment o etice ctností? Existuje něco jako ctnost poslušnosti? Může člověk své ctnosti na okamžik „vypnout“?



K zamyšlení

Co je opakem ctnosti? Nectnost? Neřest? Etikové ctností o tom prakticky nemluví. Neměla by se vypracovat i nějaká teorie negativních vlastností?

Etikové ctností záměrně nemluví o závazcích a povinnostech, mají pocit, že o tom se mluvilo až příliš. Ale nepochybně existují lidé, kteří by raději měli nad sebou vědomí závazků a povinností, třeba z pohodlnosti nebo hlouposti. Neměli bychom brát „psychologický“ ohled na takové lidi, tyto situace?

Víme, jaké ctnosti zdůrazňovali antičtí myslitelé a které vypočítávali středověcí teologové. Ale jaké ctnosti jsou vhodné pro naši dobu? Kdybyste měli vyjmenovat „kardinální ctnosti“ dnešního člověka, jaké by to byly?

11 Situační etika

Situační etiku mnohé učebnice a encyklopedie zmiňují, zařazují ji do výčtu etických škol a směrů, ale málokdy ji opravdu vysvětlí. Většina lidí se zřejmě spokojí s tím, jak intuitivně, či snad až instinktivně, tomuto výrazu rozumí. A přiznejme, že skutečně máme pocit, že víme, o čem je řeč, aniž bychom znali detaily a souvislosti.

Z našich učebnic, s nimiž v tomto kurzu pracujeme, zmiňuje situační etiku jen Thompson (*Přehled etiky*), a to na pouhých třech stranách. Slovenské kompendium *Dejiny etického myslenia* heslo situační etika vůbec nemá v rejstříku, ani jméno Joseph Fletcher. Stejně tak Radim Brázda ve své učebnici *Ethicum* situační etiku zcela pomíjí. Třísvazkové *Přístupy k etice* ji rovněž nezmiňují.

Přidávám tedy podrobnější komentář tohoto svébytného způsobu etického uvažování a rozhodování, a to na základě knížečky Josepha Fletchera *Situační etika* (původní vydání z roku 1966). Fletcher situační etiku nevymyslel, ta se v tom smyslu, jak o ní píše, zrodila postupně v polovině 20. století v prostředí protestantské teologie. Fletcher ji jen důkladně a ze všech stran popisuje a obhajuje. Od té doby je ale s tímto pojmem spojován. Věřím, že knížečku si s úspěchem a požitkem mohou přečíst i ti, kdo nejsou přímo zasvěceni do moderní protestantské teologie. Budou překvapeni intelektuální svižností, lehkou ironií a zdravým humorem. Budeme-li si vědomi bohatých kontextů, v nichž se situační etika nabízí a uplatňuje, určitě se nám pak bude lépe tento výraz používat v diskusích a princip situační etiky budeme efektivněji aplikovat v rozmanitých praktických rozhodováních a argumentacích. Současně ale také věřím, že můj výklad bude dostatečný, takže nebude třeba předepisovat Fletchera jako povinnou četbu.



Doporučená literatura

THOMPSON, Mel. *Přehled etiky*. Praha: Portál, 2004, s. 137–141.

FLETCHER, Joseph. *Situační etika*. Praha: Kalich, 2009.

Dejme ihned slovo samotnému autorovi:

Pro tento postoj existuje řada označení: situační přístup, kontextualismus, okazionalismus, ba dokonce aktualismus. Tyto nálepky samozřejmě naznačují, že jádrem etiky, již popisují, je zdravé a základní vědomí, že okolnosti mění situaci – tj. ve chvíli, kdy svědomí řeší aktuální problémy, musíme zvažovat situační proměnné stejně důkladně jako normativní či obecné konstanty. Situační faktory jsou tak podstatné, že můžeme dokonce říci, že „okolnosti mění pravidla a zásady“. Situační etika je empirická, věcná, orientovaná na fakta a zvědavá. Je antimoralistická i antilegalistická, protože citlivě reaguje na rozmanitost a složitost. Není ani zjednodušující ani perfekcionista. Jedná se o „kazuistiku“ (zajímají ji individuální případy) v konstruktivním a nepejorativním slova smyslu. Stejně jako klasická kazuistika se zaměřuje na jednotlivé případy a konkrétní události. Avšak na rozdíl od ní zahrnuje jakýkoli pokus o předjímání či předepisování rozhodnutí skutečného života v jejich existenciální specifičnosti. (s. 37)

Princip je vlastně jednoduchý a každý mu ihned porozumí. Jde o to rozhodovat se v jednání vždy přiměřeně aktuální situaci, konkrétním osobám a vztahům, nikoli podle obecných, abstraktních pravidel (norem, zákonů, principů...). Situační etika je metoda, ne systém.

Je dobré si uvědomit, že v polovině 20. století, když se společnosti vzpamatovaly z 2. světové války, se skutečně dělo hodně nových věcí. Dá se říct – trošku teatrálně –, že na scéně se objevila mladá generace jako nová a silná sociální skupina s poměrně originálními a svébytnými představami, ideály, hodnotovými žebříčky a alternativním životním stylem. Zejména v Americe se mladí a jejich revoltující postoje i vzhled stali prototypem, kopírovaným pak i v Evropě. Hesla jako sex, drugs and rocknroll, volná láska, nová morálka šla ruku v ruce s jevy jako antikoncepce, rozvody, potraty. V prostředí církvi stále ještě vládla zatuchlá viktoriánská pruderie, a to kupodivu právě i v USA. V konzervativních kruzích katolických všude na světě to nebylo jiné. Mladí a moderní lidé se houfně církvi a křesťanství odcizovali. Rozpor mezi církevním učením a církevní praxí na jedné straně a světem sekularizovaného člověka na straně druhé, patrný už vlastně po celé 19. století, citelně pak na přelomu 19. a 20. století, se po první, a zejména po druhé světové válce změnil v naprostý rozchod a celkové odcizení. Fundamen-

talisté a konzervativci v církvích, protestantských i katolické, marně dštili síru a metali blesky na morální zkázu mládeže a „moderní doby“, „moderních lidí“. Ti už si z toho valem nic nedělali.

Proto je pozoruhodné, že v 50. a 60. letech se někteří teologové, zejména protestanští, občas i nějaký katolík, začali vyslovovat vstřícně vůči „novým hodnotám“, „nové morálce“, životnímu stylu a hodnotovým představám mladých. Často se v této souvislosti zmiňuje vliv existenciální filosofie a filosofického personalismu na protestantské teology, jako byli Emil Brunner, Dietrich Bonhoeffer či Paul Tillich. Po nich postupně a velmi opatrně podobné obraty a důrazy napodobují někteří nekonformní katoličtí teologové, kteří pak ale dostali překvapivě hodně prostoru na 2. vatikánském koncilu (1962–1965). Zejména Karl Rahner a později i Bernhard Häring. To, co se v oné době dělo v těchto teologických kruzích, poutalo zpětně velkou pozornost i filosofů. Zejména německý teolog a filosof Paul Tillich, který utekl před Hitlerem z Evropy, v Americe zpopularizoval existencialistickou inspiraci nejen v teologických, ale i v širších intelektuálních kruzích. K velkému údivu církevní i širší veřejnosti britský anglikánský biskup John A. T. Robinson v 60. letech zpětně importoval Tillichovo myšlení do Evropy a vyvozoval z něj šokující liberální závěry pro církevní a veřejnou morálku.

Nápadně se tehdy všechno točilo kolem liberalizace sexuálního života, rozvodů, antikoncepce, potratů, ale také homosexuálních vztahů, umělého oplodnění, nucené nebo terapeutické sterilizace. Právě na těchto případech a situacích se ukazovaly možnosti a přednosti situační etiky. Tradiční etika, církevní i světská, uvažovala klasicky normativně, aplikovala poměrně strnulé zásady a principy šmahem na všechny a na všechno. Takovému přístupu se říká legalistický, což může být termín poněkud matoucí. Rozumějme mu spíše ve smyslu „zákonický“, a to právě v onom novozákonním smyslu, kdy Ježíš kritizuje „farizeje a zákoníky“ právě proto, že striktně uplatňují literu zákona (náboženských a mravních předpisů), místo aby naplňovali ducha zákona, tedy jeho smysl, jádro, srdce. Ještě i v 60. letech 20. století představitelé církví a duchovní bazírovali na literu a odmítali připustit oprávněnost rozvodu, případně opětovného uzavření církevního sňatku. Zastánci nové situační etiky ale argumentovali tím, že z hlediska lásky je někdy lépe připustit rozpad nefunkčního vztahu a dát prostor novému, který láskyplný bude. Nebo tak argumentovali v četných komplikovaných případech, kdy se jevil potrat jako lepší řešení právě z hlediska křesťanské lásky, než striktní lpění na formulacích, že zabití plodu je vražda. Podobně se tehdy hodně diskutovalo o přípustnosti násilí či taktickém lhaní, šlo-li o situaci v totalitních režimech nebo vyjednávání s teroristy. Staří legalisté v církvích i v občanské společnosti hřímali, že sex před svatbou je špatnost. Situační etik může také z pragmatických důvodů mladým lidem doporučit zdrženlivost nebo cudnost, ale jeho přístup bude situační, ne legalistický.

Situační etiku uplatňují v podstatě i mnohé jiné názorové a myšlenkové proudy a systémy. Ve své době byla například tzv. marxistická etika uplatňováním svého „třídního hlediska“ výrazně situační, či situacionistická. I dnešní politické víry a ideologie jsou charakteristické tím, že „měří dvojím metrem“, soudí a hodnotí „licoměrně“, s přihlédnutím k tomu, o koho jde, zda o „našince“, nebo „cizince“, zda jde o vítězství „naší věci“, nebo o „zlovolné spiknutí“ odpůrců.

S „legalismem“, tedy zákonickým lpěním na doslovném znění toho, co je psáno, se ostatně setkáváme i u právníků. Tedy spíše takových soudců, kteří z pohodlnosti a alibismu rozhodují bezduše podle litery, ne podle toho, co mělo být duchem, smyslem psaného zákona. Fletcher uvádí příklad, kdy tehdy ještě v mnoha zemích soudy při rozvodovém řízení určovaly viníka rozpadu manželství. Protestantské církve pak ve svých předpisech uváděly, že duchovní nesmějí povolit opakovaný sňatek osobě, z jejíž viny se nějaké manželství rozpadlo. Jako by soud psychologicky viděl do věci lépe než pastorační moudrost duchovního! Dnes liberální církve sezďají rozvedené partnery, pokud ovšem duchovní po důkladném rozhovoru s nimi sezná, že to prospěje láskyplnému vztahu a vzniku nové rodiny. Katolická církev stále zákonicky lpí na nemožnosti rozvodu církevně uzavřeného manželství a své věřící, občansky rozvedené a žijící v novém vztahu, diskriminuje (odmítá je připustit k večeři Páně) a upírá jim možnost nového církevně uzavřeného sňatku.

Rabíni jsou v judaismu učitelé a vykladači „zákona“, tedy smlouvy mezi Bohem a jeho lidem, vtělené do Tóry a ústní a písemné tradice. V dějinách judaismu se rabínská „moudrost“ zafixovala do stovek dílčích předpisů, příkazů a zákazů, jimiž se mají věřící detailně řídit. Rabíni sami tomu říkají „pilpul“, tedy puntičkářství, úzkostlivý

formalismus hledající vždy příslušný předpis na kdejakou situaci a konkrétní problém. Toto je přesně ono farizejství a pokrytectví, jež jim Ježíš vytýkal. Jestli prý je možno v sobotu zachránit ovečku, která se zaběhla od stáda, když přece v sobotu je zakázáno pracovat. Ježíš jim vmete: Sobota byla učiněna pro člověka, ne člověk pro sobotu!

V křesťanství se později rozvinul podobný legalistický přístup – v katolicismu argumentování přirozeným zákonem, v protestantismu šermování biblickými citáty, tam „Rozum“, zde „Zjevení“.

Protikladem k formalistnímu a nelidskému legalismu, tedy chladnému a bezhlavému uplatňování zákona a předpisů, je možná krajní a křečovitě odmítnutí jakýchkoli zákonů, tedy jakýsi antinomismus, například anarchie nebo libertinismus. Tyto extrémní pozice jsme zaznamenali jak v občanské, politické rovině, tak v náboženské. Různí blouznivci ocitající se už v údajné svobodě ducha a spontaneitě lásky prý nejsou nadále vázáni zákony a předpisy a mohou si dělat, co chtějí, protože morálku si internalizovali, takže to, co momentálně chtějí, je právě to, co je správné a morální. Na nich je možná nápadně vidět, kam vede slepé a bezduché zákonictví, bazírování na liteře a formě, puntičkářský perfekcionismus – ať už je to v právu, politice, rodině, výchově nebo náboženství.

Pravda ale je, že inteligentnější formu tohoto antinomistického, svobodymilovného postoje představuje etika vyvozovaná z existencialismu. Právě v 50. letech 20. století se existencialistická filosofie a etika zpopularizovala, stala se intelektuální módou, ale i fangličkou, s níž mávali mladí vyznavači „nové morálky“. Výraz „nová morálka“ byl v 50. a 60. letech míněn hanlivě jako označení pro „zvrhlou a zkaženou“ mládež, která si najednou myslí, že si může dělat, co chce. A za viníka této anarchie byli označováni Sartre a Beauvoirová a nihilističtí zoufalci typu Kafka či Kierkegaard.

Situační etika se tedy v oné době ocitla v nepříjemné konstelaci – na jedné straně se vymezovala vůči strnulému legalismu, ale na druhé straně nechtěla být počítána mezi další varianty anarchie a libertinismu. Nálepku, že jde o verzi existencialistické etiky, s díky odmítala – byla-li tato nálepka míněna hanlivě. Protože s existencialismem sekundárně skutečně souvisela. Situační etika, podobně jako existencialismus, odmítá heteronomii, chce se rozhodovat autonomně. Vlastně stejně jako existencialisté tvrdí, že člověk nemůže uniknout před svobodou. Je odsouzen ke svobodě.

Situační etika neodmítá apriori zákony, normy, pravidla, předpisy, příkazy a zákazy. Jen se jich nechce držet otrocky. Čeho se tedy drží jako svého „ducha“, „srdce“ či „smyslu“? Čím interpretuje a aplikuje to, co je „psáno“ a „dáno“? A tady nám Fletcher v podstatě dělá ze situační etiky křesťanskou etiku. Protože říká, že tím nejvyšším principem a posledním kontextem je láska, křesťanská láska, *agapé*. Tu bude ale třeba definičně upřesnit. To ovšem zabere trochu času.

Legalista řekne: „Dobročinnost je dobrá. Tečka.“ Situační etik řekne: „Dobročinnost je dobrá, pokud ...“ Situační etika nechce zevšeobecňovat, nechce abstrahovat, hledí vždy na konkrétního člověka a okolnosti. A ptá se, nakolik a kdy je v čem láska, co prospívá lásce.

Dejme ihned průchod námitkám. Láska – zní to hezky a srozumitelně. Ale copak nejsou situace, kdy se musím chovat morálně z jiných důvodů než z lásky? Existuje i morální vztah odpovědnosti vůči nadosobním cílům či horizontům, jako je například národ, vlast, vědecké poznání, pravda ... Někdy se musím zachovat poctivě čistě jen kvůli sobě samému. Přece nejde vše převést na lásku, na vztah k bližnímu. Co například spravedlnost? Ta právě musí být „slepá“, tedy nepřihlížet k osobám. Mravní principy vyplývající z odpovědnosti za živočichy, přírodu, prostředí, planetu jen těžko zredukujeme na personalistickou lásku.

Fletcher si je toho zajisté vědom, a proto začíná s jistou argumentační ekvilibristikou. Pojem lásky se mu rozšiřuje až tak, že se značně překrývá s pojmy docela jinými. Tak například opakem lásky podle něj není nenávisť, ale lhovost. Jakkoli je nenávisť špatná, pořád přece jen v druhém vidí jeho ty, je personální, personalistická. Z tohoto hlediska tedy naprosté dno morálky představuje rčení: Je mi to jedno.

V tom případě by se ale asi dalo říct, že ne láska, ale benevolence, dobrá vůle, je oním posledním úběžníkem, k němuž chceme vše vztahovat. V podstatě by to ale klidně mohlo být i stanovisko Kantovo. Fletcher tedy dělá elegantní kličkou zkratku – spojuje dobrou vůli s láskou *agapé*.

Jeho situační etika odmítá pracovat s hodnotami, které jsou intrinsivní, tedy hodnotami samy o sobě. Hodnota může být hodnotou jen, je-li vztažena láskou k nějakým lidem, k člověku. Zkrátka jen, je-li tam láska, může to být dobré. Pouze láska je dobrá sama o sobě. Ale je to láska, která nemusí být nutně slepá. Agapé je aktivní dobrá vůle, která spolupracuje s rozumem. Aha, a už se nám to rýsuje!

Fletcher říká, že odvěký spor o konflikt zákona a lásky, či litery a ducha, se má vyřešit tak, že láska není kompendiem, ale kvintesencí zákona. Moudří rozlišují ducha a literu, lásku od zákona, situační etik je odděluje. Legalisté to považují za kompendium, situační etikové za kvintesenci. Kompendium je shrnutí, sbírka, sjednocení. Kvintesence znamená, že duch a étos zákonů byl vydestilován, extrahován, vyfiltrován, osvobozen, zatímco plevy a smetí odhozena jako odpad.

Aby nedošlo k nedorozumění, co je to za lásku ta křesťanská, musí se rozlišit mezi řeckými výrazy a pojmy *erós*, *filia* a *agapé*, případně ještě *storgé*. *Erós* je láska milostná. Podle Platóna jde o přirozené lnutí duše k ideálnímu, v tomto případě konkrétně k dobru skrze krásu. Krása je totiž to, co z nejvyšší ideje vyzařuje a co magneticky přitahuje lidské srdce k dokonalému. *Erótická* láska je *erotická* v tom smyslu, jak dnes tomuto výrazu rozumíme, tedy „platonická“, nedosahující ještě explicitně sexuálního vyvrcholení a splynutí. I když v onom ideálním, v definici ideje, je podle Platóna obsažena i kreativita, tedy plodnost, takže implicitně i sexualita. *Erós* je láska motivovaná, miluje to, co je krásné a dobré, ideální. Miluje v člověku a na člověku právě to, co je krásné a dobré, protože je to odleskem ideálního. *Filia* je láska bratrská a přátelská. Miluje toho, kdo je nějak blízký, podobný. Spočívá na vzájemné výměně dobrého a prospěšného. Ale může se spokojit i s pouhým spolubytím, bez „ekonomické“ směny nějakých statků nebo dober. *Erós* i *filia* jsou vztahy citové, emocionálně prožívané. *Agapé* je naproti tomu sice taky vztah personální, ale ne primárně citový. *Agapé* je vztah slitovné lásky, jaký projevuje někdo k někomu, kdo vlastně žádné lásky ani slitování hoden nemusí být. Typickým příkladem je vztah rodiče k dítěti. Ale *agapé* je na rozdíl od rodičovské lásky nemotivovaná, miluje, i když není žádný zjistitelný důvod, proč by se právě k této osobě měl sklánět. Jakkoli je personální, není vlastně vztahem, ale spíše postojem, neřídí se primárně citem, ale spíše vůlí. Láska *agapé* znamená milovat i ty, jež nemáte v oblibě, dokonce i nepřátele. Nedbá na sympatie a nečeká na protislužbu. Říká se, že lásku nelze vynutit. Ale lásku *agapé* ano. Je totiž praktická, činná, není na ní nic emocionálního. Přitom ale nemusí být v rozporu s láskou *erós* ani *filia*, často s nimi může jít kousek cesty, mohou se místy i překrývat, ale *agapé* jde dál, má o jeden rozměr víc. Je všeobjímající. *Storgé* je v řečtině láska rodinná, typická pro úzké přirozené komunity. Je silně citová, ale neerotická, nesexuální. Má výrazně pečovatelský, ochranný moment. Ten má i *agapé*, avšak i vůči těm, kdo nejsou blízcí, příbuzní či jinak milí.

Další výmluvný příklad nám poskytuje latina a známý výrok Aurelia Augustina: *Dilige, et quod vis, fac!* – Miluj, a pak dělej, co chceš! Augustin neužil slovesa *amare*, neřekl *Ama, et quod vis, fac!* *Amo* znamená milovat, mít zalíbení. *Diligo* znamená oblíbit si, ale na základě volby a výběru, svědomitě, s pečlivou dbalostí, čili uváženě, rozumně. Liší se i od *caritas* – *caritas* je láska k tomu, co je vzácné, drahocenné, co je hodno vážnosti a úcty, co všichni oblibují. V *diligere* je totiž obsažena i prozíravost, moudrost, ano, vlastně i rozumnost, praktický rozum, *fronésis*.

Proto může být *agapé*, jak ji chápe a interpretuje Fletcher, propojena i se spravedlností, ale není tak vyabstrahovaná jako spravedlnost, je-li vnímána jako absolutizovaná zásada jednání. Čili láska *agapé* nebo *diligere* není nic citového, sentimentálního, instinktivního.

V křesťanství už od samého počátku se vyhrotil rozpor mezi vírou a rozumem. Rozum dostal negativní nálepku. (Rozum je děvka – *Die Hure Vernunft*, volá vášnivě Luther, nejoblíbenější ďáblova děvka ...). Víme a chápeme, proč dostal přednost autentický vztah oproti chladnému kalkulu. Ale v případě lásky *agapé* nemusí platit, že by rozum musel být jejím protipólem. I když víme, že tomu tak někdy je. Ale současně taky dobře víme, že láska může za určitých předpokladů hodně dobře racionálně kalkulovat. Například rodičovská láska k dětem by měla být korigována prozíravým rozumem, měla by být rozvážná, a často i přísná. Běžně říkáme, že láska je slepá – a dobře víme, proč, víme, co tím vyjadřujeme. Ale láska *agapé* není slepá. Láska *agapé*, na rozdíl od lásky přátelské (*filia*) a milostné (*erós*), není jednoduše vztahem dvou lidí, ale je vždy sociálně kontextovaná, je multilaterální.

Další krasobruslařsky elegantní argumentační klička dělá Fletcher, když se musí vyrovnat se situací, kdy láska se dostává „do pěkné šlamastyky“, musí-li být aplikována na oblasti, jež s láskou obvykle nespojujeme – třeba v politice, hospodářství, v mezinárodních vztazích apod. Říká, že láska se hodně překrývá s *frónésis*, praktickou moudrostí, nebo s *prudentia*, což je vlastnost nebo ctnost prozíravé, moudré obezřetnosti, jednání na základě zkušenosti, znalosti. Tím se pojem lásky značně rozšiřuje, jak jsme už řekli, vnitřně se komplikuje, překrývá se s jinými pojmy a vzdaluje se tak tomu, jak běžně lásku, i tu křesťanskou, chápeme.

Z toho také plyne jedna z vážných námitek vůči situační etice. Říká, že situační etika klade na lidi zvýšené nároky – na jejich schopnost poučeného úsudku, tedy kritického myšlení, navíc za situace, kdy je třeba si zjišťovat spoustu faktů o různých okolnostech případu. Ano, situační etika jistě není jednoduchá. Zejména proto, že musí počítat s nejistotou. Člověk je vystaven velikému váhání, tápání, pochybám. Může být, že výčitky svědomí ho pak budou týrat tak, že bude litovat, že se rozhodl řešit problém situačně. Není divu, že lidé si rozhodování chtějí ulehčovat a držet se raději vyšlapaných cest, zábradlí a berliček, že chtějí mít raději na všechno must, šablonu, detailní předpisy, jasné dikce zákonů.

Situační etik, jenž se vymanil z neblahého vlivu pevných pravidel, která falešně slibují úlevu od muk rozhodování, si může pouze představit, že coby jedinec dobré vůle bude žít jako svobodný člověk i se všemi nejasnostmi, které s sebou svoboda nese. Jeho morální život přestane být schematický a promění se v dobrodružství. S veškerou pokorou, která plyne z vědomí, že nemůže uniknout lidskému chybování, bude – jak se Luther výstižně vyjádřil – hřešit statečně. (s. 178)



Pro zájemce

Zaujalo-li vás poslední podivné rčení, zkuste si vyhledat podrobnosti o kontroverzním Lutherovu výroku *Pecca fortiter, sed fortius fide*. Dá se totiž pochopit i jako krásný příklad situační etiky.

Situační etika vede k autonomii, svobodě, odpovědnosti a etické kompetentnosti. Na druhé straně je ale pokorná a sebekritická. Netrpí pocitem, že rozhodnutí, byť autentické, bylo nejlepší nebo jediné možné. Sentiment a falešná zbožnost nasazuje na oči klapky, takže člověk nevidí dál než na špičku svého nosu. Situační etika potřebuje širokouhlé a širokospektrální vidění.

Vypadá to, že situační etika je svrchovaně osobní, personalistická. Ale podle Fletchera to nesmí znamenat, že se bude zjednodušeně omezovat jen na nejbližší bližní, jak si to někteří zbožní a naivní idealisté představují. Musí vždy domýšlet sociální rozměr, tedy i širší souvislosti. Tímto způsobem tedy do křesťanské lásky agapé Fletcher vkomponovává to, co v ní na první pohled postrádali – totiž sociální etiku či ekologickou etiku.

Je cizoložství špatné? Tato otázka je falešná. Je to blyštivý obecný dotaz, který se leskne jako makrela Oscara Wilda v měsíčním svitu: leskne se, ale páchne. Můžeme pouze odpovědět: „Nevím. Možná. Uveďte příklad. Popište skutečnou situaci.“ nebo se někdo třeba zeptá, zda člověk může někdy lhát své ženě, opustit rodinu, provádět obchodní špionáž či zatajit některé příjmy při placení daní. Odpověď opět nemůže být odpovědí, ale další otázkou: „Máte *skutečnou* otázku, to znamená, mohl byste uvést konkrétní situaci?“ Ať se jedná o předmanželský sex, křivé obvinění, porušení smlouvy nebo cokoli jiného (čtenář nechť si doplní podle libosti), odpověď je vždy táž: „Užíváte abstraktní slova. To, na co se ptáte, nemá reálný podklad, není za tím živá skutečnost. Takové otázky nelze zodpovědět.“ (s. 187)

Tato pasáž je poněkud v rozporu s tím, co už také bylo řečeno. – že situační etika se nespokojuje jen s konkrétním člověkem a interpersonálním vztahem, nýbrž přihlíží i k sociálním okolnostem. Zde mu to připadá příliš abstraktní, obecné, nekonkrétní, chce znát jména, vidět tváře, znát rodinné souvislosti. Ale z nich pak bude opět odhlížet a vyhlížet k širším kontextům a celostním horizontům.

Řekli jsme, že panuje rozpor mezi zákonem a svobodou, (slepu) poslušností a (kreativní) fantazií, a podobně tedy i mezi láskou a spravedlností. Rozdíl mezi Starým a Novým zákonem, judaismem a křesťanstvím, se často vysvětluje tak, že ve Starém zákoně je zjeven Bůh ve své spravedlnosti na pozadí lásky, zatímco v Novém zákoně je zjeven Bůh ve své lásce na pozadí spravedlnosti. Cítíme, že rozdíl tu je, ale nemusí jít o tragický rozpor. Fletcher se snaží vylíčit lásku agapé jako prakticky totožnou se spravedlností. Ale jiní myslitelé jemně nuancují vztah obou i jinak, aby zachovali jejich příbuznost, ale současně nezatajili zjevnou odlišnost. Třeba katoličtí teologové činí

z lásky ctnost „nadpřirozenou“, zatímco ze spravedlnosti ctnost „přirozenou“. Jiní zase říkají, že spravedlnost je lásce alternativou, další zase, že doplňkem a ještě jiní, že láska je ideální, spravedlnost aktuální, případně láska personální a spravedlnost sociální. Fletcher ale trvá na tom, že když lásku přestaneme vnímat jako především cit, pak nebudeme mít problém vidět ji v organické jednotě se spravedlností. Spravedlnost je prostě láska, která řeší problémy. Agapé je láska, která používá hlavu.



Příklad

Dostojevského *Bratři Karamazovi* pojednávají právě o tomto konfliktu mezi Zákonem (bezpečím) a Láskou (svobodou). O co jde?, zní základní otázka. Aby byli lidé šťastní? V tom případě jim poskytněte bezpečí, ne svobodu. Církev (zákon) se o lidi postará nejlíp. Ježíše, toho buřiče a rozvraceče morálky, je třeba zavřít a zlikvidovat...

Situační etice se vcelku logicky a oprávněně vytýká, že vede k relativizaci norem a zpochybňování morálních autorit, k etickému minimalismu, alibistickému nekonání a nerozhodování. Hájit se ovšem může prostým konstatováním, že tak jako tak se situačně rozhoduje v podstatě každý. Ale vlastně ne až tak často. Aplikace situační etiky se dá rozlišit podle míry či stupňů. Většinou se držíme uznávaných norem, zásad, principů, předpisů a nařízení, příkazů a zákazů, ať už psaných, formálních, či neformálních, zvykových. K čistě situačnímu rozhodování jsme asi nuceni sáhnout jen v poměrně vyhocených a krajních případech, kdy pak ale rozhodnutí může být dost odlišné od standardů či zvyklostí. Možná že naše každodenní situační etika se projevuje jen v jistých doplněních, nebo následném zdůvodňování a ospravedlňování.

Jistou úlevu může poskytnout kazuistika. Kazuistická etika se rozhoduje podle vzoru v modelovém příkladu. Ke kazuistickým vzorům se tak rádi utíkají ti, kteří možná právě alibisticky nechtějí rozhodovat v každé situaci nově.

Situační etika předpokládá, že se v dané kauze rozhodujeme sami. Můžeme se ale rozhodnout vyžádat si odbornou pomoc nebo moudrou radu. Dokonce se můžeme rozhodnout, že za daných okolností se raději přidržíme dikce zákona, detailních předpisů a nařízení. Ale pokud vidíme, že zákon se spoustou svých paragrafů vlastně chce myslet a rozhodovat za nás, že nás automaticky pokládá za nekompetentní, pak je to porušením naší svobody a odpovědnosti. Nezodpovědné z naší strany rovněž je, když z pohodlnosti a alibismu přenecháváme rozhodnutí na někom nebo něčem jiném. A nemorální je i to, pokud je nerozhodnost naším trvalým stavem.

Je tedy Fletcherova situační etika slučitelná s utilitarismem? Vypadá to, že ano. Jen místo principu slasti (eudaimonie, štěstí) užívá výraz láska.

Jakmile ale Fletcher začne promýšlet do důsledků, zda a nakolik je agapé (také) utilitarismem či teleologií, zaplétá se do složitých argumentací, které jsou ale logické, a dokonce praktické, protože jím zmiňované příklady a situace velmi dobře známe a sami také zakoušíme. Nepochybně si ale nabízí na kritiku ze strany filosofů, etiků a ovšem i jiných teologů, kteří mají podobné otázky a problémy dávno a mnohem detailněji promyšlené a zpracované.

Je totiž zjevné, že jeden a tentýž čin může být situačně eticky posuzován více různými způsoby a všechny budou oprávněné. Hrozí relativizace a libovůle? Ano. Fletcher ale namítá, že alternativou k paradoxní dvojznačnosti situační etiky je jen – velký inkvizitor. Hájí se tím, že situační etika není systém, ale metoda. Nehledá absolutní ideál ani dostupné optimum, ale vyhlíží ke kontextu, k celkovému komplexu všech faktorů situace. A hlavně – rozhoduje se v konkrétním čase, jemuž se říká *kairos*. Kairos je pravá chvíle, čas příhodný. Řešení, jaké bude nalezeno právě v této konkrétní chvíli, bude neopakovatelné a nezobecnitelné.



Otázka k zamyšlení

Může láskou agapé milovat i ten, kdo není křesťan? Složitá otázka! Fletcher poctivě a důsledně domýšlí motivaci situační etiky: posledním důvodem všeho je láska, ale láskyplný čin se dělá kvůli Bohu. Čili

láska agapé je neoddělitelná od víry v Boha, a dokonce od víry v Krista. Ona to vlastně není etika. Kristus nepřišel, aby nás učinil dobrými, není to žádný etik. Kristovská etika je etikou díkyvdání, je odpovědí víry. Agapé je milující odpověď na Boží lásku. Toto by ovšem mohli o své víře tvrdit i muslimové, případně vyznavači jiných náboženství. Fletcher ovšem jednoznačně dodává, že právě teprve díky Kristu rozumíme lásce, ne že chápeme Krista na základě už předem existujícího pojmu lásky. Takže takto pojímaná agapé je nepřenosná z křesťanského základu víry.

Z jiných pasáží knihy ale plyne, že Fletcher teoreticky připouští, že situační etika by mohla být založena i na jiném ústředním principu a posledním motivu, třeba na aristotelské eudaimonii ve smyslu sebeuskutečnění člověka.



Otázka k zamyšlení

Je situační etika vhodná pro děti nebo při výchově dětí? Fletcher připouští, že ne. Děti potřebují pevné hranice, musí se naučit znát a ctít zákony, dodržovat příkazy a zákazy – ale takové, které slouží lásce. Ovšem taky dodává, že dospělým se člověk stává, až přestane lpět na pravidlech. Situační etika je spojena se zralostí a dospělostí. K té ovšem musí výchova postupně spět.



Literatura pro zájemce k rozšiřujícímu a prohlubujícímu studiu

ROBINSON, John A. T. *Čestně o Bohu*. Praha: Mladá fronta, 1969.

ROBINSON, John A. T. *Čestně o Bohu – Debata pokračuje*. Praha: Kalich, 2006.

HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než přikázání*. Praha: Vyšehrad 1996.

12 Empirická a experimentální etika

Nebyli jsme zvyklí, že v humanitních vědách by se dělaly empirické výzkumy, nebo dokonce experimenty. Jak ale uvidíme, experimenty jsou to někdy mírně komické a většinou stejně jen myšlenkové a „empirie“ se nám scvrkla na výzkum mozku. Svým způsobem tak jde zase jen o tu už dříve zmiňovanou (*Etika – Úvod do studia*) „naturalizaci“ etiky. To je výraz bez dalšího vysvětlení naprosto nesrozumitelný. Jde o snahu vysvětlit morální jevy a rozhodování jejich redukcionistickým převedením na biologickou („přírodní“, „přírodovědeckou“) rovinu. Klidně bychom mohli tuto kapitolu nazvat taky „neuroetika“. V těsné blízkosti – vlastně se překrývají – se ocitá i experimentální filosofie a neurofilosofie.

Těmito výzkumy se programově zabývala zejména komunita nazvaná *Edge* (edge.org). Je to neformální uskupení myslitelů, od filosofů a etiků přes psychology, sociology až po biology a etology a také kognitivní vědce a neurovědce. Jako svérázná pospolitost sdružená koleb webu o sobě dává vědět kolem roku 2000, reálné obrysy jakéhosi programu se ukazují kolem roku 2008. Původně to bylo spíše recesistické sdružení zhruba desítky osob.⁴⁷ Dnes těch, co publikovali nebo publikují na jejich webu, jsou desítky, odborných článků a studií publikovaných i jinde pak tisíce. To neznamená, že všichni jsou členy užší komunity Edge. Ale původní koncept se tím nepochybně rozšířil. Tvrdí o sobě, že se zajímají o evoluční biologii a psychologii, genetiku, neurofyzologii a počítačové vědy, genetiku i fyziku. Kladou si základní filosofické otázky po původu světa i života, po povaze mysli a vědomí, smyslu evoluce. Zpočátku se pokládali za „jakousi „třetí kulturu“. Jistě tím mysleli něco opozičně alternativního. Proto taky *edge*, což znamená sráz, útes, zvěstující nějakou naléhavost, nutnost definitivního rozhodnutí.

Co je spojuje? Třeba to, že odmítají víru v Boha (někteří z nich jsou militantní ateisté, spíš anti-teisté), ale nepracují ani s termíny, jako je duch nebo duše (případně spiritualita), tedy jsou vyznavači striktního materialismu; mají blízko k analytické filosofii a metaetice a pozitivisticko-scientistním vědeckým metodám. Empirie tedy v jejich podání je krajní scientismus, v podstatě pozitivistická víra v to, že „fakta“, získaná „empirickými“ výzkumy jsou přesvědčivá sama o sobě, a tudíž nezpochybnitelná. Je jim vlastní suverénní, povýšenecký postoj pohrdající jinými vědami a metodami (typická osvícenská pýcha rozumu). V opozičním táboře se tak ocitají všichni náboženští tmáři a jiní duchaři, ti, co čtou Hegela nebo Kierkegaard, příznivci fenomenologie a uživatelé hermeneutiky, a ovšem vykřičení postmodernisté a jim podobní rozevlátí umělci a myslitelé. Sami o sobě říkají, že jim jde o „*thinking smart*“, ne o to hledat „*wisdom*“, o „*pronikavé myšlení*“, ne o „*moudrosť*“. Jindy o sobě prohlašují, že jsou „*brighť*“ – chytří, ti, co mají jasno (rozuměj jediní chytří, zatímco všichni ostatní jsou blbí...).

S experimenty začínají kolem roku 2000, rodí se pojmenování *experimentální filosofie* a anglická zkratka *X-Phi*. Sami experimentátoři jsou většinou analytičtí filosofové, kteří ale byli najednou nespokojeni s tím, že zejména americká analytická filosofie se zúžila jen na logické zkoumání jazyka a jazykových tvrzení. Chtějí se dozvědět víc, chtějí řešit i jiné otázky a problémy, užívat i jiné metody – zejména chtějí vyjít z onoho typického postoje analytického filosofa, totiž jeho pohodlného usazení v křesle akademické pracovny, kde všechno vymýšlí a řeší jen ve své hlavě. Proto kritika „lenoškové filosofie“, proto si za znak volí hořící křeslo.

Je zajímavé, že když už dál nechtějí spekulovat od zeleného stolu, ale chtějí zkoumat „empiricky“, „experimentálně“, proč se tolik soustředili jen na mozek, totiž na sebe sama, právě na ono myšlení, osobu myslícího. Empiricky a experimentálně se přece dá zkoumat i svět, kosmos, případně život politický nebo sousedský. To ostatně činili právě staří řečtí filosofové.

Naši x-phi filosofové se ovšem hodně přiklonili k psychologii – možná proto, že ta právě v oné době rovněž začala pracovat s novými metodami zkoumání mozku, zejména pomocí funkční magnetické rezonance (fMRI), jež umožňuje sledovat dění v mozku naživo, během mentálních procesů (ovšem vzhledem k laboratorním podmínkám – děje se to v tunelu přístroje – značně zjednodušených na několik bazálních úkonů).

⁴⁷ Pro nás jsou zajímaví zejména tito: Joshua Greene, Jonathan Haidt, Sam Harris, Jesse Prinz, Paul Bloom, Patricia Churchlandová, Joshua Knobe, Eric Schwitzgebel. Okrajově také Antonio Damasio a Frans de Waal.

Z druhé strany připomíná počínání našich experimentátorů výzkumy prováděné v rámci teorie her, jež konají kromě psychologů i matematici nebo ekonomové. Pokusy zpravidla spočívají v praktických sehrávkách různých herních situací s dobrovolníky.

Dalo by se říct, že naši analytičtí filosofové se ze své analytické filosofie zase nikam daleko neposunuli. Jen hledají lepší zdůvodnění pro svá tvrzení. Tamti spekulovali v křesle, tito na neuroklinice nad obrázky z fMRI, případně nad inscenovanými scénkami se svými univerzitními studenty.

Ale je pravda, že je to posunulo k jiným otázkám, k jinému postulování problémů.

Nás zajímá, jak se to všechno týká etiky. Myslitelé z okruhu komunity Edge pochopitelně chtějí destruovat normativní etiku, protože ta se odvolává na podezřelé instance. Rádi provokují svým otevřeně hlásaným hédonismem všechny upjaté a pruderní měšťáky, vězící ještě ve viktoriánské morálce a náboženském vzdychání.

Jedním z členů komunity je Joshua Greene, propagátor myšlenkového experimentu zvaného *trolley problem*, který později experiment doplnil i výzkumem rozhodnutí pozorovaných ve funkční magnetické rezonanci. Zajímavé pro etiku mohou být empirickými vědami potvrzené rozdíly mezi tím, co znamená učinit něco vědomě, úmyslně, záměrně, schválně. Je to důležité, když přemýšlíme a mluvíme o svobodné vůli a motivacích či intencích. Pozoruhodné, i když poněkud komické, jsou i experimenty Erica Schwitzgebela.

Vypadá to, že díky výsledným poznatkům z těchto experimentů se lépe a nově pěstuje analytická filosofie a metaetika. Ovšem také se jimi efektivněji argumentuje v takzvané naturalizaci etiky, tedy tvrzeních, že morální jednání je převoditelné a vysvětlitelné biologicky, elektrochemicky, na buněčné či dokonce molekulární (genetické) rovině. O výsledky těchto pokusů se opírají ti, kdo chtějí nově a přesněji formulovat evoluční hypotézu, do níž komponují i lidskou mysl a morální jednání.

Zcela novou oblast uplatnění nacházejí experimenty ve filosofii a etice ve výzkumech a aplikacích umělé inteligence, konkrétně například v užití počítačovým programem řízených autonomních vozidel. Právě tato tematika měla být náplní velké světové konference Experimentální filosofie, která se měla konat v roce 2020 v Praze, ale kvůli koronavirové krizi byla přeložena na rok 2021 (přijede Jesse Prinz!).⁴⁸



Co doporučit ke čtení? Následující článek z populárního časopisu Vesmír je z pera lékaře, neurofyziologa.

Josef SYKA: Hledání odpovědí na palčivé otázky, Vesmír, 2008, č. 10.

Převratné objevy vývojové biologie, kam patří i možnost klonování, a zejména využití embryonálních kmenových buněk k léčbě lidských nemocí, se dotýkají také neuroetiky, zejména tam, kde se posuzuje stupeň vývoje embrya. Ve Velké Británii, kde platí v otázkách klonování asi nejliberálnější zákony na světě, je stanoveno období, dokdy se ještě smí vyvíjet lidské embryo *in vitro*, na čtrnáctý den vývoje zárodku. To je den, kdy se začínají formovat první náznaky vývoje nervového systému. Pozoruhodné je, jak se jednotlivé filozofické směry a náboženství dívají na počátek lidského života. Pro katolickou církev je počátkem života spojení zárodečných pohlavních buněk – vajíčka a spermie. Podobný přístup má hinduismus. Jiný pohled přináší židovská víra, podle talmudu se embryo stává lidským jedincem čtyřicátý den, kdy do něj spolu s nabytím lidských tvarů vstupuje duše. Buddhisté nemají jednotný názor, což souvisí zejména s reinkarnací.

Kromě filozofických otázek však neuroetika řeší praktické problémy, například zneužití léků k zvýšení či posílení některých funkcí mozku či stavů nervové činnosti.¹⁾ Je to podobná problematika jako doping ve sportu. Léky určené pro vážné patologické stavy nervového systému jsou zneužívány k zvýšení normálních fyziologických funkcí. Pro zlepšení nálady berou zdraví lidé léky vyvinuté pro léčbu psychických onemocnění (např. inhibitor zpětného vychytávání serotoninu fluoxetin²⁾), pro zlepšení paměti zas užívají lék určený pro počáteční stadium Alzheimerovy choroby (inhibitor cholinesterázy donepezil). Podobně zneužívají k prodloužení bdělosti lék proti narkolepsii modafinil, jiní zdraví lidé zas zbytečně berou sildenafil, známý pod názvem Viagra.

