



ΕΤΙΚΑ ΠΡΟ ΠΕΔΑΓΟΓΥ

ČÍTANKA TEXTŮ

ETIKA PRO PEDAGOGY
ČÍTANKA TEXTŮ

ThLic. Vladimír Šiler, Dr.

Etika pro pedagogy

Čítanka textů

Pedagogická fakulta Ostravské univerzity

2019

OBSAH

LAHULDOVÁ, Zuzana: We don't need no education.	7
FAJEJTA, Martin: Odškolnění společnosti.....	13
JOHANISOVÁ, Naďa: Ivan Illich – Čím jsme bohatší, tím jsme chudší.....	14
OCÉLÍK, Petr: Kritika evolučního přístupu v etice a politické filosofii	17
FRYNTA, Daniel: Susan Blackmoreová – Teorie memů.....	19
KOMÁREK, Stanislav: Modelování.....	21
ZIMBARDO, Philip: Experimentální vězení na Stanfordově univerzitě – ohlédnutí po 25 letech.....	24
LACHMAN, Filip. Lachman: Než Zimbarda za ten stanfordský experiment úplně zavrhnete	30
KLIMEŠ, Jaromír: Jak raději (ne)trestat děti.....	33
BENEŠOVÁ, Klára: Je agrese zlá?	36
ANZENBACHER, Arno: Etika a psychoanalýza	43
JOCH, Roman: Bonum commune: tři úvahy o obecném dobru.....	50
DRÁPAL, Dan: O solidaritě a „solidaritě“	55
KOŤÁK, Erazim: Tragédie obecní pastviny	58
KULIŠANDOVÁ, Hana: Bludní Holanďané	66
STEVENSON, Robert Louis: Obrana zahalečů	69
ŠILER, Vladimír: Profesionál jako loutka	73
PODLAHOVÁ, Libuše: Etika učitele, právní odpovědnost	80
LUKNIČ, Arnold S.: Etický kódex	86
BREZINKA, Wolfgang: Profesní morálka učitelů.....	92
PIŤHA, Petr. Etická výchova – ano či ne?	107
ŠILER, Vladimír: Narativní etika	110
ČERMÁKOVÁ, Marie: Carol Gilliganová, Jiným hlasem.....	121
DUHAN, Andrej: Politická korektnost není obyčejná slušnost	125
MIDGLEY, Mary: Původ etiky.....	128

LAHULOVÁ, Zuzana: We don't need no education.

O pojme a ideových zdrojoch antipedagogiky

LAHULOVÁ, Zuzana. We don't need no education. O pojme a ideových zdrojoch antipedagogiky.

In: *Acta Facultatis Universitatis Tyrnaviensis. Zborník Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity*. Trnava, 2013, s. 6–14. Dostupné také z: <http://pdf.truni.sk/actafp/2013/d/>.

Katedra školskej pedagogiky Pedagogická fakulta Trnavská univerzita v Trnave, Priemyselná 4, 918 43 Trnava. Ústav pre výskum sociálnej komunikácie SAV, Dúbravská cesta 9, Bratislava.
zuzana.laluhova@savba.sk

Od prvého vedeckého použitia slova antipedagogika v roku 1974¹ bol tento pojem používaný mnohými autormi, jeho zástancami či odporcami. Nech už ho chápeme v jeho širšom zmysle slova, ako životnú filozofiu, spôsob života bez manipulatívnej výchovy, alebo v užšom zmysle slova, ako konkrétnu teóriu, v zásade hovoríme o tom istom. Antipedagogika zdôrazňuje odmietanie pedagogického totalitarizmu a radikálne kritizuje necitlivé zásahy do vývoja dieťaťa. Dieťa sa podľa antipedagogiky nemá vychovávať, ale podporovať a rozvíjať. Pojem výchova je chápaný ako slobodný styk, ktorý musí opustiť manipuláciu a začať reflektovať vlastné možnosti dieťaťa. Antipedagogika obhajuje možnosti spontánneho sebaurčovania bez cudzieho zásahu. „Ja“ chápe ako počiatočnú danosť, ktorá sa sama od seba oslobodzuje od zásahov pedagogických expertov.

Musia byť deti naozaj vychovávané?

Existuje veľa koncepcií zaoberajúcich sa výchovou a zaobchádzaním s deťmi. Vo väčšine prípadov sa na priateľský vzťah medzi vychovávateľom a vychovávaným nazerá ako na žiaduci a pozitívny. Téza je však stále rovnaká a znie, že deti musia byť vychovávané. Otázka je iba akým spôsobom a k čomu. Antipedagogika sa však pýta: Je to skutočne tak? Musia byť deti naozaj vychovávané? Na čo vlastne výchova slúži? Nie je len istým formovaním k hodnotám a normám určených vychovávateľom? Antipedagogika nie je ucelený smer, ktorý by obsahoval systematizované diela. Je zastúpená širokým spektrom publikácií a názorov, ktoré spája spoločná téma. Základné stanovisko antipedagogiky je vyjadrené tvrdením, že človek nie je „homo educandus“, teda osoba, ktorá potrebuje byť vychovávaná. Vyjadruje, že človek je od narodenia plnohodnotnou, slobodnou a plnoprávnou osobou, ktorá nemusí dospieť z žiadnym vyšším cieľom. Pre antipedagógov je akékoľvek pedagogické pôsobenie na deti neprípustné a súčasný prístup k deťom často nazývajú „totalitarizmom“.

K pojmom antipedagogika, amikácia a postpedagogika

Pojem antipedagogika je pojmom veľmi ofenzívnym. Predpona „anti-“ vyjadruje protikladný postoj k metódam tradičnej pedagogiky. V zásade však platí, že predstavitelia antipedagogického myslenia nemajú za cieľ odstrániť pedagogické názory. Ich cieľom je poukázať na ich prekonanie. Napriek tomu bolo potrebné nájsť pojem, ktorý upustil od tejto konfrontácie. Z toho dôvodu sa začali používať pojmy amikácia a postpedagogika. Amikácia je pojem, ktorý je odvodený z latinského slova „amicus“ – priateľ. Výstižne tak odráža ústredný prvok ne-manipulatívnej výchovy a celého spôsobu života, ktorý z nej vychádza – priateľský vzťah k sebe samému, k ostatným a k svetu ako k celku. Pojem postpedagogický predponou post- nezdzôrazňuje obranu proti pedagogickému spôsobu nazerania, ale jeho prekonanie. Nie je teda pojmom protikladnej pozície, ale pozície konštruktívnej v zmysle možnej alternatívy (Schoenebeck, 1999).

¹ Pojem ako prvý použil J. Kupffer v štúdiu Antipsychiatria a antipedagogika. E. von Braunmühl formuloval základné teoretické predpoklady antipedagogiky v knihe Antipädagogik z roku 1975.

Ideové zdroje antipedagogiky

V antipedagogike možno identifikovať dva hlavné smery, podľa toho, z akých ideových zdrojov čerpá. Prvý z nich vychádza z ideálov francúzskej revolúcie, druhý reaguje na výsledky práce humanistických psychológov (Prokop, 2005).

Z ideálov francúzskej revolúcie

Antipedagógovia prvého smeru vychádzajú z kritickej teórie frankfurtskej školy, ktorá pracuje s ideálmi francúzskej revolúcie a filozofiou K. Marxa. Označovaná býva ako pedagogika novej ľavice alebo kritická veda o výchove. Zdrojom jej antipedagogických postojov je boj proti nespravodlivej triednej spoločnosti, utláčaniu, vykorisťovaniu. Cieľom je odtrhnúť mladú generáciu od starých hodnôt, aby bolo možné vybudovať novú, racionálne usporiadanú spoločnosť založenú na rovnoprávnosti.

Z ideálov humanistických psychológov

Predstavitel'ov tejto orientácie spája boj proti tradičnej pedagogike, ktorá podľa nich odporuje humánnym zásadám a podporuje autoritatívny prístup a v minulosti i toleranciu telesných trestov. Za jedného z inšpirátorov tejto línie býva označený Carl Rogers. Hlavnými postavami sú H. Kupffer, E. von Braunmühl, A. Millerová a sem býva zaradený aj Hubertus von Schoenebeck, ktorému sa ďalej venujem.

Hubertus von Schoenebeck

Hubertus von Schoenebeck (1947) vždy najskôr zdôrazňuje, že je otcom štyroch detí. Pravdepodobne tým chce zdôrazniť, že jeho prístupy sú aplikovateľné a aplikované v praxi. Aj napriek tomu spočiatku k pedagogickej práci nesmeroval. Svoje vysokoškolské štúdium začal štúdiom práva so zameraním na históriu európskeho právneho systému. Práve toto štúdium hrá zásadnú úlohu pri vzniku a formovaní jeho pedagogických postojov. Po absolvovaní práva zmenil svoje zameranie a získal magisterský titul ako učiteľ prírodných vied, ihneď nastúpil do učiteľskej praxe, kde sa rozhodol aplikovať princípy osvojené pri štúdiu práva. Najmä ideu rovnoprávnosti a ľudských a občianskych práv. So žiakmi, ktorých vyučoval matematiku, biológiu a fyziku uzavrel nasledujúcu zmluvu (Prokop, 2005):

- Beriem Ťa vážne. Zaujíma ma, kto si, ako myslíš a ako vnímaš svet. Chcel by som Ti povedať, že Ťa akceptujem takého, aký si, ako sám seba vidíš.
- Pokúsim sa pozrieť na svet Tvojimi očami. Mám 27 rokov a je ťažké vidieť svet rovnako, ako ho prežívaš Ty. Chcem byť ale s Tebou v kontakte, pripravený pomôcť Ti, pokúsim sa pozrieť na množstvo vecí z Tvojho pohľadu. Pri tom Ťa prosím o pomoc.
- Chcel by som, aby medzi nami vznikli pozitívne vzťahy. Z vlastných skúseností viem, aké dôležité je to i pre Teba. Nechcem to ignorovať. Viem, že to bude mať i určitý vplyv na mňa, pretože sa musím pokúsiť byť osobou Tebou akceptovanou. Dúfam, že nezneužiješ moju dôveru a ja sa pokúsim uchopiť Tvoju otvorenosť.
- Chcel by som Ti odovzdať určité vedenie a som k tomu zaviazaný. Verím, že škola Ti pomôže vo vlastnom živote. Pokúsim sa urobiť všetko preto, aby vyučovanie pre Teba nebolo iba bezohľadným nátlakom.
- Prosím Ťa, aby si ma vypočul. Počítam s tým, že i Ty sa so mnou zblížiš, že si pripravený prijať moje hodnoty. Považujem to za zásadný problém pre naše vzájomné vzťahy. Pokiaľ nie si pripravený, aby si mi dovolil priblížiť sa k sebe, tak z toho nič nebude.

Ako vidno, v tejto dobe už bol reformátorský, avšak ešte nie príliš radikálny, najmä vo svojom postoji voči škole („...verím, že ti škola pomôže...“). Svoju prax s týmito zásadami poňal ako výskumný experiment. Pravidelne si viedol denník a zaznamenával priebeh a výsledky svojho konania a reakcie detí i ostatných učiteľov. Na záver roka medzi študentmi urobil výskum, ktorý priniesol ohromujúce výsledky. Schoenebeck v dostupných zdrojoch neuvádza metodiku merania. Za zásadnú považuje reakciu ostatných učiteľov, ktorú interpretuje ako „závisť jeho postavenia, vysokej úrovne prijatia a úcty“ medzi žiakmi, „strach a pocit ohrozenia z nutnosti zmeny“ alebo „pokús izolovať a diskriminovať“ (Prokop, 1999, s. 4). Schoenebeckov prístup teda nebol akceptovaný z rôznych, ale zväčša príbuzných dôvodov: narušenie systému a poriadku, prílišná benevolentnosť, blízky vzťah s deťmi. Výsledkom bolo jeho preradenie na inú školu. Práve na základe tejto rozporuplnej skúsenosti v akceptácii u detí ale neprijatia u kolegov, vyostreňuje Schoenebeck svoje stanoviská a rozhoduje sa pre akademický

výskum, ktorým by podložil a zároveň prehĺbil svoje postoje. Ten začína v roku 1976 a v jeho priebehu sa zoznamuje s ľuďmi z Hnutia za detské práva (Children's Rights Movement) v USA a diskutuje o svojich myšlienkach s Carlom R. Rodgersom. Do projektu zaraďuje deti vo veku od troch do sedem rokov, ktoré v priebehu troch rokov empirickými a sociologickými metódami skúma. Na týchto nových vedeckých základoch stavia svoju teóriu, s ktorou súvisí dizertačná práca „Determinanty osobitnej komunikácie s mladými ľuďmi – model priateľskej komunikácie“ (Cipro, 2001, s. 260) a spolu s Jansom E. Bantom publikuje ako „koncept pre výchovnoslobodnú teóriu a prax, ktorej základom boli postpedagogické idey, výpovede hnutia za detské práva a poznatky humanistickej psychológie“ (Schoenebeck, 1999, s.11). Túto teóriu nazýva „Priateľstvo s deťmi“ a „Podpora namiesto výchovy“ (Schoenebeck, 1999, s. 11). V tom istom roku spolu s Jansom E. Bantom zakladá spoločnosť Priateľstvo s deťmi, pomocou ktorého potom ďalej rozvíja a šíri svoje myšlienky. Následne, v roku 1980 vyhlasuje Nemecký detský manifest (Deutsches Kindermanifest), čím sa hlási k Americkému hnutiu za detské práva. Svoj záujem a teóriu postupne rozširuje i na dospelých a na základe svojich ideí stavia celú antropológiu, čo sa prejavuje v roku 1985 založením seminára Tréning sebazodpovednosti (Selbst-Verantwortungs-Training). V súčasnej dobe pôsobí predovšetkým cez spoločnosť Priateľstvo s deťmi. Publikoval množstvo kníh a článkov a prednášal na európskych univerzitách. Svoju teóriu nazval amikácia. Ide už o kompaktnú teóriu, ktorá presahuje priateľský vzťah k deťom a obsahuje tiež priateľské prijatie seba samého.

Humanistické vplyvy

Carl Rogers je jediný, ku ktorého vplyvu sa Schoenebeck priamo a otvorene hlási. Vplyv humanistickej psychológie vidíme predovšetkým v jeho chápaní človeka ako sociálnej bytosti, ktorá si žiada predevšetkým akceptáciu vlastného vnútorného sveta, bezpodmienečné prijatie. Ďalej dôraz na autentický a naozajstný vzťah bez prímies nútenia a závislosti, ktorý otvára priestor pravej slobode. Najmä v počiatkoch Schoenebeck svoje postoje často formuloval v právnických kategóriách. V tejto skutočnosti môžeme vidieť zásadný vplyv štúdia práv, ktoré predchádzalo jeho pedagogickému vzdelaniu. Preto nie je prekvapujúce, že mal veľmi blízko i k Hnutiu za detské práva. Aj napriek tomu, že nenachádzame zmienku o tom, že by sa počas svojho pobytu v USA priamo stretol s propagátormi detských práv, zdá sa to pravdepodobné. Po návrate do Nemecka sa totiž Schoenebeck najskôr venuje práve detským právam a tu sa priamo odvoláva na americké hnutia (Schoenebeck, 1999). Je treba si zároveň všimnúť, že takto prijaté idey si Schoenebeck vyberá podľa už existujúcej vlastnej predstavy a tiež ju využíva k vlastným cieľom.

Schoenebeck a klasická línia teórie výchovy – náčrt komparácie

Schoenebeck sa voči Komenskému veľmi kriticky vymedzuje, keď prehlasuje „Akým právom sa klaniate ikonám, ako je Komenský, ...?“ (Schoenebeck, 2006b, s. 16). Keď však porovnáme Schoenebeckov a Komenského prístup, nachádzame až prekvapivé množstvo zhody. Obaja spoločne bojujú za nenarušiteľnú autonómnú suverenitu človeka. Slobodu považujú za nutnú súčasť ľudstva a neváhajú žiadať rozsiahle zmeny v spoločnosti. Spoločne tiež odsudzujú násilie a nátlak v presadzovaní ideí a v učení, ktoré sa namiesto násillia má diať slobodne z vôle učiacich sa a vychádzať z jej prirodzenosti a na ňu sa tiež obracať. Vezmime si za príklad úryvok z Komenského Informatória školy materskej, ktorý je k tomu zvlášť vhodný, lebo podobne ako Schoenebeck tu dáva Komenský deti za príklad a vzor: „nie je medzi nimi žiadneho panovania, nútenia, ľakania sa, ale rovnosť, láska, otvorenosť, sloboda na všetko, čo príde,, pýtanie sa i odpovedanie; čoho nám starým, keď s deťmi zachádzať chceme, nedostáva sa a nedostatok ten na prekážku jest“ (Schoenebeck, 2006b, s.16). Zhodu tak nachádzame tiež v dôraze na rovnosť, v príklone k prirodzenosti. Komenského doba je dobou reformácie, kedy došlo k spochybneniu cirkvi ako nositeľky večnej pravdy. Komenský sa s tým vyrovnáva obratom k Božiemu obrazu v človeku, ku ktorému ho chceme do viesť cez všeobecné vzdelanie očakávajúc, že poznanie jednotlivých pravd povedie nakoniec k poznaniu pravdy absolútnej, nájdenej cez vlastné svedomie v Bohu, ktorý k nemu prehovára. Toto poznanie je tak prístupné cez samotnú podstatu človeka ako Božieho obrazu, a tak nie je v ľuďoch a človek ani nie je jeho merítkom; je treba ho poznávať a dosahovať ho. Schoenebeck sa vyjadruje o postmodernej situácii, kedy bola spochybnená existencia absolútnej pravdy ako takej. Nápravy spoločnosti sa nedosiahlo hľadaním dobra a pravdy v Bohu ani v človeku. Schoenebeck teda upúšťa od hľadania absolútnej pravdy a za meradlo stanovuje iba subjektívne poňatie „čo je dobré pre mňa“. Človek je jediným cieľom a tiež meradlom. Práve tu

sme narazili na radikálnu príbuznosť a rovnako radikálny rozpor medzi Komenským a Schoenebeckem. Spája ich záujem o pravdu, rozdeľuje ich rôzny prístup. Spolu sa obracajú na prirodzenosť človeka, avšak Komenský ju nachádza ako Boží obraz vtlačený človeku, ktorý sa s ním má uviesť do súladu a Schoenebeck ju vidí ako subjektívnosť človeka, ktorý je sám sebe zdrojom, uvádza sa do súladu sám so sebou. Rovnako požadujú slobodu, avšak kým Komenský ju má ako príležitosť na hľadanie pravdy u Schoenebecka je požiadavka dôsledkom odmietnutia existencie oprávneného ohraničenia vonkajšou pravdou. Spoločne vnímajú rovnosť všetkých ľudí v každom veku, avšak pre Komenského tiež znamená podriadenie sa jedinej pravde, ktorej môžeme byť rôzne blízko a preto môžeme navzájom vyučovať v jej poznávaní. Schoenebeck ako hlavné ideologické východisko stanovuje rovnosť všetkých ľudí. Dospeje k tomu, že tento postoj má zdroj v idey rovnosti všetkých fenoménov, avšak tá predpokladá axiomy neexistencie univerzálnej pravdy, ktorá je jej nadradená. A práve táto je zdrojom Schoenebeckových postojov a príčinou nezmieriteľnosti s Komenským, ktorý univerzálnu pravdu predpokladá. Z rovnakého dôvodu Schoenebeck výrazne vybočuje z celej línie klasickej pedagogiky, pretože tá sa stále drží existencie univerzálnej pravdy (jediného správneho výkladu). Tento rozpor však zostáva v pozadí, akoby skrytý Schoenebeckovej pozornosti. Nehovoríme o pravde, hovoríme iba o subjektívnom vedení, ktoré je vnútorným presvedčením a možno ho stotožniť skôr so sebadôverou bez vonkajšieho garanta. Svojimi východiskami premeriava dejiny teórie výchovy a pedagogickú prax tak vidí ako svojvoľné neoprávnené týranie, zneužívanie, násilie, potláčanie rovnosti a spravodlivosti. Preto vyjadruje údiv nad jej zotrvávaním, ktoré chápe len ako ustrnutie v prekonanej a zavrhnutiahodnej tradícii z dôvodov strnulosti a neochoty k zmene a strachu z dôsledkov. Tradičnú pedagogiku považuje za mŕtvu a preto sa proti nej argumentačne neobracia, jej prekonanie považuje za dané a nesporné (Schoenebeck, 2006b).

Antipedagogika proti alternatívnym pedagogikám

Na rozdiel od klasickej línie pedagogiky sa proti alternatívnym pedagogikám Schoenebeck vyslovene vyjadruje. Sám nachádza dva dôvody. Prvým z nich je narušenie rovnoprávnosti, druhý je skrytá manipulácia a rafinovaný nátlak. Námietka o narušení rovnoprávnosti sa týka najmä pedocentrizmu, ktorého postoj Schoenebeck vyhrocuje do vyjadrenia „deti môžu všetko a dospelí nič“ (Schoenebeck, 1999, s. 61). Taký postoj je pre neho potom rovnako neprijateľný ako postoj opačný. Dospelý má jednať s dieťaťom na rovnakej právnej úrovni ako jedná s inými dospelými. Uznáva teda práva, záujmy a slobodu dieťaťa, zároveň však nijako neváha hájiť vlastné záujmy, práva a slobodu. Schoenebeck sa dokonca púšťa do obhajoby autority, ktorú však rovnakou mierou pripisuje aj deťom a tak jej dáva skôr význam, ktorý spájame s pojmom osobnosť (Schoenebeck, 1999). Za týmto vidíme pohľad: „Keď si svoje právo a vážnosť uhájite, potom umožníte so všetkou úctou vyrovnanie záujmov a o to Schoenebeckovi ide. Na inom mieste Schoenebeck napriek dojmu, ktorý vyvolávajú jeho knihy, prehlasuje: „Nejde tu v prvom rade o deti, ale o dospelých“ (Prokop, 1999, s. 9). Týmto sa snaží vyjadriť skutočnosť, že v jadre jeho teórie nie je len iný pohľad na vyučovanie, ale úplne iný pohľad na človeka, ktorý má zdroj v jeho hlavných axiómach. Prv ako sa im však priblížime, preskúame ešte jeho druhú námietku. Schoenebeckova kritika, že za alternatívnou pedagogikou a novými metódami sa skrýva iba nátlak a manipulácie sa týka najmä waldorfskej a montessoriovskej pedagogiky a ich metód, ktoré boli prijaté do súčasnej praxe v školstve. Keďže si všetky tieto smery kladú svoje ciele a ich záujmom je pôsobiť na rozvoj detí, akokoľvek sa to má odohrávať v demokratickom duchu, pôsobí proti Schoenebeckovej vízii. Dôvodom je, že tu dospelý stanovuje plány a ciele. Pre naplnenie princípov amikácie nestačí individuálny a partnerský prístup, je treba vzdať sa akéhokoľvek presvedčenia, že dieťa možno viesť či smerovať. Dospelý môže dieťa iba podporovať v jeho vlastnom videní sveta a ukázať mu ako ho vníma sám, avšak bez akéhokoľvek nároku na správnosť jedného, či druhého názoru (Schoenebeck, 2006b). Rousseau pri hľadaní pravdy obracia pohľad dolu od absolútnej pravdy, ktorá je vrcholom, ku ktorému sa má človek blížiť, k pravde chápanej ako niečo, čo je od narodenia v človeku prítomné, od počiatku daného v prírode a prirodzenosti. Práve táto zmena bola kľúčovou inšpiráciou alternatívnym pedagogickým smerom, ktoré sa spoločne s ním usilujú rozvinúť dobro v človeku tým, že mu dajú priestor a oslobodia ho od negatívnych vplyvov, ktoré by ho pokazili. Z prierezu jednotlivými alternatívami vyplýva, že stále zachovávajú presvedčenie o existencii absolútneho dobra a pravdy a od klasickej línie sa líšia len miestom, kde ho hľadajú. Napriek tomu, že tento prístup otvoril cestu i k myšlienkam Schoenebecka, musí pre neho byť

rovnako neprijateľný ako východiská klasickej línie, pretože on pripúšťa iba subjektívnu pravdu na úrovni názoru. Preto zamietá postavenie dieťaťa do centra, lebo ani dieťa nie je bližšie pravde a dobru; z rovnakého dôvodu zamietá pokusy pedagogicky rozvíjať prirodzenosť dieťaťa, lebo svoju osobnosť poznáva podľa neho iba človek sám, sám sa teda musí rozhodovať a druhý jeho dobro nepozná.

Odškolenie a antipedagogika

Idea odškolenia je Schoenebeckovi blízka, sám požaduje zrušenie povinnej školskej dochádzky a školy nazýva nátlakovými organizáciami, ktorých fungovanie je protiústavné (Schoenebeck, 2006b). Úspešnosť človeka nie je nijako merateľná, preto nie je možné žiadne vonkajšie hodnotenie. Schoenebeck neodmieta školy preto, že sa v praxi neosvedčili, ale predovšetkým preto, že principiálne odporujú jeho teórii. Podobne je to tiež so Schoenebeckovým vzťahom k antipedagogike. Aj napriek tomu, že v počiatkoch svoj prístup nazýval antipedagogikou (Schoenebeck, 1999) a spolupracoval s Braunmühlom neskôr sa s týmto rozišiel a ďalej budoval svoju teóriu samostatne. Nepostavil do centra záujem o oslobodenie dieťaťa, ale skôr budoval novú antropológiu. Obráťme teraz svoju pozornosť k problému, ktorý sa nám tu už opakovane objavil. Totiž k problému hľadania pravdy. Povedali sme, že Komenský hľadá absolútnu pravdu nad človekom v Bohu a celá klasická línia sa drží presvedčenia o existencii pravdy a o tom, že človek ju musí dosahovať. Obrazne sme to pomenovali ako pravdu hore. Rousseau obrátil smer hľadania pravdy dolu smerom k človeku a prirodzenosti, avšak zachoval presvedčenie o pravde ako jediné celistvé a absolútne. Jeho nasledovali tiež zástancovia alternatívnych pedagogík. Až po druhej svetovej vojne bola radikálne spochybnená idea dobra v človeku a pravdy ako prirodzenosti. To bolo jednou z príčin vzniku situácie, ktorú nazývame postmoderná a ku ktorej patrí pluralizmus a tiež subjektívne poňatie pravdy. Práve v prístupe k pravde sa skrýva zásadný rozpor medzi Schoenebeckom a klasickou líniou teórií výchovy a medzi alternatívnymi smermi. Akým spôsobom sa teda Schoenebeck dostáva k svojmu poňatiu pravdy? Keď nahliadneme do jeho kníh, uvidíme, že Schoenebeck nepostupuje tak, že by najskôr definoval problémy dnešnej doby a následne hľadal riešenie, ako to robia mnohí iní, lebo snaha o reformu máva zdroj v neuspokojivom súčasnom stave. Naproti tomu Schoenebeck najskôr definuje svoje požiadavky a potom z nich postupne stavia svoju teóriu. Môžeme teda povedať, že svoj prístup buduje zhora, od axiém do praxe. Aké sú teda jeho východiská? Medzi najčastejšie menované patrí rovnosť všetkých ľudí, ďalej, že deti od narodenia vedia čo je pre ne dobré. Keď sa ďalej zamýšľa nad základmi svojej teórie, hovorí, že sa jeho presvedčenie „opiera o paradigma postmoderny – rovnocennú hodnotu všetkých fenoménov“ (Schoenebeck, 2006a, s. 22). A keď sa spýtame odkiaľ pramení táto paradigma, jedinou odpoveďou nám môže byť práve presvedčenie o neexistencii absolútnej pravdy, merítka, ktoré by mohlo byť zdrojom hierarchie fenoménov a univerzálneho dobra. Schoenebeck v počiatkoch svoje dielo pojmovo i osobne spojil s antipedagogikou a Braunmühlom. Následne však došlo k rozchodu a nahradení pojmu antipedagogika pojmom postpedagogika. Toto Schoenebeck zdôvodňuje negatívnym vyznením predpony anti- a svojou snahou budovať, nie však búrať. Listy a rozhovory s Braunmühlom zverejnené Weimannom však ukazujú, že všetko neprebehlo tak hladko. Braunmühl v nich Schoenebecka obviňuje, že zničil jeho pojem antipedagogika, že zavrhol všetku morálku a žiada ho o odstránenie tohto pojmu zo svojho diela. Následne konštatuje, že Schoenebeck nahradil pojem antipedagogika pojmom postpedagogika, avšak nesúhlasí s tým, že tak urobil v tichosti, bez ospravedlnenia či vysvetlenia. Pre nás z toho vyplýva záver, že Schoenebeckova identifikácia bola iba účelová, využil ju pre príbuznosť svojich a antipedagogických myšlienok, avšak nestal sa jej súčasťou. Podobná situácia sa opakuje, keď sa Schoenebeck po návrate z USA odvoláva na Holta a Americké hnutie za detské práva. Preberá iba obsah, ktorý sa mu hodí a začleňuje ho do svojich aktivít. Hlavným pólom jeho pôsobiska sa však stáva spoločnosť Priateľstvo s deťmi. Postupom času sa stáva menej bojovným a viac ako kritike sa začína venovať ideí priateľstva s deťmi, čo reflektuje ďalšou zmenou názvu a pomenováva svoju teóriu amikácia.

Čo znamená Schoenebeck pre súčasnú situáciu

Schoenebeck je v mnohom unikátny, nielen svojím prístupom, ale tiež tým ako dokázal okolo seba rozviesť diskusiu a vyvolať záujem aj medzi ľuďmi, ktorí sa pedagogikou nezaobierajú. Podľa niektorých objavil pravý spôsob slobodnej existencie, pre iných je úplne neprijateľný. Čo spôsobuje toľko protichodných reakcií? Pozrime sa na Schoenebeckove požiadavky a tvrdenia: zrušenie povinnej školskej dochádzky, volebné právo deťom,

rodičia nie sú zodpovední za svoje deti, deti sa samé rozhodujú o svojom živote a majú rovnaké práva i možnosti ako dospelí, deti nepotrebujú byť vychovávané, jediným merítkom dobra je človek sám sebe, atď. Je to dlhý zoznam, ktorý je pre väčšinu ľudí úplne neprijateľný, alebo dokonca desivý. Schoenebeck si vzal ako základ axiómy súčasnej spoločnosti a dôsledne ich aplikoval najskôr na pedagogiku, následne na usporiadanie spoločnosti a nakoniec na základe týchto axiém vybudoval celú antropológiu. Ako sme už vracali, postupuje zhora od východísk k záverom a robí tak dôsledne bez ohľadu na dopady do praxe. Preto pripúšťa revolučné a pre mnohých poburujúce dôsledky. Nie je teda na mieste kritizovať, že ničí výchovu, opúšťa akúkoľvek morálku, degraduje kultúru, narúša sociálne väzby. U Komenského je prvou axiómou Boh. Z neho vyplýva presvedčenie o existencii jedinej absolútnej pravdy. Boh stvoriteľ stvoreniam umožňuje poznávanie, ktoré sa deje smerom hore, ktoré sa dá dosiahnuť. Táto skutočnosť obhajuje autoritu, lebo dovoľuje, aby niekto bol pravde bližšie, než iný. Boh je tiež v chápaní človeka ako jeho obrazu garantom ľudskej hodnoty, viesť niekoho k súladu s ním znamená posilňovať hodnotu človeka. Keď v klasickej línii pedagogiky bola opustená viera v Boha, došlo ku kríze zdôvodnení ľudskej hodnoty a tiež potreby dosahovať pravdu. Rousseau a ďalší reagujú na túto situáciu obratom. Prvou axiómou sa stáva dobro v prírode, prirodzenosti. Ľudia ako súčasť prírody môžu prírodu poznávať a dochádzať k spoločným záverom. Pre dosiahnutie dobra a pravdy je treba byť v súlade s prírodou, so svojou prirodzenosťou, jedinou autoritou je vedecký fakt poznania prírody. Pretože hodnota človeka vyplýva z jeho slobody nakladať so svojou prirodzenosťou, je nutné bojovať proti autorite, pretože tá narúša hodnotu človeka. V následnom vývoji došlo k dvom premenám. Prvý z nich je zdôraznením slobody človeka, ktorá mala garantovať jeho hodnotu, a to viedlo k zamietnutiu akejkoľvek autority v rôznych antiautoritatívnych hnutiach. Po druhé došlo k spochybneniu pravdy a dobra, čo spôsobila reflexia svetových vojen a nové vedecké poznatky.

Zoznam použitej literatúry:

- CIPRO, M. *Němečtí pedagogové*. Praha: Miroslav Cipro, 2001. 624 s. ISBN 80-239-0148-6.
- KOMENSKÝ, J. A. *Scholarum reformatior pansophicus: Comenii de educatione et scholis methodo naturali emendandis cogitationes novissimae- Pansofický vychovatel*. Praha: SPN, 1956.
- PALOUŠ, R. *K filosofii výchovy*. Praha: SPN, 1991. 83 s. ISBN 80-04-25390-3.
- PROKOP, J. Schoenebeckova postpedagogika. *Pedagogická orientace*. ISSN 1805-9511, 1999, č. 1, s. 3–18.
- PROKOP, J. *Škola a společnost v kritických teoriích druhé poloviny 20. století*. Praha : Karolinum, 2005, 289 s. ISBN 80-246-1008-6.
- SCHOENEBECK, H. *A pro děti svítá... podpora místo manipulace*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2006a. 64 s. ISBN 80-7194-88-96.
- SCHOENEBECK, H. *Škola s přívětivou tvář. Skutečnost a představa*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2006b. 81 s. ISBN 80-7194-40-41.
- SCHOENEBECK, H. *Texty k postpedagogickému myšlení*. Pardubice : Univerzita Pardubice, 1999. 91 s. ISBN 80-7194-224-3.



FAFEJTA, Martin: Odškolnění společnosti

FAFEJTA, Martin. Ivan Illich: Odškolnění společnosti (Polemický spis), Sociologické nakladatelství, Praha, 2001, z německého vydání *Entschulung der Gesellschaft* přeložil Jiří Prokop.

Recenze uveřejněna v: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Politologica 1*. Olomouc: UP, 2003, s. 201–202. ISBN 80-244-0619-5. ISSN 1214-3251. Dostupné také z:

http://oldwww.upol.cz/fileadmin/user_upload/Veda/AUPO/AUPO_Politologica_I.pdf.

Ačkoliv kniha Ivana Illiche vyšla poprvé roku 1971 a nese v sobě silné stopy revoltujícího ducha let šedesátých, neztrácí na své aktuálnosti. Sám autor ji v předmluvě z roku 1995 nazývá „hříchem mládí“, ale nevadí mu na ni její obsah, nýbrž „jazyk poplatný době“, nebo. základní problémy, o kterých spis hovoří, nezmizely. Jaké problémy má Illich na mysli? „Rozporuplný smysl rozvoje“, „kontraproduktivita industriálních služeb“, „náboženská služba [...] globálních rituálů [pokroku]“ a „pochybnost reformy vzdělávání založené na mýtu o homo educans“ (str. 11). Dle Ivana Illiche je ve jménu vědeckého i sociálně-ekonomického pokroku život člověka stále více a více institucionalizován, škola je hlavním agentem této institucionalizace a její autorita a autorita učitele do- stávají až náboženský charakter, což vede k omezování základních práv jedince. Téměř vše, čeho člověk dosáhl, „zdraví, učení, důstojnost, nezávislé a tvůrčí úsilí“ je v současné společnosti chápáno „v první řadě jako výsledek práce institucí“ (str. 15) Toto přesvědčení je do dětí vštěpováno od útlého věku prostřednictvím školy, která jedince nevede k zodpovědnosti za sebe sama, ale k tomu, aby tuto zodpovědnost přenášel na instituci. Právě vzdělávání je klasickým příkladem. Člověk se již nemá vzdělávat sám, tato zodpovědnost je přenášena na stát a jím garantované školství, které rozhoduje o tom, co a kdy se musí jednotlivec učit. Následně je pak sociálně uznáváno pouze to vzdělání, které je skrze diplom či vysvědčení garantováno nějakou institucí. Jedinec takto ztrácí motivaci nést zodpovědnost sám za sebe, protože mu byla „vštěpována víra, že dovednosti jsou hodnotné a spolehlivé pouze tehdy, když jsou výsledkem formálního vyučování“ (str. 75). Illich toto vštěpování nazývá „skrytým učebním plánem“. Cílem školy totiž není ani tak poskytnout vědomosti potřebné k dalšímu osobnímu rozvoji, spíše nás má naučit, kterak se vřadit do institucionalizované společnosti, naučit nás daným sociálním rolím. Tyto role si nevolíme, ony jsou nám právě skrze institucionální vzdělávání přidělovány. Jedinec tak ztrácí pocit osobní zodpovědnosti. Školní svět je velmi vzdálen ideálům moderny, není to svět volby, ale danosti, v ur- čitých aspektech je autorita školy a učitele nad žákem téměř neomezená. Je to „enkláva, v níž neplatí pravidla obvyklé životní reality, [...] prostředí, které je mnohem primitivnější, magické a smrtelně vážné“ ve srovnání se světem západní civilizace (str. 37). Učitel je ve škole „strážcem“, „soudcem“, „moralistou“, „ideologem“, „nahra- zuje rodiče, Boha nebo stát“, učitel je „světským knězem“, protože učitelé se stejně jako kněží „cítí být oprávněni strkat nos do soukromých záležitostí svých klientů a zároveň jim kázat jako uvězněným posluchačům“ a dítě před nimi „neochrání žádná ústava ani zákon“ (str. 36). Takovéto instituce pak daleko více slouží zájmům učitele než žáka. Žák nerozhoduje o své budoucnosti, tato zodpovědnost je přenesena na učitele a ten se jí rád ujímá, nebo. to posiluje jeho mimořádné postavení ve společnosti. On rozhoduje o tom, kdo vstoupí do nebe (např. v podobě konzumu a kariéry) a komu bude nebe odepřeno, nebo. „nechodil řádně do kostela“ (to jest do školy) (str. 45). Moderní škola nemůže být základem liberální společnosti, naopak. „Zacházení učitele s žákem neob- sahuje žádnou ze základních osobních svobod.“ (str. 36). Neexistuje tu dělba moci, je zde omezována svoboda shromažďování – „Škola si už svou podstatou činí absolutní nárok na čas a síly svých účastníků.“ (str. 35) – a dle Illiche především omezuje právo jedince na vzdělání. Jedinec se tu neučí, je vyučován, nemá svobodu volby, kterak a které vědomosti získat. Škola takto rozhoduje o legitimitě našeho konání. Jen jednání založené na školním vzdělání, které je garantováno diplomem, je legitimní. Takto se škola znovu přibližuje církvi. Je vlastně „světským náboženstvím“ moderní doby a její diplomy jsou „iniciačními rituály“ (str. 21). Tím je i poru- šena rovnost vzdělávacích příležitostí. Škola má velmi blízko k „jezuitskému modelu rituálně stupňovaného po- vyšování v řádové hierarchii“ (str. 101). Nestihnu-li v předepsané době předepsaný stupeň povýšení, ztrácím právo na následující formy a obsahy vzdělávání – „místo aby školství vytvořilo rovnost příležitostí, získalo mo- nopol na jejich přidělování“ (str. 22). Škola skrze povinnou školní docházku omezuje můj čas, prostor, kde se

mohu nacházet, a formu učení a vzdělávání, kterou bych si mohl zvolit. „Povinnost navštěvovat školu ve skutečnosti u většiny lidí omezuje právo učit se“ (str. 9) a má tak „antivzdělávací“ vliv (str. 19). Není divu, že jde podle Illicha o „falešnou veřejnou službu“ (str. 56). Škola již nemá být státní či státem posvěcenou institucí, je nutno zrušit povinnou školní docházku, ale ani soukromé instituce nejsou samospasitelným řešením. Je třeba, aby se každý z nás zapojil do vytváření „kontrakultury“ mimo „diplomovou společnost“ (str. 39). „Člověk musí znovu získat přístup do svého životního prostředí“ (str. 70), jako je třeba „skutečný život města“, ve kterém nese každý zodpovědnost sám za sebe (str. 72–3). „Všichni by pak věděli, že se svobodní už narodili a že k užívání této svobody nepotřebují žádnou terapii.“ (str. 104) Je ovšem kultura/civilizace, která by plně ponechala vzdělávání jednotlivců na nich samotných, skutečně možná? Illich nabízí varianty řešení, ale v nich zapomíná, že subjektem povinné školní docházky jsou především děti ve věku, kdy se o své vlastní vzdělávání nejsou schopny postarat samy – zde je zajímavé, že se vůbec nezmiňuje o možnosti domácího vzdělávání. Občas také až příliš zjednodušuje a zpronevěřuje se vlastním myšlenkám. Například „každá selská dívka by se mohla naučit určit diagnózu u většiny infekčních nemocí, a dokonce je i léčit, jen kdyby lékařská věda byla ochotna stanovit pro jednotlivé geografické oblasti odpovídající pokyny a dávkování léků.“ (str. 107) Copak medicína se týká léčení geografických oblastí? Je-li Illich proti neosobnímu přístupu školy a učitele vůči žákovi, nechce tento přístup zavést v jakési zmechanizované medicíně, kde by snad stejně dobře jako „selská dívka“ mohl posloužit i computer, jen zadat správná data? A navíc, copak tento přístup zvýší naši zodpovědnost? Osobní vztah lékař–pacient, kde zodpovědnost stále ještě může být na obou stranách, nahrazuje vztahem lékařská věda–pacient, kde jakýmsi médiem léčby nenesoucím plnou osobní zodpovědnost je „selská dívka“. Přesto je Illichova kniha plná podnětných myšlenek, které snad není vždy nutno plně uskutečnit. Daleko cennější než Illichovy konkrétní návrhy může být alternativní pohled na svět, který nabízí a kterým se můžeme nechat inspirovat. A i když on sám tvrdí, že je vlastně naší povinností jeho myšlenky převzít („Každý z nás je osobně zodpovědný za své vlastní odškolnění, jen my sami máme moc je provést. Nikdo není omluven, nepodaří-li se mu osvobodit od školního vyučování.“ – str. 47), věřme, že v tomto případě jde spíše o onen „jazyk poplatný době“, od kterého se distancuje v již zmíněné předmluvě. Takto bychom mohli Illicha zařadit do proudu nových sociálních hnutí, které staví osobní identitu a subjektivitu, životní styl jedince proti moci „panoptických“ institucí jako je škola, továrna či armáda.



JOHANISOVÁ, Nada: Ivan Illich – Čím jsme bohatší, tím jsme chudší

JOHANISOVÁ, Nada. Ivan Illich – Čím jsme bohatší, tím jsme chudší. *Sedmá generace*, 2008, č. 5, 6. 10. 2008. Dostupné z: <https://www.sedmagenerace.cz/ivan-illich-cim-jsme-bohatsi-tim-jsme-chudsi/>.

Díla tohoto výjimečného a pronikavého myslitele dvacátého století jsou u nás – s výjimkou jedné knížky – prakticky neznámá. V pátém díle seriálu o „ekonomických disidentech“ se pokusíme podívat na svět jeho očima.

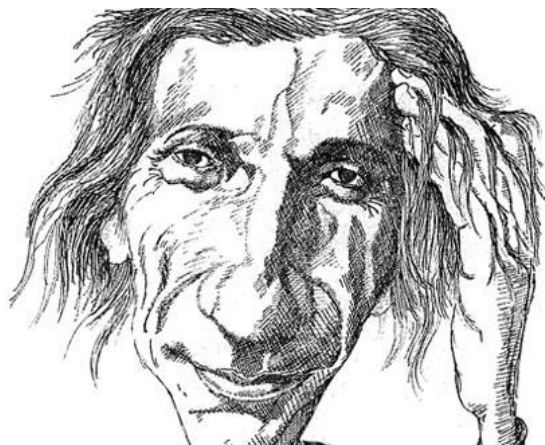
„Všichni účastníci, včetně přednášejících, bydleli na koleji, jedli společně v menze, připomínalo to tak trochu cikánský tábor. Poutníci zdaleka, Ivan Illich a jeho přátelé, dorazili, postavili stany a dali se do slavení... Ivanova radost z jeho přátel byla očividná, stejně jako jejich z něho, vše bylo ještě umocněno přechodností celé akce. A k tomu ty dlouhé společné rozhovory... Ty byly skutečným srdcem konference, prezentace k nim tvořily pouze pěkný doplněk.“

Tato vzpomínka je jednou z řady podobných ze sborníku *The challenges of Ivan Illich*, který vyšel roku 2002, pár měsíců před Illichovou smrtí. Dožil se sedmdesáti šesti let. Jeho spolupracovníci tu vzpomínají na

setkání, kde se stíral rozdíl mezi kolegy a přáteli, dobře se jedlo, smálo a povídalo o tématech, která pak tvořila obsah Ivanových statí a knížek. Sám například v úvodu ke knížce *Shadow work* (1981) píše: „Celý text je výsledkem rozhovoru, který nyní vstupuje do své třetí dekády, s mým přítelem Lee Hoinackim.“

Svobodný člověk se obejde bez energetických otroků

Illich tvořil v duchu přístupu, který sám označoval slovem *convivial*, jehož původní význam — přátelský — rozšířil na „autonomní, tvořivý, osvobozující“. „Konviviální“ aktivitám, institucím a technologiím se daří tam, kam ještě dostatečně nepronikla ekonomická mentalita, redukující život na produkci a spotřebu, anebo tam, kde se této redukci lidé aktivně brání. Konviviální technologie jsou takové, které umožňují a posilují lidskou spolupráci, iniciativu a komunikaci. Podle Illiche k moderním konviviálním nástrojům patří třeba knihovny, telefony, pošta, podzemní dráha nebo trhy pro drobné výrobce. Příkladem ne-konviviální technologie je automobil, který vedle svých negativních dopadů na přírodu způsobuje rostoucí nerovnost uvnitř společnosti. A jak Illich dokládá v esejí *Energy and equity* (dostupné na internetu), vede nás k stále větší závislosti na „energetických otrocích“ — energeticky náročných strojích a přístrojích, živených fosilními (anebo i obnovitelnými) zdroji. Podle Illiche stále větší spotřeba energie degraduje sociální vztahy stejně, jako degraduje přírodní prostředí.



Dá se vyrobit vzácnost?

Tam, kde nastala komodifikace, si lidé již nemohou či neumějí vypěstovat, vyrábět a vzájemně poskytovat potřeby k životu svépomocí. Místo toho musejí kupovat průmyslově vyrobené náhražky, a zde nastává něco, čemu Illich říká „modernizovaná chudoba“. Lidé ztrácejí autonomii: nedokáží si již sami zajistit to, co potřebují, avšak často nemají peníze, aby si to koupili. Podle Illiche se takto uměle „vyrábí vzácnost“. Ta je posléze postulována jako „zákon vzácnosti“ v ekonomických učebnicích. V knížce *Tools for conviviality* (1973) uvádí příklad z Mexika, kde strávil velkou část života. Ještě v minulé generaci, píše Illich, si úmrtí v rodině vyžadovalo služeb pouze dvou profesionálů: kopáče hrobu a kněze, který tělu požehnal. O zbytek rituálů, odlišných v jednotlivých krajích, se postarala rodina. Obřady měly mnoho funkcí: smíření sporů, vyjádření smutku, připomenutí osudovosti smrti a hodnoty života. Pak se ve velkých městech objevily pohřební ústavy. Nejprve měly nouzi o zákazníky. Poté získaly kontrolu nad novými hřbitovy a začaly nabízet slevy a balíčky služeb. A nyní, píše Illich v roce 1973, se chystá legislativa, která činí roli pohřebního ústavu povinnou. Nastává tak situace, kdy pohřební ústavy získají „radikální monopol“ nad pohřbíváním.

Jsme obětí radikálních monopolů?

Když například na trhu s limonádami v určité zemi dominuje jedna značka, lidé mají stále možnost svou žízeň uhasit jinými způsoby, třeba vodou. To je klasický monopol. Pokud se však podaří občany přesvědčit, že jediné, co lze pít, je sladká černá limonáda, jde o monopol radikální, i když by třeba měli na vybranou mezi pepsi, colou a deseti dalšími podobnými. Illich říká: „Radikální monopol je dominance jednoho produktu spíše nežli jedné značky. Hovořím o radikálním monopolu tehdy, pokud má jeden průmyslový proces exkluzivní kontrolu nad uspokojením určité významné potřeby, a vyřazuje neprůmyslové aktivity ze soutěže.“

Radikální monopol může nastat i v případě bydlení. V *Tools for conviviality* Illich popisuje, jak mezi lety 1945 a 1970 v americkém státě Massachussets prudce klesl podíl domů, stavěných svépomocí — a zároveň se poprvé začalo hovořit o bydlení jako o problému: vznikal radikální monopol a s ním modernizovaná chudoba a „výroba vzácnosti“. Lidé přestali být schopni stavět své vlastní domy, čímž vzrostla jejich závislost na ekonomickém systému. Nepřekvapí, že je Illich skeptický k celé myšlence „rozvoje“, který vnímá jen jako další misionářské úsilí Západu, vedoucí k „modernizaci chudoby“.

Společnost je třeba odškolnit

Illich patří k prvním autorům, kteří tvrdí, že ekologická krize je součástí hlubší krize, způsobené naší rostoucí produkcí a spotřebou energie, produktů — a také služeb. Právě hypertrofované služby, konkrétně školství a lékařství, jsou terčem jeho kritiky v knihách *Deschooling society* (1971, česky *Odškolnění společnosti*, 2001) a *Medical nemesi* (1976). Zejména *Odškolnění společnosti* mělo obrovský ohlas. Pokud stát uzákoní povinnou školní docházku, tvrdí Illich, dává radikální monopol instituci — škole, která je základním nástrojem sociální kontroly a převýchovy do mýtu konzumní společnosti. Knížka se stala inspirací hnutí za domácí školu a dalších „odškolňujících“ aktivit.

Dílo Ivana Illicha, který napsal řadu knížek a esejů a publikoval například v *Le Monde* či *New York Times*, má však daleko širší dosah. Příkladem mohou být i svědectví v již zmíněném sborníku. Jeden z autorů, Američan, vnímá Illichovo poselství jako výzvu k osobní proměně: „Používám prosté ruční náradí, chodím pěšky či jezdím na kole, hovořím s lidmi osobně, vyhýbám se masmédiím, pěstuji podstatnou část svých potravin sám a sdílím je s přáteli, snažím se omezit spotřebu elektřiny.“ Indka M. S. Prakash pod Illichovým vlivem objevuje bohatství vlastní tradice a přehodnocuje pohled na předky, včetně babičky, která „navzdory tomu, že jen málo rupií našlo cestu do jejího příbytku, prožívala hojnost, opak vzácnosti, včetně hojnosti času“.

Rozporuplný génius

Bývalý katolický kněz Dara Malloy pod jeho vlivem začal křísit irskou keltsko-křesťanskou tradici, pohlacenou středověkou církevní „globalizací“. Po Illichově smrti napsal nekrolog na tohoto výjimečného člověka, který mimo jiné hovořil nejméně osmi jazyky a svá díla psal střídavě v angličtině, španělštině, němčině a francouzštině. Popisuje v něm návštěvu Illicha v Irsku v roce 1988, kterou sám organizoval. Ivan nejprve odmítl připravený výstup v televizi, poté na přednášce, kde se tísnily stovky lidí, prohlásil, že nechce mikrofon, přesunul se do středu sálu a všechny požádal, aby své židle otočili k němu. Přednáška se proměnila v ohnivou diskusi, v níž Illich nešetřil ostrými slovy, takže nakonec velká část obecnstva odcházela uražena. Přátelství Dary a Ivana tuto zkoušku vydrželo, sršatá Illichova povaha však mohla být jednou z příčin, proč je dnes méně známý než například jeho dobrý přítel Erich Fromm. Dalším důvodem může být to, že jeho dílo není příliš systematické. M. S. Prakash ho označuje za učitele v hebrejské tradici, z níž (navzdory své pozdější katolické konverzi) pocházel. Rabíni neseписují systematické traktáty, spíše procházejí se svými přáteli stejnou půdou, znovu a znovu, ve snaze dobrat se jádra věci.

Podobně jako E. F. Schumacher byl i Illich vysoký, usměvavý, šarmantní muž, který se líbil ženám. Ačkoliv celý život volal po renesanci konviviálního a v místě zakotveného žití, sám byl poutníkem. Nikdy se neoženil (měl ale nejméně jeden dlouhodobý vztah), byl bezdětný a nevlastnil žádný dům. Narodil se ve Vídni, ale dětství, na něž rád vzpomínal, strávil na ostrově Brač na dalmatském pobřeží. V roce 1951 odjíždí jako mladý katolický kněz do New Yorku, poté do Puerto Rica a posléze do Mexika, kde mezi lety 1964 a 1976 vedl slavné Centrum pro mezikulturní dokumentaci (CIDOC) v Cuernavace. Poslední léta trávil střídavě v Mexiku, Pensylvánii, Kalifornii a Brémách, kde až do konce života přednášel. S církví se rozešel, ale vztah ke křesťanství neztratil. Jeho texty jsou naléhavé i poetické, nadčasové, hluboké a v mnohém kontroverzní. U nás povětšinou dosud čekají na svého překladatele a interpreta.



OCELÍK, Petr: Kritika evolučního přístupu v etice a politické filosofii

OCELÍK, Petr. *Evoluční psychologie jako zdroj vysvětlení v politické filosofii*. Diplomová práce, Brno: FSS MU, 2011. Vedoucí práce Ondřej Císař. S. 84–86.

Nejen v souvislosti s konceptem společenské smlouvy, ale jakékoli společenské normativní entity, tj. normativna v nejobecnějším smyslu, jsou často zmiňovány dva argumenty, které kritici evolučního vysvětlení mnohdy uvádějí jako ultimátní námitku vůči relevanci evolučního vysvětlení pro normativní diskurs a tedy i obor politické filosofie. Jedná se o tzv. (1) Humovu gilotinu a (2) naturalistický omyl; v posledních zhruba třiceti letech bývá zmiňován také (3) sociobiologický omyl. Každý z těchto argumentů tedy nejprve stručně vyložíme a posléze zhodnotíme jeho důsledky pro evoluční vysvětlení. David Hume v *Treatise on Human Nature* (1739) uvádí, že všechny etické (či v širším smyslu normativní) systémy, které jsou mu známy, přešly od popisných výroků („je“) bezprostředně k výročkům s predikátem „má být“; tj. k výročkům normativním.² Upozorňuje přitom na empirický charakter etiky a navrhuje v tomto smyslu etické myšlení revidovat. Normativní soudy jsou dle jeho mínění totiž pouhými afekty, emocionálními odezvami, u nichž nelze určit pravdivostní hodnotu (viz Brázda 2010: 58–59). Kupříkladu spravedlnost, ale také ostatní ctnosti a instituce – jako je právě společenská smlouva, které je reprezentují, jsou tak v tomto smyslu „vynalezeny“. Uniformitu přesvědčení a chování, již lze pozorovat pak Hume přičítá procesům socializace dávajícím vzniknout společenské konvenci. Pro náš výklad je ovšem důležitá Humova formulace tzv. *is-ought problem* (IOP); tedy nemožnosti vyplývání normativních výroků z výroků deskriptivních. Tomuto problému se někdy také, nesprávně, říká naturalistický omyl (*naturalistic fallacy*); naopak označení *Humova gilotina* je správné. Ještě než přikročíme k výkladu právě naturalistického omylu, zastavme se u důsledků Humovy gilotiny pro evoluční vysvětlení. Ve svém zjednodušeném, striktním pojetí by to mohlo znamenat irelevanci poznatků o lidské přirozenosti pro etické myšlení. V tomto případě lze ovšem tuto interpretaci zobecnit a argumentovat tak, že veškeré poznání (protože ve své podstatě deskriptivní) je z hlediska etika (a konsekventně politické filosofie) irelevantní. Děti jsou bezbranné? Useknutím hlavy zabijeme člověka? Ano, nicméně dle Humea z těchto faktů nelze normativní závěry vyvozovat.³ Zdá se tedy, že i faktické výroky (poznatky) přece jen jakousi relevanci pro formulaci normativních pravidel mají. Od této pozice se odráží také známý evoluční psycholog a neurovědec Sam Harris, který IOP „obchází“ tím, že hodnoty (normativní výroky) považuje za určitý typ faktu, nebo za výsledek našich vztahů k určitým faktům (viz Brázda 2010: 59–61) – tak jak to bylo patrné například v případě detekce podvodu u podmíněného „kontraktualistického“ chování. Harrisova odpověď však není konečným řešením tohoto problému.

I pokud by měl Harris pravdu, a lze předpokládat, že značná část evolucionistické komunity jeho pozici sdílí, neznamená to, že bychom z faktických zjištění o naší přirozenosti mohli bez obav vyvozovat normativní soudy. Stále před námi totiž stojí dilema, které v roce 1903 nejpregnantněji definoval etik G. E. Moore⁴187 –

² Hume k tomu dodává: „Mysl nikdy nemůže projevit sama sebe v žádném jednání, které nezahrnuje podmínku vnímání, percepce; tato podmínka není konsekventně o nic méně aplikovatelná na ty soudy, pomocí nichž rozlišujeme mezi morálně dobrým a zlým, ... A protože morálka ovlivňuje naše jednání a afekce (*affections*), nemohou být tyto odvozeny z rozumu; protože rozum sám, jak jsme dokázali, nikdy nemůže nabýt takového vlivu. Mravy (*morals*) podněcují vášně a vyvolávají, nebo zabraňují jednání. Rozum sám je v tomto zcela bezmocný. Pravidla morality proto nemohou být vyvozena z našich rozumových závěrů.“ (Hume 1739: III. 71.).

³ Hume tak například uvádí: „Vezměte si jakékoli jednání, považované a nemravné. Například vraždu. Zkoumejte ji ve všech jejích aspektech a uvidíte, zda dokážete objevit onu skutečnou či reálnou věc, kterou nazýváte nectností... Nikdy ji neobjevíte, dokud své úvahy nenamíříte do své hrudi, kde naleznete pocit nesouhlasu vůči tomuto jednání, který ve vás vzniká.“ (cit. dle Brázda 2010: 58–59).

⁴ Edmund Montgomery (1894: 49–50) jej formuluje také v tomto smyslu: „je naše morální vědomí – ve vztahu k neetickým prostředkům, jež byly v procesu vývoje organického života instrumentálním aspektem – samo jedním z neetických výsledků tohoto vývoje; nebo je vědomí

tzv. *naturalistický omyl*. To, že je dané chování, tendence, predispozice atd. důsledkem evolučního procesu, neznamena, že se jedná o chování žádoucí, tedy dobré (eticky prospěšné). Prospěšnost v evolučně biologickém smyslu tak neimplikuje prospěšnost etickou či společenskou. Moore nebyl prvním, kdo podobným způsobem argumentoval a toto dilema lze dobře ilustrovat protikladnými pozicemi Thomase H. Huxleyho a jeho vnuka Juliana Huxleyho. T. H. Huxley (1893) se domníval, že etické (a neetické) jednání je sice zakořeněno v evoluci, ale naše cíle mu však musí odporovat. Člověk tedy bojuje proti své přirozenosti a z faktu evoluce nelze v tomto případě pro morální odpovědnost člověka nic odvodit.⁵ Umírněnější výklad předpokládá, že lidé k jistým, evolučně podmíněným vzorcům chování inklinují (tj. nebojují s nimi, jak předpokládá T. H. Huxley) a mohli bychom tedy z deskriptivního základu „je“ odvozovat normativní „má být“, takto odvozené „má být“ není žádoucím, protože tyto tendence jsou amorální, či dokonce nemorální.⁶ Julian Huxley naproti tomu tvrdil, že pohled na evoluční procesy nám může pomoci rozlišovat mezi dobrem a zlem; „dobro“ ve smyslu evoluce je pak i morálním dobrem (Ocelík, nedat.; srov. Fukuyama 2003: 114–115; Singer 2007). Jak vidíme, v podstatě se jedná o „měkkí“ variantu Humovy gilotiny a argumenty na obhajobu možných evolučních vysvětlení jsou tedy principiálně stejné. Dodejme také, že většina představitelů evolučního myšlení si je obou těchto námitek velmi dobře vědoma (viz např. Pinker 2002) a radikální pozice J. Huxleyho je tedy, alespoň v současném evolučním diskursu, ojedinělá.

Konečně posledním z trojice argumentů, které jsou v souvislosti s evoluční etikou a evolučním vysvětlením obecně zmiňovány, je tzv. *sociobiologický omyl*. Zatímco předchozí dva argumenty jsou argumenty filosofickými, sociobiologický omyl upozorňuje spíše na teoretické a metodologické „klamy“. Sociobiologický omyl zpravidla označuje záměnu či konfúzi vysvětlení procesu vzniku lidských psychologických mechanismů (EPMs) s vysvětlením povahy těchto mechanismů, které jsou výsledkem tohoto procesu. Jedná se především o případ Hamiltonovy teorie inkluzivní zdatnosti (TIF), která je považována za jednu z hlavních příčin vzniku EPMs. Připomeňme, že základním východiskem TIF je že jednotlivec za cenu vlastních nákladů pomůže příjemci, pokud tímto způsobem zvýší také svoji reprodukční zdatnost, ať už přímo, nebo nepřímo. Vysvětlení TIF nám ovšem neřekne (téměř) nic o designu jednotlivých EPMs, které jsou formovány mnoha dalšími proměnnými. Daný organismus, člověk, se tak tím či oním způsobem nechová proto, že tím (nutně) zvyšuje svoji reprodukční zdatnost, ale proto, že v závislosti na určitém adaptačním problému je aktivován příslušný EPM, který jeho rozhodování a chování, v součinnosti s ostatními proměnnými (viz příslušná kapitola) ovlivňuje.⁷ V případě dysfunkčních adaptací (maladaptací) pak toto chování naopak povede k snižování jeho zdatnosti (Buss 1990: 267–268; Daly – Wilson 1995: 35). Dodejme rovněž, že sociobiologickým omylem mnohdy trpí především kritické dezinterpretace evolučního přístupu.



ve své etičnosti naopak výsledkem vývoje využívajícího zásadně odlišných prostředků?“ Tato pochybnost je opět ‘měkkou’ variantou naturalistického omylu, tak jak ji předkládá T. H. Huxley, byť vyloženou jazykem a argumenty filosofie vědomí. V současnosti kognitivní věda, a její převládající mechanistické vysvětlení vědomí, spíše podporuje první argument, nicméně poměrně silné jsou také hlasy, které toto vysvětlení na základě tzv. tvrdého problému vědomí odmítají (hlavním představitelem tohoto proudu je filosof David Chalmers).

⁵ T. H. Huxley v textu (1893) *Evolution and Ethics* píše: „As I have already urged, the practice of that which is ethically best — what we call goodness or virtue — involves a course of conduct which, in all respects, is opposed to that which leads to success in the cosmic struggle for existence. ... Let us understand, once for all, that the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic process, still less in running away from it, but in combating it.“

⁶ Amorální (*amoral*) je ten, kdo si morální neuvědomuje (např. malé dítě); nemorální (*immoral*) pak ten, kdo vědomě jedná ‘proti-morálně’.

⁷ Evoluční psychologové tak na člověka nepohlíží jako na „maximalizátora“ reprodukční zdatnosti, ale spíše jako na „exekutora adaptací“. Kupříkladu tendence k nadbytečné konzumaci tučných, sladkých a slaných jídel tak není způsobena tím, že bychom „usilovali“ o replikaci našich genů, ale spíše tím, že příslušné environmentální pobídky spouštějí naše příslušné evolvované preference. A jak bylo již několikrát zmíněno, adaptace mohou být za současných proměněných podmínek rovněž dysfunkční (Buss 1990).

FRYNTA, Daniel: Susan Blackmoreová – Teorie memů

BLACKMOREOVÁ, Susan. *Teorie memů – kultura a její evoluce*. Portál, Praha 2001, přeložil Martin Konvička, 302 stran.

Vesmír, 2001, č. 11 (5. 11. 2001)

Studium kultury a idejí je dosud doménou sociálních věd, biologické myšlení má právo mluvit jen do záležitostí určených biologicky (rozuměj majících své materiální projevy i své materiální nositele – geny). Toto nesmyslné rozdělení věd a jejich působností je však ve skutečnosti jen aktuální linií zákopů. Vědy přírodní a společenské se vyvíjely tak dlouho samostatně, že mezi nimi existují mechanismy zajišťující vzájemnou izolaci. Vzpomeňme jen nekonečné diskuse z let padesátých a šedesátých, kdy etologové a později v sedmdesátých letech sociobiologové začali studovat chování (tj. něco ne zcela materiální povahy) zvířat a později i lidí. Okamžitě to vzbudilo tvrdou reakci představitelů sociálních věd, která v některých případech přerostla v naprosto nechutné ideologické útoky na ty, kteří si dovolili přestoupit onu nepsanou hranici, např. na E. O. Wilsona [1]. Posléze se biologicky, resp. evolučně pojaté studium zvířecího i lidského chování prosadilo, a dnes představuje dokonce jeden z hlavních směrů biologie. Výlučným hájemstvím sociálních věd zůstalo od té doby nikoli již veškeré studium člověka, ale zkoumání lidské kultury. Dnes však se i kulturní jevy začínají studovat z východisek odvozených z evolučně-biologického myšlení. Klíčem k tomuto kroku se stala zobecněná Darwinova teorie [4]. Nově etablovaným vědním oborem, který se pustil na tuto nebezpečnou půdu, je memetika. Snad nechtěně ji založil Richard Dawkins v roce 1976, když ve své populární knize „Sobecký gen“ naznačil, že geny nejsou jediné replikátory, s nimiž se můžeme potkat v našem světě. Navrhl při tom termín *mem* (krácením z *mimem*, od *mimesis* – napodobování) pro replikátor analogický genu a odpovědný za kulturní evoluci.

Českému čtenáři se poprvé dostává do rukou kniha, která se zabývá memetikou a kulturní evolucí. Již tím, že je (nepočítám-li ostudně pozdní české vydání „Sobeckého genu“ v roce 1998, viz *Vesmír* 78, 218, 1999/4) první o tomto podstatném tématu, stojí rozhodně za přečtení, musíme ji ovšem číst pozorně a kriticky. Autorka deklaruje svou snahu oprostít studium kulturní evoluce od všeho specificky biologického, pokusit se dát memu rovnocenné místo s dnes již všeobecně akceptovaným genem. Tento smělý cíl je bezpochyby chválný. Zákonitosti memetiky však neúprosně platí i pro autorku samu. Módní a všeobecně vládnoucí sociobiologické a evolučně-psychologické koncepce, zaplňující naši mysl snad až příliš, tvoří podstatnou část této knihy, která se tak stává poměrně zdařilým přehledem těchto disciplín. Větší část uvedených poznatků memetiky je však jen návratem myšlenek podstatně starších, vzniklých v době, kdy memetickým úvahám nebylo společenské klima ani zdaleka tak příznivě nakloněno jako dnes. Rozhodující texty na toto téma vznikly počátkem let osmdesátých. Jsou to kniha Charlese J. Lumsdena a Edwarda O. Wilsona „Genes, Mind and Culture“ [5] a kniha genetiky Luigi L. Cavalliho-Sforzy a M. W. Feldmana s názvem „Cultural transmission and Evolution: A Quantitative Approach“ [2]. Obě publikace obsahují obtížnou, vysoce formalizovanou, matematizovanou teorii evoluce kulturně přenášených znaků. Zejména druhá z nich, kterou jsem si kdysi vypůjčil od profesora Pavla Štyse, mne natolik uchvátila, že jsem o ní často přednášel, a nakonec ji majiteli nikdy nevrátil (k desátému výročí vypůjčení jsem ji dostal darem). Je to kniha založená na geniálním rozdělení kulturně přenášených znaků na ty, které se přenášejí z rodičů na děti, tj. vertikálně, a ty, které se přenášejí mezi nepříbuznými jedinci horizontálně. Jakkoli je toto rozdělení umělé, je velmi účelné. Vertikálně přenášený znak z populace zmizí, pokud přináší svému nositeli nevýhodu. Jeho chování je obdobné chování znaků přenášených geneticky, a není proto obvykle v rozporu se závěry sociobiologie. Naproti tomu znak přenášený horizontálně ovládají zcela jiné zákonitosti. Cavalli-Sforza a Feldman zvolili nikoli náhodou za příklad horizontálně přenášeného kulturního znaku zneužívání heroinu. Je jedno, zda narkoman nakonec zemře či se nerozmnoží, toxikomanie se v populaci šíří vždy, pokud narkoman stačí naučit na heroin (nakazit) v průměru více než jednoho dalšího člověka. Horizontálně přenášené znaky proto mohou mít dynamiku šíření i důsledky obdobné jako infekční choroby – mohou být svým

nositelům nebezpečné. Šíří se epidemicky a pro jejich úspěch jsou rozhodující vnímavost populace, infekčnost a množství kontaktů.

Blackmoreová se ve své knize zaměřila na horizontálně přenášené memy. Zdůrazňuje, že v současné společnosti jejich význam stoupá díky nakupení lidí, médiím a internetu, které usnadňují komunikaci mezi lidmi, a že se mohou zcela vymanit z vlivu dosud převažujících replikátorů – genů. Kritizuje předchozí autory zabývající se kulturní evolucí, a zvláště sociobiology pro přílišnou závislost na představách pocházejících ze studia evoluce geneticky určených znaků (příznačný je název kapitoly „Kultura na řetězu“). Vytváří pak množství hypotéz objasňujících příčiny řady jevů, které lze bez memetické teorie jen stěží vysvětlit. Odpovídají např. na otázky: Proč máme velký mozek? Proč neustále mluvíme? Proč existují celibát, kontrola porodnosti, adopce či altruismus?

Jen některé z těchto memetických hypotéz jsou však dobře testovatelné, a tak většina z nich zůstává mimo vědu, na úrovni vyprávění příběhů, proti kterému evoluční biologové jinde tak zarytě bojují. Od třinácté kapitoly pak začínají líbivé příběhy nebezpečně převládat a Blackmoreová pomocí memů dokáže vysvětlit snad téměř všechno. Ukazuje se, jak pravdivá je věta z doslovu Jana Zrzavého: „...celá memetika je v současné době ve fázi formulace problémů, definování základních pojmů a vůbec ohledávání terénu, na němž bude možno začít stavět skutečnou vědu.“ Doslov je velice zdařilý, myšlenkově rozhodně bohatší než celá kniha. V naprosté většině bodů se s názory Zrzavého ztotožňuji, ostatně oba pravidelně přednášíme o memech již od konce osmdesátých let, tj. podstatně déle, než se touto problematikou zabývá Blackmoreová (dle údajů v předmluvě od roku 1995). Klíčovým bodem je připomenutí toho, že gen v evoluční biologii, navzdory všeobecně rozšířené, byť někdy užitečné představě, není kus DNA. Je spíše *rozdílem* mezi alelami [3]. Takto nazíráno nejsou mem ani gen věci, ale mají informační povahu.

Nejproblematičtější názory Blackmoreové jsou spojeny s pojmem memplex, označujícím komplex memů šířících se společně. Můžeme pak mluvit o evolučním úspěchu memplexu, který se v memetické teorii stává jakousi obdobou organismu v evoluční genetice. A právě tady je háček, Dawkinsovo dítě – memetika – se dostává do situace, v jaké byla evoluční biologie před Dawkinsem. Chybí jí pohled z pozice jednotlivého memu, který by odpovídal pohledu z pozice jednotlivého genu v biologii. Jako by i memetika musela projít stejnými omyly, jimiž předtím prošla evoluční biologie.

O možném podstatném vkladu memetiky ke studiu kultury nepochybuji. Pohled na kulturní jevy jako proces šíření memů a souboj mezi nimi o místo v našich hlavách může být úspěšně aplikován při studiu řady témat – od módy až po lingvistiku. Nemyslím si však, že by memetika mohla nějak zásadně rozvrátit to, co až dosud o kultuře zjistily sociální vědy. Spíše se časem stane jedním z povinných předmětů při studiu těchto věd, který bude přijímán se stejně lhostejnou samozřejmostí jako disciplíny dnes již plně etablované.

Literatura

- [1] Caplan A. L. (ed.): The Sociobiology Debate, Readings on the Ethical and Scientific Issues Concerning Sociobiology, Harper & Row, New York 1978
- [2] Cavalli-Sforza L. L., Feldman M. W.: Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach, Monographs in Population Biology 16, Princeton University Press, Princeton 1981
- [3] Dawkins R.: The Extended Phenotype, Oxford - San Francisco 1982
- [4] Dennett D. C.: Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life, Simon & Schuster, New York 1995
- [5] Lumsden C. J., Wilson E. O.: Genes, mind and culture. The coevolutionary process, Harvard University Press, Cambridge 1981



KOMÁREK, Stanislav: Modelování

KOMÁREK, Stanislav. *Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací*. Praha: Academia, 2008, s. 111–119.

Biomorfní modelování

Pomineme-li málo sofistikované metody zástupného znázorňování a chápání nám bezprostředně nepřístupných „věcí o sobě“, jako je třeba vytváření „modelu“ lišky z hlíny, lze rozeznat tři základní postupy takového konání, tj. modelování. Vždy záleží na tom, co považujeme, ať už vědomě nebo nevědomě, za „exemplární jsoucno“, za to, které je nějakým způsobem „primární“ a vůči němuž analogicky interpretujeme vše ostatní. Je-li jím živý organismus, primárně člověk sám, pak je zde tendence interpretovat jiné jevy analogicky k němu a tato snaha bývá nazývána *biomorfním modelováním* (Topitsch, 1958; odtud i další zde užívané termíny). Tady má kořeny pro mnohé nesmírně strhující hypotéza Gaia (Lovelock, 1979), chápání Země jako komplexního živého organismu – v archaickém myšlení se zhusta setkáváme třeba s interpretací lesů či travin jako vlasů země, řek jako jejich cév atd. Jedním z podstatných důvodů neochoty mnoha kmenů severoamerických indiánů přejít k zemědělství byla jejich obava, zda orba nebude Zemi bolet a tato se nějak nepomstí (třeba zemětřesením, lehkým „pocukáváním“ kůží). O biomorfním modelování společenských jevů (společnost jako organismus) blíže v kapitole o celku a jeho částech. Interpretovat analogicky k člověku zvířata není vůbec obtížné a dělo se tak do značných detailů (hromadné kroužení čápů před odletem bylo chápáno jako „čapí soudy“, pára stoupající v prouzcích z chodských lesů znamenala, že „lišky pečou chléb“ atd.). Zajímavější jsou tendence vykládat biomorfně lidské artefakty a uzpůsobovat je tak, aby v „polidštěné“ podobě k člověku více emocionálně mluvily. Tak je u řady věcí tendence rozlišovat „hlavu“, stavby jsou často designované mírně antropomorfně s vyčníhlou „hlavovou“ částí – např. Národní muzeum v Praze či Vídni, okna jsou interpretována jako oči – odtud i jejich české jméno, římsy jako obočí atd. Výrazně biomorfní tvary mají třeba karoserie aut, byť asi bližší vnějšímu habitu brouků nežli lidí; i auta mají dvě oči – reflektory, ač by se pro osvětlování vozovky stejně dobře hodil jeden i tři; vůbec je běžné dávat artefaktům „lidskou“ dimenzi. V nejotevřenější formě je takovéto vnímání světa patrné u malých dětí, ukládajících večer hračkovou lokomotivu na bok s komentářem „mašinka jde spinkat“ a spatřujících často u věcí „pusinky“, „očka“ i jiné detaily vlastní morfologie, či v mytologické perspektivě (ve starém Řecku při dešti Zeus močil na zem). I abiotický svět je takto vykládán – bouřkový oblak se mračí, blesk udeří, bouře zuří, příboj bije o útesy, hora má temeno a úpatí atd. Poněkud mírnější než mechanomorfní modelování, v zásadě speciální formou biomorfního, jsou ty případy, kdy je exemplárním jsoucnem pro interpretaci člověka a jeho chování nějaké zvíře a skrze jeho způsob bytí je pak chápán i člověk (u behavioristické školy v psychologii je to laboratorní potkan, u Wilsona mravenci). Tak postupně nahradil rato- či myrmekomorfní pohled na člověka někdejší „nevědecký“ antropomorfní pohled na mravence a krysy.

Technomorfní modelování

Zcela opačným procesem je modelování *technomorfní* či *mechanomorfní*, pokládající za exemplární jsoucno stroj a vykládající svět analogicky k němu (v pozdější době se k tomu přidružují další metafory z elektroniky a kybernetiky, viz třeba Koestler, 1967; Koestler & Smythies, 1969, aj.). Kupodivu byly vždy vysoce ceněny uměle vyrobené analogie něčeho přirozeného: skleněné květy, mramorové mušle, mechanická zvířátka a další automaty renesanční éry, v budoucnu jistě i umělé emoce. Tento pohled na svět si v zásadě vybrala novověká věda (Descartes viděl jako „exemplární jsoucno“ stroj hodinový, tehdy nejdokonalejší, a těla živých organismů jako obdobné velejemné mechanismy, pod hranici naší optické rozlišitelnosti) a je všeobecně pociťován jako nejvíce „vědecký“ (pěkným raným příkladem mechanomorfního chápání člověka, byť v mnohém překvapivě rozumného, je dílo Lamettrieho, 1748; ne nadarmo se také v 17. a 18. století přenesla pozornost biologů od obratlovců k hmyzu – brouk mnohem věrohodněji působí jako mechanická hračka nežli třeba pes). Novověký rozmach mechanomorfních metafor je v zásadě způsoben zaměněním řádu, tradičně ve světě spařovaného, za účelnost, a to strojově funkcionální (nekryje se ani s Kantovým pojmem *Zweckmässigkeit*, protože ten zahrnuje třeba i estetickou stránku: *Zweck* je zde spíš totéž co „důvod“). Technomorfní metafory se postupně posouvají podle reálné úrovně techniky od zcela strojových přes elektrotechnické až ke počítačovým (je otázka, zda by

třeba i v křesťanských náboženských kontextech netáhly víc než metafory pastevecké, pro které už je dnes jen malá zkušenostní opora: „... kdokoli se nepřipojí k mému serveru, nevejde nikdy do Království nebeského...“).

Tendence chápat svět skrze lidské artefakty je prastará a odráží se v celé řadě jmen (šídlo, vážka, přeslička atd.). Mechanomorfní metafory se vyskytovaly už relativně dávno (Maní, 2. stol. po Kr., ukazoval princip spásy světa, „přečerpání světla“ na metafoře zavodňovacího kola) a dodejme, že i v době Descartově bylo použití strojů, zejména jiných nežli mechanických hraček, zcela minimální. Je pozoruhodné, že rámcové představy o mechaničnosti a technice vůbec jsou jakýmsi způsobem archetypálně zakotveny v lidské psychice (pro některé mechanické principy je v okolním světě stěží předloha – pro princip kola tak nanejvýš valení kuličky chrobáky – a sledujeme-li genezi jednotlivých technických inovací, lze říci, že prakticky nikdy napodobením přírody nevznikly). Kdyby člověk k obdobným typům aktivit neměl vrozené skryté předpoklady, nemohl by je nikdy tak masivně vykonávat (známý Wallaceův hlavolam: kde se vzaly v psychice bornejského Dajaka schopnosti pro odmocňování a poměrně rychlá možnost se této činnosti naučit, když na Borneu nikdy nikdo tyto početní operace neprováděl, tím méně mezi Dajakovými vzdálenějšími biologickými předky?). Určitá míra vrozenosti technomorfních představ pak nechává budoucnost potvrzené technické fantazie Rogera Bacona (13. stol), a tím spíše Julese Verna, vidět v trochu méně geniálně-vizionářském světle (děti mají ostatně tendenci náznakově napodobovat celou řadu „dospělých“ a zároveň „civilizačních“ činností včetně některých náboženských a vědeckých úkonů, aniž by je před tím u dospělých viděly; zdá se, že tyto vágní rastry pak mohou, ale také nemusejí dostat konkrétní, „technicky zvládnutou“ a kulturně tradovanou náplň). Podobně je tomu i s představou o hierarchiích, lidské mysli zřejmě také inherentní – podobnost barokních hodnotních tabulek v armádě a úřadech, zoologických a botanických systémů, démonologií a angelologií a třeba periodické soustavy prvků je zarážející.

Sociomorfní modelování

Zvlášť významné pro biologické teorie je *sociomorfní modelování*, téma autorem už několikrát písemně zpracované (např. Komárek, 1989; 2004, 40-48; 2008a), proto zde bude pojednáno jen v největší stručnosti. Lidská společnost má sklon chápat sebe samu kosmicky (blíže o tom později), tj. aby byla legitimní, musí se řídit týmiž zásadami jako makrokosmos („jak v přírodě, tak i ve společnosti“ jako parafráze k archaickému „jak nahoře, tak i dole“). Ač jakási hloubková analogie mezi způsobem chodu společnosti a světa existuje, rozhodně není tak zjevná a prvoplánová, jak by si lidské očekávání žádalo (naprostá identita obou by ostatně společnost jako společnost neumožňovala odlišit, byla by součástí přírodního procesu – a otázka po eventuální harmonii by vůbec nevystávala). Proto dochází k tomu, že si každá společnost vybere z bohaté „samoobsluhy“ jevů v přírodě ty, které základní konstitutivní principy té které společnosti potvrzují a jiné potlačí (k tomuto dochází i na zcela obecné rovině, třeba zdůrazněním stochastických principů v přírodě společnostmi s tržní a demokratickou tradicí, naopak zdůraznění centralizace a plánování třeba v barokní éře – Slunce jako král sluneční soustavy, Bůh-Stvořitel jako Velký projektant atd.). Neznamená to nikterak, že pozorované jevy v přírodě vůbec nejsou a my si je tam jen promítáme (je jich tam ostatně nepřeborné množství, ale pouze společenská analogie umožňuje nechat je vyvstat a s jejím zmizením jejich pochopení opět mizí). Nejkrystalitějším příkladem sociomorfního modelování je klasický darwinismus se svou projekcí viktoriánské Anglie a jejích základních hybných momentů – populační exploze, konkurence, boj o přežití, přežívání schopnějších atd. do živé přírody a její radikální „převysvětlení“ v tomto smyslu, přičemž principy, které pohánějí a zdokonalují přírodu i společnost, jsou zde stejné (všiml si toho brzy po vydání *On the origin of species*... už Marx, v dopise Engelsovi z 18. 6. 1862, dále až Rádl na počátku 20. století). Paralelně a ve stejné době (50. léta 19. stol.) přišel s téměř stejnou teorií jiný Angličan, Wallace, rovněž inspirovaný Malthusem a jeho ekonomicko-populačními studiemi (1798) – je zcela nemožné si člověka Darwinových názorů představit jako středověkého mnicha či indického mudrce, tedy v kontextech, kdy byla veškerá konkurence tlumena. Nikdy až na naprosté výjimky (stalinský SSSR a lisenkismus) není samozřejmě biologická doktrína podle společenské upravována vědomě a záměrně, naopak je toto naše spatření se v přírodě prožíváno jako odhalení její skutečné podstaty, a o to větší je radost, že oba světy jsou ovládány týmiž principy. Tendence projikovat sebe sama jinam a tam pak spatřovat svůj „odcizený obraz“ je u lidí velmi silná, jak už bylo ukázáno výše; k tomuto účelu živá příroda ostatně výtečně slouží: je v celku jedno, děje-li se tak pomocí bajek esopovsko-lafontainovského typu, nebo moderních etologických studií. Příkladů by bylo velké množství – jen pár nejmarkantnějších – rodové společnosti mají tendenci projikovat rodovou strukturu

do živého světa (u Indiánů kmene Ona z Ohňové země byl výr strýcem kolibříka, v němčině je reliktem této tendence podnes označení včelstva *Bienenvolk* – včelí lid, národ), statický a hierarchicky uspořádaný evropský středověk takto vnímal i živou přírodu; Plinius Maior popisuje trubce jako otroky včel. Při ochabnutí tržně-konkurenčních prvků ve společnosti (bismarckovské a vilémovské Německo, stalinské Rusko) se vzápětí jeví tendence oslabovat či popírat biologický význam přírodního výběru, lysenkovská biologie navíc zdůrazňovala aktivní přizpůsobení se podmínkám, takto i základní metodu lidského přežití v čistkami zmítaném Sovětském svazu (kolektivistická 60. léta 20. století přinesla i koncepci *kin-selection*). Jeden z pražských biologů šedesátých let prohlašoval, že mravenci již budují socialismus, překonavše individuální egoismy. Představa Dawkinsova sobeckého genu, snažícího se všemi prostředky o sebeprosazení a rozšíření v maximálním počtu kopií, věrným způsobem obráží snahu izolovaného jednotlivce prosadit se v postindustriální informační společnosti, třeba v tisících replikách na televizních obrazovkách, na stránkách ilustrovaných časopisů či citací své práce (jiní jsou k tomuto účelu pouze substrátem, lze s nimi maximálně tvořit jakousi kartelizací vehikula – živá těla, která nám k něčemu dopomohou, ale cílem je maximálně rozšířit sebe, ne ty druhé). Cíl genu je překvapivě stejný jako cíl průměrného občana přítomné doby, stejně jako byly cíle Darwinových jedinců viktoriánské. Obzvláštní komplikace vzniká tehdy, ptá-li se etika biologů po „lidské přirozenosti“, aby podle ní adjustovala své normy: vzhledem k tomu, že sociomorfní projekci spatří v přírodě a lidské přirozenosti dobově konstitutivní společenské principy a celý proces se sebepotvrzujícím způsobem zacyklí. Tato situace je v zásadě typická a blíže k této problematice v následujícím boxu a též Komárek, 2008a.

Box: Etika a její úskalí

Zdálo by se, že etika a estetika, nauky o tom, co je dobré a co je krásné, jsou tím nejzásadnějším, čím by se lidé měli zabývat. V praxi je mnohdy pravdou opak – jsou to nauky v mnohém nejošemetnější, byť cítíme, že rozlišení dobrého a zlého i krásného a ošklivého má své důležité opodstatnění a je v naší duši jako kategorie vnímání světa zakotveno. Pojmy krásy a dobra sice v mnoha jazycích leží blízko sebe, ale jen zřídka splývají, v některých jazycích leží blízko sebe také pojmy pro „krásný“ a „mladý“ a není mi znám jazyk, který by nelišil dichotomii dobrý x zlý. Jak už pěkně ukazuje úvod Geneze, odlišování dobrého a zlého přichází až s vydělením z přírodního běhu, s „vyhnáním z ráje“. Rané etické normy je nutno pracně budovat, neboť původně se člověk „děje“: archaická mytologie nesoudí, zda to, že např. Kronos požíral své děti, bylo dobře nebo zle. Hezkým příkladem takových raných systémů, bohatých na předpisy a zákazy, je třeba zoroastrismus či archaické židovství – dobré a zlé je zde odděleno od kontextu, jednoho je třeba se uvarovat a druhé činit, žádoucí a nežádoucí počiny jsou vyjmenovány víceméně taxativně. Je ostatně typické, že etikou a jejími podrobnostmi se v pozdějších dobách s oblibou zabývaly zejména školy, které pěstovaly i matematiku a logiku, tedy svět dichotomií – třeba arabská či jezuitská.

Je často přetřásanou otázkou, zda má význam vnášet kategorie dobra a zla do mimolidské přírody: opylování či konzumace plodů ptáky na nás činí dojem dobra, brutální predace či parazitace dojemem zla. Vzhledem k tomu, že zvířata vnímají „dobré“ a „zlé“, které je potkává, podobně jako my, není důvodu, proč tak úplně trvat na tom, že příroda je „bez hodnot“. Mnohé univerzálie platí i ve vztahování se člověka k mimolidským bytostem: papoušek ara se zdá všem etnikům krásný a kajman prakticky univerzálně ošklivý; víme-li, že se jedná o stav naší duše a nikoli „substanciální“ vlastnost věci samé, není důvodu se za tyto úsudky stydět – myšlenka a emoce nejsou zcela zřetelně oddělitelné. Při bližším ohledání pochopitelně shledáme, že dobré a zlé je ve svých kořenech propleteno a jeví tendence se jedno v druhé převracet (nejen ve smyslu, že všechno zlé je pro něco dobré, ale že i všechno dobré je pro něco zlé); být „dobrý“ pro něco je něco podstatně jiného nežli být „dobrý“ ontologicky – co je, to je, co se děje, děje se a je to „dobré“ či „dobrozlé“, ale těžko odmítnutelné. Jakkoli se nelze pro praktický chod společnosti (alespoň evropského typu) bez snadno přehlédnutelných předpisů o dobrém a zlém obejít, je příznakem dospělosti, shledáme-li, že svět jako celek a náš individuální osudový rozvrh jsou spíše hodné akceptování nežli radikální revize.

Představa o tom, že individuální egoismus je hybnou silou společenského chodu a struktury (Hobbes, 17. stol.), značně předcházela projekci téhož do přírody (Darwin a zejména neodarwinismus). Stejně tak představa společenského pokroku (Ch. Perrault, samý počátek 18. stol.) předcházela o sto let první představu o pokroku v přírodě (Lamarck). Není vůbec náhodou, že jediný vážný a systematický pokus prezentovat altruismus jako

konstituující prvek živého světa pochází od sociálního revolucionáře Kropotkina (1902), vybaveného značnými biologickými znalostmi. Zajímavé a zajisté i úspěšné by bylo korelovat zprávy a studie o infanticidě v živé přírodě s postupným prosazením antikoncepce a legalizací interrupcí v euroamerické společnosti (je typické, že jednotlivé případy zabíjení mláďat byly do té doby interpretovány jako arteficiální jev, způsobený rušením lidskými pozorovateli). G. Cuvier, aktivní současník Francouzské revoluce, učinil z náhlého převratu (*révolution*) zemské kůry, kataklyzmatu, základní moment konstituující geologické a paleontologické dějiny Země. Zde se dostáváme k dalšímu momentu lidských projekcí do přírody, a sice k modelování *psychomorfnímu* – odrazu výrazných zážitků, konstitutivních momentů a psychické typiky jednotlivce do jeho chápání živého světa – např. Darwinova záliba v pohlavním výběru, s nímž udělal sám velmi dobrou zkušenost – naopak Wallace, který v tomto smyslu měl zážitky negativní, existenci pohlavního výběru v přírodě nepřipouštěl. Nověji využil např. Zahavi (1975, 1997) ve své teorii hendikepů zkušeností svých předků nasbíraných v ghettech; psychomorfní modelování je pochopitelně velkým pokusem zejména v psychologii jako takové, kde je vlastně každý psycholog sobě samému „exemplárním jsoucím“ – pokud si to neuvědomí a své poznatky vyhlásí za zcela univerzální principy, jako se to stalo Freudovi, nepříjemně narazí u jiných na určitou pluralitu a variabilitu duší.

Nemá tím být řečeno, že veškeré poznání živé přírody představuje jen a pouze projekce sociálního světa, ale živá příroda je nám mnohem spíše zrcadlem ve smyslu již zmíněného Rorschachova testu než objektem výzkumu *sine ira et studio*. Výpovědi o ní pak vypovídají primárně o nás samých (cílem není sociomorfní modelování odstranit, což ani dost dobře nejde, jako spíše učinit vědomým to, že nás při reflexi mimolidského světa stále doprovází a brát na to zřetel – ostatně i řecký obraz Olympu je v zásadě takovou „sociomorfní projekcí do světa bohů“). To zajímavé na živém světě vyvstane teprve porovnáním několika sociomorfních modelací téže věci, asi jako jsou v Batesonově pojetí dva popisy lepší než jeden či bioptické vidění ostřejší nežli pohled okem jedním (třeba chápání včelstva, za lidské dějiny jistě stále stejně fungujícího, od „kmenového“ modelu ve stylu *Bienenvolk* přes Aristotelův „mačistický“ model s králem v čele až po to darwinovské jako rafinované finty pro úspěšnou konkurenci s včelami samotářskými o nektar a pyl).



ZIMBARDO, Philip: Experimentální vězení na Stanfordově univerzitě – ohlédnutí po 25 letech

ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo*, Břeclav: Moraviapress, 2005, s. 123–133.

Pohoda letního nedělního rána v Palo Alto byla náhle rozbita ječící sirénou. Policejní auto pročešávalo město v překvapivé vlně hromadného zatýkání. Univerzitním studentům byla za nejrůznější přečiny nasazena pouta, byli informováni o svých právech a odvezeni na policejní velitelství. Vraťme se o čtvrtstoletí zpět, do 14. srpna 1971, a podívejme se, o co tehdy šlo.

Policie spolupracovala s výzkumným týmem a přispěla tak k mnohem realističtějšímu zážitku náhlé ztráty svobody vybraných pokusných osob, než kdyby se tito dobrovolníci do výzkumné laboratoře dostavovali sami. Těmito osobami byli studenti ze všech koutů USA, vesměs čerství absolventi letních kursů na Stanfordu a Berkeley, kteří se ozvali na inzerát v místních novinách. Inzerát hledal dobrovolníky pro výzkum života ve vězení, který měl trvat maximálně 14 dnů a měl být honorován částkou 15 dolarů za den. Sedmdesát z přihlášených dobrovolníků bylo pozváno k psychologickým testům a pohovoru. Ten vedli studenti Craig Haney a Curtis

Banks, pomáhal nám také student David Jaffe v roli správce věznice. Já jsem kromě funkce vedoucího výzkumného projektu také hrál roli ředitele věznice. Později se ukázalo, že právě toto bylo velkou chybou.

123

K účasti na experimentu jsme z přihlášených zájemců vybrali dva tudy těch, kteří se jeví nejzdravější a nejnórmálnější ve všech sledovaných parametrech. Ty jsme potom metodou náhodného přiřazení rozdělili do skupin „vězňů“ a „dozorců“, aby mezi oběma skupinami na počátku experimentu nebyl žádný významný rozdíl.

Budoucí dozorcí nám pomohli dobudovat v suterénu katedry psychologie improvizovanou věznici – ostatně chtěli jsme, aby ji skutečně považovali za „svou“. Mříže do dveří, temné samoty, chodba proměněná ve vězeňský dvůr a přilehlá hala zase v kanceláře personálu, otvory pro skryté pozorování, videokamery, do cel jsme umístili odposlechové mikrofony a zřídili jsme i místnosti pro návštěvy. V místním obchodě s armádními přebytky jsme budoucí dozorce nechali vybrat vojensky vyhlížející uniformy, dostali obušky a tmavé brýle, poslední sobotu před započatím akce jsme jim dali rámcové školení, ve kterém jim byly určeny hranice pro jejich chování.

Budoucí vězňové zatím dostali pokyn být v neděli doma s tím, že je budeme kontaktovat. Po překvapivém policejním zatčení byli dopraveni do našeho simulovaného vězeňského prostředí. Zde byli podrobeni ponižujícímu rituálu, který se podle našeho konzultanta, nedávno podmíněně propuštěného vězně Carlo Prescottta, nelišil od standardních vězeňských a vojenských postupů. K iniciaci vězňů do nové role patřilo, že byli svlečeni, odvšívěni a dostali vězeňské šaty – bílé rubáše s výraznými čísly, čapky z nylonových punčoch (ty napomáhaly jednotnému vzhledu a iluzi ostříhaných vlasů), na nohy „vietnamky“, symbolický řetěz na kotník a žádné spodní prádlo. Vězni směli o sobě i o druhých mluvit pouze neosobně, pomocí vězeňských čísel, strážné museli oslovovat uctivým „Mr. Correctional Officer“. Po dobu experimentu bylo drženo ve třech celách po třech vězních a ve třech osmihodinových směnách bylo po třech strážných. Náhradníci pro obě skupiny byli v pohotovosti doma.

Soubor výzkumných dat sestával z denních záznamů pozorování a rozhovorů, videonahrávek chování pořizovaných pro pozdější analýzu, dále z testů, deníků, denních hlášení a dodatečných katamnestických studií. Protože nám šlo o chování „vězňů“ i „dozorců“, žádný z nich nedostal přesnou instrukci, jak se chovat. Strážným bylo prostě řečeno, aby udržo-

124

vali zákon a pořádek, aby svých obušků používali pouze jako symbolu a nějakou skutečných zbraní a také, že když jim vězni utečou, experiment bude třeba ukončit.⁸¹

Většině dozorců trvalo celý den, než si zvykli na svoji novou, dominantní roli. První kontakty mezi oběma skupinami byly poznamenány značnou dávkou nemotornosti. Situace se však změnila již druhý den, když několik vězňů začalo ostatní podněcovat ke vzpouře proti omezení svobody, kterému byli podrobeni. Pokoušeli se odlišit – individualizovat, uzavřít ve svých celách a zesměšňovali dozorce. Ti měli instrukci poradit si v této neobvyklé situaci podle vlastní úvahy. Povolali tedy zálohy a noční směna zůstala přes čas. Svojně se jim podařilo vzpouřu potlačit, přičemž si vybudovali povědomí určité bachařské svornosti a také negativní postoje vůči těm vězňům, kteří je uráželi.

Dozorcí vězně trestali různými způsoby: svlečením do naha, hodinovými pobyty na samotce, omezením jídla, zabavením polštářů a pokrývek, nucením ke cvičení kliků a různým bezúčelným činnostem. Dozorcí také použili psychologickou taktiku „rozděl a panuj“ – vytvořili totiž jakousi „privilegovanou celu“, kam umisťovali nejméně vzpurné vězně, kterým se tak dostalo postele a vybraného jídla. To okamžitě vyvolalo u vězňů nedůvěru a podezřívavost. Pozorovali jsme a zdokumentovali, že donucovací agrese „bachařů“ i jejich taktika ponižování a dehumanizace vězňů rostla každým dnem. Členové výzkumného týmu jim museli často připomínat, aby se takového zneužívání zdrželi. Přesto dozorcí několikrát za noc vězně sadisticky budili „nástupy“ a šikanovali je pod záminkou, že to dělají, aby se vězni dobře naučili svá čísla. K nejhorším násilnostem docházelo, když se dozorcí domnívali, že výzkumný tým spí a oni nejsou pod dohledem.

⁸¹ Musím připomenout, že obě skupiny podepsaly formuláře informovaného souhlasu o experimentu, kde bylo uvedeno, že v případě zařazení do skupiny vězňů budou porušována některá jejich základní lidská práva a bude jim poskytována jen základní odpovídající strava a základní zdravotní péče. Univerzitní etická komise pro práva pokusných osob experiment schválila jen s drobnými připomínkami, kterým jsme vyhověli.

Nenávistné šikanování, náladové projevy moci, buzení a deprivace REM fázi spánku brzy začaly mít na vězně negativní účinky:

125

- První vězeň, číslo 8612, musel být propuštěn již 36 hodin po svém „zatčení“, protože jeho stresové reakce (křik, ječení, nadávky a iracionální chování) začaly mít patologický charakter. Tento vězeň (jeden z vůdců první vzpoury) otrásl svými spoluvězni výrokem, že se z experimentu nikdo nedostane, i kdyby o to výslovně požádal. Tato nepravdivá hláška proběhla vězením a změnila pokus ve „vězení, které místo státu spravují psychologové“. Pod tímto vlivem někteří vězni zvolili strategii naprosté poslušnosti a slepě, skoro jako chodící mrtvoly, zombie, plnili každý příkaz. Konformita stírala všechny individuální rozdíly.

- Jinou reakcí bylo napodobení chovám vězně 8612, předstírání duševní poruchy s cílem vynutit si předčasné propuštění. Po následující tři dny se vždycky jednomu z vězňů podařilo napodobit 8612 a propuštění dosáhnout.