Přetětí spojů mezi hemisférami

Vážné etické otázky vznikají v souvislosti s některými terapeutickými zákroky u mozkových onemocnění. Zákroky, které zprvu vypadají jako nevinné a bez významných vedlejších účinků, se mohou později ukázat jako eticky zcela nepřijatelné. Asi nejznámější příklad poskytuje historie prefrontální lobotomie či neurochirurgického přetětí spoje mezi hemisférami (*corpus callosum*). Poprvé prefrontální lobotomii provedl r. 1935 portugalský lékař Egaz Moniz jako léčebný

⁴⁸ <https://xphi Prague.eu/>

zárok u schizofreniků a v průběhu dalších dvaceti let tak bylo operováno 60 000 pacientů na celém světě. Roku 1949 byl za to Moniz vyznamenán Nobelovou cenou. Postupně se však ukazovalo, že zárok nepřináší léčebný efekt, a po zavedení chlorpromazinu do léčby schizofrenie v r. 1954 se od prefrontální lobotomie úplně upustilo. V historii neurochirurgie se vyskytla řada různých pokusných zákroků vyřazujících z funkce části mozku generující patologickou aktivitu, například operace pro zklidnění třesu u nemocných Parkinsonovou chorobou, kdy byly neurochirurgicky vyřazeny vnitřní části jádra bazálních ganglií (*pallidum*) či zadní část mezimozku (*thalamus*). Tuto praxi potlačilo až úspěšné zavedení léků typu L-dopy. Později byla neurochirurgická operace nahrazena elektrickou stimulací, která v mnoha případech také přináší úlevu. Od takových chirurgických zákroků se stále více ustupuje.

Magnetická stimulace

V poslední době se objevují také etické otázky související s použitím transkraniální magnetické stimulace (TMS). Při tomto zákroku se k hlavě vyšetřované osoby přiloží kovové cívký, v jejichž okolí je elektrickými impulzy vyvoláváno silné magnetické pole. V závislosti na frekvenci stimulačních impulzů lze docílit buď podráždění, nebo naopak útlumu v dané oblasti povrchové vrstvy mozku. Magnetická stimulace motorické mozkové kůry vyvolává stahy končetinových svalů, nízkofrekvenční stimulace s umístěním cívký nad zrakovou oblastí mozku může způsobit dočasnou ztrátu schopnosti vidět. V poslední době byla transkraniální magnetická stimulace zkoušena pro terapii širokého spektra onemocnění, počínaje depresivními stavy a schizofrenií přes Parkinsonovu chorobu a léčbu chronické bolesti až po ovlivnění tupozrakosti a ušních šelestů. Uvažovalo se také o využití v rehabilitaci po mozkové mrtvici či v léčbě poruch řeči – afázií. Hlavním rizikem při transkraniální magnetické stimulaci je vznik epilepsie, a proto je nutno dodržovat přísná pravidla: nepřekročit velikost použitého proudu, dokonale vyhodnotit náchylnost vyšetřované osoby k epileptickým záchvatům, zjistit, které léky pacient užívá. V budoucnosti se můžeme setkat i s využitím transkraniální magnetické stimulace pro ovlivnění kognitivních funkcí, k zlepšení mechanismů paměti apod. Pak bychom se pohybovali velmi blízko problémům farmakologického *enhancementu*.

Zobrazování mozku

Asi nejčastěji se s etickými problémy setkáváme u zobrazovacích metod mozku, jako jsou funkční magnetické rezonanční zobrazování (fMRI) a pozitronová emisní tomografie (PET). Druhá z metod je invazivní, vyžaduje aplikaci izotopu do krevního řečiště, a protože pro studium kognitivních funkcí je nutno použít izotopy s krátkým poločasem rozpadu, je k tomu potřeba těž (nákladný) cyklotron. Z těchto důvodů se dnes mnohem více setkáváme s experimentálními studii provedenými neinvazivní metodou funkčního magnetického rezonančního zobrazování. Obvykle jsou zkoumány mladí zdraví dobrovolníci, kteří jsou seznámeni s (malými) riziky vyšetření.³⁾ Podle světových statistik se ve 3–8 % případů při fMRI zjistí, že má vyšetřovaná osoba v mozku určitou anomálii, která je však funkčně kompenzována. Může jít o odlišné tvary mozku či cévní anomálie, aneurysmata, v nehorším případě o počáteční fázi tumoru bez klinických příznaků. V tom případě musí výzkumník odpovědně zvážit kroky k informování příslušné osoby.

Zjišťování pravdivosti

Další diskutovanou problematikou je využití fMRI k zjišťování pravdivosti výpovědi, zvláště v kriminalistice. Je snaha nahradit touto metodou detektory lži založené na zjišťování reakcí vegetativního systému galvanickou kožní reakcí. Dosavadní výsledky pokusů naznačují, že se prefrontální kůra při lži podílí na potlačení pravdivé odpovědi. Podobně byla opakovaně pozorována zvýšená aktivita v pletencovém závitu (*gyrus cinguli*).⁴⁾ Je tedy možné, že v budoucnu nahradí fMRI dosud užívané detektory lži. Jinou spornou otázkou je využití fMRI k marketingovým studiím zjišťujícím působení určité reklamy či výrobku na vyšetřovanou osobu. Jedna z prvních studií byla například zaměřena na rozdíl v aktivitě mozku při pití Coca-Coly nebo Pepsi. Aktivace byly velmi odlišné, jestliže byla pokusná osoba seznámena se značkou nápoje, od reakcí, kdy se řídila pouze chutí. Ještě méně přijatelné z etického hlediska jsou studie, ve kterých jsou sledovány reakce vyšetřovaných osob na podněty s rasovým kontextem. Zjišťují se reakce struktur mozku odpovědných za emoce (například *amygdaly*) na podněty s rasovým podbarvením. Využití vyšetřování kognitivních funkcí na základě studií fMRI lze očekávat také v personalistice, kdy zaměstnavatele (například armádu) mohou zajímat povahové rysy, které lze zjistit reakcí určitých oblastí mozku na podněty definované podle charakteristik budoucího zaměstnání.

Hluběji do tajů mozku

To je velmi stručný výčet problémů, které zaměstnávají odpovědné pracovníky v neuroetice. Spolu s tím, jak se bude moderní věda rozvíjet a pronikat stále hlouběji do tajů lidského mozku, se budou objevovat stále palčivější etické otázky, na něž bude nutno hledat odpovědi.

Poznámky

- 1) V anglické literatuře nazývaný problém *enhancementu*.
- 2) Známý pod obchodním názvem Prozac.
- 3) Vyšetření může bránit například přítomnost kovového předmětu v těle, např. kardiostimulátoru, nebo silná klaustrofobie vyvolaná uzavřeným prostorem uvnitř magnetu.
- 4) Pozn. rec.: Aktivita v pletencovém závitu (*gyrus cinguli*) bývá sledována ve vztahu k depresi.

Donedávna na katedře filosofie FF MU fungoval předmět nazvaný Empirická a experimentální etika, který zavedl Radim Brázda, významný popularizátor tohoto tématu. Brázda strhnul studenty k následování. Pokračoval Radim Bělohrad, ale i Monika Bystroňová či Michal Stránský. Na téže katedře se experimenty ve filosofii zabýval i Marek Picha. V Olomouci pak Filip Tvrdý a nyní jeho pokračovatelka Petra Chudárková. K problematice se často vyjadřuje Martin Jan Stránský, lékař a neurolog a publicista a veřejný intelektuál a aktivista. Ze strany kognitivní vědy a filosofie mysli k etice a neuroetice přichází Marek Petrů.



Doporučená četba

Jako nejjednodušší se jeví dvě závěrečné práce z pera studentek, jež se záhy staly odbornicemi
BYSTROŇOVÁ, Monika. *Experimentální filosofie*. Bakalářská práce. Vedoucí Radim Brázda. Brno: MU, 2011. (Je v přílohách.)
CHUDÁRKOVÁ, Petra. *Neuroetika. Morální intuice a jejich role v etice*. Diplomová práce. Vedoucí Filip Tvrdý. Olomouc: UP, 2016. (Je v přílohách.)
BRÁZDA, Radim. *Ethicum*. Zlín: VeRBuM, 2010, s. 20–41.



Pro zájemce o rozšiřující a prohlubující studium

PICHA, Marek. *Kdyby chyby: epistemologie myšlenkových experimentů*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2011.
PICHA, Marek; PICOVÁ, Dagmar. *100 myšlenkových experimentů ve filozofii*. Praha: Dybbuk, 2013.
TVRDÝ, Filip. Místo myšlenkových experimentů ve filosofii. *Teorie vědy / Theory of Science*, 2018, č. 2, s. 231–250.
BRÁZDA, Radim. Empirická a experimentální etika: scientistní obrat v etice. In: *Za zrkadlom modernity*. Zborník Katedry Filozofie dejín a dějín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave z konferencie s medzinárodnou účasťou, konanej 9. februára 2011. Bratislava: Univerzita Komenského, 2011, s. 79–91.
HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli*. Praha: Dybbuk, 2013.
CHURCHLANDOVÁ, Patricia S. *Mozek a důvěra*. Praha: Dybbuk, 2015.
SAHAKIAN, Barbara J.; GOTTWALD, Julia. *Mohou neurovědci číst naše myšlenky?* Praha: Portál, 2018.

Určitě neuškodí, uvedeme-li si zde podrobný syllabus předmětu, jak byl donedávna vyučován na katedře filosofie FF MU.

Experimentální a empirická etika

Přednáší R. Bělohrad a R. Brázda

Program: *Jonathan Haidt, Joshua Greene, Sam Harris, (event. Jesse Prinz), Frans de Waal, Paul Bloom, Patricia Churchland, Joshua Knobe*

Úvodní přednáška: historické a systematické souvislosti (přednáší Brázda)

Výklad historických linií a systematických souvislostí empirického a experimentálního zkoumání morálky; hlavní linie empirického přístupu k morálním fenoménům: scientistní obrat v etice: evoluční teorie a evoluční etika; primátologie, výzkum chování z pohledu biologie, neuroetika a experimentální etika, morální psychologie; vazba na dějiny neurologie, evoluční biologie, fyziologie, asociativní psychologie, výzkum duše, mysli a mozku, epistemologie mysli.

*Zdá se, že morálka je přirozený jev – vynucený silami přírodního výběru, zakořeněný a pocházející z neurobiologie, tvarovaný lokální ekologii a modifikovaný vývojem kultury. Morálka není produktem mytického čistého rozumu, odtrženého od přirozeného výběru a neurálních sítí, jež motivují živočichy k sociabilitě. Vychází z lidského mozku a jeho odpovědi na reálné potřeby, touhy člověka a jeho sociální zkušenosti; závisí na vrozených emocionálních odpovědích, na činnosti sítě kortexu, hormonů, neuropeptidů a na podmínkách, v nichž mozek funguje. Ty mu dávají silnější kognitivní podporu než např. konformita vůči pravidlům. (P. Churchland in *Braintrust. What Neuroscience Tells Us about Morality*. 2011)*

- základní horizont současné empirické etiky: věda, racionalita, empirická evidence, experimentální práce, která ověřuje spojení roviny idejí a praxe, aliance s přírodními vědami (neurovědy, kognitivní vědy, evoluční biologie)

- příklady odlišné podoby monografií o etice, jež jsou součástí deskripce jiného kontextu, jehož součástí jsou přírodovědné poznatky (1990 vyhlášena „dekáda mozku“, razantní nástup neurovědy; 2001 první studie o neuronálních korelátích morálního vědomí)
- analogie změny kontextu či referenčního rámce se změnami a rozšíření zorného pole v medicíně 19. stol. a vstupu dalších oborů a disciplín do medicíny
- poznatky z evoluční biologie, neurovědy, kognitivních věd, primátologie, experimentální a sociální psychologie a experimentální filozofie se stávají v etice nedílnou součástí poznatků o morálce, morální kognici, mechanismu morálního rozvažování a hodnocení; vydatným zdrojem informací jsou vědy o činnosti mozku a jeho funkčních systémů.
- nedílnou součástí výbavy empiricky orientovaných etiků se stávají poznatky o částech a funkčních systémech mozku a jako součást neurofilozofie se rozvíjí neuroetika.
- role a inspirativnost vysvětlení evoluční biologie (viz např. poznámka na téma anální kanón u *Epargyreus clarus*)
- historické linie, které nás mohou dovést k rozvíjení empiricky orientované etiky a které se z velké části mijely s běžnými dějinami etiky (od 17. stol.)
- od imunitních odpovědí, reflexů a metabolické regulace k emocím a pocitům, zkoumání sociálního a „morálního mozku“; morálka jako součást komplexního programu bioregulace

Literatura:

- Brázda, R. *Ethicum*. VerBuM: Zlín 2010, kap. *The New Science of Morality*, s. 30–41.
 Bakalářská práce Moniky Bystroňové *Experimentální filozofie* (FF MU 2011).
 Briedbach, Olaf. *Hirn und Bewusstsein – Überlegungen zu einer Geschichte der Neurowissenschaften*. In: Pauen, M., Roth, G. (Hrsg.) *Neurowissenschaften und Philosophie*. UTB, Fink: München 2001.
The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience. Edited by John Bickle. Oxford University Press: Oxford 2009.
 Zimmer, Carl. *Jak se duše stala tělem. Výzkum mozku mění svět*. Galén: Praha 2006.
 The New Science of Morality
 Experimental Philosophy I; Experimental philosophy II

Jonathan Haidt: Sociálně-intuicionistický model morálního soudu I (přednáší R. Bělohrad)

- Pochybnost o funkci rozumu jako nástroji hledání pravdy (Mercier): racionální usuzování funguje mnohem lépe v kontextu, kdy jedinec obhajuje svá stanoviska a zpochybňuje cizí, než když má problematizovat postoje vlastní; existují prokazatelné konfirmační předsudky; rozum je spíše obhájce než hledač pravdy.
- Pochybnost o možnosti vyvozování obecných závěrů z analýz běžného západního psychologa (Henrich, Heine) – myšlení západních, vzdělaných, industrializovaných, bohatých a demokratických lidí (*WEIRD people*) je diametrálně odlišné od ostatních sociálních skupin, přesto většina poznatků v morální psychologii pramení ze zkoumání právě těchto lidí. Nemůže jít o vzorek reprezentující průřez celým lidstvem.
- Primát intuice při tvorbě morálních soudů – intuice je mechanismus, který je vývojově starší, rychlý, neuvědomovaný a automatický, rozum je pomalejší, uvědomovaný a vyžaduje úsilí. Zkoumání ukazují, že subjekty si mnohdy tvoří morální postoje vůči skutečnostem, které nejsou schopny racionálně zdůvodnit (*moral dumbfounding*).
- Procesy sociálně-intuicionistického modelu – intuitivní souzení, post hoc rozumové uvažování, racionální persuaze, sociální persuaze, rozumové zdůvodnění soudu, soukromá reflexe. Poslední dva se objevují vzácně a za idealizovaných podmínek. Většina morálních postojů je zprostředkována intuicemi.
- Teorie morálních receptorů – morálka je více než újma a férovost, teorie 5 základních vrozených nastavení morální mysli (péče, spravedlnost, loajalita, autorita, čistota), které jednotlivé kultury kultivují pomocí nástrojů, které mají k dispozici. Analogie s chutí.
- Inspirace Humem, etikou ctnosti – naturalismus, nativismus, sentimentalismus, pluralita
- Metafora jezdce na slonovi – morálka se netýká násilného řízení našeho jednání prostřednictvím jednoho univerzálního racionálního principu (jezdce), ale kultivace charakteru morálního činitele (podmiňování a učení slona).
- Implikace pro politiku a náboženství – liberálové a demokraté pouze akcentují intuice pramenící z některých morálních receptorů a ignorují jiné. Liberálové upřednostňují péči a spravedlnost, opovrhují autoritou a čistotu považují za mravně irelevantní. Jsou otevření novým ideám a kreativní, posunují společnost dál. Konzervativní jedinci zdůrazňují, jak křehká je soudržná pospolitost a jak těžké je ji vybudovat. Protože komunity se silnými vnitřními vazbami jsou z hlediska kulturní evoluce důležité, Haidt považuje konzervativní pohled na svět za přínosný. Ze stejného důvodu vidí pozitivní roli náboženství v dějinách lidstva. Úvahy ústí do názorové tolerance odlišných postojů.

Literatura:

- Haidt, J. The Emotional Dog and its Rational Tail. *Psychological Review* 2001
 Haidt, J. The New Synthesis in Moral Psychology (*Science* 2007)
 Haidt, J. Moral Psychology and the Misunderstanding of Religion (*Edge*, 2010)
 Henrich, J., Heine, S. J. The weirdest people in the world. *Behavioral and Brain Sciences* 2010.
 Mercier, H. Why Do Humans Reason: Arguments for the Argumentative Theory of Thinking. *Behavioral and Brain Sciences* 2011

Video:

www.ted.com J. Haidt – On the Moral Roots of Conservatism and Liberalism

www.edge.org - The New Science of Morality. Přednáška J. Haidta

Frans de Waal: evoluce a základní stavební prvky morálky (přednáší R. Brázda)

- Základní otázky: Můžeme říci, že morálka je rozchodem s naší živočišnou přirozeností nebo je jejím pokračováním? Můžeme chování skupinově žijících živočichů označit za morální nebo je morálka výsadou člověka? Lze získat základní stavební prvky morálky pozorováním a zkoumáním chování jiných živočichů? Mají zvířata schopnost reciprocity, využívají altruistické trestání k prosazení sociálních pravidel, mají schopnosti k urovnání dlouhotrvajících sporů, mohou pociťovat sympatii a antipatii?

- člověk patří mezi tzv. hierarchické živočichy, pro něj není život ve skupině věcí volby, nýbrž strategií přežití; člověk je *nutně společenský*; díky tomu definuje morálku jako skupinový fenomén, který plyne z potřeby podpůrného systému k přežití.

- morálku lze dle de Waala nahlížet dvěma základními způsoby:

1) morálka je kulturní inovace, příznačná pouze pro náš druh; morální tendence nejsou součástí lidského bytí

2) morální chování je bezprostředním následkem sociálních instinktů, které sdílíme s ostatními živočichy, moralita je chápána jako produkt sociální evoluce

- starší filozofické zdroje a inspirace de Waala: Ch. Darwin (úvahy o emocích u živočichů); E. Westermarck (klíčová role retributivních emocí pro moralitu, *The Origin and Development of the Moral Ideas*. London: Macmillan 1917)

- základní stavební prvky morálky: empatie, reciprocita – kontinuálně nás spojují s blízkými druhy; navazuje výzkum schopností tvorby aliancí, řešení konfliktů uvnitř skupiny a systémů vzájemné péče, spolupráce a podpory; výzkum empatie a reciprocity je součástí výzkumu role a významu skupiny, vzájemné pomoci, průběh a řešení vnitřních konfliktů; k tomu jsou nezbytné další schopnosti: rozpoznání a vědomí sebe sama, mentalizace, schopnost vědomého klamání druhých, usmiřování a vžití.

- možnosti propojení a návaznost na morální receptory u J. Haidta (ten však s výzkumy primátologů explicitně nepracuje) nebo základní prvky morálky u P. Churchlandové: péče (koření ve vztazích příbuzenství a mezi známými a v péči o jejich pohodu), rozpoznání psychických stavů druhých (výhoda predikce chování druhých), schopnosti řešit problémy v sociálním kontextu (distribuce nedostatkových statků, trestání podvodníků,...), schopnost učit se sociální praxí (díky pozitivnímu/negativnímu hodnocení, imitací, pokusem/omylem, analogií, případy podmíněnosti a příčinnosti); být se o těchto autorech de Waal nezmiňuje, jeho výzkumy primátů popisují právě tyto vztahy, jež jsou pro morálku konstitutivní i z pohledu sociálního psychologa či přední představitelky neuroetiky.

- tři roviny morálky:

1) morální pocity (empatie, reciprocita, odvěta, řešení konfliktů a smysl pro férovost – vše prokázáno u primátů)

2) sociální tlak (rovněž evidováno u primátů)

3) hodnocení a uvážlivé použití rozumu (podle de Waala jako jediní přemýšlíme o tom, proč myslíme tak, jak myslíme – to pravděpodobně představuje pro primáty nepřekročitelnou hranici). Morální normy a hodnoty nejsou založeny na maximách, ale na internalizovaných interakcích s ostatními. Tato rovina morálky (snaha o konzistentnost úvah, „ne-strannost“, pečlivé zvážení jednání i toho, co člověk učinit mohl nebo musel) je vyhrazena pouze člověku – rovina abstrakce a sebereflexe neexistovala do doby, než se na evoluční scéně objevil náš druh.

- vztahy loajality, typologie altruismu, nepřekročitelný graduální rozdíl mezi člověkem a živočichy na subhumánní úrovni.

Literatura:

de Waal, F. *Dobráci od přírody*. Praha: Academia 2006.

de Waal, F. *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. Princeton University Press: Princeton 2006.

Stránky:

Frans de Waal na Emory University

The Yerkes National Primate Research Center (doporučuji navštívit audio a video archiv)

Video:

Age of Empathy

Biological roots of empathically motivated helping behaviour, strong evidence

Patricia Smith Churchland a neuroetika

-morálka je představena jako čtyřdimenzionální schéma sociálního chování, jež se utváří a formuje v systémech mozku (jeho části jsou rovněž činné při procesech, díky nimž mozek naviguje v kauzálně podmíněném světě):

A) péče: koření ve vztazích příbuzenství, vztahům ke známým, v péči o jejich pohodu

B) rozpoznání psychických stavů druhých: koření ve výhodě z možnosti predikování chování druhých

C) schopnost řešit problémy v sociálním kontextu: jak distribuovat nedostatkové statky, jak trestat podvodníky...

D) schopnost učit se sociální praxi: díky pozitivnímu/negativnímu hodnocení, imitaci, pokus/omyl, analogie, případy podmíněnosti,

- CH. se domnívá, že hodnoty vzniklé na základě vazby na tyto činnosti mají fundamentálnější význam než pravidla (imperativy, maximy, normy); pro empirický výzkum morálky je klíčové zjistit, jak se tyto základní body sociální navigace a morální geografie formují a jak spoluutváří sociální život; významná změna tohoto systému je i s pomocí jakéhokoli kategorického imperativu, který by popíral nebo dokonce odmítal moralitu takových priorit, je vysoce nepravděpodobná

- klíčovou hodnotou pro sociální savce (včetně člověka) je sociabilita (formuje se ve 4dimenzionálním schématu)

- klíčovou roli pro sociabilitu: oxytocin

- základem pro morální hodnoty jsou vztahy náklonnosti/sympatie a důvěry (role historie vývoje rodinného života; systémy vyhodnocování bolestí a reakcí na ně, ošetřování a rodičovská péče);

hormony a systém jejich cirkulace organizují zajištění mateřské péče o potomky – role oxytocinu

- motorem morálky je hormonální regulace organismu, schopnost produkovat látky jako oxytocin, vasopresin, serotonin, dopamin.

Literatura:

Churchland, Patricia. *Inference to the Best Decision*. In: Bickle, John (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience*. Oxford University Press : Oxford 2009.

Churchland, Patricia. *Braintrust. What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton University Press: Princeton 2010. Webpage of P.CH.

Video: Great Debate (TSN 14'); Morality and the Mammalian Brain (2010); Braintrust: A public conversation about Morality and the Brain (debata P.CH, J. Prinze a R. Bingham)

Brain Basics; zajímá vás, jak je to s těmi hraboši, oxytocinem, vasopresinem? (video – Larry Young)

Joshua D. Greene

- experimentální psycholog, neurovědce, filozof, asistent na Harvardu: zájem o psychologické a neurovědecké pozadí morálky, interakci mezi kognitivními a emotivními procesy morálního rozhodování

teorie „duálního procesu“ tvorby morálních soudů

metodologie – práce s morálními dilematy a zobrazení mozku v akci pomocí funkční magnetické rezonance, transkraniální magnetické stimulační apod.

kritik Haidtovy koncepce – vědec zkoumající morálku nemůže jen pasivně popisovat, musí se zasazovat o zlepšení světa

Haidt podle Greena aplikuje poznatky svého výzkumu nelegitimně na celou morálku; ve skutečnosti Haidtovu schématu odpovídají pouze deontologické morální soudy; konsekvenencialistické soudy jsou produkty racionálního usuzování, nikoli emocí

Greenova hypotéza: reakce na morální dilemata jako *trolley problem* a *fat man problem* neodráží racionální deontologické principy, ale emoce, které jsou vyvolány mírou „blízkosti“ a „personality“ konfliktu. Osobní konflikty v nás aktivují prudké emoce a ty se přetváří v deontologické soudy. Neosobní motivují spíše konsekvenencialistické soudy.

Hypotéza potvrzena zobrazovacími metodami i měřením reakční doby.

Další aplikace

* morální povinnost je vnímána jako vyšší, pokud je oběť identifikovatelná. Proto lidé nepřijímají Singerův argument mělkého rybníku;

* retributivní soudy jsou ovlivněny mírou vzteku, kterou nemorální čin vyvolává, a ta je ovlivněna opět „blízkostí“ popisu situace; abstraktně popsané morální prohřešky vyvolávají pouze preventivní soudy

Emoce dávají vzniknout pouze deontologickým soudům, nikoli konsekvenencialistickým. Emoce jsou přirozeným prostředkem řešení řady situací společenského života a deontologická teorie je přirozenou „kognitivní“ post-hoc racionalizací morálních emocí. Emoce jsou nevědomé a rychlé reakce a člověk má přirozenou tendenci stále vysvětlovat své chování a dávat do koherentního rámce – výsledkem těchto procesů je deontologie, jakási morální konfabulace.

Normativní implikace: deontologickým soudům bychom neměli přikládat velkou váhu. Morální emoce, které stojí v jejich pozadí, nejsou v době globalizace a technologického pokroku spolehlivým indikátorem přípustnosti jednání.

Literatura:

Greene, J. D. (2002). *The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth About Morality and What To Do About It*. Department of Philosophy, Princeton University.

Greene, J. D. (2007). *The secret joke of Kant's soul*, in *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development*, W. Sinnott-Armstrong, Ed., MIT Press, Cambridge, MA

Greenova přednáška na konferenci *The New Science of Morality* – www.edge.org.

Webpage of J. D. G.

Sam Harris

populární autor a neurovědce; příznivce vědeckého skepticismu a člen hnutí Nový ateismus odmítnutí názoru, že věda nemůže klást a odpovídat na etické otázky odmítnutí morálního relativismu a mlčenlivosti v otázce legitimacy moralit jiných kultur tři smysluplné projekty vědy

deskriptivní – jak se lidé chovají ve jménu morálky

preskriptivní – jak by se měli chovat ve jménu morálky

persuasivní – jaké jsou neefektivnější metody motivace k morálnímu jednání

Harrisův projekt je **preskriptivní**

Jedinou legitimní doménou hodnot a morálky je vědomí.

Jediná hodnota o sobě je blahobyt vědomých bytostí.

Ztotožnění dobra s blahobytem umožňuje vyvrátit Humovu tezi a Moorův argument otevřené otázky.

Blahobyt je empirický pojem – závisí na procesech v mozku a událostech ve světě.

Procesy mozku a události ve světě jsou vědecky studovatelné.

Věda může odhalovat, které činy zvyšují blahobyt a které jsou pro něj škodlivé.

Věda tedy může odpovídat na normativní otázky.

Metafora morální krajiny – vrcholky představují alternativní koncepce blahobytu, údolí představují různé způsoby lidského utrpení a strádání.

Existence alternativních vrcholků nevede k morálnímu relativismu – rozdíl mezi životem v blahobytu a životem v utrpení je stejný jako rozdíl mezi zdravím a nemocí nebo výživným jídlem a jedem.

Věda nemusí poskytovat odpovědi na všechny otázky. Některé otázky je prakticky nemožné odpovědět, v principu však ano. Tím se vědecká etika neliší nijak od jiných vědeckých disciplín.

Skutečnost, že někteří lidé mají zvrhlé koncepce blahobytu, neznamená, že každý názor se počítá. V přírodní vědě máme plné právo některé názory v současné době ignorovat (např. geocentrismus). Proč bychom měli v etice nutně respektovat názor každý?

Literatura:

Harris, Sam: *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press, 2010.

Přednáška na konferenci *The New Science of Morality* na www.edge.org

Webpage of S. H.

Paul Bloom

- zájmy: morální kognice, morální jednání, sociální uvažování a jeho vývoj, mentální schopnosti dětí, pleasure

- při výkladu morálky rozlišuje 3 aspekty morálky: **morální pocity**, **morální úsudky**, **morální jednání** (zkoumá jejich původ, utváření a ovlivňování; role kooperace, mentalizace)

- morální citění/smysl se opírá schopnost **empatie** (empatie ale není logicky spojena s moralitou).

- morální pocity jsou spjaty se vztahy příslušnosti ke skupině (in group/out group vztahy); důraz na roli kontroly pocitů ve skupině; skupinová solidarita má podíl na „morálce všedního dne“, procesy stratifikace do minimálních skupin; o morálních pocitech hovoříme v souvislosti s pocity **empatie a péče**, a proto je fungování morálních pocitů částečně určeno skupinou, k níž náležíme nebo k níž se hlásíme.

- univerzálie a odlišnosti v morálním uvažování objasňuje s pomocí teorie, která rozlišuje tři styly myšlení, tři rámce myšlení a v návaznosti i tři různé etiky A) Etika autonomie – naše kultura, představy o právech, rovnosti a svobodě etc...; B) Etika společenství, povinnosti, sounáležitosti, statusu, hierarchie a vzájemné závislosti; C) Etika božskosti, pro niž jsou relevantní pojmy čistota, svatost, znečištění, hřích. Konflikty mohou vznikat střety názorů v těchto odlišných kontextech a rámcích etiky. Problémům se nevyhne ani etika autonomie: z nejednoznačnosti vzniká moral dumb-founding (viz J. Haidt)

- naše morální úsudky se řídí faktory, kterých si nemusíme být vědomi a naše morální intuice nás mohou zaskočit i tehdy, když se hlásíme k etice autonomie (viz „k večeri bude pes Fido“ a další)

- výzkum a experimenty s kojenci a batolaty (roste množství důkazů, které ukazují, že děti disponují základním morálním smyslem, první projevy smyslu pro spravedlnost, rozlišování dobrých a zlých agentů, pomáhajících a škodících agentů můžeme pozorovat kolem prvního roku života)

- empatické reakce ještě nejsou projevem morálky; morálka je spjata s představou a chápáním chvály a viny: chceme odměnit to, co vidíme jako dobré a potrestat to, co vidíme jako špatné; je spjata s **ideály neustrannosti**

- malé děti a batolata nemusí vědět nebo ukazovat žádnou z morálních citlivostí; jejich sympatetické reakce a motivace, včetně touhy mířit bolest druhých, nemusejí být odlišné od čistě non-morálních reakcí a motivací

- morálka je obecná a univerzální, je produktem kultury a ne biologie; morálka začíná jako primitivní ve smyslu neúplná; biologická podstata nám nepomůže stavět společnost, v níž budou jedinci velkoryse a nezištně spolupracovat pro společné dobro; morálka je syntézou biologického a kulturního, nenaučeného, objeveného a vymyšleného.

- děti mají určité morální základy – schopnost a ochotu posuzovat činy druhých, určitý smysl pro spravedlnost, odpovědi na altruismus a nevládnost; pokud jsme nezačali náš život se základní výbavou, pak bez ohledu na to, jak jsme

inteligentní, nebudeme ničím víc než amorálními agenty, nemilosrdně řízenými ke sledování našich zájmů; pouhé biologické základy a predispozice by naše možnosti (podobně jako možnosti dětí) značně limitovaly

Literatura:

Bloom, P. *How Pleasure Works: The new science of why we like what we like*. New York: Norton 2010.

The Moral Life of Babies

Videozáznamy přednášek P. Blooma

WP of PB

Joshua Knobe

- experimentální filozof, pro řešení tradičních filozofických otázek používá experimentální metody; v posledních letech se zaměřil na zkoumání vlivu morálních soudů na intuice osob (často ve spojení s otázkami a tématy, jež s moralitou zdánlivě nesouvisí – schopnost kognice, záměrnost, příčina, etc...); témata: záměr/úmysl a záměrné jednání, morální odpovědnost a svobodná vůle, příčinnost, intuice o vědomí, morální relativismus, hodnocení, svoboda, morální soudy); experimentální filozofie

- princip Knobova efektu ("vedlejšího účinku účinku"); důvody odlišného posuzování záměrnosti jednání; role morálních soudů a jejich vliv na intuici; odlišnosti naznačuje video

- intuice osob, týkající se záměrného vyvolání vedlejšího účinku se liší; je-li výsledkem jednání osoby morálně špatný vedlejší účinek, hodnotí osoby dotyčnou osobu intuitivně z vedlejšího negativního účinku viní a shodují se na tom, že jej způsobila záměrně; morálně dobrý vedlejší účinek intuitivně nepřipisují jednání příslušné osoby, nedomnívají se, že jej způsobila záměrně, proto si nezaslouží chválu; osoby mají sklon posuzovat vyvolání vedlejšího účinku za záměrné tehdy, je-li vedlejší účinek morálně špatný.

- experimenty týkající se záměrného jednání a vedlejšího efektu – poškození prostředí + Thompson Hill: viz studie <http://pantheon.yale.edu/~jk762/Side-Effect.pdf> (2003)

- experiment týkající se přisouzení odpovědnosti v deterministickém univerzu (Bill a sekretářka, s. 12)

- téma: jak morální soudy ovlivňují intuice a emoce

Literatura

WP of JK

X-Phi

video: Experimental philosophy of freedom (+článek vztahující se k videu)

Jesse Prinz

1. Emocionální podstata morálních soudů – silnější teze než u Haidta: emoce nejen korelují s morálními soudy, emoce nejen ovlivňují morální soudy, emoce konstituují a plně vyčerpávají morální soudy – emotivní reakce na nějakou morální situaci je nutná a postačující podmínka pro vytvoření morálního soudu. Zdůvodněno poukazem na řadu experimentů Prinze, Haidta, Schnallové, Blaira, Rozina a jiných.

2. Bod 1 neimplikuje morální antirealismus – nevyplývá z něj, že morální pojmy nevyjadřují vlastnosti a morální soudy nevyjadřují fakta, která mohou nabývat pravdivostní hodnotu. Tedy bod 1 neimplikuje pravdivost emotivismu.

3. Naturalistická teorie reference – reference našich pojmů závisí na našem lingvistickém chování. Můžeme referenty našich pojmů odhalit pomocí empirických metod, např. psychologické teorie mentálních procesů a chování. Srov. s metodologií Oxfordské filozofie přirozeného jazyka – význam našich pojmů je dán tím, jak jsou ve skutečnosti používány, což lze empiricky zkoumat.

4. Empirické výzkumy morálních pojmů ukazují, že jde o pojmy silně heterogenní. Nezdá se, že všechny *špatné*, respektive *dobré* činy sdílí nějakou jednotící charakteristiku – skrytou esenci.

5. Prinz postupně vyvrací teze, že a) morální pojmy sdílí hluboce skrytou esenci; b) morální pojmy neoznačují nic, jsou prázdné; c) morální pojmy mají disjunktivní povahu.

6. Nejjednodušší teorie reference morálních pojmů – označují subjektivní vlastnosti (jako pojmy *legrační*, *chutný* apod.). Jde o vlastnosti, které objekt nabývá tehdy a jen tehdy, pokud pozorovatel tohoto objektu disponuje relevantním postojem vůči danému objektu (např. emocionální reakcí odporu)

7. Dva způsoby nalezení morální pravdy a povinnosti: a) Z perspektivy první osoby jde o introspektivní analýzu vlastních pocitů, které jsou přímo způsobeny činy. Skutečnost, že tyto pocity konstituují morální soudy, znamená, že z existence těchto pocitů lze odhalit tyto soudy. Nejde však o logické vyvození, ale o kauzální vztah – mezi uvědoměním si určité situace a jejím morálním souzením je kauzální vztah. b) Z perspektivy třetí osoby lze *vyvodit* (zde jde již o inferenci), že pokud někdo má určité pocity, pak skutečnost, která tyto pocity vyvolává, je z morálního hlediska dobrá/špatná (jako antropologové popisují morální systémy různých národů). Toto je podle Prinze způsob, jak můžeme z deskriptivních premis *vyvozovat* preskriptivní závěry.

8. Nutný důsledek empirického zkoumání morálních pojmů – relativismus. Na morální skutečnost reaguje každý jinak, často vzájemně neslučitelně. Pokud jsou morální soudy konstituovány relevantními emocemi, musíme dospět k závěru, že morální soudy jsou poplatné jednotlivcům či skupinám se stejnými hodnotovými systémy.

9. Možná kritika:

Pokud někdo upřímně cítí, že nějaký čin je morálně správný nebo špatný, skutečně z toho plyne, že tento čin opravdu a nutně je správný či špatný? Prinzova pozice možná kolabuje do těžko přijatelného tvrzení, že správné je vše to, o čem jsem přesvědčen, že je správné, a konat mám přesně to, o čem jsem přesvědčen, že mám konat.

Z Prinzovy koncepce, zdá se, nevyplývá, že na základě pozorování emocionálních reakcí osob můžeme vyvodit *normativní* tvrzení. Můžeme maximálně vyvodit tvrzení kvazi-normativní, tj. tvrzení, která může formulovat například antropolog, který studuje určitý národ a dospěje na základě pozorování emotivních reakcí jeho občanů k poznatku, že *podle jejich systému hodnot* je určité jednání nemorální. Takový soud ovšem není skutečně normativní, ale je deskriptivní, tudíž Prinzovi se nepovedlo vyvrátit Humovu tezi.

Zdroje:

J. Prinz – *Can Moral Obligations Be Discovered Empirically*; dostupné na subcortex.com.

J. Prinz – *Living With Relativism*.

13 Dialogická, komunikativní a diskursivní etika

13.1 Filosofie dialogu – encyklopedické heslo (vš)

Dialog je v podstatě starý jako lidstvo samo a filosofii provází od jejího počátku. Přesto v první polovině 20. století vznikla filosofie dialogu jako samostatný filosofický směr. Vytvořili ji někteří židovští myslitelé, kteří navázali na specifické tradice judaismu. Inspirovali se především chasidismem. Chasidismus bylo hnutí, které se rozšířilo mezi Židy ve východní Evropě v 18. století. Za jeho zakladatele je pokládán Ba' al Šem Tov, známý též pod zkratkou Bešt (1700–1760). Hnutí vzniklo z odporu proti přílišné intelektualizaci víry a jednostrannému důrazu na studium Tóry a Talmudu. Chasidé (v hebrejštině „zbožní“) proto upřednostňovali osobní hlubokou a vroucí zbožnost, projevující se spontánní modlitbou, radostným zpěvem, ale třeba i smíchem a tancem. Velcí chasidští mystikové, zvaní cadikové (hebrejsky „spravedliví“), kolem sebe sdružovali hloučky žáků, jež učili, že prostota a čistota srdce je důležitější než teologické vzdělání a úzkostlivě přísné dodržování všech předpisů Tóry a Talmudu.

Filosofie dialogu – podobně jako třeba existencialismus nebo křesťanský personalismus – odmítala všechny uzavřené myšlenkové systémy, které se pokoušejí vřadit jedince do nějakého všezahrnujícího celku. Pro filosofii dialogu byl východiskem právě konkrétní jedinec, jeho neopakovatelná osobnost, jež je hodnotou sama o sobě. Filosofie až dosud většinou upřednostňovala přemýšlení o samotě a v tichu, psané slovo a literární formu monologu. Židovští myslitelé naproti tomu poukázali na opomíjené hodnoty živého dialogu a autentické diskuse, kde se vždy střetají různá hlediska a stanoviska. Proto podle nich důležitější než hloubavá introspekce a racionální vnitřní monolog je bezprostřední rozhovor a přímé ústní vyučování. Středověká křesťanská teologie tvrdila, že člověk je člověkem proto, že je obdařen rozumnou osobností, která mu náleží už od stvoření. Novověká filosofie byla zase přesvědčena, že lidskou osobou se stáváme ve chvíli, kdy dosáhneme vědomí sebe sama. Stoupenci filosofie dialogu však věřili, že lidskou osobou se plně stáváme teprve ve zkušenosti setkání s druhým, kdy se otevíráme jeho jinakosti.

Hvězda spásy

Franz Rosenzweig (1886–1929) pocházel z rodiny německých Židů. Zklamán odpověďmi, jaké na své otázky nalézal ve filosofických traktátech, začal hledat pravdu v náboženství. Pochopil, že velké myšlenkové systémy nemají zájem o individuální lidské osudy a konkrétní osobnosti a jejich potřeby. Navíc nejsou ani s to osvobodit člověka od strachu ze smrti. Podle něj existují tři základní druhy skutečnosti: Bůh, člověk a svět. Představitelé různých filosofických směrů vždy berou za východisko jen jeden z nich, který pak stavějí nad zbývající dva, jež vztahují k onomu vyššímu. Tím ovšem dochází k setření svérázu každé z těchto sfér. Jedině judaismus a křesťanství jsou s to ukázat, jak Bůh, člověk a svět jsou spolu rozmanitým způsobem provázání, aniž by se přitom ztrácela ze zřetele odlišnost každého z nich. Je tomu tak proto, že tato náboženství věří v osobního Boha a takové kategorie, jako je osoba (persona), stvoření, zjevení a spása, dokážou lépe vyjádřit celou hloubku, dynamiku a bohatství vztahů mezi vyššími a nižšími řády skutečnosti.

Rosenzweig se už v mládí – hlavně pod vlivem četby Hegela, podle něhož je křesťanství nejvyšší formou náboženství – začal zabírat představou, že by konvertoval z judaismu ke křesťanství, konkrétně k protestantismu. Šlo mu samozřejmě také o to, že by mu konverze pomohla odstranit bariéry, které mu jako Židovi bránily v plné účasti na společenském životě. Mnozí z jeho přátel už přijali křest z čirého oportunismu, díky čemuž pak mohli udělat kariéru i v pro ně dosud nedostupných oblastech.