- Další vězeň se pokusil o propuštění podmíněné: „komise“ vedená naším konzultantem (jemuž bylo podmíněné propuštění zamítnuto nejméně šestnáctkrát) a složená ze sekretářek, postgraduálních studentů aj. však po vyslechnutí připomínek dozorců jeho žádost zamítla a vězeň zareagoval psychosomaticky – vyrážkou po celém těle. Byl tedy přeci jen propuštěn. Naše vězení nebylo izolováno od světa. Z nejrůznějších důvodů ho navštívila přibližně stovka lidí – ať už ze soukromých důvodů, nebo aby sehráli nějakou roli: asi dva tucty rodičů a přátel vězňů, asi desetičlenná „odvolací komise“, na dvacet kolegů psychologů a postgraduálních studentů, bývalý vězeňský kaplan a nakonec i veřejný obhájce povoláný jednou z matek.

Přestože jsme naši studii psychologické dynamiky vězeňského života plánovali na dva týdny, experiment jsme odvolali a vězení zrušili už po šesti dnech. Příliš mnoho z našich subjektů – pečlivě vybraných normálních mladíků – se začalo chovat patologicky, ať už jako bezmocní vězni, anebo sadističtí, všemocní bachaři. Zatímco na začátku experimentu nebyl mezi oběma náhodně sestavenými skupinami žádný zřetelný rozdíl, po necelém týdnu si vůbec nebyly podobné.

I v chování dozorců byly rozdíly. Někteří byli sadističtí po celou dobu, jiní jen občas a našli se i takoví, kteří byli skutečně „dobrymi dozorci“ v tom smyslu, že neponižovali a nešikanovali vězně, dokonce jim i prokazovali drobné úsluhy. Ve skutečnosti to byli právě oni, kdo drželi vězně na uzdě. Vězňové si totiž přáli jejich přízeň uchovat, děsili se toho, že by se jim snad znelíbili anebo že by tito dobří dozorci odešli. Ani jednou se však nestalo, že by tzv. „dobrý dozorce“ zpochybnil rozkaz sadistického kolegy, pokusil se zastavit či předejít zavrženíhodnému jednání.

Stanfordský experiment byl pro mne hlubokým zážitkem a přinesl mi velice komplexní zkušenost. V následujícím textu bych chtěl načrtnout, proč byla tato studie provedena právě takto a v čem jsme se z ní poučili.

Geneze experimentu aneb Proč jsem jej uskutečnil

Měl jsem dva koncepční a jeden pedagogický důvod:

1. Již několik let jsem se zabýval výzkumem deindividuaace a vandalismu. Ukazovalo se, že obyčejní lidé mohou být snadno svedeni k antisociálnímu chovám v situaci, kdy se buď sami cítili anonymně anebo měli možnost vnímat druhé jako nepřátele, jako „podlídi“, nebo jen jako objekty. Výsledky svých výzkumů jsem shrnul v kapitole publikace *Nebraska Symposium on Motivation*.⁹ Mne i mé kolegy Craiga a Curta zajímalo, co by se stalo, kdyby se nám podařilo sloučit všechny uvedené procesy: umožnit některým subjektům pocit deindividuaace, jiné dehumanizovat a vytvořit tak „totální prostředí“ kontrolovaného experimentu.¹⁰ To byl hlavní důvod, proč se výzkum prováděl.

2. Blízkým koncepčním důvodem byla touha ověřit jiným způsobem tezi, že vliv sociální situace je mocnější než individuální dispozice, tentokrát však bez klíčové autoritativní figury, jak ji známe z Milgramových experimentů s poslušností.¹¹ Byli jsme navíc ovlivněni událostmi z korejské války („brainwashing“, „kontrola

⁹ P. G. Zimbardo, The human choice individuation, reason, and order versus deindividuation, impulse, and chaos“, in W. J. Arnold a D. Levine (eds), *Nebraska Symposium on Motivation*, University of Nebraska Press, Lincoln 1970.

¹⁰ R. J. Lifton, *Thought reform and the psychology of totalism*, Norton, New York 1969.

¹¹ S. Milgram, *The individual in a social world. Essays and experiments*, McGraw-Hill, New York 1992.

prostředí“) a metodami čínské komunistické indoktrinace.¹² V našem experimentu jsme se tedy spíše zaměřili na vliv rolí, pravidel, symbolů a skupinové identity.

127

3. Pedagogicky tato studie vycházela z kursu sociální psychologie, který jsem vedl předešlé jaro, v době rozjitřené ještě studentskými akcemi proti válce ve Vietnamu.

Vybízel jsem studenty k rozmanitým cvičením a převracení rolí. Jedním z témat byla i psychologie vězení, které si vybrala skupina studentů vedená Davidem Jaffem. Jako víkendovou výukovou akci se jim podařilo vytvořit imitaci věznice a my všichni jsme byli překvapeni dramatickostí účinku. Přemýšleli jsme, zda taková situace skutečně vyvolává tolik patologie či jestli byla určitá dávka nenormality v účastnících, kteří si z deseti možností vybrali právě tematiku vězení. Mechanismus sebevýběru mohl být odstraněn jen kontrolovaným experimentem. A proto jsme ho uskutečnili.

Deset poznatků, které experiment přinesl

1. Některé situace mohou mít na jedince tak silný vliv, že vyvolají chování, které je předem nepředpověditelné.

2. Největší situační potenciál je v jejich novosti. Když se lidé ve svém chování nemohou opřít o dřívější zkušenost, mají osobnostní proměnné malou prediktivitu. Vždyť i odhad budoucího jednání vychází z typických reakcí v minulosti. Osobnostní testy také nediodagnostikují chování jako takové – dotazují se na typické minulé reakce, a povědomí respondenta o nich.

3. Síla situace spočívá rovněž v nejednoznačnosti zadání rolí, v autoritativním či institucionálním povolení chovat se předepsaným způsobem nebo potlačit tradičně uznávané způsoby jednání. Nová validizace rolí a respektování nových pravidel vybízí k činům, které by za jiných okolností byly svázány zákony, normami, morálkou a etikou. Nová validizace se obvykle halí pláštěm „ideologie“, ctěných hodnotových systémů, založených na zřejmých principech dobra a ctností.

4. Hraní rolí, i když je umělé, nereálné, dočasné a vázané na situaci, může mít přesto na herce naprosto realistický dopad. Četné experimenty – např. teorie kognitivní disonance – dokázaly, že postoje, osobní hodnoty

128

a přesvědčení mají tendenci uzpůsobit se tak, aby byly nakonec v souladu se zaujatou rolí. Efekt disonance se zvětší, když je oprávněnost role slabá (např. jen nízká finanční kompenzace, malý nátlak), obzvláště velká disonance je, když je role hrána s nejmenším dostačujícím odůvodněním. To byl také jeden z motivačních mechanismů, který jsme pozorovali u dozorců – měli pracovat v dlouhých náročných směnách za necelé dva dolary na hodinu a měli pouze minimální instrukce, jak svou roli hrát. Jakmile ovšem byli v uniformě a v přítomnosti ostatních, měli tuto roli hrát konzistentně. Tyto disonanční tlaky bývají hlavní příčinou toho, že se chování z role internalizuje do podpůrných kognitivních a afektivních reaktivních stylů. Je třeba připomenout, že na to, aby se „držela parta“, aby byl člověk konformní anebo alespoň nezpochybňoval nastolované normy, které umožňovaly dehumanizovat vězně, měly také vliv skupinové tlaky od ostatních „bachařů“. Konečně berme v úvahu, že osnovu scénáře pro roli vězně či bachaře čerpal každý účastník z vlastních zkušeností s mocí a bezmocí, z interakcí mezi rodiči, jichž byl svědkem, z vlastního jednání s autoritami, ze zhlédnutých filmů a četby o životě vězňů. My jsme na rozdíl od Milgramova výzkumu – aktéry jejich role učit nemuseli, učinila to za nás společnost. My jsme pouze zaznamenávali rozsah improvizace v rámci těchto rolí.

5. Dobré lidi lze donutit či svést ke zlu – k iracionálnímu, hloupému, sebedestruktivnímu, antisociálnímu chování. Děje se tak uvedením do „totálních situací“, které mění lidskou povahu a ruší smysl pro stabilitu a integritu osobnosti, charakter a morálku. Tuto lekci nám daly nacistické koncentrační tábory, destruktivní náboženské kultury i hrůzy téměř denně páchané v Bosně, Rwandě, Burundi a jinde. Každý z nás je schopen za určitého společenského nátlaku se dopustit kteréhokoli skutku, který kdy spáchala lidská bytost, ať je jakkoli hrozný. Toto poznání zlo neomlouvá, spíše je demokratizuje, místo demonizování zla viní i řadové spoluúčastníky.

¹² E. H. Schein, „The Chinese Indoctrination program for prisoners of war: A study of attempted brainwashing“, *Psychiatry*, 1956. str. 149–172.

Lidskou povahu lze mocnými sociálními okolnostmi transformovat tak dramatickým způsobem, jako se dr. Jekyll měnil v Hyda. Myslím, že zájem o tento výzkum přetrvál čtvrtstoletí právě proto, že zachycuje trans-

formaci lidského charakteru. Australský psycholog Carr provedl analýzu našeho experimentu a dokládá, že výsledky Stanfordské studie překonaly pokusy Asche (1951 – posuzování délky úseček pod tlakem skupiny) i Milgrama (1963), protože směřovaly hlouběji a dokázaly zničit nejnějnější city a přesvědčení pokusných osob bez použití přímého nátlaku.

7. I když metody kontrolovaného experimentu jsou umělé, jakmile se podaří postihnout základní rysy životní reality, nabudou výsledky značné zobecnitelnosti. V současné době se stalo zvykem usmívat se takovýmto výzkumům pro jejich specifickou omezenost, nevěrohodnost výzkumných subjektů, či proto, že snad mijejí to, co je skutečně životně důležité a přirozené. Máme za to, že taková kritika vzniká vlivem kolegů, kteří takové výzkumy sami nedokáží provádět anebo nechápou, jakou hodnotu může mít psychologicky funkční ekvivalent skutečných fenoménů.¹³

8. Je žádoucí využít hraní rolí ke zlepšení metod výběru lidí pro speciální úkoly (např. dozorci ve vězení), zejména pro úlohy, které jsou pro uchazeče nové. Tyto simulace by mohly být použity spolu se screeningovým testováním osobnosti anebo je i úplně nahradit.

9. Psychologové, kterým záleží na využití výsledku jejich výzkumů a na použitelnosti jejich metod, musí překročit hranice své akademické role a stát se advokáty sociálních změn. Musíme ocenit hodnotu výzkumu, které vytrhují výzkumníky z letargie objektivní neutrality do sféry aktivismu, činí z nich popularizátory, kteří se obracejí na veřejnost i na ty, kdo jsou schopni jejich výsledky prakticky uplatnit. Craig, Haney a já jsme se kromě čtenářů odborných psychologických časopisů pokusili nejrůznějšími způsoby oslovit

130

i širší publikum. Psali jsme populární články pro *Psychology Today* a *New York Times Magazine*, odborná doporučení pro *American Psychologist*, pomocí nichž bychom chtěli přispět k nápravě špatného stavu našich nápravných zařízení. Objevujeme se mnohdy spolu s původními pokusnými osobami našeho experimentu v televizi a rozhlasu, svědectví o našich výsledcích a jejich významu předáváme studentům středních i vysokých škol a zainteresovaným občanským skupinám, ať pomocí seminářů, prostřednictvím dramatického audiovizuálního pásma (1972), provokativního videoprogramu *Tichá zuřivost* (*The Quiet Rage*, 1992) a 19. dílu seriálu *Objevování psychologie s názvem Tlak situace* (*The Power of the Situation*, 1989). K tematice nápravných zařízení jsem svědčil v justičních výběrech Kongresu (1971, 1974). Měli bychom si stále připomínat slova někdejšího prezidenta Americké psychologické asociace, psycholingvisty G. Millera, který propagoval myšlenku svého času radikální, a to, že bychom měli veřejnosti vyzrazovat podstatné psychologické poznatky.

10. Věznice jsou místa, která oslabují humanitu, ničí ušlechtilost lidské povahy, vykřesávají z mezilidských vztahů to nejhorší. Svým dopadem na sebepojetí, smysl pro spravedlnost a lidský soucit jsou stejně destruktivní pro vězně i jejich dozorce. Jsou to sociálně politické experimenty, které selhaly a dále rozšiřují míru zla. Veřejnost se o ně totiž nezajímá a politici jich využívají, jen aby dokázali, že oni jsou vůči kriminalitě tvrdší než jejich oponenti. Pravidlo „Tříkrát a dost“, původně míněné k potlačení násilného zločinu, je nyní v Kalifornii užíváno i k uvalování těžkých trestů za přečiny spojené s držením drog, kterých se dopouštějí etnické menšiny.

¹³ Pro ilustraci – historik C. R. Browning podal v knize přiléhavě nazvané *Obyčejní lidé* (C. R. Browning, *Ordinary men: Reserve Police Battalion 101 and the final solution in Poland*, Harper Perennial, New York 1992) děsivé svědectví o málo známé sérii masových vražd během holocaustu. Skupina starších hamburských policistů byla poslána do Polska, aby shromáždila a postřílela všechny židovské muže, ženy a děti žijící ve venkovských oblastech, protože bylo příliš drahé a nepohodlné posílat je do koncentračních táborů. Policisté páchali ukrutnosti zblízka a osobně, bez anonymní technologie plynových komor: Browning si povšiml, že se mezi nimi vydělily skupiny sadistů, kteří se ve vraždění vyžívali, dále kategorie těch, kteří si sice počínali drsně, ale respektovali předpisy a konečně skupina „dobráků“, kteří odmítali vraždit a spíše se Židům snažili pomáhat. Browning konstatuje, že „Zimbardovo spektrum chování strážných je až neuvěřitelně podobné formacím, které se vytvořily u Záložního policejního batalionu č. 101“ (str. 168). Souhlasíme tedy s Kurtem Lewinem, který již před desetiletími o sociálně psychologické vědě tvrdil, že koncepčně a prakticky závažnou tematiku lze přenášet ze života do pokusné laboratoře a zjišťovat tak kauzální vztahy, které by nebylo možno vyvodit z terénních studií. Získané informace rozšiřují poznatkovou základnu a lze jich použít i k porozumění a docilení změn v reálném životě (K. Lewin, *Field theory in social science*, Harper, New York 1951; K. Lewin, R. Lippit a R. K. White, „Patterns of aggressive behavior in experimentally created ‚social climates‘“, *Journal of Social Psychology*, 10, 1939, str. 271–299).

Vězeň, který stráví v ústavu 25 let, stojí daňové poplatníky milion dolarů. Náklady na výstavbu vězení a na jejich provoz limitují již omezené státní a regionální prostředky na zdravotnictví, vzdělávání a sociální zabezpečení, přičemž vyhlídky do budoucna jsou přinejmenším chmurné.

Etičnost stanfordského experimentu

Byla naše studie neetická? „Ano“ i „ne“! „Ne“, protože respektovala zásady etické komise, pokusné osoby byly předem informovány o svých možných omezeních a nebyly podváděny. Jejich práva měla být chráněna všemi

131
těmi občany, kteří naše vězení navštívili – od rodičů a přátel až po katolického kněze – a kteří viděli, v jakých podmínkách mladíci byli, ale přesto nic neučinili. Mohli bychom přidat další „Ne“, protože jsme experiment sami předčasně ukončili přes námitky „dozorců“, kteří měli konečně situaci pod kontrolou.

„Ano“, bylo to neetické, protože trpěli lidé a dalším bylo dovoleno jim působit bolest a ponižovat je. „Ano“, protože jsme neskončili experiment dřív, tj. již druhý den, tehdy, když se první vězeň nervově zhroutil – propadl akutní stresové poruše. Jedním z důvodů, proč se tak nestalo, byl střet zájmů vzniklý z mých dvou rolí: jako vedoucí výzkumu jsem byl strážcem výzkumné etiky, jako „ředitel věznice“ jsem horlivě usiloval o zachování jejího chodu.

Pozitivní důsledky

1. Tato studie se stala učebnicovým i laickým modelem pro představu o „tlaku situace“. Stejně jako Milgramovy experimenty s poslušností otřásla i ona tezí, že jedním je především určeno dispozičními faktory, tak jak ji dosud psychologie, psychiatrie, ale také náboženství a právo, razily.

2. Výsledky experimentu ovlivnily americké zákonodárce ke změně zákona o vazbě mladistvých (tuto situaci jsme ostatně simulovali) a přispěly k tomu, aby mladiství nebyli z důvodu prevence násilí umisťováni společně s dospělými vězni.

3. S výsledky jsme seznámili množství občanských, justičních, vojenských a policejních složek, abychom je informovali a vzbudili v nich zájem o dění ve věznicích. Výsledky leckde ovlivnily výcvik dozorců i personálu psychiatrických léčeben.

4. Myšlenky Stanfordské studie iniciovaly další tři výzkumné programy, na nichž jsem v posledních dvaceti letech pracoval:

- Především mne zaujala problematika vězení, do kterých lidé uzavírají sami sebe: psychologie nesmělosti. Ve Stanfordu jsem založil Klinikou nesmělosti.

- Dále jsem se zaměřil na témata, která se Stanfordskou studií bezprostředně souvisela: výzkum vnímání časových perspektiv a jejich poruch a výzkum zaměřený na fenomén sociálních a kognitivních základů „šílenství“ (madness).

132

5. Jsem také hrdý na osobní úspěchy, kterých jsme dosáhli:

- Carlo Prescott, náš penitenciární konzultant, který ve věznicích strávil 17 let, se za posledních 25 let do vězení nemusel vrátit a žil jako řádný občan. Vyučoval na školách, měl vlastní program v rozhlase a jsem přesvědčen o tom, že zlepšení jeho sebepojetí bylo přímým důsledkem našeho výzkumu.

- Doug Korpi, vězeň 8612, který se jako první nervově zhroutil a musel být propuštěn po 36 hodinách, byl tak popuzen svojí ztrátou sebekontroly, že napsal disertaci o studu a vině, získal doktorát z klinické psychologie, absolvoval praxi ve věznici St. Quentin a dodnes pracuje jako forenzní psycholog.

- Craig Haney absolvoval studia na Stanfordu a získal doktorát práv a psychologie. Stal se špičkovým konzultantem v oblasti soudních sporů a je jedním z mála právníků, kteří zastupují vězně ve skupinových soudních případech.

- Christina Maslach se stala profesorkou psychologie na Berkeley. Zkušeností z experimentu využila v objevných výzkumech zaměřených na „burnout syndrom“ (syndrom emocionálního „vyhoření“), ztrátu lidskosti u zaměstnanců ve zdravotnictví a tak problematiku deindividuace originálním způsobem obrátila a zaměřila se i na její kladné stránky.

Mohl bych snad uzavřít tím, že na tomto čtvrtstoletí starém experimentu přece jen bude něco, co má trvalou hodnotu nejen pro sociální psychology, ale také pro veřejnost. Jsem potěšen, že se mým kolegům a mně skutečně podařilo veřejnosti zajímavě a dramaticky prozradit něco z tajemství psychologie (jak si to kdysi přál G. Miller), a to i přesto, že jde o poznatek, který naši představu o lidské povaze spíše zneklidňuje.



LACHMAN, Filip: Než Zimbarda za ten stanfordský experiment úplně zavrhnete

Sociální teorie [online], 21. 7. 2018, dostupné z: <http://socialniteorie.cz/nez-zimbarda-za-ten-stanfordsky-experiment-uplne-zavrhnete/>.

„Známý stanfordský vězeňský experiment byl podvod! Vězni psychický nátlak jen hráli a vědci manipulovali účastníky ke krutosti,“ zaznělo v nedávné době v řadě článků věnovaných Zimbardovu slavnému výzkumu z roku 1971. Tím nejcitovanějším byl text *The Lifespan of a Lie* Bena Bluma na serveru Medium. Jeho zjištění o experimentu se záhy dostaly až do Česka, kam Zimbardo v minulosti již několikrát zavítal (o jedné z jeho návštěv jsem psal již v roce 2011), a to zejména prostřednictvím článku Rádia Wave. Vzhledem k oblíbenosti přední postavy sociální psychologie šlo o trhák: ti, kteří nad Zimbardem nezlomili hůl už v případě jeho knihy *Odpojený muž*, ve které možná až příliš snadno podléhá stereotypu o „krizi mužství“ (viz například kritika Filipa Vostala a Johany Chylíkové v pořadu Černá skříňka ČRo Vltava), si konečně mohli mnout ruce: Zimbardo lhal, nebo si to celé alespoň přibarvil.

Nedlouho poté však Zimbardo ohlásil, že připravuje reakci na Blumův článek, která je nyní k dispozici na webu stanfordského experimentu prisonexp.org. A protože odpověď na šokující a mediálně atraktivní zprávu není zpravidla sama o sobě už natolik šokující a záživná, dalo se očekávat, že jí nebude věnováno tolik pozornosti. Pojdme si tedy shrnout, co v ní Zimbardo píše.

Prvním argumentem, který Zimbardo překládá, je, že žádná z kritik SPE (Stanford Prison Experiment) podstatně nezpochybnila jeho hlavní závěr, a sice důležitost porozumění tomu, jak mohou systémové a situační síly působit na individuální chování negativním nebo pozitivním způsobem, často bez našeho osobního vědomí. Podle Zimbarda není hlavní zprávou SPE to, že psychologická simulace vězeňského života je stejná jako skutečnost, nebo že se vězni a strážci vždy nebo většinou chovají tak, jako v experimentu. SPE slouží jako varovný příběh o tom, co se může stát komukoliv z nás, pokud podceníme rozsah, kterým moc sociálních rolí a vnější nátlak mohou ovlivnit naše jednání.

SPE se stal slavným také proto, že krátce po jeho skončení se do popředí zájmu dostaly události ve věznicích San Quentin a Attica. V San Quentinu bylo při útěku jednoho vězně zabito několik vězňů a dozorců, v Attice došlo ke vzpouře a převzetí vlády nad věznicí tisícem vězňů, které bylo ukončeno národní gardou, jež pozabíjela mnoho vězňů.

Zimbardo podotýká, že údaje o experimentu, čítající 40 krabic dokumentů, jsou veřejně dostupné: data o věznicích, strážcích a personálu, deníky a 12 hodin videí pořízených při studii. V knize *Luciferův efekt* pak Zimbardo SPE věnuje 10 ozdrojovaných kapitol, velké množství materiálu také již 15 let nabízí webová prezentace prisonexp.org. Zdůrazňuje, že se SPE stal modelem otevřené vědy dlouho předtím, než to bylo v módě. Zároveň se brání nařčení, že je vědcem jedné studie, a připomíná několik desítek vydaných knih, mezi které patří například klasická učebnice *Psychology and Life* se dvanácti vydáními na kontě.

Hlavní kritiky SPE nyní rozdělme spolu se Zimbardem do 6 bodů:

1. Člen týmu veřejně označil SPE za chybný a nepoctivý.

Blum cituje článek *The lie of the Stanford Prison Experiment* vězeňského konzultanta Carla Prescottta z roku 2005, pravdou však je, že Prescott nikdy takový článek nenapsal. V roce 1971 se z Prescottta a Zimbarda stali přátelé a styl psaní zmíněného textu prozrazuje, že byl napsán někým jiným. Konkrétně vyšlo najevo, že jeho autorem by losangeleský scénárista Michael Lazarou, který publikoval své kritiky SPE na základě toho, že nezískal práva na natočení filmu o SPE.

2. Instrukce dozorcům, že mají být „tvrdí“, byly tendenční a narušily výstupy výzkumu.

SPE byl designovaný tak, aby simuloval hlavní rysy amerického vězeňského systému. Centrální bylo v tréninku stráží použití síly, aby si zjednali pořádek, předcházeli rebeliím a eliminovali pokusy o útěk. Dle Zimbardových instrukcí stráže nesměly udeřit vězně, ale mohli vytvářet pocity znuděnosti, frustrace, strachu a bezmoci, tedy že mají totální moc nad situací, na rozdíl od vězňů. Stráže nedostaly detailní instrukce, jak toho dosahovat.

Nikdo z participantů podle Zimbarda nechtěl být strážcem, tato role byla přidělena náhodně polovině z nich. Strážím to nějaký čas trvalo, než se dostali do své role, zpočátku se dokonce při pobízení vězňů sami posmívali. Spolupracovník David Jaffe, který hrál velitele věznice, musel například jednoho ze strážců vzít bokem a požádat ho, aby byl aktivnější a „tvrdší“ v tom smyslu, aby experimentální prostředí vypadalo více jako vězení. Požadavek „být akčnější“ a „rozhodný“ je přitom velmi slabý ve srovnání s těmi, které k dozorcům vznášeli skuteční velitelé věznic. V opravdových věznicích mohou nedůslední dozorcí čelit disciplinárním slyšením či propuštěním. Zimbardo tvrdí, že v rámci SPE nikdy nezazněly instrukce, aby se strážci chovali brutálně a fyzická síla byla explicitně zakázána.

I přesto všechno se při prvních dvou směnách nikdo ze strážců nechoval dominantně. Změnu přinesl druhý den, kdy se vězni verbálně a fyzicky bouřili, což vyžadovalo plné zapojení strážců. Poté, co rebelii potlačili, uvedl jeden ze strážců, že vězni byli „nebezpeční“, což vedlo některé ze strážců k tvrdšímu přístupu. Zimbardo ve všech svých reportech o SPE zdůrazňoval individuální rozdílnosti mezi strážci. Jeden nebo dva strážci se stali postupně zlými, ostatní zůstali vyrovnaní a pár z nich bylo z pohledu vězňů považováno za „hodné strážce“, nicméně ani nikdo z těchto „hodných strážců“ nikdy nezasáhl, aby zabránil krutosti jiných strážců. Fakt, že se strážci takto diferencovali, ukazuje, že krutí strážci jednali na základě vlastní iniciativy. Bylo to jejich extrémní chování, které vytvářelo dramatické efekty studie, zejména ikonického strážce s přezdívkou „John Wayne“ pro jeho macho jednání.

3. Jeden strážce hrál úmyslně svoji roli.

Vězni dali jednomu ze strážců z noční směny přezdívkou „John Wayne“, protože jednal, jako by byl kovboj z divokého západu mimo kontrolu. Někteří kritici nicméně odmítli jeho chování, protože pouze hrál roli tvrdého strážce. Po experimentu „John Wayne“ (David Eshelman) vysvětloval, že svoji roli modeloval podle dozorce ve filmu *Frajer Luke*. Řekl, že chtěl být realistický dozorce, takže se během své směny choval tak, aby byl na vězně skutečně tvrdý. Trestal vězně opakovaně četnými kliky (příležitostně tak, že někteří vězni stáli na zádech jiných), omezováním přístupu k jídlu a nastavováním dodatečných pravidel. S každou další nocí se stával více zlým, až pátou noc uspořádal ponižující divadlo, při kterém měli vězni hrát „velbloudy“, kteří spolu souložili. Tato epizoda trvala deset minut a kamera při ní zachytila, jak se všichni tři strážci hystericky smějí. Naštěstí se Zimbardo podle svých slov již dříve rozhodl další ráno experiment ukončit.

Takové jednání bylo daleko za prostým hraním role tvrdého strážce. Je také důležité zmínit, že ostatní strážci participovali v aktivitách a v jiném urážlivém jednání – v aktivitách, které byly velice podobné sexuálně degradujícím rituálům, které prováděli američtí vězeňští dozorcí na iráckých věznicích ve věznici Abu Ghraib. Ponižující jednání se ale objevovalo i při zbývajících dvou směnách, nejen při té noční. Byly tyto akty brutality jen funkcí sociálního požadavku v podvodné studii, jak tvrdí Blum a jiní, nebo nám říkají něco důležitého o lidské povaze? Celá rozsáhlá evidence ukazuje na to druhé.

4. Vězeň, který vypadal, že se emočně zhroutil, to ve skutečnosti hrál, aby mohl studii předčasně opustit.

Blum ukazuje případ Doga Korpim alias vězně 8612 jako příklad, kdy jsem byl podveden, abych věřil, že se vězeň emočně hroutí. Fakta, ze kterých Blum čerpá, je rozhovor s Korpim, ve kterém zaznívá: „Hrál jsem to... když si poslechnete nahrávku, můžete to slyšet v mém hlase... byl jsem dobrý zaměstnanec. Bylo to super.“

Na toto nabízí Zimbardo dvě odpovědi: Zaprvé, každý výzkumník, který věří, že jeho výzkumný participant prožívá nervové zhroucení, je eticky povinen považovat to za opravdové, i kdyby se později ukázalo, že bylo falešné. Zadruhé, nejsem jediný, kdo zhroucení považoval za skutečné, protože Doug Korpi sám v nahrávce v dokumentu *Quiet Rage* říká, že být vězněm byl jedním z nejvíce zneklidňujících zážitků v jeho životě — zkušenost natolik pronikavá, že se stal vězeňským psychologem (viz následující video).

Z nějakého důvodu se Korpiho příběh za posledních 47 let několikrát změnil, od ryzí ztráty kontroly emocí, přes opuštění studie, aby mohl vést vzpouru a osvobodit ostatní vězně, po předstírání, aby studii opustil dřív kvůli zkoušce ve škole. Korpi v dokumentu, který byl natočen 17 let po SPE, nicméně říká: „SPE byl velice mírnou vězeňskou situací a přesto způsobil, že se dozorcí chovali sadisticky a vězni byli hysteričtí.“

5. Britskému výzkumnému týmu se nepodařilo zopakovat SPE.

„Experiment“ založený volně na SPE byl zfilmován a vysílán v květnu 2002 na BBC. Strážci v něm vykazovali jen málo násilí nebo krutosti vůči vězňům a naopak, vězni dominovali strážcům, až do té míry, že strážci byli velice paranoidní a stresovaní a stěžovali si, že jsou šikanováni. Někteří strážci to nevydrželi a odešli, což neudělal žádný z vězňů. To podle Bluma zpochybňuje validitu SPE. Nicméně tato „reality show“ nesplnila vědecká kritéria replikace.

Od chvíle, kdy byli lidé celonárodními reklamami vybízeni, aby se stali herci v univerzitním sociálně vědeckém experimentu, který se objeví v televizi, každý participant věděl, že jeho jednání a hlas (mikrofony nosili neustále s sebou) uvidí a uslyší jeho rodina a kolegové v národním televizním vysílání. Výzkumníci (Alex Haslam a Stephen Reicher) často do experimentu zasahovali a pořádali veřejné vysílání z vězeňského zařízení, denní psychologické sezení, připravovali soutěže o nejlepšího vězně, který dokáže vzdorovat strážím, jako v jiných reality show připravovali denní „zpovědi“ participantů před kamerou, kde hovořili o svých pocitech. Je ironií, že výsledky této show lze interpretovat jako další důkaz „síly situace“, ačkoli v tomto případě byla „situací“ televizní skutečnost. Zimbardo tudíž odmítá tuto „replikaci“ jako vědecky validní kritiku výsledků SPE. Odpověď na tu to kritiku lze nalézt ve článku vydaném v časopise *British Journal of Social Psychology*, 2007, Vol. 127.

6. První publikace se objevily mimo peer-review periodika, aby se vyhnuly odmítnutí.

Podle Zimbarda výzkumný tým publikoval první zjištění z SPE v *Naval Research Reviews*, protože využíval financování, které vyžadovalo publikaci v tomto časopise. Další publikace se objevila v *International Journal of Criminology and Penology* na pozvání editora. V roce 1973 pak Zimbardo publikoval některé výstupy v *New York Times Magazine*, aby dosáhl širokého národního publika a využil možnost rámovat SPE jako *Pi-randellian Prison*, tj. ukázat, jak hraní rolí dozorců a vězňů může rozmlžit hranici mezi hraním a realitou. Dále vyšla řada článků a kapitol v recenzovaných časopisech a knihách pro akademické publikum, včetně přísné peer-reviewed časopisu *American Psychologist*.

Další témata

Zimbardo ve své obraně SPE zdůrazňuje unikátnost experimentu z hlediska jeho délky (více než 120 hodin) a zjištění, že participant navzdory vědomí, že hrají role, přebrali v simulovaném prostředí nové identity. Došlo rovněž k opakování experimentu australským týmem vědců (Lovibond, Mithiran, & Adams, 1979), přičemž potvrdili Zimbardův hlavní závěr, a sice že nepřátelské a konfrontační vztahy ve vězení vyplývají spíše z povahy vězeňského režimu než z osobních charakteristik vězňů a dozorců. K dalšímu opakování experimentu už nyní nejspíš nedojde vzhledem ke kritice neetičnosti takového typu experimentu.

Je taky důležité si uvědomit, že situačně založená behaviorální vysvětlení nejsou „omluvologií“. Zimbardo chce, aby bylo naprosto jasné, že pokouší-li se sociální psychologové o vysvětlení chování jednotlivců z hlediska vlivu externích situačních sil, nikdy tím neříkají, že neexistuje osobní zodpovědnost. Lidé jsou za důsledky svého jednání vždy zodpovědní osobně, sociálně a právně. Porozumět tomu, proč něco děláme, neomlouvá naši odpovědnost. Některé kritiky SPE tak představují naivní neporozumění této perspektivě, když říkají, že zprávou, jež SPE vysílá, je, že jednotlivci nemohou být zodpovědní za věci, které dělají. To ostatně tvrdí právě Blum, případně LeTextier v knize *History of a Lie* píše: „Ó můj bože, mohu být náckem. Myslel jsem, že jsem dobrý člověk a teď jsem zjistil, že jsem monstrum.“ A nemá to být kvůli tomu, že je to hluboko uvnitř nás, ale kvůli „situaci“. Zimbardo s tímto nesouhlasí a domnívá se, že právě z důvodu tohoto nepochopení byl SPE tak populární v Německu a ve východní Evropě. Jedním dechem odmítá kritiky, které tvrdí, že SPE má omlouvat lidi za

jejich „hříchy“. Přitom jde jen o rozpoznání komplexu situačních sil, které se objevují v daném behaviorálním nastavení. Poučit se a vyhnout se jim může mít velký vliv na redukci nezamýšlených individuálních reakcí.

Zimbardo věří, že se mu podařilo vyvrátit kritiky legitimacy a přetrvávající hodnoty SPE. Experiment je pro něj nadále příspěvkem k porozumění lidskému jednání a jeho komplexní dynamice. Rozmanité síly tvarují lidské jednání: jsou vnitřní a vnější, historické a současné, kulturní a osobní. Čím více porozumíme této dynamice a komplexnímu způsobu, kterým mezi sebou interagují, tím lepší budeme v podpoře toho, co je v lidské povaze nejlepší. To má také být celoživotním posláním Philipa Zimbarda.

Zimbardovu odpověď v plném rozsahu si můžete přečíst na webu prisonexp.org.



KLIMEŠ, Jaromír: Jak raději (ne)trestat děti

MF Dnes, 7. 6. 2008, s. D6.

Ministryně Džamila Stehlíková navrhla zákonem zakázat tělesné tresty. Návrh je to neblahý – a stojí za vysvětlení proč.

Návrh Džamily Stehlíkové je veden ideou, že zákazem tělesných trestů by ubylo tělesného týrání dětí. Aby ubylo týraných dětí, je všeobecným zájmem. Jenže tělesný trest a tělesné týrání mají málo společného. Nejlepším příkladem je tu alkohol. Představme si, že by ministr zdravotnictví vyrukoval s návrhem: „Deklaratorním zákonem zakažme pití alkoholu, protože mnoho lidí neumí pít s rozumem. Ubude alkoholiků!“ Ano, existují lidé, kteří neumějí alkohol pít, ovšem to není důvod, proč prohlásit každou konzumaci alkoholu za špatnou a zlikvidovat vinařství. Víme, jak dopadly všechny prohibice.

Stejný smysl a dopad by měl deklaratorní zákaz tělesných trestů. Práví totiž, že tělesný trest je něco již svou povahou špatného. A to není pravda! Ano, mezi tělesným trestem a tělesným týráním neexistuje ostrá hranice; avšak ta neexistuje ani mezi psychickým trestem a psychickým týráním. Neexistuje ani mezi pitím alkoholu a alkoholismem, mezi asertivitou a agresivitou, mezi lékem a jedem.

Hrubé omyly

S trochou nadsázky lze říci, že výchova je řízená frustrací. Když dáme před dítě čokoládu a rohlík se sýrem, víme předem, co si vybere – to méně vhodné. Dejte dětem volbu mezi knihou a (podle věku) Krtečkem, počítačovou hrou či akčním filmem. Děti nemají záklopku, která by jim řekla, že na Krtečka nelze zírat čtyři hodiny v kuse nebo že není zdravé hrát počítačové hry šestadvacet hodin bez ustání. Existují tisíce podobných příkladů, kdy dítě řízeně frustrujeme, aby získalo užitečné návyky pro život. Hodnota těchto návyků je ohromná, protože na nich do značné míry závisí nejen zdraví dítěte, nýbrž i jeho životní úspěšnost.

Abychom mohli uskutečňovat řízenou frustraci, musíme používat nejrůznější motivační techniky. Ne vždy vystačíme s pozitivní motivací a s odměnami. Součástí výchovy bylo, je a bude i používání averzivních technik. Ty můžeme dělit na dvě kategorie: na tělesné a psychické.

Je obecně rozšířenou pověrou, že duševní je a priori lepší než hmotné či tělesné. Jenže tělesná fyzická bolest vesměs rychle odeznívá; dejme tomu bolest ze zlomeniny mizí po měsíci, avšak psychická bolest má sklon přetrvávat léta. A poslechněme si matky: na šílenou porodní fyzickou bolest zapomínají rychle, kdežto psychická újma v podobě kupříkladu toho, že partner ženu v době těhotenství zanedbával, přetrvává léta. Proto se ministryně Stehlíková hrubě mylí, když se domnívá, že dětem prospějí psychické tresty více než tělesné.

Zásahy na dlouhou dobu

Psychické tresty jsou založeny na třech mechanismech:

a) Snižování hodnoty ega (tzv. egodevalvace), sebepojetí, a to pomocí výtek typu „Kdo lže, je zlobivý, špatný, nehezký, zlý, ošklivý...”

b) Zvětšení psychické vzdálenosti, viz třeba: „Budeš-li zlobit, opustím tě nebo s tebou nepromluví ani slovo...” To je pozorovatelné nejen ve vztahu rodič-dítě, nýbrž i u partnerských rozchodů. Obránce vztahu reaguje na krizi promptním zvětšením vzdálenosti – stáhne se a přestane komunikovat, čímž rozchod paradoxně, proti svému zájmu, urychlí. Toto zvětšování vzdálenosti se vyskytuje i u jiných savců.

c) Frustrování jiných potřeb. Například zákaz hraní na počítači, domácí vězení, stání v koutě. Tyto metody používají samotu, nudu, obecně senzickou deprivaci k tomu, aby se dítě příště chovalo jinak.

Používat separace k trestání je zrádné; destruktivní následky přetrvávají dlouho. Jistá žena mi vyprávěla výchovnou metodu svých rodičů: když se jednou se sestrou pohádaly, nepromluvili s nimi rodiče týden ani slovo – prý aby si příště dokázaly vážit kooperace. Ještě dnes ji polévá úzkost, když si na to vzpomene. Separační reakce tedy daleko více připomíná psychické týrání dětí, než by tělesné tresty představovaly týrání tělesné.

Téměř všechny psychické tresty jsou zdlouhavé a málo akční. Separační reakce, pokud ji nespustí náhlý odchod rodiče, často nastupuje vlekle – rodič přestává hovořit, ale dítě to zjišťuje postupně, čímž dlouhodobě narůstá jeho úzkostnost, byť to tak zprvu nevyhlíží. Když se rodič přestane s dítětem ostentativně bavit, dítěti to zpočátku třeba ani příliš nevadí. Ale pak nastává volba mezi dvěma špatnými řešeními – buď trestající mlčení přeroste v zúzkostňující dusno, anebo rodič nevydrží, promluví, a tím se výchova stává nedůslednou.

Tělesné tresty takhle úzkostný dopad většinou nemají – v rychlém sledu po zlobení následuje trest a tělesná bolest odeznívá. Stejně tak tělesné tresty nutně nemají – pokud se při bití nevyjadřujeme k hodnotě dítěte – egodevalvační aspekt. Prostě toto se nedělá, protože to pak bolí.

Vytyčení hranit

I když obhajují právo rodičů používat tělesné tresty, v praxi je aplikují velmi málo. Čtyřletá dcera dostala ode mě na zadek zatím jednou, před rokem.

Šikovní rodiče mají k dispozici plejádu výchovných prostředků: od vysvětlení přes otázky po tvrdší metody (výtky, tělesné tresty) a v nejhorším zmíněné separační reakce. Děti by neměly dostávat výprask či bití na zadek častěji než jednou měsíčně; jinak dochází k inflaci trestu. Psychické i tělesné trestání totiž funguje na základě kontrastu. Je-li dítě uvyklé na poměr devět pochval ku jedné výtce, nabírá po trestu sklon změnit své jednání směrem k pochvalám. Je-li dítě zvyklé na poměr devět trestů a jedna pochvala (např. rodiče jsou mylně přesvědčeni, že za samozřejmosti se nechválí), pak vnímá pochvalu jako cosi nepatřičného a má sklon ji ignorovat. Dochází ke zdegenerovanému vnímání trestu jako odměny – když mě trestá, tak si mě všimá a má mě rád, když mě netrestá, tak pro něj neexistuji...

Tudíž nejlépe funguje tělesný trest jako referenční bod. Když má dítě „svůj den“, dává rodič na sobě postupně dobře znát rostoucí napětí, informuje, vysvětluje, brunátní a postupuje v zásadě jako u hypnózy: oznamuje, že se něco bude dít, že se to začíná dít, že se to děje... Stupňující se varovné signály slouží dítěti coby teploměr toho, jak moc by mělo zauvažovat o změně svého chování. Proto musí rodič emotivně ukazovat míru své naštvanosti, aby z těchto projevů mohlo dítě vyčíst, že v určitém momentu došlo k vyrovnání frustrace jeho a rodiče – a že tedy hrozí trest. Závěrečným signálem by mělo být varování před tělesným trestem a občas pak i tělesný trest samotný. Při tomto rodičovském postupu dítě zpravidla nenechá situaci dojít až do fáze tělesného trestu, nýbrž samo se stáhne před jeho vrcholem.

Tělesný trest tudíž slouží spíše coby vztyčený prst. Důležité je, aby dítě vědělo, že rodič dělá správně, když mu třeba jednou za půl roku napláčá. A ne že bude vůči rodičům argumentovat za pomoci zákona: „Ano, já sice zlobím, ale ty – táto, mámo – porušuješ zákon! A já si na tebe budu stěžovat sociálním pracovníkům.“ Právě tohle běžně vidíme ve školách.

Jednou z chyb rodičů je, že varování před tělesným trestem používají příliš brzo: „Jestliže nepřestaneš, budu ti muset nařezat!“ Taková věta zavazuje. Řeknu-li ji s klidnou tváří a dítě nepřestane, tak mu podle svého slibu budu muset nařezat, neboť jinak nastupuje nedůslednost. Kombinace klidné, avšak důrazné řeči a jasných,

byť tvrdých pravidel se doporučuje při práci s adolescenty. U předškolních dětí by se ovšem neměla objevovat dvojná vazba – klidná řeč a tvrdé tělesné tresty; emotivní a trestající chování by spolu měly komunikovat.

Bez zajímavosti není, že v policejní psychologii se doporučuje obdobný postup. Policisté se kupříkladu dostanou do situace, kdy při domácí hádce vytáhne muž pistoli, začne vyhrožovat a žena přivolá policii. V jednom okamžiku proti sobě stojí s vytaženými zbraněmi manžel a policisté. Nedoporučuje se, aby policisté mluvili tiše či mlčeli, stáli s kamennou tváří jako agent 007, protože stejně jako děti i pachatelé odvozují závažnost situace z emotivních projevů policisty. Imitace filmových vzorů stála život řadu policistů. V tichu totiž narůstá napětí, které někdo nevydrží a zmáčkne spoušť. Naopak policista by měl začít křičet opakující se instrukce: „Polož tu zbraň! Odlož ji na stůl a nic se ti nestane!!“

Rodiče se někdy mylně domnívají, že aby tělesný trest fungoval, musí bolet. Nemusí. Již dvouleté děti rozumí tělesným trestům coby gestu. Problém tkví spíše v tom, že rodiče neustojí následnou argumentaci. Například rodič jemně plácne dítě přes ruku, aby už konečně nesahalo na mobil. Dítě reaguje slovy, jimž se naučilo ve školce: „Nebolí, nebolí...“ Co teď? Seřezat, nebo jen stupňovat varování? Netřeba. Povšimněme si: v této chvíli dítě už přestalo na mobil sahat. Rodič tedy dosáhl svého a stačí říci: „Já nechtěl(a), aby to bolelo, ale jen abys mobil nechal(a) na pokoji.“

Ach, ty večery...

Aby to všechno bylo ještě méně jednoznačné, patří se dodat, že tělesný trest je sice legitimní výchovný prostředek, avšak ne vždy vhodný. Respektive klade nároky na porozumění psychologii dané situace. Nejčastější chyby se dělají večer.

Jestliže je dítě kvečeru nezvladatelné, je třeba si uvědomit, že jde u něho o autostimulaci, kterou se brání nepříjemné klesající aktivitě a únavě. Seřeže-li rodič potomka, aktivaci mu nesníží, nýbrž zvýší – dítě bude ještě divočejší a bude hůře spát. Rodič by si měl dát pozor na dvě věci.

a) Dneska děti běžně chodí spát příliš pozdě a následkem toho trpí spánkovou deprivací. Projevuje se zlobením a psychickými rozlady nejen kvečeru, nýbrž po celý den. U dětí je osm hodin spánku naprosté minimum, spíše se vyplácí deset hodin a spánek odpoledne.

b) Večer u dítěte nastává potřeba snižovat psychickou vzdálenost od rodiče. Je evoluční normou, že děti usínaly po západu slunce společně s rodiči. Bylo by absurdní, kdyby matka v pravěku strčila dítě do vedlejší sluje. Dítě nejraději usíná s hlavou zabořenou do rodiče. Jestliže rodiče v deset v noci nutí přetažené dítě usínat v oddělených místnostech, pak je to znásilnění přirozenosti a týrání. Jako kdybyste chtěli odnaučovat kozu, aby dělala bobky, kudy chodí. Je škodlivé vnucovat dětem oddělené pokoje, dokud po nich samy nezačínají volat, dokud nezačnou toužit po soukromí. To rozhodně nevidíme u dětí do šesti let.

Jestliže rodiče mají nezvladatelné dítě, zpravidla je to tím, že nerozumějí jeho psychice a neumějí analyzovat logiku jeho chování. Potom jakékoliv excesivní trestání, ať psychické či tělesné, nevede k cíli. Viděl jsem, jak zoufalí rodiče intenzivně bili adoptované dítě, protože si nevěděli rady s jeho hledáním vlastní romské identity. Takovéhle stadium se již vyznačuje zoufalstvím – rodiče se smiřují s myšlenkou, že nad dítětem zlomí hůl a vrátí je do ústavu. Toto období bývá zpravidla provázáno zvýšenou měrou tělesných trestů hraničících s tělesným týráním; avšak není to problém trestů jako takových, nýbrž především nezvládnutí výchovy osvojeného dítěte.

Na věku záleží

Vhodnost tělesných trestů by měla být limitovaná i věkem. Intenzivnější tělesné tresty, jako výprask, naplácání na zadek a podobně, by se neměly používat u dětí mladších než dva roky. Do dvou let vystačíme s tělesnými tresty coby gesty (maximálně plácnutí přes ruku či zadek). Podobně i u adolescentů vzhledem k jejich zjištěnému prožívání je vhodnější používat jiné metody výchovy než tělesné tresty, nemluvě o nebezpečí, že tělesný trest se zvrtné v bitku, v následné volání policie, vyhánění dětí z domova a jiné excesy.

V moderním světě se zapomíná na tradiční výchovné nástroje minulých generací. Adolescenty a mladší dospělé nelze řídit ani psychickými, ani tělesnými tresty. Selhává i pozitivní motivace: „Uč se, ať to někam dotáhneš.“ Ale vždy v minulosti se tato věková vrstva řídila morálkou a ideovými i případně ideologickými koncepty, tudíž zčásti i skrze pocity viny. Tyto děti značně tíhnou k myšlenkovým hnutím a jsou schopny takové

teorie vnímat (a řada z nich posléze chce studovat filozofii či psychologii). Rodiče by tedy potomkům měli od dětství vštěpovat určité ideje a morální zásady, které děti v adolescenci opřou o nějaký filozofický základ. Vznikající světonázor, opřený o vhodný myšlenkový systém, je očkováním, které krotí excesy v tomto věku.

Anglii bych sem netahal

Jestliže ministryně Stehlíková by ráda zabránila tělesnému týrání pomocí deklaratorního zákona, zajímalo by mě, zda vymyslí nějaký deklaratorní zákon, jímž zabrání psychickému týrání. Například co s ironií? Zejména otcové často reagují na zlobící dítě ironizací („to bude fakt paráda, až tě přejede auto“), přičemž běží o zrádné psychické trestání, poněvadž malé děti ironii nerozumějí, vnímají ji rozporuplně – úzkostně nebo doslova. Matky používají jiný egodevalvační mechanismus, naříkavé výtky: „Proč mi to, proboha, děláš? To musíš furt zlobit?!“

Jestliže chceme krotit rodiče, aby nepoužívali přemíry tělesných trestů, ještě více je musíme krotit, aby nepoužívali přemíru psychických trestů. A jestliže rodičům vezmeme jeden z důležitých výchovných nástrojů, tělesné tresty, tak v praxi následkem nebude kvalitnější výchova, jak se domnívá Džamila Stehlíková, nýbrž další rezignování na výchovu. Poukazuje-li ministryně na anglickou výchovu, tak právě tam bychom neměli zajít: výchova samospádem proslavila tuto zemi minimálně po starém kontinentě nezvladatelnými bandami chuligánů. Buď rodiče budou porušovat zákon, nebo – jako v Anglii – vypoklonkují dítě z bytu, jakmile to bude možné; anebo je dají ho do internátní školy. Jedna žena takto přivedla syna na policejní stanici a prohlásila: „Nechejte si ho tady, já ho nezvládám.“ To měl být trest za to, že přišel pozdě domů a kouřil marihuanu. Ukázkový případ psychického trestání dítěte pomocí hospitalismu.