Duchovní přelom v Rosenzweigově životě však nastal v roce 1913. V podstatě se už rozhodl, že se stane křesťanem, a proto se ještě naposledy vydal do synagogy v den svátku Jom kipur. Pro Židy je to zvláštní den pokání, smíření a odpuštění. Když se zúčastnil obřadu spolu s ostatními členy místní obce, náhle si uvědomil, že nábo-

ženské tradice, které až dosud pokládal za zastaralé a mrtvé, jsou ve skutečnosti živou vírou, která člověka otvírá vůči neustálé přítomnosti Boha. Pokolení Abrahamovo je vskutku vyvoleným národem, s nímž Bůh uzavřel věčnou smlouvu. Každý Žid, už jen tím, že je Židem, se automaticky ocitá v bezprostředním vztahu k Otci a Stvořiteli. A v aktu upřímné modlitby se stýká s věčností a zakouší radikální osvobození z vazeb času. Výrazem toho všeho pak je soustava židovských svátků, která v rámci celoročního cyklu připomíná všechny tyto události. Franz Rosenzweig se navrátil do lůna judaismu a začal psát své nejdůležitější dílo „Hvězda spásy“ (1921). Na sklonku života, navzdory nesmírně těžké nemoci, která ho sužovala, se pustil spolu s dalším významným židovským myslitelem, představitelem filosofie dialogu, Martinem Buberem (1878–1965), do ohromného díla – překladu Písma (Starého zákona). Oba filosofové doufali, že se jim podaří věrně tlumočit ducha hebrejského originálu. Výsledkem jejich spolupráce pak byl skutečně jeden z nejpozoruhodnějších překladů Bible ve 20. století.

Fenomenologie tváře

Na francouzské půdě navázal na filosofii dialogu Emmanuel Lévinas (1906–1995), žák Husserlův a Heideggerův. Velký vliv na jeho myšlení měl tragický osud Židů za 2. světové války, protože sám pocházel z židovské rodiny z Litvy, odkud emigroval do Francie. Svaloval vinu za holokaust na velké evropské myslitele, od starověku až po současnost. Lévinas připomíná, že už Hérakleitos, který žil na přelomu 6. a 5. století př. n. l., se pokusil veškerou skutečnost vyložit pomocí takových principů, jako je boj, násilí, touha po moci a politika síly. Lévinasovy teze ovšem nedošly všeobecného uznání, naopak vyvolávaly četné kontroverze, dokonce se ozývaly hlasy, že autor trpí „židovskou nemocí“. Jenomže Emmanuela Lévinase utvrzoval v pocitu, že jde o protižidovské spiknutí, už šok, jaký zažil v mládí, když jeho učitel, Martin Heidegger, se stal aktivním členem nacistické strany, což byla pro něho tehdy skutečnost naprosto nepochopitelná a pohoršující. Lévinas tento „skandál“ popisoval neobyčejně dramaticky: „Jak se to mohlo stát, že bezesporu největší filosofický duch se nechá svést a uchvátit rovněž nesporně zločinným charakterem Hitlera a hitlerismu?“

Neobyčejně důležitou roli v Lévinasově myšlení hraje výraz „totalita“ (z latinského totus – celý, úplný, veškerý). Totalizace znamená podřízení mnohosti a rozmanitosti nějaké abstraktní jednotě. Z hlediska etiky, pro niž je vždy východiskem osoba druhého, je takový totalitní nárok něčím zcela nemorálním. Všechny dosavadní filosofie byly vlastně totalitní, protože nutily člověka, aby přijal nějaký předem daný ideální systém, kvůli němuž se musí vzdát sebe sama. Prezentovaly vždy vizi homogenního světa, v němž je mnohost a rozmanitost obětována vyšší jednotě celku. Takový způsob myšlení je podstatou i moderních ideologických a politických totalitismů. Výrazem této tendence byl ovšem už sám fundament novověkého myšlení, totiž karteziánská metafyzika subjektivity čili Descartovo pojetí já jakožto myslícího podmětu (subjektu), který stojí oproti všem ostatním předmětům (objektům) a tím je jim vlastně i nadřazen. Lévinas tuto svůdnou doktrínu označil jako „egologii“ (latinsky ego – „já“). Filosofové jsou všeobecně přesvědčeni o tom, že nejvyšší hodnotu má poznání skutečnosti. Z hlediska mravnosti ovšem takové přesvědčení může budít mnohé pochyby. Zdánlivě nevinná a nezištná touha po vědění a získání poznatků o skutečnosti je totiž potenciálním zdrojem moci nad lidmi i nad věcmi. V každém poznávacím aktu si totiž podmět (subjekt) své předměty (subjekty) nutně podřizuje. Proti nadvládě celku a jednoty je totiž třeba postavit odlišnost, rozmanitost – a nekonečno. Nekonečno je cosi, co překračuje naše pojmy a co není možno beze zbytku podrobit procesu totalizace. Nekonečno se projevuje jen skrze druhého, jiného, jehož potkáme na své cestě. Taková událost setkání přímo předpokládá reálnou odlišnost dvou osob. Lévinas mluví o tzv. separaci, která spočívá v intimním pocitu – jsem jiný než ostatní. Přitom se dovolává známé skutečnosti, že každý člověk má tendenci se spontánně bouřit proti všem snahám zahrnout ho do nějakého vyššího celku.

Ve svém nejdůležitějším díle Totalita a nekonečno (1961) se Lévinas pokusil dokázat, že východiskem filosofických úvah by neměla být ontologie (nauka o jsoucím), ale etika. Je přesvědčen, že pramenem mravní povinnosti je ona „fundamentální událost“, již je setkání dvou osob. Tím se distancuje od tradice, kterou započal už Descartes, když nastolil tzv. „problém druhého“. Tvůrce novověké filosofie byl totiž přesvědčen, že i když jsme si díky své vnitřní zkušenosti jisti svým myšlením a svou spontaneitou, že si na druhé straně nemůžeme být stejně jisti tím, že jakýkoli jiný člověk je také takovou sebevědomou a svobodnou osobou. Je tomu tak proto, že ne-

máme vhléd do myšlení druhého. Ve skutečnosti vždycky vidíme jen to vnější – tělo druhého. Kdybychom v tu chvíli viděli nějakou dokonalou umělou napodobeninu člověka, jen s lidskou postavou, ale bez ducha, měli bychom pocit, že vidíme živou osobu. To znamená, že přesvědčení o existenci vědomí jiného, než je naše, je vždy svého druhu vírou. Lévinas ovšem tento typ úvah odmítl. Podle jeho mínění je to falešné myšlení. V rovině každodenního praktického života se problém druhého vůbec nevyskytuje. Skutečného druhého objevujeme prostřednictvím bezprostředního smyslového kontaktu. Základním rysem smyslové zkušenosti je pasivita, která zaručuje, že to, co poznáváme, není abstraktní konstrukcí naší mysli, výplodem fantazie nebo něčím zcela iluzorním. Smyslový rozměr je původnější než proces tvorby pojmů. Bezprostřední kontakt s druhým se dokonává v blízkosti. Nejde tady o prostorovou blízkost, ani o těsnost příbuzenských kontaktů, nýbrž o to, že ten druhý se mi stává bytostně blízkým ve chvíli, kdy si začínám uvědomovat, že za něho nesu odpovědnost. Tento vztah žádným způsobem nepřipomíná vztah mezi poznávacím subjektem a poznávaným objektem. „Blízkost druhého se ode mne domáhá nějaké odpovědi.“ Tato situace tajemným a radikálním způsobem mění v člověku prožitek jeho já. Dává mu totiž na vědomí, že není izolovaným a osamoceným subjektem, ale že žije „pro druhého“, čili jiného. Jde o setkání „tváří v tvář“. Tvář druhého nacházející se oproti mně je pro mě mravním apelem. Když hledím na jeho tvář, probouzí se ve mně mé svědomí. Tvář druhého je výrazem radikálního nesouhlasu s vraždou. Lévinas o tom hovoří obrazně: „Vidět tvář, znamená slyšet »Nezabiješ!«.“ Specifickou roli hrají oči druhého, které jsou „nejobnaženější částí lidského těla“. „Smysl mého bytí sebou spočívá ve schopnosti stanout naproti druhému a odpovídat mu. Já je poddáno druhému, který přichází, aby zrušil mou samotu a vyrušil mě z mého sobeckého uspokojení.“ Důležitou roli zde hraje „substituace“ (nahrazení). Tím, že sebe postavím na místo druhého, mohu se vcítit do jeho způsobu prožívání dané situace. Děje se tak zvláště tehdy, kdy se před našima očima s druhou osobou zachází tak, že jsou znásilňována její základní lidská práva. V těchto chvílích se v nás ozývá vnitřní hlas odporu a chuť nějak reagovat. Tento hlas vnímáme jako objektivní a zavazující. Je čímisi, co nás nutí k odpovědi – má moc mravního přikázání. Metafyzickým podložím této touhy pomoci je schopnost odpovědět na výzvu druhého, jež v nás spočívá od samého počátku. Lévinas tím chce dát na vědomí, že odpovědnost vůči druhému člověku je základem veškeré mravní povinnosti a všech společenských vazeb, jež lidi k sobě pojí.

Filosofické myšlení židovských myslitelů Franze Rosenzweiga a Martina Bubera mělo v polovině 20. století značný vliv na rozvoj moderní protestantské teologie, ale také na křesťanské podoby existencialismu a personalismu. Dílo Emmanuela Lévinase pak zase inspirovalo v závěru 20. století užití filosofie dialogu pro mezináboženský a mezikulturní dialog. V současném globalizovaném světě, v němž se setkávají značně odlišní lidé a rozmanité národy a kultury, nabývá „filosofie druhého“, „fenomenologie cizího“ či „problém jinakosti“ mimořádně na významu.

U nás se problematikou filosofie dialogu zabývá například filosofka Jolana Poláková (nar. 1951) nebo Ladislav Tondl (1924–2015), který se snažil uplatnit filosofickou logiku tak, aby mezi sebou dokázali snáze vést dialog zástupci filosofie a vědy.

13.2 Dialog jako filosofická kategorie

Dialog se dostává (znovu) do centra pozornosti filosofů (ale i teologů) na počátku 20. století. Jako nástroj filosofování je ovšem znám už od samých počátků filosofie, jak v antickém Řecku, tak v Orientě (Asii). Ale ve 20. století se stal sám předmětem bádání. Jednak to bylo dáno tím, že filosofie se na počátku 20. století začala zajímat o jazyk, logiku i přirozený svět člověka. A jednak to bylo dáno novými problémy vědy, v nichž metoda dialogu představovala pozoruhodnou alternativu vůči dosud dominantnímu abstraktnímu rozumu (vnitřnímu monologu badatele, metodě spekulace – vnitřního myšlenkového odzrcadlování vnějšího světa či metodě subjekt-objekt).

Dialog, ať už jako výměna myšlenek, nebo jako komplikovaná struktura vícestranného konfrontování názorů, je určitá forma symbolické exprese a komunikace. Proto je ve své ritualizované podobě znám v kořenech nejstar-

ších náboženství a kultur. Forma dialogu byla užívána vždy ve velmi exponovaném kontextu nebo v obtížně zachytitelných a postizitelných tématech a problémech. Zůstaly nám z těch dob třeba antifonické zpěvy v lidových písních nebo liturgiích, střídání hlasů v poezii (třeba Faust a Mefisto u Goetha), ale například i forma rozhovoru, dejme tomu mezi žákem a mistrem, v náboženských a mystických textech. Dialog se uplatnil tehdy, když ostatní metody selhávaly nebo se ukázaly být neadekvátní povaze věci, o níž šlo. Takovými silně exponovanými tématy byla třeba láska, hledání místa člověka ve světě, nebo setkání s transcendencí. Jde přitom o principiální otázku, zda musí existovat jen jedna pravda nebo jen jedna cesta k ní, jen jedno řešení, jedna odpověď pro všechny – a nebo zda jich může být současně více. Případně zda musí být cesta k pravdě přímá, jednoduchá, lineárně logická, bez větvení a zákrut, odboček, slepých ramen...

Víme, že descartovsko-newtonovská moderní věda vybuodovala svůj mýtus o dokonalosti metody vědeckého bádání na linearitě logicky návazných jednoduchých matematických formulek, jimiž je údajně možno popsat i komplikované jevy. Dokonce i etiku se pokoušela vysvětlit *more geometrico, more mechanico*.

Dialog – jak ukazuje jeho náboženské i umělecké (literární, dramatické) užití – je principiálně komplikovaný, nelineární, předpokládá více cest k pravdě, více obrazů světa, více řešení problémů. Je v podstatě indeterministický, má z minulosti neodvoditelný a do budoucna nepředvídatelný průběh. Dialog tak odkrývá svět jako syntézu různých světů. A v tom smyslu je dialog také filosofickou kategorií.

Připomeňme si sókratovský dialog, který dovede pomocí specifických otázek a odpovědí buďto sofisticky manipulovat, nebo pedagogicky formovat člověka. Dialog zamezuje užití jednoduchých schémat. Je zásadně širokospektrální. Udržuje člověka otevřeného, nepředpojatého.

Ve 20. století se různé disciplíny dotkly problematiky dialogu, neboli jinak také problematiky intersubjektivní, interdisciplinarit, multikulturality apod., například sémiotika, hermeneutika, fenomenologie, metodologie vědy, filosofie jazyka. Svérázným pokusem o dekonstrukci tématu dialektiky se stala postmoderní filosofie. Dalo by se říct, že dialog je nejvlastnější metodou postmodernismu. Postmoderna přivádí k dialogu jednotlivé vědy, disciplíny, různé jazyky, tradice, epochy, školy, různá hlediska, alternativy, paradigmaty – diskursy, jak ráda říká. Onen dialogický charakter pak je postmoderním metaparadigmatem. Základem ale je strukturální filosofie jazyka a hermeneutická teorie porozumění. To je vlastně jakási dnešní univerzální metoda, dnešní obdoba někdejší metody Descartovy, Kantovy, která stavěla na představě univerzálního, apriorního, jistého jazyka a vědění. Dnešní dialog o dialogu je ovšem jakousi superstrukturou otevřeného systému – čili něčím radikálně odlišným od konstrukcí Descartových a Kantových. Názory dnešních filosofů se různí v tom, že jedni apriori věří v možnost rozmluvy, vzájemného překladu a dorozumění, druzí naopak apriori věří v nutnost rozrušení stanovisek, vyjevení rozporů, vzniku potřeb překladů a interpretací.

Podle hermeneutiků je hlavní lidský úkol a úděl – hledání pravdy – možný právě jen v ustavičném procesu komunikace mezi jednotlivými epochami dějin, čili vždy mezi současností a tradicí. Cílem je nalézání svého místa v dějinách, svých kulturních hodnot – ovšem tento cíl se stále posouvá, jde tedy vlastně o nekonečnou práci, ustavičný dialog. V této velké tradici německé hermeneutiky v závěru 20. století pokračoval například Karl-Otto Apel nebo Bernhard Waldenfels. V pohledu těchto (ale i dalších) filosofů se objevují jako důležitá témata otázky pravdy, řádu, pojetí společenských institucí, legitimacy a legality, otázka vlastního a cizího (xenologie), vztah vědy a umění, filosofie a poezie apod. Typické pro tato mezioborová bádání, pro tato hledání v hraničních oblastech je, že často rozmanitá východiska a protichůdné směry docházejí ke stejným závěrům, a nebo že původní záměry dopadnou naprosto opačně. Tak se např. stalo Wittgensteinovi, že jeho logika, která měla suplovat neexistující metafyziku, se fakticky stala metafyzikou. Zatímco např. Heideggerova metafyzika, která měla být vskutku metafyzikou, se stala pouhou jazykovou záležitostí, čili logikou.

Ale i v táboře scientistů a novopozitivistů se začalo mluvit o dialogu jako filosofické formě a metodě nové vědy. Až dosud pozitivistické vědecké a filosofické postupy vycházely z předpokladu, že jazyk a základní světový názor jsou neotřesitelné základy, podobně jako matematické zákony. Ale ve 20. století přírodověda učinila mnoho zkušeností s paradoxními zkušenostmi. Takže dokonce i logika a matematika jako vzorové disciplíny pozitivismu začaly být někdy chápány pluralisticky, tedy ne jako jednoduše, jednoduché vzorce řešení. Přírodní vědy 20. století tedy potřebují i podle dobových pozitivistů filosoficko-dialogické metody, tzn. metody opírající se o logiku

sporu, přičemž v teoretickém smyslu jde o spory odehrávající se zase jen v jazyce, resp. v jazykovém chování (tzn. nejen v logice, ale i v etice). Poznání, porozumění problému – tedy to, co je cílem vědy – se pak chápe jako model sporu, v jehož rámci probíhají různé jazykové hry. Porozumění je pak dosahováno pragmatickým prováděním rozhovoru, dialogu mezi jednotlivými hlasy v určitých společných rovinách. V podstatě jsou opět možná dvě řešení: jedno hledá jednotu v různosti, hledá jednotu v nějakých apriori daných koncepcích porozumění, které předcházejí vlastnímu dialogu; druhé řešení zase hledá rozmanité pozice dialogu odhalující se v různých průřezech – např. v historických nebo systémových. Tak i scientismus a pozitivismus 20. století akceptoval potřebu rozhovoru, dialogu jako způsobu řešení problémů ve vědě a filosofii. Je to netypické pro tento tábor, který dával vždy přednost redukcionismu, že začal upřednostňovat pluralismus hlasů v systému, který je otevřený novým problémům a novým řešením.

Pochopitelně že ve společenských vědách, v sociální a politické filosofii našla metoda dialogu ještě větší uplatnění. Zde se častěji pracuje za pomoci filosofie fenomenologické a hermeneutické, kde je právě překlad, interpretace, symbolická interakce hlavním pracovním nástrojem. Podle těchto filosofů kultura se děje právě svou ustavičnou sebeinterpretací, přičemž tato sebeinterpretace má často formu paradoxu. Čili naše hledání pravdy, smyslu, hodnot se děje vždy v kontextu plurality komplementárních, někdy i protikladných stanovisek – a to je i jeho bytostným určením, to patří k podstatě našeho humanismu.

K nejpodstatnějším charakteristikám našeho humanismu patří překračování hranic, budování mostů a hledání společného světa, na němž jsme se shodli tak, že jsme uznali jeho mezní charakter, totiž že je to otevřená oblast mezi protikladnými oblastmi (Bernhard Waldenfels: *Das Zwischenreich des Dialogs*). Vlastní badatelskou technikou filosofie dialogu se tak stává „čtení mezi řádky“. Mění to trochu charakter filosofie jako odborné disciplíny – dává jí to větší dynamiku, vyvazuje ji to z dogmatismu. Má to ovšem i svá nebezpečí – víceznačnost a polyfunkčnost pojmů by mohla vést k relativizaci. Je tedy třeba mobilizovat profesní etiku filosofů jako badatelů.

(Bernhard Waldenfels: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an E. Husserl*, 1971; *Ordnung im Zwielficht*, 1987; *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I.–IV.*, 1997–1999.)

WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího* (orig. *Der Stachel des Fremden*). Praha: Oikúmené, 1998.

WALDENFELS, Bernhard. *Základné motívy fenomenológie cudzího*. Bratislava: Hronka, 2018.

POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008.

Emmanuel Lévinas (1906–1995)

Žák Husserlův a také žák a později souputník Heideggerův. Vychází z francouzského strukturalismu, ale přesto se od něj postupně odklání, aby na vše nahlédl ze zcela netypického úhlu – ze zkušenosti svého židovství (ze zkušenosti své **jinakosti**). Tematizuje problém radikální jinakosti. Lévinas jako by znovu zaváděl do filosofie metafyziku – tedy nauku o něčem, co je za, mimo, nad. Rád pracuje s pojmem **exteriorita**. On je však poučen židovskou teologickou představou absolutně transcendentního Boha. Člověk je podle něho určen právě svým vztahem se k tomuto něčemu **zcela jinému** (svatému). Tato lidská touha po *absolutně svrchovaném* nemá ale charakter husserlovské intencionality, která by byla schopna si vytvořit svou iluzi, jíž by touhu ukojila. Lévinas totiž nepracuje s představou poznání jako **vidění** (metafora světla), ale s židovskou představou **slyšení** (metafora hlasu). To, co je možno vidět, je v horizontu viditelného, je tedy již nějak po ruce, vydáno nám všanc, proto to nemůže být absolutně jiné, jinde. Bůh je však neviditelný, dokonce *Deus absconditus* (Bůh skrývající se před člověkem, jak říkával Mikuláš Kusánský), který jen když sám chce, prolamuje ze své strany oddělovací bariéru, klene most přes propast a oslovuje člověka. Odysseus (typ západního člověka) vychází z domova do světa hledat své pravé bytí, sebe sama, a vrací se po strastiplné pouti zase domů, k sobě. Abram/Abraham (typ hebrejského člověka) je vychvácen z domova, vyveden hlasem, příslibem domova nového, vyráží do nové zaslíbené země –

a nevrací se zpět. To je rozdíl mezi západní (řeckým) stále ještě cyklickým myšlením, a hebrejským myšlením lineárním, vzestupným, v němž konec není návratem k počátku, kde cíl je kvalitativně výš než start.

Celek našeho světa je jakousi **totalitou**. To je další klíčový pojem Lévinasův. Totalita je sféra našeho pobytu, našeho individuálního já. Tady tvoříme dějiny. Ale na konci je **eschaton**. To, co je na druhé straně totality. Eschaton je prolomením dějin, není to součást dějin, není to jejich přirozené vyústění, vyvrcholení. Absolutně jiné prolamuje naši totalitu zvenčí, z konce dějin.

Tento vpád Jiného do mého Vlastního se děje i v každém nároku Druhého na mé Já. **Tvář druhého**, bližního, prolamuje moji totalitu. Ten druhý je naprosto jiný a jeho jinakost nemohu jakkoli zrušit tím, že si ho přivlastním, ovládnou – tak jako ovládám a vlastním spoustu věcí (a nakonec i lidí). Tvář jiného nemůže být vůbec uchopena, zahrnuta do mého pochopeného světa. Mezi mnou a druhým zůstává nezrušitelná distance. Jediným řešením je otevřít tomu cizinci, který stojí před mým prahem, dveře. Nesmím se pokoušet ho zmocnit, mohu ho jen pozvat. Řešením je hostilita. Pozor na komplikovanou etymologii tohoto výrazu. My používáme výraz hostilita jako nepřátelství, nepřátelský vpád, zejména v medicíně se jím označuje zahánění nemoci. V latině znamená *hostis* cizinec, prostě někdo jiný, ne vlastní, domácí. Teprve za určitých okolností se z něj může stát nepřítel, protivník, což je druhý význam toho slova. Ale v zásadě zdvořilost velí zachovat zpočátku vůči tomuto neznámému neutrální pohostinnost (lat. *hospitalitas*). I když je nedůvěra na místě a je přirozeně odůvodněná. Ne nadarmo je z latinského kořene *host* odvozeno německé *Gast* i naše *host*. Židé měli ve svých nábožensko-etických pravidlech zakotvenou právě i tuto obecnou zdvořilost vůči příchozímu, cizinci, pocestnému. Bývá zdůvodňována tím, že každý se může ocitnout na cestách, v podobné situaci. Otevřít onomu cizímu člověku dveře znamená překonat svůj totalitní egoismus a vyjít ze sebe. Tím neztratím své já, ale ani ten druhý neztratí svou jinakost. Otevřela se prostě dosud zcela neznámá dimenze – dimenze etická. Pohostinnost je počátek mravnosti.

V setkání s Druhým je zakotven i původně výlučně etický smysl řeči. Jedině Jiný mě může oslovit. Smysl řeči není výměna informací, ale prezentace fenomenologie tváře jinakosti. Základem dialogu je stanout **tvář v tvář**. Etika tak podle Lévinase spočívá hlouběji než ontologie. Tvář Jiného mě oslovuje a vyzývá, volá mě a vybízí k odpovědi. Je o výzvu k **odpovědnosti**. Díky tomuto oslovení ze mě může povstat něco, co není ze mě. Proto si Lévinas tak váží Sókratovy metody dialogu.

Fenomenologie tváře, etika blízkosti jsou známé pojmy lévinasovského myšlení. Do oblasti profesních etik pomáhajících profesí ji uvedli například autoři pozoruhodné knihy *Blízké a vzdálené*.⁴⁹

LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 2009. ISBN 978-80-7298-394-0.

LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikúmené, 2009. ISBN 80-86005-36-4.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997. ISBN 80-86005-20-8.

CHALIEROVÁ, Catherine. *O filosofii Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1993. ISBN 80-901625-0-9.

CASPER, Bernhard. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998. ISBN 80-86005-62-3.

KRUŽÍK, Josef; NOVOTNÝ, Karel (eds.). *Emmanuel Lévinas – filosofie a výchova: ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2006. ISBN 80-239-8833-6.

Osobní názor (vš)

Celá diskuse o fenomenologii cizího, druhého, jiného mi připadá jednostranná, o něco ochuzená. Fenomenologie je totiž příliš závislá na antických klasických filosofických kategoriích. Myslí převážně prostorově. I když se Heidegger do toho pokusil vnést sloveso a čas, to sloveso stejně nakonec nechal v infinitivu (*Sein*). Dalo by se poukazovat i na to, že mnohé jiné jeho novotvary jsou zase podstatná jména slovesná, málokdy použije sloveso *werden* – stávat se. I u něho pořád převládají metafory místa – je to **topologie bytí**, což mu ostatně vytýká i Lévinas (ve stati *Heidegger, Gagarin a my*).

⁴⁹ HENRIKSON, Jan-Olav; VETLESEN, Arne Johan. *Blízké a vzdálené. Etické teorie a principy práce s lidmi*. Boskovice: Albert, 2000.

Lévinas už myslí mnohem víc dynamicky. Metafora hlasu, naslouchání, poslušnosti, tváře, setkávání je přece jen životnější, organičtější. Ale opět – jako fenomenolog musí typologizovat a tím dostávají jeho kategorie tváře, Jiného, hlasu apod. jistou strnulost.

Chybí mi v tom všem živější dynamika, řekněme herakleitovská nebo taoistická, která by ukazovala, jak se naše a cizí rychle proměňuje, prolíná, jak nikdy nic není samo sebou. Prostorové kategorie bych rozbil třeba teorií neurčitosti. Hovořil bych raději o **roztroušené lokalizaci** cizího i vlastního.

Lévinas příliš uzavírá každé já jen do sebe sama. Jako by člověk konstituoval sebe sama jen ze sebe sama. Je ohraničen, vymezen, a to opět prostorově. Proto metafora dveří. Tedy i domu, místnosti, místa. Já bych naopak zdůraznil, že člověk není sám sebou, sám ze sebe, je vlastně složen a sesbírán z mnoha jiných, druhých. My se ustavičně sbíráme – a zase ztrácíme. Usebranost, koncentrace – to je to, co musíme denně neustále provádět, protože se neustále rozptylujeme, tříštíme. Plynule přecházíme jeden do druhého. Každou chvíli jsme někým jiným.

Dále bych zdůraznil procesualitu. Tu sice Lévinas zmiňuje, ale jen při pohledu nazpět. Víím, že tady hrozí nebezpečí, že budeme chtít předvídat budoucnost, nebezpečí sociálního inženýrství atd. Ale tak mluvm třeba o naději, o organickém růstu, o fluktuacích, emergencích ve vývoji (evoluci).

A konečně: Možná že není cizí. Nebo že není problémem. Fenomenologové se toho dotýkají, ale bojí se to říct. Jsou dvě možnosti:

- 1) Monismus a monoteismus. To vede člověka k zaujetí postoje důvěry. Vše je jedno, jsem součástí totálního celku (třeba brahma nebo tao). Neboli jinak: Vše je v něčích dobrých rukách. Tento svět je navzdory všemu mým dobrým domovem.
- 2) Cizí možná je, ale není vlastně cizí – ve smyslu: neohrožuje mě. Protože já nelpím na svém vlastním. Mé vlastní je mi vlastně cizí. To je řešení řekněme buddhistické. Nirvána je vyprázdnění, ne snad rezignace, ale ztráta strachu o sebe.

Ale je to jen názor, dojem, pocit, takže mi ho nevyvracejte, nepolemizujte ...

Josef PETRŽELKA: Sókratovská metoda na Internetu

Pro-Fil, 2000, č. 1. ISSN 1212-9097.

<http://www.phil.muni.cz/journals/index.php/profil/article/view/1509/1782>

Na webových stránkách lze najít několik článků a studií, které si kladou otázku, co je „sókratovská metoda“ vyučování a jaká je podstata a výsledek jejího působení. Texty jsem našel pomocí běžných hledačů (především Altavistou), zadávaný text byl „sokratische Methode“, „socratic method“, „maieutik“, „elenchus“. (Obdobné hledání v prostoru českých serverů přineslo jediný zajímavý odkaz – řeckou restauraci SOKRATES v Brně nedaleko Výstaviště.) Tento způsob hledání nemusí najít všechny texty k problému, proto si můj článek neklade nárok na úplnost, ani nechce rozhodnout položené otázky. Ale snad není nevhodné uvést v prvním čísle on-line časopisu alespoň částečný přehled a odkazy na texty k určité problematice, které lze také nalézt na Internetu.

Základní přehled (historický i systematický) problematiky sókratovské metody z pedagogického hlediska podává text *Das Unterrichtsgespräch: fragend-entwickelnd oder neo-sokratisch?*. Jedná se o referát, jenž byl součástí semináře Probleme des Unterrichts an Wirtschaftsschulen na univerzitě Georga Augusta v Göttingenu (Seminář pro hospodářskou pedagogiku) v letním semestru r. 1996. Autory referátu jsou: Bernd Gerling, Anne Hofermann, Oliver Schöming, Armin Schünemann. Text je rozdělen do šesti

tematických částí, dále obsahuje shrnutí a odkazy na literaturu.

První část *Dějiny sókratovské metody* podává stručný přehled myslitelů, kteří se zabývali touto metodou (kromě samotného Sókrata je zmíněn např. Michel de Montaigne nebo Johann Heinrich Pestalozzi). Přehled je spíše výčtem osob, které se problému sókratovské metody dotkly, než prezentací jejich názorů na metodu.

Druhá část – *Das fragend-entwickelnde Unterrichtsgespräch* (tj. „Vyučovací dialog založený na otázkách a odpovědích“) – podává několik obecných poznámek k tomuto způsobu výuky a také upozorňuje na úskalí maieutické metody.

Třetí část se pokouší srovnat sókratovský rozhovor se způsobem rozhovoru, který se pro filosofické a matematické vyučování snažil zavést Leonard Nelson (1882–1927). Jeho způsob hovoru bývá označován jako „neo-sókratovský“ a důraz klade na to, aby žáci sami přicházeli s nápady a navrhovali řešení problémů, zatímco Sókratés od partnerů požadoval pouze souhlas nebo nesouhlas s vlastním tvrzením. U Nelsona spolu rozmlouvají spíše samotní žáci, zatímco učitel (který působí jako „maieut“) se soustředí na vedení rozhovoru.

Čtvrtá část blíže charakterizuje neosókratovský rozhovor a upřesňuje činnost vedoucího (tj. učitele) rozhovoru. Ten nemá sám vnášet do dialogu obsahové poznámky, nemá ani klást obsahové otázky a je mu zakázáno i vyslovovat se k pravdivosti příspěvků, s nimiž přicházejí žáci. Zdůrazněna je snaha o rozvinutí maieutického prvku ve vyučování.

Další část se zabývá vztahem ústního a písemného podání. Vychází od protikladu Sókrata a Platóna v oblasti písemné tvorby, poukazuje na určité analogie ve vývoji logického myšlení, jimiž se přechod od ústní tradici k písemné snaží vysvětlit současní autoři, a osvětluje roli zápisu v neosókratovském dialogu.

V šesté části se referující studenti zaměřili na srovnání Nelsonovy neosókratovské metody s jinými moderními metodami. Přitom vyšlo najevo, že Nelsonova metoda, založená na minimálním ovlivňování žáků ze strany učitele, je vhodná pro matematiku a filosofii, ne pro obory, kde učitel musí žákům sdělit data, na něž nemohou přijít na základě své osobní zkušenosti (např. historie, zeměpis).

V závěru zhodnotili studenti místo neosókratovské metody v současné pedagogice.

Jedním z nejrozsáhlejších a nejzajímavějších textů, který se snaží zhodnotit sókratovskou metodu z pedagogických pozic, je článek Rainera v. Kügelgena *Die Frage im Lehr-Lerndiskurs: Geschichte einer Funktionalisierung*, tedy „Otázka v diskursu mezi učitelem a učícím se: dějiny funkcionalizace“. Text byl vydán v knize: Rehbein, Jochen (vyd.), *Funktionale Pragmatik im Spektrum*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998. Části článku jsou přepracováním autorových analýz z jeho díla z r. 1994, *Diskurs Mathematik: Kommunikationsanalysen zum reflektierenden Lernen* (Frankfurt am Main).

Text se zabývá problémem tázání jako nástroje pro zprostředkování vědění při vyučování v širší perspektivě. Problém autor zkoumá na známé scéně Sókratova rozhovoru s otrokem z Platónova *Menóna*, na příkladu kamene padajícího ze stěžně plující lodi z Galileiho *Discorsi* a na přepracování scény s otrokem, které provedl pedagog 20. století Wagenschein. My se zde zaměříme pouze na první a třetí bod tohoto výčtu, které se týkají sókratovské metody. Autorovi se zde jedná v první řadě o to, zda dotazovaný žák skutečně přichází na nějaké nové poznatky nebo zda všechno, co sám „odhalí“, je už nějak obsaženo v otázce.

Otázky, které klade Sókratés otrokovi v Platónově dialogu, označuje Kügelgen jako „Evidenz-affirmationsfragen“, tedy jako otázky, v nichž „rhema“ (tj. to, na co se otázka ptá, co není ve chvíli jejího položení známo) je pouze potvrzením – afirmací – toho, co je jako evidentní uvedeno v samotné otázce. Příkladem takového typu je otázka: „Zdali tato příčka, vedená z rohu do rohu, neroztíná každý z těchto čtverců na dvě polovice?“ (Meno. 85a) Sókratův partner nemůže na takovou otázku odpovědět jinak než přitakáním, potvrzením evidence předváděné skutečnosti. Proto z jeho strany nedochází k žádnému zpracování problému, jako jsou např. aplikace, konfrontace, srovnání, metodické zhodnocení nebo jiné metaúvahy. Příjemce poznání hraje výlučně pasivní roli.

Autor vyčítá současné pedagogice nepochopení skutečnosti, že otázka (a především „evidenčně-afirmativní

otázka“) žáka už vždy vede a něco mu sděluje, a že tedy sókratovská metoda nemůže být chápána jako metoda, která vyžaduje od žáka vlastní aktivní přístup k učení. Ostrou kritiku stavu současné pedagogiky doplňuje Kügelgen v závěru vlastním návrhem způsobu, jak pracovat se žáky (viz níže).

V současné pedagogice je otázka nahrazena „režirovací otázkou“ (Regiefrage). Co si pod tím máme představit, ukazuje autor na Wagenscheinově přepracování úkolu z Platónova *Menóna*. (Wagenschein, M., *Ursprüngliches Verstehen und exaktes Denken*. Stuttgart: Klett 1965).

Wagenschein klade před své studenty dva stejně velké čtverce z papíru a požaduje od nich, aby pomocí nůžek z těchto dvou vytvořili jeden o dvojnásobném obsahu. Přitom jim položil čtyři režirovací otázky:

Není nutno, abys zachoval formu obou čtverců, pouze plocha musí zůstat stejná.

Jen klidně stříhej! Zde jsou nůžky.

Můžeš stříhat i jinak!

Můžeš stříhat i úplně jinak!

Vidíme, že se tedy nejedná o otázky, ale spíše o nápoovědu, o příkazy, o vymezení možností, které studenti mohou použít.

Výhoda tohoto typu otázky je v tom, že dává větší prostor samostatné činnosti studentů. Nevýhodou těchto otázek spatřuje autor v tom, že určení postupu (Prozessierung) k řešení problému zůstává dílem učitele, i když se zainteresovaným zdá, že je tomu naopak. Proto Kügelgen navrhuje nový jazykový vzor jednání při učení, při němž se upouští od jednostranné koncentrace na učební látku, a naopak do středu vyučování se dostává samo určování postupu a metoda řešení problémů. Samotný proces učení se stává ve vícerozhledu předmětem diskuse, vyučování se tedy stává jakýmsi metavyučováním. Tento nový typ vyučování Kügelgen nazývá „učení řešící problémy“ (problemlösendes Lernen).

Ovšem Kügelgen by musel zodpovědět otázku, jestli je jím navrhovaná metoda vhodná pro všechny obory či předměty vyučování a pro které věkové skupiny žáků nebo studentů ji lze použít. Její obecná použitelnost je zřejmě vyloučena. Zdá se, že nejvhodnější by byla asi pro vzdělávání samotných pedagogů, zatímco např. při vyučování jazykům by asi vhodná nebyla. Z hlediska věkového bude nejpřiměřenější studentům vysokých škol. Ostatně Kügelgenova kritika míří do pedagogických řad, takže se dá předpokládat, že jím navrhovaná náprava se má také týkat především pedagogických vysokých škol.

Mnohem více textů k problematice sókratovské metody najdeme na anglicky psaných stránkách. Nejprve se podíváme na text *An Apologia of the Socratic Method* od Matthewa Fulkersona. Jeho text je polemikou se studií Daniela Pekarskyho „Socratic Teaching: a critical assessment“, která vyšla v *Journal of Moral Education*, vol. 23, No. 2, 1994, ale bohužel není na Internetových stránkách. O čem Pekarsky psal, lze však poměrně dobře pochopit z Fulkersonovy polemiky.

Fulkerson se nejdříve pokouší vymezit pojem „sókratovské metody“ (takový postup schvaluje i sám Sókratés ve *Faidru*, takže Fulkerson je dobrým žákem) a vychází přitom zase ze scény s otrokem z *Menóna*. Delší a zajímavější část textu ale představuje odpověď na Pekarskyho

námítky. Přitom Fulkerson upozorňuje, že hájí samotného Sókrata, kterého můžeme nalézt v Platónových raných dialozích. Současní tzv. „sókratovští učitelé“ nemusí být proti Pekarskyho námítkám imunní.

Tyto námítky lze rozdělit do dvou kategorií: 1) problém efektivity metody; 2) etické problémy spjaté s užíváním této metody.

Ad 1) Fulkerson odmítá (a zcela právem) námitku, že zmatek nebo aporie, do níž Sókratés svého partnera přivádí, je pouze akademickou záležitostí, a tedy jej nenutí hledat východisko z této aporie. Fulkerson na příkladu dialogů *Prótagorás* a *Euthyfrón* (tento výčet bychom mohli rozšířit i o *Lacheta*, *Gorgiu* a v menší míře snad i o další) dokazuje, že Sókratés se partnera ptá vždy na to, co souvisí s jeho „povoláním“, s tím, v čem se on sám podle svého mínění vyzná (Euthyfrón ve věštění, Prótagorás ve vyučování areté). Jestliže dospěje v této otázce do neshody, musí se určitě zamyslet na svém jednáním, a aporie tedy není pouze „akademická“.

Druhá námitka tvrdí, že Sókratova metoda není efektivní, protože nevede k vědění, pouze zbavuje lidi jejich jistot. Avšak je-li cílem štěstí a podmínkou štěstí je vědění, pak metoda k cíli nevede. Navíc jim působí bolest a strast. Fulkerson odpovídá poněkud složitě. Konstatuje, že Sókratovi partneři nejsou zmateni proto, že by byli zbaveni svých základních přesvědčení. V dialogu *Prótagorás* podle něj Sókratés dokonce přestává s tázáním, když se zdá, že jeho otázky jsou slavnému sofistovi nepříjemné.

Podle Fulkersona jde Sókratovi o to, aby mohl s partnerem zkoumat jeho život, proto ve svých „dotěrných“ otázkách nemůže zajít tak daleko, aby partner přestal odpovídat. Jestliže jsou někteří partneři přesto rozčilení a zmatení, není to z důvodu, že by přišli o svá niterná přesvědčení a nevěděli si rady, nýbrž proto, že byli zasaženi ve své pýše a ve svém nároku na vědění. To má být případ právě Euthyfróna (i Kalliklés v *Gorgiovi* vystupuje s nárokem na jediné pravdivé vědění, takže toto Fulkersonovo vysvětlení platí i pro Sókratův nelítostný útok proti Kallikleovým názorům). Z toho plyne, že Pekarskyho námitka – Sókratovo učení činí lidi zlostnými – není argumentem proti metodě samé; ale poukazuje na to, že v zájmu větší efektivity by měla být používána jemněji, než jak to Sókratés někdy činil.

Ad 2) Pekarsky je přesvědčen, že sókratovská ironie v sobě zahrnuje klam a lhaní žákům (ve Fulkersonově textu je termín „students“ – ale víme, že Sókratés odmítal označení „učitel“ pro sebe a „žák“ pro své posluchače). Fulkerson na základě jediné evidence z dialogů (*Gorgias* 500c) vyslovuje přesvědčení, že pokud Sókratés mluví vážně, říká vždy jen důležité věci, věci, kterým sám věří. Přesto se v mnoha hovorech zdá, že Sókratés klame. Jaké jsou možné příčiny toho, že se tak jeví?

Fulkerson nachází dvě: jednak je to v případech, kdy Sókratovi nejde o osobní názor, ale o samotný argument jako např. v *Prótagorovi* 333d. Přitom může zaujímat názor, jemuž sám nevěří. To je podle Fulkersona dovolený pedagogický prostředek, navíc partner o tom ví, takže se vlastně nemůže jednat o podvod. Zdá se, že Fulkerson nachází klamání nebo podvod tam, kde nic takového není. Jestliže zkoumám nějakou myšlenku a až v druhé řadě svého partnera a sebe, neznamená to samo o sobě, že lžu

nebo podvádím. Je možno uvést jiná místa, kde Sókratova argumentace je pochybná (např. výklad Simonidovy básně v *Prótagorovi* 340a–347a nebo některé „důkazy“ v *Gorgiovi* – 474d–475a), a kde se tudíž větším právem může zdát, že Sókratés klame, aby se dostal k žádoucímu závěru. Snad právě toto měl Pekarsky na mysli. Tato problematická místa však Fulkerson neuvádí.

Nachází ještě druhý důvod, proč může na Sókrata padat podezření z klamu – když používá ironii. Například se chce stát Euthyfrónovým žákem v otázce zbožnosti. Protože to Euthyfrón chápe vážně, ne jako ironii, vypadá to, že jej Sókratés oklamal. Ovšem tento bod je poměrně nevýznamný.

Máme-li zhodnotit Fulkersonův článek, musíme konstatovat, že je spíše polemikou než systematickou úvahou, která by se snažila posoudit dané problémy na základě rozboru všech textů, které jsou k dispozici. Hodnota textu je snad v tom, že poukazuje na některé problémy či výtky, které mohou být vůči Sókratově metodě postaveny.

Několik a důležitých článků najdeme na stránkách ročenky *Philosophy of Education*, která vychází na University of Illinois, Urbana-Champaign. Vydává jej Philosophy of Education Society (zkratka je kuriózní – PES). Bližší informace o společnosti lze najít na uvedeném odkazu. Na webových stránkách společnosti jsou k dispozici texty ročenek z let 1992–1998.

Zcela netradičně interpretuje Sókratův rozhovor s Menónovým otrokem Deron Boyles v textu *Sophistry, Dialectic, and Teacher Education: A Reinterpretation of Plato's Meno*. Boyles si v článku klade dva cíle: 1) přijímá Platónovu žalobu vůči sofistice a chce ukázat cestu k hlubší sensibilitě vyučování a učení, než jakou nabízí sofistika; 2) nově interpretuje scénu s otrokem a dokazuje, že tato scéna není dialektikou, ale Sókratovou sofistikou, která má sofistům právě ukázat vady sofistiky. Boyles tím chce působit pro zavedení pravé dialektiky na amerických školách, která by měla nahradit sofistiku (tj. sókratovskou dialektiku z pasáže s otrokem). Boylesovi jde především o význam, který má studium *Menónana* pedagogických fakultách.