Globální nejistota

Ve všech vyspělých zemích se objevuje jev, který by se dal označit za globální výchovnou nejistotu. Ani odborníci, natož rodiče se neshodují na tom, jak v rychle měnícím se světě vychovávat děti. Zmizel konsenzus, který panoval v minulosti. Nynější svět nejistoty je rájem pro sociální inženýry, kteří se srdcem na dlani vymýšlejí experimenty na lidech. Dneska se pousmějeme historickým návrhům na léčení duševních chorob – například Sydenhamově léčbě pomocí železných pilin či Charcotově třepací židli. Ale ve své době to byly dobře míněné nápady předních psychiatrů.

I když zákaz tělesných trestů ve výchově má asi tolik logiky jako ona třepací židle u schizofrenie, musíme na adresu Džamily Stehlíkové přiznat, že výchova dětí, a zejména různé formy trestů, jsou složitou záležitostí, což poněkud omlouvá naivní představy paní ministryně.

Autor je psycholog



BENEŠOVÁ, Klára: Je agrese zlá?

BENEŠOVÁ, Klára. *Neverbální komunikace jako zbraň*. Bakalářská práce. FF OU, 2017. Vedoucí práce: Vladimír Šiler. Kap. 2, s. 19–31.

Zabýváme-li se agresivitou, nemůžeme se vyhnout otázce, zda a nakolik je přirozená, případně zda a nakolik se do evolučního procesu dostala odjinud. Částečně nám na tuto otázku mohou odpovědět vědní disciplíny jako etologie, sociobiologie, ale třeba i psychoanalýza. Své řešení by pochopitelně nabídla i teologie.

2.1 Etologie

Za spoluzakladatele etologie je pokládán Konrad Lorenz. Jeho kniha *Tak zvané zlo* se zabývá právě poměřováním agrese u zvířat a lidí. Konrad Lorenz rozlišuje agrese mezidruhovou a vnitrodruhovou. Jde-li o lov kořisti, tedy obživu, máme sklon moralizovat a celý „zákon džungle“ pokládat za brutální, „nehumánní“. Lorenz ale říká, že do džungle svou vlastní morálku tahat nesmíme. Zlo ve skutečnosti není zlem. V přírodě plní vlastně funkci dobra. Podstata darwinovského boje „všech proti všem“ je většinou chápána špatně jako bezúčelná a evolučně nadbytečná agresivita. Potravní řetězec ale nemá nic společného s agresí. Lev požírající antilopu se nedopouští zla. To by se musel téhož zla dopouštět i býk pokojně spásající travu. Darwinovský „boj o přežití“ je něco jiného než shon za potravou. Musíme tedy učinit první rozlišení. Za „boj“, ať už útočný či obranný, Darwin pokládá spíše vnitrodruhovou agrese, nadto ji nevidí jako „zlo“, ale jako konkurenční tlak, soupeření, soutěž. Konkurence je tedy oním selektivním tlakem, který Darwin pokládá za motor evoluce. Nemusí jít vždy jen o vnitrodruhovou „vylučovací soutěž“, i v mezidruhových bojích může jít o soupeření například o teritorium či potravní zdroje. Toto „zlo“, které je fakticky soutěží, nikoli prostě bojem, je evolučně výhodným nástrojem, který zoceluje jedince, a posléze i mutace celého druhu, čímž posouvá vývoj na vyšší, komplikovanější, komplexnější rovinu.

Zejména vnitrodruhová agrese podle Lorenzovy teorie vlastně (většinou) žádným zlem není, naopak je součástí instinktivní výbavy tvorstva, sloužící jeho přežití pomocí lepší adaptace na měnící se prostředí.¹⁴ V přírodě takové agresivní chování zpravidla není krvavé a nevede k fatálnímu vyhubení. V běžných podmínkách naopak zvyšuje „fitness“ jedinců a posléze i druhu. Lorenz ovšem současně dodává, že nás to nesmí svádět k primitivní analogii s lidským druhem. Zdá se, že i v jinak dobře vyvážené přírodní evoluci se někdy něco zvrtné, a to i z malicherných podnětů, a výsledkem je katastrofa – zabíjení, masové ničení, samoučelná agrese. Člověk může být sice viděn jako živoch se zdravou, evolucí ověřenou instinktivitou, ale má-li v ruce jaderné zbraně – a dojde-li k nepatrnému vychýlení instinktů z jejich bezpečných kolejí, klidně by dokázal zničit sebe sama i celý svět.¹⁵

Konrad Lorenz se vyrovnává s konkurenčními teoriemi lidské přirozenosti. Některé tvrdí, že zlo, zlo v mravním smyslu, vyvěrá z člověka, z jeho hříšné, podstatně pokažené přirozenosti. Vybuchuje navenek zejména ve stavu frustrace, například z nedostatku lidských kontaktů a pozitivních podnětů. Na základě této teorie pak staví některé terapeutické a pedagogické koncepce, které tvrdí, že zejména děti je třeba uchránit takových frustrací, aby v nich jejich přirozené zlo spontánně nepropukalo. Lorenz zesměšňuje výsledky takové, zejména americké, školy „neautoritativní výchovy“ – zástupy rozmazlených drzých fracků, kteří jsou všechno, jen ne neagresivní. Jsou ale i opačné teorie, které tvrdí, že zlo v člověku primárně není, vzniká v něm jako přirozená instinktivní reakce na jisté podněty zvenčí. Nebude-li takových podnětů, člověk bude učiněný beránek, myslí si behavioristé. Tento deterministický, mechanistický názor Lorenz odsuzuje jako nevědecký. Člověka totiž behavioristé pojímají jako věc, fyzikální stroj, který máme jen správně ovládat příslušnými tlačítky.

„Přeorientování útoku a jeho nová orientace je nejgeniálnějším prostředkem, jaký vývoj druhů vynalezl, aby agrese svedl do neškodného koryta,“¹⁶ říká Lorenz. A prokázal, že toto přesměrování se děje rituálně, „symbolicky“. A teorie symbolického přesměrování agrese je pokládána za jeho geniální objev, za nějž dostal Nobelovu cenu. Lorenzovo pozorování zvířat a experimentální potvrzování zjištěných zákonitostí se týkalo převážně akvarijních rybek, hus, kachen, havranů, ale i psů. Rituál, tedy opakovaný vzorec zjednodušeného chování, pomáhá geneticky uložit nově naučené, získané lepší řešení konfliktů do instinktů. Proces přechodu z ontogeneze do fylogeneze je sice dlouhý a složitý, ale dá se prokázat, že v evoluci funguje. Díky rituálům vznikne nový instinktivní vzorec chování, který napodobuje nějaké jiné chování, ale jen vnější formou, tedy symbolicky – ale přesto je to evolučně výhodné.¹⁷ „Řetěz způsobů chování, který původně sloužil jiným objektivním a subjektivním účelům, se stal samoučelným, autonomním rituálem.“¹⁸ Tak popisuje Lorenz vznik nových instinktů, které mohou být stejně významné jako tzv. velké pudy, jako je páření, přijímání potravy, útěk nebo útok. Stávají se součástí velkého „parlamentu instinktů“.

¹⁴ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 49.

¹⁵ Tamtéž.

¹⁶ Tamtéž, s. 56.

¹⁷ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 60.

¹⁸ Tamtéž, s. 64.

Nás zajímá to, že tyto ritualizací nově vzniklé pudy podle Lorenze dostávají často za úkol oponovat agresí, svést ji do neškodného řečiště a tlumit tak její škodlivý dopad na celý druh.

Můžeme tento proces vztáhnout i na člověka? My máme kromě genetické fixace také možnost kulturního přenosu získaných účinných řešení problémů. Genetická fixace trvá mnoho desítek generací, zato proces učení se, tradování, se dá kulturně osvojit už během dvou tří generací. Zejména je-li zkušenost zakódována do symbolického jazyka rituálů, funguje tradování snáze. O symbolech můžeme vlastně mluvit jen u lidí, u zvířat si tak jen pomáháme příměrem, měli bychom užívat uvozovky. Symbolické kódování je evoluční výhodou naší kultury oproti „jen“ rituálnímu přenosu ve zvířecí říši.

Upevňování zvyků do rituálních vzorců je v nás biologicky zakódovanou strategií účinného přenosu zkušeností mezi generacemi. Není náhodou, že právě malé děti mají tak vyvinutý smysl pro rituální opakování a že struktura jejich her je do značné míry rituální. Máme společné, společenské rituály spojené s jídlem, seznamováním, rozlučováním, ale máme i vysloveně osobní, individuální, soukromé rituály, třeba při usínání. Pouhý zvyk se snadno může už po několikerém zopakování stát rituálem, jehož obsah se postupně vytratí, ale forma získá nutkavou podobu. Lorenz uvádí příklad náboženských rituálů, o jejichž původním smyslu se nedá zjistit nic. Máme různá nutkavá jednání, jimiž zakrýváme třeba rozpaky, aniž bychom ale věděli proč, a co původně tato gesta či slůvka znamenala. Někdy je nesnadné rozlišit, zda jsme si něco pouze oblíbili, jako svůj dobrovolně zvolený zvyk, anebo zda nám byl nenápadně podsunut kulturou, jejím podprahovým působením, včetně iluze, že ho konáme rádi a z vlastní vůle.

Rituály jsou tedy jakousi „mechanikou“ emocí, „psychologickou“ technikou pro zvládnání sebe sama, ale i konfliktů v interakcích. Těmto interakcím můžeme říkat komunikace. Komunikace, tedy dorozumívání, má zpravidla podobu výměny nějakých sdělení, byť by to byly jen šifrované signály. Lorenz na bazální úrovni komunikace mezi zvířaty i mezi lidmi rozlišuje dva typy rituálně zprostředkovaných aktů – 1) svedení agrese do neškodného řečiště a 2) vytvoření pouta, které spojuje dva nebo více příslušníků téhož druhu.¹⁹ V obou případech spočívá efektivita rituálně zprostředkované komunikace v tom, že je vytvořen velmi jednoduchý rámec poměrně strnulého jednání, které minimalizuje nebezpečí, že by si tento akt jako komunikační signál (sdělení) někdo mylně vyložil. Toto typizované jednání má v podstatě předepsaný průběh, který se fixací zmechanizuje. Jde-li o složitější sérii rituálů, hovoříme pak o ceremoniálu, jako jsou například obřadné námluvy u zvířat nebo svatební obřady u lidí. Rituály i ceremoniály se druh od druhu, kultura od kultury liší, ale to, že se s takovou úporností opakují či nově tvoří, je vždy a všude stejné. Stejně je i to, jak se vymykají kontrole a svému původnímu účelu a průběhu. Žijí si svým vlastním životem, chovají se poměrně samostatně. Mají totiž onu evolučně důležitou funkci – vytvářet pevná spojení a zabraňovat agresí, která soudržnost narušuje. Postupně se přidává i třetí funkce rituální komunikace – vytváření skupinové identity, vymezování skupiny vůči jiným skupinám.²⁰ Na vyšší evoluční úrovni, v lidské kultuře, se z těchto primitivních komunikačních forem postupně vyvinulo takřka vše – umění, náboženství, láska i přátelství. Existence velkých skupin sociálně žijících tvorů, jako jsou třeba lidé, by nebyla udržitelná bez těchto tří jednoduchých funkcí rituálně fixovaných vzorců jednání. To, čemu v případě lidí říkáme morálka (mravy, etika), se vlastně evolučně vyvinulo v konkrétních skupinách jako standard chování, „slušné způsoby“, jež se danému společenství staly přirozeností. „V průběhu každodenního života si nejsme vědomi, že funkce těchto 'slušných způsobů' spočívá v potlačování agrese a vytváření sociálního pouta, totiž 'koheze skupin', jak to nazývají sociologové.“²¹

Kulturní konvence a kolektivní stereotypizace představ jsou tak na jedné straně dobrým pojítkem societ, ale současně i zdrojem nedorozumění mezi jednotlivými skupinami, například národy, regiony, náboženstvími. Komplikované symboly se pak stávají součástí složitých ceremoniálů a představ i v politických ideologiích, a to navzdory tomu, že jde o lidi věřící, že se řídí rozumem a vědeckými teoriemi. Konrad Lorenz nikdy nepřestává zdůrazňovat, že jako lidé stojíme na vrcholu evoluce a že naše kultura je dovršením, ale současně i zvědoměním evoluce samé, a proto jsme schopni, a máme přímo povinnost, své chování racionálně kontrolovat a do jisté míry vědomě řídit. Jakkoli jsou naše biologické a sociální instinkty přirozené a tím evolučně legitimní, potřebují

¹⁹ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 71.

²⁰ Tamtéž, s. 73.

²¹ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 74.

rozumný dohled naší odpovědné morálky.²² Jde především o to, že už jsme schopni porozumět mechanice rituálně kodifikované komunikace, a proto bychom měli umět pochopit, že jiné skupiny užívají jiné kódy, které nejsou nutně méněcenné.

Konrad Lorenz bývá za své biologizující vidění člověka často kritizován. On se ale vždy brání, že jeho humanismus je vyspělejší právě proto, že se dokázal přenést přes „přirozené“, „živelné“ sklony uzavírající nás do „otroctví zvyků“ jednotlivých kultur a societ.

Setrvejme ale ještě u tohoto „zoomorfního“ pohledu na člověka a prozkoumejme podrobněji některé ritualizované vzorce jednání. Zajímá nás zejména mechanismus odvedení nežádoucí agrese neškodným směrem, a to cestou neverbální komunikace. Na počátku fylogeneze byl jistě nějaký ontogenetický počín, tedy každý rituál musel povstat v podstatě náhodou z konkrétního komunikačního aktu. Musel to být chytrý jedinec, který dokázal odvrátit útok vtipným trikem, kdy do už rozvíjejícího se sledu agresivních událostí vložil nějaký „teatrální“ akt, tedy akt „samoučelný“, „symbolický“, který musel útočníka překvapit a vyšinout z navyklého vzorce agresivního jednání, aniž by to ale znamenalo jeho porážku, dokonce to celý boj převedlo do „nemateriální“, tedy „symbolické“ roviny. Uvozovky v tomto případě znamenají, že u zvířat nepředpokládáme existenci ani symbolů, natož pak divadla, vyjadřujeme se tedy metaforicky. Ale metafory divadla jsou sugestivní, díváme-li se na souboje samců o samičku a jejich předstírané bojové výpady a imponující gesta. Nebo na složité „scény“ a výpravné „kostýmy“ v obřadech namlouvání, kde jde o to, aby nejen došlo ke spáření, ale aby se taky k sobě dostaly co nevhodnější geny. Na těchto rituálech a ceremoniích je nápadné, že v podstatě všichni účastníci jsou nakonec nějak uspokojeni, i když reálně všichni uspokojení být nemohou. Societa neutrpí újmu, ale ani jedinci „neztratí tvář“. Ritualizované přesměrování jednání se vyvinulo v nejrozmanitějších skupinách tvorů, protože se jevílo jako velmi efektivní právě v tom, že poskytovalo dostatečnou satisfakci všem. To si připomeneme v následujících kapitolách, kdy se budeme zabývat lidským chováním a zejména užitím některých neverbálních nástrojů nejen k přímé agresi, ale častěji právě k odbourávání agrese a vyrazení zbraní protivníkovi z rukou.

Agrese podle etologů tedy sehrává v evoluci velmi důležitou roli, je nástrojem konkurence, jež zvyšuje fitness jednotlivých členů, zajišťuje genetickou úspěšnost nejschopnějších jedinců a tím progres celé komunity a druhu. Většina živočichů má skutečnou schopnost v boji sokovi vlastního druhu vážně ublížit. Evoluční nutkání k agresi je značné. Přesto ale většinou „krev neteče“. Protože agresivní výpad proti konkurenci se buď sám zarazí v půli, neboť už samotným předvedením bylo dosaženo vnitřního uspokojení, nebo byl ztlumen chytrým ritualizovaným protitahem soka a oba soupeři „vzali remízu“, jež oba dostatečně uspokojila. Jak u zvířat, tak u lidí se nejčastější, „nejprimitivnější“ formy agrese zástupně předvádějí v minimalizovaných rituálech „pozdravů“. Lidé si většinou neuvědomují, že pozdrav je vlastně zažehnáním nebezpečí, že úsměv je smířovací ceremoniál. Nebo že triumfální sborový pokřik na fotbalovém stadionu se v ničem neliší od triumfálního pokřiku husího hejna – stmeluje skupinu.²³ Triumfální pokřik je ovšem ritualizací původně výhrůžných projevů.²⁴

Při bližším zkoumání anatomie jednotlivých rituálů spatříme jejich pozoruhodnou efektivitu. Boj mezi housery soupeřícími o samičku nebo hnízdiště vypadá opravdu dramaticky, rány křídly, údery zobákem, hlasitý křik. Ale málokdy trvá víc než několik vteřin. Ritualizované teatrální náznaky jsou výmluvné a účinné. Vítěz poraženého nikdy nepronásleduje. Oba soupeři, kteří se symbolicky utkali, se napříště jeden druhému vyhýbají. Není-li už možno se setkání vyhnout, upadají oba soci do zvláštních přeskokových jednání, jako by byli v rozpacích – předstírají, že si čistí peří, otřepávají nečistotu ze zobáku, jen aby se vyhnuli konfrontaci, ale přitom „neztratili tvář“. Je vidět, že existuje vzácná rovnováha mezi tím, co drží na uzdě agresi, a tím, co vytváří pouto.²⁵ V té souvislosti je zajímavé, že u zvířat, u kterých se téměř nevyskytuje vnitrodruhová agrese, nepanuje nějaká láska a harmonie, jak bychom snad antropomorfně předpokládali. Soudržnost v takových komunitách je anonymní. „Osobní vztahy“, individualizované svazky se nacházejí pouze u zvířat s vysoce vyvinutou vnitrodruhovou agresi, svazky jsou dokonce tím pevnější, čím je druh agresivnější. „Vlk je nejvěrnější ze všech přátel,“ říká

²² Tamtéž, s. 77.

²³ Husím hejnům a jejich rituálům se Lorenz věnuje především v 11. kapitole knihy *Tak zvané zlo*. Kolektivnímu agresivnímu nadšení a politické propagandě pak v samostatné kapitole knihy *Odumírání lidskosti* (LORENZ, Konrad. *Odumírání lidskosti*. Praha: Mladá fronta, 1997.), s. 121–126.

²⁴ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 181.

²⁵ Tamtéž, s. 182–183.

Lorenz.²⁶ Vnitrodruhová agrese je ale evolučně o miliony let starší než osobní přátelství a láska. Nicméně osobní svazek vznikl z vnitrodruhové agrese ritualizovaným přesměrováním. Tyto rituály se „osamostatnily“ a z instinktivního jednání se staly potřebou.

Zde vidíme, že požadujeme-li po lidech, aby složili zbraně a byli nenásilní, chceme po nich něco nepřírozeného. Nenásilné řešení konfliktů je evolučně pozdní vymožeností, a i my se mu musíme kulturně a civilizačně stále učit a přizpůsobovat.

Tady Lorenz nasazuje svou pozoruhodnou tezi, že dojde-li někdy mezi jedinci ke vskutku litému bojům, je to zpravidla tehdy, když se oba velmi dobře znají, a proto je kupodivu nechrání anonymní mechanismy přesměrovávacích rituálů, protože ze sebe nemají takový strach. Tehdy se stane, že pod povrchem neblokované přirozené agresivity se objeví skutečná nenávist. Lorenz na citovaných stranách dokládá, že takzvaná láska je vlastně pouto, v němž je účinně zakrytá agrese. Ale dojde-li k přerušení pouta, probudí se něco horšího než běžná agrese – nenávist, již Lorenz antropomorfně pojímá jako skutečné zlo v morálním smyslu a jako nebezpečí v evolučním smyslu. Nenávist pokládá za „ošklivou malou sestru lásky“²⁷. Dokonce tvrdí, že agrese může existovat bez své protiváhy – lásky, ale láska nemůže existovat bez agrese, byť rituálně spoutané. Na rozdíl od agrese se tedy nenávist vždy obrací k jedinci, konkrétnímu jedinci, právě tak jako láska. Lorenz tvrdí, že zkušenosti zoologové si mohou takový antropomorfismus dovolit a vést analogie mezi sociálním chováním některých zvířat a společenským chováním lidí. Neznamená to, že jsme „jen“ zvířata, ale znamená to, že složité způsoby chování u některých živočichů byly natolik evolučně úspěšné, že je lidé uplatnili taky.

Lorenz nabádá, aby nás to vedlo k pokoře, abychom se vzdali pošetilého trvání na své druhové nadřazenosti. Konrad Lorenz si tedy myslí, že člověk je sice přirozeně latentně agresivní, ale není v zásadě, tedy deterministicky zlý. Není ovšem ani přirozeně „dobrý“ ve smyslu dnešních mravních požadavků. Lorenz věří v rozum a humanismus, spoléhá na to, že lidstvo bude umět vzít svou kulturní fázi evoluce do svých rukou a nedopustit její kolaps. Tato víra alespoň prosvítá z celé jeho knížčky *Osm smrtelných hříchů lidstva*.²⁸ Jakkoli antropomorfně mluví o zvířecím a zoomorfně o lidském jednání, nakonec spoléhá na sociální chování lidstva, na politickou kulturu a roli humanitních věd.

2.2 Sociobiologie

Edward O. Wilson, jeden z otců sociobiologie, se rovněž zabývá agresivitou. Tvrdí, že většina vědeckých teorií počítá s větším podílem genů a menším podílem vlivů prostředí. Ne že by byla agresivita přímo dědičná, ale máme vrozené dispozice, jež se však v některém prostředí rozvinou, v jiném ale méně. V tom se nelišíme od primátů. Ale lidská agresivita není prostě jednoduchý živočišný pud, který je možno ventilovat, jak si myslel třeba Freud, nebo zástupně přesměrovat, třeba ve sportu, jak si myslel Konrad Lorenz. V genech ani v mozku nenajdeme žádné jedno centrum agresivity. Nadto agresivity je více druhů – při hájení teritoria, shánění potravy, boji o sexuální partnery, zápasu o dominanci ve skupině. Jsou i pozitivní funkce agrese, například výchovné, při odstavování mláďat. Wilson říká, že pod vlivem psychoanalytiků (zejména Ericha Fromma) a etologů (Konrada Lorenze) jsme nabyli dojmu, že člověk je krvelačná bestie. Jsou horší tvorové, např. hyeny, lvi, nebo třeba někteří mravenci. „Kdyby paviáni plástíkoví vlastnili nukleární zbraně, do týdne by zničili svět.“²⁹ Sociobiologové na rozdíl Fromma či Lorenze namísto pudu a jeho vybití či přesměrování nabízejí model genetického potenciálu a učení. V odvěkém sporu, zda příroda nebo kultura, vrozené versus získané, přirozenost nebo kultivace, genetik versus pedagogika, se Wilson nepřiklání ani k jednomu z pólů.³⁰ Tvrdí, že agresivní chování, zvláště to mimořádně společensky nebezpečné, je naučené, získané. Ale tento proces učení je zděděný, dokonce snad až naprogramovaný. Pokud nastanou vhodné podmínky, jsme silně nakloněni tomu sklouznout k hluboce zafixovaným agresivním vzorcům chování, které si neseme v genetické výbavě ještě z předkulturních fází vývoje. Dědíme jisté obecné vzorce agresivního chování. Z nich se ale v dané době a kultuře naučíme jen některým.³¹

²⁶ Tamtéž, s. 183.

²⁷ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 181.

²⁸ LORENZ, Konrad. *Osm smrtelných hříchů lidstva*. Praha: Academia, 2001.

²⁹ WILSON, Edward O. *O lidské přirozenosti*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1993, s. 103.

³⁰ Tamtéž, s. 117.

³¹ Tamtéž, s. 112.

Dostaneme-li se ale do situace, na niž nejsme svou společností připraveni, odblokují se staré, hluboce uložené vzorce chování a ty se teď už společností nekontrolovatelným způsobem rozvinou – a dějiny se potom diví, „kde se to v těch lidech vzalo“, když to přece byli civilizovaní lidé jako my. Wilson tedy věří, že nahlédneme-li mechanismy fungování agrese v našich genech, mozcích, instinktech, toto vědecké poznání nás od nich do značné míry osvobodí. Myslí si, že v těsněji semknutých a vícenásobně provázaných lidských pospolitostech nepropoukají konflikty tak snadno, protože lidé jsou propojeni četnějšími loajalitami. „Když se spleť loajalit stane ještě hustší, nebudou si budoucí generace moci troufnout považovat se navzájem za naprosto odlišné na základě rozlišnosti v rase, jazyku, národnosti, náboženství, ideologii a hospodářském zájmu.“³²

Sociobiologie na rozdíl od etologie přihlíží i k roli genů. Sociobiologové na základě výzkumu molekulárních biologů a neurovědci dokazovali, že to nejsou jen naučené a tradované vzorce chování, co nás determinuje. Zkrátka mírně zrelativizovali váhu vlivů kultury ve prospěch nature, resp. nechťeli přecenit roli kultury a podcenit roli biologie. Sociobiologie podtrhuje roli genotypu, genetické struktury typické pro určitého jedince a jeho genetické příbuzné. Je to tedy ještě víc zoomorfní pohled na člověka, než jaký uplatnila etologie. Nejde ale o primitivní determinismus, protože genetické vlivy jsou složitě provázané. Nicméně sociobiologie má sklon mluvit o „genech agrese“, „genech alkoholismu“ či „genech altruismu“. Genetické výzkumy na muškách octomilkách, ale i lidských jednovaječných dvojčatech, tyto jejich teze do jisté míry potvrdily, resp. usnadnily tuto interpretaci zjištěných zákonitostí.

Sociobiologie je proto obviňována, že rozvíjí neodarwinismus v duchu principů konkurence, soutěže, tedy kapitalismu a pravicových ideologií. Říká totiž, že podle jejího výkladu se evoluce řídí směrem k prospěchu jedince (genotypu), nikoli skupiny (fenotypu). To je rozdíl od primitivního biologického materialisticko-mechanistického determinismu, který upřednostňoval skupinu, druh. Spor mezi individualistickým a kolektivistickým pojetím selekce se vede především nad problémem altruismu. Klasický biologismus tvrdí, že výběr směřuje k prospěchu druhu. Sociobiologie naopak dokládá, že takové případy se dějí jen vzácně a nemají evolučně valný význam. Podle ní selekce sleduje prospěch jedince jako nositele specifického genotypu. Tak to formuloval Richard Dawkins ve své slavné knize *Sobecký gen*.³³

Etologové tvrdí, že je rozdíl mezi mezidruhovou a vnitrodruhovou agresí. Vnitrodruhová je vždy omezo-
vána v zájmu zachování druhu ritualizací, přesměrováním agrese do symbolické náhradní roviny. Sociobiologové si nemyslí, že člověk je nějak mimořádně chráněn mechanismy přesměrování. Agrese je navíc podle nich nástrojem konkurence, a ta je v podstatě zdravá. Sociobiologové se pokládají za důsledné darwinisty. Výzkum tzv. přírodních národů potvrzuje, že jejich skupiny jsou v permanentních válkách všech se všemi, a to bez zjevných příčin. Je to vlastně boj o zdroje – potravy, vody, důležitých surovin apod. Tyto války byly motorem rozvoje mozku a inteligence člověka. A pokud taky spolupráce, pak spíše spolupráce v boji než ve formě altruistické solidarity. Odmítají tzv. loveckou hypotézu, podle níž to byl především hon za kořistí, co naučilo lidi kolektivně spolupracovat. Přiklání se spíše k tezi, že inteligenci rozvíjelo rozlišování lidí na přátele a nepřátele, naše a cizí. Vynalézavost ve zbrojení a vedení válek zocelovala evolučně geneticky schopnější komunity. Nejen Konrad Lorenz je tedy obviňován, že schvaluje války, neodarwinističtí sociobiologové jsou obviňováni ještě víc. Pravda je, že sociobiologické zdůraznění individuálního genotypu jako nositele evoluce má charakter nového vědeckého paradigmatu. Až dosud všechny biologické teorie vycházející z darwinismu předpokládaly, že nositelem evoluce je druh.

Sociobiologové mají tedy velmi nesentimentální názor na agresi, války, násilí. Neschvalují je, jen je vysvětlují jako historickou danost, jíž se dá čelit jen zvýšeným racionálním a politickým a pedagogickým úsilím.

Co to říká o námi sledované agresivitě neverbální komunikace? Možná že je marné chtít ji pacifikovat. Nebo že sama o sobě, ať už verbální či neverbální, je pořád lepší než agrese fyzická, a proto není třeba se jí tolik obávat.

³² WILSON, Edward O. *O lidské přirozenosti*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1993, s. 162.

³³ DAWKINS, Richard. *Sobecký gen*. Praha: Mladá fronta, 2003.

2.3 Psychoanalýza

Jako třetí přístup k agresi si uveďme psychoanalýzu v podání Ericha Fromma. Fromm rozlišuje různé formy agrese, některé jsou prospěšné, jiné neutrální a jen některé zhoubné. Je násilí hravé, které je neškodné, například u dětí. Je taky násilí reaktivní, které je jen obrannou odpovědí na násilí jiné. Psychoanalytické výzkumy přesvědčivě prokázaly, že agrese se dopouštějí frustrovaní jedinci, jejichž pocity zklamání a nenaplnění plynou z nedostatečných sociálních kontaktů a neplnohodnotných mezilidských vztahů. Tomu blízká je agrese v podobě závisti a žárlivosti. Některá agrese je pouhou náhražkou za produktivní činnost – nudící se dítě, ale i dospělý, zlobí. Směrem k patologické části spektra se posouvá touha po pomstě. Člověk si ji sice vždy nějak ospravedlňuje utrpenou křivdou, takže si ji omlouvá jen jako reakci na násilí jiné. Agresivním se může stát i jedinec, jemuž se hroutí svět nebo mu někdo bere víru v to, co mu bylo svaté (dítě se zklame v rodičích, nábožensky věřící člověk ztratil jistoty a opory své víry). Horší je, když člověk ztratí víru v sebe, sebeúctu. Začne nenávidět život, svět a změní se v cynika a ničitele. Ze zoufalství se stane agresorem, destruktozem. Odtud už je jen krůček k sadismu – agresor chce ovládat, ponižovat, zotročovat. Poslední, nejhorší stupeň agrese je „bažení po krvi“, ze všech kontrol a brzd vymknutý pud zla, který nemá žádný jinou příčinu ani účel než v sobě samém. Naštěstí analytici tento pud u svých pacientů objevovali většinou jen ve snech a fantaziích. Ale dá se doložit i v masovém měřítku v dějinách a v některých kulturách.³⁴

Fromm se agresivitou zabýval i v jiných knihách, například v *Útěku ze svobody*, ale nejvíc v *Anatomii lidské destruktivity*. Přispěl k tomu, že původně neutrálně popisný termín agrese nabyl pejorativního významu a že agrese byla vnímána jako automaticky morálně negativní jev.

Co proti ní psychoanalýza zmůže? Fromm je skeptický k mechanismům katarze, k nimž by se dalo zařadit i Lorenzovo symbolické přesměrování agrese. Spoléhá spíše na společenské regulace, jež by ale měly vést k proměně lidského srdce, jež je skutečným cílem zájmu psychoterapeutů. Fromm se v době, kdy působil jako terapeut a významný společenský myslitel, domníval, že kapitalistický systém se svým principem konkurence, konzumní způsob život se svou honbou za materialistickými statky ještě zvyšuje tlak na propukání agresivních pudů v člověku. Domníval se, že člověku by více svědčila společnost rovnostářská, kooperativní. Odtud jeho teoretický příklon k marxismu a dobové módní levici. Představoval si ale socialismus jako jakousi idylickou pospolitost ve stylu archaických společností nebo náboženských komun. Už tehdy to jeho kritici viděli jako naivní optimismus, jeho nesporný humanismus interpretovali jako romantickou zahleděnost do předindustriálních časů. Terapeuticky spoléhal na kognici, rozpoznání pravdy o sobě a své přirozenosti. Ve svých knihách mluví o obratu od nekrofilie k biofilii. Nekrofilní tendence popisuje velmi plasticky, takže se v nich částečně poznává každý člověk. I když jejich krajní vystupňování vede pak jedince typu nacistických pohlavářů k rozpoutání zla nebývalého rozsahu. Biofilní by ve Frommově pojetí byli spíše lidé navracející se podobně jako hippies k přírodě a jednoduchému nematerialistickému způsobu života. Nicméně jistá tendence k biofilii je samozřejmě vystopovatelná v každém z nás. A ta v nás právě zmáhá agresivitu.

Tak jsme se nakonec v našem hledání kořenů agresivity posunuli opět k moralizování. Nabyli jsme dojmu, že musíme i svou neverbální komunikaci odzbrojovat. V následující kapitole uděláme sondu do zvířecího i lidského projevoování se těsně před útokem, jemuž předchází mnoho varovných signálů, než nastane ta opravdová, krvavá agrese.



³⁴ FROMM, Erich. *Lidské srdce a jeho nadání k dobru a zlu*. Praha: Mladá fronta, 1969, s. 17–28.

ANZENBACHER, Arno: Etika a psychoanalýza

ANZENBACHER, Arno. Úvod do etiky. Praha: Zvon, 1994, s. 190-202.

8.3 Etika a psychoanalýza (Freud)

Jako příklad pro psychologickou nivelizaci samotného významu morálnosti jsme zvolili psychoanalýzu Sigmunda FREUDA (1856-1939). Stejně jako MARX a NIETZSCHE má FREUD tendenci chápat morálku jako jev nadstavby nad empirickou základnou, a tak ji vysvětlovat přírodně kauzálně. Základna je tu charakterizována pomocí psychoanalytického modelu. V dalším výkladu se budeme odvolávat především na spisy „Abriß der Psychoanalyse“ (1938, Nárys psychoanalýzy) a „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930, Nespokojenost v kultuře).

8.3.1 Psychický aparát

Soudíme, že duševní život je funkcí určitého aparátu, jemuž připisujeme prostorovou rozměrnost a složenost z více dílů, který si tedy představujeme podobně jako dalekohled, mikroskop apod. Důsledné vypracování takové představy je, nehledě na některé dřívější pokusy, ve vědě novinkou. (Abriß 9)

FREUD tedy pracuje se strukturním modelem psychiky, který je koncipován v podstatě mechanisticky. Kromě toho má za to, že neexistuje žádný podstatný rozdíl mezi psychickým aparátem člověka a vyšších zvířat. Tento psychický aparát zahrnuje tři „instance“, „okrsky“ či „oblasti“:

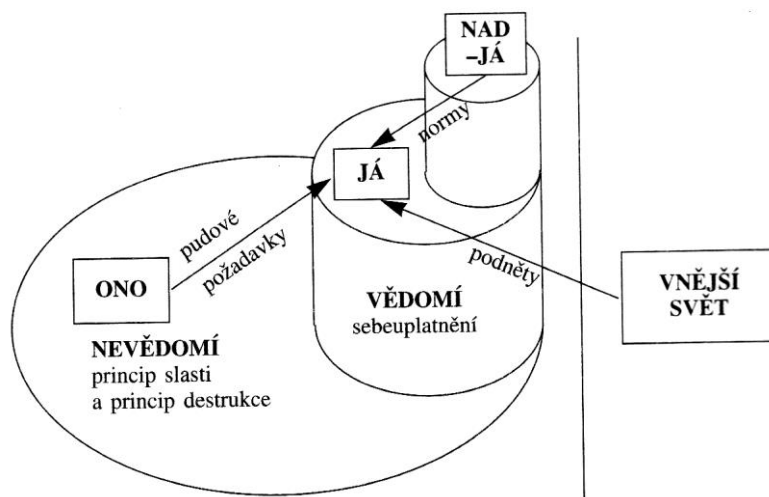
(1) *Ono (id)*. *Ono* tvoří základní psychickou konstelaci, na níž spočívá všechno ostatní. K *ono* patří především *pudy*. Jejich základními typy jsou podle FREUDA *princip slasti* (eros, libido) a *princip destrukce* (agrese, pud smrti). *Ono* má psychickou kvalitu nevědomí. Nejstarší z těchto oblastí či instancí nazýváme *ono*; jeho obsahem je všechno zděděné, zrozením získané, konstitucí určené, tedy především *pudy*, pocházející z tělesné konstituce, které zde nacházejí první psychický výraz (jehož formy jsou nám neznámé). [K tomu poznámka pod čarou:] Tato nejstarší část psychického aparátu zůstává po celý život nejdůležitější. U ní také začala výzkumná práce psychoanalýzy. (9)

(2) *Já (ego, self)*. *Já* je část *ono*, jež dosáhla samostatné organizace a prostředkuje mezi vnějším světem a *ono*. Ego má funkci sebeuplatnění ve dvojitým aspektu:

- na jedné straně vůči *podnětům* z vnějšího světa a
- na druhé straně vůči *pudovým požadavkům* *ono*.

Já má psychickou kvalitu vědomí.

V důsledku daného vztahu mezi smyslovým vnímáním a činností svalů *já* ovládá dobrovolné pohyby. Má funkci sebeuplatnění a plní ji tím, že navenek poznává popudy, ukládá (do paměti) zkušenosti s nimi, příliš silným popudům se vyhýbá (útekem), mírné popudy přijímá (přizpůsobuje se jim) a nakonec se učí proměňovat vnější svět účelně k svému prospěchu (činnost). Dovnitř vůči *ono* plní tuto úlohu tím, že získává vládu nad pudovými požadavky, rozhoduje o pudovém ukojení, posunuje toto uspokojení na dobu a okolnosti, jež jsou ve vnějším světě vhodné, anebo jejich vzruchy vůbec potlačuje. (10)



Obr. 22: Psychický aparát u Freuda

Sebeuplatnění prostředkující mezi *ono* a vnějším světem se v *já* odehrává ve smyslu jakéhosi *pudového kalkulu*. Svoboda *já* záleží v tom, že ve znamení principu slasti (motivace libostí a nelibostí) kalkuluje a rozhoduje tak, aby bylo dosaženo optima slasti a minima nelibosti.

Ve své činnosti je [já] vedeno zřetelem k vzruchovému napětí, jež je v něm nebo je do něho uváděno. Zvýšení tohoto napětí je obecně pocíťováno jako *strast*, jeho snížení jako *slast*. Je pravděpodobné, že jako slast a strast nejsou pocíťovány absolutní hodnoty tohoto vzruchového napětí, nýbrž něco v rytmu jeho proměn. *Já* usiluje o slast a chce se vyhnout strasti. (10)

(3) *Nadjá (superego)*. *Já* se vyrovnává se zvláštními částmi vnějšího světa, především s *rodiči*, a při tom se z části *já* vytváří samostatná instance, *nadjá*. V *nadjá* je *zvnitřněna autorita rodičů*. Vliv rodičů pokračuje.

Ve vlivu rodičů působí [...] nejen osobní bytost rodičů, ale také skrze ně předávaný vliv rodinné, rasové a národní tradice, jakož i rodiči uznávané požadavky daného sociálního prostředí. *Nadjá* v průběhu svého individuálního vývoje přijímá také to, co k němu přichází od lidí, kteří pokračovali ve vlivu rodičů nebo je nahradili, jako jsou vychovatelé, veřejné vzory, ideály uctívané ve společnosti. (10 n.)

Ono a *nadjá* představují podle FREUDA – každá instance svým způsobem – *minulost*. V *ono* přitom jde o minulost zděděnou v *biologickém* smyslu, v *nadjá* o minulost zděděnou v *kulturním* smyslu z tradice. Základní situace *já* je tedy charakterizována tím, že musí prostředkovat mezi *třemi instancemi*: *ono* (pudové požadavky), vnější svět (popudy) a *nadjá* (normy). V dynamice této psychické konstelace může docházet k procesům, jež FREUD nazývá *potlačení*.

Při pohledu na dějiny vývoje osoby a jejího psychického aparátu pozorujeme v *ono* významné rozlišení. Původně bylo všechno *ono*; neustávajícím vlivem vnějšího světa se z *ono* vyvinulo *já*. Během tohoto pomalého vývoje přešly určité obsahy *ono* do předvědomého stavu, a tak byly pojaty do *já*. Jiné zůstaly beze změny v *ono* jako těžko přístupné jádro. Ale během tohoto vývoje mladé a slabé *já* nechalo určité už přijaté obsahy přejít zpět, upadnout znovu do nevědomého stavu, a právě tak naložilo s mnoha novými dojmy, jež by bylo mohlo přijmout, takže tyto odmítnuté vjemy mohly zanechat stopu pouze v *ono*. Tuto součást *ono* nazýváme se zřetelem k jejímu vzniku *potlačení*. (23)

V tom je podle FREUDA původ mnoha neuróz. Jejich vyléčené přináší terapie, která potlačené obsahy pozdvihuje do vědomí a tak je neutralizuje.

8.3.2 Smysl praxe a života

Pro porozumění psychoanalytické teorii a jejímu vztahu k problémům etiky je důležité vědět, jaký je FREUDŮV názor na *smysl lidské praxe* a nakonec na *smysl lidského života*. K této otázce se FREUD vyjadřuje dosti podrobně a jednoznačně. Podle něho je dynamika psychického aparátu na základě *ono* nezměnitelně určována *programem principu slasti*. Sebeuplatňování *já* proto může probíhat pouze ve znamení *individuální ekonomie libida*. FREUDOVA psychoanalýza se tedy zakládá na předporozumění praxi, která má vysloveně *hédonistický* charakter. FREUDŮV hédonismus je ovšem *pesimistický*: Programu principu slasti neustále hrozí ztroskotání a lze ho realizovat – pokud vůbec – jen velmi omezeně.

Jak patrně, *smysl života* je určován programem principu slasti. Tento princip ovládá činnost duševního aparátu od počátku; o jeho účelnosti nemůže být pochyb, a přece je jeho program v rozporu s celým světem [...]. Je naprosto neuskutečnitelný, [...] mohlo by se říci, že úmysl, aby byl člověk „šťasten“, není v plánu „stvoření“ obsažen. Co označujeme v užším smyslu jako štěstí, vzniká spíše z náhlého uspokojení nahromaděných potřeb a je svou přirozeností uskutečnitelné pouze jako epizodní jev. Každé trvání situace vytoužené principem slasti poskytuje jen pocit vlažného blaha; jsme ustrojeni tak, že můžeme intenzivně vychutnat pouze kontrast, kdežto vlastní stav jen velice málo. Jsou tedy naše možnosti štěstí omezeny již naší konstitucí. (Unbehagen, 74 n.)

FREUDŮV pokus o vymezení pojmu účelu života, nejvyššího dobra či štěstí nejde v podstatě dále než úvahy, s nimiž se setkáváme v antickém hédonismu u ARISTIPPA a EPIKÚRA (2.3). Problém, který jsme vyložili jako diskurs mezi ARISTOTELEM a KANTEM (7.1), zůstává mimo pozornost. *Rozum* je zcela *instrumentalizován* programem principu slasti, daným na základě *ono*, a proto není od počátku schopen být jako čistý rozum rozumem praktickým (3.2). Tím je empiristicky nivelizován samostatný význam morality. Ptáme-li se, jak

je přes pesimistické vyhlídky přesto možné se pokusit program principu slasti „nějak přiblížit naplnění“, pak FREUD vidí pouze alternativu mezi projektem ARISTIPPA a projektem EPIKÚRA:

Můžeme pro to zvolit nejrůznější cesty, zdůraznit buď pozitivní obsah cíle, zisk slasti, nebo negativní, zamezení nelibosti. Na žádné z těchto cest nemůžeme dosáhnout všeho, o co usilujeme. Štěstí v onom sníženém smyslu, jak je považujeme za uskutečnitelné, je problém individuální ekonomie libida. Neexistuje zde rada vhodná pro všechny; každý se musí sám pokusit, jakým zvláštním způsobem by mohl dosáhnout svého blaženství. (80 n.)

Při posuzování úlohy, kterou by v tomto kontextu mohlo mít *náboženství*, je vyjádřena kritická myšlenka, jež připomíná NIETZSCHEHO:

Náboženství omezuje tuto hru volby a přizpůsobení tím, že svou cestu k získání štěstí a ochrany před utrpením vnucuje všem stejně. Jeho technika spočívá v tom, že snižuje cenu života a deformuje obraz reálného světa v blud, což předpokládá předchozí zastrašení lidské inteligence. Za tuto cenu, násilnou fixací psychického infantilismu a využitím masového bludu, se náboženství daří uchránit mnoho lidí před individuální neurózou. Ale sotva něco více; jak jsme řekli, existují mnohé cesty, které vedou ke štěstí, jež je člověku dosažitelné, ale žádná z nich není zcela spolehlivá. Ani náboženství nemůže dodržet svůj slib. Když je věřící nakonec nucen hovořit o „nevyzpytatelném úradku“ Božím, přiznává tím, že mu jako poslední možnost útěchy a zdroj slasti v utrpení zbylo jen bezpodmínečné podřízení. A je-li k tomu ochoten, mohl si nejspíše ušetřit dlouhou okliku. (82)

Tato FREUDOVA radikálně redukcionistická tendence chápat praxi hédonisticky jako výsledek ekonomie libida není nikterak typická pro všechny psychoanalytické pozice. Tak např. E. FROMM a V. E. FRANKL dospívají k mnohem bohatšímu pojetí praxe než FREUD. Chceme-li využít psychoanalýzy pro etiku, je důležité vyjasnit si pojem praxe a smyslu, s nímž daná psychoanalytická pozice pracuje. Musíme znát metodickou abstrakci, jež je jí vlastní jako speciální vědě. Vztahujeme-li psychoanalýzu k etice přímo, bez předchozí metodologické analýzy, pak se nevyhneme nedorozuměním.

8.3.3 Etika a kultura

Je-li psychický aparát definován tak, že nemůže existovat žádný samostatný význam mravnosti, klade se otázka, co je základnou, z níž vyplývá mravní skutečnost jako epifenomén. Podle FREUDA je etika *nutným produktem* kultury, která zase vyplývá z ekonomie libida. Kultura pomáhá individuu realizovat jeho ekonomii libida. Ulehčuje jeho situaci tím, že ho chrání proti *přírodě* a řídí vztahy *mezi lidmi*. Ve velké míře to kultura činí i dnes. FREUD nicméně konstatuje, že se ve své kultuře necítíme dobře. Jeho odůvodnění znovu připomíná NIETZSCHEHO:

Lidské soužití se stává možným teprve tehdy, když se najde většina, která je silnější než každý z jednotlivců a udržuje proti každému jednotlivci spojenectví. Moc tohoto společenství se nyní postaví jako „právo“ proti moci jednotlivce, která je odsouzena jako „hrubé násilí“. Toto nahrazení moci jednotlivce mocí pospolitosti je rozhodujícím kulturním krokem. Její podstata spočívá v tom, že se členové pospolitosti ve svých možnostech uspokojení omezí, zatímco jednotlivec žádné takové omezení neznal. (90)

Z toho vyplývá zásadní napětí *mezi programem principu slasti a požadavky kultury*. Kultura na jedné straně ulehčuje, na druhé straně permanentně koliduje s individuální ekonomikou libida, neboť neustále od individua žádá, aby brzdilo své pudby a vzdávalo se jich. FREUD však vidí i pozitivní stránku tohoto procesu: Vzdáme-li se pudů, otevírá se možnost *pudy sublimovat* a tím pozdvihnout kulturu:

Sublimace pudů je zvláště výrazný rys kulturního vývoje, umožňuje, aby vyšší psychické činnosti, vědecké, umělecké, ideologické, hrály v kulturním životě významnou roli. (92)

Ale proč musí kultura tak tvrdě trvat na tom, aby se individuum vzdalo pudů? Viděli jsme, že pudový systém našeho *ono* je určován nejen principem slasti, ale také agresí. Pudová struktura *ono* tedy obsahuje také *destruktivní* potenciál. Agrese má tendenci k bezprostřednosti, brutalitě a násilí a to je *pro kulturu* krajně *nepříznivé*. Agrese musí být omezována a ovládána kulturou. Avšak *princip slasti* a *agrese*, eros a smrt jsou *vzájemně spojeny* — ukazuje se to např. v sexualitě na jevech sadismu a masochismu —, a proto kulturní omezování pudů nevyhnutelně postihuje obojí.

FREUD si klade otázku, je-li agrese vposledku podřízena libidu nebo je-li k němu v antagonistickém poměru. V odpovědi kolísá, v „Nespokojenosti v kultuře“ se kloní k antagonismu:

Tento agresivní pud je potomkem a hlavním zástupcem pudu smrti, který jsme našli v sousedství erotu, s nímž se dělí o vládu nad světem. A nyní, myslím, nám již není smysl kulturního vývoje nejasný. Musí nám ukazovat zápas mezi erodem a smrtí, mezi pudem života a pudem destrukce, jak se projevuje v lidském druhu. Tento zápas tvoří podstatný obsah života vůbec, a proto musíme krátce označit kulturní vývoj jako životní zápas lidského druhu. (110)

Úspěch ekonomie libida je tedy ohrožován nejen ze strany vnějšího světa. Ze strany *ono* proti ní postupuje také destruktivní agrese, jež je s ekonomikou libida spojena.

V této konstelaci vzniká *morálka*. Morálka je *strategie, jíž se kultura snaží prosadit proti destruktivnosti agrese*. Protože kultura slouží (prostředkovane) principu slasti, je morálka nakonec funkcí ekonomie libida. V čem přesně záleží strategie kultury? V tom, že *kultura v individuu instaluje nadjá*. FREUD líčí tento proces takto:

Agresivita je introjiována, zvniterněna, je vlastně odeslána zpět, odkud přišla, tedy obrácena proti vlastnímu *já*. Tam je převzata část *já*, které se staví vůči ostatnímu *já* jako *nadjá*, a jako svědomí uplatňuje nyní vůči *já* stejně přísnou tendenci k agresi, kterou by bylo *já* rádo uspokojovalo na jiných, cizích individuích. Napětí mezi přísným *nadjá* a jemu podrobeným *já* nazýváme pocitem viny; projevuje se jako potřeba potrestání. Kultura tedy *zvládá* nebezpečné agresivní choutky individua tím, že je oslabuje, odzbrojuje a dává je hlídat zvláštní instancí v jeho nitru jako posádkou v dobytém městě. (111)

Člověk tedy není mravní subjekt od přirozenosti, tedy bytostně, nýbrž jeho morálnost je výsledkem kultury. Kultura je sice z hlediska ekonomie libida nutná, v určité podobě však na základě často přílišné přísnosti působí zmíněnou „*nespokojenost*“. Ale proč *já* beze všeho připouští instalování *nadjá*? Proč se podvoluje této strategii kultury? Podle FREUDA je důvodem to, že jednotlivé *já* se cítí *slabé, závislé a bez ochrany*. Ví, že je odkázáno na ochranu, pomoc a přízeň toho, na čem závisí, v případě dítěte jde například o otce. Uplatní-li *já* svou agresivitu, vydává se v nebezpečí, že ztratí přízeň, na niž je odkázáno. *Já* je tedy ochotno podvolit se strategii kultury a připustit instalování *nadjá*, protože má *strach ze ztráty lásky*. Nárok svědomí (*nadjá*) je tedy v jádru „*rada chytrosti*“. Jednej podle svědomí, jinak ztratíš přízeň toho, jehož ochranu a pomoc potřebuješ. Takto založená morálnost má samozřejmě *striktně heteronomní charakter*.

Původní, takřkajíc přirozenou schopnost rozlišení dobra a zla smíme odmítnout. Zlo není často danému *já* škodlivé či nebezpečné, naopak to může být i něco, co je pro ně žádoucí a co mu poskytuje užitek. Projevuje se tu tedy cizí vliv; ten určuje, co se má nazývat dobré a zlé. Protože vlastní citění nedovedlo člověka na tuto cestu, musel mít motiv, aby se tomuto cizímu vlivu podřídil. Tento motiv lze snadno odhalit v jeho bezmocnosti a závislosti na jiných a může být nejlépe označen jako strach ze ztráty lásky. Ztratí-li člověk lásku někoho, na němž je závislý, pobude též ochrany před mnohým nebezpečím, vystavuje se především hrozbě, že mu tento přemocný ukáže svou převahu formou potrestání. Zlo je tedy zpočátku to, za co jsme ohroženi ztrátou lásky; ze strachu před touto ztrátou se mu (zlu) musíme vyhýbat. (111 n.)

Za této situace je apriorní mravní princip pro FREUDA samozřejmě zcela nepotřebný. Jeho význam však chápe velmi špatně. Ukazuje to následující odůvodnění, jímž odmítá křesťanské přikázání lásky k bližnímu:

Chtěli bychom k tomu již na tomto místě vyslovit své dvě hlavní pochybnosti. Lásky, která nevolí, ztrácí, jak se zdá, část své vlastní ceny tím, že se dopouští bezpráví na objektu. A dále: ne všichni lidé jsou hodni lásky. (95)

8.3.4 Individuální a kulturní nadjá

FREUD rozlišuje *dvě varianty nastolení nadjá*, jež jsou strukturovány analogicky:

- variantu individuálně-biografickou, v níž se *nadjá* vytváří především v dětství, a
- variantu nadindividuálně-kolektivně-kulturní, v níž jde o vytváření *nadjá* v dějinách kultury, národa a lidstva.

Existuje určitá analogie mezi touto diferencí a rozlišením, které jsme učinili v oddíle 5.2 mezi moralitou a mravností a v oddíle 5.1.3 mezi svědomím a étosem. Ve vysvětlení obou variant má klíčový význam *oidipovský komplex*. Naznačíme proces nastolení *nadjá* v obou jeho variantách ve třech bodech:

(1) Na začátku obou variant stojí *autorita otce*, v první variantě otce *rodiny*, v druhé autorita *praotce*, patriarchy společenství. Otec požaduje (v obou variantách) *vzdát se pudů*. *Reakce* na tento požadavek záleží ve zvláštní spojení *erotu a agrese*. Eros se vztahuje k ochranné a pomocné funkci otce, agrese na požadavek omezující pudy. Agresi vždy doprovází *strach ze ztráty lásky*, který vyvolává *pocity viny*.

(2) Agrese vede k *zabití otce*. Individuálně při tom jde o vystřídání otce rodiny, kolektivně o skutečné nebo mýtické zabití praotce. Rozhodující je *ambivalence zabít*: Otec je zároveň *milován a nenáviděn*. Ten, který je z agresivní nenávisti zabíjen, je zároveň ten, který je z potřeby ochrany a ze závislosti milován. Tato ambivalence je základem jevu *lítosti*.

Skutečně není rozhodující, zda jsme otce usmrtili, nebo zda jsme se toho činu zdrželi, v obou případech se musíme cítit vinnými, neboť pocit viny je výrazem ambivalentního konfliktu, věčného zápasu mezi erodem a destrukčním pudem, pudem smrti. (118) Ve spise „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (1938, Muž Mojžíš a monoteistické náboženství) FREUD soudí, že Židé Mojžíše zabili a že v tomto zabití má ve smyslu oidipovského komplexu základ biblický monoteismus. Zabití otce v prvotní tlupě je ústředním tématem už ve spise „Totem a tabu“ (1914).

(3) Zabití otce z agrese vede ke *zvnitřnění otce* z lásky, lítosti a pocitu viny. Vytváří se nadjá, individuálně ve formě *svědomí*, kolektivně ve formě *boha*. Agrese, již já obracelo především navenek, se tak obrací – individuálně a kolektivně – z *nadjá* na *já*. Přitom ve vztahu *já a nadjá* pokračuje – opět individuálně a kolektivně – ambivalentní konflikt erotu a agrese. Agrese se obrací proti *nadjá* (svědomí, bůh) a tím vyvolává (na základě erotu) strach, lítost a pocit viny. Podle FREUDA působí tato konstelace na lidskou psychu vrcholně *nepříznivě*.

S podobnou situací jsme se setkali u NIETZSCHEHO (8.2.2). Tam šlo o to, že vina (dluh), jež se vzdálila od původního a přehledného vztahu věřitele a dlužníka, se stává nepřehlednou, nekonečnou a neovladatelnou. Podobně je tomu u FREUDA: Ambivalentní konflikt v původním vztahu ke skutečnému otci je do Určité míry přehledný, ale na základě vytvoření nadjá (svědomí, bůh) vede do aporetické situace a k hypertrofii strachu, lítosti a pocitů viny:

Zde zřeknutí se pudu dostatečně nepomáhá, neboť přání zůstává a před *nadjá* je nelze utajit. Vzдор usku-
tečněnému zřeknutí dochází tedy k vzniku pocitu viny, a to je velký ekonomický nedostatek nastolení *nadjá*, čili jak lze jinak říci, vytvoření svědomí. Zřeknutí se pudu už nemá plně osvobozující účinek, ctnostné odříkání již není odměňováno zajištěním lásky. Hrozící vnější neštěstí – ztráta lásky a trest ze strany vnější autority – bylo zaměněno trvalým neštěstím vnitřním, napětím pocitu viny. (114)

Na tomto pozadí FREUD kritizuje *nadjá* jak v podobě individuálního svědomí, tak v jeho nadindividuální formě, v níž nese sociální étos:

Ve výzkumu a terapii neuróz dospíváme ke dvěma námitkám vůči *nadjá* jednotlivce: v přísnosti svých příkazů a zákazů zanedbává štěstí svého *já*, protože dostatečně nepočítá s odporem proti příkazu, s pudovou silou oblasti *ono* a s obtížemi reálného okolního světa. Jsme proto v terapeutickém zájmu často nuceni *nadjá* potírat a snažíme se snížit jeho nároky. Zcela obdobné námitky můžeme vznést proti etickým požadavkům kulturního *nadjá*. Toto se rovněž dostatečně nestará o duševní konstituci člověka, vyhlašuje příkaz a neptá se, zda jej může člověk plnit. Domnívá se spíše, že lidskému *já* je psychologicky splnitelné vše, co se mu uloží, že *já* neomezeně ovládá své *ono*. (126) FREUD zřejmě chápe jak obsahy povinností (individuálního) svědomí, tak obsahy norem (sociálního) étosu jako *iracionální* výsledky individuálních nebo sociálních psychologických mechanismů na základě oidipovského komplexu. Zcela při tom pomíjí hledisko, že jak tvoření individuálního svědomí, tak diskursivní dynamika sociálního étosu (srov. 5.1.3) dbají o to, aby tyto obsahy *zprostředkovaly rozumově* a jejich morální nutnost dokazovaly argumentativně. Přitom k racionálnímu zdůvodnění patří také konstatování, že neuskutečnitelné, přehnané, hypertrofní požadavky povinností a norem nejsou mravně závazné, protože jsou nerozumné. Zde platí stará zásada: Nikdo není vázán nemožným (*ad impossibile nemo tenetur*). Proto nemůže jít (např. v terapii) o to, aby se „*nadjá* potíralo“. To by byla – kdybychom našemu *nadjá* dávali mravní význam svědomí – nemorální opovážlivost. Mělo by naopak jít o to, abychom *formovali své svědomí* (5.1.1) zcela ve smyslu nároku svědomí, jež se snaží přikazovat to, co je opravdu dobré.

Následující text shrnuje postavení etiky ve FREUDOVĚ psychoanalýze:

Kulturní *já* si vytvořilo své ideály a vznáší své požadavky. Pokud se týkají vzájemných vztahů lidí, zahrnujeme je do etiky. Za všech dob jí byl přisuzován největší význam, jako by se právě od ní očekávaly zvláště

důležité výkony. A etika se skutečně obrací k onomu bodu, který lze snadno rozeznat jako nejoblavější místo každé kultury. Etiku je tedy třeba chápat jako terapeutický pokus, jako snahu prosadit příkazem *nadjá* to, co bylo dosud jinou kulturní prací neuskutečnitelné. (126)

8.3.5 Přehled

Vyložili jsme FREUDOVU teorii etiky jako dějinně zvlášť důležitý příklad tendencí v psychologii, které zpochybňují samostatný význam morality nebo redukují praxi na chování vysvětlitelné přírodně kauzálně. Přitom je nutno zdůraznit, že takové redukcionistické tendence nikterak nejsou pro dnešní psychologii typické. Mnozí psychologové (i psychoanalytici) dovedou diferencovaně rozlišovat mezi bádáním, jež přísluší konat jejich speciální vědě, a mezi filosofickými problémy, jež nemohou být tématem bádání empirické psychologie. V souvislosti s FREUDEM uvedeme *tři kritické úvahy*, jež se týkají nejen FREUDA, ale i jiných redukcionistických tendencí v psychologii.

(1) *Modelový charakter psychického aparátu*. Empirické vědy pracují s modely. Model je *konstrukce*, jež *ve vědomém zjednodušení redukuje některou předmětnou oblast na určitou strukturu*. Hodnota modelu záleží v jeho potenciálu podávat empiricko-teoretické vysvětlení. Některé modely jsou názorné, danou oblast si můžeme představit a přehlédnout. Tak například BOHRŮV model atomu je názorný model. Když pracuje s modely speciálních věd, měli bychom mít *filosoficky* na paměti *nominalistickou diferenci*: Modely nemají zobrazovat skutečnost nebo být „pojmem“ (HEGEL) skutečnosti. Jsou naopak chápány jako pouhé konstrukty, jako „schematické fikce“, které se ukazují jako praktické a empiricky se osvědčují při teoretickém vysvětlování jevů. Modely bychom tedy neměli ontologizovat.

Tak přírodní vědy vytvořily v různých oborech *modely přírody*. Ale netvrdí, že těmito modelovými konstrukcemi postihují *podstatu přírody*. Tím se zásadně odlišují od záměru přírodní filosofie od ARISTOTELA po HEGELA. (Nominalistická) diference mezi (speciálně-vědným) modelem přírody a podstatou přírody není tématem moderní přírodní vědy.

Také psychický aparát FREUDOVY psychoanalýzy je (názorná) *modelová konstrukce*, jejíž hodnota záleží v jejím empiricko-teoretickém potenciálu vysvětlovat psychické jevy, a v její užitečnosti pro terapii. I když se model osvědčuje (což je sporné), nijak z toho neplyne, že lze ontologizovat jeho části, instance a funkce (ono, já, nadjá, potlačení, oidipovský komplex, princip slasti, pud smrti atd.) a že je lze chápat jako filosoficko-antropologicky relevantní danosti lidského bytí. FREUD neustále překračuje hranice nároku, který si může činit speciálněvědný model. Ontologizuje model, aniž bere v úvahu, že je výsledkem zjednodušující metodické redukce. Jeho přechod od (legitimního) metodického empirismu k *empirismu filosofickému* (hédonismu, instrumentalizování rozumu, odmítnutí mravního principu atd., srov. 2.1) představuje filosofickou opci, kterou se nesnaží ani empiricky potvrdit, ani filosoficky odůvodnit.

Přitom nelze pochybovat, že FREUD se právě v tomto překračování hranic dotýká ústředních otázek filosofické antropologie a etiky. Prostředky svého modelu na ně ovšem nemůže odpovědět. V modelu, který chápe „duševní život“ jako funkci prostorově rozsažného aparátu, složeného (jako dalekohled) z několika dílů (Abriš 9), nemůže být pochopitelně řeč o čistém rozumu, který se sám ze sebe stává rozumem praktickým, o mravně relevantní svobodě a o autonomii. Snad nejskvělejším příkladem rozsáhlého filosofického zvládnutí FREUDOVÝCH otázek je dílo P. RICOEURA *Interpretace. Esej o Freudovi* (1974).

(2) *Psychologický a morální pohled na praxi*. Empiricko-psychologické teorie jednání se snaží vysvětlit praxi (jednání, postoje) pomocí teoretických modelů jako psychicko-empirické kauzální souvislosti (2.1). Taková vysvětlení jsou zásadně *přírodně kauzální* (3.3) a metodicky opomíjejí praktický dosah (neempirické) kauzality ze svobody a tím samostatný význam mravní relevantnosti a odpovědnosti. Praxe je záměrně redukována na *empiricky vysvětlitelné* chování. FREUDOVU psychologii jsme zvolili jako příklad této tendence. Žádný etik samozřejmě nepopírá, že tento metodicko-abstraktní pohled na praxi může poskytnout poznatky, jež jsou pro široké porozumění praxi nezbytné. Je to podobná situace, jako když jsme v kontextu historického materialismu mluvili o sociologickém pohledu na praxi. Lidská praxe má empirickou stránku, jež se může stát na různé způsoby tématem bádání speciálních věd. Kritickým se to stává teprve tehdy, chová-li se empirický pohled na praxi *empiristicky*.

U FREUDA k tomu například dochází, když je transcendentální svoboda zrušena přírodně kauzálně v mechanismech ekonomie slasti, když je difference dobra a zla redukována na jmenovatele odměny a trestu (ztráta lásky) a vina je nivelizována v pocitech viny.

Chceme-li blíže určit vztah psychologického a morálního pohledu na praxi, je třeba uvážit především tři věci.

- *Formální morálnost praxe* není v podstatě nijak postižena faktem, že konkrétní určení, ráz či fixace individuálního svědomí a jeho postojů jsou po psychologicky poznatelné stránce podmíněny empiricky. Ať se motivační horizont svědomí vyvíjí a jeví empiricky jakkoli, je to prostor, v němž se děje sebeurčování ze svobody neboli mravně relevantní odpovědné rozhodování mezi tím, co je podle svědomí (dobrem) a co mu odporuje (zlem). Platí to přinejmenším, pokud nenastane hraniční případ nepřičitatelnosti, který mravní (a právní) odpovědnost ruší.

Měli bychom zde přesně rozlišovat *dvě otázky*. První: *Proč určití lidé považují to či ono za dobré nebo za špatné?* Druhá: *Proč určití lidé konají to, co považují za dobré nebo za špatné, nebo proč to nekonají?* Nikdo nepochybuje o tom, že k odpovědi na první otázku mohou přispět cennými poznatky empirické humánní vědy, neboť geneze motivačního horizontu našeho svědomí je po mnoha stránkách podmíněna empiricky. Druhá otázka uvádí do hry něco, co je na zcela jiné rovině: problém mravně (ve striktním smyslu) relevantního sebeurčování ze svobody. Zde mohou empirické humánní vědy (např. psychologie) ukázat vždy *jen nutné, ne však dostačující* podmínky.

- Zabývá-li se etik – kromě formální povahy svědomí – *materiální skutečností konkrétního svědomí*, jeho motivačního horizontu a *formování svědomí*, je po mnoha stránkách odkázán na výsledky bádání v empirických humánních vědách. Tak je pro něj důležitá také otázka, do jaké míry je nutno počítat s *nevědomými* složkami motivačního horizontu (potlačenými obsahy, komplexy, archetypy atd.), jež vyplývají z konstelace individuálního dětství nebo kolektivního kulturního kontextu. W. KORFF charakterizuje relevantnost psychoanalýzy takto:

Existuje zásadní souvislost mezi postojem v mravním jednání a psychickou dispozicí. Z toho zároveň vyplývá, že při odpovídajících psychosociálně podmíněných formách poruchy může dojít k odpovídajícím újmám a vadám v etickém přístupu ke skutečnosti. Existují nepochybně neuroticky ovlivněné jevové formy etické skutečnosti. (1985, 15)

V tomto smyslu se KORFF pokouší o typizaci. K *nutkavé* neuróze řadí typ *legalisty*, k *schizoidní* neuróze typ *machiavellisty*, k *hysterické* typ *utopisty* a k *depresivní* neuróze typ *pedanta*. K tomu je třeba uvážit, že taková typizace se netýká formální morality, nýbrž materiální skutečnosti konkrétního svědomí.

Analogicky je tomu, jde-li o určité formy *sociálního étosu*. Je-li úlohou etika, aby kvalifikované spolupracoval na „etice étosu“, pak bude mít zájem nejen o sociologické, nýbrž i o sociálně-psychologické možnosti výkladu, jež mu pomáhají pochopit daný étos v jeho genezi. Takové poznatky mohou na jedné straně nabýt významu pro kulturně-etickou diagnózu a na druhé straně přispět k nalezení správných východisek pozitivního vývoje.

(3) Hledisko *transcendentální difference* (3.1.1) vede v tomto kontextu k následující úvaze: Geneze našeho motivačního horizontu je jistě po mnoha stránkách empiricky podmíněná, a proto může být osvětlena speciálními vědami. Přece však není nikdy pouze výslednicí empirických determinant, konstelací a mechanismů, nýbrž jakožto proces formování svědomí vždycky zároveň zahrnuje *sebereflexi a spontánnost subjektu*. Na tom je nutno trvat i tehdy, když uznáváme názor psychoanalýzy, že v lidském motivačním horizontu mají důležitou úlohu *nevědomé* faktory a procesy. Zdá se, že FREUD tuto funkci vyhrazuje profesionálnímu analytikovi, terapeutovi, lékaři či psychologovi, zatímco osobám bez této kvalifikace taková schopnost chybí. Neodborníci jsou uzavřeni ve svých fixacích, jak se zdá, jako hlemýždi ve svých ulitách.

Znamená to, že to, co se stalo nevědomým, je proměňováno ve vědomé a je znovu přivlastňováno *já*, že potlačená hnutí jsou odhalována a kritizována, že rozštěpené *já* už nevytváří žádnou syntézu atd. Ale ve strukturním modelu není instance *já* vybavena schopností, na niž se oněmi výrazy apeluje: *já* vykonává funkce inteligentního přizpůsobování a cenzury pudů, ale chybí specifický výkon, jehož negativem je obranný mechanismus: sebereflexe. (HABERMAS 1975, 299 n.)

Zdá se tedy, že FREUD pracuje se dvěma zcela odlišnými typy *já*:

- Na jedné straně stojí pouze empiricky pojaté *já* strukturního modelu, jež je neschopné sebereflexe a je základem teorie kultury a etiky.

- Na druhé straně stojí *já* (fungující do jisté míry transcendentálně) schopné sebereflexe, schopné proniknout celou konstelací – je to *já* lékaře či psychologa, který provádí analýzu či terapii.

FREUD *druhé já* zřejmě nechápe ve smyslu strukturního modelu. Má tendenci chápat psychično, kulturu, náboženství, etiku výlučně na základě prvního, omezeného, sebereflexe neschopného *já* strukturního modelu. A zdá se, že si neuvědomuje, že ve své teorii vždy už musí předpokládat druhé, transcendentálně fungující a sebereflexe schopné *já*. Když ponecháme stranou extrémní případy psychické nemoci, musíme každé lidské osobě přiznat i toto druhé, transcendentální *já*, a to i tehdy, když tato osoba nemluví řečí modelu. Jinak by jediná naděje, že unikneme kolektivní neuróze, byla v rukou elity psychologů.



Joch, Roman: Bonum commune: tři úvahy o obecném dobru

Joch, Roman. Bonum commune – Tři úvahy o obecném dobru. *Revue Politika*, 2012, č. 9. Dostupné z: <http://www.revuepolitika.cz/clanky/1726/>

Konrad Janowski a Michał Łuczewski, jakož i paní Jadwiga Staniszkis, jejíž postřeh zmiňují, trefili hřebík na hlavičku, když problém obecného dobra a možnosti jeho nahlédnutí kladou do těsné souvislosti se sporem mezi filosofickým realismem a nominalismem. Jsem přesvědčen, že mají pravdu a je to přesně tak: je-li pozice filosofického realismu oprávněná, pak objektivní obecné dobro existuje a je poznatelné. Má-li však pravdu nominalismus, objektivní obecné dobro je nemožné, existují jen subjektivní dobra individuální a „obecné“ dobrou je jen jejich suma.

Bohužel, v současném západním myšlení převládá nominalismus nad realismem – jedná se o široce sdílený nominalistický předpoklad –, a proto je většina lidí vůči představě obecného dobra skeptická. Osobně jsem však přesvědčen, že nominalismus je zásadně mylný, a tudíž zvažovat společenský a politický život z pozice objektivního dobra smysl dává. A nejen to, je to i plně adekvátní.

Hodlám v následujícím textu pojednat pouze o třech aspektech obecného dobra. Nejdřív naznačím v současnosti hlavní nominalistická pojetí, jež koncepci obecného dobra vylučují. Pak se pokusím obhájit pozici, která obecné dobro neztotožňuje plně se státem, resp. s představou, že stát a jen stát je s to obecné dobro zajistit. A nakonec se zamyslím nad tím, zda v nominalistickém prostředí odmítajícím koncepci objektivního dobra (či objektivní pravdy vůbec) je nějaké odůvodnění politického režimu coby legitimního vlastně možné.

Zdroje nedůvěry k obecnému dobru

Nominalistická zpochybnění obecného dobra pocházejí jak od socialistické levice, tak liberální pravice.

Na levici je to jednak dědictví Rousseaua, francouzské revoluce a jakobínů, které absolutizuje subjektivní vůli (byť někdy vydávanou za „objektivní“, tzv. obecnou vůli) lidu či těch, kdo za lid mluví, neboť vědí, co je pro něj dobré. Tento postoj se vyjadřuje formulkami typu „veškerá moc pochází z lidu“ či „vůle lidu nejvyšším zákonem“. Tedy voluntarismus a všemocnost lidu založená na subjektivní vůli. Je to ale i dědictví hegelíansko-marxistického „dialektického“ socialismu, podle něhož přirozeným stavem společnosti není občanské přátelství a harmonie, nýbrž třídní spor, konflikt a boj; tedy svár a rozbroj, v důsledku čehož když jedni (jedna třída) mají více, pak druhí (druhá třída) mají nutně méně. Něco jako obecné dobro tudíž prý neexistuje a společenské vztahy jsou hrou s nulovým součtem.

Na pravici je nejvlivnějším nepřítelem obecného dobra utilitaristický liberalismus, vycházející z radikálního metodologického relativismu a individualismu. Tvrdí, že prý veřejné obecné dobro nelze objektivně kalkulovat, existují jen osobní dobra jednotlivců a jakákoli představa obecného dobra nezávislého na subjektivních osobních dobrech jednotlivců je jen pokusem, jak maskovat omezení osobních dober některých ve prospěch osobních dober druhých. Proto, že žádné veřejné dobro prý neexistuje, je nejlepší nechat každého sledovat jeho nebo její osobní dobro soukromé. Veřejné dobro nemá žádný vlastní status, všechna dobra jsou jen soukromá.

Proti tomu však lze namítnout, že některé hodnoty mají objektivní status a jejich popření není jen ublížením soukromému dobru, ale ublížením dobru obecně. Zavraždění, okradení, podvedení, znásilnění někoho není jen ublížením a umenšením jeho či jejího soukromého dobra, ale aktem zla obecně a absolutně. Jejich potrestání tedy není jen pomocí osobnímu dobru někoho, ale i dobru obecně. V případě vraždy už ani nelze mluvit o pomoci soukromému dobru postiženého, neboť postižený je už mrtev, a pokud nemá žádné příbuzné a politická společnost vrahu potrestá, pak se nejedná o pomoc soukromému dobru nikoho konkrétního, ale naopak o službu dobru obecnému, dobru objektivnímu, prostě dobru a spravedlnosti obecně.

Stejně tak, pokud bychom měli ostrov pirátů-nájezdníků, kteří svou výzbrojí mohou beztrestně loupit a zotročovat v zahraničí, aniž by kdokoli ze zahraničí měl realistickou možnost odplaty, pak utilitaristický liberalismus by mohl vést k úvaze, že státní moc daného ostrova by neměla jeho obyvatelům zakazovat takovéto nájezdy, neboť přece vedou k navýšení soukromých dober obyvatel. Jenže spravedlivá státní autorita má přesto povinnost takového loupežení a kořistění zakázat, neboť objektivně představuje akty svévole a nespravedlnosti, a tudíž je proti obecnému dobru. Za některých okolností si objektivní obecné dobro vyžaduje omezení subjektivních soukromých dober jednotlivců.

Ústava přeje obecnému dobru

Mimochodem, i když v populaci i mezi intelektuály je široce rozšířen nominalistický předsudek zpochybňující možnost obecného dobra, naše ústavy navazující na starší liberální koncepce přirozených práv pracují s tezemi o objektivních, nezpochybnitelných hodnotách – představujících tudíž i ono obecné dobro. Je pozoruhodné, jak je naše konvenční nominalistické politické smýšlení v rozporu s naší filozoficko-realistickou ústavní teorií.

Např. Ústava České republiky v preambuli uvádí: „My, občané České republiky..., odhodláni budovat, chránit a rozvíjet Českou republiku v duchu nedotknutelných hodnot lidské důstojnosti a svobody, jako vlast rovnoprávných, svobodných občanů..., jako svobodný a demokratický stát, založený na úctě k lidským právům..., přijímáme tuto Ústavu České republiky.“ V článku 9 Ústavy, konkrétně v odstavci 2, se pak píše: „Změna podstatných náležitostí demokratického právního státu je nepřipustná“; a v odstavci 3: „Výkladem právních norem nelze oprávnit odstranění nebo ohrožení základů demokratického státu.“ A článek 1 ústavní Listiny základních práv a svobod říká: „Lidé jsou svobodní a rovní v důstojnosti a právech. Základní práva a svobody jsou nezadatelné, nezcižitelné, nepromlčitelné a nezrušitelné.“

Citované pasáže ústavy jednoznačně deklarují, že – za prvé – ústava (a tedy i Česká republika jakožto ústavou konstituovaná politická společnost v dějinách) není hodnotově neutrální, nýbrž je explicitně vystavěna na určitých konkrétních hodnotách, jež implicitně přijímá jako pravdivé. A za druhé – pasáže, jež jsem zvýraznil kurzívou – implikují rigiditu této afirmace hodnot. Jsou to negativní pasáže: konstatují, co se v české ústavě a republice nikdy nesmí změnit; opuštění kterých hodnot by podle naší ústavy vždy bylo nelegitimní, a proto i nelegální (neboť protiústavní). Jinými slovy, ukotvují Českou republiku jakožto permanentně navázanou na určité hodnoty, které představují její politickou ortodoxii, již nikdy nelze legitimně opustit. Tím česká ústava explicitně zamítá školy právního pozitivismu a filozofického relativismu.

Ústava je konzervativním dokumentem, neboť v naprostém rozporu s módními postmodernistickými a relativistickými doktrínami prohlašuje určité hodnoty za pravdivé a nepřipouští – již nikdy v budoucnu! – jejich legitimní odmítnutí. Hodnoty jako lidská důstojnost a svoboda jsou přímo prohlášeny za nedotknutelné a rovnoprávnost občanů, lidská práva a demokratický právní řád jsou uvedeny jako podstatné atributy ČR. Nikdo v ČR není podle ústavy oprávněn usilovat o jejich potlačení nebo odstranění, byť by měl jakkoli značný počet stoupenců. Proto nacistický či komunistický (nebo islamistický) politický názor je podle Ústavy ČR nelegitimní v tom smyslu, že nikdy nemůže být na území ČR legálně realizován.

Tyto rigidní ústavní pasáže ohledně politického řádu, režimu v aristotelském smyslu, definují podstatnou část obecného dobra České republiky. Nepostihují obecné dobro v celém jeho rozsahu, ale definují jeho nezbytné minimum; to týkající se práva, pořádku a režimu.

Obecné dobro: souhra státní akce a spontánní aktivity občanů

Tím se dostávám k druhé části svého pojednání. Mnozí stoupenci správné představy ohledně toho, že stát má usilovat o obecné dobro, se zároveň dopouštějí omylu, když mají tendenci si myslet, že pouze stát je schopen tvořit obecné dobro a že veškeré obecné dobro je produktem státu.

Přitom ve skutečnosti obecné dobro vzniká a roste i spontánními lidskými aktivitami, které jsou prospěšné, legitimní a obohacující společnost, a státní moc je nemusí přikazovat či vynucovat. Dokonce v mnoha případech by je i vynucovat a přikazovat ani neměla, neboť tím by ochudila společnost o důležitý aspekt obecného dobra, kterým je lidská svoboda.

Častokrát méně může být více; menší státní aktivita zaměřená na vytvoření a garantování pevného právního rámce, vynucování práva a pořádku a ochranu práv, může vytvořit prostor, v němž spontánní lidské aktivity – vzdělávací, kulturní, charitativní, kultivující a spravující životní prostředí atd., tedy všechny vlastně přispívající k obecnému dobru a postupně ho vytvářející a rozšiřující – mohou pro celkový objem obecného dobra zajistit více než přímá státní akce všechny tyto aktivity doplňující, přikazující či organizující.

Ukažme si to na příkladu. Evidentně je dobré, když se mládež vzdělává v latině. Tím jednak mladí lidé získávají širší přehled, více informací ohledně původu klíčových pojmů naší civilizace a samozřejmě i snadnější možnost následně se učit cizí živé jazyky. Podpora studia a vzdělávání v latině je tedy evidentně v zájmu obecného dobra.

Stejně tak i získávání dovedností v zahradničení. Vztah k půdě a její kultivace jsou projevem civilizovanosti, ať už se jedná o pěstování užitkových plodin, nebo okrasných. Je to smysluplné trávení volného času, jež může člověku dodat užitečného koníčka, ale také projev odpovědnosti za svěřené prostředí, jehož nejsme sub specie aeternitatis vlastníky, ale jen správci. Tedy také něco, co slouží obecnému dobru.

Kdyby však stát nařizoval, kdo všechno a jak moc se má učit latině či zahradničení, předepisoval by všem povinné kurzy v daném rozsahu, něco špatného by bylo následkem. Jednak různí lidé mohou mít rozdílné vlohy, talenty, dovednosti či inklinace a zájmy, a takovéto generální předepisování populaci, co má dělat, by bylo neefektivní a neproduktivní. Proč to neponechat na samotných lidech, aby se rozhodli, kterým produktivním a legitimním aktivitám přispívajícím k obecnému dobru se budou věnovat? A následně, i bez ohledu na efektivitu, by toto generální státní nařízení ochuzovalo společnost o něco podstatného a bytostně k důstojnému člověku patřícího – tj. o jeho svobodu. Tím se dostáváme k závěru, že obecnému dobru více slouží dobrovolná, ctnostná či šlechetná aktivita svobodných lidí než dělání byt' správných věcí na rozkaz, na příkaz, na Befehl. Ctnost ve svobodě je pro obecné dobro podstatná.

Legitimita režimu bez pravdy?

A konečně, problém třetí, problém krize objektivní pravdy a následné krize legitimacy režimu.

Mou tezí je, že současná západní evropská společnost neví, proč je její režim legitimní a ani zda je legitimní. Proto má fobii vůči použití moci na prosazování spravedlnosti; pokud je ochotna donucovací moc použít, pak jen za účelem zabránění či předcházení konfliktů ohledně spravedlnosti.

Legitimita režimu v jeho vlastních očích závisí na jeho přesvědčení o poznání pravdy o spravedlnosti. Režim, který poznává pravdu o spravedlnosti a je na tomto poznání založen, vnímá sám sebe jako legitimní. Režim, který není založen na poznání pravdy o spravedlnosti, je nahlížen jako nespravedlivý.

Historicky existovaly dva způsoby poznávání pravdy o spravedlnosti: tím prvním byla filosofie a rozum, tím druhým náboženství zprostředkovávající Boží zjevení a víru.

První způsob měl své kořeny v antickém Řecku, jednalo se o sókratovsko-platónsko-aristotelskou filosofii. Správným použitím rozumu je člověk schopen nahlédnout objektivní pravdy, včetně pravdy o spravedlnosti, a na této pravdě založit spravedlivý režim.

Druhý způsob v rámci západní civilizace měl své kořeny u antických Židů. Bůh-Stvořitel, jenž stvořil svět i člověka, se mu zjevil a zjevil mu pravdy o Sobě a o spravedlnosti. Na základě (víry v) Zjevení pravdy o spravedlnosti lze založit spravedlivý režim.

Na syntéze obou způsobů byla v politickém smyslu založena západní křesťanská civilizace, která dosáhla svého vrcholu v – řekněme – druhé polovině 13. století.

A pak již oba způsoby (vnímání) poznání pravdy dostávaly ránu za ránu.

Ono filosofické, rozumové poznání pravdy o spravedlnosti předpokládá filosofický realismus, ale od 14. století sílící nominalismus Williama z Occamu možnost rozumového poznání pravdy nahloďával a podkopával. Zůstávala však teoretická možnost poznání pravdy vírou v pravé Zjevení.

Jistotu této možnosti však podkopal rozpad křesťanské jednoty v době reformace a ji samotnou zdiskreditovala následná celoevropská, vnitrocivilizační občanská válka v 16.–17. století. Poučení západní civilizace z ní? Náboženská víra či náboženská dogmata nejsou základem pro spravedlivý režim ani dostatečným, ani uspokojivým, ani jistým, ani nutně pravdivým a nejspíš ani žádoucím.

Na konci středověku a na počátku novověku někteří – Machiavelli či Hobbes – dokonce odmítali za základ režimu považovat jakoukoli představu objektivní filosofické či náboženské pravdy a doporučovali buď (inteligentní) moc samotnou (Machiavelli) či souhlas a vůli ovládaných (Hobbes).

Chvilí se zdálo, že nadějným by mohl být pokus Johna Locke o reformulaci přirozeného práva do podoby přirozených práv jednotlivce, tedy o zachování a zachránění filosofické cesty nalezení pravdy o spravedlnosti správným použitím rozumu. Avšak tento pokus měl dva problémy:

Za prvé, Lockeovo zdůvodnění přirozených práv je více teologické než filosofické, tudíž více založeno na víře v ně než na jejich rozumové, filosofické demonstraci.

A za druhé, Lockeův nominalistický empirismus neumožňuje žádnou metafyzickou koncepci přirozených práv (či přirozeného práva); jinými slovy, Lockeova empirická epistemologie je v zásadním rozporu s jeho metafyzickou politickou filosofií.

Navíc vývoj filosofie, konkrétně epistemologie, vedl právě tímto směrem, tj. pryč od metafyziky. Od Davida Huma a Immanuela Kanta dále již hlavní proud západní filosofie nepřipouštěl, že použitím rozumu je možné objektivně poznat realitu, jaká je, tj. je i nemožné poznat pravdu o spravedlnosti, na které by bylo možné založit legitimní politický režim. Filosofický vývoj od Kanta přes Hegela, Nietzscheho až k Heideggerovi je tudíž vnitřně logický a ústící v marasmus nihilismu.

Co zbývalo ještě? Onen pokus se společenskou smlouvou. Teda jakási kombinace Hobbesa, Rousseaua či, v moderní době, Rawlse. Jenže moderní západní společnost má problém i se společenskou smlouvou: její levicově-liberální politické elity nedůvěřují lidem, západní populaci, a tudíž nedůvěřují myšlence režimu založeného na vůli ovládaných.

Jak je problémem přirozeně-právního založení režimu existence potratů, tak je problémem společensko-smluvního založení režimu neexistence trestu smrti.

Naše liberálně demokratické režimy se teoreticky vztahují k lockeovské teorii přirozených práv jednotlivce. Ale z hlediska koncepce přirozených práv je otázka legitimacy potratu snadno řešitelná – umělý potrat je z hlediska přirozených práv člověka nelegitimní a nahlédnutí jeho nelegitimity není filosoficky nijak náročné. Moderní západní liberální společnost však chce právo na potraty, tudíž přirozeně-právní aspekt založení režimu není nijak zdůrazňován či vítán. Přednost dostává postmodernistický relativismus.

Potraty mohou být sice obhájeny společenskou smlouvou – smlouvou těch, kdo je přežili –, ale společensko-smluvní koncepce režimu má jiný problém: vyžaduje trest smrti. Podle teorie o původu režimu společenskou smlouvou má v onom přirozeném stavu před uzavřením společenské smlouvy právo vykonávat spravedlnost a trestat zločince každý jednotlivec. Pokud zločinec zavraždí člověka, pak příbuzný či příbuzní oběti mají právo nad zločincem vykonat trest smrti. Společenskou smlouvou se práva na soukromé vynucování spravedlnosti sice vzdávají ve prospěch státu, ale pak stát, který odmítá vraha popravít, porušuje společenskou smlouvu s ovládanými! Jinými slovy, neochota či neschopnost státu popravovat vrahy je porušením společenské smlouvy s občany! A aby věci byly ještě horší, většina obyvatel moderní západní společnosti si trest smrti přeje; mohou si jej však odhlasovat jen v Americe, v Evropě je jim levicově-liberálním politickým establishmentem tato možnost odepřena.

Jinými slovy, ani společenská smlouva není vhodným a udržitelným základem pro legitimaci a legitimitu současného režimu v západní společnosti v Evropě.

Současný západní režim v Evropě tudíž nemá vlastně žádnou funkční, koherentní teorii své vlastní legitimacy! Neví, proč je legitimní, a ani neví, zda vůbec je legitimní! Doufá, že ano, a má instinktivní hrůzu ze všech otázek nebo sondáží, zda vůbec legitimní je!

Tato nejistota ohledně vlastní legitimacy vede režim k jeho postoji vůči moci a jejímu použití. Je-li pochybnost ohledně vlastní legitimacy, je i pochybnost o správnosti použití extrémní smrtící donucovací moci na obranu, obhajobu a vynucení oné legitimacy. To je ona averze moderní západní společnosti v Evropě vůči razantnímu použití extrémní, smrtící donucovací moci v zahraničí proti nepřítelům.

Samozřejmě západní společnost donucovací moc v určitém, omezeném případě používá, jak doma uvnitř, tak i v zahraničí navenek. Ale účelem jejího použití není ani tak vynucení koncepce spravedlnosti, jež je považována za pravdivou, jakožto spíše předcházení či vyhnutí se konfliktům ohledně prvních principů spravedlnosti! Jinými slovy, zabránění obnažovat kořeny substantivní spravedlnosti.

Příklad? Veřejné zpochybňování či hanobení hodnot, dogmat či posvátných fenoménů judaismu a křesťanství musí být v západní společnosti tolerováno, neboť jejich veřejně uznávaná posvátnost a nedotknutelnost by nebezpečně evokovaly jejich pravdivost, což je však nemožné, neboť postmoderní západní společnost uznat objektivní pravdivost žádného nároku nesmí. Především však židé a křesťané následně nepoužívají násilí. Takže tolerance a svoboda slova, když tedy nevedou k bolestným a palčivým konfliktům ohledně prvních principů spravedlnosti, mají primát. Když však ten samý přístup výsměchu a zpochybňování dogmat a posvátných artefaktů byl v západní společnosti aplikován na islám, reflexem západního politického levicově-liberálního establishmentu bylo odsuzovat ony provokatéry. Najednou svoboda slova a kritiky neměly primát, neboť uražená menšina sáhla k násilí a krveprolití. Vynucení vlastní koncepce náboženské tolerance a svobody slova by si vyžadovalo obdobné, ba ještě razantnější donucovací násilí na obranu a obhajobu vlastního politického režimu, ale vůči tomu má evropský politický establishment averzi. Cestou nejmenšího odporu a vyhnutí se konfliktům v případě zpochybňování nároků judaismu a křesťanství je neomezená svoboda slova; v případě zpochybňování nároků islámu je však cestou nejmenšího odporu a vyhnutí se konfliktům taktické doporučení mlčet, neprovokovat a objevit vnady a ctnosti autocenzury. Cokoli, jen ne zásadní spor o substantivní spravedlnost, tudíž o legitimitu či nelegitimitu režimu!

V případě zásadního ohrožení moderní západní evropské společnosti ze strany mocných a jí nepřátelských režimů je tudíž nasnadě předpovědět, jaký postoj by k oné hrozbě zaujala. Se vši pravděpodobností by se jednalo o kaskádu tří následných kroků:

Appeasement – kapitulace – kolaborace.

Samozřejmě, z tohoto současného západního konsenzu se vymykají dvě západní politické společnosti, USA a Izrael (a Vatikán; ale Vatikán více jako nositel pravdy a nároků na pravdu než jako konkrétní politická obec). Ty bojují, čímž dávají asertivně najevo, že samy považují své režimy za legitimní a své koncepce spravedlnosti za pravdivé. Nelze asertivněji vyjádřit přesvědčení o legitimitě svého režimu, a tudíž o pravdivosti své koncepce spravedlnosti, než právě se zbraní v ruce proléváním nepřátelské krve (tj. krve těch, kdo radikálně popírají legitimitu našeho režimu a pravdivost naší koncepce spravedlnosti a na základě tohoto svého přesvědčení i krvavým způsobem jednají).

A proto taky USA a Izrael budí takový skandál v postmoderní západní evropské společnosti: jen si představte tu drzost a pošetilost myslet si, že vlastní režim je vlastně legitimní!

Text byl publikován coby reakce na [článek Konrada Janowského a Michała Łuczewského](#) v rámci [projektu](#) podpořeného [Česko-polským fórem](#). Přečtěte si i další příspěvky k tématu [Politika, společnost a hodnoty v české a polské perspektivě](#).



DRÁPAL, Dan: O solidaritě a „solidaritě“

DRÁPAL, Dan. O solidaritě a „solidaritě“. *Revue Politika*, 2012, č. 9. Dostupné z: <http://www.revuepolitika.cz/clanky/1727/>.

Přiznám se, že přistupuji s nedůvěrou ke každému netechnickému slovu, které je mladší tří set let. Ano, je mi jasné, že potřebujeme nová slova pro takové věci, jako je hardware či software nebo třeba SMS. A samozřejmě potřebujeme nějaké názvy pro dříve neznámé živočichy či rostliny. Dávat jména zvířatům bylo ostatně výsadou člověka již v rajském stavu; můžeme dokonce říci, že to byla jeho povinnost.

Jinak je tomu ovšem se slovy označujícími takové základní skutečnosti lidského života, jako je láska, víra, naděje nebo na druhé straně nenávisť, nevěra, beznaděj. Mezi odvěká slova patří i takové pojmy, jako je hřích, milost, odpuštění, soucit, krutost a podobně. Nepatří mezi ně ale například slova politruk nebo gender. I když rozumíme, oč šlo či jde, nemáme pro tato slova české ekvivalenty, což osobně nepovažuji za nedostatek či ztrátu. Jen ať podezřelá slova zůstanou i nadále podezřelými!

Existují ovšem výjimky. Tak beru na milost slovo odpovědnost, které bylo ve starověku neznámé, nebo třeba slovo vykazatelnost, které se, mám za to, začalo používat až v druhé polovině dvacátého století. Nicméně ačkoli jsou tato slova poměrně nová, jsou odvozena od prastarých kořenů. Již ve starověku se povídalo a odpovídalo, stejně jako se kázalo a ukazovalo. A slovo „výkaz“ se používalo běžně dlouho před tím, než někdo přišel s „vykazatelností“. Slovo solidarita je někde na hraně.

Najdete-li si heslo „solidarita“ na české Wikipedii, dočtete se v oddílku „Původ slova“ následující: „Slovo pochází od latinského solidus, pevný, celistvý. Odtud vznikl středověký právní pojem in solidum, který znamenal, že nějaká skupina lidí vystupuje před soudem a přijímá závazky jako celek, „jako jeden muž“. Francouzské solidaire označuje od 15. století stav, kdy lidé jednají ve shodě a navzájem ručí za své závazky“.¹

Slovo solidus je nepochybně velmi solidní. Slovo solidarita je ale – přinejmenším od 20. století, ne-li od dob ještě dřívějších – dvojznačné v jedné klíčové věci: Je solidarita dobrovolná, nebo nikoli? V druhé polovině 20. století šlo o slovo značně frekventované; k jeho prominenci nepochybně výrazným způsobem přispělo i založení polského (na komunistické straně) nezávislého odborového hnutí Solidarita. Členství v této Solidaritě bylo bezpochyby zcela dobrovolné, ba každý, kdo do ní vstupoval, do větší či menší míry riskoval.

Kdy se hovoří o solidaritě?

O solidaritě se ovšem mluví i v takových souvislostech, jako je zdravotní pojištění nebo důchodová reforma. V této souvislosti můžeme slyšet výraz „mezigenerační solidarita“. Je ovšem zřejmé, že taková solidarita není v pravém slova smyslu dobrovolná. Nikdo z nás se nemůže rozhodnout, zda a do jaké míry bude v těchto věcech solidární s druhými.²

Zdá se mi, že slovo solidarita je zavádějící, protože je příliš dvojznačné. Bylo by myslitelné, že bychom slovem solidarita začali označovat pouze solidaritu dobrovolnou. Pak by bylo možno toto slovo jednoznačně definovat a všem zúčastněným by bylo zřejmé, o čem se mluví. Stejně tak by bylo myslitelné, že bychom toto slovo vyhradili pro nucené sdílení rizik či nákladů, jak je tomu v systému zdravotnictví nebo důchodů. I pak by bylo možno toto slovo jednoznačně definovat. A i v tomto případě by toto slovo bylo užitečné a použitelné.

Potíž je ale právě v tom, že se tohoto slova užívá jednou tak a podruhé onak. Přitom v prvním případě – pokud jde o solidaritu dobrovolnou – má toto slovo co do činění s naší vůlí a – promiňte mi to teologizování či moralizování – se stavem našeho srdce. V druhém případě tomu tak není. Uvedu dva příklady.

Dobrovolná solidarita

V roce 1977 jsem se stal vikářem evangelické církve a zakusil prudký růst našeho křesťanského sboru. Státní orgány pečlivě kontrolovaly hospodaření církví – každý sbor musel mít svůj rozpočet schválený tzv. církevním tajemníkem (úředníkem okresního národního výboru) a musel podávat čtvrtletní výkazy o hospodaření. Naš sbor ovšem vyvíjel řadu tehdy ilegálních aktivit a měl vlastně dvojí účetnictví – oficiální a tajné. A jelikož šlo o rostoucí sbor, byl dostatek prostředků na každé dobré dílo.³ Značná část těchto tajných prostředků šla na charitu, zejména

na podporu chudých a pronásledovaných křesťanů v Rumunsku. Často jsme ale pomáhali i našim vlastním členům, kteří se z nějakého důvodu ocitli v nouzi.

Každý, kdo byl členem sboru delší dobu, o tom věděl, nebo to alespoň tušil, přestože jsme se z bezpečnostních důvodů snažili řídit heslem „co nemusíš vědět, nesmíš vědět“. A tak se stávalo, že čas od času někdo přišel za některým z vedoucích sboru se žádostí, aby mu „sbor pomohl“.

Celý sbor byl rozdělen do tzv. „domácích skupinek“. Vedli jsme vedoucí domácích skupinek, aby citlivě sledovali své členy, aby se nestalo, že by někdo z nich trpěl nouzí. Poměrně brzy jsme totiž zjistili, že lidé opravdu potřební se styděli o své nouzi mluvit, zatímco jiní, kteří nebyli příliš nuzní, ale nedokázali dobře hospodařit, si o pomoc celkem bez ostychu řekli. Když se někdo takto obrátil na vedoucí s prosbou, aby mu pomohl „sbor“, byl odkázán na svou domácí skupinku. Lidem totiž nebylo zatěžko žádat, aby jim pomohl pro ně poněkud neosobní „sbor“, ale bylo jim zatěžko říci, aby jim pomohla Alenka nebo Tonda ze skupinky. Nám ale šlo o to, aby lidé nežádali o pomoc neosobní instituci církve, ale konkrétní lidi. Vždyť i když by prostředky rozdělovala „církev“, peníze měla jedinečně díky tomu, že jí je dávali konkrétní jednotlivci, kteří je museli nějak vydělat.