Pro své cíle si Boyles nejprve vymezuje termíny „sofisté“ a „sofistika“. Sofisty chápe jako nájemné konzultanty, kteří předávají skrze memorování části informace pro úspěch v životě, jímž se rozumí výkonnost, peníze, sláva. Více se zajímají o přesvědčování než o hledání pravdy. Odvážnou Boylesovou myšlenkou je tvrzení, že způsob vyučování založený na těchto principech – tj. sofistika – poškozují demokracii, protože snižuje u studentů takové kognitivní aktivity, jako je analýza nebo schopnost zaujmout kritický postoj.

Sofistika v *Menónu* se dále odhaluje jako schopnost dávat odpovědi, mít po ruce hotové jednotlivé informace, nikoli jako schopnost hledat rozsáhlejší a hlubší pravdu.

A právě to předvádí Sókratés v rozhovoru s otrokem, aby naslouchajícímu Menónovi, který je sofistou, ukázal meze jeho sofistiky. To je zřejmé z toho, že otrok se účastní myšlenkového postupu jen okrajově a sám nehledá pravdu nebo moudrost, ale vždy jen přitakává, nikdy neřekne „ne“. I faktualní charakter Sókratových otázek (velikost plochy čtverce, dvojnásobek, délka strany) se blíží sofistice, která dokáže vždy sdělit určitá „fakta“.

I v důrazu na materiál a empirickou demonstraci (všechny otázky Sókratés znázorňuje pomocí geometrických symbolů v písku) spatřuje Boyles ironii, s níž Sókratés prezentuje sofistiku: to je v kontrastu k teorii anamnéze, která by měla odkazovat k nemateriálním a nesmyslovým idejím (i když výslovně je anamnéze spojena s idejemi až ve *Faidónu* – tady Platón píše, že duše poznala celou přírodu).

V závěrečné části svého příspěvku („Souvislost s výchovou učitelů a americkými školami“) srovnává Boyles praktiky na současných školách s praktikami sofistickými. Kriticky konstatuje, že to, co učitelé provozují, je spíše výcvik nebo školení (training) než výchova (education). Školy jsou zaměřeny na rozvoj schopností a přípravu povolání pro mezinárodní soutěž, tedy na výkonnost a úspěch – stejně jako bylo zaměřeno sofistické učení v Athénách. Boyles bojuje za autentickou dialektiku, která spočívá v tom, že žák je aktivním tazatelem spolu s učitelem a má možnost říci „ne“ (obojí v protikladu k otrokovi v *Menónu*). K rozvoji takového dialektického postupu u učitelů je nejhodnější právě tento Platónův dialog, protože si klade otázku, co dialog opravdu znamená, je tedy dialogem o dialogu.

Na Boylesovu kritickou úvahu odpovídá (ve *Philosophy of Education* vždycky někdo odpovídá na publikované eseje) Terry Hall v článku *Sophistry and Wisdom in Plato's Meno*. Zabývá se především otázkou, jestli můžeme skutečně označit Sókratův postup při rozhovoru s otrokem za sofistiku. Argumentuje tím, že užitím sofistických způsobů by Sókratés dával svým žalobcům do rukou oprávnění k obžalobě (neboť v *Menónu* je přítomen Anytos, jeden ze Sókratových žalobců) – a to by nebylo od něj příliš prozřivé. Tato námitka ovšem platí pouze za předpokladu, že podobný rozhovor Sókrata s Menónem se skutečně konal – že tedy není Platónovou fikcí – a že mu Anytos byl přítomen. Ale právě přítomnost Sókratova žalobce nás upozorňuje na Platónovu zálibu situovat své dialogy tak, aby v nich byla určitá souvislost se Sókratovým soudem. Podobné narážky (např. i v *Gorgiovi* 521b–522c) mohl ovšem Platón napsat až po Sókratově procesu a jeho odsouzení. Potom ale naznačují, že dialog je přinejmenším ve svých detailech fikcí a nikoli historickou událostí.

Proto větší váhu mají Hallovy věcné argumenty proti tvrzení, že Sókratův postup s otrokem vykazuje rysy sofistiky: jde o dlouhou a propracovanou proceduru, nejedná se tedy o jednoduché formule, které by bylo možno druhým snadno sdělit (což podle Halla charakterizuje sofistické vyučování), a jejím cílem je způsobit aporii z poznání vlastní nevědomosti, popř. vést k náhledu pravdy věcí. Druhý argument vychází z toho, že postup dokazování není případem „dělání slabšího argumentu silnějším“, což je opět charakteristický rys sofistiky.

V závěru svého příspěvku klade Hall tři zajímavé otázky:

Pokud by dnešní učitelé měli být Sókraty svým studentům, nebyla by situace taková, že (a) by neměli žádný předmět, kterému by je učili, a že (b) by bylo velmi problematické brát od nich peníze? Hall otázku nijak blíže neosvětluje, proto není zcela jasné, co přesně má na mysli.

Je možné sókratovské metodě naučit učitele, tedy je sókratovská metoda naučitelná? Mohou se učitelé naučit

být učiteli ctnosti? Sókratovské tázání samo podle Halla naučeno být nemůže, lze je jen ukázat a potom napodobovat.

Třetí otázka je asi nejzajímavější: může být metoda, kterou Boyles navrhuje (tj. pravá dialektika) použita pro každý předmět – např. fyziku, biologii, matematiku a historii – stejně jako pro filosofii? Hall poukazuje na svoje zkušenosti s metodou a říká, že i když se žákům zamlouvá a dobře odpovídají, po čase jsou jí frustrováni, protože chtějí vědět, „k čemu to všechno vede“, tj. jestli na konci dialogu může být něco s jistotou tvrzeno. Odpovídat na tento požadavek dalšími otázkami v Sókratově duchu v sobě nese riziko, že jejich frustrace poroste, že se otupí jejich touha učit se. A navíc tu jsou věci, které musí být studentům sděleny přímo, bez otázek: cizí termíny, technický slovník, hlavní rozlišení, zaváděné definice, struktura argumentu, základní námitky a těžkosti. To jsou nezbytné prerekvizity pro více vzrušující a plodnější dialektickou činnost. Hall tedy na svou třetí otázku odpovídá záporně.

Můžeme konstatovat, že jeho úvahy jsou strážlivější než Boylesovi a že má větší smysl pro reálnou praxi.

K nejzajímavějším textům patří také *Confusion about the Socratic Method: Socratic Paradoxes and Contemporary Invocations of Socrates* Roba Reicha ze Stanfordské univerzity. Reich analyzuje sókratovskou metodu takovým způsobem, aby ji mohl interpretovat v duchu postmodernismu.

Sókratovu metodu považuje za největší dědictví po tomto filosofovi. Klade si za úkol stanovit, jak vlastně tato metoda přesně funguje a určit její význam pro dnešek. O sókratovské metodě podle něj není jasno ve dvou bodech: 1. Měl Sókratés nějaké vědění nebo jsou jeho prohlášení o vlastní nevědomosti upřímná? 2. Vede sókratovská metoda k pravdě? V tomto bodě naráží na fakt, že „sókratovské“ Platónovy dialogy končí většinou bez odpovědi na otázku, která je v nich položena.

Nejprve se ale snaží Sókratovu metodu nějak vymezit. Je podle něj charakterizována dvěma prvky – elenxi a aporií, do níž elenxe vede. Výsledkem je stav, kdy si Sókratés i jeho partner přiznávají, že neznají pravdu o probíraných věcech, ale jsou připraveni ji hledat v dalším rozhovoru. Kvůli této připravenosti ke zkoumání je Reich přesvědčen, že metoda není destruktivní, ale naopak „terapeutická“.

U prvních otázek Reich pečlivě dokazuje pomocí evidence z Platónových dialogů, že Sókratés sice několikrát tvrdí, že nemá žádné vědění, že nic neví, ale přitom se na jiných místech chová tak, jako by měl jisté a bezpečné poznání. Výsledkem je, že z dialogů samotných nemůžeme tuto otázku jednoduše rozhodnout.

Jestliže by Sókratés skutečně žádné vědění neměl, pak je otázkou, jestli jeho metoda může partnerovi něco dát, jestli mu může zprostředkovat pravdu. Sókratés sám vyhláší, že se snaží pravdu hledat – to by znamenalo, že jeho metoda usiluje o pravdu. Ovšem Reich dále dokazuje, že elenxe k pravdě vůbec vést nemůže, protože její podstatou je pouze zjišťování nesouladu mezi partnerovými tezemi. Nelze proto říci ani to, že odstraňuje nepravdivé domněnky, aby uvolnila místo pravdivým. Jediná věc, kterou může působit, je právě rozpoznání, že některé z partnerových tezí jsou navzájem rozporné.

Když takto nastínil možné odpovědi na položené dvě otázky a podal doklady, o něž se protikladné odpovědi mohou opřít, přechází Reich ke zkoumání, jakým způsobem je Sókratés pojmán v dnešní době. Konstatuje, že je přijímán téměř jednohlasně s chválou, a to v nejrůznějších kruzích: výchovatelských, psychologických, politických i filosofických (zde jmenuje L. Nelsona, H.–G. Gadamera a R. Rortyho). A klade si otázku, jak je možné, že Sókrata obdivují myslitelé se zcela odlišnými (filosofickými, politickými) názory. Odpověď nachází právě v tom, že nelze jednoznačně odpovědět na otázky o Sókratovu vědění a o výsledku jeho metody. Ti, kdo věří v jedinou pravdu, nacházejí pravdu, tj. určité vědění, i u Sókrata, naopak postmodernisté a historicisté, kteří jsou přesvědčeni o kontingenci pravdy, si vybírají „nevědomou“ verzi Sókrata.

Reich sám navrhuje dělení na „morálního“ a „metafyzického“ Sókrata. Morálního Sókrata nachází v nejranějších Platónových dialozích. Tento Sókratés řeší s partnery otázky, jak nejlépe žít, a jeho hovory končí mnohem častěji bez odpovědi než pozdější dialogy. Metafyzický Sókratés je Sókratés středních a pozdních dialogů, v nichž elenxe téměř mizí a Sókratés přestává o sobě prohlašovat, že nic neví. Reich se odvolává na G. Vlastose a přijímá jeho tvrzení, že historického Sókrata poznáváme mnohem více z raných dialogů, zatímco v pozdějších jej střídá Platónův výtvar. Ovšem tím si Reich problém poněkud ulehčil, protože sám poukazoval na to, že už „morální“ Sókratés v *Apologii* a v *Gorgiovi* vystupuje někdy s nárokem na pravdivost svých názorů. Pokud by problém bylo možno vyřešit tak, jak to Reich učinil, nebyl by to vlastně problém a toto řešení by se objevilo už dávno. Proto tento Reichův pokus o řešení položených otázek je jedním z mála slabších míst jeho textu.

Nyní autor konečně přechází k nastínění vlastního pojetí Sókrata. Klade si další otázku – které pojetí metody (tedy která „verze“ Sókrata) je vhodná pro současnou pedagogiku? A odpovídá si: ta, která odmítá pravdu jako cíl nebo výsledek hovoru. Volí tedy „morálního Sókrata“. Pravdu chce pojímat jako regulativní ideál, nikoli jako ideál dosažitelný. Důvod ke své volbě vidí ve skutečnosti, že v současné multikulturní společnosti vládne pluralismus.

Sókratova metoda dnes proto není tolik důležitá pro mravní výchovu jednotlivce (jak ji chápal samotný Sókratés), ale spíše jako občanská výchova. Má studenty naučit schopnostem kritického myšlení, které jsou nezbytné pro politickou participaci v pluralitní demokracii. Může je vést při oceňování a výběru mezi různými koncepcemi dobra. Pluralismus ovšem podle Reicha ještě neznamená relativismus. Přesto je zřejmé, že Reicha můžeme zařadit mezi „postmodernisty a historicisty“.

Jeho Sókratés je zvědavý a skromný, je to ideál trvalé otevřenosti a touhy vstoupit s jinými do rozhovoru. Cílem takového dialogu není ustavení konečné pravdy. Sókratovská metoda je pak důležitá pro svou pedagogickou způsobilost rozvinout analytické schopnosti a filosofický postoj, které jsou v moderní demokracii nezbytné. I dnes má zkoušet lidi a jejich život, protože v demokracii život bez zkoušení deformuje autonomii občanů a zmenšuje jejich svobodu.

Reichův text je bezesporu cenný a zajímavý. Jeho cena spočívá především v tom, že pečlivě shromáždil ze sókratovských dialogů doklady pro různé odpovědi na dvě základní otázky, které se týkají Sókratovy metody. Jeho záměrem nebylo podat odpověď na tyto otázky ze samotných dialogů (což by byl také významný úkol), ale pokus vinterpretovat Sókrata a jeho metodu do současnosti. Interpretoval Sókratovo dědictví tak, že se stalo aktuálním i v dnešní době. Ovšem nutně se tím vzdálil od skutečného historického Sókrata (a sám si to uvědomuje, když přiznává, že dnes je role sókratovské metody spíše sociální, zatímco pro Sókrata znamenala péči o duši jednotlivých lidí), nejvíce snad v tom, že Sókratés byl přesvědčen o jedné pravdě, platné pro všechny, kdo se účastní rozhovoru, a různé „multikulturní“ odlišnosti (např. když se v *Lachetu* hovoří o tom, že Athéňané a Skýtové mají rozdílnou válečnou taktiku, proto i konkrétní projevy statečnosti jsou rozdílné) mají tuto pravdu jako svého společného jmenovatele.

V Sókratově době svou interpretaci zůstává Chris Higgins, který se v textu *Socrates' Effect/Meno's Affect: Socratic Elenchus as Kathartic Therapy* také snaží najít nějaký pozitivní výsledek Sókratova elenktického působení. Nachází jej v psychologické proměně Sókratova partnera.

Proto zdůrazňuje právě tuto rovinu Platónových dialogů – rovinu, která zachycuje dialog jako drama a líčí detailně interpersonální i vnitřní spory a transformace. Dobrá interpretace dialogu musí zahrnout i jeho psychologicko-dramatickou stránku. Podle Higginse je psychická transformace přímo jedním z cílů Sókratovy dialektiky v dialozích.

Svoje tvrzení chce ukázat opět na *Menónovi*, ale na rozdíl od ostatních textů se neomezuje na scénu s otrokem, ale zkoumá proměnu Menónova chování během celého dialogu. Jeho základní tvrzení zní, že Sókratovo výchovné nebo terapeutické působení má katartickou, očišťovací funkci. A to je výchovný prvek obsažený v Sókratově zkoušení lidí.

Higgins podrobně na průběhu dialogu ukazuje, jak se mění Menónův postoj k otázce i k Sókratovi od sebevědomé až poněkud nadřazené zvědavosti přes přiznání aporie, tedy neznalosti v otázce „co je ctnost“, až k stavu, kdy se podrobí Sókratovu vedení. Přitom zdůrazňuje Sókratův záměr tuto proměnu s Menónem provést a jeho užití nejrůznějších prostředků, aby k tomu cíli došel.

Podnět k výkladu Sókratovy elenxe jako katartického působení nachází Higgins v *Sofistovi*, kde se při jednom výměru sofistů objevuje „ušlechtilá sofistika dobrého rodu“ (*Soph.* 231b). Ta je usvědčováním lidí, kteří se domnívají, že něco ví, ale přitom to neví. Tato činnost je nazývána „očišťování“ (*katharsis*). Právě toto „očištění“ je prospěchem, který má Sókratův partner z jinak nepřijemného faktu, že bylo odhaleno jeho nevědění.

Tímto stavem prošel i Menón a teprve po očištění od přesvědčení o svém domnělém vědění byl ochoten následovat Sókratovo zkoumání. Tento převrat v Menónově duši dokončil Sókratés ne-dialekticky, totiž odvoláním na náboženská mystéria a poezii, kde se mluví o nesmrtelnosti duše. Podle Higginse zvolil Sókratés právě tento prostředek proto, že mohl v té chvíli na Menóna působit více než dialektická argumentace. Navíc mu tím poskytl jakési

nahrazení jeho dřívějších přesvědčení, která mu předtím vyvrátil. To bylo důležité proto, aby Menón nepropadl beznaději, která by vedla k lenosti na úkor úsilí hledat pravdu.

Scénu s otrokem potom chápe Higgins zcela jinak, než bývá obvykle chápána. Směřuje podle něj k tomu, aby byl Menón definitivně přesvědčen o pravdivosti teorie anamnéze. O otroka vůbec nejde, ten pouze jakoby zastupuje samotného Menóna. Tím Sókratés dociluje toho, aby Menón dosáhl určitého odstupu od sebe sama. Tato forma katarze má ovšem blíže k aristotelskému pojetí katarze v tragédii než k platónskému vylíčení očišťování v *Sofistovi*. V Menónově katarzi se totiž objevuje působení hudby, která je s to vyvolat souladné (sympathetic) stavy, a distance, odstupu, což je podle Aristotela rozhodující při očištném působení tragédie. Menónovo očištění podle Higginse spočívá v tom, že mu Sókratés umožnil určitý typ sebepoznání.

Tento závěr ovšem vede nutně k otázce, jestli Higgins chápe Sókrata v *Menónu* jako Sókrata historického nebo Platónova. Pokud by to byl Sókratés Platónův, bylo by zvláštní, že způsob jeho působení na Menóna neodpovídá Platónově ideální představě o očištné elenxi, jak ji popsal v *Sofistovi*. Pokud jedná Sókratés v *Menónu* jako Sókratés historický, bylo by třeba zjistit, zda lze totéž působení nalézt i v jiných raných dialozích, které bývají označovány jako „sókratovské“.

Jinak ovšem je Higginsův pokus nalézt pozitivní výsledek Sókratova rozhovoru na jeho partnera velmi sympatický. Drží se přitom v rámci toho, co je dáno v dialozích (proto se při výkladu *Menóna* odvolává na *Sofistu*), takže jeho interpretace zůstává v dějinném rámci Sókratovy a Platónovy doby.

Jestliže bychom měli tyto texty nějak celkově zhodnotit z hlediska jejich přístupu k problematice sókratovské metody, pak na první pohled překvapuje jejich téměř obecná orientace na dialog *Menón* a úplná absence analýzy *Theaitéta*, v němž Platón nechává Sókrata výslovně hovořit o jeho metodě. Texty, které si z *Menóna* navíc vybírají pouze scénu s otrokem (to se netýká Higginsova článku) si ještě dále komplikují pochopení Sókratova učitelského nebo vychovatelského působení, protože tato pasáž nemá jinde v Platónových dialozích obdobu a slouží spíše důkazu, že učení je vzpomínání, a v menší míře jako vzorová ukázka vyučovací metody. Pro poznání metody, již Sókratés používal při svých hovorech, bude třeba zkoumat její konkrétní použití v ostatních raných Platónových dialozích, jako je *Charmidés*, *Lysis*, *Euthyfrón*. A vhodné bude také přihlídnout k rozhovorům, které Sókratés vede

v Xenofónových *Vzpomínkách na Sókrata*. Teprve na základě takového komplexního zkoumání lze odpovědět na otázky „co je Sókratova metoda?“ a „jak působí?“.

A na závěr něco méně vážného. Spíše satirou je článek prof. Wenera L. Heidermanna. Text byl původně publikován v *Erziehung & Wissenschaft* 2/1984 a jeho název zní *Das Referendars-Waterloo des Herrn S. – Zwischen gutachten für den Studienreferendar und Beamten auf Widerruf Sokrates (geb. 470 v. Chr.)*, což znamená přibližně „Neúspěšné přednášení pana S. – Dobrozdání pro lektora a úředníky na Sókratovo odvolání (nar. 470 př. Kr.)“. Text vychází z následující situace (která je pravděpodobně fiktivní – aspoň nevím o nikom jiném, kdo by se se Sókratem v tomto století osobně setkal): autor tvrdí, že má posoudit přednášky pana Sókrata. S tímto lektorem („Studienreferendar“ – obtížně přeložitelný termín) se seznámil v průběhu uplynulých dvanácti měsíců.

Vychází z toho, co o Sókratovi víme z Platónových dialogů, a snaží se představit si tohoto Sókrata v roli učitele v jedenácté třídě (tj. předposlední ročník před maturitou). Sókratés svým žákům přednáší o zákonech (podle *Kritóna*), o lásce (podle dialogu *Symposion*), o filosofii jazyka (*Kratylos*), o ústavě (*Ústava*). Hodnocení Sókratova působení v těchto podmínkách je zničující: autor mu vytýká, že neustále používá jedinou pedagogickou metodu (otázky na studenty) a odmítá vůbec uvažovat o jiných metodách. Tato pedagogická ztuhlost je v protikladu vůči jeho nesporným odborně filosofickým znalostem.

V prostředí, v němž se najednou Sókratés ocitl, působí podivně také jeho názory na oblast erotiky – spojení tělesného uspokojení s nerozumností i důraz na homosexuální vztahy. V přednášce o filosofii jazyka se mu vyčítá, že aktivní účast dvou žáků, kteří jediní byli s to se zapojit (*Kratylos* a *Hermogenés*), omezil na pouhé přitakávání nebo popírání jím přednášených tezí. A dalším nedostatkem Sókrata jako pedagoga je to, že nemá jasně formulovaný vlastní názor na věc, že tedy nic jistě neví.

Po shrnutí autorovi vychází, že Sókratés je kompetentní jako odborný filosof, na druhé straně ale „intelektuální bezcitný pedagog“ (ein intellektueller Brutalpädagoge). Proto mu bylo znemožněno vyučovat na daném institutu. Pan Sókratés nastalou situaci vyřešil tak, že spolu se svým kolegou Platónem založili alternativní školu pod názvem „Akademie“.

Text se tedy nezabývá vážně problematikou Sókratova učitelského působení, spíše se pokouší ukázat, jak by Sókratés mohl být viděn v dnešní době očima pedagogických ústavů.

13.3 Neo-sókratovské rozhovory

Poláková říká (*Filosofie dialogu*), že podmínkou dialogu je svoboda, tolerance a odpovědnost. Překážky jsou naproti tomu hned čtyři: ničení druhých, ovládnutí druhých, parazitování na druhých a lhotejnost k druhým.

Nelson a Heckmann ve své koncepci sókratovských dialogů či rozhovorů říkají, že první podmínkou dialogu je, že účastníci nevyjadřují svůj názor. Upřímně řečeno, to by nemohl nikdo nic říct. Oni tím ale myslí, že účastníci by si měli uvědomit, že nejde o výměnu názorů, ale o společné dobírání se pravdy cestou od empirických

poznatků, tedy konkrétních zkušeností, k zobecnitelným tvrzením, jež mají spíše abstraktní charakter. Navíc možná ani nejde o to dobrat se nějaké pravdy nebo společného závěru, nýbrž spíše o procvičování se ve schopnost analytického myšlení a kritického úsudku. Nejtěžší je vyjít ze svého izolovaného subjektivismu k intersubjektivě, jež je vlastním prostředím, ale i cílem dialogu. V praxi je ovšem Nelsonova/Heckmannova metoda spíše způsobem kultivace kritického myšlení, tedy něčeho, co už předem je definováno nějakými racionálními kritérii. Není to zcela nepředpojaté otevřené očekávání na to, co z rozhovoru vzejde. Proto mají lektora, který účastníky ustavičně usměrňuje a vrací do hlavního řečiště intelektuálně žádoucího způsobu vedení rozpravy, myslí se racionální argumentace a logické konzistence. Jsou to **filosofické** dialogy, rozhovory. Emoce, dojmy, názory, subjektivní představy, individuální prožitky apod. jsou v tomto pojetí neo-sókratovských rozhovorů předem vylučovány. Znamená to, že jsou z „filosofie“ eliminovány ženy, básníci, umělci... tedy alespoň v tom smyslu, jak jsou tyto lidské typy zjednodušeně chápány?

Jak je vidět, tak metoda dialogu nebo sókratovského rozhovoru je charakteristická především tím, že je míněna smrtelně vážně, nejde o žádnou zábavu, nezávaznou hříčku, jde v ní o pravdu (ať už tím míníme cokoli), o nás samotné, tedy o všechno. A další charakteristikou je, že dialog se musí vést férově. Vlastně se ani nemá užívat tato terminologie z oblasti her, sportu nebo bojů. Protože zde nejde o výhru nebo prohru, vítězství nebo porážku, ani osobní zisk či ztrátu. Získávají vždy obě strany. Pokud hra, tak je to hra s nenulovým součtem, proces sám obohacuje všechny. Sobecké životní strategie, které jsou samozřejmě přirozené, všechny ty hry, které denně hrajeme, jsou příznačné tím, že svým spolu- nebo proti-hráčům neprozradíme všechno, abychom si uchovali nějakou tajnou výhodu, přinejmenším alespoň informační asymetrii. Užíváme lstivé taktiky, falše, zákeřné výpady... Ale v dialogu dobrovolně přistoupíme na to, že se takových postupů zřekneme. Předběžně předpokládáme, že kooperace, tedy rezignace na soukromý zisk, v tomto případě může být přínosná pro obě strany. Upřímnost, nezáludnost, principiální nesobeckost, naprostá otevřenost bez předstírání, klamů, hraní rolí... vyžaduje mimořádnou odvahu k sebekritičnosti, snad až k vzdání, odevzdání sebe sama. Toto zásadní znejistění je samozřejmě nebezpečné, člověk se vzdává sebeobránných mechanismů. Ale jen tak může být dialogem obohacen. A teprve pak přistupuje druhý, stejně těžký požadavek: přiznat druhému právo, jaké jsem dosud vyhrazoval jen sobě, mít ho za stejně důležitého jako sebe sama.

V praxi je samozřejmě vše trochu složitější nebo malounko jiné. Například je dialog možný už i tehdy, kdy ne všichni účastníci vždy dodržují všechna jeho pravidla. Existuje naděje, že proces je vtáhne a naučí je průběžně svým zásadám. Je otázka, zda dialog potřebuje rozhodčího, facilitátora, moderátora, iniciátora, zkrátka někoho, kdo by vlastně vedl metadialog. Rovněž je otázka, zda dialog má mít – třeba jen pro někoho – terapeutický účinek. Nebyla by tím narušena sama podstata dialogické metody? Je možný dialog mezi dvěma účastníky? To nepochybně. Ale i mezi dvaceti nebo třiceti? To už tak jisté není. Zkrátka brzy přijdeme na to, že ne vše, co označujeme jako dialog nebo co se samo jako dialog označuje, je opravdovým dialogem. Ani v odborných definicích nepanuje jednota a jistota. Tušíme, že **rozhovor, debata, rozprava, diskuse** apod. jsou výrazy, které mohou mít za určitých okolností velice konkrétní význam a mohou být precizně definované a vzájemně odlišené, ale stejně tak jistě víme, že tyto výrazy v běžném jazykovém provozu užíváme velmi volně a příliš mezi nimi nerozlišujeme.

Ostatně ona nepanuje ani shoda na tom, co vlastně byl onen kanonický Sókratův dialog. Odborníci, někdy neradi, připouštějí, že Sókratés nebyl v této věci ani věrný sám sobě, svým dialogickým zásadám, často prováděl přesně tu sofistiku, kterou kritizoval. Sókratés, přesněji tedy Platón, nebo Platónův Sókratés, vlastně většinou ani nedospěl k závěru, který předem avizoval, jeho otázky zůstávají ve většině slavných dialogů v podstatě nezodpovězené, ba přímo končí v aporiích, tedy nějakých neřešitelných slepých uličkách. Sókratovské myšlení i Platónovo psaní nebylo míněno jako vytváření uceleného naukového systému – a není k němu uzpůsobeno dodnes, i když se o to generace a celé školy interpretů snaží. Nejsou vlastně ani vzornou ukázkou dialogů jako takových, dialogického procesu. Jediné, co nepochybnitelně zůstává, je ona radost z myšlení, z rozmlouvání, kultivující proces intelektuální rozpravy.

Do obzoru se nám samozřejmě neustále plete i to, že rozhovor, komunikace mezi lidmi má i mnohé jiné podoby a účely, které jsou také normální, přirozené, logické, tedy užitečné či smysluplné. Může jít o prosté informování, sdílení informací, poučování, tedy kognici. Může jít o různé hry a hříčky, třeba bojové – jazyk a jazyko-

vou i neverbální komunikaci používáme jako zbraň, často i zbraň pasivní, tedy třeba jako obranu, maskování, líčení pastí apod. Verbální i neverbální komunikaci užíváme v komplikované skupinové dynamice k ustavičným konkurenčním bojům a zápasům o jisté místo v sociální hierarchii. Neustále tvoříme a zase rozvolňujeme nějaké skupiny, do nichž chceme anebo nechceme patřit. Ženy užívají řeč, jazyk, komunikaci k vytváření společenských vazeb, spřádají s jejich pomocí sítě komunit, rozhovor je pro ně sbližovací nástroj, bez ohledu na jeho sémantický obsah nebo logickou konzistenci. Dialog nebo sókratovský rozhovor tedy bude mít tendenci ustavičně sklouzávat k těmto obvyklým formám a metodám běžné každodenní komunikace.

Přesto někteří nadšenci pěstují tyto sókratovské rozhovory jako pedagogickou metodou, a to nejen při práci s dětmi, dokonce i mezi dospělými. Konají semináře, školí lektory těchto seminářů, pořádají vzorové dialogy pro školy a učitele.

<https://www.socraticdialogue.org/>



Literatura k rozšiřujícímu studiu

KUTHANOVÁ, Lucia. *Sokratovský rozhovor – Skrytá cesta rozvíjející základné kompetencie*. Bratislava: Raabe, 2017. Elektronická publikace.

Sokratovský rozhovor je riadená metóda diskusie, účastníci ktorej hľadajú odpoveď na východiskovú všeobecnú otázku. Zmyslom rozhovoru je spoločné hľadanie odpovedí, pričom účastníci vychádzajú z vlastných prežitých skúseností.

| OBSAH | |
|---|--|
| 1. Základné informácie o sokratovskom rozhovore | 4.2 Analýza skúsenosti a samotný rozhovor |
| 2. Päť princípov sokratovského rozhovoru | 4.3 Metarozhovor |
| 3. Pravidlá sokratovského rozhovoru | 4.4 Ukončenie rozhovoru |
| 4. Ako prebieha sokratovský rozhovor? | 5. Čo prináša sokratovský rozhovor účastníkom? |
| 4.1 Téma a výber príkladu | 6. Význam využitia sokratovského rozhovoru v škole |

KNOX, Jeanette Bresson Ladegaard. *Přemýšlet znamená vydat se na objevitelskou plavbu. Aneb filosofický rozhovor s dětmi*. Průvodce pro učitele. Praha: Cesta domů, 2017. (Kniha je v přílohách.)

PALOUŠ, Radim. Předpoklady sokratovského dialogu. In: VYSKOČILOVÁ, Eva (ed.). *Dialogické jednání jako otevřená otázka*. Praha: Akademie múzických umění, 1997, s. 7–13.

13.4 Martin Buber (1878–1965)

Slavná Buberova kniha *Já a Ty* je ve skutečnosti jen útlá knížečka, avšak přesto se – podle mých zkušeností – číst nedá. Je nudná, těžkopádná, to, co chce říct, ač je to prosté, zbytečně komplikuje a halí do nesrozumitelné poetiky a mystiky. Přesto je to kniha velmi vlivná. Ale přesto – jsem přesvědčen – se můžeme spokojit právě jen s tím, co o ní zprostředkovaně víme.

Martin Buber patří mezi náboženské existencialisty. Pochází z židovského prostředí, ale otevřel se šíři celé západní kultury. Po kontaktu se sionistickým hnutím zvolil příklon k duchovní obnově židovství z filosofického myšlení. Zpočátku hledal zdroj této obnovy v chasidském hnutí. Tento duchovní proud klade důraz na příznačnou „mystiku všedního dne“. Tlumočením chasidských příběhů se snažil Západu zprostředkovat to, čím byl sám celoživotně ovlivněn, a to myšlenku života vedeného v duchu bezprostředního setkání se se situacemi přijatými jako konkrétní, jedinečné, důvěrné vzkazy a výzvy, na které je třeba osobně odpovědět, s pokorou a otevřeností

vůči bližním. Chasidská tradice byla pro Bubera základním impulsem k vlastní formulaci dialogického principu. Do středu své pozornosti staví otázku po vztahu mezi bytostmi, které se dialogu účastní. Buber se snaží charakterizovat, co existenci pravého dialogu podmiňuje, co jej podněcuje a co vlastně znamená, že se člověk ocitl v dialogu. Opakovaně se snaží poukázat na to, že se člověk ocitá v situaci, v dialogu, v duchu, v pravdě. Člověk se ocitá v předpřipravené duchovní skutečnosti, ve které se teprve svět a my v něm můžeme vyjevit, promluvit, zazníť.

Pokud Buber míní dialog (rozhovor), rozumí jím předně oslovení a odpověď na toto oslovení. Je to oslo-

vení, které člověka uvádí do situace dialogu. Pro osloveného člověka pak rozhovor není pouhým střídáním promluv mezi Já a Ty na určité téma a o určité věci. Je opětovným vyslovením Ty, je odpovědí Ty. Buber mluví o třech sférách světa vztahu.

- život s přírodou – tento vztah se ale vytrácí kvůli tomu, že zde neexistuje verbální komunikace. Nejblíže z tohoto světa nám jsou živočišové, ti jediní jsou schopni nás vnímat zrakem, ale při oslovení vztah pomalu zaniká. Tento svět je mimo naši řeč.

- život s lidmi – tento vztah je bezpochybně oboustranný a má podobu řeči

- vztah s duchovním absolutnem – v tomto případě není vztah jasně rozpoznatelný, je částečně zakryt, ale i když je mimo řeč, řeč z něho vzniká. I když není slyšet žádné **Ty**, tak cítíme, že nás někdo nebo něco oslovuje. A zároveň my na toto oslovení odpovídáme, i když nemůžeme vyřknout

Ty

Člověk si uvědomuje, že v každé sféře se okolo nás něco nachází, a tím si vlastně také uvědomujeme své vlastní bytí. A díky tomu, že kolem sebe pociťujeme nějaké **Ty**, vytváříme si svůj vztah ve všech sférách.

Jeho filosofie dialogu osvětlila potřebu moderní doby – potřebu přímého oslovení člověka člověkem, potřebu otevření se smyslu, který je možno zachytit v duchu nauky o božských jiskrách – ve všech bytostech i věcech, neboť jak sám říká: „nic není bez božské jiskry a tuto božskou jiskru může objevit a spasit kdokoli a v každé době a jakýmkoli, i tím nejobyčejnějším úkonem, přistoupí-li k němu čistě a soustředěně. Proto nestačí sloužit Bohu jen v určitých hodinách, určitými slovy a způsoby, nýbrž má se mu sloužit celým životem, veškerou všední každodenností a světskostí.

Já a Ty

Úvodní větou spisu *Já a Ty*, který je jedním ze svazků *Dialogický princip*, je: „Svět je pro člověka dvojí, neboť i jeho postoj je dvojí.“

Postoj člověka je dvojí, neboť i základní slova, která může pronést, jsou dvě. Tyto základní slova ovšem nejsou slova jednotlivá, ale jde o slovní dvojice.

Jedním základním slovem je slovní dvojice **Já – Ty** a druhým základním slovem je dvojice **Já – Ono**. A z toho plynou základní dva postoje: postoj **Já k Ty** a postoj **Já k Ono**, případně **On** nebo **Ona**.

Já musí být vždy v nějakém postoji (vztahu). Samotné **Já** není nic, protože člověk není ve světě sám a je vždy ve vztahu k nějakému protějšku. Pokaždé, když člověk řekne

Já, myslí jen **Já** jednoho ze základních slov, do něhož následně vstupuje a zůstává v něm.

Já, které se vyskytuje v obou slovních dvojicích, je v každém spojení různé.

Ve vztahu **Já – Ty** lze **Já** považovat za osobu stejně jako **Ty**. Člověk do tohoto vztahu vstupuje s celou svou nejvnitřnější bytostí – v setkání, v pravé rozmluvě to činí oba partneri. K upřesnění bych chtěla dodat, že vnitřní setkání s druhým člověkem je pro Buberu pouze odleskem setkání člověka s Bohem, rozmluvy s ním. Podstata biblického náboženství tkví pro Buberu v tom, že je možný rozhovor mezi Bohem a člověkem, a to i přes nekonečnou propast mezi oběma. Dokonce i ten, kdo se pokládá za bez-božného a vysmívá se Božímu jménu přece mluví k Bohu, jakmile celou svou bytostí vkládá do vztahu **Já – Ty**. Bůh tím není zmenšován na lidskou míru, ale k nesčetným atributům božského také patří, že k nám může mluvit.

Vztah **Já k Ono** je normální, běžný vztah člověka k věcem, které ho obklopují, ke světu, který se skládá z těchto věcí, a proto v tomto vztahu není osobní zaměření. **Já** v tomto vztahu nemluví k někomu, ale o někom, nebo o něčem.

Člověk poznává svět. Jeho zkoumáním získává zkušenosti o věcech, poznává jejich vlastnosti, dozvídá se o jejich povaze. Touto formou ale poznává jen svět, jehož podstatou jsou **Ono**, **On** i **Ona**. I kdyby poznával i vnitřní „tajné“ složky věcí, které za svůj život pozná jen hrstka lidí, ani tím se nedostane do vztahu se světem, protože pouhým poznáváním světa se nemůže dostat do vztahu s ním. Vztah totiž může být jedině vzájemný. Samotné zkoumání se světa vůbec nedotýká. Sám svět se poznávání vůbec neúčastní, jen se dává k dispozici, aby mohl být prozkoumán, ale nic mu to nepřináší. A proto v tomto vztahu není osobní zaměření jako ve vztahu předchozím.

Předmětem říše slova **Ono** je nějaké „něco“, co nám pomáhá dostat se s pomocí sloves k nějakému cíli: dělám něco, chci něco, cítím něco atd., zatímco říše slova **Ty** má základ zcela odlišný. **Ty** je jasně definované, není v něm nějaké něco, protože každé něco má své další něco, stejně jako každé **Ono** sousedí s nějakým jiným **Ono** atd. **Ty** s něčím jiným nesousedí, neskládá se z nějakých něco. **Ty** je samotné, a jak jsem již řekla, zcela konkrétní, přesně definované.

Proto svět jako zkušenost, kterou poznáváme, patří ke slovu **Já – Ono** a základní slovo **Já – Ty** zakládá svět vztahu.

O tom, jak obtížné je čtení Buberova klíčového spisu (a nejen jeho), svědčí i to, že Lenka Karfíková, respektovaná znalkyně teologie a filosofie, nejen středověké, věnovala knižičce a jejím souvislostem celý semestr – a jistě to nebylo pro studenty ani snadné, ani záživné u tak náročného a obávaného profesorky.

Já a Ty

vztah k druhému a konstituce lidské osoby
seminář z filosofie B, zimní semestr 2001

Lenka Karfíková

Seminář věnovaný četbě textů Martina Buberu, Gabriela Marcela a Emmanuela Lévinase: porovnání jejich představ o významu vztahu k druhému pro konstituci lidské osoby. Od posluchačů se očekává předchozí seznámení s Buberovou knihou *Já a Ty*, průběžná četba k jednotlivým tématům, příprava jednoho zasedání semináře a zpracování referátu.

Předběžný plán semináře

- 4.10.01 Úvod, prezentace témat referátů
11.10.01 M. Buber, *Já a Ty* (dvě základní slova)
18.10.01 M. Buber, *Já a Ty* (aktuálnost a latence vztahu)
25.10.01 M. Buber, *Já a Ty* (Ty a Ono v poznávání, umění, jednání; instituce; svoboda a příčinnost)
1.11.01 M. Buber, *Já a Ty* (vztah k věčnému Ty, zpředmětňování Boha)
8.11.01 G. Marcel, *Nástin fenomenologie formy „mítí“*
15.11.01 G. Marcel, *Já a ten druhý*
22.11.01 E. Lévinas, *Totalita a nekonečno* (Touha po neviditelném, Prolomení totality)
29.11.01 E. Lévinas, *Totalita a nekonečno* (Ateismus čili vůle)
6.12.01 E. Lévinas, *Totalita a nekonečno* (Tvář a nekonečno)
13.12.01 E. Lévinas, *Totalita a nekonečno* (Tvář a etika, Tvář a rozum)
20.12.01 Zhodnocení semináře, krátké představení referátů

Témata referátů

1. Židovské kořeny Buberovy koncepce Já – Ty: konkrétní inspirace a příklady

- M. Buber, *Já a Ty*.
- M. Buber, Chasidská vyprávění.
- J. Heller, doslov k *Já a Ty* (97–109).
- J. Poláková, *Filosofie dilogu* (1–32, 72–74).

2. Vzájemnost vztahu Já – Ty podle původního textu *Já a Ty* a Buberova doslovu z r. 1957: porovnání a rozdíly

- M. Buber, *Já a Ty*.
- M. Buber, *Ich und Du* (Nachwort, 117–130).

3. Pojetí člověka podle *Já a Ty* a Buberovy knihy *Problém člověka*: srovnání, analogie, rozdíly

- M. Buber, *Já a Ty*.
- M. Buber, *Problém člověka*.
- J. Poláková, *Filosofie dilogu* (20–32).

4. Bůh podle M. Bubera a transcendence podle K. Jasperse: srovnání

- M. Buber, *Já a Ty*.
- K. Jaspers, *Šifry transcendence*.
- J. Poláková, *Filosofie dilogu* (20–32).

5. Buberovo *Já a Ty* a Marcelova přednáška *Postavení ontologického tajemství a jak se k němu přiblížit*: srovnání hlavních myšlenek, analogie, rozdíly

- M. Buber, *Já a Ty*.
- G. Marcel, *Postavení ontologického tajemství a jak se k němu přiblížit*, in: G. Marcel, *K filosofii naděje* (5–41).
- P. Bendlová, G. Marcel.
- W. Janke, *Existence a láska (Marcel)*, in: W. Janke, *Filosofie existence* (143–163).

6. Buberovo *Já a Ty* a Marcelova přednáška *Nástin fenomenologie formy „mítí“*: srovnání hlavních myšlenek, analogie, rozdíly

- M. Buber, *Já a Ty*.
- G. Marcel, *Nástin fenomenologie formy „mítí“*, in: G. Marcel, *K filosofii naděje* (43–65).
- P. Bendlová, G. Marcel.

- W. Janke, *Existence a láska (Marcel)*, in: W. Janke, *Filosofie existence* (143–163).

7. Buberovo *Já a Ty* a Marcelova přednáška *Já a ten druhý*: srovnání hlavních myšlenek, analogie, rozdíly

- M. Buber, *Já a Ty*.
- G. Marcel, *Já a ten druhý*, in: G. Marcel, *K filosofii naděje* (67–85).
- P. Bendlová, G. Marcel.
- W. Janke, *Existence a láska (Marcel)*, in: W. Janke, *Filosofie existence* (143–163).