Proč bylo lidem zatěžko říci si o pomoc svým konkrétním bratrům a sestrám, ale nikoli „církví“? Důvodů může být více. Mám ale za to, že velmi důležitým důvodem bylo, že konkrétním lidem, s nimiž se setkávali každý týden, by museli být vděční. Všimněte si, že vděční dokážeme být spíše lidem než institucím, pokud se o vděčnosti instituci dá vůbec mluvit. A pokud jsme skutečně vděční nějaké instituci, pak jen do té míry, do níž si ji spojujeme s konkrétními lidmi, kteří do ní patří a kteří ji pro nás nějakým způsobem reprezentují. Pokud bychom tedy nezvolili tuto cestu a sociálně potřebným by pomáhal neosobní „sbor“, instituce církve, brzy by lidé začali mít pocit, že na tuto sociální výpomoc mají nárok. A nárok a vděčnost nejdou dohromady.

Nedobrovolná solidarita

A nyní se na věc podívejme z jiné perspektivy. Ve 30. letech minulého století vznikl ve Spojených státech program pomoci rodinám pod názvem AFDC (*Aid to Families with Dependent Children*). Účelem tohoto programu bylo pomoci chudým ženám, zejména samoživitelkám. A tento program skutečně pomáhal. Byl ovšem nastaven tak, že chudé ženy zbavoval motivace, aby se provdaly za otce svých dětí. Po více než šedesáti letech (v roce 1996) byl tento program zrušen, protože bylo již nad slunce jasnější, že má vlastně zvrácené účinky. Těm, kdo tento program navrhli a zaváděli, šlo nesporně o dobrou věc. Mohli bychom říci, že skrze tento program se bohatší obyvatelé Spojených států solidarizovali s těmi chudšími, potřebnými. Nebyla to ovšem solidarita dobrovolná, byla to solidarita prosazovaná neosobním státem. A taková solidarita v příjemcích pomoci nevyvolává vděčnost, nýbrž je živnou půdou pro vyklíčení a vzrůst náročivosti.

Manipulovatelnost prostřednictvím peněz

Peníze mají obrovskou moc. Dokáží měnit společenské návyky. A pokud lidé nemají pevné zásady, lze jimi pomocí peněz snadno manipulovat. Uvedu opět dva příklady, opět jeden „mikro“ a jeden „makro“.

Když jsem byl vikářem holešovického evangelického sboru, zjistil jsem, že jedna z našich členek žije „na hromádce“ s partnerem. Nebyla to žádná mladice, která by nedbala na společenské zvyklosti. Byla to už postarší důchodkyně a se svým druhem, rovněž již důchodcem, žila asi deset let ve svazku, který po všech stránkách vykazoval znaky normálního manželství. Pouze nebyli oddáni. Evidentně ji to trápilo, protože vynaložila velkou snahu na to, aby mi to vysvětlila. Vysvětlení bylo kuriózní – její druh byl vdovec, jehož zesnulá žena pracovala po celý život u dráhy, a on měl jakožto „rodinný příslušník“ nárok na „režijku“, tedy jezdil prakticky doživotně zadarmo. Kdyby se ovšem oženil, už by nebyl „rodinný příslušník“ a nárok na „režijku“ by ztratil. Tato dá se říci banalita – pár desetikorun, které ročně ušetřil (ve svém věku už toho tolik nenajezdil a lístky byly beztak levné) stačila, aby oba dva překročili tehdy ještě běžné normy, že lidé spolu žijí v řádně uzavřeném manželství. Ta žena jistě cítila, že něco není v pořádku – proto mi tak sáhodlouze vysvětlovala, proč se nevzali a kolik tím ušetří.

„Makro“ příklad je ze stejné doby – z naší „socialistické“ společnosti osmdesátých let minulého století. „Strana a vláda“ tehdy správně usoudila, že už nemá peníze na to, aby uplácela obyvatelstvo k plození dětí. Ze dne na den byly zrušeny vysoké dotace na dětské oblečení a dětskou obuv a ceny tohoto zboží se zhruba ztrojnásobily. Toto opatření bylo tuším částečně kompenzováno zvýšením přídavků na děti, ovšem tato kompenzace byla opravdu jen kosmetická. Lidé nejsou hloupí a mnohé rodiny si spočítaly, že za nových podmínek se jim

„nevyplatí“ mít děti. Porodnice se takřka přes noc na několik málo týdnů změnily v „potratnice“. Nevím, zda by se příslušné statistiky daly dnes někde dohledat, ale v onom období několika týdnů se musel počet potratů prudce zvýšit. Neznal jsem ovšem jedinou vyznávající křesťanku, která by se za nových okolností rozhodla jít na potrat. Pevné zásady v tomto případě vliv peněz neutralizovaly.

V tomto případě byla ovšem volba jasná – pro křesťana se potrat rovná vraždě (nebo je jí přinejmenším velmi blízko). Ovšem nastavení sociálního systému vede lidi k volbám, které nejsou zdaleka tak jednoznačné a jasné, jako byl právě popsáný případ.

Sociální stát – přínos, nebo nebezpečí?

Když se koncem devatenáctého století rodil sociální stát – tehdy bylo průkopnickou zemí císařské Německo –, mělo být pomoheno skutečně potřebným, a to zejména lidem, o něž se nemohli postarat jejich rodinní příslušníci. O roli rodiny tehdy nikdo nepochyboval a sociální opatření státu (o „sociálním státu“ v dnešním slova smyslu tehdy ještě nemohlo být řeči) rozhodně neměla sebemenší ambice rodinné vazby rozvolnit, či dokonce rodinu nahradit pečovatelským státem. Solidarita majetnějších s potřebnými sice nebyla dobrovolná, nicméně státní opatření připadala lidem rozumná a přijatelná. Ovšem vývoj se na konci devatenáctého století nezastavil a sociální stát se dále rozvíjel. Jelikož byl nevyhnutelně spjat s transfery peněz, začalo se měnit samo předivo společnosti. Solidarita, jejímž původním motivem bylo odstranit křiklavé příklady lidské bídy a bezmocnosti, postupně ztratila jakýkoli emocionální náboj. Tvrdím, že tak tomu musí být vždycky, pokud jde o solidaritu „povinnou“, nikoli dobrovolně zvolenou. Vděční totiž můžeme být pouze osobě, ať už je to člověk nebo Bůh. Možná trochu zjednodušuji, ale vyslovím tuto tezi: Dobrovolná solidarita vede k vděčnosti a mezilidské vztahy zakládá a posiluje, případně je jejich výrazem, zatímco solidarita povinná vede k náročivosti a mezilidské, zejména rodinné, vztahy destruuje.

Dnes se mnozí domnívají, že stát je tu od toho, aby se všem lidem postaral o životní úroveň, jakou si představují. Takové – byť nezamýšlené – budování náročivosti vede k všeobecnému pocitu, že stát selhává, protože mi nedává to, co požaduji. Opět se to pokusím vysvětlit na příkladu – tentokrát z dějin.

Solidarita a důsledky sociálního státu

V Anglii probíhala urbanizace a industrializace o desítky let dříve než na kontinentu. Stěhování venkovského obyvatelstva do měst znamenalo zpřetrhání rodinných vazeb a tradic a nárůst alkoholismu a kriminality ve městech. V polovině osmnáctého století nebyla myšlenka sociálního státu ještě na scéně. V Anglii té doby ovšem probíhalo metodistické probuzení – něco, co Alan Hirsch řadí mezi „fenomenální ježišovská hnutí“ (podle něj byly nejvýraznějšími hnutími hodnými tohoto označení šíření rané církve v prvních třech staletích a růst čínské církve v naší době). Vykořenění lidé, kteří se přestěhovali do měst a kteří byli tímto probuzením zasaženi, vytvářeli tzv. „třídy“ (classes, dnes bychom řekli „domácí skupinky“). Tyto „třídy“ do jisté míry nahrazovaly rodinu a byly rovněž místem solidární pomoci v tom nejlepší smyslu. Sekundárně toto probuzení vedlo ke znovuposílení rodiny, byť v poněkud proměněné, kritici by patrně řekli buržoazní, podobě.

Jaký to rozdíl, ba téměř protiklad, k sociálnímu státu! Vzpomínám na vyprávění překladatelky, jež tlumočila rozhovor krajského tajemníka KSČ s Matkou Terezou při její jediné návštěvě Československa v osmdesátých letech minulého století. Pan tajemník, jehož jméno jsem již zapomněl (ostatně není důležité), Matce Tereze s patřičnou pýchou ukazoval moderní budovu právě otevřeného domova důchodců. Matka Tereza si prý zabručela „pod fousy“: „Hm, pěkné. Hlavně jestli je v tom Ježíš.“ My víme, že nebyl.

Sociální pečovatelský stát naučil děti, že se nemusí starat o své rodiče. Pro mnohé se „mezigenerační solidarita“ omezuje na návštěvu rodičů v domově důchodců poté, co dostanou důchod. Tedy pokud se to ještě vůbec vyplatí. Nedobrovolná solidarita nám umožňuje nevnímat stinné stránky života, zejména smrt. Někomu snad zvyšuje materiální životní úroveň, ovšem z pochopitelných důvodů ji nedoprovází vděčnost, a tudíž ani pocity blaha. Architekti sociálního státu něco takového patrně nechtěli. Člověka maně napadá ono rčení, že cesta do pekla je dlážděna dobrými úmysly.

Na rozdíl od některých pravicových politiků se nedomnívám, že řešení je v překotné demontáži sociálního státu. Rušení některých opatření by mohlo mít ještě zhoubnější následky než jejich nepromyšlené zavádění. Ať už budeme něco zavádět, nebo naopak rušit, měli bychom mít jasno nejen v otázce zamýšlených účinků, ale

měli bychom se rovněž důkladně zamýšlet nad tím, zda dané opatření nevyvolá něco, co jsme nechtěli. Snad by nám v tom mohla pomoci i distinkce mezi solidaritou dobrovolnou a vynucenou.

Jsem toho názoru, že má-li být slovo solidarita skutečně použitelné, bude muset být používáno v jedné, nebo v druhé poloze. Pokud se jej snažíme používat v obou polohách, je pro svou inherentní ambivalenci spíše matoucí. K naší škodě.

Poznámky

1. Wikipedie sama se v této věci odkazuje na francouzský naučný slovník *Le petit Robert* (Paris, 1970), heslo „solidarité“.
2. Nebylo by ovšem zcela správné tvrdit, že tato solidarita není ani v nejmenším věcí naší volby. Pokud budeme žít v demokratické společnosti, můžeme politicky usilovat o to, aby se taková „solidarita“ prohloubila, nebo naopak omezila. Můžeme volit stranu, která zastává takový pohled na tuto „solidaritu“, který je nám blízký. Pokud taková strana neexistuje, můžeme ji založit. Je ovšem pravda, že takový boj je velmi zdlouhavý a – opět z hlediska jednotlivce – jeho výsledek je nejistý.
3. Srov. 2. Korintským 9,8.

Text byl publikován v rámci [projektu](#) podpořeného [Česko-polským fórem](#). Přečtěte si i další příspěvky k tématu [Politika, společnost a hodnoty v české a polské perspektivě](#).



KOHÁK, Erazim: Tragédie obecní pastviny

Přednáška, kterou Erazim Kohák, profesor Filosofické fakulty UK Praha a Boston University USA, přednesl pro Pražské matky. Kráceno. Vyšlo v *Literárních novinách*, č. 7, 17. 2. 1994.

Začneme metaforou, která zobecněla v anglosaském světě, „*the tragedy of the common*“. Představme si obecní pastvinu, která je schopna uživit sto ovcí. Na té pastvině pase deset hospodářů po deseti ovcích. Každý z nich je dobrý hospodář, dovede se o své ovečky postarat. Jenže každý z nich se stará jen o své ovečky. Není si vědom pastviny jako celku. Ví jen, oč snazší by byl jeho život, kdyby měl jen o jedinou ovečku víc. Měl by vlnu pro děti, parenicu by dělal, krásné by to bylo. A pastvina je velká, na jedné ovečce navíc přece nesejde. Tak přidá další ovečku. Tak myslí a to udělá každý z nich. Jenže sto deset ovcí pastvina neuživí. Ovce se pasou až blízko k zemi. Pastvinu vypasou a všechny zemrou hladem. Nikdo si to nepřál. Každému šlo jen o tu jedinou ovečku navíc – skromné přání. Tragédie obecní pastviny je nechtěný, nepředvídaný následek skromných přání.

Možnost společenského soužití se zakládá velice přímo na nadhledu, který je ochoten vzít v potaz nejen vlastní přání, nýbrž též potřeby společného dobra. Kde takový nadhled neexistuje, dochází k tragédii. Může se stát súdánskou, somálskou či jugoslávskou cestou. Každý hospodář tvrdě prosazuje své zájmy, případně je povyšší na „práva“. Dochází k boji všech proti všem, ke zkáze společnosti a k zbídačení všech jejích členů.

Obvyklejší je ovšem jiné zakončení. Silnější a prozíravější hospodáři vnutí ostatním svá omezení. Povolí jim třeba jen po pěti ovcích. Sami si ovšem dopřejí třeba dvacet. Těm ostatním to milé není, ale smíří se s tím, protože jinak by došlo k tragédii. Tak vznikají vlády pevné ruky, co svět světem stojí, a tak se udržují – nejen mocí, nýbrž především svou nevyhnutelností. Kdyby nebylo nikoho, kdo omezuje nároky jednotlivých hospodářů, došlo by k tragédii. Služ, sedláčku: je lépe poslouchat byť i krutého pána, než propadnout anarchii boje všech proti všem.

Demokracie, v dějinách lidstva řídký a přechodný jev, představuje především pokus o přijetí osobní odpovědnosti za věci obecné. Nestačí jen „demokratická“ volba vladaře. Fungující demokracie předpokládá, že

každý hospodář se stane sám sobě vládařem, že sám uváží možnosti obecní pastviny a sám, dobrovolně, se rozhodne, že na obecní pastvinu tu jednu ovečku nepřidá. Demokracie především předpokládá vyšší občanské vědomí: ochotu a schopnost všech občanů vzít v potaz nejen své vlastní přání, nýbrž i potřeby a dobro celku.

Když pak nejde jen o deset hospodářů, nýbrž o společnost s milióny občanů, nestačí jen vyšší vědomí. Je třeba i vyšší angažovanosti. Tam, kde vláda, byť i demokraticky zvolená, vnucuje řád anarchistickému davu slepě egoistických jedinců, je těžko hovořit o demokracii. Skutečná náplň občanské demokracie vzniká teprve tehdy, když vznikají mezičlánky mezi vládou a občanem. V hantýrce evropských byrokratů se stalo zvykem označovat je jako „en-gé-ó“, *non-government organizations* čili mimovládní organizace. Pod povrchem žargonu se nachází lidská skutečnost: občanské iniciativy, volná sdružení občanů, kteří se sdružují ne k prosazení svých osobních zájmů, nýbrž ve jménu společného dobra.

Náš předešlý režim byl neméně klasickým příkladem vlády pevné ruky, jak ji známe z metafory obecní pastviny. Osvojil si jak všechno právo, tak všechnu odpovědnost za věci obecné. Občanům přenechal jen možnost prosazovat v mezích jeho direktiv své osobní zájmy – třeba shánět měděný plech ke komínku na chalupě.

Největším nebezpečím pro naši rodící se demokracii je, že staré návyky přezívají. Vláda je dnes sice demokraticky volená a nedisponuje tak pevnou rukou. Avšak pokud mezi vládou a občany nevzniknou mezičlánky občanské iniciativy, je tu situace obecní pastviny: nebudeme-li schopni sami přijmout odpovědnost, může dojít k tomu, že budeme tu pevnou ruku postrádat, a že nakonec ji s oddechem znovu přijmeme. Protože nikdo nemůže žít v anarchickém boji všech proti všem. Nadějí demokracie je růst iniciativ občanů: nemají a nemohou nahradit vládu, ale mohou vytvořit ty mezičlánky mezi vládou a občanem, ze kterých vyrůstá demokracie, totiž občanská odpovědnost za věci obecné.

Náš předešlý režim zdeformoval naši společnost především tím, že zničil toto podhoubí občanské iniciativy, z něhož vyrůstají demokratická rozhodnutí – stejně jako zničil návyk vlády obracet se v rozhodování k občanským iniciativám. Přesto občanská iniciativa má v naší zemi silnou tradici. Právě proto, že Češi i Slováci ve století svého obrození chápali vlády své země, rakouskou i uherskou, jako cizí a často výslovně nepřátelské, byli odkázáni na svépomoc, ať už ve školství, v kultuře, v mnoha oblastech sociální péče. Stavba pražského Národního divadla je příkladem nejčastěji citovaným, ač společenský vývoj ovlivnily i příklady méně dramatické, od dobrovolných hasičů po rodičovská sdružení. Když dnes vytváříme své mimovládní organizace, navazujeme na demokratickou tradici občanské odpovědnosti.

Od dob našich obrozeneckých předků se však přece jen něco změnilo. Nezměnil se vztah občana ke společnosti, avšak v základě se změnil vztah člověka k přírodě. Naši starší předkové chápali odpovědnost člověka k přírodě ve velmi konkrétním smyslu. Věděli, že pole je potřeba hnojit, je třeba je nechat ležet ladem – odpočinout – či do něj zaorat vojtěšku. I ten pocit odpovědnosti vůči přírodě jsme v našem století ztratili. Pole, lesy, louky se pro nás staly neživým výrobním prostředkem, který můžeme libovolně ničit „pro dobro Člověka“.

Avšak ne jen my, nýbrž i naši zemědělské předkové by těžko chápali něco jako abstraktní pocit odpovědnosti Člověka s velkým Č za přírodu jako celek. Po celé trvání lidského pobytu na onom světě příroda jako by žádné ohledy nepotřebovala. Příroda nás obklopovala, byla mocná, tajemná jako nekonečné hvězdy kolem lidských sídlišť. Představovala nekonečné a stále se obnovující bohatství doslova nevyčerpatelné: ať člověk sebevíce loví, vždy bude více ryb v moři, ať sebevíce kácí, vždy bude více stromů. Příroda je mohutná – a zároveň pečující. Člověk byl na přírodě závislý, příroda na člověku nikoli – spíše bychom mohli říci, že příroda byla odpovědná za člověka.

Právě v tom nadešel v posledních padesáti letech zásadní obrat. Lidský nárok na přírodu prudce stoupl a stoupá. Nejenže prudce přibýlo lidí, z méně než jedné miliardy na celé zeměkouli na skoro šest miliard dnes a snad dvanáct do roku 2025; už i to znamená obrovské zatížení. Zároveň stoupla i lidská náročnost: obyvatel prvního světa – severní Ameriky, západní Evropy či Japonska – spotřebuje zhruba sedmdesátkrát tolik zdrojů a vytvoří zhruba sedmdesátkrát tolik odpadu, kolik jeho předek před třemi sty lety či současník v Indii či v Africe. Podle generálního sekretáře organizace spojených národů U Thanta představovala raná sedmdesátá léta poslední možnost vyrovnání spotřeby a zásob. Od té doby žijeme na úvěr, ale vzdor tomu považujeme každý vzestup spotřeby za „pokrok“. Ačkoli víme, že příroda, na které jsme závislí, hyne a neobnovuje se, či obnovuje

se daleko pomaleji, než ji ničíme, ačkoli víme, že svou spotřebou nenávratně a závrtnou rychlostí ničíme předpoklady života na Zemi, dál usilujeme o to, abychom spotřebovávali stále víc a víc, a aby naše spotřeba stoupala co nejrychleji.

Dnes ničíme samu podstatu života. Každá jednotka spotřebované energie navíc, každá jednotka odpadu navíc – doslova každé auto navíc, každý „vzestup spotřební úrovně“ urychluje rozpad udržitelnosti života. S každým vyhynulým živočišným druhem – a vyhyne jich několik každou minutu – se mění rovnováha přírody a svět postupuje od bohaté biologické soustavy k zjednodušení až po entropii života. Neděláme si s tím starosti: staráme se jen o to, abychom spotřebovávali stále víc, a co nejrychleji.

Někteří sociobiologové považují naši slepou, sebeničivou honbu za spotřebou za projev sebeničivého pudu, kterým se příroda brání proti přetížení lidskými nároky. V přírodě to není jev neznámý. Mnoho přírodních druhů se začne chovat sebeničivými způsoby, když jejich počet přesáhne únosnou míru. Zničí předpoklady vlastního života a vyhynou. Archeologové zjišťují, že tak zanikla i řada velkých civilizací ve střední Americe a na Blízkém východě. Snad jen tentokrát lidstvo jako celek opakuje cyklus, kterým procházejí jiné živočišné druhy a kterým prošli někteří naši předkové.

A však v případě lidstva může být vhodnější lidské vysvětlení. Lidský živočišný druh se vyznačuje velmi omezenou pudovou výbavou. Místo pudem se řídíme rozumem – s velmi malým „r“, totiž schopností vytvořit si představu o tom, jak naše prostředí reaguje, a volit odpovídající způsob jednání. Abychom tento způsob výkladu a rozhodování nemuseli opakovat na každém kroku, nahrazujeme chybějící pud návykem. Jsme sice bytostí rozumové v takto vymezeném smyslu, avšak ve své každodennosti jsme především bytostí návykové.

Po celá tisíciletí se člověk o přežití přírody opravdu nemusel starat, příroda se obnovovala rychleji, než ji nepočtený lidský druh, vybavený jen primitivní technikou, dokázal ničit či „spotřebovávat“. Podle toho jsme si navykli jednat.

Jenže to právě se v našem století změnilo, jak vzestupem naší početnosti, tak ještě prudším vzestupem naší schopnosti vykořisťovat přírodu a vytvářet toxický odpad, od hlušiny z uranových dolů po igelitové obaly. Stali jsme se dospělými. Už si nemůžeme dovolit věk nezodpovědnosti. Dnes ne my – nýbrž především příroda – a tak ovšem druhotně také my sami – je ohroženým druhem. Příroda je loď, na které se plavíme, a dnes je to loď tonoucí. Dlouho jsme se o ni nestarali: starali jsme se jen o své vlastní pohodlí na palubě či o své zboží. Jenže loď se potápí. Tu se opakuje tragédie obecní pastviny. Je tu snad možnost, že někdo prozíravý a rozhodný převezme odpovědnost za nás. Nebude se nás na nic ptát: mocí omezí – náš počet i spotřebu pod mez únosnosti, a tak zachrání loď – či pastvinu, přírodu – a nás s ní, byť za cenu ekologické diktatury, která se nám příliš zamlouvat nebude.

Pokud chceme zachovat nejen přírodu, nýbrž též demokracii a svobodu, potřebujeme přijmout odpovědnost za záchranu přírody sami, my, občané jako jedinci i jako občané v mimovládních iniciativách, v těch mezicílcích mezi přáním jedince a vůlí vlády, v nichž je podstata demokracie. Jako v každém údobí ohrožení, tak i v údobí ekologického ohrožení je demokracie možná jen potud, pokud se záchrana životního prostředí, náš nejnaléhavější úkol, stane záležitostí občanských iniciativ. Loď se topí, pastvina se blíží vypasení. Máme-li přežít, je potřeba se postarat o jejich záchranu. Má-li k tomu přežít i *demo*-kracie, musíme se o jejich záchranu starat my, občané, my, *demos*, v našich občanských iniciativách.

Vláda silné ruky vzniká proto, že je třeba řešit určitý naléhavý úkol. Tím může být třeba obrana země, ekonomická či sociální problematika, vztah odlišných etnických složek společnosti či v našem případě záchrana životního prostředí. Občané mohou odmítnout problém řešit či se na jeho řešení podílet. Přesto problém třeba řešit je. Pokud tak neučiní občané, najde se někdo, kdo jej bude řešit za ně. Občané, neochotní vzít odpovědnost na sebe, se stávají objekty dějin, ne subjekty dění. Demokracie může přežít jen tehdy, když občané jsou ochotni přijmout odpovědnost a podílet se na řešení – v domobraně, v podnikání či v družstevní a charitativní činnosti, v iniciativách mezigetnického porozumění či v iniciativách ekologických.

Etika pro věk odpovědnosti

S ekologickým posunem odpovědnosti za přírodu na člověka a s demokratickým posunem odpovědnosti za přírodu na občana vyvstává filosofický problém: čím se máme ve svém jednání a rozhodování řídit?

V mezilidských vztazích to problematické není. Za třicet tisíc let na zemi lidstvo získalo celkem jasnou představu o tom, jak bychom se měli chovat jeden vůči druhému, aby, jak praví Písmo, „dlouzí byli dnové naši na zemi“. Jistě, zdaleka se nám nepodařilo vyřešit otázku, jak zajistit, abychom se podle těchto zásad skutečně chovali. Víme však alespoň, jak bychom se chovat měli, a víme to nejméně od dob mezopotamského vladaře Chammurapiho.

Ve vztahu k přírodě nevíme ani, jak bychom se chovat měli. Dosavadní etika, ať již křesťanská, formalistická či pragmaticko-utilitární, vychází z předpokladu, že etické normy se vztahují jen na vztah člověka k člověku (a případně k Bohu), ne však na vztah člověka k mimolidskému světu, který obvykle označujeme pojmem příroda. Svatý Augustin označuje ohled na utrpení zvířete za pohanský blud. Kant výslovně omezuje platnost morálního zákona na mezilidské vztahy, utilitární filosofie odvozuje všechnu hodnotu od člověka: cokoliv je dobré, je dobré jen tím, že to slouží člověku. To, že i třeba dikobrazí matka chce žít a usiluje o zachování svého života, že miluje své mládě a pečuje o ně, že truchlí nad jeho smrtí – tedy, že vlastní život je hodnotou pro všechno živé, i třeba pro fazoli, a že všichni složitější živočichové jsou schopni i nezištného společenství – to všechno jako by nebylo.

Řečeno pojmoslovím populárního filosofování, naše etika doposud byla výrazně *antropocentrická*. Z lidského subjektu odvozovala jak hodnotu, tak smysl. Tak třeba tráva je v našem běžném pojetí prostě *res extensa*, karteziánský prostorový předmět, prostý vši hodnoty, všeho smyslu, určitelný jen matematicko-prostorovými a kauzálními vztahy. Teprve když na scénu vstupuje člověk s kosou, nabývá tráva smysl – stává se pící – a zároveň nabývá hodnoty: člověk si jí cení, může ji využít či prodat. Obvykle se nepozastavujeme nad otázkou, proč se tráva nestává pící, když se na ní pase zajíc, a proč jeho přítomností nenabývá i hodnoty, ač mu poskytuje život. Myslíme antropocentricky – a z takového myšlení bychom těžko odvozovali etiku pro vztah k přírodě.

Právě o to se pokoušela ekologie, která sebe samu označovala za „vědeckou“ či „technickou“. Popudem k jejímu zrodu byla první zpráva Římského klubu *Meze růstu*. Autory zprávy by nikdo nemohl obvinít, že jsou milovníky přírody, či že zpochybňují ústřední postavení člověka ve světě. Nešlo jim o přírodu, šlo jim o člověka a jeho dobro, jak je sám vnímá. Nezpochybňují ani ideu „růstu“. Upozorňují však, že bezohlednost lidského počínání v přírodě od počátku průmyslové revoluce hrozí vyčerpáním či zničením „přírodních zdrojů“, a že tudíž ohrožuje jinak záhodný růst.

Z logiky Římského klubu vzniká první ekologická etika. K tradičním etickým zásadám ohledu k člověku, s nímž máme podle Kanta jednat vždy jako s cílem, nikdy jen jako s prostředkem, přistupuje ohled k mimolidskému světu. Ne že bychom měli s lesem či s mimolidským přírodním druhem jednat též jako s cílem, a ne jen s prostředkem. Les a vlk zůstávají prostředky. Etika se rozšiřuje jinak. Především tím, že se rozšiřuje pojem člověka. Nejde již jen o nás, dnes žijící. Jde o člověka jako takového: jednat eticky neznamená jen jednat tak, abychom neublížovali někomu jinému, nýbrž i tak, abychom neublížovali ani těm, kdo přijdou po nás, svým vnukům a pravnukům. Zpustošit přírodu, třeba zdevastovat les těžbou a spalováním hnědého uhlí, by bylo morálně nepřípustné i tehdy, kdyby to dnes nikoho nepoškozovalo, protože by to poškozovalo ty, kdo nás budou následovat. V diskusi se ovšem vynořila i legalistická námitka, že kdo neexistuje, nemůže mít ani práva, ani zájmy. Naši pravnuci dnes neexistují, tudíž nemohou mít práva či zájmy, a tedy je prý nemůžeme poškodit, ani kdybychom, zdevastovali svět k neobyvatelnosti. Taková logika uspokojila málokoho. Dnes většina lidí, i těch, kteří se životním prostředím nezabývají, přece jen souhlasí, že máme určité povinnosti vůči budoucím generacím. Svět, není jen náš: spravujeme, jej pro své vnuky.

V rámci „vědecké“ ekologie dochází i k druhému rozšíření etiky. I když cokoliv dobré je dobré jen proto, že to slouží zájmům člověka, to, co představuje zájem člověka, se rozšiřuje. Tak třeba hodnota lesa se už neomezuje jen na cenu palivového nebo stavebního dříví. Dochází také k uznání, že les má hodnotu rekreační, a dokonce snad i estetickou. Člověk potřebuje nejen spotřební užitek, nýbrž také estetický prožitek. I v rámci „vědecké“ ekologie se tu začínají uplatňovat ohledy, které nejsou jen úzce zjištěné ve jménu lidí dnes žijících. Tím vzniká jeden typ ekologické etiky. Nezpochybňuje představu, že člověk je středem všeho, že lidské zájmy a lidská přání jsou tou nejvyšší hodnotou, které se musí podřadit všechno ostatní, a že nejvyšším cílem lidského bytí je „růst“ – tedy neomezené stupňování výroby a spotřeby. Uvědomujeme si však, že tento „růst“ či „rozvoj“ vyžaduje udržitelnou přírodní základnu, a že zničit Zemi ve jménu „rozvoje“ by znamenalo konec rozvoje. Cílem tedy není růst za každou cenu, nýbrž *udržitelný* rozvoj, který neničí perspektivu dalšího rozvoje a neomezuje

rozvoj jen na vzestup hmotné spotřeby. K lidským potřebám náležejí i budoucnost a krása. Nezpochybujeme lidskou strategii růstu, avšak zpochybňujeme technologii, která problematizuje budoucí růst. Jsme dál antropocentristé, páni všeho, co kol sebe vidíme, avšak máme méně omezenou představu o tom, kdo všechno je člověk a co všechno zahrnují jeho potřeby.

Jenže... je možné zachovat představu lidské nadřazenosti, člověka jako pána všeho, jako zdroj všeho smyslu a vší hodnoty, a vyhnout se arogantní bezohlednosti průmyslového věku? Je možné dál považovat „rozvoj“, nekonečně stoupající spotřebu, za smysl lidského bytí, a nenarazit nemilosrdně na meze velice konečného světa? I při té nejlepší vůli stále stoupající počet lidí, kteří za smysl svého života považují „dohonit a předhonit“ vzdalující se Západ – či alespoň neztratit stopu – nutně vede k vyčerpání zdrojů a zanesení země odpadem. Je nás příliš mnoho a stále víc. Z hlediska filosofické ekologie není zdrojem ekologické krize jen krátkozrakost, s níž průmyslová revoluce vykořisťovala přírodu. Je to sama představa, že člověk je středem všeho a že spotřeba je smyslem jeho bytí. Z tohoto hlediska lidstvo nepotřebuje překonat jen nedokonalou spalovací techniku dvacátého století, nýbrž především svou antropocentrickou představu o lidské nadřazenosti. Potřebuje jinou perspektivu: člověka jako jednoho ze společnosti všech bytostí, jehož úkolem je žít v harmonii ve spleťtém, jemně vyváženém společenství života. Středem všeho a zdrojem vší hodnoty není člověk. Je to život – odtud pojem biocentrický. Člověk nemá právo ničit životní prostředí ostatních druhů: má povinnost usilovat o harmonické soužití všech bytostí, tedy o dobro všeho života, nejen svého. Je třeba učit se stejné úctě ke všemu životu. Je třeba učit se myslet jako hora.

Věta „myslet jako hora“ pochází z textu amerického lesníka a ekologa ante verbum Aldo Leopolda, *A Sand County Almanach*, z roku 1947. To bylo dávno předtím, než zpráva Římského klubu zpochybnila představu nekonečného rozvoje. Dva roky po válce Západ naprosto nepochyboval, že nekonečná expanze je smyslem života, že jediná hodnota je lidský hmotný prospěch. Lovci, kteří každoročně táhli v Americe do lesů zastřelit si jelena, tehdy vraždili vlky na počkání. Vlk je přece škodná: loví jeleny, tím ubírá úlovek lidským lovcům. Kdyby bylo možné vlky vyhladit, lidé by měli pro radost z honitby velická stáda jelenů. Američané s puškami nadšeně lovili škodnou.

Střelil i Leopold. Zastřelil starší vlčici. Doběhl k ní, když umírala. Ohlížela se po svých dvou vlčatech a v zelených očích jí vyhasínal oheň života. Vzдор přítomnosti člověka obě vlčata setrvala při umírající matce, bědovala tenkým hlasem. Nebylo obtížné je zastřelit. Ale vzpomínka na oheň života, jak vyhasíná v zelených očích staré vlčice, nedala Leopoldovi klidu. Zpochybnil mu ten samozřejmý antropocentrismus. Lesník Leopold popisuje, jak se poměrně rychle podařilo vyhubit na hoře vlky. Jejich biotop se zužoval, lidé je trávili jedy, chytali do pastí, stříleli na potkání, až jednoho dne v té oblasti nebylo vlků. Stáda jelenů se opravdu rozrostla. Leopold popisuje utrpení starých a nemocných jelenů, bolestné umírání celých stád hladem na hoře, která je nemohla uživit, a devastaci porostů s následnou erozí. Vlk se bojí člověka, jelen se bojí vlka, ale hora se bojí narušení rovnováhy života. Devastaci, kterou způsobilo přemnožení jelenů po vyhubení vlků, bude les napravovat sto let, erozi už nenapraví. Potřebujeme se naučit myslet jako hora, píše Leopold, a má tím na mysli odvěkou perspektivu přírody jako celku, na rozdíl od perspektivy jedné z bytostí, jelena, vlka, člověka. Ti vidí jen svůj vlastní krátkodobý zájem v konfliktu se stejně krátkodobým zájmem jiných bytostí. Jen hora vidí vše v nadhledu všeho života. Tak Leopold, snad nejváženější osobnost americké ekologie, dochází k závěru, že je třeba „myslet jako hora“.

Výrok „myslet jako hora“ je titulem knížky přeložené do slovenštiny i do češtiny v hnutí, které se samo označuje jako „hlubinná ekologie“, nabyla představa „myslet jako hora“ poněkud jiného významu. Znamená to především empatické vcítění do jiných bytostí, empatickou identifikaci s nimi. Hnutí hlubinné ekologie totiž vychází z přesvědčení, že odcizení, z něhož pramení lidská bezohlednost k přírodě, není jen odcizením přírody životem ve městech, nýbrž je především odcizením od našeho vlastního hlubinného já. Ač Arno Naess, norský publicista, který první razil pojem „hlubinné“ ekologie, necituje švýcarského psychologa C. G. Junga, hnutí, které se ztotožnilo s pojmem hlubinné ekologie, je Jungovi zjevně poplatné. Vychází z představy kolektivního nevědomí, z něhož vyrůstají jako výhonky individuální vědomí. Člověk se svým rozumem odcizil této živné hlubině a ve svém odcizení nechápe, nevnímá, jen ničí přírodu, aniž by si uvědomoval, že právě z ní vyrůstá a z ní čerpá mízu svého života.

Podle takzvané „eko-feministické“ komponenty hnutí hlubinné ekologie se člověk svým mužstvím – které je dominantní, arogantní, necitlivé a ničivé, „pánské“ ve všech nejhorších smyslech toho slova – odcizil od svého ženství, které je tajemné, temné, něžné a hojivé. Muži tohoto přesvědčení často nosí s sebou své pletení jako viditelný důkaz, že se vzdali své mužské nadřazenosti. Pro hnutí „hlubinné ekologie“ znamená tedy „myslet jako hora“ ztotožnit se citově s utrpením ničené přírody. Z odstupu to zní poněkud afektovaně – a na hnutí hlubinné ekologie je mnoho afektovaného. Ale zkuste to někdy. Zkuste se vcítit do mysli divoké kachny, která nechápe, proč mokřadla zaplňuje toxický odpad, a proč umírá, prosáklá rozlitou naftou na hladině kdysi důvěrně známých vod. Zkuste oslovit lidi jménem – a očima – jezevců, jež lidé vytlačili z Kunratického lesa, třeba jménem toho posledního jezevce: žil, jak po léta žili jezevci, jen svět kolem něj ho čím dál tím víc stlačoval. Zemřela jeho družka, zemřela jeho mláďata. Marně hledal po lese jiného jezevce. Proč? Nakonec umřel také.

Příručka *Myslet jako hora* je plná takových úvah a též velmi praktických návodů, jak organizovat cvičení nazývaná „dílna Shromáždění všech bytostí“. Je to pokus překlenout izolace našeho egocentrismu, naši izolaci od světa života, a vzbudit v nás soucítění se všemi bytostmi světa. A víc: je to pokus o radikální proměnu našeho hodnotového systému z antropocentrismu na úctu ke všemu životu.

Jenže stačí myslet jako hora? Na hnutí hlubinné ekologie je mnoho sympatického, a krásná kniha *Myslet jako hora* je příslibem vyššího, vznešenějšího lidství. Kdo ji nečetl a neprocítil, je o to méně člověkem. Své lidství naplňujeme tehdy, když dovedeme i ve svých mimolidských bližních vidět bližního. Překonat iluzi lidské nadřazenosti je opravdu něčím naprosto základním. Ale stačí to?

Nemám tu na mysli obvyklé kritiky hlubinné ekologie, že jde o zábavu vysoce privilegovaných, vzdělaných a finančně zdatných Američanů, ač to není zcela nepravda. Jde mi o kritiku zevnitř. Plně přijímám přesvědčení, že člověk je jen jedním z obyvatel tohoto světa, že nemá o nic větší nárok na jeho zdroje než kterýkoliv jiný obyvatel, že nejzákladnější hodnotou není člověk, nýbrž všechen život, a že člověk své místo na světě musí budovat s ohledem na potřeby všech svých bližních, včetně svých mimolidských bližních.

Jenže stačí to? Myslím, že ne. Totiž, mezi vlkem a člověkem je určitý rozdíl. Není to rozdíl mezi „vyšším“ a „nižším“. Kdybychom měli porovnávat a vzali v potaz dopad vlčí a lidské přítomnosti na tento svět, vyšlo by porovnání spíše ve prospěch vlků. Náš živočišný druh vytvořil hodnoty krásy a kultury, všeho, čemu říkáme civilizace. Jenže to jsou hodnoty jen pro náš druh: všem ostatním nic neříkají. Snad pomůže přirovnání. Nomenklatura minulého režimu sama pro sebe také vytvořila hodnoty, jichž si vážila, od SANOPZu³⁵ po nomenklaturní chaty u Orlíku a cesty do zahraničí. Jenže sotva bychom mohli tvrdit, že tyto hodnoty, vytvořené jen pro sebe, opravňují nomenklaturu k setrvání u moci. Podobně jsme my, lidé, nomenklatura přirozeného světa. To, že vytváříme hodnoty sami pro sebe, zatímco bezohledně ničíme všechny ostatní, nás těžko může opravňovat k nadřazenosti. Nejsme vyšší druh, jen jiný.

Naše odlišnost spočívá především v tom, že jsme bytosti svobodné – a tudíž povolané k odpovědnosti. Vlk nemá morální povinnost, aby omezil lov, když stav psounů v jeho lovišti poklesne pod hranici udržitelnosti. Člověk má morální povinnost omezit svůj lov, třeba rybolov, když hrozí vyhynutí určitého druhu ryb. Ekologický dopad činnosti vlka je totiž omezován řádem přírody. Člověk sám však řád přírody nejen narušil – Leopoldův příklad vyhlazených vlků – nýbrž svou technikou se mu sám vymkl. Kdyby lovil jen udici, pak by pokles určitého druhu vedl k nižším úlovkům, a tak k poklesu rybolovu a k regeneraci ohroženého druhu. Jenže člověk na pokles úlovku reaguje dokonalejší technikou. Hubí dál. Jediné, co může zabránit vyhynutí druhu, je morální odpovědnost člověka, který sám dobrovolně omezí rybolov.

Je třeba myslet jako hora, ale nestačí to. Protože hora snad myslí, avšak nejedná. Jen trpí. Je třeba myslet jako hora, avšak jednat jako člověk: přijmout odpovědnost za naše jednání a řídit je tak, aby nevedlo k záhubě života.

Nemůžeme se prostě spokojit s biocentrismem, protože ve své svobodě jsme bytosti morální, ne pudové, a ve svém jednání nemůžeme spoléhat na pud. Snad je tu třeba neologismu: potřebujeme *agathocentrickou*

³⁵ SANOPZ – Sanatorium pro poštovní zaměstnance, luxusní zdravotnické zařízení vybudované za první republiky. Za komunistického režimu bylo vybaveno špičkovou medicínskou technikou a kvalitními zdravotnickými službami, ale léčili se zde jen nejvyšší představitelé komunistické strany („nomenklaturní kádři“), běžný občan neměl šanci se sem dostat. Dnes je zařízení součástí špičkové nemocnice Na Homolce.

ekologii, potřebujeme ekologickou etiku, která vychází z lidské povinnosti nejen žít, tak jako zcela spontánně žije třeba vlk, nýbrž žít dobře, žít jako člověk odpovědný.

Odpovědnost a dobrovolná skromnost

Co to znamená žít jako člověk (ekologicky) odpovědný? Nepochybně to zahrnuje i praktickou ekologii, na kterou se soustředí technická ekologie. Znamená to recykling a druhotné užívání, znamená to úspornou technologii a všechno, co náleží k trvale udržitelnému životu. Za druhé to znamená i citovou otevřenost vůči všemu životu, kterou zdůrazňuje „hlubinná“ ekologie. Znamená to vzdát se své lidské nadřazenosti a přijmout povinnost zdůvodnit své nároky nejen dobrem vlastním, nýbrž dobrem všeho bytí. Když uvažujeme o výstavbě silnice přes mokřadlo, nestačí ji ospravedlnit tím, že by to bylo výhodné pro lidi. Je třeba posoudit ekologický dopad a být připraven na možný závěr, že v zájmu všech bytostí raději necháme auto doma a pojedeme vlakem. To všechno znamená žít jako člověk odpovědný. Znamená to však i víc: základní změnu orientace od strategie „více“ ke strategii „méně“, kterou Američané označují pojmem „voluntary simplicity“ čili dobrovolná prostota, dobrovolná střídmost.

Oč jde, je osobní rozhodnutí volit „méně“ tam, kde mám na vybranou. Po skoro tři sta let jsme totiž vycházeli z předpokladu, že pokrok znamená nutně „víc“, že co je větší, náročnější, nákladnější, složitější, je automaticky i lepší. Jenže co nás dnes ohrožuje, a co ohrožuje celý svět a všechen život, je nadspotřeba. Proto lepší není to, co je náročnější, nýbrž pravý opak: lepší je vždy to, co je méně náročné. Méně je lépe.

Pro postoj dobrovolné střídmosti se obvykle uvádějí tři druhy důvodů: morální, sociální a ekologický. Morální důvody jsou odvěce platné. Člověk snese mnoho smysluplného strádání, ale pramálo nesmyslného nadbytku. O člověku platí, že své naplnění nachází v sebepřekročení, ne v sebeuspokojování. Snad nejlepší radou člověku je biblická zásada „Hleďte nejprve království Božího, vše ostatní vám bude přidáno“. Bylo by obtížné najít myslitele, který by vážně doporučoval, abychom následovali příkladu generála Luculla. I Epikuros doporučuje střídmost jako cestu ke spokojenosti. Konzum jako cestu ke štěstí doporučují jenom ti, kdo se živí prodejem hraček pro dospělé.

Novější je argument sociální. Svět se dnes dělí ve dvě – na svět nesmírného nadkonzumu založeného na systematickém plýtvání a umělé spotřebě podpořené obrovským reklamním průmyslem, a svět přímo neuvěřitelné bída, kde lidé trpí a umírají na samém pokraji přežití. Nadspotřeba privilegovaných se vykupuje bídou бедných: levné zboží z Číny pro Spojené státy vyrábějí děti pracující na pokraji otroctví, tropické pralesy, zelené plíce světa, mizejí proto, aby se získal papír na 148stránková vydání novin, jež se věnují především reklamě na podporu další nadspotřeby. Lidé privilegovaného světa tu mají dvojí odpovědnost. Jednu, aby svým tržním chováním snižovali spotřebu, druhou, aby svým chováním vytvářeli trvale udržitelný vzor. Chtě nechtě slouží privilegovaný svět za vzor: třetí svět napodobuje první, lidé třetího světa si váží toho, čeho si váží privilegovaní. Tak tomu bylo vždy a všude. Privilegovaní tohoto světa dnes dluží třetímu světu vzor: že si vážíme střídmosti, úspory, skromnosti. Tak třeba osobní auto je dle sociálního argumentu něco jako ekologický zločin a také ekologická časovaná bomba, s nesmírně ničivými následky. Pokud však po autech dychtíme sami, těžko můžeme očekávat od obyvatel třetího světa, že po nich prahnout nebudou. Máme tedy dvojí odpovědnost: neubírat z velmi konečné zásoby světa tolik, abychom ochuzovali druhé, a poskytnout světu příklad, který svět nezničí. Tedy zas dobrovolná střídmost.

Proti sociálnímu argumentu se obvykle vznáší námitka, že k sociální spravedlnosti nevede cesta snižování spotřební úrovně privilegovaných, nýbrž zvyšování spotřební úrovně бедných. Jenže tu narážíme na argument ekologický. Abychom zastavili zkázu přírody, bylo by třeba, aby pět miliard lidstva zůstalo na úrovni dnešní bída – a privilegovaná miliarda se vrátila nejméně na úroveň roku 1970. Země nesnese další zvyšování spotřeby, a má-li spotřeba třetího světa stoupat, aniž by ohrozila přežití Země, musí spotřeba privilegovaného světa klesat. Z toho zase vychází strategie dobrovolné střídmosti. Malé je krásné, psal ekolog Schumacher před čtvrt stoletím. K tomu můžeme dodat, že menší je lepší.

Snad vůbec nehlouběji zakořeněný předsudek v nás je právě představa opaku, že líc znamená víc, že co je dražší, je lepší. Jenže je zahradní minitraktor s vlečnou sekačkou lepší na čtvrt aru nežli kosa? Stroj poseká trávu rychleji, s menším vynaložením námahy. Je ale vysokoškolský učitel nebo spisovatel tak fyzicky zatížen,

že potřebuje ušetřit tuto námahu? Když však započítáme námahu na vydělání těch mnoha desítek tisíc, které stojí traktor, je najednou ta kosa úspornější. Méně je lépe.

Nejde o to, abychom žili v dobrovolné bídě jako africký vesničan. Naši spotřební úroveň do velké míry určuje společnost už tím, že žijeme právě v ní. V bytě mohu svědomitěji zhasínat, ale za okny je Praha zaplavena světly, která svítí celou noc. Je jich víc, než je třeba, prý proto, že Dukovany vyrábějí celou noc a vytvářejí přebytek, když normální spotřeba klesne. Jenže o to nejde. Smyslem dobrovolné střídmosti není jen okamžitá úspora energie, nýbrž změna občanských postojů. Jde o to, aby se lidé naučili být hrdi na to, s jakým málem vystačí, a ne na to, kolik vyplývají. Jde o to, aby lidé byli hrdi třeba na to, že nemají televizi, a ne na to, jak ji mají velkou. Jde o to, aby lidé byli hrdi na to, že ze zásady jezdí vlakem a tramvají, a ne na to, že jezdí autem, které za každý ujetý kilometr spotřebuje 27krát víc energie a 27krát víc zamoří ovzduší.

Znamená to pokles životní úrovně? Myslím, že ne. Pokles spotřební úrovně jistě: o ten jde. Jenže spotřební úroveň a životní úroveň nejsou zdaleka totéž. Plavil jsem se jednou na přestavěném rychlém člunu (výkon 6000 koňských sil) amerického námořnictva, a také jsem vesloval na šináglu u Žofínského ostrova. Zaznamenal jsem jen určitý rozdíl ve výkonu, ale nezaznamenal jsem rozdíl ve spokojenosti obou posádek. Životní úroveň je otázkou spokojenosti, a ta se stoupajícími nároky obvykle klesá. K životní úrovni patří řada věcí daleko důrazněji než individuální hmotná spotřeba. Patří k ní třeba pocit osobní bezpečnosti. I s nižší spotřební úrovní mám vyšší životní úroveň, když mohu jít klidně večer Kunratickým lesem, než když se po setmění odvážím mimo dům jen se psem a s ocelovým bodcem na konci deštníku. Mám vyšší životní úroveň, když se na mne lidé na ulici usmějí a prodavačka u stánku se zeleninou prohodí vlídné slovo, než kdybych mohl celý stánek koupit a musel snášet nenávistné pohledy, jimiž bídí častěji bohaté v zemích třetího světa. Životní úroveň, to znamená žít bez hladu a strachu, bez bídy a bez špatného svědomí. Vysoká životní úroveň, to neznamená jen školy a lesy, ale také to, že mohu žít na úrovni své společnosti bez stálé výčitky svědomí, že kvůli mému dobrému jídlu zvířata trpí nesmírnou krutostí a lidé třetího světa hladovějí, že za můj osobní blahobyt platí zanedbané lesy a devastovaná příroda, že můj příklad vede tento svět ke zkáze. Dobrovolná střídmost, to je především úsilí o čisté svědomí.