8. Role druhého v Marcelově představě oblativní lásky: srovnání s Buberovým *Já a Ty*

- M. Buber, *Já a Ty*.
- G. Marcel, *Přítomnost a nesmrtelnost*, in: G. Marcel, *Přítomnost a nesmrtelnost* (89–104).
- P. Bendlová, G. Marcel.
- W. Janke, *Existence a láska (Marcel)*, in: W. Janke, *Filosofie existence* (143–163).

9. Role druhého v Marcelově pojetí naděje: srovnání s Buberovým *Já a Ty*

- M. Buber, *Já a Ty*.
- G. Marcel, *Nástin fenomenologie a metafyziky naděje*, in: G. Marcel, *K filosofii naděje* (87–132).
- P. Bendlová, G. Marcel.
- W. Janke, *Existence a láska (Marcel)*, in: W. Janke, *Filosofie existence* (143–163).

10. Židovské kořeny Lévinasovy filosofie Druhého

- E. Lévinas, *Židovský způsob výkladu Pisma*, in: E. Lévinas, *Etika a nekonečno* (42–55).
- E. Lévinas, *Zjevení podle židovské tradice*, in: E. Lévinas, *Etika a nekonečno* (56–73).
- E. Lévinas, „*K obrazu Božímu*“, in: E. Lévinas, *Etika a nekonečno* (74–87).
- C. Chalierová, *Židovská jedinečnost*.

11. Jinakost Druhého ve filosofii E. Lévinase

- E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, kap. „*Metafyzika a transcendence*“ (19–37).
- C. Chalierová, *Vztah stejného a jiného*, in: C. Chalierová, *Tři komentáře* (36–46).
- J. Poláková, *Filosofie dialogu* (20–48).

12. Význam dialogu ve filosofii M. Bubera a E. Lévinase: srovnání

- 2 posluchači
- M. Buber, *Já a Ty*.
- M. Buber, *Rozhovor*, in: J. Poláková, *Filosofie dialogu* (77–86).
- E. Lévinas, *Totalita a nekonečno* (38–65).
- J. Poláková, *Filosofie dialogu* (20–48, 72–76).
- C. Chalierová, *O filosofii E. Lévinase*.

13. Tvář ve filosofii E. Lévinase

- E. Lévinas, *Totalita a nekonečno* (170–180).
- C. Chalierová, *O filosofii E. Lévinase*.
- J. Poláková, *Filosofie dialogu* (33–48).

14. Instituce a stát podle M. Bubera a E. Lévinase: srovnání

- M. Buber, *Já a Ty*.
- E. Lévinas, *Stát Césarův a stát Davidův*, in: E. Lévinas, *Etika a nekonečno* (74–87).
- C. Chalierová, *O filosofii E. Lévinase*.

15. Lévinasova kritika Bubera

- E. Lévinas, *M. Buber and the Theory of Knowledge*, in: S. Hand, *The Levinas Reader* (59–74).

16. Rozhovor mezi M. Buberem a E. Lévinasem

(2 posluchači)

- R. Bernasconi, „*Failure of Communication*“ as a Surplus: *Dialogue and Lack of Dialogue between Buber and Levinas*, in: R. Bernasconi – D. Wood, *The Provocation of Levinas* (100–135).

17. Druhý ve filosofii E. Husserla, J.-P. Sartra, M. Merlau-Pontyho a E. Lévinase

- R. Barbaras, *Druhý*

18. Buberovo *Já a Ty* a Heideggerův koncept spolubytí v *Bytí a čas*: srovnání

- M. Buber, *Já a Ty*.
- M. Heidegger, *Bytí a čas* (spolubytí, starost).

19. Buberovo *Já a Ty* a Sartrova koncepce druhého: srovnání

- M. Buber, *Já a Ty*.

- W. Janke, *Existence a svoboda (Sartre)*, in: W. Janke, *Filosofie existence* (95–139).

Prameny:

- M. Buber, *Já a Ty*, Votobia, Olomouc 1995.
- M. Buber, *Ich und Du*, Reclam, Stuttgart 1995.
- M. Buber, *Chasidská vyprávění*, Kalich, Praha 1990.
- M. Buber, *Problém člověka*, Kalich, Praha 1997.
- G. Marcel, *K filosofii naděje*, Vyšehrad, Praha 1971.
- G. Marcel, *Přítomnost a nesmrtelnost*, Mladá fronta, Praha 1998.
- E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, Oikúmené, Praha 1997.
- E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, Oikúmené, Praha 1994.
- E. Lévinas, *Martin Buber and the Theory of Knowledge*, in: S. Hand, *The Levinas Reader*, Blackwell, Oxford 1989.
- M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikúmené, Praha 1996.
- K. Jaspers, *Šifry transcendence*, Vyšehrad, Praha 2000.

Literatura:

- R. Barbaras, *Druhý*, Filosofia, Praha 1998.
- P. Bendlová, *G. Marcel*, Filosofia, Praha 1993.
- R. Bernasconi - D. Wood, *The Provocation of Levinas*, Routledge, London – NY 1988.
- C. Chalierová, *O filosofii E. Lévinase*, Ježek, Praha 1993.
- C. Chalierová, *Tři komentáře k filosofii H. Jonase a E. Lévinase*, Ježek, Praha 1995.
- C. Chalierová, *Židovská jedinečnost a filosofie*, Filosofický ústav ČSAV, Praha 1992.
- W. Janke, *Filosofie existence*, Mladá fronta, Praha 1995.
- J. Poláková, *Filosofie dialogu*, Ježek, Praha 1995.

Buber je vedle jiných židovských myslitelů nejen iniciátorem obnoveného zájmu o dialog, ale také o personální charakter člověka a jeho mezilidských vztahů. Takzvaný biblický nebo židovsko-křesťanský personalismus byl vskutku unikátní. Dokonce tak, že sami židé (Židé) ani křesťané mu většinou ve svých dějinách nedorostli a klopytavě za jeho ideály zaostávali. Přesto to byla koncepce převratná, nemající obdobu ani v Řecku, ani v Orientě. Lidstvo většinou dospělo jak v mytologiích, tak ve filosofích ke konceptům substančním nebo v nějakém smyslu druhovým, tedy kolektivistickým. V Písmech židovských i křesťanských jsou sice vystopovatelné prvky personalistického pojetí člověka, přesto v jejich praxi životní i společenské převládalo definování člověka pomocí kategorií pravého etnika nebo pravého náboženského uskupení. Odtud tolik dramatického a drastického dělení na lidi, podlidi a ne-lidi, proto tolik válek, vraždění, genocid. Egypťané, Peršané, Řekové, Číňané a další nebyli jiní. Trvalo poměrně dlouho, než se v průběhu postupujícího západního křesťanského středověku začínalo pomalu a těžce rodit rozpominání na původní ideál vtisštěný (Bohem?) do svatých Písem a dějin spásy, než se konstitovalo takové pojetí člověka, pro něž se později vžilo pojmenování humanismus. Ač bylo nepochybně židovsko-křesťanského původu, muselo si často prosadit svou navzdory církvi a dobové křesťanské realitě. Smutné je, že tento personalismus a na koncepci lidské osoby a interpersonálních vztahů založený humanismus, který se stal postupně po obou světových válkách v druhé půli 20. století kulturním a civilizovaným standardem vnucovaným celému světu, se dnes ke svému židovsko-křesťanskému původu zdráhá hlásit a pokládá sám sebe za produkt snad osvícenství, snad řeckého ducha, snad Evropy, ale v žádném případě nějakého Boha nebo spirituální transcendentní dimenze. Personální podstata člověka a personální charakter vztahů, jež člověka jako personu konstituují, je v našem novověku ustavičně nahlodávána redukcionistickými teoriemi, které by rády člověka definovaly jako „nic jiného než“ hmotu, atomy, molekuly, žlázy, štávy či neurony, či dokonce jen informační bity.

Ale vraťme se ještě k Buberovi. Podobně jako staří řečtí filosofové se i tento myslitel fundamentů dotýká podstatného propojení mezi bytostně lidským a bytostně politickým a bytostně výchovným.

Tři Buberovy přednášky o výchově jsou i dnes, nebo právě dnes, v záplavě pedagogických systémů, příruček a praxe občerstvující čtení. Učitel, rodič nebo student pedagogické fakulty má možnost seznámit se s těžnými motivy autorových myšlenek o vzdělávání, navazujících na jeho ikonické práce o filozofii dialogu mezi Já a Ty.

Výchova dialogem

Martin Buber: *Řeči o výchově.* Přel. **Petr Bláha** a **Ruth J. Weiniger**, Vyšehrad, Praha, 2017, 96 s.

Ta drobná kniha o osmdesáti stranách je jednou z nejlepších statí o vzdělávání a výchově dětí. Filosof, teolog a překladatel **Martin Buber** (1878–1965) zde navazuje na své životní téma: dialogické setkávání lidí po způsobu Já a Ty. *Řeči o výchově*, které se dostávají k českému čtenáři ve vynikajícím překladu **Petra Bláhy** (v tištěném vydání je omylem uveden Petr Sláma) a **Ruth J. Weiniger**, by rozhodně neměly minout nikoho, kdo se zabývá výchovou dětí a dospívajících a nevyhýbá se přitom ani duchovnímu přesahu. Židovský autor, jeden z nejdůležitějších myslitelů dvacátého století, je ve svých úvahách právě tak hluboký jako nejlepší moderní pedagogičtí odborníci a vychovatelé, kupříkladu **Maria Montessori** či **Přemysl Pitter**. Kapesní formát knihy (8 x 14 x 1 cm), který umožňuje mít ji stále a pohodlně s sebou, je pro takový druh meditativního, filosofického textu nadmíru vhodný. Text kromě předmluvy sestává ze tří kapitol, přesněji řečí, které byly původně proneseny jako samostatné přednášky s velkým ohlasem v tehdejších zemích svobodného světa. Řeč první a ze všech tří nejdelší, nazvaná *O vychovávání*, zazněla roku 1925 v Heidelbergu. Řeč druhou, *Vzdělávání a světový názor*, přednesl Buber roku 1935 ve Svobodném židovském domě učení ve Frankfurtu nad Mohanem. A konečně řeč třetí, již exilová, *O výchově charakteru*, byla proslavena roku 1939 v Tel Avivu na Konferenci židovských učitelů Palestiny. Ten, koho toto téma osobně či profesně zajímá, přečte knihu bez problémů za jeden večer. Autor po čtenáři nepožaduje akribickou znalost judaismu či bible ani širší obeznámenost s velkými filosofickými a pedagogickými texty. Jeho reflexe míří ke všem, jimž leží na srdci vzdělávání nejmenších a kteří kromě nesčetných vyučovacích metod a kompetencí hledají duchovní ukotvení vztahu mezi Já a Ty, mezi dítětem a učitelem, dítětem a rodičem a dětmi navzájem.

Lekce selského džbánku s větévkou kručinky

Tři Buberovy řeči mají dvojitý rozměr. Za prvé si všimají kladů i záporů tehdejšího vzdělávání a pojmenovávají základy, dalo by se říci tradované chyby a druhy napětí ve vztahu učitele a žáka. V tomto ohledu můžeme říci, že autorův rozhled po evropském školském systému první poloviny dvacátého století nabízí vcelku nelichotivý obraz, který paradoxně zažila i řada čtenářů narozených koncem sedmdesátých let, včetně autora této recenze. Ale nejde jen o fenomén moderní doby. Vzdělávání bez srdečného, přátelského vztahu mezi učitelem a žákem i okolnost, kdy učitel nežije tím ani nevěří tomu, čemu učí, nás, zdá se, provází od nepaměti. Charakter druhých, tedy to, co se podle Řeků vtiskuje a vrývá do lidské duše a ducha, nemůže vychovávat a zušlechťovat ten, komu samotnému charakter chybí, a nadto mu rovněž schází bytostná, a tedy i mravní integrita. Řečeno s Buberem: „Na celist-

vost žáka působí doopravdy jedinec celistvost vychovatele, celá jeho bezděčná existence.“ Ne tedy stylizace do podoby vševědoucího a všemohoucího pedagogického pracovníka, ale přirozenost a ukotvenost v tom, co dělám, pro co jsem se rozhodl, v co věřím.

A za druhé je autorovo přemýšlení útěšné a dává naději těm pedagogům, kteří – když k tomu dostanou příležitost a prostor – mohou vychovávat a vzdělávat děti jiným než ryze technicistním a formalistním způsobem. Jde mu o vstřícný postoj k dětské svobodě, tvořivým potřebám (pudu) a hravé bezprostřednosti. „Poznání,“ píše Buber na počátku dvacátých let, „že se mladistvá spontaneita nemá potlačovat a že se má ponechat, aby dávala to, co je schopna dávat, umožňuje skutečnou výchovu.“ To nejdůležitější, co musí takový učitel udelat jako první, je snaha a pokora proměnit sám sebe. Jenom takový učitel má naději, že podpoří svého žáka, aby se „odvážil vyjít na cestu díla“. Při naprosto malých a zdánlivě obyčejných činnostech, jako je například malování „selského džbánku s větévkou kručinky“, vidí učitel na obrázcích svých dětí, z jakého prostředí pocházejí a jak se do nich vepsala rodinná výchova, a to v dobrém i špatném ohledu. Někteří žáci si všímají i detailů a jsou aktivní, tvůrčí a ve výtvarném projevu citliví. Jiní před sebou mají „jen“ vázu a v ní větvičku a nevědí, co si s tím vším mají počít. Váza ani větvička pro ně nepředstavují estetický ani citový prožitek. Nejsou jim symbolem něčeho slavnostního, posvátného a krásného.

A právě u takových drobností, u vysvětlování, rozlišování a vedení k jemnému, čistému pozorování, mají děti příležitost setkávat se s „hodnotovým žebříčkem, který sice není akademický, ale přesto je pevný. Setkávají se s věděním o dobrém a špatném, které je sice velmi individualizující, ale přesto zřetelné. Čím méně akademický je tento žebříček, toto věděním, čím více je individualizující, tím hlouběji děti toto setkání pocítují.“ Úloha, která učiteli podle Buberův přináležejí a která je nezastupitelná, spočívá v tom, že dítěti skrze sebe, své ukotvení a poznání, svou cestu, víru a naději doslova otevírá svět. „Teprve ve vychovateli,“ říká, „se tedy svět stává opravdovým subjektem svého působení.“ Učitel tu kromě investice svých pedagogických schopností vystupuje tak trochu jako kněz, duchovní průvodce, otevíratel tisícířekých dveří do barevného, bohatého a zároveň složitého světa. Jeho povolání, tedy paidagógos – ten, který dítě vede a provází –, tu nabývá svého původního smyslu.

Prolidštění

Martin Buber, autor u nás známých knih *Problém člověka* (Kalich, 1997), *Chasidská vyprávění* (Kalich, 1990) a emblematické práce *Já a Ty* (Mladá fronta, 1969), si je vědom, že moderní výchova je „stanovena jako záměr“, a nelze se tedy v žádném případě vracet zpátky, kdy výchova ještě neměla svůj celospolečenský a zákony vymezený charakter. Doba bez speciálních škol, vzdělávání bez systému, učení se bez osnov skončila. Idylické časy, kdy tu „žil mistr, třeba filosof nebo kovář, a jeho tovaryši a učňové žili s ním a učili se tomu, čemu je učil ze svého řemesla nebo duševní práce, tím, že jim dovoľoval se na ní podílet“, jsou ty tam. Přesto – a tady Buber předjímá i současný návrat k tomu, co se nazývá například přírodní škola – by měl být takový mistr i nadále vzorem učitele a výchova by měla směřovat k „prolidštění“.

Stěžejní motiv takového vzdělávání najdeme i v jiných kulturních a civilizačních okruzích. Nejde o to toporně vychovávat podle předem stanovených modelů a v potu tváře vyučovat do úmoru, to znamená takzvaně odučit. Jde tu o to, co před Buberem vyslovil a uplatňoval už **Jan Ámos Komenský**: „Omnia sponte fluent, absit violentia rebus – Ať všechno plyne samovolně a bez násilného působení.“ Řečeno s židovským filosofem: „Neboť když vychovatel v tomto dni lidstva musí konat, vědomě konat, musí to dělat, jako by nic nedělal... Jeho prostřednictvím se výběr působícího světa přibližuje vychovávanému... Skryté působení, vycházející z celistvosti bytí, má scelující sílu.“

Pokud by si čtenář Buberových řečí měl odnést jen jediné, pak ať je to právě tahle myšlenka. Jednat svobodně a ke svobodě vést a předávat to, co jsem sám v sobě promyslel, předpodstatnil, čemu věřím, co vyznávám, co dělám a o co se s druhými mnoha různými způsoby dělím. To je skutečný Martin Buber, filosof, teolog, poutník a také pedagog na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě a první prezident Izraelské akademie a klasického vzdělávání (1960–1962).

Vznešená askeze

Autor nebyl, jak dokázal ve svých knihách a výrazné občanské angažovanosti, teoretikem odtrženým od reality. Nebyl, řečeno jazykem postmoderní vědy, distributorem informací vedoucích k preciznímu osvojení kompetencí. Sám poznal, co to je, když v počátcích výuky zažije nastupující učitel první nezdary, a to hlavně tehdy, kdy se pokouší „vyučovat étos“ a kdy se eticky závažné myšlenky přijmou v lepším případě pouze jako „běžný poznatek“, aniž by se alespoň zčásti proměnily „v substanci budující charakter“. Píše: „Pokouším se svým žákům vysvětlit, že závist je hanebná, a již cítím skrytý odpor těch, kteří toho mají méně než jejich kamarádi.“ A pokračuje: „Pokouším se vysvětlit, že je nemravné udeřit slabšího, a již vidím potlačovaný úsměv v koutcích úst silnějších.“ Jeho zkušenost pak vrcholí: „Pokouším se vysvětlit, že lež ničí život, a děje se něco hrozného. Nejhorší notorický lhář ve třídě píše skvěle pojednání o ničivé síle lži.“ Eticky tu naráží na rezidua neetického, jež navíc děti ještě neumějí dobře rozlišovat, a tak přejímají – od svých kamarádů, rodičů, od okolí. Nejvlastnější role učitele začíná zde – v rozlišování a osobním příkladu.

Co má tedy podle Bubera učitel nebo rodič při výchově dělat? Má svůj úmysl „vychovávat charakter“ zatajovat? Má lhát? Má jednat úskočně, tajně, tvrdě a lstivě? Ne, vůbec ne. Podle Bubera učitel nemusí být „mravním géniem“. To nejpodstatnější je, aby byl „zcela živoucím člověkem, který se bezprostředně sdílí svým bližním“. Nejvíce své žáky ovlivňuje tehdy, „kdy vůbec nemyslí na to, že je chce ovlivňovat“. Je tedy na něm, jak sám sebe vzdělá

a zhodnotí a k čemu se ve svém životě obrátí. Vedle vlastního vzdělávání a růstu je nutné, aby v „rozmanitosti dětí“ poznával „rozmanitost stvoření“, osvojil si pokoru vychovatele, jenž má alespoň nějakou šanci oslovit druhé a poukázat jim na klíčový prvek výchovy. Tím je hierarchické poznávání, pyramida poznání, jež se staví pomalu a nic při takové stavbě nelze uspěchat. Učením dětí roste i sám učitel.

Na rozdíl od tradičních metod školského memorování a vyžadované kázně a zároveň na rozdíl od požadavků, aby učitel za každou cenu děti bavil a zabavil v čase, kdy musejí být ve škole, se Buber domnívá, že „vychovávání znamená vznešenou askezi“. V ní jde o „světskou radost z odpovědnosti za okruh života, jenž nám byl svěřen, na nějž máme působit a do něhož nemáme zasahovat – mocensky ani eroticky“. Učitel má své povolání, chcete-li poslání, jehož synonymem je „služba duchu života“, uskutečňovat „ve spolehlivém systému kontrapunktu, určeném zákonitostmi různých vztahových forem“. A co tedy tvoří onen kontrapunkt? Jednoduše řečeno: horlivost, zdrženlivost, důvěra a odstup. Vychovatelský vztah je totiž podle Bubera „čistě dialogický“. Nejlepším příkladem takového dialogu je vztah matky a dítěte, v němž dítě na dialog nečeká, ale je si vědomo „neustálého oslovování v nikdy nekončící rozmluvě“. Není to trochu utopické? Nemyslím si. Bez rozhovoru a nabídnutých a přijatých slov a gest (dialogos) se v životě nedá dělat téměř nic. Dialog sice předpokládá také společné mlčení a to, co Buber nazývá „prostorovou odloučeností“. Jenže i v důvěrném a láskyplném vztahu vždycky zůstává otisk, vůně a chuť „přítomnosti jednoho pro druhého“. Lidé jsou pospolu a svoji, i když se zrovna nevidí.

Přítomné tři Buberovy řeči jsou s to i díky skvělému českému překladu oslovit všechny, kdo se tak či onak podílejí na výchově dětí. Přednášky o výchově navracejí čtenáře k němu samému. Kniha je cum grano salis víc o tom, kdo vychovává, než o tom, jak na to. Není to průvodce po hypermoderních pedagogických metodách, které se na duchovní složku lidské osoby už příliš neohlížejí, ani seznam léty prověřených rad a lidových moudrostí. Pokud vám v současném školství chybí filosofické a duchovní ukotvení pedagogů i samotného systému, je to kniha pro vás. Zdá se mi, že po jejím přečtení vás začne zajímat, co se vaše děti ve škole učí a kdo a k čemu je vychovává. Možná budete překvapeni a možná vás to nasměruje i k nastoupení vaší vlastní duchovní obnovy. Jen skrze ni se můžete stát vychovatelem, jenž napomáhá „opětovnému přivádění člověka k vlastní jednotě, napomáhá tomu, aby člověk opět stanul před Boží tváří“.

Zdeněk A. Eminger

iLiteratura.cz, 21. 11. 2017



Literatura k rozšiřujícímu studiu

HOFFMANOVÁ, Jana; MÜLLEROVÁ, Olga. *Kapitoly o dialogu*. Praha: Pansofia, 1994.

KOLÁŘ, Zdeněk; ŠIKULOVÁ, Renata. *Vyučování jako dialog*. Praha: Grada, 2007.

SLAMOVÁ-CAZACOVÁ (SLAMA-CAZACU), Taťána. *Dialog u dětí*. Praha: SPN, 1966.

Rozbor záznamů mluvních projevů dětí ve věku od 2 do 7 let v předškolních zařízeních bukureštských podává nejprve kritéria pro zjišťování sdělovací funkce dětské řeči a pak hodnotí rozmanité formy řeči z hlediska této funkce. Sleduje vývoj dialogu, vyvíjejícího se nejlépe v kolektivu, a rozebírá jeho obsah a formy. V závěru jsou pokyny pro užití her, které přispívají k rozvíjení dialogu a tím i k rozvoji dětského myšlení.

Jan Průcha (*Dětská řeč a komunikace*) píše: Starší knižní monografie rumunské psycholingvistky Dialog u dětí stále poutá pozornost, přestože pochází z 60. let minulého století. Svůj výzkum založila na kritice Piagetovy teorie egocentrické řeči dětí, tj. řeči monologické, kterou dítě produkuje samo pro sebe, aniž by se obracelo na komunikačního partnera. Podle Piagetových tvrzení tvoří egocentrická řeč až 40 % dětské řeči ve věku kolem šesti let, z toho tento psycholog usuzoval i na egocentrický charakter dětského myšlení v raném období. Tuto Piagetovu koncepci vyvrátil už Vygotskij (*Myšlení a řeč*) i další odborníci. Avšak samotná řeč dětí v dialogických situacích zůstávala neprozkoumaná. Teprve Slama-Cazacu prokázala, že řeč dětí má již v rané etapě komunikační funkci, která se realizuje v dialogu – čímž myslí „vzájemně sdělovací“, v níž děti hovoří k jiným a rovněž odpovídají jiným, mění se postupně v mluvčí a naslouchající. Dialog tedy existuje už v útlém věku, kdy se rozvíjí řeč ve vlastním slova smyslu, a to už kolem dvou let.

13.5 Dobyť Ameriky

Poznámky na okraj čtení knihy Tzvetana Todorova *Dobyť Ameriky* (s výmluvným podtitulem Problém druhého. Praha: Mladá fronta, 1996).

Dobývání je nepochybně zločin, neetické potlačení, nespravedlivé kořistění ... Ale v dějinách to nápadně často vedlo k paradoxnímu obohacení obou stran. Tato myšlenka je velmi nebezpečná, protože by zdánlivě mohla dobovačné války legitimizovat. Obohacením je ovšem právě ono setkání s jiným, odlišným, novým, neznámým.

Kolumbus sám byl uchvácen novým světem, prostorem, územím, dokonce i přírodou, kupodivu i její divokostí, ale domorodých obyvatel si překvapivě nevšiml. Zřejmě ho odradila nemožnost komunikace s nimi. O koření, zlato, majetek a bohatství jemu osobně nešlo (zato investorům jeho výpravy, jeho posádce a všem dalším výpravám velmi). Chtěl být spíše objevitelem nových území a šířitelem křesťanství. Přesto byl sám překvapen bohatstvím, které se mu náhle naskytlo. „Zaostalost“ obyvatelstva ho ovšem překvapila natolik, že se nadále už ani nepokoušel o šíření pravé víry. Domorodce nepokládal ani za ony příslovečné „ušlechtilé divochy“, spíše jen za součást divoké přírody. V žádném případě neuvažoval o přiznání jim stejných práv, lidských práv a svobod, jaké měli dobyvatelé.

Teprve další vlna misionářů a dobyvatelů-dobrodruhů začala objevovat už ne jen Ameriku, ale i Američany. Cortés dokázal mistrně využít svou převahu v poznání vnitřní slabosti protivníka a vzájemných sporů domorodých obyvatel Ameriky. Dokonale uskutečňoval pravidlo *knowledge is power*, vědění je moc.

Misionáři pod pláštěm „šíření víry“ prováděli „totální převýchovu“. Šíření křesťanství bylo fakticky kulturním imperialismem, europeizací, „civilizační misí“. Ale přesto se někteří z nich už naučili jazyky Indiánů, a dokonce se stavěli na obranu jejich kultury. Ale ani ti nedokázali náležitě vystoupit z rámců vlastní kultury. Jedni například nechali spálit indiánské svaté knihy a předměty. Druzí to naopak kritizovali, protože prý chceme-li něco vymýtit, musíme to nejdřív důkladně poznat.

Teprve až generace těch, kteří v Mexiku strávili většinu života nebo tam vyrůstali, dala vzniknout vzájemnému poznávání kultur – naučili Indiány španělsky a latinskou kulturu. Výsledkem bylo oboustranné poznávání. Vznikají knihy, důkladné popisy, učebnice dějin, mapování, archivy, ilustrace. Výsledkem bylo obohacení, protože prostřednictvím druhého poznali lépe sebe.

Skutečné poznání by se nemělo stát prostředkem k uchopení moci, ale mělo by směřovat k tomu, abychom se zřekli nadvlády nad poznávaným.

Tzvetan Todorov je literární teoretik, sémiotik. Čte kroniky, které psali přímí účastníci výprav Kolumbových i Cortesových. Čte i mezi řádky, odhaluje vědomá i nevědomá zkreslení, jež kronikáři do svých textů vepsali právě kvůli onomu zásadnímu kulturnímu a mentálnímu rozdílu, který byl mezi pisateli a popisovanými. Naše

mysl neumí vtělit do poznatků něco radikálně odlišného, musí si empiricky zakoušené nejdřív přizpůsobit už dříve zažitému a pak teprve, takto osvojené, zařadí poznání do svého vnitřního modelu poznávaného světa. Na tento mechanismus, jímž předběžnou vírou a osobní zkušeností zkresluje to, co vidíme a vnímáme a o čem pak referujeme, si dnes často stěžujeme, když vidíme ideologicky zabarvené zprávy v médiích a předporozuměním selektované informace v diskusích ve veřejném prostoru politické rozpravy i diskusí na sociálních sítích. Je těžké tomu ale zabránit, neboť náš mozek nemá kapacitu na zpracování opravdu hodně neobvyklých zkušeností. Todorov analyzuje, proč Kolumbus diktoval svým kronikářům něco, co bylo ve zjevném rozporu s tím, co on i oni na vlastní oči viděli. Kolumbova víra byla silná. Vše podřizoval jejím ideálům, vše, s čím se potká, interpretuje už touto ideologií. Vše je dáno dopředu výsledkem, k němuž chce dospět. Dnes tomu říkáme „účelová interpretace nebo argumentace“. A nemůžeme se mu divit. Kolumbus není empirik, je to věřící člověk. Rozhodující jsou pro něj důvěryhodné autority, ne jeho osobní zkušenost. Už dopředu ví, s čím se setká. Odmítá informace, které by mohly zpochybnit jeho předem dané přesvědčení. Ještě tak popisy přírody, to mu šlo, ale domorodců, to už ne.

Jak já přistupuje k druhému? Člověk má sklon odlišovat já od druhého. Ale při hlubším zamyšlení zjistí, že ani to jeho já není tak jednoduché – já je taky někdo jiný, cizí. A ti druzí jsou taky já. Ode mě je odlišuje jen úhel pohledu. To je nepříjemné, pro mnohé nepřijatelné zjištění.

Kolumbus má pro nás dnes neobvyklý vztah k jazyku. Ztotožňuje jména a věci, neumí uvažovat o jazyce jako systému. Od jména odvozuje vlastnosti a jméno dává tak, aby vystihovalo funkci věci. Proto pojmenovává objevená/dobytá území, hory, řeky, města – čímž si je přivlastňuje (dává jim většinou jména svatých a španělských králů). Tak přejmenovává i Indiány, zejména ty, které doveze do Španělska. (Naše učitelky si taky přejmenovávají vietnamské děti...) Nechápe, že jazyk není magie nebo metafyzika, nýbrž lidská konvence. Jazyk je podle něj přírodní jev, nebo spíše boží dar.

Proto si myslel, že dopluje do Indie z druhé strany. Vycházel totiž ze zeměpisných údajů arabského astronoma Al-Fargháního, který ale obvod země udával v arabských mílech. Kolumbus si nedovede představit, že míle je relativní pojem. Automaticky uvažoval o mílech italských, které jsou ovšem jen třetinové.

Kolumbus měl zpočátku pocit, že musí Indiány naučit **mluvit**. Teprve později začíná říkat, že je třeba naučit Indiány **našemu jazyku**.

(vš)



Inspirativní příklad k zamyšlení – příběh Indiána Červíčka

FRIČ, Alberto Vojtěch. *Čerwuiš aneb Z Pacheca do Pacheca oklíkou přes střední Evropu*, Praha: Titanic, 2000. (Druhé, přepracované vydání knihy, nazvané předtím *Červíček aneb Indiánský lovec objevuje Evropu*, 1993.)

Alberto Vojtěch Frič

Český cestovatel, etnograf, botanik, publicista a svérázný myslitel.

V letech 1901 až 1913 pobýval čtyřikrát mezi jihoamerickými indiány, zejména v oblasti Gran Chaka a Mato Grossa. Mezi tehdejšími cestovateli vynikal humánním přístupem k domorodcům, pochopením jejich mentality a uměním komunikovat s nimi. Shromáždil bohatý sociologický a etnolingvistický materiál, zaznamenal mýty některých kmenů, nahlédl do tajů šamanické medicíny, získal pro světová muzea tisíce etnografických předmětů a věnoval se intenzivně etnologickým studiím. Publikoval v několika jazycích odborné statě, ale především populárně naučné články, črty a povídky, určené široké čtenářské veřejnosti, dětem a mládeži. Za jeho života vyšly knihy *Bylo, jest a bude*, *Zákon pralesa*, *Cihly*, *Mezi indiány*, *Kalera Marsal* (později přejmenovaná na *Strýček indián*), *O kaktech a jejich narkotických účincích*, *Indiáni Jižní Ameriky*, *Dlouhý lovec a Hadí ostrov*. Za cenu osobních těžkostí a maření badatelské práce se zasazoval za práva indiánů a o záchranu jejich původní kultury. Nekompromisním postojem k přetvářce, lži a diletantismu ve vědě, přímočarým vystupováním a britkým novinářským perem si znepráčetil mnohé vlivné osobnosti v odborných i politických kruzích. Po založení Československa podnikl v diplomatických službách propagační misi v Argentině, Uruguayi a Brazílii; současně vydával satirický politický časopis *Očista*. V roce 1922 se v Praze oženil. V letech 1923 až 1929 se třikrát vypravil za kaktusy do Mexika a do centrální oblasti Jižní Ameriky. Popsal desítky nově nalezených druhů, přivezl tisíce semen a rostlin, vytvořil nové druhy roubováním, křížením a ozařováním. Poté, co mu v Praze zmrzla jedna z největších světových sbírek kaktusů (r. 1939), přenesl svůj zájem na pokusné pěstování užitkových rostlin. Zemřel na tetanus roku 1944 v Praze.

Mezi nejslavnější české cestovatele začátku 20. století patřil etnograf, botanik a fotograf **Alberto Vojtěch**

Frič (1882–1944). Synovi z významné pražské rodiny se pro jednu z jeho vášní dostalo přízviska *Lovec kaktusů*. Když se pohyboval v oblasti horního toku řeky Paraguay, dostal se i ke kmeni Čamakoků, který decimovala blíže neznámá nemoc.

Způsobovala hlavně zeslábnost, přičemž krvácení ze střev a vředy v konečníku nešlo pro nedokonalost přístrojů místních lékařů podrobněji vyšetřit. Frič kdysi jednomu z členů kmene zachránil život, a tak byl u Čamakoků uctíván jako velký učitel, i když mu tehdy bylo sotva 25 let. Říkali mu Dlouhý lovec (Karaí Pukú), snad díky jeho pro indiány nezvykle vysoké postavě.

Náčelníkův syn

I když s sebou kvůli svým botanickým zájmům po Jižní Americe vozil i mikroskop, pomocí nemocným indiánům se Fričovi nepovedlo. Nemoc neustupovala, a proto se roku 1907 vydal s Fričem do Prahy v roli „pokusného králíka“ syn náčelníka Čerwuiš Piošád Mendoza, věkem někde mezi patnácti a dvaceti lety. „*Před naším odjezdem byla svolána velká porada starců a bojovníků kmene Čamakoko, ale já na ni nebyl pozván. Bylo mi to sice divné, ale nebylo kdy nad tím přemýšlet. Mnohem později jsem pochopil, že na té poradě dostával vyslanec kmene tajné instrukce, jak prozkoumat všechna tajemství bělochů, aby, vrátí-li se živ, mohl poučit svůj lid,*“ napsal o okolnostech odjezdu Frič.

Původně chtěl nechat Čerwuiše vyšetřit jen někde v Jižní Americe, v Asunciónu nebo snad v argentinském Buenos Aires, ale ceny za ošetření vesměs přesahovaly Fričovy finanční možnosti. Protože už potřeboval odjet do Evropy (jeho cílem byl amerikanistický kongres ve Vídni), vzal Čerwuiše na loď jako svého sluhu, na cestu „z Pacheca do Pacheca přes Evropu“. Na palubě lodi si Čerwuiše oblíbili zejména kuchaři, a tak mladý Indián, během plavby stačil hezky přibrat, ačkoli stále trpěl krvácením. Měsíc strávili ve Vídni, kde bydleli u Fričovy sestry. Účastnili se zmíněné vědecké akce a v srpnu roku 1908 dorazili do Prahy. Čerwuiš, stále trpící nemocí, stále při chuti a stále přibírající se tu s Fričem ubytoval v pronajatém bytě v Náplavní ulici.

S indiánem U Fleků

Čerwuiše, v Praze zvaného Červíček, Frič používal také jako demonstrační pomůcku při přednáškách po celých Čechách i Moravě, čímž si získal velkou popularitu. Tu mu cestovatelští konkurenti, zejména Enrique Stanko Vráz, začali závidět, a tak mladého kaktusáře pomlouvali. Přinejmenším v prvních měsících ostatně nemohl nechávat Čerwuiše v Praze samotného. Ačkoliv ho Frič nevystavoval přímo „na jevišti“, přítomnost indiánského chlapce byla velkým lákadlem. Frič ho často vodil s sebou, a to i do hospod včetně legendární pivnice U Fleků, kde si prý indi-

ánský „náčelník“ velmi dobře rozuměl s místním bláznem zvaným Ferda.

Groteskní situace, které Červíček vyvolával, udělaly Albertu Fričovi nejednu potíž. Upjatá česká společnost nebyla na divocha, který měl zcela jiné společenské konvence, připravená. A pochopitelně ani on na ni. Rozdávání peněz žebrákům považoval za něco samozřejmého; dam (včetně bavorské princezny, již staré dámy, s níž se setkal na amerikanistickém kongresu) se ptal, zda už měly milence. Strážníky s péry na klobouku považoval za mocné šamany. Jedné holčičce zase poradil, že na vši, které ji trápily, je nejlepší štetka z mravenčnicka – že tato zvířata v Čechách nežijí, jaksi nepochopil. Málem způsobil skandál mezinárodního ražení, když si chtěl při jednom banketu pověsit na krk slavný řetěz, který zdobil hruď vídeňského starosty Karla Luegera.

Neznámý student

Záhadu nemoci Čamakoků nakonec pomohl vyřešit jistý student, který se u Friče jednoho dne objevil a požádal ho o vzorky stolice (jeho i Červíčkovy) pro výzkum parazitů. Poněkud neobvyklé prosbě cestovatel ochotně vyhověl – dokonce mu dal peníze na větší množství potřebných chemikálií. O dva dny později se student objevil znovu a radostně oznámil, že v Čerwuišově stolici našel dosud neznámý druh škrkavky, kterou chtěl pojmenovat vědcovým jménem. To Frič odmítl a Čerwuiše pověřil, aby studenta vyhodil.

Nicméně pročištění střev Indiánovi pomohlo natolik, že se prakticky během několika dnů zcela vyléčil. Frič skutečnou příčinu zcela nepochopil, viníkem byli přemnožení střevní červi měchovci, konkrétně druhy *Ancylostoma duodenale* a *Necator americanus*. Druhý z nich, popsany i odborníky teprve několik let předtím, byl zřejmě oním neznámým druhem škrkavky, který měl být po Fričovi pojmenován.

Mimochodem studentovo jméno si Frič nezapamatoval (říkal mu „pan Novák“), a tak dodnes zůstává anonymní. K parazitům měl mezi tehdejšími studenty pražské univerzity nejbližší asi pozdější profesor zoologie **Václav Breindl** (1890–1948), ale ten se v té době spíše věnoval cizopasníkům u ryb a nikdy se o indiánově chorobě nezmínil. Kdo ví, kdo tehdy pomohl.

Indián Červíček v Praze pobyl až do počátku roku 1909. Tehdy se i s Fričem vrátil do Jižní Ameriky, spolu s poznatkem, že k léčbě Indiánů stačí použít silné projímadlo, jako byl kalomel (chlorid rtuťný). Právě touto metodou také Alberto Vojtěch Frič Indiány „odčervil“. Čerwuiš se vrátil ke svému kmeni a hodně vyprávěl o tom, co „v Ropě“ (Evropě) viděl. Většinou mu nevěřili, považovali ho za jakéhosi „barona Prášila“ a dokonce ho prý načas vyhnali. Teprve s tím, jak i do zapadlé Paraguaje přicházela civilizace, začali indiáni svému zcestovalému krajanovi věřit. Hlavně prý poté, co nad oblastí Gran Chaca zakroužilo první letadlo.

Příběh kreativně knižně zpracovaný Fričovou vnučkou Yvonnou měl překvapivou dohru. Dva filmaři se v roce 2000 vydali do Jižní Ameriky po stopách Fričových. Z médií se pak dozvídáme: V Paraguayi však nenarazili jen na pamětníky Čerwuiše, ale i na Indiána, který je upozornil, že ve vedlejší vesnici žije rodina s příjmením Fric. Vydali se tam a objevili nejen téměř stoletou Hermínu, ale i její rozvětvené potomstvo. Pražští Fričové navázali nejdříve písemný kontakt s bratrancem Rodolfem a o dva roky později vyrazil Pavel Frič s manželkou své nově nalezené příbuzné navštívit.

„Bylo to neuvěřitelné shledání,“ potvrzuje Fričová. Jediný, koho setkání nepřekvapilo, však byla staříčká teta Fričových, Hermína. „Celý život čekala a věřila, že se objeví její evropská příbuzná,“ dodává.

Postupně začali Fričovi zjišťovat, že všechno, co Frič psal ve svých knihách, je stále živá skutečnost. I životní podmínky indiánů, které v mnohém připomínají evropský středověk. V jejich vesnicích totiž chybí vodovod, elektřina, ale i základní lékařská péče.

V Paraguayi sice působí řada nadací, ale kvete tu i nesmírná korupce, proto vzniklo občanské sdružení Checomacoco, které si vzalo za cíl Indiánům kmene Čamakoko pomáhat přímou cestou. Na začátku stál dopis Hermínina nejstaršího syna Rodolfa. „Přál bych si, abyste informovali vládu ve vaší zemi, že v Paraguayi existují Indiáni českého původu, kteří potřebují pomoc a podporu svých krajanů, aby mohli žít jako ostatní lidé,“ stálo tehdy v dopise.

Dnes už sdružení pomáhá, vozí Indiánům léky, školní potřeby, ale za finanční dar naší vlády spojený s penězi drobných dárců jim také koupilo dobytek jako základ nezávislé existence.

Rodolfo Ferreiro Fric o svých osudech napsal *Indiánskou knížku*, kterou také opět přijel do Česka pokřtít. Dokonce ho Yvonna jednou přivezla i do Ostravy. Zde se mu velice líbilo, jak Češi – zdatný to národ techniků! – prokopávají se pod zem, aby odtud vynášeli uhlí. Referoval o tom svým krajanům. A rovněž se mu zde velice líbil náš bůh Radegast – přesně takoví žijí i u nás, v pralese, dodal věčně.

<http://www.checomacoco.cz>

<http://rodolfo-ferreira-fric.blogspot.com/>



13.6 Mezigírkovní a mezináboženský dialog

Zmiňuji ho proto, že je už více než sto let úspěšně pěstován a může být vzorem i jiným oblastem společenského života.

Koho by to zajímalo, může si přečíst přiloženou pasáž Pojem ekumenismus z knihy *Ekumenická teologie*, kde se rozlišují tři významové vrstvy pojmu ekumenismus. Je to docela důležité už pro onen původní helénistický rozměr pojmu *oikúmené*, který máme dnes zřejmě na mysli, když hovoříme o „naší“ kultuře a civilizaci. Neškodí ostatně ani dozvědět se něco víc o současném mezigírkovním ekumenickém hnutí, které překvapivě neusiluje o sjednocení církví, ale o jejich lepší vzájemné porozumění, o lepší porozumění vzájemným historickým křivdám a z nich plynoucím averzím a animozitám. Ekumenické hnutí v křesťanstvu usiluje o spolupráci, a to velmi pragmaticky promyšlenou a efektivně účinnou, protože naplánovanou jen do těch oblastí, v nichž to je nekonfliktně možné a obecně prospěšné. Kéž by se něco takového dařilo například mezi znesvářenými národy a regiony, nebo politickými stranami či vědeckými tábory, uměleckými směry, zájmovými a aktivistickými organizacemi či subkulturami.

V řadě ohledů je mezigírkovní a mezináboženský dialog podobný dialogu kultur, úsilí o multikulturní společnost.

Základní teze

Co není dialog?
Pouhá snášenlivost či pokojná koexistence.
Pouhé vzájemné informování.
Vzájemná misie a proselytismus.
Akademické studium.

Chyby dialogu
Iredentismus
Konkordismus
Indiferentismus
Paternalismus
Přílišný univerzalizmus
Přílišný exkluzivismus

Co je dialog?
Setkávání (srdcí, myslí)
Sdílení (communio)
Společné putování
Spolupráce na společných projektech
Partnerství

Formy dialogu
Dialog života
Dialog společné angažovanosti
Dialog sdílené zbožnosti
Teologický dialog



Literatura k rozšiřujícímu studiu

Ukázka některých titulů odborné literatury v češtině.

KUSCHEL, K.-J. *Spor o Abrahama. Co židy, křesťany a muslimy rozděluje a spojuje*. Praha: Vyšehrad, 1998.

KÜNG, H.; VON STIETENCORN, H. *Křesťanství a hinduismus*. Praha: Vyšehrad, 1997.

KÜNG, H.; BECHERT, H. *Křesťanství a buddhismus*. Praha: Vyšehrad, 1997.

KÜNG, H.; VAN ESS, J. *Křesťanství a islám*. Praha: Vyšehrad, 1998.

KÜNG, H.; CHING, J. *Křesťanství a náboženství Číny*. Praha: Vyšehrad, 1999.

Slovník židovsko-křesťanského dialogu. Praha: ISE, 1994.

LAPIDE, P.; PANIKKAR, R. *Míníme téhož Boha? Rozhovor dvou představitelů křesťanské a židovské spirituality, dvou odborníků pro dialog mezi náboženstvími*. Praha: Vyšehrad, 2004.

FRYOVÁ, H. P. (ed.). *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*. Praha: Vyšehrad, 2003.

Aktuálně je zřejmě nejlepší odborníci na tuto problematiku u nás Denisa Červenková, katolická řeholnice, přednášející tyto speciální předměty na Karlově univerzitě.

ČERVENKOVÁ, Denisa. *Etika mezikulturního a mezináboženského dialogu*. Praha: Karolinum, 2018.

ČERVENKOVÁ, Denisa. *Katolický pohled na náboženskou pluralitu*. Praha: Karolinum, 2016.

Zde je ukázka, jak spolu učí etiku dialogu Denisa Červenková a Tomáš Halík a evangelík Pavel Hošek.

Etika mezikulturního a mezináboženského dialogu III.

Denisa Červenková

Obsah:

Teologické základy mezináboženského dialogu
Mezináboženský dialog z hlediska jednotlivých náboženských tradic
Dialog mezi křesťanstvím a islámem
Mnišský mezináboženský dialog

V této části se pokusíme prezentovat mezináboženský dialog z perspektivy současné křesťanské teologie, částečně se přitom budu odkazovat na obsahy probírané v rámci denní studia teologie v předmětu Nekřesťanská náboženství. Podíváme se, který prvek uvnitř křesťanského kréda umožňuje dialog s jinými náboženskými tradicemi (tj. co tvoří předstupeň etiky dialogu, protože mezináboženský dialog je z hlediska teologie vnímán jako praktický/etický důsledek určité světovize).

Pokusíme se nastínit stanoviska a některé problémy velkých náboženských tradic s mezináboženským dialogem. Zvláštní pozornost budeme věnovat historii, současnosti a specifickým otázkám, které provází úsilí o dialog mezi křesťany a muslimy.

V poslední kapitole se zaměříme na jednu z forem tzv. „dialogu zkušenosti“, která klade velký důraz na hlubokou duchovní zkušenost a schopnost jejího sdílení v rámci tzv. mnišského mezináboženského dialogu.

1. Teologické základy mezináboženského a mezikulturního dialogu
základní pojmosloví: evangelizace-misie-dialog
vztah kultury a náboženství
definice mezináboženského dialogu v recentním katolickém magisteriu (DM, KON)

teologický základ dialogu: pojmy zjevení, relační tematika v teologii, trinitární implikace
příklad teologických témat v dialogu: koncept spásy, pojetí pravdy, posvátná písma jednotlivých tradic

Literatura k tématu:

PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG: L'Atteggiamento della Chiesa Cattolica di fronte ai seguaci di altre religioni, riflessioni e orientamenti di Dialogo e Missione 1981 (dále: DM)
PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG: Dialogo e annuncio 1991 (dále: DA)
MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: Křesťanství a ostatní náboženství 1997 (dále: KON), Krystal 1999.
D. ČERVENKOVÁ: Teologie náboženství (skripta), Praha 2010 (zejm. 1.+ 4. kapitola).
V. SHIGETO OSHIDA OP: Evangelization and Inculturation in Bulletin DIM 75 (2005).

2. Mezináboženský dialog z hlediska jednotlivých náboženských tradic

Islám a otázka náboženského pluralismu
Náboženská a kulturní pluralita v hinduismu
Náboženská zkušenost jako východisko dialogu s buddhismem

Literatura:

PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG, RADA BISKUPSKÝCH KONFERENCÍ EVROPY: Domus aurea. Circa la presenza del buddismo in Europa, 1999.
PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG, RADA BISKUPSKÝCH KONFERENCÍ EVROPY: Prospettive pastorali per il dialogo con il buddismo in Europa, 2002
L. ONDRAČKA: (Ne)možnost mezináboženského dialogu s hinduismem, in Máš před sebou všechny mé cesty, Praha 2008, 218-229.
H. KÜNG – H. BEICHERT: Křesťanství a buddhismus. Vyšehrad 1990.
H. KÜNG – H. VON STIETENCROON: Křesťanství a hinduismus. Vyšehrad 1997.
K. FLOSS, O. ŠTAMPACH, Z. VOJTÍŠEK (eds.): Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím. Praha: Dingir, 2007.

ETIKA MEZIKULTURNÍHO A MEZINÁBOŽENSKÉHO DIALOGU

Předmět představuje ve třech základních celcích tři okruhy témat důležité pro odkrytí etických východisek mezikulturního a mezináboženského dialogu. Po prezentaci proměn současné kulturní a náboženské scény se budeme věnovat filozofickému a teologickému základu dialogu, jeho pojetí v perspektivě současné křesťanské teologie, představíme religionistické a teologické modely mezináboženského dialogu a jeho základní formy a pojetí.

1. Globalizace – výzva k dialogu 1.1. různá pojetí globalizace 1.2. střet kultur nebo soužití kultur (Hunghington) 1.3. role náboženství v procesu globalizace
doporučená literatura: S. Hunghington, Střet civilizací, Praha, Rybka publ. 2001; V. Nekvapil (ed.), Střet civilizací?, Evropský literární klub, Praha 2002

3. Dialog mezi křesťanstvím a islámem
Z historie soužití křesťanů a muslimů
Přístup jednotlivých linií současného islámu k náboženské pluralitě

Aktuální témata dialogu

Literatura:

D. ČERVENKOVÁ – A.-P. RETHMANN (eds.): Islám v Českých zemích, CMS-Vyšehrad 2007.
K. SLÁDEK a kol.: Křesťanství a islám v liberálním státu: výzvy tradice a současnosti. Pavel Mervart, Červený Kostelec 2012 (v tisku).
L. KROPÁČEK: Duchovní cesty islámu. Praha: Vyšehrad 2003
L. KROPÁČEK: Islám očima křesťanské teologie, in Souvislosti 3-4 (1998), dostupné také zde: <http://www.souvislosti.cz/497kro.html>.

4. Mnišský mezináboženský dialog

Mnišský dialog jako typ dialogu náboženské zkušenosti
Dějiny dialogu mezi mnichy různých náboženských tradic
Předpoklady a základní prvky této formy dialogu
Obavy z dialogu, výhledy do budoucna

Literatura:

T. MERTON: Mnišská zkušenost a dialog, Teologické texty 3-4 (1991), 113-116.
PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG: La Spiritualità del Dialogo interreligioso (1999).
J. RATZINGER: List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace (1989), česky in MTK: Křesťanství a ostatní náboženství, Krystal 1999, 65-82.
D. ČERVENKOVÁ: Teologie náboženství (skripta), 2011, 5. kapitola.
F.-P. BÉTHUNE OSB: Contemplation and Interreligious Dialogue in Bulletin DIM, 1994.
PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG: Testimonianza cristiana in un mondo multi-religioso: Raccomandazioni per il comportamento (text je dostupný v různých jazykových verzích na stránkách http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrel/index_it.htm)

Tomáš Halík, Pavel Hošek, Denisa Červenková

2. Změny na globální náboženské scéně dnešního světa a změny v chápání náboženství (kapitoly ze současné sociologie náboženství a sekularizace) 2.1. sekularizace – specifický fenomén Evropy, spor o jeho příčinách a interpretaci – kořeny (v biblickém pohledu/ v „papežské revoluci“/v modernitě – diferenciaci) – pokusy z fenoménu sekularizace udělat paradigma výkladu náboženství a jeho budoucnosti 2.2. kritika paradigmatu sekularizace. Pozornost k dalším formám náboženství (Luckmann aj.) Funkcionální pojetí náboženství (Durkheim, Parsons, Luhmann) 2.3. pluralizace náboženství, pozornost k situaci v USA – „americká výjimka“? Berger: teorie pluralizace. Ekonomická teorie náboženství

2. 4. repolitizace náboženství repolitizace monoteistických náboženství koncem 20. stol. (Keppel) náboženství a násilí, terorismus (Juergensmeyer)

2.5. Nová náboženská hnutí a náhražková náboženství, sekty a kultury civil religion (Bellah), náhražky tradičního náboženství: umění, kultura/ nacionalismus/ sport/ média/ kapitalismus

doporučená literatura Berger P. L., Vzdálená sláva, Brno, CDK 1997; G. Kepel: Boží pomsta, Atlantis Brno 1996; M. Juergensmeyer, Teror v mysli Boží, Brno, CDK 2007; Lužný, Nová náboženská hnutí, Brno: Masarykova univerzita, 1997.

3. Filozofie dialogu a odpovědnosti 3.1. Filozofie dialogu v „neoherejském myšlení“ – Buber, Rosenszweig, Levinas 3.2. Pojetí odpovědnosti u Levinase a Jonase 3.3. Filozofie dialogu v díle G. Marcela

doporučená literatura: J. Poláková: Perspektiva naděje, Praha: Vyšehrad 1994 H. Jonas: Princip odpovědnosti, Praha, Oikumené, 1997 M. Buber: Já a Ty, Praha, Mladá Fronta 1969

4. Dialog a tolerance v současné teologii a církevních dokumentech 4.1. pojetí dialogu a tolerance v dokumentech II. vatikánského koncilu 4.2. pojetí dialogu a tolerance v učení Jana Pavla II. a Benedikta XVI.

doporučená literatura: Morin, D.: Učení II. vatikánského koncilu. Praha: Paulínky, 1999; Benedikt XVI. Přednáška v Řezně a další projevy, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2011.

5. K dějinám mezináboženského dialogu (viz materiály v moodle)

6. Religionistické modely mezináboženského dialogu (viz moodle)

7. Dimenze a praktické podoby mezináboženského dialogu (viz moodle)

8. Dialog křesťanů a židů (viz moodle)

9. Teologické základy mezináboženského dialogu

V této části se pokusíme prezentovat mezináboženský dialog z perspektivy současné křesťanské teologie. Podíváme se, který prvek uvnitř křesťanského kréda umožňuje dialog s jinými náboženskými tradicemi (tj. co tvoří předstupeň etiky dialogu, protože mezináboženský dialog je z hlediska teologie vnímán jako praktický/etický důsledek určité světovize).

Po obeznámení se s doporučenými texty se pokuste odpovědět na následující otázky: Které základy koncepty a prvky křesťanského kréda předpokládají dialog s příslušníky jiných náboženských tradic? Jakou roli hraje kultura, kulturní podmíněnost v teologické hermeneutice náboženských tradic? Jakým způsobem pojednává téma náboženské a kulturní odlišnosti současná teologie?

Doporučená literatura k tématu: D. Červenková – skriptá Papežská rada pro mezináboženský dialog: L'Atteggiamiento della Chiesa Cattolica di fronte ai seguaci di altre religioni, riflessioni e orientamenti di Dialogo e Missione 1981. Dostupné také zde (jen v portug. verzi): http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interrelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html. Papežská rada pro mezináboženský dialog: Dialogo e annuncio 1991. Dostupné v aj. verzi např. zde [\[relg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html\]\(http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interrelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html\). Mezinárodní teologická komise: Křesťanství a ostatní náboženství 1997 \(dále: KON\), Krystal 1999. V. Shigeto Oshida OP: Evangelization and Inculturation in Bulletin DIM 75 \(2005\). Dostupné např. zde <http://monasticdialog.com/a.php?id=720>.

10. Mezináboženský dialog z hlediska jednotlivých náboženských tradic 10.1 Islám a otázka náboženské plurality 10.2 Náboženská a kulturní pluralita v hinduismu 10.3 Náboženská zkušenost jako východisko dialogu s buddhismem

K osvojení si látky této kapitoly je zapotřebí konzultace doporučených titulů k této kapitole. Při jejich četbě je třeba hledat odpověď na následující otázky: Jakým způsobem islám nahlíží tematiku náboženského pluralismu? Jaké pojetí inkluzivismu nacházíme v rámci hinduistické náboženské tradice a kultury? Které tematiky se nabízí jako vhodné pro mezináboženský dialog s buddhismem? Literatura: Papežská rada pro mezináboženský dialog, Rada biskupských konferencí Evropy: Domus aurea. Circa la presenza del buddismo in Europa, 1999. Papežská rada pro mezináboženský dialog, Rada biskupských konferencí Evropy: Prospettive pastorali per il dialogo con il buddismo in Europa, 2002; L. Ondračka: \(Ne\)možnost mezináboženského dialogu s hinduismem, in Máš před sebou všechny mé cesty, Praha 2008, 218-229. H. Küng – H. Beichert: Křesťanství a buddhismus. Praha 1990, zejm. s. 27-50128-160, 174-176, 188-212. H. Küng – H. von Stietencron: Křesťanství a hinduismus. Na cestě k dialogu. Praha 1997, zejm. s. 23-35, 74-78. D. Červenková: Muslimská migrace v Itálii, in K. Sládek a kol.: Křesťanství a islám v liberálním státu: Výzvy tradice a současnost. Červený Kostelec 2011, 265-277. M. Klapetek: Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku, Brno, 2011.

11. Dialog mezi křesťanstvím a islámem

Tato kapitola by měla napomoci porozumět následujícím okruhům témat: Historie soužití křesťanů a muslimů. Přístup jednotlivých linií současného islámu k náboženské pluralitě. Aktuální témata dialogu s islámem

K orientaci v této problematice by měl posloužit zejména text A.-P. Rethmann - D. Červenková \(eds.\), Islám v českých zemích. Praha 2007 a další tituly uvedené v seznamu doporučené literatury k tématu.

Po přečtení uvedených textů se pokuste nalézt odpověď na následující otázky: Popište hlavní milníky ve vztazích mezi křesťanskou kulturní a náboženskou tradicí a islámem Jakým postojem dnes zaujímají různé linie současného islámu k otázce existující náboženské plurality? Která témata se nabízí jako zvláště vhodná pro rozvoj dialogu s islámem?

Doporučená literatura: D. Červenková – A.-P. Rethmann \(eds.\): Islám v Českých zemích, CMS-Vyšehrad 2007. K. Sládek a kol.: Křesťanství a islám v liberálním státu: výzvy tradice a současnosti. Pavel Mervart, Červený Kostelec 2011. L. Kropáček: Duchovní cesty islámu. Praha 2003. L. Kropáček: Islám očima křesťanské teologie, in Souvislosti 3-4 \(1998\), dostupné také zde: <http://www.souvislosti.cz/497kro.html>.

12. Etická kritéria mezikulturního a mezináboženského dialogu](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_inte-</p>
</div>
<div data-bbox=)

V poslední kapitole se zaměříme na etická východiska mezikulturního a mezináboženského dialogu. Poukážeme na některá problematická místa a principy etiky mezináboženského dialogu.

K tématu je nezbytné si přečíst krom skript dokument Papežské rady pro mezináboženský dialog, Světová rada církví, Světová evangelikální aliance, Křesťanské svědectví v multináboženském světě. Odporúčanie presprávanie, in Misiologické info 4 (2011) 10-15.

Po četbě doporučených textů se pokuste odpovědět na následující otázky: Jaká doporučení nabízí uvedené texty jako hlavní zásady pro etiku mezináboženského a mezi-

kulturního dialogu? Z čeho tato konkrétní doporučení vychází, na čem staví?

Doporučená literatura: D. Červenková, Teologické základy pro etiku mezináboženského dialogu, zvěstování a misie, dostupné na stránkách fakulty v literatuře k předmětu Nekřesťanská náboženství. Papežská rada pro mezináboženský dialog, Světová rada církví, Světová evangelikální aliance, Křesťanské svědectví v multináboženském světě. Odporúčanie presprávanie, in Misiologické info 4 (2011) 10-15. Dostupné v anglické ad. verzi např. zde http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20111110_testimonianza-cristiana_en.html.

13.7 Komunikativní a diskursivní etika

Taky by se mohlo říkat etika diskursu a etika komunikace nebo etika komunikativního jednání. Velmi těsně se dotýká filosofie a etiky dialogu. Je spojována zejména s dílem německých filosofů **Jürgena Habermase** (nar. 1929) a **Karla-Otto Apela** (1922–2017). Habermas, jako ostatně skoro každý německý filosof, myslí a píše neobyčejně komplikovaně. Představuje tak jistý protipól angloamerických analytických filosofů a metaetiků, kteří zase mají tendenci vše zjednodušovat až do zploštění a zpovrchnění. Číst Habermase takřka nelze, ale je možno se spokojit s tím, co se o jeho koncepcích dozvíme ze sekundární literatury.

Vypadá to, že jako Němec samozřejmě vychází z důkladné znalosti Kanta, ale také klasického katolického tomismu, avšak snaží se proti těmto systémům postavit zásadně odlišnou alternativu. (Arno Anzenbacher ve své učebnici *Úvod do etiky* ovšem neopomene poznamenat, že i Habermasova diskursivní etika by se s Kantem skloubit dala a nijak zvlášť Habermasovu kritiku Kanta dále nerozvíjí. Posedlost Kantem je u těchto německých, katolickými školami odchovaných myslitelů až chorobná.) Většina autorů však Habermasovu pozici interpretuje jako protikantovskou. A to je i důvod, proč zdůrazňují etiku dialogu, diskursu a komunikace jako protipól etických systémů, které stavějí na nějakém metafyzickém základu (jako například teorie *lex naturalis*, přirozeného zákona), anebo na úzce chápané racionalitě. Nemusíme se tedy nořit do složitých zákrutů Habermasova těžkého jazyka a svérázných termínů a formulí. Stačí, pochopíme-li základní směr a důvod obratu jeho myšlení.

Habermas vytýká Kantovi především jeho monologičnost a striktní racionalismus. Kant definuje člověka jen rozumem. Pro Kanta „ten druhý“ je jen hranicí mé svobody. Žádná inter-akce nebo inter-subjektivita zde nepřipadá v úvahu. Podle Habermase ale v každém **já** už je obsažen i ten **druhý**, subjektivita nepředchází intersubjektivitu. Kant si myslí, že člověk se rozumem zmocňuje světa, proto mu jde jen o rozumové poznání. Rozumem poznáme a vůlí pak konáme. Vědět rovná se chtít a chtít rovná se dělat. Tato monologičnost Habermasovi na Kantovi vadí – člověk se tam ptá jen sám sebe. Člověk je jen chladný pozorovatel, a opět především introspektivní pozorovatel sebe sama. Člověk si poznáním stanoví etické principy, pravidla, jimiž se pak řídí a sám si jejich dodržování kontroluje (svědomím). Habermas naproti tomu za vším vidí komunikaci, tedy především řečovou, jazykovou. Pokud by měl Habermas formulovat nějaký etický imperativ, tak by řekl, že člověk by měl být především komunikativně kompetentní. Musím se snažit ne najít si pro sebe pravidla jednání, ale vytvořit pravidla takové komunikace, díky níž bychom pak společně lépe hledali a nacházeli pravidla etického chování.

Habermas rozlišuje **strategické jednání** a **komunikativní jednání**. Strategickým jednáním myslí naše sobectví, tedy přirozený sklon upřednostňovat sebe na úkor druhých, sledovat vlastní zisk a prospěch bez ohledu na to, zda druhým to bude znamenat nějaký přínos nebo újmu či co si o tom druhí vůbec myslí. Komunikativní jednání je podle Habermase takové, které předem počítá s druhými, chce s druhými spolupracovat a chce se s nimi především domlouvat a dorozumět. Namítal bych, že to, co Habermas označuje jako strategické jednání, se přece může odehrávat i v průběhu striktně jazykové komunikace. Sobci a sebestřední jedinci přece dokážou i jazykem bojovat jen za sebe a komunikačními fauly porážet protivníky i kolegy. Proto jsem výše zmiňoval, že může existovat i dialog falešný nebo špatně pochopený. Skutečný dialog že ale musí stát na principiální nesobec-

kosti, odvaze a ochotě ke spolupráci, zřeknutí se dominance a přiznání druhým stejných práv jako sobě. Tento demokratický, férový, rovnostářský přístup k jednání je vývojově relativně nový, museli jsme k němu kulturně, civilizačně dozrát, zejména v případě, že se koná nejen ve skupině svých vlastních (in-group), ale i v kolektivu relativně cizích lidí (out-group).

Dobrá, Habermasovy odborné termíny jsou tedy ne zcela obecně srozumitelné, potřebují, jak je vidět, vysvětlení, ale chápeme, o čem jde: Teprve principiální zaujetí kooperativního postoje zakládá možnost pravé komunikace. Člověk se musí vzdát sobeckých strategických výhod (přestat bojovat) a musí začít spolupracovat, a to zcela od začátku, otevřeně, nepředpojatě, krok za krokem dosahovat vzájemného porozumění a souhlasu. Tomuto způsobu jednání a vyjednávání říká **diskurs**. Diskurs je takový způsob rozpravy nebo interakce, který musí nastat, když se v našem sociálním životě objeví nějaké problémy, když dosud fungující normy společenského chování jsou nějak zpochybněny, když se poruší rovnováha nároků, jež lidé nebo skupiny mají. Zkrátka diskurs je takový způsob vedení rozpravy, který by měl vést k zajištění funkčního konsenzu. Pozor – konsenzus v tomto případě není něco, co zjistíme okamžitým hlasováním nebo statistickým vyhodnocením nějakých dotazníků. Nestačí, že někdo s něčím souhlasí. Je třeba zařídit, aby každý rozuměl, aby vyjádřil „informovaný souhlas“, jak bychom dnes řekli. Proto musí proběhnout řádná argumentace, pokud možno všichni zúčastnění mají být vtaženi do inter-subjektivního projednávání, každý musí mít možnost vyjádřit se svobodně, projevit svou autenticitu a autonomii. Diskurs má tedy zaručit férovost takové rozpravy, bez zneužívání moci, bez argumentačních faulů, podprahových manipulací. Diskurs samozřejmě předpokládá určitou bazální racionalitu, argumentace musí probíhat formálně správně, logicky konzistentně, účastníci musí být schopni naslouchat a odpovídajícím způsobem reagovat. Taková ideální situace v reálném životě pochopitelně nastává vzácně. Ale právě proto se musí mluvit o **řádu diskursu**, **etice diskursu**, aby se konkrétní rozprava svému ideálu alespoň blížila. Etika diskursu, jak je vidět, je tedy v podstatě formální, má platit bez ohledu na to, co je obsahem, předmětem rozpravy. Jde o to, aby účastníci rozpravy byly pojímány jako rovnocenní, aby nikdo nebyl diskriminován, potlačován. Základním pravidlem takového diskursu je, že každý jeho účastník by měl vystupovat pozitivně a konstruktivně.

Samozřejmě, jak už bylo řečeno, komunikace není, jak si možná Habermas myslí, jen jazyková, verbální, sémanticky a logicky konzistentní. Je v ní také mnoho prvků neverbálních a ovšem i nevědomých. Takže i když někdo deklaruje svůj zásadní vztah k pravdě, ochotu porozumět, domluvit se, může mít přesto různé nevědomé sklony a víry, předsudky a předpoklady. Tyto *bias*, různé emoční a intuitivní složky nejsou fakticky součástí diskursu, ale mohou narušit jeho formální etický průběh. Komunikace má vždy performativní charakter, vždy současně mění situaci. Proto když se objeví nějaká snaha získat pro sebe prostor, manipulovat, je třeba takového účastníka znevěrohodnit.

Na druhé straně ale s takovými potížemi a konflikty se v diskursu počítá. Neshody jsou totiž právě příčinou zahájení diskursu. A díky jeho průběhu mají být odstraněny.

Habermas se snaží formulovat obecné principy diskursu, tedy univerzalizovatelná pravidla. Proto jim říká „**princip U**“. Zjednodušeně řečeno je to zejména zásada, že všichni účastníci budou dobrovolně a bez donucení akceptovat důsledky svého společného úsilí uspokojovat zájmy všech účastníků. Není to tedy bezduchý kolektivismus, jaký známe z fašistických, nacionalistických, třídních nebo jiných ideologických konceptů a režimů. Je to princip demokratický – účastníci tvoří *démos*, ne *ethnos*. Nic není předem dáno – žádný „lid“, „národ“, „strana“, „tým“, „naše věc“, „náš Bůh“, nic metafyzického, absolutizujícího, totalizujícího. Je to vlastně zaujetí neutrálního stanoviska – totiž uznání rovnocennosti zájmů všech účastníků. Norma vzešlá z konsenzu dosaženého takovým diskursem je pak uznána, protože účastníci diskursu už předem souhlasili s tím, že norma má platit. Nárok tohoto univerzalistického etického principu diskursu nemůže být ničím odůvodněn – protože toto něco by se mohlo stát novou metafyzikou, dogmatem, fundamentalismem. Ale přesto tento nárok nemá alternativu.

Habermasova etika diskursu lépe než jiné etické systémy odpovídá evoluční povaze člověka. Je například slučitelná s Kohlbergovou teorií o tom, že schopnost etické úvahy se dostavuje v dětství po stupních. Nebo že v dějinách jsme dospívali k různým historickým podobám obecné morálky. Metafyzické, transcendentální etické systémy se předkládají naopak jako trvale a neměnně platné pro všechny doby a všechny lidi bez rozdílu. Haber-

masova koncepce vychází z reálného žitého světa (*Lebenswelt*), z konkrétních podob demokratické společnosti. To, že etika se podle něj tvoří konsenzem, je sice mnohými konkurenčními etickými systémy napadáno jako příliš liberální, relativizující, skeptické, ale nikdo nemůže popřít, že jde o řešení demokratické.

Kant vytvořil svůj etický systém vlastně právě proto, aby očistil lidské rozhodování a jednání, tedy vůli, od různých subjektivních přání a účelů. Diskursivní princip vede naopak k vytvoření konsenzuální vůle, ne individuální, do sebe uzavřené, a dosahuje toho očištěním rozpravy od různých neférově a strategicky sobecky vedených forem komunikace. Důraz je tedy položen na jazyk (měli bychom asi říct – obecné komunikační nástroje), který má být všemi účastníky užíván tak, aby mohlo dojít ke konsenzuálnímu uznání určité normy chování ve společnosti. Tomu říká Habermas „**princip D**“, což je vlastní diskursivní princip nebo sám princip diskursu, tedy zásada, že jazyk, komunikace, nástroj, jímž je rozprava vedena, má být „čistý“, „férový“, „etický“.

Diskursivní etika má hrát roli pojistky, mechanismu zabraňujícího absolutizaci určitého obsahu morálních hodnot a nekritického prosazování jen jedné představy o dobru. V tomto smyslu je nadšeně přijímána postmodernisty. Habermasova diskursivní etika je proto někdy kladena jako sedmý stupeň za tradiční Kohlbergův šestistupňový model vývoje mravního úsudku. Ještě vyšším stádiem postkonvenční úrovně etického usuzování a rozhodování je orientace na zásady správně eticky vedené rozpravy (diskursu).

I Karl-Otto Apel vychází ze zásadního předpokladu, že pro člověka je určující intersubjektivita, ne transcendentální subjektivita jako u Kanta. Člověk je tvor bytostně komunitní a komunikativní. Člověk nemůže vlastním vnitřním monologem dospět k sobě, rozumět sobě. Intersubjektivita, komunikace tedy vlastně člověka transcenduje. Oproti Habermasovi Apel zdůrazňuje i minulé a budoucí účastníky takové komunikace. Je třeba zohlednit zájmy a nároky jak tradice, tak budoucích generací. I oni tvoří naši komunikační pospolitost. Zřetelně zde vidíme, jak Habermasova i Apelova teorie nahrazuje svědomí, tedy subjektivní monologické hledání a nalézání regulačních pravidel jednání, jakýmsi sociálním horizontem, v podstatě diskursem, rozpravou vedenou v komunikativní pospolitosti podle určitých etických pravidel. Anzenbachera to rozčiluje. Ve svém *Úvodu do etiky* (kap. 9.3.3, s. 238) hájí individuální svědomí tvrzením, že do něj je přece hlas společnosti integrován. A argumentuje případy, kdy právě individuální svědomí se dostává do zásadního rozporu s kolektivními morálními konsenzy a je jejich nutným korektivem. Anzenbacher jako řádný katolík a (novo)tomista prostě musí mít individuální svědomí jako poslední instanci, protože věří, že mu bylo vlito Bohem.

Pravda ale je, že Habermas i Apel rozlišují: diskursivně se podle nich mají řešit otázky spravedlnosti (férovosti), totiž případy „distributivní koordinace divergujících zájmů a nároků“, ale nikoli otázky evaluativní, týkající se hodnot, jejich žebříčků. Anzenbacher vcelku logicky poukazuje na to, že pro většinu lidí budou právě tyto otázky „pouhé“, „jen formální“ spravedlnosti neoddelitelné od otázek hodnot či smyslu, že zkrátka lidé nedovedou (a Anzenbacher si myslí, že ani nemohou) abstrahovat z morálních a filosofických otázek jen onu formální, týkající se spravedlivého uspokojení různých rozumných zájmů a požadavků. Anzenbacher se jako katolík domnívá, že odpovědi na tyto zásadní otázky týkající se důstojnosti člověka, života nemohou být předmětem nějakých „libovolných“ dohod. V jeho argumentacích se vyskytují výrazy „přirozené“ (přirozené právo), „materiální“ určení pojmu člověka (myslí se „obsahové“, na rozdíl od formálního, tedy ne nějaké hmotné, „materialistické“), „bytí“ člověka. Je jasné, že tyto otázky nehodlá přenechat nějaké „liberální rozpravě“, nějakému „postmodernímu pluralismu“ – a z díkce je zřejmé, že tyto Habermasovy vize pokládá za v lepším případě utopie, ve skutečnosti spíše za strašáka konce a rozkladu. Liberálové, postmodernisté, skeptici, a vůbec odpůrci metafyzik a transcendentí budou naopak tento demokratický způsob dohadování se o mravních a jiných hodnotách pokládat za přirozený a nejlepší, protože úspěšně brání totalitářským.

Etika diskursu či komunikace úzce souvisí s **etikou odpovědnosti**, kterou výrazně formuloval **Hans Jonas** (1903–1993), německý židovský filosof a etik. Vtáhl do obzoru svého uvažování i vědu a techniku a to, co s naším světem učinila, zejména ve 20. století. Kritizuje tradiční etiku, že nezahrnula do svého horizontu i mimo lidské bytosti a objekty. Odpovědnost v jeho pojetí znamená, že máme být připraveni zodpovídat se i těm, kteří

přijdou po nás. Obdobu kantovského imperativu by formuloval takto: Jednej tak, aby důsledky tvého jednání byly slučitelné s trváním vskutku lidského života na Zemi!



Literatura k prohlubujícímu a rozšiřujícímu studiu

MACHALOVÁ, Tatiana. Diskurzívna etika. In: REMIŠOVÁ, Anna (ed.). *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2008, s. 656–674. A následující kapitola téže autorky: Etika

zodpovednosti, s. 675–707.

POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha: Ježek, 1995.

POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008.

<https://www.jolana-polakova.cz>

JENÍČEK, Tomáš. *Franz Rosenzweig*. Praha: Ježek, 1996. Studie o jednom z nejvýznamnějších myslitelů tzv. „filosofie dialogu“ s důrazem na jeho analýzu smrti a výkladu lidského bytí jako da-sein. Vyčerpávající bibliografie.

NOHEJL, Marek. *Jednání, diskurs, kritika. Myslet společnost*. Praha: Slon, 2007.



Podněty k zamyšlení a pedagogické aplikaci

Ne všechna témata se hodí pro rozpravu formou filosofického (sókratovského) rozhovoru. Ne všechna se hodí pro všechny věkové skupiny. To je právě zásadní otázka: kdy použít klasickou normativní etiku, kdy dialogickou a kdy třeba narativní?

Jsou filosofické rozhovory Jeanette Knoxové opravdu sókratovskými dialogy? Zdá se, že ona se často spokojí s pouhým zamyšlením, přemýšlením, reflexí, nadhledem, zkoumáním – u malých dětí je už i toto záslužný výkon. Opravdový filosofický rozhovor ale předpokládá racionální a logickou argumentaci. Opravdu? Proč máme z filosofie, etické rozpravy vyloučit emoce, první dojmy, subjektivní názory? Ptá se i Heldová (*Etika péče*).⁵⁰ Vskutku se musíme řídit striktně racionálními a mužskými pravidly, jak je stanovuje Habermas? Proč musíme všechno dokazovat, zdůvodňovat? Jak chtějí Kant a všichni ostatní...

Co jsou to sókratovské otázky, jak o nich mluví pedagogika? Je třeba Hejného metoda výuky matematice sókratovská?

S dětmi se dají jistě s úspěchem rozvíjet například taková témata:

- Je dobré říkat pravdu? Vždy? Každému?

- Kdo je přítel? Co znamená kamarádství?

- Gýgův prsten (z Platónovy Ústavy), čili co bych dělal, kdybych se mohl občas stávat neviditelným? Jak by to dopadlo se světem, okolní společností, kdyby někdo občas mohl být neviditelný?

S rostoucím věkem lze postupně přidávat i takové otázky:

- Co by se stalo, kdyby vypadla kontrola? Rodiče nejsou doma. Policisté stávkují. Nastal black-out, masivní výpadek elektřiny, nic nefunguje. Přišla živelní pohroma, společenské struktury se rozpadly.

- Co by se stalo, kdybychom uvízli na neobydleném ostrově? Viz *Pán much* od Williama Goldinga, knihu i film.

- Jak nakládat s karikaturami? To je problém, který se dá řešit na různých úrovních s různě starými dětmi i dospělými z různých společenských segmentů. Co je vtip, kde končí ironie a začíná nebezpečný sarkasmus? Jaký je rozdíl mezi zesměšněním a výsměchem? Co je přípustné v různých kontextech a situacích? Doporučuji článek Pavlík – *Svoboda slova*, případně i další o fenoménu *parrhésia*. Děti i mládežníci tento problém totiž opravdu řeší, zpravidla v souvislosti s tzv. šikanou.

- Jak nakládat s cizím, cizincem? Jinakostí.

⁵⁰ Viz kapitolu 15 Etika péče. To, o čem Heldová mluví, pokládám za silný argument proti etice dialogu a řádu diskursu v podání Habermase a jiných podobných týpků. Uznávám, že ženy mají pravdu, když zpochybňují dominantní nároky jen mužsky pojímané racionality a mužsky provozované komunikace. Habermas ostatně sám říká, že jeho teorie je primárně určena pro veřejný prostor. Ale zdravotní a sociální služby, stejně jako třeba pedagogické činnosti, se odehrávají v obou sférách, veřejné i soukromé, oficiální i rodinně intimní. Neměly by tedy i etické teorie zohledňovat obě prostředí, oba systémy?

S většími dětmi a studenty můžeme otevřít komplikovanější témata:

- Kdo je moderátor? Co je mediace? Kdo je sudí? Kdo facilitátor? Kdo je ředitel a jaká je jeho úloha?
- Co je péče, blízkost, rodinná intimita? Zejména ve srovnání s pojmem „veřejný prostor“, „oficiální instituce“, „neutrální (cizí, nové) prostředí“ apod. (Viz předchozí poznámku pod čarou.)
- Pro všechny je užitečné zamyslet se nad tím, co je to takzvaná „diskuse“. Tedy to, co bývá zpravidla pod články na webech nebo statusy na sociálních sítích označováno jako „diskusní fórum“. Víme, že diskuse není totéž, co dialog, nadto filosofický, sókratovský. Avšak užití výrazu „fórum“ evokuje *forum Romanum*, tedy římskou obdobu řecké *agory*, to znamená, že původně byl tento prostor vyhrazený pro „diskusi“ v zásadě míněn právě jako příležitost k „filosofickému“, „demokratickému“ rozhovoru. Ale ať už si pod pojmem diskuse představujeme cokoli, určitě nejsme spokojeni s tím, jak ji někteří chápou a zneužívají v internetovém prostředí. Celkem snadno můžeme rozvinout zcela věcnou a racionální – a nepochybně užitečnou – rozpravu o tom, co právě není diskusí, fórem, dialogem, rozpravou ...
- Vždycky je pro všechny obohacující zahrát si hru na výměnu rolí: na tatínka a maminku, na školu, na obchod, na parlament, obecní zastupitelstvo. Člověk zakusí, jaké to je být někým jiným, zastávat jiné postavení v jiné souvislosti.

14 Feministická etika

Neměli bychom si plést feminismus a genderová studia (studia rodu nebo studia pohlavních rozdílů). I feminismus může znamenat dvojí – jednak sociální hnutí, a jednak myšlenkový, filosofický směr. Nálepku feminismus nebo feministka odbornice/odborníci i aktivistky/aktivisté nemají rádi, bývá obvykle míněna hanlivě. My se zde ovšem tohoto výrazu přidržíme, protože tak byl užíván v době, kdy se rodila feministická filosofie, feministická teologie i feministická etika. Musíme se snažit nezabíhat do otázek a problémů, jež náleží spíše do aplikované etiky a které řešíme v jiných předmětech.

Měl jsem vždy sympatie pro počínání feministek, protože jsem měl pocit, že obohacuje myšlení, vidění světa i společenskou angažovanost, a ovšem i vzájemné porozumění a komunikaci. Rád jsem popularizoval jejich originální přístupy a závěry – a to bez ironizování, ačkoli se samozřejmě mezi nimi najdou extremistky a radikálky, od nichž se lidé většinou distancují. Ale právě proto bych rád zpracování tohoto tématu přenechal někomu popolanějšímu. Omezíme se zde tedy jen na encyklopedicky stručné odkazy a nezbytné informace, které nám umožní přechod k navazující kapitole týkající se etiky péče.

14.1 Feminismus – encyklopedické heslo (vš)

Feminismus může být sociálně politické hnutí, anebo také filosofický či myšlenkový směr. Jako hnutí sociální vznikl v 19. století a zažil pak ještě jednu vlnu ve 20. století. Feministická filosofie se sice zrodila teprve před několika desítkami let, ale rozhodla se nově promyslet celé dosavadní dějiny filosofie a vrací se vlastně až k úplným počátkům lidství.

Pojem feminismus je zatížen mnohým nedorozuměním. Muži v něm většinou vidí hnutí žen, o něž muži neměli zájem, a které se proto nyní programově pokoušejí obejít se bez mužů, případně snahy žen příliš ambiciózních, které se snaží mužům mocensky konkurovat. Ženy zase běžně chápou feminismus jako hnutí mužatek, které se chtějí ve všem vyrovnat mužům. Svorně pak mužská i ženská veřejnost feminismus často šmahem odsuzuje jako hnutí žen – lesbiček. Je zajímavé, že jakmile si ale někdo třeba jen něco málo o feminizmu přečte nebo zjistí, téměř vždy s překvapením konstatuje, že feminismus ve skutečnosti není takový, jak si běžně lidé myslí.

Samozřejmě že i ve feministickém hnutí se na jeho okraji najdou proudy extremistické, kde se hlásají jednostranné názory a nastolují radikální požadavky. Tento povrch se bohužel často stává středem pozornosti médií, většinou ovšem bulvárních, neseriózních, podle nichž si pak většinová veřejnost utváří svůj falešný obraz o feminizmu. Aby feministky předešly těmto nedorozuměním, začaly na sklonku 20. století používat pro své hnutí a svůj předmět zájmu jiný, přesnější název – **gender studies**. Tento anglický výraz je obtížně přeložitelný do češtiny, a proto se dnes i u nás vžil v této podobě. Gender (anglicky pohlaví, rod) znamená pohlaví nebo rod jako kulturní a sociální konstrukt, na rozdíl od pojmu sex (anglicky pohlaví, rod), který označuje biologicky daný rozdíl mezi pohlavími. Feminismus se tedy dnes vlastně zabývá studiem rodových rozdílů mezi muži a ženami a zajímá se nejen o ženskou, ale i o mužskou identitu. Je ale pravda, že mužů – feministů je zatím v tomto táboře velmi málo.

Ženská otázka

Feminismus jako sociálně politické hnutí má své počátky v období, kdy se formovalo pojetí a formulovaly definice lidských a občanských práv, a to na sklonku 18. století ve Spojených státech za bojů o nezávislost a ve Francii za Velké revoluce. Myšlenky rovnosti všech lidí se zrodily z osvícenství a romantismu, ale jejich filosofický ideál se tehdy ještě nepodařilo politicky plně realizovat. Zejména pro rovnost mezi muži a ženami zřejmě ještě nedozrálá situace. Američtí muži posléze ženám odebrali volební právo, které jim zpočátku ústavně zaručili. A francouzští revolucionáři popravili aktivistku Olympe de Gouges, která si dovolila požadovat občanská práva i pro ženy.

Požadavek na zrovnoprávnění žen se znovu objevil v Evropě až po téměř sto letech. Revoluční atmosféra po roce 1848 a všeobecná aktivizace občanského politického života v Evropě vedla některé ženy v Anglii k vyslovení požadavku volebního práva také pro ženy. Mužští představitelé společenského a politického života, ač to jinak byli jistě pánové rozumní, milující svobodu a demokracii, však kvůli zažitým předsudkům a kulturním a myšlenkovým stereotypům nedokázali tento požadavek přijmout, ba ani pochopit, a proto proti těmto ženám tvrdě zasáhli. Aktivistky hnutí za volební práva žen, takzvané sufražetky (z anglického *suffrage* – volební právo), se staly politickými mučednicemi. S rostoucím útlakem však ženské hnutí sílilo, nejen v Anglii, ale i v USA a v dalších zemích. Dnes tomuto období říkáme první vlna feminismu, i když označení feminismus se tehdy ještě nepoužívalo. Říkalo se spíše „ženská otázka“ a tento pojem zahrnoval kromě požadavku na volební právo také požadavek na možnost studia, profesního uplatnění i ekonomického a právního zrovnoprávnění žen.