Jak usilovat o čisté svědomí? Martin Luther doporučuje statečně hřešit, leč ještě statečněji věřit, a na tom něco je. Mé svědomí nikdy čisté nebude: i můj nejskromnější život je vykoupen utrpením jiných. Vděčnost za dar života je prvním krokem k jeho obnově. Druhý krok vyjadřuje zásada „Live simply that others may simply live“ – Žít prostě, aby druhí mohli prostě žít. Vzpomeňte na to, až se příště polaskáte s kravičkou. Pomyslete přitom na to, že skot má stejnou škálu citů, vzpomínek a nadějí jako *homo sapiens sapiens*, jen podstatně omezenější schopnost vyjadřovací. Jak asi žila, jak umírala ta svíčková? Či ta vepřová? Vepř prý je ještě inteligentnější než kráva...

Tu přistupuje třetí zásada: myslet globálně, jednat lokálně. Myslet globálně znamená překonat všechen provincialismus. Jde o to uvědomit si celkovou situaci lidstva na přelidněné zeměkouli, lidstva, z nějž šedesát procent přežívá na pokraji hladomoru; zdivočelé děti žijí ve smečkách v luxusních velkoměstech – a dvacet procent si vymýšlí, zač jen utrácet. Znamená to uvědomit si nesmírné utrpení mimolidských bližních, krásných a moudrých slonů, kterým hrozí vyhubení – vědí to a prokazují to svým chováním, jen nevědí, co dělat... A znamená to, uvědomit si, jak trpí naši bližní v tom, čemu říkáme „masná výroba“, protože to nechceme označit pravým jménem. Myslet globálně, to znamená nezavírat oči před utrpením, ať je to sebebolestnější. A jednat lokálně: to je právě úkol občanů a mimovládních organizací.

Dokud žijeme ve světě a v těle, nemůžeme se vyhnout spotřebě. Budeme však svět užívat jinak. Budeme jej užívat vděčně, ne lhostejně, vážit si každého nákladně vykoupeného sousta, neplýtvat jím – a nevymýšlet si nové a nové „potřeby“. Za to, co máme, svět platí velkou cenu. Tedy první skupina úkolů je učit se vděčností, učit se vážit si všeho, co máme.

Pak je tu druhá skupina úkolů. V tržním hospodářství určuje – či měl by určovat – zájem spotřebitele, co se bude vyrábět, co se bude konzumovat, do čeho bude společnost investovat. Spotřebitele je možné zmanipulovat: obrovský reklamní průmysl je tu jen pro to, aby spotřebitele přesvědčil, že má požadovat to, co mu výrobce nabízí, místo toho, co je v jeho zájmu i v zájmu přírody. Je na nás, abychom se nedali zmanipulovat: abychom trvali na tom, že ekologicky výhodná hromadná doprava je nám milejší než ekologicky zhoubná auta, že dáváme přednost lesům před trojím obalem na sušenkách, kvalitním školám a nemocnicím před sníženou daní. Je na

nás, abychom vytvářeli spotřebitelský nárok na trvale udržitelný život. Je na nás, abychom soustavně odmítali konzumovat cokoli, co se nám nabízí jen proto, že je to „nové“ či že by nám to soused záviděl...

Třetí skupina úkolů se týká lokálního jednání. Může to znamenat obnovovat zdevastovaný biotop – odstranit odhozené pneumatiky z koryta Botiče – anebo usilovat o novelu příslušného zákona, který by třeba dále zvýhodnil druhotné užívání ojetých pneumatik či, ještě lépe, užívání dopravních prostředků, které neužívají pneumatiky. Jde však o iniciativu, která mění člověka z trpného pozorovatele vlastního osudu na jeho tvůrce. Můžeme se tak opravdu stát tvůrci a doufat, že se nám podaří zachránit zemi a lidstvo vzdor všemu, co předpokládají vědci, kteří se zabývají studiem dynamiky dnešní společnosti a dlouhodobou prognostikou? Nevím. Dynamika stoupající spotřeby je hrůzná; je těžké si představit, že by lidstvo, navyklé stoupajícímu konzumu jako droze, dovedlo změnit sebeničivý směr spotřebního vývoje. Je možné, že pokus kosmu či Bohu s bytostí svobodnou, řízenou rozumem a svobodnou vůlí, ne pudem, skončí neúspěchem. Snad již v nepříliš vzdálené budoucnosti si naši poslední potomci řeknou, že člověk nedovedl využít svobody, kterou mu Bůh poskytl. Staral se jen o vlastní prospěch, a tudíž vyhynul. Bylo nám ostatně řečeno, že chtěl-li by kdo život svůj zachovati, ztratit jej.

Jenže již Immanuel Kant věděl, že člověk, který není ani vševědoucí, ani všemohoucí, nemůže zakládat své jednání na tom, zda počítá s úspěšným výsledkem. Nikdy nevíme předem, jak to dopadne. Nezbyvá nám než konat dobro jen proto, že je dobré usilovat o záchranu přírody z lásky k životu a z úcty ke svým mimolidským bližním. Je dobré vytáhnout odhozenou pneumatiku z Botiče, i když je možné, že tam bezohledný motorista zítra hodí další. Třeba je to marné, ale je to dobré. A víme přece, jak z pohádek, tak i ze života, že když člověk usiluje o dobro, dostává se mu často zcela nečekané pomoci ve zdánlivě nejbeznadějnějších situacích. To nechme na Bohu – či na přírodě. Starejme se raději o to, abychom se řídili úctou k životu a láskou ke všem bytostem – a doufejme, že to ostatní bude nám přidáno.



KULIŠANOVÁ, Hana: Bludní Holanďané

KULIŠANOVÁ, Hana. Bludní Holanďané. *Lidové noviny*, 29. 1. 2011.

Ian Buruma: *Vražda v Amsterdamu: Smrt Thea van Gogha a meze smířlivosti*. Academia, Praha 2010, 204 stran.

Rob Riemen: *De eeuwige terugkeer van het fasisme*. Atlas, Amsterdam, 2010, 64 stran.

Pim Fortuyn: *De verweesde samenleving*. Bruna, Utrecht, 1995, 238 stran.

Není vraždy, která by nevzbudila emoce. Tahle je budí už šest let po celém světě. U nás teď s obnovenou silou. A to i přesto, že se odehrála v zemi, na kterou tady přijde řeč spíš zřídka. V českém překladu ale právě vyšla kniha, která násilnou smrt režiséra Thea van Gogha podrobně zkoumá. A přináší zprávu o tom, jak moc změnila společnost. Nejen tu nizozemskou, již zasáhla přímo.

Třebaže vypadá pořád stejně, změnilo se Nizozemsko během jediné dekády k nepoznání. Co platilo dlouhá staletí, je dnes najednou jinak. Zemí se přitom nepřehnala válka, nestihla ji žádná děsivá katastrofa. Ani přírodní, ani ekonomická. S jistou nadsázkou by se dalo říct, že „jen“ zemřeli dva lidé. Jenže způsobem, jaký si nikdo nebyl ochoten představit. Politická vražda je fenoménem, na který Nizozemsko nebylo ani zvyklé, ani připravené. A najednou se během třiceti měsíců muselo vyrovnat hned se dvěma případy.

Incident jako norma

Nejdřív v květnu 2002 zhasla rukou ideologicky motivovaného vraha vycházející hvězda nizozemského politického nebe Pim Fortuyn. O dva a půl roku později pak podobným způsobem přišel o život i umělecký provokatér Theo van Gogh. Ze života Nizozemců v okamžiku jejich vraždy něco podstatného zmizelo a něco nového tam

naopak našlo své místo. Zdá se, že co bylo kdysi tabu, začíná být dnes bezmála vyžadovaná norma: když před deseti roky nastoupil profesor sociologie Pim Fortuyn svou politickou dráhu a začínal nahlas kriticky hovořit o přistěhovalectví a islámu, byl obviněn z diskriminace. Dnes nizozemský parlament připravuje zákon namířený proti přívržencům ortodoxního islámu: chce zakázat nošení burky na veřejnosti.

Otřesy ale prochází i sám způsob, jakým byli Nizozemci zvyklí o citlivých věcech rozprávět. „Než byl zavražděn Pim Fortuyn, debatu určovaly obecné myšlenky o problémech a principech jejich řešení. Zkušenosti občanů přitom byly nanejvýš používány jako ‚vstup‘ a politici se starali o ‚výstup‘. Po březnu 2002 ale debatu zahltily nejindividuálnější projevy nejindividuálnějších emocí. Incident jako způsob komunikace se stal normou,“ popisuje změnu Hubert Smeets, komentátor vlivného nizozemského večerníku NRC Handelsblad.

Potvrzuje tak jednu z důležitých tezí knihy *Vražda v Amsterdamu*, v níž se profesor newyorské Bard College Ian Buruma snaží doložit, že ani v jeho rodném Nizozemsku už dnes bohužel není možné debatovat o islámu bez emocí a osobních útoků. Buruma (po otci Nizozemec, po matce Brit) žije už třicet let v zahraničí. Po studiích čínské literatury, historie a teologie postupně pracoval jako filmař, novinář a vysokoškolský učitel. Po vraždě režiséra Thea van Gogha se vrátil na nějakou dobu domů. Absolvoval desítky rozhovorů s nizozemskými muslimy, umělci, vzdělanci i politiky, jež pak shrnul ve zmiňované knize (vyšla v roce 2006, překladu do češtiny se dočkala na samém sklonku minulého roku). Na jejich základě dospěl k názoru, že je možné, aby muslimové kultivovali svoji vazbu s islámem a zároveň se integrovali do západní společnosti. Udržení náboženské inspirace přitom Buruma pokládá za jediný možný způsob, který může muslimy žijící na Západě uchránit před fundamentalismem.

Společnost otřesená tolerancí

Jak je možné, že společnost – po staletí vyhlášená svou tolerancí, kterou navíc pokládá za jeden ze svých definičních znaků – se dokáže tak rychle změnit? Ukazuje se, že na tom paradoxně může mít nemalý podíl právě dlouhodobě uplatňovaná tolerance. Přesněji řečeno ta její podoba, pro níž se v nizozemštině vžil termín „gedogen“, do češtiny jen velmi obtížně přeložitelný.

V praxi se projevuje zejména snahou nepotlačovat represivně věci, které stejně zákon nikdy nemůže uspokojivě vyřešit. V rámci „gedogen“ tak už například několik posledních dekád odpovědná místa přivírala oči nad jevy, které jinak zákon zapovídá. Tato tolerance úřadů vůči určitým projevům svobodné společnosti (konzumace měkkých drog, prostituce, sňatky homosexuálů či eutanazie) vedla postupem času až k jejich úplné, nebo alespoň částečné legalizaci. A moderní sekularizované Nizozemsko si právě na tomto přístupu, který navazoval na starou volnomyšlenkářskou tradici, vystavělo svou identitu. Na přelomu 21. století ale i ono narazilo na své meze, když země přestala být schopna absorbovat rostoucí počet jinak smýšlejících imigrantů stejně komplexně, jako na to byla dlouhá desetiletí zvyklá.

Jedním z prvních, kdo začal veřejně formulovat latentní pocity nespokojenosti s tímto vývojem, byl rotterdamský univerzitní profesor sociologie Pim Fortuyn, který se otevřeně hlásil ke své homosexualitě. Jeho zásluhou se začalo hlasitě debatovat o tématech, jako jsou nezdařená integrace přistěhovalců, klesající bezpečnost a problémy ve zdravotnictví, školství i nizozemské infrastrukturu. Otevřeně například označil islám za zaostalou kulturu, a jeden z jeho výroků byl dokonce interpretován jako návrh na zrušení prvního článku nizozemské ústavy, který zakazuje diskriminaci. Svými odpůrci byl proto označován za rasistu, pravicového demagoga, neonacistu, Eichmana, holandského Haidera nebo Berlusconiho.

Fortuyn sám ale viděl problém podstatně jinde. Už v roce 1995 ve své knize *De verweesde samenleving* (Osiřelá společnost) formuloval myšlenku, podle níž Evropa žije v období bez směru, ideologií a apelujících myšlenek, přestože vše, co hrálo nebo hraje důležitou roli v moderním světě, začalo právě tady. Kulturní revoluce šedesátých let, píše Fortuyn, ale skoncovala s tradiční otcovskou rolí ve společnosti a vyřadila generační mechanismy, což vedlo k erozi kolektivního citění a narušilo udržování a předávání společenských norem a hodnot. Fortuyn si proto kladl otázku, zda takto „osiřelá“ antiautoritářská a individualizovaná společnost vůbec má nějakou budoucnost.

Jeho krátký, ale prudký vzestup na politické scéně však skončil tragicky – v květnu 2002, v předvečer parlamentních voleb, jej zavraždil levicový aktivista. Předvolební preference v tom okamžiku předpovídaly jeho nově vzniklé straně Kandidátka Pima Fortuyna veliké vítězství. Po smrti svého zakladatele strana získala 26 ze

150 parlamentních křesel, takže se stala druhou nejsilnější formací v parlamentu a nejuspěšnější nově vzniklou stranou v historii Nizozemska. Fortuynovým nástupcům se však tento zisk nepodařilo udržet a během několika let vymizeli z politické scény.

Fortuyn ovšem nezůstal – alespoň co se veřejné a dobře slyšitelné kritiky islámu týká – osamocen. Štafetu po něm převzal režisér, scenárista, televizní producent, herec a fejetonista Theo van Gogh, pravnuke bratra slavného malíře Vincenta. Rozený provokatér své názory formuloval celkem nevybíravě a popudil proti sobě většinu vyznavačů islámu v Nizozemsku a později i po celém světě, když uvedl film *Submission*. Krátký snímek natočený podle scénáře nizozemské političky somálského původu Ayaan Hirsi Ali, který pojednává o násilí a zvůli vůči ženám v muslimském světě. Na polonahá ženská těla jsou v něm promítány úryvky z koránu, které se vztahují k nadřazenosti mužů nad ženami.

Po uvedení filmu v nizozemské televizi se dočkali oba autoři několika výhrůžek smrti, kterým se – na rozdíl od Ayaan Hirsi Ali – van Gogh vysmíval. Nevěřil totiž, že „by někomu stálo za to zabít vesnického blázna“. Někdo takový se ale našel. V listopadu 2004 zastřelil van Gogha za bílého dne na amsterdamské ulici šestadvacetiletý vrah marockého původu. Přál si zemřít jako mučedník za svou víru. Policie jej však dopadla živého a nyní si ve vězení odpykává doživotní trest.

Dvěma politickými vraždami zcela šokovaná nizozemská společnost se však vzápětí dočkala ještě nesmlouvavějšího kritika islámu. Stal se jím někdejší liberál Geert Wilders, který ještě v roce van Goghovy smrti založil Stranu svobody. V loňských parlamentních volbách s její pomocí dobyl 24 parlamentních křesel a stal se tak šéfem třetího nejsilnějšího politického uskupení v zemi. Jeho rostoucí vliv dokládá i fakt, že právě na podporu Strany svobody dnes stojí menšinová vláda liberálů a křesťanských demokratů.

... a potom kousli do jablka

Pro pochopení, proč v tradičně tolerantní zemi dala celá pětina voličů hlas straně, která se již zcela otevřeně staví proti významné muslimské menšině (tvoří ji zhruba 6 procent nizozemského obyvatelstva) a apeluje především na nespokojenost voličů, je třeba zajít dál do historie.

Již v průběhu osmdesátých let minulého století se stal rozbujelý a veleštedrý sociální systém neúměrnou zátěží pro nizozemský státní rozpočet. Vlády tak byly volky nevolky nuceny zahájit pozvolnou, ale vytrvalou demontáž rozsáhlých výhod. Mluvit v této souvislosti o přistěhovalcích, kteří z výhod sociálního státu mohutně těžili, bylo dlouhou dobu považováno za svrchovaně nekorektní. Když se ale objevilo krátce po sobě několik politiků, kteří toto kyselé jablko nakousli, pociťovalo to mnoho lidí jako vysvobození.

Najednou tu byl v osobě Pima Fortuyna a později Geerta Wilderse někdo, kdo na politické scéně pojmenovával problémy a pocity, pro které do té doby nebylo ve veřejné diskusi místo. Především sociálně slabší vrstvy získaly pocit, že je někdo skutečně vyslyšel a mluví za ně. „Osířelí“ Nizozemci najednou získali možnost směřovat svou nelibost na to, co je jim cizí: na islám, neevropské přistěhovalce, Evropskou unii. Jejich nespokojenost se dala shrnout do věty: Nizozemsko musí být víc nizozemské. V pozměněném společenském klimatu bylo najednou třeba hledat a nově vymezovat hranice svobody slova, která kdysi platila za absolutní hodnotu. Obrovským impulzem pro diskusi o ní byla vražda Pima Fortuyna. On sám totiž opakovaně upozorňoval na to, že jeho političtí odpůrci a média jej demonizují. Otevřeně je varoval, že jestli se mu „něco stane“, ponesou za to odpovědnost i oni.

Problematiku svobody projevu může ilustrovat i situace okolo uvedení Wildersova krátkého dokumentárního filmu *Fitna*, který poukazuje na nebezpečí islámského terorismu. Nizozemská Islámská federace se v tom Wildersovi v roce 2008 snažila zabránit a požádala soud, aby uvedení filmu zakázal. Wilders sice proces vyhrál, ale později se paradoxně ukázalo, že nikdo v celém Nizozemsku není ochoten film uvést, protože náklady na zajištění bezpečnosti by byly neúměrně vysoké. Film, který byl již předem v mnoha zemích odsouzen a od nějž se okamžitě distancovala i nizozemská vláda, byl nakonec uveden na internetu. Po celém světě způsobil rozruch – v některých zemích jihovýchodní Asie ho cenzura zakázala, v některých muslimských zemích docházelo i k bojkotům nizozemského zboží. V jiném, ještě probíhajícím procesu se Wilders musí zodpovídat z toho, že v novinovém článku nazval islám fašistickou ideologií a dožadoval se, aby byl zakázán korán. Při zahájení procesu Wilders před soudem prohlásil, že v lavici obžalovaných nestojí on, ale svoboda slova.

O tom, že se diskuse v Nizozemsku vyhrcojí, svědčí i fakt, že filosof kultury Rob Riemen ve své nové knize *De eeuwige terugkeer van het fascisme* (Věčný návrat fašismu) tvrdí, že sám Geert Wilders je fašista, přičemž toto slovo nechce použít jako nadávku, ale jako objektivní název. Fašismus se podle jeho názoru vyznačuje „technikou politizace nevraživosti masového člověka, který nevyznává žádné duševní hodnoty“ a objevuje se, když je společnost v krizi. Jeho typickými rysy, které Riemen nachází i u Wilderse, jsou demagogie, nenávisť, nadávání a určování společného nepřítele. To vede k frustracím, které jsou podhoubím pro násilí a agresi. „Když je společnost v dostatečné míře prosáknuta nenávisť a násilím, jsou dokonce nejlepší přátelé schopni se nenávidět,“ říká filozof Riemen s odkazem na válku v bývalé Jugoslávii.

Konec přecitlivělých

Při pohledu na současné Nizozemsko snadno vzniká dojem, že to, co bylo dříve tabu, je nyní předepsaným smýšlením, a naopak. I tento dojem je však relativní.

Sociolog, publicista a spisovatel Herman Vuijsje poukazuje na to, že na konci minulého století panovala vůči rasismu a diskriminaci jistá přecitlivělost, takže třeba i jen jemná zmínka o etnickém rozdílu vyvolávala pochybnosti. „Tyto pochybnosti teď úplně vymizely. V Nizozemsku panuje otevřené, volné a všestranné diskusní klima. Vše, co spadá do hranic zákona, je možné říkat a také se to říká. Navíc se ozývá volání po tom, aby byl tento zákonem stanovený prostor zvětšen tím, že zákaz diskriminujících výroků bude omezen jen na výroky, které vybízejí k fyzickému násilí.“

Vuijsje je navíc přesvědčen, že politické smýšlení Nizozemců je stabilnější, než ukazují volební výsledky. „V posledních dekádách minulého století byla kritika panující politické korektnosti rozšířenější, než si lidé troufali přiznat. Na druhou stranu z průzkumu mezi Wildersovými voliči vyplývá, že mnozí z nich s jeho antiislámskými názory nesouhlasí. Podle ankety z roku 2009 se jen polovina jeho voličů domnívá, že Geert Wilders by byl dobrým kandidátem na funkci premiéra.“

Takovému pohledu dávají za pravdu i průzkumy veřejného mínění, které lze interpretovat tak, že Nizozemci o svou toleranci nepřišli úplně. Třeba homosexualita je zde akceptována podstatně více než v jiných západoevropských zemích. A podle nedávného průzkumu německého sociologa Detlefa Pollacka smýšlí o muslimech pozitivně 62 % Nizozemců, což stále výrazně předčí situaci ve Francii, a oproti Německu jde dokonce o dvojnásobné číslo.

Ani Nizozemci sami se tak neshodnou na tom, jakou změnou vlastně procházejí. Co totiž jedni považují za přínosnou změnu na cestě k žádoucí otevřenější veřejné debatě, druhé znepokojuje, protože přístřeší považují za škodlivý a nevratný jev.

Autorka je překladatelka, dlouhodobě žije a pracuje v nizozemském Halle.



STEVENSON, Robert Louis: Obrana zahalečů

STEVENSON, Robert Louis. *Obrana zahalečů*. 1881. Brno: Zvláštní vydání, 1992.

„Boswel: Když zahálíme, nudíme se.

Johnson: To je, pane, proto, že druzí pracují. Potřebujeme společnost, kdybychom zaháleli, nenudili bychom se; bavili bychom se navzájem.“

Právě teď, kdy každý je povinen pod hrozbou zákona, který ho přesvědčuje, že jinak by se dopustil zločinu proti slušnosti, vstoupiti do nějakého výnosného zaměstnání a pracovati v něm aspoň s jakýms takýms nadšením,

zdá se povyk těch, kdož jsou spokojeni tím, že mají dosti a zatím jen přihlížejí a radují se, poněkud vychloubačný a drzý. A přece by tomu tak nemělo být. Tak zvaná zahálka nespočívá v nic nedělání, nýbrž naopak v děláni mnohého, co není uznáváno dogmatickými rituály vládnoucí třídy a plným právem může o sobě prohlásit, že jest zaměstnáním právě takovým, jako je výrobní práce. Připusťme, že přítomnost lidí, kteří odmítli se účastnit velkého závodu o trochu peněz, je pohoršením a rozčarováním pro ty, kdož pracují. Ušlechtilý chlapík (jak vidíme tam mnohé) přijímá své určení, rozhoduje se pro peníze a s emfatickým nadšením se vrhá za nimi. A pokud se takový člověk těžce lopotí, lze lehce pochopit jeho nevoli, spatří-li drzého jednotlivce, který na louce, stranou cesty, leží s šátkem na obličejí a sklenicí u ruky. Alexandr byl dotčen na citlivém místě netečností Diogenovou. Kam se poděla pýcha hlučných barbarů, kteří dobyli Říma, když vtrhnuvše do senátu, našli senátory tiše sedící a netečné k jejich úspěchu? Je nepříjemné, naleznete-li po namáhavém slezení hory lidskou bytost, která je netečná k vašemu hrdinskému výkonu. Proto fyzici ztracují nefyzické; finančníci jen těžce snášejí ty, kteří málo vědí o kapitálu; a lidé všech povolání se spojují, aby přezírali ty, kdož žádného nemají.

Ale ačkoliv je to jedna z nesnází této věci, přece není největší. Nemůžete být vsazen do žaláře proto, že jste mluvil proti práci, avšak můžete být poslán do blázince za to, že mluvíte jako blázen. Největší obtíž při většině věcí nastává, mají-li se dělat dobře; proto, prosím, pamatujte si, že toto je obhajoba. Jistě lze moudře uvést mnoho věcí ve prospěch práce a jen málo lze namítat proti ní, a to málo bych chtěl povědět při této příležitosti. Uvádí-li se jeden důvod, není třeba být nezbytně hluchým ke všem ostatním, a to, že někdo napsal knihu o cestách po Černé hoře, není důvodem, proč by nikdy nemohl být v Richmondu.

Je nade vši pochybnost jisté, že lidé měli by v mládí hodně zahálet. Neboť ačkoliv tu a tam uklouzne se školním vyznamenáním i nějaký lord Macaulay se všemi pěti pohromadě, většina chlapců draze za ně zaplatí, takže již nikdy poté netrefí do černého a začíná pak všeobecný úpadek. A totiž lze říci o době, kdy nějaký jinoch se bud vzdělává sám, nebo trpí, aby ho vzdělávali druzí. Musil to být velmi pošetilý starý gentleman, který oslovil Johnsona takto: „Mladý muži, pilně se teď držte knih a načerpejte zásobu vědění, protože pak, až na vás přikvačí léta, shledáte, že ležet v knihách je jen mrzutý úkol.“ Ten starý pán, jak se zdá, si nepovšiml, že jsou ještě mnohé jiné věci než čtení, které v pozdějších letech jsou obtížné a leckdy i nemožné, že po nějakém čase musí člověk užívat brýlí a nedovede chodit bez hole. Knihy jsou svým způsobem dobré, ale jsou náramně neživou náhražkou života. Politováníhodným zdá se člověk, který, jako lady ze Shalotů, sedí obrácen zády ke všemu ruchu a kouzlům skutečnosti a hledí do zrcadla. A čte-li někdo příliš usilovně, jak nám připomíná stará anekdota, zbude mu málo času na přemýšlení.

Hledíte-li nyní zpátky na svou výchovu, jsem si jist, že to nejsou plné, živé a poučné hodiny chození za školu, kterých litujete, nýbrž že spíše vyškrtnete některé chvíle hloupého polospánku ve škole. Co se mne týče, navštěvoval jsem jeden čas pilně přednášky. Pokud se pamatuji, otáčení vrcholu je případ u kinetické stability. Dosud si vzpomínám, že emphyteusis není nemoc a že stillicida není zločin. Ale ačkoliv bych se nerad dobrovolně loučil s takovými drobtý vědění, nepřikládám jim takovou závažnost jako některým maličkostem, jež jsem míjel, zatímco jsem chodil za školu. Není čas k obšírnému výkladu o tomto znamenitém místě výchovy, jež bylo oblíbenou školou Balzacovou a Dickensovou, a která každoročně vychovává mnoho velmi znamenitých mistrů v umění vidět život. Postací, řeknu-li toto: nenaučí-li se jinoch na ulici nic, je to tím, že není schopen se učit. Není třeba chodit za školu vždy do ulice, neboť dává-li přednost tomu, může vyjít zahradními předměstími do přírody. Snad ho upoutá nějaký trs šeríku nad potokem nebo může vykourit množství dýmek nad vodou, bublající přes kameny. V křoví bude zpívat nějaký pták. A tam snad jeho myšlení vpadne do vhodného ladění a on uvidí věci z nové perspektivy. Nuže, není-li to výchova, co je to tedy? Můžeme si představit, jak pan Moudrý osloví takového člověka, i rozhovor, který poté následuje: „He, mladíku, co zde děláte?“ „Ach pane, hovím si.“ „Což není čas vyučování a neměl byste si plně hledět knih, abyste nabyt vzdělání?“ „Snad ne, avšak takto, nemáte-li nic proti tomu, se též učím.“ „Učíte? Věru! A čemu, prosím? Matematice?“ „Ne, ovšem že ne.“ „Metafyzice?“ „Ani tomu ne.“ „Nějaké řeči?“ „Ne, žádné řeči.“ „Obchodním vědám?“ „Ani těm ne.“ „Čemu tedy?“ „Pane, poněvadž brzy může nastat chvíle, kdy se vydám na cesty, dychtím zvědět, co v takovém případě obyčejně dělají lidé, a kde jsou nejnevídnější bažiny a houštiny podél cesty; tedy, kde rostou nejlepší hole. Mimo to ležím zde u vody, abych se naučil zapouštět kořeny do srdce úkolu, který mne můj učitel naučil nazývat pokojem a spokojeností.“ Načež se pan Moudrý velmi vzruší a potřásaje svou holí s velmi hrozivou tvářností vybuchne proti

tomuto rozumnému: „Bodejžť učení, měl bych dát spráskat vůbec takové darebáky.“ A odejde svou cestou, cuchaje svou náprsenku, praskající škrobem, jako krocan, když roztahuje svůj chvost.

Tedy tento názor pana Moudrého je obecný. Událost se nepovažuje za událost, nýbrž za pouhý tlach, nezapadá-li do jedné z vašich školských kategorií. Badání musí se dít některým uznaným směrem, nebo v něčím jménu, neboť jinak nejste badatelem, nýbrž jen povalečem, a robotárna je pro vás až příliš dobrá. Lidé se domnívají, že „všechno vědění je na dně pramene nebo na opačném konci dalekohledu. Sainte-Beuve, když zestárl, došel k přesvědčení, že všechna zkušenost je jako jediná veliká kniha, v níž je třeba studovat, než odejdeme; a zdálo se mu, že je lhostejno, bude-li číst v kapitole XX., která je pojednáním o diferenciálním počtu, nebo v kapitole XXXIX., která je poslechem dechové kapely v parku. Jak se již věci mají, soudný člověk, který hledí svými očima a naslouchá svými ušima, vždy s úsměvem ve tváři, dosáhne opravdovějšího vzdělání, než jakého dosáhnou jiní hrdinným úsilím nočního bdění. Je to jistě poněkud mrazivé a skličující povědomí, octnete-li se na vrcholcích formálních a lopotných věd; ale to vše je kolem vás, a za obtíže svého pátrání naleznete náhradu v horké a živé skutečnosti. Zatímco druzí si plní paměť spoustou slov, z nichž polovinu zapomenou, než uplyne týden, váš zahaleč se snad naučí něčemu opravdu užitečnému, jak hráti na housle, jak rozeznati dobrý doutník, nebo s nenuceností pohovořit vhodně se všemi lidmi. Mnozí, kdož pilně užívají svých knih a znají vše z některého oboru nebo z některé přejaté moudrosti, odcházejí ze studií s usedlým chováním jako sova, jsou nudní, nestravitelní i v těch nejlepších a nejsvětějších chvílích života. Mnohý si nadělá velké jmění a zůstane nevychovaný a dojemně hloupý až do smrti. A zatím zahaleč, který započal žítí zároveň s nimi, poskytuje, dovolíte-li, úplně jiný obraz. Měl čas, aby pečoval o své zdraví i o svého ducha; většinou byl na volném vzduchu, který působí velmi blahodárně na tělo i ducha, a pak, nečetl-li nikdy velikou knihu v úplném ústraní, přece jen do ní zběžně nahlédl a rychle ji prolístoval s výsledkem znamenitým. Neměl by vyměnit student některé hebrejské kmeny a obchodník své peníze za část zahalečových znalostí života a za umění žítí? Ba, zahaleč má jiné, vážnější schopnosti než oni. Míním jeho moudrost. On, jenž tak často přihlížel k dětské radosti druhých lidí z jejich libůstek, bude pohlížeti na svou s opravdovou ironickou shovívavostí. Nebude nikdy patřit mezi dogmatiky. Bude s velikou a klidnou shovívavostí hledět na lidi všeho druhu i všech názorů. Neobjeví-li nějakou z mimořádných pravd, nevezme za vědek žádnou sebepůsobivější nepravdou, jeho cesta ho povede odlehlou, ne příliš frekventovanou cestou, avšak velmi rovnou a příjemnou, která se nazývá Všední uličkou a vede k zámečku Zdravého rozumu. Odtamtud se mu naskytne příjemná, ne-li velkolepá vyhlídka; a zatímco druzí uvidí východ i západ, d'ábla i východ slunce, on si spokojeně uvědomí jakousi jitřní chvíli všeho pozemského, s mraky stínů, spěšně pádících všemi směry do velikého bílého dne Věčnosti. Stíny i generace, vřeštící doktoři a dunivé války nepozorovány přejdou do nekonečného ticha a prázdnoty; ale pod tím vším, člověk to vidí z oken zámečku, je velmi zelená a pokojná krajina, četné ozářené salony, smějící se, pijící a namlouvající se dobří lidé jako před potopou nebo před francouzskou revolucí; a starý pastýř vyprávějící svůj příběh pod hlohem.

Přemrštěná činnost, ať ve škole či v koleji, v církevním sboru nebo na trhu, je známkou nedostatečné životnosti. Schopností zaháletí zahrnuje v sobě všeobecnou chuť k životu a zdravý smysl pro osobní totožnost. Jsou na světě zdánlivě mrtví, opotřebovaní lidé, kteří si sotva uvědomují život, pokud neprovozují nějaké obyčejné zaměstnání. Zaveďte tyto chlapíky na venkov, nebo je postavte na palubu lodi a uvidíte, jak touží po svém psacím stole nebo po své studovně. Vůbec nejsou na nic zvědaví, nedovedou se oddati nahodilým popudům, neumějí se radovat z užívání svých schopností pro ně samé, a tiše stanou jedině tehdy, jsou-li k tomu přinuceni holí. S takovými lidmi nelze si dobře pohovořit, oni zkrátka nedovedou zahálet, jejich přirozenost není dost ušlechtilá a v takových chvílích, jež nejsou věnovány zuřivému dření ve zlatém mlýně, upadají do jakési strnulosti.

Nemohou-li do práce, nejsou-li hladoví a nehodlají-li pít, celý dýchající svět je pro ně pouhou prázdnotou. Mají-li čekat třebas hodinu na vlak, upadají do žalostné strnulosti s vytřeštěnými očima. Pozorujete-li je, dospějete k názoru, že není na světě nic, nač by se dalo hledět, a nikdo, s kým by se mohlo pohovořit; domnívali byste se, že jsou ochrnuti nebo nemocni; a přece to jsou svého druhu houževnatí pracovníci a mají bystrý zrak jak pro vady ve výrobě, tak pro výkyvy trhu. Byli ve škole a v koleji, avšak po celý ten čas mysleli na vyznamenání, putovali po světě a stýkali se s chytrými lidmi, avšak po všech ten čas mysleli na vlastní záležitosti. Jako by lidská duše byla příliš nepatrná, aby se jí obírali; zakrňovali ve svém životě, plném práce a bez zábav; až přišla čtyřicítka, aby s netečnou pozorností a s myslí, zbavenou veškeré látky k zábavě, ani nepomysleli na to, že by

se mohli k sobě přiblížit, zatímco čekají na vlak. Než takovému navlékli první kalhoty, mohl lézt na bedny, když mu bylo dvacet, mohl hledět na dívky, avšak nyní dýmka dohořela, tabatěrka je prázdná a můj gentleman sedí zpřímá na lavici s žalostnými očima. To na mne nedělá dojem jako zosobněný životní úspěch.

Avšak není to on sám, kdož trpí těmito zlovyky jeho zaměstnání, nýbrž i jeho žena, děti, přátelé a známí, až po lidi, s nimiž sedí v železničním voze nebo v autobusu. Ustavičné obětování se tomu, co člověk nazývá svým povoláním, jest udržováno jen neustálým zanedbáváním mnoha jiných věcí. A nikterak není jisté, že zaměstnání mužovo je nejdůležitější věcí, jíž nutno konat. Neboť nestrannému pozorovateli bude jasné, že většina nejmoudřejších, nejodvážnějších a nejblahodárnějších kusů, jež byly sehrány na divadle života, bylo sehráno od neplacených umělců a prošlo světem svobodně jako údobí zahálky. Neboť na tomto divadle se nejen procházejí pání, zpívají komorné a pilně hrají houslisté v orchestru, nýbrž i ti, kdož přihlížejí a tleskají v lavicích, opravdu hrají úlohy a plní služby, důležité pro všeobecný výsledek. Nepochybně příliš závisíte na péči svého advokáta a obchodníka s cennými papíry, na průvodcích a železničních strážcích, kteří vás rychle dopravují z místa na místo, na strážnících, kteří se pro vaši ochranu procházejí ulicemi; avšak ve svém srdci nepociťujete ani trochu vděčnosti k jistému druhu dobrodinců, kteří vás rozesmějí, když vám vběhnou do cesty, nebo příjemní vám oběd příjemnou společností? Plukovník Newcome pomáhal svému příteli promarnit peníze, Fred Bayham měl ošklivý zvyk, že si vypůjčoval košile, a přece to byli lepší lidé, mezi které možno upadnouti, než Mr. Barnes. Ačkoliv Falstaff nebyl ani střídmy, ani příliš počestný, myslím, že bych mohl jmenovat jednoho nebo dva Barabáše dlouhých tváří, bez nichž by se svět mohl úplně dobře obejít. Hazlitt se zmiňuje, že pociťoval větší vděčnost k Northcotovi, který mu nikdy neudělal nic, co by se mohlo nazvat úsluhou, než k celému okruhu svých okázalých známých, neboť dobrého společníka považoval emfaticky za největšího dobrodince. Víím, že jsou na světě lidé, kteří nedovedou pociťovat vděčnost, leč toliko za laskavost, jež jim byla prokázána, za cenu bolesti a rozpaků. To ovšem jsou lidé sprostí. Někdo vám může poslat šest archů dopisního papíru, popsaného nejzábavnějším tlachem, nebo můžete strávit příjemně, snad i užitečně půlhodinku nad jeho statí, myslíte, že by byl užitek větší, kdyby byl rukopis napsal krví svého srdce jako smlouvu s ďáblem? Myslíte opravdu, že byste měl být více zavázán svému dopisovateli, kdyby vás po celý ten čas zatracoval pro vaši dotěrnost? Radosti jsou blahodárnější než povinnosti, protože jako stav milosti nejsou vynucené a jsou dvakrát požehnané. K polibku je zapotřebí dvou a v žertu může být vroubek; avšak kdykoliv je v tom nějaký prvek oběti, pak dobrodiní je udíleno s bolestí a od ušlechtilých lidí je přijímáno s rozpaky. Není povinnosti, kterou bychom tak podceňovali, jako je povinnost být šťasten. Jsme-li šťastni, bezděčně rozséváme po světě dobrodiní, jež zůstávají neznáma i nám samým, nebo jsou-li pak prozrazena, nikoho to nepřekvapí tolik, jako dobrodince. Onehdy běžel dolů ulicí za kuličkou otrhaný bosý kluk s takovou radostí ve tváři, že každého, koho míjel, uvedl do dobré nálady; jedna z těch osob, kterou zbavil poněkud neobvykle chmurných myšlenek, zastavila klučika a darovala mu nějaký peníz s poznámkou: „Vidiš, co se někdy stane, tváří-li se člověk spokojeně.“ Hleděl-li prve spokojeně, mohl teď hleděti spokojeně i zklamaně. Pokud se mně týče, ospravedlňuji toto povzbuzování smíchu spíše než pláč dětí. Nechci platit za slzy, ať je to kdekoliv, leda na jevišti, ale jsem ochoten štědře platiti v opačném případě. Nalézt šťastného muže nebo ženu je lepší, než nalézt pětilibrovou bankovku. On či ona jsou zářivým ohniskem dobré vůle, a když vstoupí do světnice, je to, jako by bylo rozžehnuto několik světél. Není-li třeba starat se o to, dovedou-li rozluštit čtyřicet sedm témat, činí něco lepšího než to: prakticky dokazují velkou poučku o životnosti života. Proto, nemůže-li být někdo šťasten bez zahálky, měl by zahálet. Je to revoluční poučka, avšak díky hladu a robotárně člověk nemůže být snadno oklamán, a v mezích zkušenosti je to jedna z nejnepopiratelnějších pravd v celém souhrnu morálky. Pohledte, snažně vás o to prosím, na okamžik na jednoho z těch pracovitých chlapíků! Spěšně seje a sklízí, má špatné trávení, velikou část činnosti obětuje svému prospěchu a dostává se mu za to ve značné míře nervového rozrušení. Buď se straní úplně všeho přátelského obcování a žije v ústraní v podkrovní komůrce, v sametových trepkách a s těžkým kalamářem, nebo přichází mezi lidi směšně a zatrpkle, aby v křeči svého celého nervového systému vychrlil nějakou podrážděnost, než se vrátí ke své práci. Nedbám toho, jak mnoho a jak dobře pracuje, avšak ten chlapík je špatnou stránkou v životě druhých lidí. Byli by šťastnější, kdyby byl mrtev. Mohli by lehčeji pracovat v Úřadě pro děláni okolků bez jeho služeb, než musí-li snášet jeho špatné nálady. Otravuje život u pramene. Je lépe být ožebračen rukou darebného synovce, než být denně trápen popudlivým strýcem.

A proč, proboha, všechno to rozčilování? Proč ztrpčují životy své a životy druhých? Zda by měl někdo ročně publikovat tři nebo třicet článků, či zda by měl dokončit nebo nedokončit svůj veliký alegorický obraz, to jsou otázky, o něž se svět málo zajímá. Šiky života jsou úplné, a ačkoliv padají tisíce, jsou tu vždy lidé, aby vyplnili mezery. Když řekl Johance z Arcu, že by měla zůstat doma a hledět si ženských prací, odpověděla, že dost je těch, kdož mohou přist i prát. A tak je to i s vašimi vzácnými dary. Je-li příroda tak netečná k prostému životu, proč bychom se měli ukolébávat v představě, že náš je zvlášť důležitý? Předpokládejte, že by Shakespeare byl jedné temné noci skolen ranou do hlavy v ohradách sira Tomáše Lucyho; svět by postupoval k horšímu nebo k lepšímu, motyka by kopala, kosa by sekala a student by studoval a nikdo by nezmoudřel následkem té ztráty. Rozhlédnete-li se kolem, nenaleznete mnoho děl, pro které by člověk omezených prostředků obětoval libru tabáku. Což je poněkud chladná reakce na nejpyšnější ze všech pozemských marností. Ovšem ani prodavač tabáku, kdyby zauvažoval, nenašel by nějaký zvláštní důvod, aby se onou skutečností vytahoval, protože i když má tabák obdivuhodné uklidňující účinky, není k jeho prodeji zapotřebí vlastností nikterak neobyčejných. Běda, běda! Ať to berete, jak chcete, zjišťujete, že služby žádného člověka nejsou nepostradatelné. Atlas byl jen muž, kterého vytrvale trápila noční můra! – A přece vidíte obchodníky, jak se pachtí k velkému bohatství a odtamtud putují k bankrotu, pisálky, kteří budou drásat článečky tak dlouho, dokud jejich tón bude křížem pro všechny, kdo na ně narazí, jako kdyby faraón nařídil Israelitům, aby místo pyramidy vyrobili špendlík, a vidíte, že jsou i krásní mladí lidé, kteří dospějí na konec svých sil a odveze je pohřební vůz s bílými péry.

Myslíte si snad, že pán obřadů našeptal těmto lidem příslib nějakého důležitého určení a že když oni kulkou zamíří na to, co pokládají za nesmyslné, strefí se pak do černého kruhu a ústředního bodu vesmíru? Kdeže! Cíle, pro něž zavrhlí své neocenitelné mládí, pro které získávali všechny ty vědomosti, jež mají, mohou být bludné nebo i škodlivé, očekávaná sláva a bohatství nemusí nikdy přijít, anebo se mohou dostavit v době, kdy už jim to bude docela lhostejné. Oni sami i svět, který obývají, jsou tak bezvýznamní, že mysl při pomyšlení na to tuhne.

Stevenson, R. L.: Obrana zahalečů. 1881. V roce 1949 přeložil B. J. Durych. V roce 1992 překlad upravila Andrea Poláčková, vyšel v edici Zvláštní vydání, Brno 1992. Zde použit původní překlad.



ŠILER, Vladimír: Profesionál jako loutka

Studie byla uveřejněna ve sborníku *Filozofie, sociologie, psychologie*. Sborník prací Filozofické fakulty Ostravské univerzity, 176, č. 4., Ostrava 1998. Poté vyšla v časopisu *Tvar*, č. 7, 1. 4. 1999.

Identita lidské osobnosti se v minulosti odvozovala různě. Například od místa pobytu. Ostatně slova bytí a být mají společný kořen.

Nebo od kolektivu, vyššího lidského celku, do něhož byl jedinec vřazen – kmene, obce, kmenové „duše“, totemu, božstva. Anebo ještě dále od kolektivní psyché, tedy náboženství nebo kultury. Výrazem tohoto identitu dávajícího vřazení do kolektivu byly přechodové rituály, iniciační obřady. Například křest byl ve středověku chápán nejen jako přijetí do církve, ale i jako vřazení člověka do lidského rodu vůbec. Pozůstatkem tohoto odvozování identity z „duše“ kolektivu bylo třeba marxistické kádrování člověka jeho sociálním původem.

Identita osobnosti se také odvozovala od tzv. osoby. Řecké prosópon původně označovalo tvář nebo divadelní masku čili nepravou osobnost, to vnější, co si člověk jen nasazoval a co hrál, aby zakryl svou pravou totožnost. Za podstatné na člověku bylo pokládáno to obecné, věčné, neměnné, co mají všichni lidé stejné. Postupně se ale na přelomu středověku a novověku koncepce identity lidské osobnosti obrací a persona, tedy celé to divadlo, které na veřejnosti hrajeme, abychom obstáli, je najednou pokládána za to na člověku nejceněnější. Individuální charakter, tedy to ojedinělé a zvláštní, je to, co dělá člověka člověkem. (I když i slovo charakter

původně v řečtině označovalo otisk panovníkovy pečeti na minci, v přeneseném slova smyslu pak pečeť božství, již jsou shodně označeni všichni lidé. Charakter tedy byl původně opět spíše puncem, etalonem obecného, rodového v jedinci.) V moderní době se osobnost, individuální persona, personalismus stává základní hodnotou západního pojetí člověka.

Ale v určité historické epoše se identita osobnosti začala do značné míry odvozovat od povolání. Jistěže už od starověku, kdy se díky dělbě práce začaly vyhranovat obrysy jednotlivých povolání, sloužilo povolání jako jeden z identifikačních znaků člověka. Ale vrcholným výrazem tohoto pohybu bylo, když se v 18. století v Evropě rušilo nevolnictví a společenský život se koncentroval ve městech, že se z praktických důvodů začalo zavádět vedle křestního jména i příjmení. Mnohá příjmení, která si tehdy lidé museli zvolit, jsou odvozena právě od jejich povolání. Až do doby poměrně nedávné v úředním a společenském styku vypovídalo o člověku vedle jména hned na druhém místě povolání, pak teprve bydliště, datum narození atd.

Bývaly doby, kdy k identifikaci člověka sloužily takové údaje jako váha, výška, tvar hlavy, utváření postavy, obličej, barva obleku či kravaty. Dnes nás identifikují jméno a datum narození (rodné číslo). Ale přichází doba, kdy budeme muset rozlišovat ještě individuálnější znaky – otisky prstů, tvar ušních boltců, kresba očního pozadí, specifické zabarvení hlasu a v posledku kód DNA.

Povolání tedy dnes o naši identitu vypovídá méně než kdysi. Je to jistě také dáno tím, že v moderním liberálním ekonomickém prostředí musí existovat trh práce s jeho nutnými důsledky – pracovní fluktuací a nezaměstnaností. Je to také dáno tím, že se relativně prodlužuje první a poslední etapa lidského života – mládí, fáze profesní přípravy – a postproduktivní fáze stáří, důchodu. Navíc se stále zvyšuje podíl volného času, tedy mimoprofesionálních aktivit. Požadavkem doby dokonce je, aby člověk byl schopen zastávat různá povolání, mluví se o tom, že člověk se bude muset v průměru třikrát za život rekvalifikovat. Nejde nám teď o sociologii nebo psychologii práce, ale o to, jaký vliv mají tyto sociálně psychologické faktory práce na sebepojetí současného člověka.

Přes všechny tyto změny v pojetí povolání, profese, přetrvává u některých povolání jejich specifický étos, který jim kdysi propůjčoval moc zajišťovat člověku jeho identitu. Jak ale funguje toto propojení osoby a povolání? Není to spíše nevlastní, neadekvátní, nesprávný způsob osvojování si sebe sama?

Už Max Weber odhalil souvislost mezi povoláním jakožto profesí a povoláním jakožto životním posláním, osobním údělem. Prokázal, že protestantismus, především kalvínský, díky specifickým etickým důrazům nastartoval novověký étos podnikavosti, který vedl k rychlému růstu hospodářství, kumulaci kapitálu, následné technologické revoluci a vzniku celého novodobého modelu kapitalismu.³⁶

Kalvinismus sekularizoval klášterní řeholi a proměnil ji v řeholi profesní, ale ponechal jí stejný smysl: měla být na jedné straně pokusem o realizaci božího království na zemi, o důsledné uplatnění teokracie – a na druhé straně pokusem o osobní vykročení vstříc boží zachraňující milosti, pokusem dokázat, že člověk právě jakožto tato osoba je hoden omilostnění. Calvinismus odmítl řeholní roucho, ale na jeho místo dosadil profesní stejnokroj.

Hodně už toho bylo napsáno o smyslu uniformy. Řeholní roucho mělo původně co možná nejvíc zakrýt člověka jakožto člověka, potlačit jeho individualitu a dát vyniknout obecnému rysu daného společenství. Obláčka (přijetí řeholního roucha) bývá proto spojována s přijetím nového jména, nové identity. Tento princip přešel v sekularizované podobě do industriálních a byrokratických struktur moderní společnosti. Uniforma, například vojenská, původně sloužila jako důležité rozlišovací znamení v boji, zejména v době, než byl vynalezen bezdýmý střelný prach a kdy zbraně nenesly tak daleko a bylo třeba často bojovat zblízka. Ale jak ukázal už Konrad Lorenz³⁷, přes všechny tyto praktické významy uniformy zůstává nadále oděv především prvkem sociální komunikace, a to dokonce v ryze biologickém slova smyslu. Ptáci mají barevná ocasní pera, člověk používá třeba hvězdičky na výložkách. Profesní stejnokroje, hodnostní insignie, úřední roucha a odznaky jsou naše sociální mimikry. Slouží jako statutární symboly, protězy osobnosti.

³⁶ WEBER, Max. Protestantská etika a duch kapitalismu. In: WEBER, Max. *Autorita, etika a společnost*. Praha: Mladá fronta, 1997, s. 239–267.