Ani léta bojů nepřinesla ženám zlepšení jejich evidentního politického a společenského útlaku. Změnu přinesla až první světová válka. Muži odešli hromadně na frontu a ženy musely nastoupit na jejich místa, zejména v továrnách. Oblékly si kalhoty, velmi rychle si osvojily řadu technických a hospodářských dovedností a záhy se vyrovnaly mužům i v oblastech, v nichž by to donedávna nikdo neočekával. Začala veliká éra emancipace žen.

K osvobození ženy z daností společenských přispělo i postupné osvobozování ženského těla z daností biologických. Na sklonku 19. století proběhla tzv. reforma dámského oblečení, ženy odložily korzety a šněrovačky. Ženské tělo se tak začalo i symbolicky uvolňovat z tuhého sevření puritánské morálky. Nastala i velká revoluce v lékařské péči a pojetí nemoci. Ženy se ujaly zdravotnické osvěty. Vyřešení problému horečky omladnic a zavedení vědeckých metod do porodnictví vedlo k dramatickému poklesu úmrtnosti kojenců i rodiček. Zásady hygieny a racionálního stravování začaly formovat nové pojetí zdravého způsobu života. To vše mělo za následek jednak markantní nárůst počtu obyvatelstva, ale také zásadní změny způsobu života. Všechny tyto novinky, které byly v zárodku přítomny už na sklonku 19. století, přinesly své plody až v poválečném světě. Změny životního stylu, společenského uspořádání, rodinného i profesního života se nejvíce projeví na proměnách společenského postavení žen i jejich role v rodinách a domácnostech. Nastalo století radikální proměny ženství.

To, že krátce po první světové válce ženy najednou v podstatě bez velkého odporu získaly volební práva ve většině demokratických zemí, už vlastně ani nikoho nepřekvapovalo. (Překvapuje spíše, že v některých zemích získaly ženy volební právo až relativně pozdě. Například v některých kantonech Švýcarska, země, která může být pokládána za kolébku demokracie, až v 70. letech!)

Ženy se začaly jinak oblékat, nosily kalhoty, dokonce mužské klobouky, začaly kouřit, mohly studovat, cestovat, volit si do té doby jen výlučně mužská povolání. V atmosféře všeobecné emancipace žen utichla vlastně ve 20. a 30. letech první vlna feministického hnutí. „Ženská otázka“ přestala být aktuální. Svět měl zakrátko, ukázalo se, jiné starosti – schylovalo se k druhé světové válce.

Druhá vlna feminismu

Po druhé světové válce se staly dvě věci, které, jak se ale ukázalo až později, předznamenaly vznik druhé vlny feminismu.

Simone de Beauvoirová, družka filosofa Jean Paul Sartra, vydala v roce 1949 knihu *Druhé pohlaví*. V ní otevřeně nastolila otázku ženské sexuality a tělesné i kulturní a společenské podmíněnosti rozdílu mezi pohlavími. „Ženami se nerodíme, ženami se stáváme,“ napsala tehdy Beauvoirová a vyslovila myšlenku, že rodinná a společenská role je ženě vnucena patriarchální společností, a to skrze její systém výchovný, právní, sociální i ekonomický. Četba této knihy postupně posilovala v ženách, zejména levicově zaměřených intelektuálkách, pocit, že ženy jsou vlastně stále zotročeny, že se především nevymanily duchovně z područí tradičních hierarchických struktur.

Na druhé straně oceánu, v USA, vyšla v roce 1947 proslulá Kinseyho zpráva o sexuálním chování Američanů. Rozsáhlá sociologická studie byla revoluční především v tom, že v do té době poměrně puritánské Americe debatovala určitá sexuální témata, jako je orgasmus, masturbace, nevěra, promiskuita apod. Tím se v Americe odstartovala známá sexuální revoluce, která byla příznačná pro tzv. babyboomové generace, nejdříve beatníků a později hippies.

Sexuální tematika byla přirozeně posilována také Freudovou psychoanalýzou, která se stala součástí života bohatých a vzdělaných vrstev západní společnosti, ale která zprostředkovaně ovlivňovala i mentalitu střední vrstev. I psychoanalýza přispěla k tomu, že se ženy začaly vnitřně osvobozovat z pocitů viny, neuróz a frustrací, plynoucích z tradičního pojetí sexuality a z prudérního ostychu, který ji zahaloval, a začaly si uvědomovat a akceptovat sebe sama a odmítat druhořadé postavení, které jim tradiční společnost přiřkla.

Druhá vlna feminismu však propukla ještě z jiných důvodů. Inspirací jí bylo národně osvobozovací hnutí v rozvojových zemích, které se v 60. letech postupně zbavovaly koloniální nadvlády evropských zemí. V Americe to pak bylo hnutí za rovnoprávnost černochů v některých jižanských státech, kde stále platily segregační zákony. Patrice Lumumba, Che Guevara a Martin Luther King se stali hrdiny nové generace mladých. A v některých ženách pak po jejich příkladu uzrálo přesvědčení, že když mohou bojovat za svobodu africké národy, jihoameričtí rolníci či američtí černoši, proč by neměly o totéž usilovat ženy, které jsou svým způsobem také zotročeny.

V 60. letech tak mladé ženské aktivistky opět vytáhly s transparenty do ulic, v politických institucích, na stránkách časopisů a v univerzitních posluchárnách začaly vznášet své nově formulované požadavky a vzniklo hnutí, jemuž se už tehdy říkalo feminismus. Velikými tématy této druhé vlny feminismu byla především reflexe ženského těla a sexuality, ale také problematika těhotenství a porodu, který ženám ukradli muži – lékaři a vědci, pornografie a zneužívání ženského těla v reklamě a médiích, otázka násilí páchaného na ženách, sexuálního obtěžování. K těmto typickým tématům týkajícím se ženského těla a ženské sexuality přibyla i širší tematika sociální a ekonomická: požadavek na další zrovnoprávnění ve studiu, profesním uplatnění, právním a ekonomickém postavení ve společnosti, otázka spravedlivého rozdělení rolí v rodině, ale také rozvodů a dělení majetku.

Feministické hnutí 60. let se však velmi rychle roztržilo do spousty dílčích proudů a směrů. Ukázalo se totiž, že ženy mají rozmanité požadavky, které jsou dány jejich etnickým a sociálním původem, vzděláním, náboženskou orientací, a že není možno naleznout společného jmenovatele feminismu jako takového. V té době se z feministického hnutí vydělilo hnutí lesbiček, které pochopily, že jejich specifické potřeby se nekryjí s obecnými cíli feministického hnutí. Ve víru a tříšti dílčích proudů a za ustavičného štěpení jednotlivých skupin tak feminismus let šedesátých brzy začal ztrácet na své průbojné síle a na přelomu 60. a 70. let za všeobecné porevoluční kocoviny ustrnul a usnul. Zůstala ale po něm spousta napsaných textů, románů, povídek, odborných pojednání. Tento intelektuální odkaz feminismu nebylo nadále možno pominout a začal se stávat součástí akademické vědy, sociologie, psychologie i filosofie.

Feministická filosofie

Od 60. let se některé ženy filosofky začínají tázat, kde se stala chyba, kde je ono nešťastné rozcestí, na němž se lidstvo vydalo špatným směrem – k dualistickému rozštěpení mužství a ženství a k jednostranné patriarchální nadvládě mužů. Feministická filosofie se vlastně zabývá reinterpretací celých dosavadních dějin myšlení, novým čtením filosofie, a psaním filosofických textů typicky ženským způsobem. Feministky přišly s tezí, že muži v průběhu kulturního vývoje postupně ženy vytěsnili z oblasti filosofie a vědy, vytvořili si svůj specifický mužský jazyk, jímž v těchto oblastech duševně pracují, a tím i nadále ženám znemožnili se na této tvořivé činnosti podílet. Velkým tématem se tak stala otázka patriarchátu a matriarchátu, otázka metafyzického dualismu, ale především typicky mužského a ženského způsobu myšlení a vyjadřování.

Feministky hledaly v dějinách lidstva ideální říši, v níž by nebylo dominance jednoho pohlaví nad druhým, a nacházely ji například ve starověké Krétě. Ptaly se, kdo z filosofů byl ženám ještě příznivě nakloněn, a kdo už ne. Platón byl sice dualista, ale umírněný, v podstatě harmonický. Člověk je podle něj původně androgyn, který byl pak osudově rozpolcen na muže a ženu. Od té doby po sobě obě tyto poloviny touží, ale už nemohou dosáhnout šťastného splnutí. Platón muže nadřazuje ženě, ale ženu nijak zásadně nezavrhuje. Horší to bylo s Aristotelem. Tomu feministky přičítají ono zlé rozdělení. Aristotelés už ve svých spisech o biologii rozlišuje samce a samičky dualisticky a hierarchicky. Muž je podle něj biologicky kvalitnější, mužské tělo je pevnější, soudržnější, ženské tělo je nedostatkové, obsahuje příliš mnoho vody. Muž má větší mozek, má více švů na lebce, protože jeho mozek více pracuje a potřebuje se chladit. Muž má více žeber, zubů... Aristotelés řadil živočichy co do inteligence do tohoto pořadí: muži, sloni, delfíni, ženy, opice... To mu feministky dodnes nemohou zapomenout.

Velikým tématem pro přemýšlení je odkaz židovsko-křesťanské tradice, na němž do značné míry stojí evropská kultura a euroatlantická civilizace. Judaismus, křesťanství a islám věří v jednoho Boha, výlučně monoteistického, s nápadně jednostrannými patriarchálními rysy. V dějinách se v těchto náboženstvích vytvořilo určité pojetí rodiny a manželství, které sice ženu ctí, ale nepřiznává jí stejné postavení a všechna práva jako muži. Do křesťanství pak v jeho raných dobách pronikly prvky manichejského a novoplatónského dualismu, které způsobily, že žena se v očích teologů, mistrů zbožného života a představitelů církve stala nádobou hříchu, nástrojem ďábovým a symbolem přizemnosti. To bohužel vedlo ke středověkým excesům v zacházení se ženami a v době raného novověku pak k výstřelkům přímo protizenského tažení v podobě pronásledování čarodějnic.

Některé vzdělané věřící ženy si uvědomily problematičnost těchto historických deformací náboženství a pustily se do teologické reinterpretace Bible, dogmat i církevních řádů a daly tak vzniknout celé nové disciplíně – feministické teologii. Tyto teoložky dnes zjišťují, že základy náboženství byly bohužel, i když často nechtěně, mylně interpretovány dominantním mužským prvkem, a proto potřebují nový výklad, který by odhalil původní zdravě vyvážený důraz na polaritu mužství a ženství.

Feministické filosofky se od Platóna a Aristotela, přes Rousseaua a Kanta, Hegela i Marxe dostávají až k Heideggerovi a Sartrovi a k současníkům Derridovi či Lacanovi a přispívají tak k tomu, že nejen ženy, ale i muži, kteří jejich texty čtou, přicházejí na dosud netušené souvislosti a neprobádané propastné hlubiny oné zdánlivě maličké a domněle zcela jasné otázky: proč a jaké jsou rozdíly mezi mužem a ženou.

Pro feministické filosofky je příznačné to, co ostatně charakterizuje všechny postmoderní intelektuály: překračují tradiční oblasti oborů, žánrů, lehce se pohybují v několika odborných specializacích zároveň, vyjadřují se s vysokou intelektuální noblesou komplikovanou akademickou mluvou, ale přitom na druhé straně neváhají poskytovat rozhovory bulvárním médiím a píšou zcela srozumitelné populární a aktuální komentáře do denního tisku.

Třetí vlna feminismu

Postoj veřejnosti k feminismu či genderovým studiím se v poslední době zlepšuje. Málokdo dnes pochybuje o tom, že otázka rovnosti a spravedlivých vztahů mezi pohlavími je oprávněná, že vzájemná komunikace mezi psychologicky poměrně značně odlišně uspořádanými mentalitami mužů a žen je obtížná a je zdrojem vážných konfliktů, nebo že otázka, co si počít se sebou samým ve změněných společenských podmínkách a v nových společenských rolích, je ve své aktuální existenciální naléhavosti vskutku zásadním filozofickým problémem.

Feminismus jako paradigma

Feminismus (gender studies – studia rodových rozdílů) a postmoderna (postmodernismus) jsou dalším příkladem paradigmatických nastavení v různých oblastech společenského života, ale i v jednotlivých odborných disciplínách, z nichž pak vyplývají určité deformace v přístupech, diskurzech, nastavených pravidlech jednání, etických hodnotových žebříčcích apod. Nahlédnout na limity takových paradigmat je pro aktéry těchto procesů obtížné. Filosofie i etika se o to přesto snaží. Jedním z příkladů nové feministické etiky je už zmiňovaná Carol Gilliganová. Recenzi její knížky z feministického webu máme v Čítance.

Co číst?

BADINTEROVÁ, Elisabeth. *Tudy cesta nevede. Slabé ženy, nebezpeční muži a jiné omyly radikálního feminismu*. Praha: Karolinum, 2005.

GILIGANOVÁ, Carol. *Jiným hlasem. O rozdílné psychologii mužů a žen*. Praha: Portál, 2001.

LENDEROVÁ, Milena. *K hříchu i k modlitbě. Žena v minulém století*. Praha: Mladá fronta, 1999.

TANNENOVÁ, Deborah. *Ty mi prostě nerozumíš. Jak spolu mluví muži a ženy*. Praha: Mladá fronta, 1995.

KAST, Verena. *Otcové – dcery, matky – synové. Práce s rodičovskými komplexy jako cesta k vlastní identitě*. Praha: Portál, 2004.

| |
|--|
| feminismus.cz genderonline.cz profem.cz padesatprocent.cz feministky.com ecn.cz nesehnuti.cz esfem.sk aspekt.sk |
|--|

JANATA, Jaromír. *Dvojí svět*. Praha: Maxdorf, 1997.

PONĚŠICKÝ, Jan. *Fenomén ženství a mužství. Psychologie ženy a muže, rozdíly a vztahy*. Praha: Triton, 2003.

LIPOVETSKY, Gilles. *Třetí žena: neměnnost a proměny ženství*. Praha: Prostor, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum, 2000.

BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*. Praha: Slon, 2002.

KALNICKÁ, Zdeňka. *Filozofky v dějinách evropské filozofie*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2009.

KALNICKÁ, Zdeňka. Genderovanost filozofického kánonu a textové „strategie“ marginalizace filozofek. *Sociologický časopis*, 2009, č. 4, s 809–833.

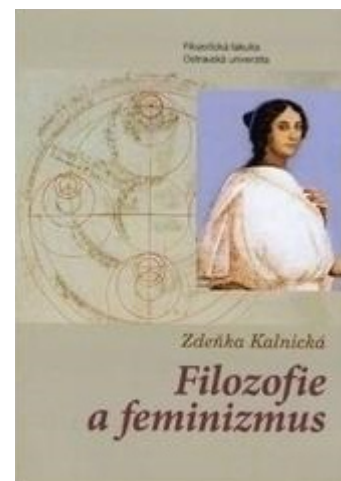
KALNICKÁ, Zdeňka. *Filozofie a feminizmus*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2010.

CAMERONOVÁ, Deborah. *Mýtus o Marsu a Venuši. Mluví muži a ženy opravdu různými jazyky?* Praha: Filozofia, 2018.

Co nečíst!

Člověk musí být velmi obezřetný, kriticky rozlišovat dřív, než vůbec knihu vezme do ruky.

BURDOVÁ, Ilona. *Chvála ženy statečné aneb co nám feministky neřekly*. Brno: Kartuziánské nakladatelství, 2017. Publikace z produkce ultrakonzervativních hyperkatolíků hlásá fundamentalistické názory, za něž by se nemuseli stydět ani fundamentalisté muslimští.



14.2 Feministická etika

Musíme rozlišit feministický přístup k etice a specifické etické problémy týkající se žen (zejména problém rovnosti pohlaví). První bude spíše teoretická etika, druhý spíše aplikovaná, sociální etika. První přístup je odborně zastoupen relativně málo, těsně souvisí s feministickou filozofií. Druhý naopak hojně, většina toho, čím se zabývá feminizmus jako sociální a politické hnutí i jako myšlenkový směr, má zpravidla také nějaký etický aspekt.

K hojně frekventovaným tématům patří rod a moc, tedy hledání příčin nespravedlivého uspořádání asymetrie pohlaví. Feministky se rády dovolávají Foucaulta a jeho metody zkoumání moci. Pochopitelně se hledají i příčiny a mechanismy různých podob útlaku a diskriminace v rodinách i ve společnosti.

Filosoficky silně relevantní je otázka po identitě, identitě ženy.

Už jsme to zmínili v kapitole o etice dialogu, komunikace a diskursu, že ženy mluví nejen „jiným hlasem“, tedy používají svébytný diskurs, ale především užívají jazyk, mluvu, komunikaci jinak, k jiným účelům než muži. To vede bohužel k tragickým nedorozuměním. Snaha odstranit tyto paradigmatické disparitnosti nebo si je aspoň uvědomit je motivována eticky a má právě etický dosah.

Feministická etika se jako pojem, pojmenování začíná objevovat koncem 70. let 20. století. Feministické filozofky a etičky často revidují koncepty vytvořené v dějinách a pokoušejí se je reinterpretovat z pozice své nově uvědomované identity. Vracejí se k různým koncepcím společenské smlouvy, ke Kantovi, k utilitarismu. Samozřejmě tradiční etice vyčítají, že je androcentrická, že ostře rozlišuje a odděluje sféru domácí intimity a sféru veřejnou, politickou. Mužská etika abstrahuje a zobecňuje, zatímco ženská konkretizuje a kontextualizuje.

Feministky záhy naskočily do kolem jedoucího vlaku postmoderny, protože zjistily, že jede zhruba stejným směrem. V etice podobně jako postmodernisté zdůrazňovaly partikularitu, fragmentárnost, malé příběhy.

Jeden ze zásadních sporů se vede o to, zda existuje něco jako specificky „ženská morálka“, odlišná od „mužské morálky“. Zpravidla teprve, až se tato možnost zamítne, ukazuje se jako jediná cesta skutečná feministická etika.

Feministky se nevyhýbají normativní etice, neváhají stanovovat vůdčí principy. Ale nechtějí přitom usilovat o takzvanou objektivitu a neutralitu, protože ji pokládají za nedostupný ideál, jemuž ovšem muži rádi věří. Ženy jsou emocionální, stranické, mají své osobní a konkrétní zájmy a nechtějí se toho všeho vzdát. Proto se v podstatě ani nevyhýbají kazuistikám a dílčímu „moralizování“.

Ale není to jednoduše ženská etika pro ženy. Feministky jsou někdy i muži. Nadto feministky dobře vědí, že rody není možno od sebe oddělit, takže řeší současně problémy genderově, s vědomím rodových identit. Ony prostě jen nechtějí být „rodově slepé“ (jako se říká požadavku *colorblind*, barvosleposti, v případě rasy). To nejde. Ale na druhé straně nechtějí upadnout do esencialismu, metafyzické, ontologické koncepce rodu jakožto substance, neměnné podstaty, jež předchází aktuálnímu stavu a determinuje jej.

Jde například i o to, že ve vědeckém výzkumu se projeví rodové stanovisko, takže vzniká otázka, má-li vědec/vědkyně s tímto vlastním zkršením předem počítat a zakomponovat je do designu (metodiky) výzkumu, nebo má-li se právě proto o to víc snažit uchovat si neutralitu a objektivitu.⁵¹ Podle zmíněných studií se zdá, že ve vědeckých komunitách panuje názor, že ženy vědkyně inklinují k výzkumu, který je eticky založený na ideji odpovědnosti a péče (*responsibility and care*), kdy je badatelka vtažena do předmětu výzkumu, do jeho vztahů a kontextů, zatímco typicky mužský přístup inklinuje k etickému ideálu správnosti a spravedlnosti (*right and justice*), usilujícímu o nezávislost a neosobní pravidla a hodnoty. Vlastně právě na toto poukázala Carol Gilliganová, když kritizovala jednostrannost výzkumů Jeana Piageta a Lawrence Kohlberga⁵², čímž vytvořila jeden ze základů feministické etiky. Můžeme tomu říkat epistemologická situovanost. Jde prostě o ženský pohled, jinou zkušenost.



Závazný studijní úkol

Bylo by užitečné si přečíst klíčovou knihu Carol Gilliganové, jež je pokládána za kanonické dílo feministické etiky.

GILLIGANOVÁ, Carol. *Jiným hlasem. O rozdílné psychologii mužů a žen*. Praha: Portál 2001.

Plně však stačí to, co je obsaženo v recenzi Marie Čermákové v Čítance. Zejména bude-li četba doplněna ještě o informace z programního článku Zuzany Kiczkové *O čom sa diskutuje vo feministickej etike*. Článek je rovněž v Čítance. Podobně zásadní je i článek o jedné z prvních feministických etiček ve světovém měřítku Seyle Benhabibové, který máme rovněž v Čítance. Abychom viděli, jak myslí a píšou feministické etičky.

Encyklopedické heslo – feministická etika (Radim Brázda)

(Seyla Benhabib, J. Butler, Kathy Davis, Herta Nagl-Docekal, Carol Gilligan, Jean Grimshaw, Susan Harding, Sarah L. Hoagland, Nancy Chodorow, Luce Irigaray, Alison M. Jaggar, Julia Kristeva, Janice Raymond, Mona Singer); představuje centrální oblast feministické filosofie, která se formovala v ženském hnutí 19. stol., spojeném s požadavky práva žen na vzdělání, práci, účast v politickém dění; teoreticky reflektuje praktické otázky související s postavením ženy v tradiční patriarchální, hierarchicky strukturované společnosti určené feministkami jako androcentrické, tedy takové, kde se mužské myšlení stává měřítkem lidského a zastupuje zbývající dva rody (ona a ono). Androcentrismus je vnímán jako myšlenková a řečová redukce reflexe skutečnosti, proti níž kladou feministky o ideu lidských práv a humanismus opřený korektivem gynocentrismu; má být komplementární k androcentrické verzi světa. Gynocentrismus však není pojat jako rekonstrukce skutečnosti, založená na opačných předsudcích, nýbrž jako prověřující vhled do jakéhokoli způsobu vnímání skutečného. K výraznému vzestupu feministického hnutí došlo v 60. a 70. letech 20. stol., kdy se spojilo s politicky

⁵¹ DLOUHÁ, Marie. Kdy je třeba říci dost: Když etická dilemata ve feministickém výzkumu překročí určitou mez. *Antropowebzin*, 2014, č. 1, s. 11–19. Dostupné z: <file:///C:/Users/vladi/Downloads/183-355-1-PB.pdf>

Viz rovněž: BOSÁ, Monika. *Feministický výskum – etika výskumu v sociálnej práci*. Príspevok vznikol v rámci projektu VEGA 1/0710/11 Maskulinity a femininity vo feminizovaných odboroch. Dostupné z: <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Balogova8/subor/Bosa.pdf>

VAŇKOVÁ, Markéta. (2010): Výzkumník lapený: Úvahy k (a)symetrii vztahů mezi výzkumníkem a zkoumaným. *Biograf* (52-53): 46 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/members/clanek.php?clanek=5307>

⁵² FARKAŠOVÁ, Etela; SZAPUOVÁ, Mariana. „Případ Gilliganová“ – epistemologické a metodologické otázky feministického výskumu. In: *Filozofia: minulé podoby – současné perspektivy*, Bratislava: Maxima press, 2003, s. 47–52. Dostupné z: https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/oc/crs/Publikacie/Studie/farkasova-szapuova-pripad_gilligan.pdf

orientovanými požadavky, akcentem na odlišnost, rovnoprávnost, právo na pohled jiného rodu, nefalokratické hodnotové orientace. Toto úsilí je vedeno snahou o přeměnu společenského řádu do podoby zaručující rovnoprávnost obou rodů. Zpočátku byla feministická etika spojena s všeobecnými ženskými otázkami a praktickými zkušenostmi (aborce, zrovnoprávnění žen ve společnosti, mezilidské vztahy), později rozvinuly feministky vlastní teoretická stanoviska ke všem tématům moderního etického diskursu a zabývaly se rovněž morálními problémy pornografie, reprodukčních technologií, náhradního mateřství, militarismu, životního prostředí a situací žen ve třetím světě, etiky sexuální a rodové diference, lesbické etiky, kritiky heterosexuálních vztahů. V 80. letech lze již rozlišit ve feminismu např. proud kritizující tradiční etiku (jež prý nemá přiměřené prostředky k zachycení speciálních ženských otázek) a jednak rozvoj alternativních teorií a příspěvků; feministky usilují o změny v sociální struktuře a institucích, které zvýhodňují muže. Neomezují se pouze na kritiku mužských základů morálky a universalistické etiky, nýbrž etabloje ženy stejně jako muže jako vlastní morální instanci (jsou rehabilitovány ženské ctnosti, mateřskost apod.). Základním předpokladem feministické etiky je přijetí všeobecného rozdílu mezi ženami a muži v přístupu k morálním problémům; existují odlišné mužské a ženské etické priority. Feministická morální kritika ukazuje, že normy ženské mravnosti a ctnosti jsou sexistickým zkreslením, v jehož základu spočívá mužský zájem na ženské poslušnosti. Dosavadní dějiny etiky měly takřka výhradně falokratickou podobu – to se týká i jejich pojmového aparátu. C. Gilligan, C. Pateman, S. Benhabib a další feministky například ukázaly, jak se nezákladnější pojmy liberální spravedlnosti a samotné odlišení veřejného od soukromého v minulých tři sta letech spojovaly s patriarchálními sociálními strukturami, jež vylučovaly ženy z účasti na moci a znemožňovaly jim realizaci svobodně zvolených životních forem. Feministická etika přímo vybízí ke komparativním studiím a sama je výsledkem nejelementárnější možné komparace mezi rody.

Štýri pohľady do feministickej filozofie. (H. Nagl-Docekalová, B. Weisshauptová, E. Fox-Kellerová, L. Codeová) Archa, Bratislava 1994; H. Nagl-Docekal (Hrsg.): *Feministische Philosophie*, 1990; U. I. Meyer: *Einführung in die feministische Philosophie*, 1992; H. Nagl-Docekal/H. Pauer-Studer: *Jenseits der Geschlechtermoral*, 1993.



Doporučená literatura k prohlubujícímu studiu

Máme výhodu, že obor u nás garantuje profesorka Zdeňka Kalnická. I když se specificky feministickou etikou nezabývá. To ostatně, pokud vím, v Čechách nikdo. Na Slovensku se feministické etice programově věnuje Zuzana Kiczková, ale částečně i jiné feministické myslitelky, například Etela Farkašová.

Kromě už výše zmíněných webů je možno doporučit zejména slovenský feministický časopis *Aspekt* (aspekt.sk). Časopis *Gender, rovné příležitosti, výzkum*.

Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy.

V přílohách jsou rovněž tyto zásadní publikace, z nichž zejména ta prvně zmíněná je relativně stručná, obsažná a přehledná:

LINDEMANN, Hilde. *An Invitation to Feminist Ethics*. Oxford University Press, 2019.

FIELDING, Helen; HILTMANN Gabrielle; OLKOWSKI, Dorothea; REICHHOLD, Anne (eds.). *The Other. Feminist Reflections in Ethics*. Palgrave, 2007.

TESSMAN, Lisa. *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*. Springer, 2009.

WALKER, Margaret Urban. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. Oxford University Press, 2007.

TOWNES, Emilie M. *Womanist Ethics and the Cultural Production of Evil*. Palgrave Macmillan, 2006.

SCOTT, Robin May. *Discovering Feminist Philosophy. Knowledge, Ethics, Politics*. Rowman & Littlefield, 2003.

BELL, Vikki. *Culture & Performance. The Challenge of Ethics, Politics and Feminist Theory*. Oxford – New York: Berg, 2007.

JAGGAR, Alison M. (ed.). *Living with Contradictions. Controversies in Feminist Social Ethics*. Westview Press, 1994.



Kontrolní otázky

Vědecký a akademický svět musí stát na racionalitě a přísné logice. Neměly by se ženy, které chtějí vstoupit do vědy a na akademickou půdu, přizpůsobit tomuto myšlení, ne proto, že je mužské, ale protože je akademické?

Nejsou rozdíly mezi rasami či kulturami větší než rozdíly mezi pohlavími? Vidíme ostatně, že samy feministky mají mezi sebou mnoho rozporů. Nemluvě o tom, že definice pohlaví se nám v poslední době rozvolnily tak, že jich najednou napočítáme i desítky.

15 Etika péče

Pokusil jsem se nedávno ve veřejné přednášce pro sociální pracovníky vyložit etiku péče Virginie Heldové.⁵³ Myslím, že se tento popularizující úvod může hodit i sem.

15.1 Virginia Heldová: Etika péče

Virginia Heldová je feministická etička, jejíž dílo do českého prostředí uvádí Petr Urban, pracovník Filosofického ústavu Akademie věd, který také tuto knihu přeložil.⁹ Pokusím se stručně vyložit, oč Heldové jde a v čem spočívá její spor s klasickými etickými teoriemi a převládajícími akademickými koncepty.

Klasické etické teorie vycházejí z předpokladu, že člověk je *animal rationale*, tedy že je autonomní (ne-závislý, svéprávný, samo-statný) a rozhoduje se vědomě, rozumně, na základě pečlivě zváženého kalkulu. Tyto teorie přehlížejí, že člověk není vždy zcela nezávislý, ba dokonce málokdy. Ve skutečnosti je včleněný do komplikovaných vztahových sítí a jeho život závisí na druhých a na něm závisí další lidé.

Jsou teorie, které posuzují etičnost činu podle jeho motivů – Co aktéra k jednání vedlo? Jiné zase posuzují čin podle záměru – Co tím člověk sledoval? Další posuzují čin až podle následků – Jak to dopadlo? Co z toho vzešlo? Těm se říká konsekvencialistické. Nejtypičtější verzí konsekvencialismu je utilitarismus – Čin se posuzuje podle míry užitku či prospěchu, který přinesl. Jiné teorie si všímají spravedlnosti. Další pak zase spíše osobních ctností. Ale všechny nahlížejí člověka izolovaně – aktéra a jeho čin. Jako by snad člověk byl osamocená figurka na šachovnici, limitovaná jen pravidly, jak smí táhnout.

Do těchto způsobů uvažování se nějak nevejde péče, říká Heldová. Péči tyto teorie podřizují svým konceptům a posuzují ji podle toho, nakolik komu přinesla prospěch, zda byla spravedlivá, zda jí člověk projevil nějakou ctnost apod. To ale neodpovídá samotnému principu péče, tvrdí Heldová, to je nepochopení toho, jak péče funguje.

Virginia Heldová navrhuje zcela jiný přístup – vždy vidět člověka v předivě sociálních, zejména pak intimních osobních vazeb. Je-li člověk dítě nebo rodič, pak tento vztah zavazuje docela jinak, než jak tvrdí etické teorie. Je tu péče, je tu odpovědnost, ano, ale ne proto, že by k tomu člověka vedly teoretické úvahy, racionální volby, ale protože ho k tomu vedou zcela základní emoce, řekněme soucitu, odpovědnosti. Filozofové (i etikové) nemají rádi emoce, pokládají je za znak iracionality. Dobrá, tak zkusme říkat morální emoce. Tváří v tvář dítěti jsem jat soucitem a vezmu je pod ochranu, budu o ně pečovat. Jakého typu je tato primární přirozená „emoce“ – soucit? Podobně – Když vidíme, že se s někým zachází nespravedlivě, nehumánně, když slyšíme křik trýzněného, vzbudí to v nás „emoci“ rozhořčení, hněvu. A jdeme a zasáhneme na jeho obranu. Tato „emoce“ hněvu či rozhořčení mě vede k interpretaci toho, co je správné a co špatné, tedy k etickému soudu. Vede mě tak k témuž, k čemu někdy vede i racionální úvaha, teoretické zamyšlení. Samozřejmě že emoce nemusí být žádné primitivní instinkty, zvířecí pudy. Emoce se musí dále tříbit, kultivovat. Měly by se následně i intelektuálně reflektovat. Jen tak poté mohou být hybatelem nebo složkou morálního usuzování a rozhodování.

„Morální uvažování, které se opírá výhradně o rozum a racionalistické dedukce či kalkulace, se z pohledu etiky péče jeví jako neuspokojující.“ (s. 24)

Filosoficky, racionalisticky založené etické teorie odmítají emoce – za emoce pokládají třeba pomstychtivost, sobectví, nadřžování, agresivitu apod. –, protože se jim zdá, že právě emoce by měly být rozumem a morálkou zkroceny, omezeny. Heldová ale naproti tomu tvrdí, že emocionalitu není možno ze života vyloučit. Přece v konkrétních životních situacích máme nějaké pocity, cítíme náklonnosti i averze, soucit i nenávisť. Že nás někdy

⁵³ HELD, Virginia. *Etika péče. Osobní, politická a globální*. Praha: Filosofia, 2015.

emoce svedou na scesti? Zajisté, všechno se dá přehnat. A proto potřebujeme etiku péče, říká Heldová, tedy takovou, která bude zkoumat, hodnotit, kultivovat morální emoce.

„Etika péče odmítá názor převládajících morálních teorií, že čím je úvaha o nějakém morálním aspektu abstraktnější, tím je lepší, protože se tím spíše vyhne předpojatostem a svévolnosti a uchová si nestrannost.“ (...) „Etika péče volá po přehodnocení univerzalistických a abstraktních pravidel převládajících etických teorií.“ (s. 25) Tyto teorie si totiž myslí, že nestrannost je důležitější než vztahy. Etika péče je ale skeptická vůči abstrakcím a spoléhání na pravidla.

Ted' to můžeme říct natvrdo: Filozofové, racionalističtí etikové jsou většinou muži, kteří si myslí, že jsme v soudní síni, že život je právní kauza a že se tady řeší spory pomocí racionálního dokazování a logické argumentace. Jenomže já si myslím – podobně jako Heldová a jiné feministky i mnozí jiní myslitelé –, že v soudní síni se ocitáme velmi zřídka a že život není jako právní kauza, spor advokátů. Ve většině běžných životních situací se věci řeší jinak než právní, formální, oficiální cestou.

Celý problém spočívá v tomto: Co vidíme jako prioritu – konkrétnost, nebo zobecnitelnost (abstrakci)?

„Často se tvrdí, že má-li být soud soudem morálním, musí být zobecnitelný.“ (...) „Výrok »*Měla bych pečovat o Janu, protože je to mé dítě*« není obecný. Výrok »*Všichni rodiče by měli pečovat o své děti*« je obecný. První se dá odvodit z druhého, ale druhý z prvního ne tak snadno. Etika péče ale chápe onen první výrok jako výchozí morální závazek – i když ví, že asi není zobecnitelný. Proto se zdá, že je rozpor mezi péčí a spravedlností, náklonností a nestranností, loajalitou a univerzalitou.

Kant tvrdil, že ženy nemohou být plně morálními bytostmi, protože se spoléhají spíše na emoce než na rozum. Feministky ale namítají, že na vině jsou spíše muži, pokud lpějí na literě zákona, na byrokratickém uctívání pravidel a maskulinním přeceňování nezávislosti oproti vzájemné závislosti jednoho na druhém. Tradiční etika chce dosáhnout „poznání“, feministky spíš „pochopení“, „porozumění“. Chtějí-li ženy něčemu morálně porozumět, pak k tomu zapojují citlivou pozornost, využívají schopnost ocenit kontext a způsob vyprávění a potřebují k tomu poměrně rozsáhlou komunikaci. Jim zkrátka zobecňování a abstrakce snižuje schopnost tomu rozumět.

Heldová se často odvolává na jednu z prvních feministických etiček, Carol Gilliganovou, jejíž kniha *Jiným hlasem* už v 80. letech silně zapůsobila na celou scénu teoretické etiky.⁵⁴

Ted' už si jistě dovedeme udělat dobrou představu, o co tady jde. Půjde-li o situaci rodiny, přátelství, sousedských vztahů, života v obci či nějaké komunitě, je podle feministických etiček vhodnější uplatnit etiku péče. Budeme-li ale muset řešit státní sociální politiku na ministerstvu, musíme nutně zobecňovat a použít spíše metodu hledání a formulování co možná abstraktních pravidel. Ale není vhodné uplatňovat zásadu abstraktních pravidel a bazírovat na formálním principu fair play v kontextu rodiny a přátelství.

Problém je, že základní představy těchto akademických teorií o liberální společnosti se nám zafixovaly za studií a my jsme si je natolik osvojili, že podle nich usuzujeme a možná nakonec i žijeme. Ano, tyto teorie nabízejí morálku vhodnou pro právní, ekonomické a politické interakce mezi lidmi, kteří jsou si víceméně cizí, ale mají k sobě jisté minimum důvěry, aby utvářeli určité politické útvary. Liberálně individualistická morálka se zaměřuje na to, jak by měl každý žít sám za sebe. Etika péče naopak požaduje, abychom přijali zodpovědnost – člověk je primárně a bytostně vkořeněný a nese tíži závazků.

Heldová chce, aby morálka hodnotila (tedy aby byla normativní, řečeno jazykem teoretické etiky), ne aby jen formálně popisovala či formulovala pravidla, zásady, principy. Etika péče chce prostě moralizovat, dávat konkrétní morální doporučení týkající se faktických vztahů, které jsou založené na důvěře, ohleduplnosti a péči – ale i těch, které takové nejsou. Převládající akademické etické teorie vše převádějí na spor mezi egoistickými zájmy jednotlivce a univerzálními morálními principy. Ale mezi těmito krajními póly – „sobecký jedinec“ versus „lidstvo“ – je přece spousta věcí. Ti, kdo o někoho pečují, tak nejednají ani sobecky, ani obecně pro blaho všech. Pěstují prostě vztahy s konkrétními lidmi, ne s abstraktním lidstvem. Vlastně nejsou ani egoističtí, ani altruističtí. Jen ve vzácně vyhrocených situacích máme na vybranou mezi egoismem a altruismem.

⁵⁴ GILLIGANOVÁ, Carol. *Jiným hlasem. O rozdílné psychologii mužů a žen*. Praha: Portál, 2001.

Panující akademické etické teorie vlastně pokládají rodinu a přátelství za součást kmenové struktury, kmenové mentality a strategie in-group, tzn. neférového stranění našim, vlastnímu. Tady podle nich nemá smysl mluvit o morálních teoriích, protože tady je všechno nefér, tady je sféra soukromých preferencí, o kterých teoretici nemají moc co říct. Etika péče ale tuto sféru uznává jako legitimní prostor regulérních etických vztahů, kde je možno uplatňovat morální vedení. A odtud pak etika péče vychází k obecnějším tématům a kontextům, dokonce i sociálním a politickým.

Etika péče je feministická ne v tom, že by primárně usilovala o zrovnoprávnění žen, ale usiluje o zrovnoprávnění ženského pohledu a přístupu. Podobně jako i jiné feministické teorie rekonceptualizuje tradiční pojetí toho, co je veřejné a co soukromé. Podle akademických etických teorií je domácnost soukromou mimo-politickou sférou, do níž se vláda a politika nemá co vměšovat. Převládající etické teorie pokládají za relevantní pro morálku pouze veřejný prostor – kde jedinci jsou nezávislí, svobodní, izolovaní a vzájemně vlastně lhostejní, a sebe navzájem pokládají za rovnocenné. Postulují „morální subjekt“ a „morálního aktéra“ jako základní kámen svého pojetí morálky – a tím vylučují ze svého zorného pole morální témata a vztahy, které se rodí se vzájemných osobních kontaktů a vazeb v kontextu rodiny, přátelství a nejužších konkrétních sociálních skupin. Pro vztahy v komunitách rodinného typu je typické, že je zde velmi nerovnoměrně distribuována moc, že vazby a vztahy jsou nedobrovolné, většinou jsme do nich byli postaveni, nevybrali jsme si je. Tyto vztahy nemají povahu smlouvy, kontraktu s rovnocennými subjekty. Stojí na důvěře. Lidé jsou si zde nerovni a vzájemně na sobě závislí. Jednají emotivně a iracionálně, mimovolně. A přesto jsou tyto vazby a situace důležité.

Rozdíl je i v pojetí osoby, persony, individua. Etika péče vychází z relačního pojetí osoby, člověk je konstituován právě až v předivě vztahů, neexistuje už předem jako samostatný jedinec, zatímco převládající akademické etické teorie pracují s konceptem substančním, tedy představou osoby jako svébytné jednotky, v sobě spočívající, jen na sobě založené nezávislé entity. Toto substanční pojetí se ukázalo jako relevantní v politických a ekonomických teoriích, podle nichž se společnost skládá ze svobodných jedinců, racionálních a autonomních aktérů, kteří sledují své vlastní zájmy, z jednotek, které spolu spolupracují jen tehdy, když chtějí a když je to pro ně výhodné, nebo když je to současně výhodné i pro ostatní zúčastněné strany. To jsou klasické teorie liberalismu. Feministické teorie, jako třeba etika péče, osoby pojmají jako už existující ve vztazích a vzájemně na sobě závislé. To, že můžeme myslet a jednat, jako bychom byli autonomní a nezávislí, je ve skutečnosti iluze, je to fikce, kterou nám vnukají právě naše sociální vztahy. Heldová se ale brání, říká, že morálka se nedá konstruovat tak, jako by každý byl Robinson Crusoe. Feministky poměrně přesvědčivě dokazují, že nežijeme v liberální společnosti, většinou se nemůžeme svobodně rozhodnout, s kým vstoupíme do vztahu a s kým ne. Většina lidí je po většinu života závislých na druhých. Etika péče si toto uvědomuje a právě toho si cení, nepokládá za ideál společnost složenou z izolovaných atomizovaných jedinců. Naše autonomie je omezená a částečná, jen do jisté míry si můžeme vybírat, s kým vstoupit do vztahu a s kým ne – ale můžeme své vztahy dále kultivovat, některé rozvíjet, jiné naopak tlumit. V tom spatřují feministky pravou autonomii – ne v nějakém abstraktním, žádnými vztahy nezatíženém racionálním subjektu, jak o něm sní liberální teorie.

Je to zajisté tak, souhlasím – ale namítl bych, že vývoj, jak posledních minimálně 2,5 tisíce let, tak zejména posledních 200 let, a zrychleně pak posledních 30 let, svědčí o jasném směřování k individualismu. Podívejme se na fenomén singles, rozpadu rodin, jednočlenných domácností, atomizace lidí kvůli elektronickým komunikacím atd. Naše vztahy se virtualizují, ztrácejí konkrétnost. A za dveřmi už číhají roboti! Budťo je to tak, že jsme se s tím smířili, i když to nepokládáme za ideální stav. Anebo se nám to naopak líbí a pokládáme to za výhodu – být izolovaní, autonomní, nezávislí, o nikoho a nic se nestarat. Co na to feministky?

Plyne mi z toho takový závěr, že sociální práce, charita by se měla díť pokud možno na lokální úrovni, v konkrétních a bezprostředních vztazích, tam, kde se lidé znají, kde vystupují jako lidé, ne jako čísla statistik nebo zprůměrované sociologické typy. Jak ale potom dělat sociální politiku státu? Jen nastavovat rámce pro fungování služeb na terénní úrovni? V každém případě bych se přimlouval za víc konkrétní křesťanské charity než levicových sociálních experimentů. Salonní levicoví intelektuálové uvažují v kategoriích morálních teorií spravedlnosti, rovnosti a různých lidských práv (nároků). Jenomže tyto teorie zastíňují pohled na konkrétního člověka –

jakkoli upřímně se ho chtějí zastávat. Taktéž pravicově liberální teorie, které mluví spíše o férovosti pravidel, o rovnosti příležitostí, moc nepřihlížejí ke konkrétním osobám a situacím, a podobně jako levicové teorie silně abstrahují, formalizují, čímž vlastně dehumanizují, depersonalizují.

Feministické teorie nebo třeba etika péče Virginie Heldové stavějí do centra pozornosti ohleduplnost, důvěru, vnímavost vůči potřebám druhých, specifičnost vyprávěných příběhů a kultivování pečujících vztahů. Nevidí na prvním místě spory, střety různých zájmů, práv a nároků. Hledají to, co spojuje, nezdůrazňují primárně to, co stojí proti sobě jako rivalizující, konkurující si zájmy.

Samozřejmě že v praxi to takto vyhoceně nestojí – že etika péče je v opozici s etikou spravedlnosti. I když některé autorky to tak podávají. I v kontextu rodiny potřebujeme někdy důraz na formální pravidla férovosti a spravedlnosti – třeba jako ochranu proti násilí nebo špatné dělbě práce. A naopak i v soudnictví potřebujeme někdy důraz na princip péče, aby se přihlíželo ke konkrétním situacím, aby se s osobami zacházelo jako se skutečnými lidmi. Jde tedy spíše jen o to, kdy je lépe použit který přístup, jak je vzájemně kombinovat a vyvažovat. Oficiální akademické teorie mají jistě pravdu, když argumentují tím, že lidé si většinou myslí, že „dospělí občané obvykle nepečují o cizí lidi, nechtějí, aby se od nich očekávalo, že se o cizí lidi budou starat, ani aby se cizí lidé starali o ně“. Skutečně – dospělí lidé nechtějí být zapojováni do vztahů, které si nezvolili, pokládají se za racionální aktéry, zejména v občanské, veřejné, politické oblasti. Péči považují za něco, co je omezeno na speciální vztahy v rodině, mezi milujícími se osobami nebo mezi přáteli. Péče jim totiž připadá paternalistická, ohrožující autonomii. Kritické těchto feministických teorií a etiky péče pokládají za urážlivé, když se o občanech uvažuje jako o dětech, nedospělých, nebo naopak jako o rodičích, lidech s mateřskými a otcovskými instinkty. Nejsm dítě! Nejsm jen tak ledasčí mamka, nehodlám přebírat mateřskou péči o kdekoho! Nevím, proč bych se měl tatkovsky starat o někoho cizího! To je pravda. Ale fakt taky je, že až příliš snadno a často se dostáváme do situací, kdy se náš model péče začne bezprostředně týkat – třeba když jsme opravdu dětmi, nebo když jsme hodně staří, vážně nemocní, nebo natolik bezmocní či sociálně dezorientovaní, že budeme potřebovat, aby se o nás někdo postaral.

Shrnutí

Ve všech etických reflexích sociální práce a charitativních činnostech se užívají akademické teorie. Mluví se o utilitarismu, deontologii, různých koncepcích spravedlnosti, etice ctností apod. Chtěl jsem ukázat, že teoretické reflexe etiky péče a služby, jak je v současné době nabízejí některé feministky a někteří filosofové a teologové, jsou významnou alternativou vůči oficiálním akademickým konceptům a plodnou inspirací i pro strategické plánování služeb poskytovaných církevními charitními či diakonickými organizacemi i organizacemi sekulární sociální práce.

15.2 Péče o sebe

Ne, nejde o žádné zkrášlování či psychohygienu... Jde o onu původní a zcela základní péči o duši, jak o ní mluví mnozí řečtí filosofové. Tedy starost o sebe sama, o svůj dobrý život, *eudaimonii* jako duševní pohodu. V rámci etiky péče se ale jedná spíše o interpretaci Michela Foucaulta, jíž se chopily některé feministky.⁵⁵ Foucault vnímá starost o sebe sama jako obranu před přílišnou, až utiskující péčí ze strany státu a veřejných institucí, jíž říká biomoc. Biomoc se zprvu maskuje jako zdravotnická péče, pak se ale rozšiřuje a ráda by zasahovala i do subtilní sféry lidského nitra jako pastorální moc, moc rádoby pastýřská, protože v ní stát a jeho instituce přebírá roli, jíž si kdysi usurpovala církev.⁵⁶

⁵⁵ Viz např. RAŠEVOVÁ, Simona. Dialóg Alkibiadés I. a etika ako vzťah k sebe samému. *Ostium*, 2017, č. 1.

⁵⁶ Viz např. FOUCAULT, Michel. Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody. In *týž: Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kaligram, 2000. FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality III. – Péče o sebe*. Praha: Herrmann & synové, 2003.

Péče o sebe (*self-care*) by měla vyvažovat péči o druhé. To si uvědomují i teoretici takzvaných pomáhajících profesí a ne příliš často a jen opatrně zdůrazňují, že profesionální pomocníci musejí taky pečovat o sebe sama, mají-li být schopní pečovat o druhé.⁵⁷ Nejde jednoduše jen o nějakou re-kreaci a hygienu práce či pokračující profesní vzdělávání, jde o podstatnou práci na sobě, péči o své já, self – a nebojme se to říct: o svou duši, a nebojme se to říct: o své štěstí, nebo módněji well-being. Někdy se tento požadavek manifestuje v touze po dosažení adekvátního uznání. Teorii uznání formulovala zejména Nancy Fraserová nebo německý filosof Axel Honneth.

15.3 Kritická teorie péče

Etika péče se stala ostře sledovaným a diskutovaným tématem, nejen v rámci feministického myšlení a etiky.

Levicovým nebo dokonce marxistickým autorkám se koncept Virginie Heldové zdá příliš rodinný, uzavřený do intimity, personálních vztahů individuální etiky, ony by rády viděly péči v režii státu, řešily by ji sociální etikou. Jako by uvažovaly spíš mužsky, v principech abstraktní spravedlnosti. Tak třeba Joan Tronto nebo u nás Zuzana Uhde varují, že příliš individualistické a intimní teorie Virginie Heldové nebo třeba Sary Ruddickové opomíjejí existenci strukturální nespravedlnosti a křivd páchaných na celých společenských skupinách.

Za jednu z významných představitelk kritické teorie péče je považována sociální feministka Iris Marion Young.⁵⁸ V duchu školy kritické teorie se ale problematiky částečně dotýkají i zmiňovaní Nancy Fraserová a Axel Honneth, u nás pak Marek Hrubec a Josef Velek.

15.4 Enaktivismus a etika péče

Enaktivismus je teorie v rámci kognitivních věd. Vychází z představy, že kognice se utváří v interakci života se svým prostředím. Živá entita je jako „komplexní aktér“ tělesně zapletena, zapředena do svého okolí. V angličtině se užívá termín *embodied, embodiment*, což by se mohlo přeložit jako ztělesnění nebo vtělení. Zkratka jde o situovanou kognici. Enaktivismus se tedy rozchází s tradičními koncepty, které kognici spojují s mentálními reprezentacemi, jako jsou duch nebo mysl, tedy s klasickými dualistickými teoriemi. Enaktivismus se postupně rodí pod inspirativním vlivem knihy Humberta Maturany a Francisca Varely *Strom poznání* z roku 1987.⁵⁹ Podle autorů má organismus tendenci poznávat jen to, co připomíná jeho vlastní strukturu. Poznání tedy není jednoduše odrazem vnějšího prostředí, ale současně tvorbou tohoto prostředí, a opačně – organismus utváří sám sebe z vlivů svého okolí, koná autopoiesis, sebestvoření. To platí pro život na všech jeho úrovních, od buňky až po člověka a jeho složité poznávací a komunikační nástroje. Poznání tedy není izolovaný proces, ale je spojeno vždy s konáním, vytvářením a přetvářením. Věci nejsou tak, jak se nám jeví, ale vidíme to, co potřebujeme vidět. Což ovšem vede k závěru, že nemůžeme dost dobře vědět, co vidí a vnímá někdo jiný. Tyto teze o samoorganizaci živých struktur v *Umweltu* (prostředí) jsme slyšeli už dříve od Jakoba von Uexküllu nebo Gregory Batesona. Kognice tedy těsně souvisí s reprodukcí, replikací sebe sama, ovšem vždy v mírně odlišné variantě, dané tím, že v průběhu tohoto procesu se organismus sám také mění. Takzvaná autonomie je proto jistou samoorganizující se uspořádaností, ale vždy v interakci s měnícím se prostředím, s nímž je entita vždy velmi těsně spřažená, oddělená od něj polopropustnými membránami, jež separují i spojují současně. Takovou membránou je v případě člověka třeba nervová síť nebo jazyk. Jazyk tedy není zprostředkující nástroj komunikace mezi jednotlivými už

⁵⁷ Viz např. HUBÍKOVÁ, Olga. *Péče o sebe u sociálních pracovníků jako součást odborného výkonu sociální práce*. Brno: VÚPSV, v. i. Praha, výzkumné centrum Brno, 2019.

⁵⁸ YOUNG, Iris Marion. *Proti útlaku a nadvládě. Transnacionální výzvy politické a feministické teorii*. Praha: Filosofia, 2010. YOUNG, Iris Marion. *Asymetrická reciprocita*. Aspekt, 1995, č. 2–3, s. 30–37.

⁵⁹ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco. *Strom poznání: biologické základy lidského rozumu*. Praha: Portál, 2016.

předem existujícími autoreferenčními body, my jsme právě jazykem vytváření, my v něm a jím existujeme. Systém může živě existovat jen, nepodlehne-li nebezpečné solipsistické tendenci izolovat se od svého okolí, ale současně stejně nebezpečné tendenci natolik se s okolím konformovat, že s ním splyne. Ztrácí-li systém schopnost adaptace na své prostředí, hyne a evolučně zaniká. Takovými systémy může být třeba jedinec v rodině a rodina ve společnosti. Souvisí to s rekonceptualizací veřejné a soukromé sféry. Pojem veřejná sféra vytvořil Jürgen Habermas v roce 1962 svou vlivnou knihou *Strukturální přeměna veřejnosti*, ještě před ním ale poukázala Hannah Arendtová na rozpor mezi *oikos* a *polis*. Veřejnou sféru si zpravidla pro sebe nárokují muži, zatímco ženám zůstává vyhrazena soukromá sféra.

Takto se rodí teorie sociálního konstruktivismu a systemismu v prostředí sociologie, psychologie či pedagogiky, ale i literární vědy. Epistemologickým důsledkem pak je odklon od teze, že poznáváme nějakou vnější realitu jako ontickou strukturu. Jak poznávající subjekt, tak vnější realita jsou součástí autopoietického systému a procesu. I tento důraz na intersubjektivitu už jsme v dějinách dříve slyšeli. Stejně jako zmínky o neurčitostech a nestabilitách, či dokonce tekutosti všeho.

Těchto myšlenek se chopili, jak už bylo řečeno, psychologové i pedagogové, ale také feministky, jimž je na nich sympatické, že zřejmě odpovídají ženskému způsobu vidění, myšlení a jednání, který je poněkud vzdálený tradičním konceptům individualistické a racionalistické autonomie. Intersubjektivita, situovanost a zapojení těla, tělesnosti jsou ženám přirozené – na rozdíl od mužů. Přesto se našel muž – filosof Petr Urban, který právě na souvislost enaktivismu a feminismu, konkrétně feministické etiky, a zvláště etiky péče poukazuje. Petr Urban, pracovník Filosofického ústavu AV ČR, totiž přeložil knihu Virginie Heldové *Etika péče*, a právě souvislost s enaktivismem nyní badatelsky rozpracovává a popularizuje.⁶⁰ Má to pochopitelně širší souvislosti a dopad – zejména na oblast sociální práce a služby a politiky, a také charitativní činnosti. Petr Urban spolu s Alicí Koubovou a Jurajem Hvoreckým, všichni z Filosofického ústavu AV, získali grant, jenž jim umožnil působit na Ministerstvu vnitra a Ministerstvu dopravy, kde se pokoušejí jednak aplikovat moderní poznatky etiky veřejné správy a jednak zlepšit komunikaci s veřejností. Tím už se ovšem ocitáme na poli aplikované etiky. Zde jsme si měli uvědomit jen teoretické, přímo epistemologické východisko specifické etické motivace etiky péče jako svérázné metody a současně směru současného etického myšlení.



Doporučená literatura

Zájemcům je možno doporučit poměrně stručnou a srozumitelnou publikaci:

JESENKOVÁ, Adriana. *Etika starostlivosti*. Košice: UPJŠ, 2016. Je v přílohách.

KOUBOVÁ, Alice; URBAN, Petr. *Etika péče a etika hry*. Praha: Filosofia, 2020. (V tisku.)

V přílohách jsou pro vážnější zájemce i další dvě náročnější publikace respektovaných a hojně citovaných autorů:

SEVENHUIJSEN, Selma. *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*. Routledge, 1998.

ROBINSON, Fiona. *The Ethics of Care. A Feminist Approach to Human Security*. Philadelphia: Temple University Press, 2011.

KOUBOVÁ, Alice; URBAN, Petr. Vztahové pojetí morální subjektivity mezi etikou péče a teorií hry Donalda Winnicotta. *Filozofia*, 2018, č. 9, s. 717–730.

V jakém smyslu lze lidskou subjektivitu považovat za etickou, zvážíme-li, že lidské bytosti jsou vzájemně závislé, neprůhledné, zranitelné a jejich postoje jsou ambivalentní? Cílem této studie je odpovědět na tuto otázku na základě pojetí subjektivity rozvíjeného v etice péče. Nejprve analyzujeme teorii morálního vývoje Carol Gilliganové, kde se soustředíme na pojem relační subjektivity. Ideje C. Gilliganové dále rozvíjíme pomocí teorie předmětných vztahů a zejména pak pomocí pojmu transitivity oblast hry D. Winnicotta. Nakonec ukazujeme, jakým způsobem Winnicottův pohled na úlohu hry v lidském vývoji, zvláště její schopnost být transformativní, radostná, spojující a kritická, obohacuje pojem relační subjektivity a studium jeho etických implikací v etice péče.

⁶⁰ Vstupuje i do globální akademické diskuse, například publikací v prestižním nakladatelství: URBAN, Petr; WARD, Lizzie (eds.). *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*. Palgrave Macmillan, 2020.



Kontrolní otázky

Dá se říct, že péče, o níž je zde řeč, je totožná s pojmem *Sorge* (starost), jak ho známe od Heideggera a existencionalistů?

16 Narativní etika

Mohlo by se zdát, že jde o etiku v příbězích, moralizující vyprávění. Takové historky sice existují a jsou jistě velmi užitečné, zejména v tradování morálních vzorců a mravních vzorů. Avšak nepůjde jen o didaktiku, i když ji samozřejmě nemůžeme pominout, ačkoliv bychom si ji měli nechat do předmětu Aplikovaná etika.

Všichni dobře víme, že příběh, vyprávění živě rezonuje přímo v našem nitru, aniž by musel dělat okliku přes rozum. A nikdy nebude dost zdůrazňování, jak důležité je toto povědomí o výchovné, léčivé a spásné roli příběhů v rozmanitých terapeutických a pedagogických situacích.

Podle některých antropologických teorií se řeč nevyvinula primárně z potřeby komunikace, ta fungovala docela dobře i neverbálně. Artikulovanou řeč člověk potřeboval kvůli samomluvě, vnitřnímu monologu, jímž by si v mysli sprádal komplexnější model světa a svého života v něm. Člověk sám sobě rozumí obvykle v souřadnicích příběhu (Helena Zbudilová).⁶¹ Lidská racionalita se nezrodila z logických argumentací, ale z vyprávění příběhu, který by svou uceleností dával smysl. Mýtus předcházela logu. Logos teprve později povstává z mýtu a nahrazuje jej – za určitých okolností a se specifickými záměry. Mýtus, tedy vyprávění, dál žije a funguje pod prahem racionálního vědění a myšlení. Skrze příběh, vyprávění, pohádku se dostáváme přímo k duši – ať už si pod touto metaforickou zkratkou představujeme cokoli...

Narratio je vyprávění, příběh, historka, story, ale takové vyprávění, které dává smysl, sceluje (integruje, identifikuje), pořádá, legitimizuje. Odborně se narativitou zabývá literární věda, psychologie (terapie), sociologie, historie, politologie, historie, pedagogika... částečně a neochotně i medicína. A my dodáváme – i etika. Rozlišujeme naraci mluvenou a psanou – orální a literární. Opakem, protipólem může být diskurs, ratio – racionalita. Narativita je tak na opačném pólu než kognice. Ještě jinak je polarizováno vyprávění oproti jednání. Do opozice se může dostat narativita referenční a nereferenční (vědecky normativní versus umělecká a zábavná, rozuměj nezávazná).

O narativní etice jsem napsal studii, která je v Čítance. Vše, co jsem říci mohl a měl, tam snad je.



Kontrolní otázky

Je to špatné, že nám vznikají i politické mýty, politická mytologie? Neměli bychom o politických záležitostech a idejích uvažovat jen racionálně?

Tíhnou ženy „přirozeně“ k příběhům, zatímco muži k diskursu?

Dá se říct, že nejen Šeherezáda, ale my všichni si fabulováním svých historek zachraňujeme život?



Doporučená literatura k prohlubujícímu studiu

Doporučení hodné jsou odborné texty Ivo Čermáka, dostupné jen v odborných časopisech. SCHOLLES, Robert; KELLOG, Robert. *Povaha vyprávění*. Brno: Host, 2002.

DOLEŽEL, Lubomír. *Narativní způsoby v české literatuře*. Praha: ČS, 1993. 2. vyd. Praha: Pistorius & Olšanská, 2014.

FRYE, Northrop. *Velký kód – Bible a literatura*. Brno: Host, 2000.

TURNER, Mark. *Literární mysl – o původu myšlení a jazyka*. Host, Brno 2005.

RIMMON-KENANOVÁ, Shulamit. *Poetika vyprávění*. Brno: Host, 2001.

STANZEL, Franz K. *Teorie vyprávění*. Praha: Odeon, 1988.

MACURA, Vladimír. *Znamení zrodu. Mýtus a obrozenecká literatura*. Praha H&H, 1995. 3. vyd. pod názvem *Znamení zrodu a české sny*. Praha: Academia, 2015.

KROUTVOR, Josef. *Potíže s dějinami. Mýtus v české literatuře*. Praha: Prostor, 1990.

CHATMAN, Seymour. *Příběh a diskurs. Narativní struktura v literatuře a filmu*. Brno: Host, 2008.

⁶¹ ZBUDILOVÁ, Helena. Chvála vyprávění aneb narativní stezky výchovy k hodnotám. *Caritas et veritas*, 2014, č. 4, s. 41–49.

HOŠEK, Pavel. *Kouzlo vyprávění*. Praha: Návrat domů, 2013.

HÁBL, Jan. *Učit (se) příběhem. Komenského Labyrint a didaktické možnosti narativní alegorie*. Brno: Host, 2014.

KEARNEY, Richard. Narrative and the ethics of remembrance. In: KEARNEY, Richard; DOOLEY, Mark (eds.). *Questioning Ethics. Contemporary debates in philosophy*. Routledge, 1999, s. 18–32.

Nejdůležitější tituly použité a doporučené literatury

- ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filosofie*. Druhé přepracované vydání. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-804-X.
- BELL, Vikki. *Culture & Performance. The Challenge of Ethics, Politics and Feminist Theory*. Oxford – New York: Berg, 2007. ISBN-13: 978-1-84520-105-0.
- BLOOM, Paul. *Against Empathy. The Case for Rational Compassion*. HarperCollins, 2016. ISBN 978-0-06-233933-1.
- BODÓ, Balasz. The Genesis of Library Genesis. In: KARAGANIS, Joe (ed). *Shadow Libraries. Access to knowledge in global higher education*. The MIT Press, 2018, s. 25–51. ISBN 9780262535014.
- BRÁZDA, Radim. Empirická a experimentální etika: scientistní obrat v etice. In: *Za zrkadlom modernity*. Zborník Katedry Filozofie dejín a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave z konferencie s medzinárodnou účasťou, konanej 9. februára 2011. Bratislava: Univerzita Komenského, 2011, s. 79–91. ISBN 978-80-223-3074-9.
- BRÁZDA, Radim. *Ethicum*. Zlín: VeRBuM, 2010. ISBN 978-80-904-2739-6.
- BUBER, Martin. *Řeči o výchově*. Praha: Vyšehrad, 2017. ISBN 9788074296918.
- CAKIRPALOGLU, Panajotis. *Psychologie hodnot*. 2. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2009. ISBN 978-80-244-2295-4.
- ČERNÝ, David. Eutanazie a klasický hédonismus. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky*, 2017, č. 2, s. 29–43. ISSN 1804-8137.
- ČERNÝ, David. Peter Singer a preferenční utilitarismu. In: HERŮFEK, Jan. *Pojetí důstojnosti člověka od antiky po současnost*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2015, s. 161–175. ISBN 978-80-7464-781-9.
- ČERNÝ, David. Princip dvojího účinku I.–III. *Zdravotnické právo a bioetika*, 23. 9., 30. 9., 19. 10. 2013. ISSN 1804-8137.
- ČERNÝ, David. *Princip dvojího účinku. Zabíjení v mezích morálky*. Praha: Academia, 2016. ISBN 978-80-200-2605-7.
- ČERNÝ, David. *The Principle of Double Effect. A History and Philosophical Defense*. Routledge, 2020. ISBN 978-0367442460.
- ČERNÝ, David; DOLEŽAL, Adam; DOLEŽAL, Tomáš; DVOŘÁK, Petr; MARVAN, Tomáš; MIKEŠ, Vladimír. *Svoboda vůle a otázka morální a trestní odpovědnosti*. Praha: Academia, 2016. ISBN 978-80-200-2623-1.
- ČERVENKOVÁ, Denisa. *Etika mezikulturního a mezináboženského dialogu*. Praha: Karolinum, 2018. ISBN 9788024639116.
- ČERVENKOVÁ, Denisa. *Katolický pohled na náboženskou pluralitu*. Praha: Karolinum, 2016. ISBN 9788024633275.
- DERRIDA, Jacques. *Co přinese zítřek?* Praha: Karolinum, 2003. ISBN 80-246-0542-2.
- DERRIDA, Jacques. *Death penalty. Volume I*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014. ISBN 978-0-226-09068-9.
- DERRIDA, Jacques. *Death penalty. Volume II*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017. ISBN 978-0-226-41082-1.
- Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-468-2.
- DOLÁK, Antonín. *Jáství a svobodná vůle*. Brno: Institut mezioborových studií, 2013. ISBN 978-80-87182-40-6.

- DOLÁK, Antonín. Svoboda vůle: Sic et non. *Organon F*, 2010, č. 3, s. 322–338. ISSN 2585-7150.
- DOROTÍKOVÁ, Soňa. *Filosofie hodnot*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 1998. ISBN 80-86039-79-X.
- DRBOHLAV, Andrej. *Etopedie I.: trest smrti versus trest života pro sériové vrahy*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2005. ISBN 80-704-1163-5.
- DWORKIN, Ronald. *Když se práva berou vážně*. Praha: Oikúmené, 2001. ISBN 80-7298-022-X.
- FIELDING, Helen; HILTMANN Gabrielle; OLKOWSKI, Dorothea; REICHHOLD, Anne (eds.). *The Other. Feminist Reflections in Ethics*. Palgrave, 2007. ISBN 978-0-230-50687-9.
- FLETCHER, Joseph. *Situační etika*. Praha: Kalich, 2009. ISBN 978-80-7017-126-4.
- FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000. ISBN 80-86019-96-9.
- FOUCAULT, Michel. Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody. In týž: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kaligram, 2000. ISBN 80-7149-389-9.
- FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality III. – Péče o sebe*. Praha: Herrmann & synové, 2003. ISBN 80-239-1186-4.
- FRIČ, Alberto Vojtěch. *Čerwuiš aneb Z Pacheca do Pacheca oklikou přes střední Evropu*, Praha: Titanic, 2000. ISBN 80-85909-44-8.
- FULLER, Lon L. *Morálka práva*. Praha: Oikúmené, 2009. ISBN 80-86005-65-8.
- GAZZANIGA, Michael S. *Kdo to tady řídí? aneb Svobodná vůle a neurověda*. Praha: Dybbuk, 2013. ISBN 978-80-7438-081-5.
- GILLIGANOVÁ, Carol. *Jiným hlasem. O rozdílné psychologii mužů a žen*. Praha: Portál 2001. ISBN 80-7178-402-8.
- GLUCHMAN, Vasil; DOKULIL, Miloš (eds.). *Praktické otázky etiky a morálky*. Prešov: LIM, 2000. ISBN 80-967778-9-0.
- GLUCHMAN, Vasil; DOKULIL, Miloš (eds.). *Súčasná etické teorie*. Prešov: PVT, 1998. ISBN 80-88859-14-X.
- GLUCHMAN, Vasil; DOKULIL, Miloš. *Teoretické otázky etiky*. Bratislava – Prešov: PVT, 1998. ISBN 80-88859-15-8.
- HÁBL, Jan. *Učit (se) příběhem. Komenského Labyrint a didaktické možnosti narativní alegorie*. Brno: Host, 2014. ISBN 978-80-7491-308-2.
- HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli*. Praha: Dybbuk, 2013. ISBN 978-80-7438-090-7.
- HÁLA, Vlastimil a kol. *Morální odpovědnost a její aspekty*. Praha: Filosofia, 2013. ISBN 978-80-7007-412-1.
- HANUŠ, Jiří. *Vznik státu jako proces sekularizace. Diskuse nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*. Brno: CDK, 2006. ISBN 80-7325-089-6.
- HARRIS, Sam. *Svoboda vůle*. Praha, Dybbuk, 2015. ISBN 978-80-7438-134-8.
- HAVLÍČEK, Aleš (ed.). *Svoboda od antiky po současnost*. Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně, 2012. ISBN 978-80-7414-444-8.
- HAVLÍČEK, Ondřej. Filosofický problém svobodné vůle ve světle vědeckých poznatků. *E-logos, Electronical Journal for Philosophy*, 2013, 6, s. 2–23. ISSN 1211-0442.
- HAYEK, Friedrich August. *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha: Prostor, 2011. ISBN 978-80-7260-253-7.
- HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než přikázání*. Praha: Vyšehrad 1996. ISBN 80-7021-189-X.
- HELD, Virginia. *Etika péče. Osobní, politická a globální*. Praha: Filosofia, 2015. ISBN 978-80-7007-447-3
- HENRIKSON, Jan-Olav; VETLESEN, Arne Johan. *Blízké a vzdálené. Etické teorie a principy práce s lidmi*. Boskovice: Albert, 2000. ISBN 8085834855.
- HOFFMANOVÁ, Jana; MÜLLEROVÁ, Olga. *Kapitoly o dialogu*. Praha: Pansofia, 1994. ISBN 80-85804-29-8.
- HOLLÄNDER, Pavel. *Filosofie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006. 2. vyd. Praha. Aleš Čeněk, 2012. ISBN 978-80-7380-366-7.

- HOLLÄNDER, Pavel; PŘIBÁŇ, Jiří (eds.). *Právo a dobro v ústavní demokracii. Polemické a kritické úvahy*. Praha: Slon, 2011. ISBN 978-80-7419-045-2
- HUBÍKOVÁ, Olga. *Péče o sebe u sociálních pracovníků jako součást odborného výkonu sociální práce*. Brno: VÚPSV, v. v. i. Praha, výzkumné centrum Brno, 2019. ISBN 978-80-7416-352-4.
- CHOTAŠ, Jiří; KARÁSEK, Jindřich (eds.). *Kantův kategorický imperativ*. Praha: Oikúmené, 2005. ISBN 80-7298-096-3.
- CHURCHLANDOVÁ, Patricia S. *Mozek a důvěra*. Praha: Dybbuk, 2015. ISBN 978-80-7438-115-7.
- CHVÁTAL, Ladislav; HUŠEK, Vít (eds.). *„Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*. Brno: CDK, 2008. ISBN 978-80-7325-143-7.
- JAGGAR, Alison M. (ed.). *Living with Contradictions. Controversies in Feminist Social Ethics*. Westview Press, 1994. ISBN 0-8133-1776-2.
- JANÍČKO, Martin; JANÍČKO, Pavel. Utilitarismus v podání Johna Stuarta Milla. *Acta Oeconomica Pragensia*, 2014, č. 5, s. 90–97. ISSN 1804-2112.
- JENÍČEK, Tomáš. *Franz Rosenzweig*. Praha: Ježek, 1996. ISBN 80-85996-04-9.
- JESENKOVÁ, Adriana. *Etika starostlivosti*. Košice: UPJŠ, 2016. ISBN 978-80-8152-472-1.
- JIRSA, Jakub. „Jednej tak, jak by jednal ctnostný člověk.“ Etika ctností a její problémy. In: CÍBIK, Matěj et al. *Přístupy k etice III*. Praha: Filosofía, 2016, s. 179–218. ISBN 978-80-7007-482-4.
- KALNICKÁ, Zdeňka. *Filozofky v dějinách evropské filozofie*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2009. ISBN 978-80-7368-324-5.
- KALNICKÁ, Zdeňka. Genderovanost filozofického kánonu a textové „strategie“ marginalizace filozofek. *Sociologický časopis*, 2009, č. 4, s. 809–833.
- KALNICKÁ, Zdeňka. *Filozofie a feminizmus*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2010. ISBN 978-80-7368-856-1.
- KALVODOVÁ, Věra. *Trest odnětí svobody a jeho výkon*. Praha: Wolters Kluwer, 2016. ISBN 978-80-7552-163-7.
- KANE, Robert (ed.). *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press, 2012. ISBN 9780195399691.
- KANT, Immanuel. O domnělém právu z lásky k lidem lhát. In: KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*. Praha: Oikúmené, 2016, s. 60–65. ISBN 978-80-7298-226-4.
- KEARNEY, Richard. Narrative and the ethics of remembrance. In: KEARNEY, Richard; DOOLEY, Mark (eds.). *Questioning Ethics. Contemporary debates in philosophy*. Routledge, 1999, s. 18–32. ISBN 0-203-75907-9.
- KNOX, Jeanette Bresson Ladegaard. *Přemýšlet znamená vydat se na objevitelskou plavbu. Aneb filozofický rozhovor s dětmi. Průvodce pro učitele*. Praha: Cesta domů, 2017. ISBN 978-80-88126-38-6.
- KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*. Praha: Slon, 1998, 2000, 2011. ISBN 978-80-85850-86-4.
- KOLÁŘ, Zdeněk; ŠIKULOVÁ, Renata. *Vyučování jako dialog*. Praha: Grada, 2007. ISBN 8024715414.
- KOUBOVÁ, Alice; URBAN, Petr. *Etika péče a etika hry*. Praha: Filosofía, 2020.
- KUCHTA, Josef. Trest smrti znovu aktuální? In: *Trestné sankcie: Progresívne trendy vo výkone trestných sankcií*. Zborník príspevkov z 13. sekcie medzinárodnej vedeckej konferencie, Bratislavské právnické fórum 2016. Bratislava: Právnická fakulta Univerzity Komenského, 2016, s. 64–70. ISBN 978-80-7160-437-2.
- KUNEŠ, Jan (ed.). *Kantův morální zákon*. Praha: Oikúmené, 2017. ISBN 978-80-7298-443-5.
- KUTHANOVÁ, Lucia. *Sokratovský rozhovor – Skrytá cesta rozvíjajúca základné kompetencie*. Bratislava: Raabe, 2017. Elektronická publikace.
- KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-327-2.
- KÜNG, Hans. *Světový étos*. Zlín: Archa, 1992. ISBN 80-900249-4-7.
- KÜNG, Hans; KUSCHEL, Hans Joachim. *Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství*. Brno: CDK, 1997. ISBN 80-85959-31-3.

- LATA, Jan. *Účel a smysl trestu*. Praha: LexisNexis, 2008. ISBN 978-80-86920-24-0.
- LINDEMANN, Hilde. *An Invitation to Feminist Ethics*. Oxford University Press, 2019. ISBN 9780190059316.
- MAIBOM, Heidi. *Empathy and Morality*. Oxford University Press, 2014. ISBN 978-0199969470.
- MAIBOM, Heidi. *Empathy*. Routledge, 2020. ISBN 9780415790222.
- MAIBOM, Heidi. *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. Routledge, 2017. ISBN 978-1-315-28201-5.
- MAŠEK, Vojtěch. Banalita dobra a strukturální hřích. *Acta Universitatis Carolinae – Theologica*, 2016, č. 1, s. 173–196. ISSN 2336-3398.
- MCINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikúmené, 2004. ISBN 80-7298-082-3.
- MCKENNA, Michael; PEREBOOM, Derk (eds.). *Free Will: A Contemporary Introduction*. Routledge, 2016. ISBN 9780415996877.
- MERTON, Robert K. *Studie ze sociologické teorie*. Praha: Slon, 2007. ISBN 978-80-86429-70-0.
- MILGRAM, Stanley. *Poslušnost vůči autoritě. Experiment, který zpochybnil lidskou přirozenost*. Praha: Portál, 2017. ISBN 978-80-262-1238-6.
- MONESTIER, Martin. *Historie trestu smrti: dějiny a techniky hrdelního trestu od počátků po současnost*. Praha: Knižní klub + Rybka Publishers, 1998 (a další vydání). ISBN 80-717-6812-X.
- MOONEY, Carla. *Is the Death penalty Just?* ReferencePoint Press, 2015. ISBN 978-1-60152-715-8.
- NEJESCHLEBA, Tomáš a kol. *Pojetí svobody v dějinách a současnosti filosofie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2013. ISBN 978-80-7325-331-8.
- NĚMEC, Václav. Úloha hodnot ve společnosti. *Rozmluvy.cz* [online], 2014 [cit. 26. 1. 2019]. Dostupné z: <https://rozmluvy.cz/spolecna-temata/hodnoty-a-jejich-vyznam-pro-spolecnost/uloha-hodnot-vespolecnosti-v-nemec/>.
- NOHEJL, Marek. *Jednání, diskurs, kritika. Myslet společnost*. Praha Slon, 2007. ISBN 9788086429717.
- NOVOTNÝ, Jakub. Beruška a učení Ayn Randové. *E-Logos, Electronical Journal for Philosophy*, 1999, č. 6, s. 1–4. ISSN 1211-0442.
- PALOUŠ, Radim. Předpoklady sokratovského dialogu. In: VYSKOČILOVÁ, Eva (ed.). *Dialogické jednání jako otevřená otázka*. Praha: Akademie múzických umění, 1997, s. 7–13. ISBN 80-85883-29-5.
- PELCOVÁ, Naděžda; SEMRÁDOVÁ, Ilona. *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014. ISBN 978-80-246-2652-9.
- PETRŮ, Marek. Neuroetika: nový problém, nová disciplína. In: MIOVSKÝ, Michal; ČERMÁK, Ivo; CHRZ, Vladimír (eds.). *Kvalitativní přístup a metody ve vědách o člověku – IV: Vybrané aspekty teorie a praxe*. Olomouc, Univerzita Palackého, 2005, 9. kap., s. 115–128. ISBN 80-244-1159-8.
- PICHA, Marek. *Kdyby chyby: epistemologie myšlenkových experimentů*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2011. ISBN 978-80-7182-288-2.
- PICHA, Marek; PICHOVÁ, Dagmar. *100 myšlenkových experimentů ve filozofii*. Praha: Dybbuk, 2013. ISBN 978-80-7438-096-9.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-966-9.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha: Ježek, 1995. ISBN 80-85996-01-4.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Zamyšlení nad dokumentem Mezinárodní teologické komise Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon. *Acta Universitatis Carolinae Theologica*, 2011, č. 1, s. 167–171. ISSN 1804-5588.
- RAMACHANDRAN, Vilayanur S. *Mozek a jeho tajemství*. Praha: Dybbuk, 2013. ISBN 978-80-7438-080-8.
- RAŠEVOVÁ, Simona. Dialóg Alkibiadés I. a etika ako vzťah k sebe samému. *Ostium*, 2017, č. 1.

- REJMAN, Daniel. Historická naděje pro existenci svobodné vůle. *Vesmír.cz*, 17. 3. 2020. Dostupné z: <https://vesmir.cz/cz/on-line-clanky/2020/03/>.
- REMIŠOVÁ, Anna (ed.). *Dejiny etického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2008. ISBN 978-80-8101-103-0.
- ROBINSON, Fiona. *The Ethics of Care. A Feminist Approach to Human Security*. Philadelphia: Temple University Press, 2011. ISBN 978-1-4399-0067-3.
- ROBINSON, John A. T. *Čestně o Bohu*. Praha: Mladá fronta, 1969.
- ROBINSON, John A. T. *Čestně o Bohu – Debata pokračuje*. Praha: Kalich, 2006. ISBN 80-7017-040-9.
- SAHAKIAN, Barbara J.; GOTTWALD, Julia. *Mohou neurovědci číst naše myšlenky?* Praha: Portál, 2018. ISBN 978-80-262-1318-5.
- SCOTT, Robin May. *Discovering Feminist Philosophy. Knowledge, Ethics, Politics*. Rowman & Littlefield, 2003. ISBN 0-7425-1455-2.
- SEVENHUIJSEN, Selma. *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*. Routledge, 1998. ISBN 0-415-17082-6.
- SINGER, Peter. *The Most Good You Can Do. How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*. Yale University Press, 2015. ISBN 978-0300180275.
- SLAMOVÁ-CAZACOVÁ (SLAMA-CAZACU), Taťána. *Dialog u dětí*. Praha: SPN, 1966.
- SLATEROVÁ, Lauren. *Pandořina skříňka. Nejvýznamnější psychologické experimenty dvacátého století*. Praha: Dokořán + Argo, 2008. ISBN 978-80-7363-090-4; 978-80-7203-985-2.
- SMILANSKY, Saul. *Deset morálních paradoxů*. Přel. David Černý. Praha. Academia, 2019. ISBN 978-80-200-3017-7.
- SOBEK, Tomáš a kol. *Právní etika*. Praha: Leges, 2019. ISBN 978-80-7502-333-9.
- SOBEK, Tomáš. *Nemorální právo*. Praha: Aleš Čeněk a Ústav státu a práva AV ČR, 2009. ISBN 978-80-904024-7-8.
- SOBEK, Tomáš. *Právní myšlení. Kritika moralismu*. Praha: Aleš Čeněk, 2012. ISBN 978-90-8743-903-6.
- SOBEK, Tomáš. *Právní rozum a morální cit. Hodnotové základy právního myšlení*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2016. ISBN 978-80-8743-23-4.
- SOJKA, David. Scestí filosofické etiky – racionální egoismus. (reflexe objektivistické etiky a fenomenologie mravů N. Hartmanna). *E-Logos, Electronical Journal for Philosophy*. 2003, č. 1, s. 1–15. ISSN 1211-0442.
- SZANTO, Thomas; LANDWEER, Hilge (eds.). *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*. Routledge, 2020. ISBN 9781138744981.
- ŠIMÁČKOVÁ, Kateřina. Experimentální filosofie o otázce kompatibility svobodné vůle s determinismem. *Pro-Fil*, doplňkové číslo, 2014, s. 36–49. ISSN 1212-9097.
- ŠPINKA, Štěpán a kol. *Přístupy k etice I*. Praha: Filosofía, 2014. ISBN 978-80-7007-430-5.
- ŠRAJER, Jindřich. Trest smrti z teologického hlediska. *Studia Theologica*, 2003, č. 3, s. 55–60. ISSN 2570-9798.
- TESSMAN, Lisa. *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*. Springer, 2009. ISBN 1402068409.
- THOMPSON, Mel. *Přehled etiky*. Praha: Portál, Praha 2004. ISBN 80-7178-806-6.
- THURZO, Vladimír. Je potřebné přehodnotit aktuální postoj Katolické církvi k trestu smrti? *Acta Facultatis Theologicae Univeritatis Comenianae*, 2018, č. 2, s. 83–98. ISSN 1335-8081.
- TOWNES, Emilie M. *Womanist Ethics and the Cultural Production of Evil*. Palgrave Macmillan, 2006. ISBN 1403972729.
- TVRDÝ, Filip. Místo myšlenkových experimentů ve filosofii. *Teorie vědy / Theory of Science*, 2018, č. 2, s. 231–250. ISSN 1210-0250.
- TVRDÝ, Filip. *Nesnáze introspekce: svoboda rozhodování a morální jednání z pohledu filozofie a vědy*. Praha: Togga, 2015. ISBN 978-80-7476-095-2.

- URBAN, Petr; WARD, Lizzie (eds.). *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*. Palgrave Macmillan, 2020. ISBN 978-3-030-41436-8.
- VANÍČKOVÁ, Eva. *Tělesné tresty dětí: definice – popis – následky*. Praha: Grada, 2004. ISBN 80-247-0814-0.
- WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího* (orig. *Der Stachel des Fremden*). Praha: Oikúmené, 1998. ISBN 80-86005-49-6.
- WALDENFELS, Bernhard. *Základné motívy fenomenológie cudzího*. Bratislava: Hronka, 2018. ISBN 9788089875115.
- WALKER, Margaret Urban. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. Oxford University Press, 2007. ISBN 0195315391.
- YOUNG, Iris Marion. *Proti útlaku a nadvládě. Transnacionální výzvy politické a feministické teorii*. Praha: Filosofia, 2010. ISBN 978-80-7007-341-4.
- YOUNG, Iris Marion. Asymetrická reciprocita. *Aspekt*, 1995, č. 2–3, s. 30–37.
- ZÁMEČNÍK, Jan. Trest smrti – argumenty pro a proti. *Teologická reflexe*, 2003, č. 9, s. 199–214. ISSN 1211-1872
- ZÁŠKODNÁ, Helena; MLCÁK, Zdeněk. *Osobnostní aspekty prosociálního chování a empatie*. Praha: Triton, 2009. ISBN 978-80-7387-306-6.
- ZBUDILOVÁ, Helena. Chvála vyprávění aneb narativní stezky výchovy k hodnotám. *Caritas et veritas*, 2014, č. 4, s. 41–49.
- ZIELINA, Martin; ŠMAHAJ, Jan. Libetovy experimenty a svobodná vůle. In: MAIEROVÁ, Eva; PROCHÁZKA, Roman; DOLEJŠ, Martin; SKOPAL, Ondrej (eds.). *PhD Existence 2014. Sborník odborných příspěvků z Česko-slovenské psychologické konference pro doktorandy a o doktorandech*. Olomouc: FF UP, 2014, s. 75–83. ISBN 978-80-244-4224-2.
- ZIMBARDO, Philip. *Luciferův efekt. Jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí*. Praha: Academia, 2014. ISBN 978-80-200-2346-9.
- ZIMBARDO, Philip. *Moc a zlo*. Břeclav: Moraviapress, 2005. ISBN 80-86181-80-4.
- ZNOJ, Milan. Utilitarismus: Jeremy Bentham a John Stuart Mill. In: CHOTAŠ, Jiří; KUČERA, Rudolf. *Dějiny politického myšlení III*. Praha: Oikúmené, 2009. ISBN 9788072981700.