³⁷ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992.

Co se to vlastně děje s člověkem, když si obléká nebo svléká uniformu či služební oděv? Víme z vlastní zkušenosti, a zejména ženy to dobře vědí, že člověk se cítí podle toho, co má na sobě. Šaty dělají člověka. Kulturní antropologie, etnografie, psychoanalýza apod. nás poučují, že jde o přetvářící ritualizovanou formu dávného společenského chování. Člověk ve speciálním úboru zvnějšní, za pomoci znaků, symbolů vizualizuje cosi ze svého zvláštního společenského postavení nebo ze svého pravděpodobně lidsky a eticky silně exponovaného povolání. Tato maska ale pak působí nejen navenek, nýbrž i zpětně na sociálně psychickou strukturu osobnosti člověka. Jde v podstatě o princip magie: působení na psychiku pomocí obrazů a symbolů. Dnes se tomu módně říká imaginace. Člověk si vytváří image, imago, obraz, ale ten zpětně působí díky své vizualizaci, imaginaci na člověkův sebekoncept, má sugestivní moc, sílu autopersuace. Tohoto procesu se úspěšně využívá v módních technikách profesní přípravy (manažerské kurzy, školení dealerů), ale i v psychoterapii (odstraňování stresu, navozování „pozitivního myšlení“).

V posledních letech, v novém politickém a hospodářském prostředí, býváme svědky pro nás zcela nových úkazů: Po ulicích se prohánějí luxusní auta, v nichž manažeři v drahých oblecích vyřizují za jízdy mobilním telefonem své obchody. Na nárožích před bary postávají bodří chlapíci ve značkových tenisových úborech s půl-kilovým zlatým řetězem na krku a rovněž vyřizují mobilním telefonem své – poněkud jiné – obchody. Nedaleko stojí zcela konvenčně oblečení svědkové Jehovovi a se strnulým výrazem nabízejí své barvotiskové brožury. Opodál pak rozkládají stůl s tiskovinami mormoni, v perfektních amerických oblecích s kravatou a nezbytným batůžkem na zádech. Člověk by mýsl, že žijeme ve vysoce individualizované společnosti, kdy už neplatí nějaké diktáty univerzální módy. V postmoderní době si každý může nosit, co chce. Ale vidíme, že to neplatí všude. Zaměstnanci bank jsou nuceni v rámci takzvané podnikové kultury nosit určité druhy účesů, barvy obleků a kravat. Vedení firmy dá najevo svému novému zaměstnanci, že nemůže jezdit do práce svým ne zcela novým modelem auta, protože by to poškozovalo dobré jméno firmy. Nevracíme se do doby třeba starého Rakouska, které si tolik potrpělo na uniformy a fedruše? Čím to je, že dnes poznáte dealera nebo sektáře na první pohled – už podle oblečení?

Není to ale jen oblečení. Jako profesní maska se používá i svérázný jazyk a slovník. Profesní žargon se stává předmětem výzkumů sociolingvistů – např. jazyk reklamy, televizních moderátorů, politických komentátorů. Ale stává se předmětem výsměchu a vtipů – např. jazyk policejních vyšetřovatelů a soudců, tzv. perličky ze soudních síní a předsíní. Němčina zná slovo *Kanzelton*. Označuje se jím zvláštní zabarvení hlasu a patetický přednes farářů, do něhož vklouznou, sotva vstoupí na kazatelnu. Podobné jevy vidíme v mnoha povoláních. Nápadné je to ale právě u těch nových, s nimiž se setkáváme teprve v poslední době. Stalo se módou, že herci a hvězdy šoubyznysu komentují v médiích politické události – sice školeným a zkušeným, ale velmi ležérním hlasem, žoviální hantýrkou a obecnou češtinou s neskrývaným pražským přízvukem. Tiskoví mluvčí si dokonale osvojili ptydepe, jímž je možno mluvit, a přesto nic neříct.

Dalo by se podobně mluvit i o gestech, profesionálních křečích a deformacích. Učitelky nebo recepční se poznají podle nepřírozeně stálého neupřímného úsměvu. Známe profesionální optimismus prodejců, kteří nás s nakažlivou jistotou přesvědčují o výhodách čističe skvrn a pracího prášku. Typický je i vizionářsky náměsíčný pohled hlasatelů spásných nauk nabízejících, že nám vyčistí duši nebo vyperou mozek.

Čím to je, že mnozí lidé při vstupu do nového povolání se nechají natolik pohltnout svou novou rolí, svou domnělou profesionalitou, že zapomenou být sami sebou a chovají se jako naprogramované automaty, což působí na veřejnosti komicky?

Je to samozřejmě starý známý problém – konflikt osoby a povolání, veřejné funkce a soukromého života. Připomeňme si třeba diskusi Marcela Prousta se Saint-Beuvem o tom, zda osobní, soukromý život umělce může vypovídat něco o jeho uměleckém díle, či zda je dokonce může ovlivňovat. Časté osobní skandály politiků vyvolávají stále diskuse o tom, nakolik je možno u politika oddělit profesní a privátní sféru. Velmi vyhraněný požadavek na jednotu osoby a povolání bývá vznášen na kněze, duchovní. A velmi zajímavě se tento konflikt odehrává v povolání herce, jak ještě uvidíme.

Dalo by se říct, že všechny ty uniformy, žargony, gesta a křeče se dají shmout pod pojmy profesní etiketa, profesní etika, profesní étos atd. Tyto pojmy sice mají různý obsah a mohou se specificky rozlišit, ale vždy se také značně dotýkají a překrývají. S jistým zjednodušením bychom ale mohli říct: Profesní etiketa jako maska, profesní etika jako role, profesní (podniková) kultura jako divadlo.

U některých nových povolání, stavovských postojů, životních povolání a aranžmá máme tak příležitost uvědomit si jednak starý problém profesní cti, stavovské hrdosti, profesní etiky, ale také si můžeme nově, lépe položit otázku po lidské identitě, osobnosti, individualitě. V některých povoláních se nám tak nově klade prastará otázka: Kde začíná a končí člověk, a kde začíná a končí profese? Je třeba oddělit člověka a jeho povolání? Anebo je třeba vyžadovat, aby se člověk se svým povoláním ztotožnil?

Často je vyslovována zásada, že profesionalita vyžaduje neosobní přístup. Policisté jsou systematickým tréninkem zbavováni přílišné lidské citlivosti, aby mohli snáze hájit až nelidsky strohou dikci zákona a odolávat návalům emocionality v krizových situacích.³⁸ Naproti tomu je jinde lidský vztah požadován jako součást profese.³⁹ Až jako přehnaně vyhocený se jeví požadavek, aby knihovník při styku s veřejností „se stranil toho, aby vykonával svou profesi neosobně“⁴⁰. Mnoho nechybělo a už by byl vysloven požadavek, že profesionalita je sice principiálně neosobní, ale jsou profese, v nichž je třeba profesionálně zvládnout i onen osobní přístup. Tedy v podstatě, že je třeba jej profesionálně dokonale zahrát jako divadlo.

Kde tedy začíná a končí člověk jako člověk a kde začíná a končí nositel roucha, vykonavatel povolání, profesionál, neosobnost, umělá osoba, loutka?

Pokusme se prozkoumat tuto otázku za pomoci příměru loutky, loutkovitosti, a to s pomocí textů dvou pozoruhodných, ale málo známých a nedoceněných českých myslitelů – Rio Preisnera a Josefa Šafaříka. Oba svého času – na sklonku 60. let – nezávisle na sobě dospívali k téměř shodným formulacím, když za pomoci příměru loutky a loutkovitosti řešili své problémy: Preisner problém totalitarismu a Šafařík problém střetu humanistické kultury s technokratickou vědou a civilizací. Oba se přitom – i když jen okrajově – dotkli také i problému profese a profesionality.

Profesionál je člověk, který se chová jako loutka. Na jedné straně je na něm něco až strojově dokonalého, ale na druhé straně působí strnule, až nelidsky, a je vlastně k smíchu.

Rio Preisner se zabývá divadlem a při rozboru Nestroyových frašek dospívá k pozoruhodným závěrům:

„Převážnou většinu postav Nestroyových frašek tvoří... lidé, kteří mají ke svému okolí ‚náměsíčný‘ vztah, pohybují se se somnambulní jistotou koleček dokonale seřízeného stroje, *machinae maxime admirabilis*.“⁴¹ Vlastním „hrdinou“ komické frašky je člověk-loutka⁴². Loutka jako symbol státnosti, existenciální monadické uzavřenosti, loutka jako symbol člověka zcela determinovaného, taženého Osudem, Zákonitostí, Plánem, a tedy zbaveného nejen subjektivity, ale i intersubjektivit. V exkurzu o masce⁴³ odhaluje v antickém používání masky platónskou myšlenku úniku před doléhajícími demonizovanými silami chaosu. Masky chránily člověka, protože odváděly pozornost od jeho skutečné podoby. Svým způsobem je celá antická kultura takovou maskou. Křesťanství však nutí člověka odhodit masku a stanout nahý proti chaotické, mytizované přírodě. V tomto antiklasickém pojetí už kultura nemá překlenout chaos, ale ovládnout svět. Středověký člověk, konfrontovaný sám se sebou, se svou vinou, se svou tragickou existencí, si už nenasazuje masku, snad jen roušku, která halí jeho stud. Ale novověk opět objevuje masku, a to masku lidského odcizení. Tato maska už nechrání lidskou tvář, ale nahrazuje ji, dokonce do ní vrůstá. Člověk novověku se stal loutkou, kulisou, pouťovou figurínou⁴⁴.

V exkurzu o loutce a loutkovitosti⁴⁵ říká Preisner, že pokušení loutkovitosti se objevuje všude tam, kde člověk odvrhne úkol a povinnost být člověkem a usnadňuje si situaci principem „jako“, hraním divadla. Loutkovitost, zmasování zmechanizovaných lidí je snem každého totalitarismu, ať už platónského, státně náboženského nebo barokně osvícenského. Věc má však ještě hlubší kořen: „Gnozeologickou základnu loutkovitosti vytvořil... Descartes. ... Veškerým bytím táhl... dlouhý, hluboký řez, který je rozpolcoval a obnažoval do hloubi

³⁸ Srv. SPURNÝ, Joža. *Psychologie násilí*. Praha: Eurounion, 1996.

³⁹ KOPŘIVA, Karel. *Lidský vztah jako součást profese*. Praha: Portál, 1997.

⁴⁰ Deontologický kodex Sdružení profesionálních knihovníků Quebecu. In: HODOVSKÝ, Ivan; SEDLÁK, Jiří. *Etika ve společnosti a v povoláních*. Brno: Masarykova univerzita, 1994, s. 133.

⁴¹ PREISNER, Rio. *Johann Nepomuk Nestroy*. Praha: Orbis, 1968, s. 75.

⁴² Tamtéž, s. 39.

⁴³ Tamtéž, s. 103–108.

⁴⁴ Tamtéž, s. 108.

⁴⁵ Tamtéž, s. 171–205.

podstat... Mezi nízkým světem a vyšší oblastí ducha vystavěl nepřekročitelnou překladu, čímž klíčící símě revoluce zasel i do oblasti filosofie. Bitý a pleněný svět třicetileté války noeticky znehodnotil a hodil tím na pospas absolutistickým vladařům...“⁴⁶. Ztotožnění bytí a poznání, soustředění celého lidství do monadického racionálně kalkulujícího subjektu vedlo k vytvoření představy člověka jako loutky – dokonalého matematického mechanismu, člověka-stroje (La Metrie). Preisner podobně jako Weber (i když Webera necituje) nachází kořeny loutkovitosti také v protestantské etice. Luther a Kalvín v jakémisi naivním kartezianismu provedli ještě jiné rozdělení světa. „Znehodnocení od přirozenosti ‚zlého‘ světa rozpoutalo nečekané energie, prométheovský furor raného kapitalismu. Se znehodnoceným světem (tj. i člověkem bylo možno nyní podniknout cokoli..., ‚odduchovněný‘ svět se měnil v obrovskou dílnu na zpracování ladem ležícího materiálu – člověka a věcí. Dualismus čirého ducha a zlé odpadlé hmoty se v kalvinismu... změnil v protiklad vyvolených a zatracených. Descartova formulka ‚cogito ergo sum‘ se v této projekci obohatila o kombinace: jsem bohatý, mocný, úspěšný, pravověrný ergo vyvolený... Proces zloutkovatění, odlidštění člověka nabyl masových rozměrů.“⁴⁷ Preisner sleduje, jak tento novověký antropologický obrat přináší rychle politické plody v podobě drilu barokních armád a byrokratického mechanismu osvětských států. Reformace, protireformace, baroko, osvícenství – jakkoli jsou tyto jevy rozporné a protichůdné, společně se podílejí na zloutkovatění moderního člověka a na příchodu mechanické masové civilizace a člověka-robota. Vrcholným projevem loutkovitosti je, že se člověk moderní doby dobrovolně vzdává svého lidství a svobodně ruší svou svobodu ve jménu nějakého „nového člověka“ vyhlášeného totalitními utopiemi. Preisner si zvláště všímá fraškovitosti celého tohoto procesu zloutkovatění člověka, fraškovitosti, která spočívá v tragédii, že si člověk neuvědomuje svou komičnost.

Mohli bychom říct, že v profesionalitě, profesní etice, etiketě jakožto ideálu, který se dnes v některých povoláních zvláště zdůrazňuje, máme co činit právě s jakousi maskou či loutkovitostí. Jejím hlavním motivem je snaha o dokonalost, důkladnost do všech důsledků. V dokonalosti ovšem loutka vždy předstihuje každou lidskou míru. Proto se nedostatečnost lidské osoby nahradí plánem, kybernetickým programem, organizací, automatizací, propočtem. Že přitom člověk ztratí tvář, srdce, svobodu a nakonec sám sebe, je jasné. Kolik našich současníků se takto stalo obětí své profese či svého domnělého životního poslání (tedy hry na strojově precizní dokonalost nebo kalvínské víry ve vlastní povolání). Preisnerovy úvahy můžeme vztáhnout na naše téma (profesionalita) a vyvodit z nich varování před nebezpečím vzniku totalitních společenství všude tam, kde člověk jako osobnost ustupuje před profesionálním divadlem. Příkladem může být třeba tzv. japonský management, japonský étos práce, založený ovšem na jiné antropologické koncepci, než je naše západní. Při pokusech implantovat tento ekonomicky jistě velmi produktivní systém na Západ dochází k porušování základních zásad západního pojetí lidských práv, svobod a demokracie. Příkladem mohou být ale i totalitní náboženské a ideologické skupiny, v jejichž fašizujících tenatech uvíznou všichni, kdo si nechají vsugerovat jejich konspirační teorii světa řízeného drátky, jejichž mechanismus právě oni prohlédli, kdo si nechají vsugerovat program chování podpořený vírou ve vlastní vyvolení (povolání).

Josef Šafařík přichází k příměru loutky spíše přes Diderotův herecký paradox. Už v Sedmi listech Melinovi⁴⁸ si stěžuje na to, že moderní doba velmi nešťastně institucionalizovala a komercializovala některá povolání, která měla zůstat svrchovaně lidskými, např. vědce a umělce.

„Tvým štěstím i neštěstím je, že jsi placen společností za svou badatelskou činnost bez ohledu na to, dopátráš-li se čeho či nedopátráš... navykáš si stabilizovat svůj život více z vnějšku než z nitra. Prýmký na rukávech, společenská a stavovská posice, hmotné zajištění, žena, děti atd. udržují Tě nad vodou víc, než jsi ochoten doznat. Ale já se ptám: čím méně je Tvůj život nesen z nitra, nejsou tím méně hodny pozoru pravdy, které produkuje?... Vzpěry vnitřní se bortí, hledají se podpěry zvenčí. Prázdnost, jež zbylo po duši, zahluší se nejsnáze, když se oblékne do stejnokroje... Je instinktivní nepřátelství mezi stejnokrojem a osobností... Nepociťujeme v sobě žádné naléhání dělat především jedno a nikoli druhé, a proto jsme na životní morálku povýšili

⁴⁶ Tamtéž, s. 177.

⁴⁷ PREISNER, s. 184–185.

⁴⁸ ŠAFAŘÍK, Josef. *Sedm listů Melinovi*. Praha: Družstevní práce, 1948.

názor, že účelem dělání čehokoli je dělání peněz. Profese – toť naše uniforma... Vidíme zdroj anarchie a rozvratu v každém, kdo nevěle na své šíji jho profese, žentour úředních hodin. Čiň si, co Ti libo, ale dělej to denně od 8 do 12 a od 2 do 6, mimo neděli, a dej si za to platit. Neboť okolnost, že si něčím vyděláváš peníze, tiší v nás každou obavu z Tvého počínání. Revolucionář, prorok, reformátor stane se neškodným, jakmile mu vyhotovíme živnostenský list. Dnes bychom nepovažovali za nutné Krista křížovat. Nechali bychom ho jako „úředně oprávněného jasnovidce“ doživořit na jarmarcích a posvíceních.

Žijeme v době, kdy platí, že každá činnost je výtečná a rozumná, která se děje pro peníze, kariéru a společenský úspěch, a každá činnost je nesrozumitelná a podezřelá, pro kterou má člověk „své důvody vnitřní“. Provozovat cokoli jako výdělečné zaměstnání – ať jde o vědu, umění, filosofii, sbírání hub nebo ptačích vajec, vykládání karet nebo veletoce na hrazdě – to všechno se jeví lidskému mozku jako přiměřené a normální. Avšak být např. inženýrem a pěstovat také komorní hudbu, nebo být důstojníkem u dragounů a nemoci žít bez filosofie, to vyvolává údiv, pohoršení, soucit, smích. Lidé nabyli přesvědčení, že se zdravým rozumem děláš jen to, co děláš za peníze. Souží tě záhada poznání a pravdy? Pak se staň profesorem a vydělávej si tím. Touží tvé srdce po Bohu? Staň se tedy farářem a vybírej si za to desátek. Miluješ knihy? Pak si zaříd' knihkupectví nebo se ucházej o místo knihovníka, pod pensí ovšem!

A tak odloučení pravdy od toho, čím žijeme, přivádí nás k podivné moudrosti: že jen blázen dělá něco opravdově.⁴⁹

Diderotův herecký paradox ovšem tvrdí právě opak – lidský prožitek herce v jeho roli na divadelním jevišti diskvalifikuje. Profesní etika herce velí: Kdo nemá žádný charakter, zahraje spolehlivě každý. Charakter, tedy osobnost, individualita je v tomto případě překážkou profesionality. Diderot říká, že city patří do hlediště, ne na jeviště. Herec pláče glycerinové slzy, nebo – je-li to opravdový profesionál – dovede slzy vyloudit sám od sebe kdykoliv. Ale divák pláče skutečným dojetím.⁵⁰

Šafařík ovšem vztáhne herecký paradox jako příměr na postavení moderního člověka ve střetu humaního a technického, kultury a civilizace. Obává se, že novověký člověk, který odmítl být na „divadle světa“ „loutkou boží“ (Platón), nestane se tím automaticky sám sebou, ale stane se loutkou mechanickou, strojem, továrenským robotem. Šafařík hledá kořen tohoto problému už v Řecku. Říká tomu řecký paradox: „Nebyla-li řecká kultura možná bez otroctví, proč moderní otroctví je jedině možné bez kultury?“⁵¹ Vychází z Webera (k čemuž se přiznává, i když ho přesně necituje) a vidí příčiny novověkého pohybu v protestantské etice: „K triumfu technického věku stačilo adaptovat klášter ve fabriku vymizením zásvěti a Bohem jako falešnou pracovní hypotézou, a převychovat po dobrém či po zlém extatického flagelanta v řízeného robota, který umírá produktivněji.“⁵² Toto téma pak Šafařík stále znovu a vždy nově rozehrává ve svých textech a občas se přitom dostává i k příměru loutky. Od obrazu otroka, továrenského robota, člověka-stroje postupně přechází k „zupákovi“. Nietzschevská vůle k moci působí, že každý pacholek chce mít vždy pod sebou někoho, komu by mohl rozkazovat. Teprve v rozkazování se sám stává poslušným. „Zupák je předobraz vzorového tvora dokonale fungující společnosti technického věku, společnosti jako totálně organizované armády ve válečném tažení ne za bytí světa, ale za dobytí světa obětováním člověka. Beze zbytku odlidštěn – lidsky ‚obětován‘, vpravdě lidsky odtižen, od lidského ‚vyprán‘ – dosahuje spolehlivosti stroje, tj. dokonalé manipulovatelnosti při dokonalé koncentraci na svůj úkon... tvor chorý úbytěmi bytí, sám ochotně hlasuje pro režim boha z mašiny, který mu nabízí únik do stroje jako lidského mimikry vůči smrti a činí ho za jeho ‚obět‘“ podílníkem na své moci, pákou a kolečkem své mašinerie.“⁵³ Odtud už je jen krůček ke kybernetovi, dokonalému modelu člověka. To je onen vysněný homunkulus, mechanický manekýn.⁵⁴

⁴⁹ ŠAFAŘÍK, Josef. Sedm listů Melinovi, s. 9–17.

⁵⁰ ŠAFAŘÍK, Josef. Mefistův monolog. *Proglas*, 1990, č. 10, s. 67.

⁵¹ ŠAFAŘÍK, Josef. *Cestou k poslednímu*. Brno: Atlantis, 1992, s. 349.

⁵² Tamtéž, s. 147, srv. WEBER, s. 251.

⁵³ Tamtéž, s. 174.

⁵⁴ Tamtéž, s. 68.

Řekli jsme, že profese může sloužit jako maska, imitace existence. „Život lze fixlovat, mystifikovat hrou, komedií, maškarádou, personou, rolí, funkcí, distinkcemi, grády a tituly, uniformou...“⁵⁵ V některých případech však může vyhocený požadavek profesionality vést až k nepřírozené snaze po konformitě s předloženými vzory. Ideál dokonalosti funguje jako vnitřní zupák. „Luther zlomil porobu, protože na její místo dosadil porobu z přesvědčení – teď měl každý pátera v sobě.“⁵⁶ Proces je ještě umocněn, pokud člověk trpí komplexem méněcennosti, neumí se vyrovnat s bolestí, handicapem – tehdy se mu v profesionalitě nabízí únik před obtížnou situací do předepsané role, případně do skupiny, která má pro každou situaci připravený scénář. Je to slastné zbavení se odpovědnosti za vlastní činy a delegování své svobody na rutinu a vyšší princip. „Loutkovitost zastírá hrůzu odlidštění řadou výhod: ztrátu svobody svobodou pervertování svobody, ztrátu slova ohňostrojem frází, nemožnost sdělnosti a dialogu hodinářskou souhrou paralelních pseudomonologů...“⁵⁷

Je tragikomické, že vinu na takové deformaci profese může mít paradoxně i profesní etika. Etické kodexy jsou v módě. Pokud ale např. přicházejí z anglosaských zemí, nesou pečeť tamního právního myšlení a jsou příliš zákonické a mechanické. Jsou to spíše deontologické než vskutku etické kodexy, pěstují spíše detailní kazuistiku než situační etiku.⁵⁸ Nedivme se pak, že psychologové u mnoha dnešních povolání diagnostikují tzv. syndrom vyhoření – člověk v přehnané snaze po profesionalitě v nitru svého povolání vyhasne a zůstane právě jen prázdná slupka profesionála. Preisner by řekl „skořepina nad nicotou prázdného descartovského subjektu“⁵⁹.

Jak se můžeme vyhnout hrozbě zloutkovatění profesionála v konkrétních povoláních? Můžeme nějak předcházet a čelit masovým tendencím unikat před lidstvem do role profese?

Jednou z cest by bylo přestat vyhoceně pěstovat profesní etiky, přestat od profesních etik očekávat spásu a pokusit se znovu oživit étos práce. Naše závěrečná teze tedy zní: Étos práce versus profesní etika.

V moderní době se nám zdálo, že profesní etika je víc než étos práce. Práci totiž vykonává nádeník, kdežto povolání někdo, kdo si je vědom stavovské cti. Navíc jsme se naučili vnímat práci jen jako prokletí a břemeno, případně jako umrtvující činnost. Ano, přírodní člověk zná pracovní rituály, práci si rituálně rytmitizuje, aby unesl její otupující tíži. Ale tento pracovní tranz není totéž co loutkovitost. Šafařík říká, že přírodní člověk si při práci zpíval. Jeho zpěv ale nevedl k zautomatizování práce, nýbrž k jejímu vitalizování. Není to rytmus mechanický, ale poetický, polidšťující, rytmus rubatový.⁶⁰ Práci tak můžeme vidět opět mnohem víc propojenou s hrou, terapií, se svátkem a slavností, s výchovou, zejména ve smyslu antického scholé – „volného času“ využitelného k metanoia – změně smýšlení.

Nejde nám v tuto chvíli o to dospět k praktickým závěrům pro sociologii a psychologii práce. Chceme jen poukázat na to, že se na tomto poli v poslední době odehrávají procesy, které by nám mohly pomoci dospět k praktickým závěrům týkajícím se našeho lidského sebekonceptu, rozvoje osobnosti, ochrany identity. Hovoří se např. o mozaikové výrobě, celulární výrobě, hnízdivé výrobě⁶¹, kde tým pracovníků s nevyhraněnými profesemi vykonává společné dílo. Pracovní fluktuace a nezaměstnanost vede k novému zhodnocení námezdné práce, která nemusí být vybavena stavovskou hrdostí a specifickou profesní etikou, ale musí disponovat dobrým étosem práce. Mluví se o job-sharing, sdílených povoláních⁶², o modulovém člověku⁶³, leasingu osob⁶⁴, o klouzavé pracovní době a flexibilní práci⁶⁵. Ukazuje se, že i práce možná méně náročná, méně kvalifikovaná a méně placená může mít smysl – totiž pedagogicko-terapeutický a sociálně-politický. Zdá se, že lidé z různých věkových kategorií, dokonce i děti a důchodci, lidé z různých sociálních a ekonomických skupin, budou často

⁵⁵ ŠAFAŘÍK, Josef. Loutky boží nebo cí? *Proglas*, 1990, č. 5–6, s. 104.

⁵⁶ ŠAFAŘÍK, Josef. *Cestou k poslednímu*, s. 321.

⁵⁷ PREISNER, s. 203.

⁵⁸ Srv. LUKNIČ, Arnold S. *Štvrtý rozmer podnikania – etika*. Bratislava: SAP, 1994. HODOVSKÝ, Ivan; SEDLÁK, Jiří. *Etika ve společnosti a v povoláních*. Brno: Masarykova univerzita, 1994.

⁵⁹ PREISNER, s. 108.

⁶⁰ ŠAFAŘÍK, Josef. O rubatu čili vyznání. *Proglas*, 1990, č. 4, s. 62.

⁶¹ SCHUMACHER, Ernst F. *Good work*. Peter N. Gillingham, 1980.

⁶² NAISBITT, John; ABURDENE, Patricia. *Megatrends Arbeitsplatz*. München: Heyne Verlag, 1989.

⁶³ TOFFLER, Alvin. *Šok z budoucnosti*. Praha: Práce, 1992.

⁶⁴ TOFFLER, Alvin. *The Third Wave*. New York: Bantam Books, 1981.

⁶⁵ MUFFELS, Ruud J. A. Stárnutí a flexibilizace. In: *Česká společnost a senioři*. Brno: Masarykova univerzita, 1997.

potřebovat příležitost k dočasné práci, námezdné práci, částečné zaměstnanosti, dokonce možná zcela nevýdělečné, umožňující jen symbolickou seberealizaci a prožitek solidarity. Okraj tohoto segmentu pracovního trhu se bude rozšiřovat. Přichází doba, kdy ve věznicích a kázních bude práce nedostatek, ale zato porostou nabídky pracovních-táborek, aktivních dovolených, pracovních-spirituálních komunit a pracovních terapií. Je to možná návrat, ale nemusí to být úpadek. Práce nemusí být nelidská dřina, ze které se chce utéct, ale ani profesionální rutina, která jako železná košile dusí lidství.

Zdá se, že naše přítomnost a blízká budoucnost nám nastavuje zrcadlo, v němž se můžeme spatřit z nové perspektivy. Filozoficko-etické aspekty práce mohou získat překvapivě aktuální akcent v různých kritických situacích každodenního života: volba povolání, profesní příprava, hledání zaměstnání, hrozba ztráty zaměstnání, nezaměstnanost, rekvalifikace, kariéra, seberealizace, profesní satisfakce, výdělek, obživa, ale také volný čas, konzum, zábava, odpočinek, cestování, informace, vzdělávání atd. Tady všude je dnes mimořádná příležitost k vpravdě existenciální zkušenosti, a to tím spíše, že v naší zemi je to příležitost staronová.



PODLAHOVÁ, Libuše: Etika učitele, právní odpovědnost

Obecný požadavek vyjádřený slovy: „učitel má být pro žáky vzorem v uznávání etických hodnot“ je založen na způsobu vykonávání praktických učitelských činností v souvislosti s nepsanými etickými normami.

Etické (mravní) kodexy jsou souborem obecných regulativních pravidel (norem):

- tyto normy vystihují nejpodstatnější rysy platné morálky,
- mají funkci ideálního modelu jednání,
- normy slouží jako hodnotové regulátory jednání.

Mají návodný charakter; říkají, že je žádoucí, abychom jednali v souladu s tím, co uvedená zásada označuje za mravně správné. Podle nich se určuje, co je správné, nesprávné, špatné, dobré.

Příklad: Desatero.

Pojmu etika se užívá v nejrůznějších kontextech, např. etika společnosti, politická etika, etické – neetické chování, etika jako předmět výuky, lékařská etika, občanská etika, etika sportu atd. Takto nazývané etiky jsou tzv. aplikovanými etikami

Profesní etika – definice:

„Soubor etických požadavků, které je nutno respektovat při výkonu určité profese. Ve vyspělých zemích bývají tyto požadavky shrnuty do etického kodexu dané profese“.

(Pedagogický slovník Průcha, J. Walterová, E., Mareš, J., Praha: Portál 1995, s. 63, heslo „profesionální etika“)

Profesní etiky:

- řeší problémy jednotlivých povolání
- konstituují se jako soubor mravních zásad, které mají bezprostřední vztah ke zvláštním úkolům konkrétního povolání.
- určují, co je dobré, správné, mravně únosné při výkonu povolání,

Profesní etiku mají všechna povolání.

Profesní etické kodexy

Už v minulosti považovány za významný nástroj k dodržování zásad platné morálky.

Příklady – středověk: řemeslníci museli být členy příslušných cechů a jim byli také odpovědní za úroveň vykonávaného řemesla, ale také za poctivost při jeho výkonu). zdůrazněna pracovitost a solidnost.

Nebo: středověká etika rytířů (sedm rytířských ctností) – statečnost, bojovnost oddanost panovníkovi,
Respektování a uznávání mravního kodexu není vynutitelné zákonem, i když jednotlivé v něm obsažené normy mohou být zároveň součástí právního kodexu.

Příklad:

Ukládá-li soud trest za zabití člověka, je to nikoliv proto, že jde o neetický (amorální) čin, ale proto, že byla porušena zákonnost.

Společné etické požadavky na profese:

(ať už jsou tyto požadavky zakotveny v etickém kodexu nebo ne)

- požadovaná kvalifikace,
- postavení profese ve společnosti,
- definování vztahu mezi klientem a profesionálem,
- zachování služebního tajemství,
- odborný růst,
- pravidla pro odměňování,
- pravidla pro případy porušení zásad,
- vymezení konzultačních, poradenských a posuzovatelských služeb,
- pravidla pro styk s veřejností,
- způsoby kontroly výkonu profese.

Etika ve vztahových povoláních

Existují povolání, pro která je etika typičtější než pro jiná. Jsou to povolání, kterým se říká povolání vztahová. Například profese lékaře, soudce, učitele, politika, novináře, tedy taková, kde je obsaženo za-měření na člověka a interakce s ním.

Zvláštnost a obtížnost takových povolání je dána tím, že „objektem“ působení pracovníka je člověk. Výsledek profesní činnosti je pak závislý nejen na odbornosti vykonavatele profese, ale i na druhém člověku, který do interakce vstupuje.

Učitelství nemá oficiálně stanovený etický kodex, na rozdíl od lékařů, zdravotních sester, sociálních pracovníků a pěstounů. Důvodem může být snad to, že učitelství je samo o sobě považováno za takové povolání, které se po etické stránce natolik ustálilo v průběhu století, že takový (psaný) kodex ani nepotřebuje.

Pedagogická (profesní) etika

Je to aplikace profesní etiky na profesi učitele a vychovatele.

Čili: = soubor etických požadavků kladených na pedagogy, v souvislosti se specifikou pedagogických a didaktických činností, které se odehrávají v interakci učitele a žáka.

Požadavky pedagogické etiky mohou být přímo formulované, nebo jen implicitní, předpokládané, očekávané.

Základem etického chování (pedagogické etiky) člověka je uznávání určitých hodnot, zaujímání postojů a jednání podle nich.

V rámci současné školy jsou aktuální hodnoty: obecně lidské, občanské, multikulturní, environmentální, sociální. K těmto hodnotám má učitel vést žáky. Proto je třeba, aby si svůj systém hodnot sám uvědomil a utřídil. Jeho systém hodnot by měl korelovat s hodnotami společenskými. Právě proto by v jeho žebříčku hodnot neměly chybět hodnoty jako:

- akceptování občanských povinností,
- respektování zásad trvale udržitelného rozvoje,
- uznávání rovnosti ras a etnik, humanismus,
- odpovědnost za vývoj svěřených žáků,
- demokratismus v evropských souvislostech,
- prosociální citění, empatie.

Na tyto hodnoty se zaměřuje v současném českém školství Rámcový vzdělávací program.

Mravní profil učitele

Kromě uznávání a dodržování hodnot je profesní etika učitele založena také na plnění povinností a osobních a mravních kvalitách. Z toho plynou představy o tom, jaký má být „ideální učitel“, tj. učitel s dokonalým mravním profilem. Do mravního profilu učitele patří schopnost:

- sebeakceptace – být sám sebou a být vyrovnanou osobností, znát své přednosti i nedostatky, umět se s nimi vyrovnat, eliminovat jejich nepříznivé působení a využívat rysů kladných, být schopen nadhledu a postupného zlepšování své činnosti na základě rostoucí zkušenosti.
- akceptace druhých – brát ostatní takové, jací jsou, být tolerantní k jejich chybám, ale nepomíjet je, při výchově stavět na dobrém, které je obsaženo, i když v míře nestejně, v každém jedinci.
- komunikativnost a láska k dětem – vycházet z lidské přirozenosti, z potřeby mezilidských vztahů, mít rád děti, chápat i jejich nedostatky a odlišnosti, snažit se pěstovat jejich vlohy a dávat jim svůj vztah k nim najevo.
- Informovanost – ovládat vědomostí ze svého oboru, pedagogiky a psychologie, mít schopnost odpovídat na dotazy žáků z nejrůznějších oblastí, být ochoten zajímat se o otázky filozofie, sociologie, veřejného života a kultury vůbec.

Dále by ideální (optimální) učitel měl být:

- dobře informovaný,
- flexibilní,
- optimistický,
- modelem rolového chování,
- schopen uvádět teoretické poznání do praxe,
- důsledný,
- jasný a stručný,
- otevřený vůči druhým,
- trpělivý,
- vtipný,
- dostatečně sebejistý,
- dobře připraven na profesní dráhu,
- vhodně upravený.

Pedagogická odpovědnost učitele

Za koho a za co je učitel odpovědný?

- za žáky
- odpovědnost za jejich zdraví a bezpečnost,
- za jejich intelektuální a mravní rozvoj.
- za průběh vyučování a jeho metodicko-odbornou úroveň

Z didaktického pohledu taková odpovědnost spočívá ve vytváření podmínek pro učení, podpory učení u všech žáků, individuálním přístupu, volbě vhodných a efektivních vyučovacích a diagnostických metod.

Od učitele se očekává, že bude odborníkem ve svém oboru. Nutností je také povinnost neustále se ve svém oboru vzdělávat a v metodice oboru se zdokonalovat.

- za školu
- dobré jméno školy, prezentaci na veřejnosti
- klima školy i atmosféru třídy (vzniká dlouhodobě za součinnosti učitelů i žáků, a že úloha učitele při tvorbě obojího je rozhodující),
- partnerské vztahy se žáky a kolegiální vztah a spolupráci s ostatními kolegy
- mezilidské vztahy spolu s odpovědností za učební výsledky žáků (přesahuje do veřejné sféry),
- za spolupráci s rodiči

Odpovědnost za děti leží na škole i na rodičích, ale iniciátorem vzájemných kontaktů a aktivit musí být učitel. Má být přístupný návrhům i kritice ze strany rodičů, má hledat možnosti užitečného podílu rodičů na životě školy a poskytovat výchovné poradenství rodičům i žákům.

- za efektivní administrativu

Z hlediska fungování a provozu je škola organizací jako každá jiná. Má tedy svou byrokracii a administrativu, při níž se uplatní vlastnosti jako přesnost, svědomitost pečlivost.

V případě pedagogické dokumentace, která má jiný smysl než běžná „úřednická“ administrativa, je vítána tvořivost, koncepčnost, odvaha experimentovat.

- za sebe sama

Učitel je člověk jako každý jiný, proto stojí před dilematem: chce sám žít, mít úspěch, užívat si života, realizovat svoje cíle a představy. Učitel sice koná službu pro žáky, to však bude dělat dobře pouze tehdy, když sám bude vyrovnanou osobností:

 která sice pracuje pro jiné,

 ale sama dochází ve své práci k naplnění, realizaci a spokojenosti.

 vyzná se v sobě, zná své silné i slabší stránky

 vyhýbá se všemu, co může ohrozit jeho zdraví, pracovní výkonnost a schopnost působit na jiné.

Komu je učitel odpovědný?

- společnosti – odpovědnost za dobře odváděnou práci, u vědomí její důležitosti a přínosu pro společnost.

Učitel je povinen usilovat o hodnotové představy a výchovné cíle, které jsou dány oficiálním učebním plánem (kurikulem), i když neodpovídají jeho osobnímu přesvědčení.

- rodičům, případně osobám odpovídajícím za výchovu (pěstouny). Rodiče mají právo důvěřovat osobním mravním kvalitám učitele a být přesvědčení, že jejich dětem se dostává dostatek mravních podnětů. Musejí však také chápat, že odpovědnost za výchovu leží i na nich.

- vlastnímu svědomí – ideální stav je, když vlastní mravní norma a požadavky společnosti na etické chování jsou v souladu. Učitel pak může skutečně vychovávat podle „svého vlastního vědomí a svědomí“. Existují-li mezi svědomím učitele a požadavky společnosti konflikty, měl by učitel hledat kompromis. Nelze-li najít kompromis, je rozhodující vlastní svědomí.

Etika v běžných profesních činnostech učitele

Její dodržování vychází z akceptace širších etických norem a závazků běžných v současném kulturním kontextu.

Ve vztahu k žákovi se učitel snaží:

- vycházet z přesvědčení, že žák je osobnost zasluhující úctu a slušné chování,
- nevystavuje žáka ironii a zesměšňování,
- při výchovných krocích staví na žákových kladných charakterových rysech,
- věří ve schopnosti žáků a v jejich snahu,
- snaží se být objektivní a spravedlivý,
- pomáhá žákům v učení a v řešení jejich problémů,
- chová se odpovědně,
- komunikuje se žáky taktně a otevřeně.

Vyučující se musí vyhnout každé činnosti

- poškozující fyzickou, psychickou a sociální seberealizaci a pohodu žáků,
- dotýkající se jejich lidské důstojnosti,
- narušující důvěru ve smysluplnost vlastní existence,
- zpochybňující smysluplnost existence světa a lidského snažení,
- ohrožující zdraví a životy.

Další etické kvality učitele

- vztah k žákům,
- empatie k jejich problémům,
- příkladné dodržování společných pravidel,
- vztah k životnímu prostředí,
- respektování obecně přijatých humánních zásad,
- kultivované chování,
- taktní přístup k žákům i k rodičům

„Každý učitel má být takový, jakými chce učinit své žáky“ (J. A. Komenský)

Právní odpovědnost učitele

Pojem právní odpovědnosti

Předmětem právní odpovědnosti učitele je skutečnost, že vlivem učitelova úmyslu, nebo opomenutí došlo u žáka ke škodě na životě, zdraví, či jeho majetku, popř. byla jinak poškozena studentova práva vyplývající z obecně závazných právních předpisů.

Pozor!

„Každý je povinen počínat si tak, aby nedocházelo ke škodám na zdraví, na majetku, na přírodě a životním prostředí“. (Ust. § 415 zák. č. 40/1964 Sb., Občanského zákoníku ve znění pozdějších předpisů)

Toto ustanovení upravuje i preventivní působení, tedy předcházení škodám i tam, kde ke škodě ještě nedošlo, nebo dokonce ani taková škoda bezprostředně nehrozí!

Z toho plyne, že učitel (zejména řídící pracovník, ale nejen on), je povinen organizačně či konkrétně osobně na místě organizovat činnost školy, resp. činnost studentů tak, aby škodám předcházel (V rovině organizační, legislativní, kontrolní apod.)

Tedy kompetence učitele (viz profesní kompetence) je nutno rozšířit:

- o schopnost tvorby a realizace interních organizačních předpisů,
- o činnost dohledovou, kontrolní a organizační.

Obsah právní odpovědnosti

Obsahem právní odpovědnosti jsou všechny činnosti učitele při:

- zajištění požární bezpečnosti a pravidelných kontrol vyhrazených zařízení,
- organizaci výuky v tělocvičně,
- organizaci činnosti v pracovních odborných předmětech (fyzika, chemie, biologie...),
- organizaci pohybu žáků na chodbách,
- zajištění stravy pro žáky, vyučující a zaměstnance školy,
- organizaci mimoškolní činnosti v prostorách školy,
- zpracování krizového plánu,
- prevenci sociálně negativních jevů,
- zajištění pravidelného a přiměřeného příjmu tekutin.

Tyto činnosti (preventivního charakteru) se odvíjejí zejména od školské legislativy platné pro organizaci výuky či konkrétních činností žáků ve škole. Učitel musí:

- být informován o způsobech a formách tvorby, aplikace a interpretace obecně závazných právních předpisů v praxi učitele,
 - umět tvořit jednoduché obecně závazné předpisy školy či školského zařízení,
 - umět tvořit konkrétní individuálně závazné akty realizace práva organizující činnost učitelů či žáků,
- orientaci při organizaci zajištění povinností učitele (školy) při realizaci výchovně – vzdělávacího procesu.

Právní termín „subjektivní odpovědnost“ znamená, že je nutno odpovědnému (učiteli) prokázat zavinění za škodu.

Termín „objektivní odpovědnost“ vzniká bez zavinění konkrétní osoby.

Vztahují se na to ustanovení:

Ust. § 420, odst. 1, ObčZ: „každý odpovídá za škodu, kterou způsobil porušením právní povinnosti“.

Ust. § 420, odst. 3, sice stanoví, že: „odpovědnosti se zproští ten, kdo prokáže, že škodu nezavinil“. Nicméně (jak bylo uvedeno výše) existují příklady objektivní odpovědnosti, které toto pravidlo prolamují.

Doporučení: Je nutno provádět revize vyhrazených zařízení a mít organizačně a legislativně zajištěn vnitřní chod školy tak, aby byla eliminována možnost vzniku škody.

Právní odpovědnost škol a občanský zákoník

Jako doplnění specifických odpovědnostních vztahů při činnosti škol a školských zařízení je nutno též zdůraznit ustanovení § 426 a) ObčZ, kde se stanoví, že:

Příslušná škola odpovídá žákům základních škol a základních uměleckých škol za škodu, která jim vznikla porušením právních povinností nebo úrazem při vyučování nebo v přímé souvislosti s ním; při výchově mimo vyučování ve školském zařízení nebo v přímé souvislosti s ní odpovídá za škodu příslušné školské zařízení. (Nevystupuje-li škola nebo školské zařízení v právních vztazích svým jménem a nemá-li odpovědnost vyplývající z těchto vztahů, odpovídá za škodu zřizovatel školy nebo školského zařízení).

Příslušná škola odpovídá žákům středních škol (gymnází, středních odborných škol, středních odborných učilišť), vyšších odborných škol, konzervatoří a jazykových škol s právem státní závěrečné zkoušky za škodu, která jim vznikla porušením právních povinností nebo úrazem při teoretickém a praktickém vyučování ve škole nebo v přímé souvislosti s ním. Došlo-li ke škodě při praktickém vyučování u právnické nebo fyzické osoby nebo v přímé souvislosti s ním, odpovídá za škodu právnická nebo fyzická osoba, u níž se vyučování uskutečňovalo. Došlo-li ke škodě při výchově mimo vyučování ve školském zařízení nebo v přímé souvislosti s ní, odpovídá za škodu příslušné školské zařízení. (Nevystupuje-li škola nebo školské zařízení v právních vztazích svým jménem a nemá-li odpovědnost vyplývající z těchto vztahů, odpovídá za škodu zřizovatel školy nebo školského zařízení).

Příslušná vysoká škola odpovídá studentům vysokých škol za škodu, která jim vznikla porušením právních povinností nebo úrazem při teoretickém a praktickém vyučování ve škole nebo v přímé souvislosti s ním. Došlo-li ke škodě při praktickém vyučování u právnické nebo fyzické osoby nebo v přímé souvislosti s ním, odpovídá za škodu právnická nebo fyzická osoba, u níž se vyučování uskutečňovalo.

Příslušné školské zařízení odpovídá fyzickým osobám s uloženou ústavní výchovou nebo nařízenou ochrannou výchovou a fyzickým osobám v preventivně výchovné péči za škodu, která jim vznikla porušením právních povinností nebo úrazem při uskutečňování této činnosti nebo v přímé souvislosti s ní.

Doporučení pro učitele:

Vždy je nutno mít:

- řádně vedenou evidenci školení o bezpečnosti, popřípadě smluvní vztah mezi provozovatelem místa, kde se událost stala,
- mít vlastní pojištění pro tento typ události,
- vést evidenci úrazů a škodních událostí,
- mít vystaven cestovní příkaz (a tedy nařízení pracovní cesty od zaměstnavatele).

Odpovědnost za škodu způsobenou na vnesených nebo odložených věcech

Jedná se o odpovědnost ze odcizení či zničení vnesených nebo odložených věcí. Je to typický příklad objektivní právní odpovědnosti provozovatele (školy).

Tato odpovědnost:

se týká pouze těch věcí, které se obvykle do školy nosí, nebo mohou nosit. Hodnota těchto věcí nesmí být větší než 5.000,- Kč.

(Pokud si žáci (studenti) chtějí přinést do školy věci dražší, musí mít možnost uložení těchto věcí do úschovy školy. O tomto je však studenty nutno uvědomit).

Pokud si tedy student odloží věc, kterou si do školy přinesl, na „místě obvyklém“, nese škola objektivní odpovědnost za ztrátu či zničení takové věci. Na této odpovědnosti nic nemění ani to, že se vyhlásí či vyvěsí tabulka s nápisem např. „za odložené věci se neručí“.

Odpovědnosti za škodu způsobenou na vnesených nebo odložených věcech se týká ustanovení § 433 a násl. ObčZ, kde se například stanoví, že:

Je-li s provozováním nějaké činnosti zpravidla spojeno odkládání věcí, odpovídá ten, kdo ji provozuje, občanovi za škodu na věcech odložených na místě k tomu určeném, nebo na místě, kam se obvykle odkládají, ledaže by ke škodě došlo i jinak.

Odpovědnosti se nelze zprostit jednostranným prohlášením ani dohodou.

Za klenoty, peníze a jiné cennosti se takto odpovídá jen do výše stanovené prováděcím předpisem (5.000,- Kč). Byla-li však škoda na těchto věcech způsobena těmi, kteří v provozu pracují, hradí se bez omezení.

Bez omezení se hradí škoda i tehdy, jestliže byly věci převzaty do úschovy.

Právo na náhradu škody musí být uplatněno u provozovatele (vedení školy) bez zbytečného odkladu. Právo zanikne, nebylo-li uplatněno nejpozději patnáctého dne po dni, kdy se poškozený o škodě dozvěděl.

Doc. PhDr. Libuše Podlahová, Dr.



LUKNIČ, Arnold S.: Etický kódex

LUKNIČ, Arnold S. *Štvrtý rozmer podnikania – etika*. Bratislava: SAP, 1994, s. 196–214.

Firmy v trhovu orientovanej ekonomike využívajú rozličné prístupy k zavádzaniu základných princípov svojho správania. Mnohé firmy, najmä tie, ktoré majú dlhú a nepísanú tradíciu integrity spoliehajú sa v praxi na relatívne neformálne prístupy. Iné majú vypracované etické kódexy, ktoré etické nároky vyslovujú v prísne detailnej podobe. Vo väčšine firiem je existencia etického kódexu firmy daná formou písomného dokumentu, vyjadrujúceho základné princípy etického správania, platné pre celú firmu (organizáciu).

Obsah a hlavné funkcie etického kódexu

Význam etického kódexu firmy spočíva v tom, že objasňuje, aké správanie organizácia očakáva od zamestnanca v rôznych situáciách, a zároveň dáva najavo, že zámerom a očakávaním organizácie je vštepiť personálu etické dimenzie svojej politiky a činnosti. Žiaden etický kódex, pravda, neupravuje riešenie všetkých možných variantov situácií v existencii a činnosti firmy. Jeho explicitné normy však môžu byť nápomocné pri tvorbe úsudkov a vedomia jednotlivcov v situáciách špecifického rozhodovania. Pritom jestvujú aj ďalšie výhody, podporujúce rozvoj etických kódexov:

- Po prvé, úsilie, vynaložené na vypracovanie etického kódexu sa mimoriadne zhodnotí, najmä ak kódex bude nútiť veľký počet zamestnancov firmy, aby hlboko a „čisto“ uvažovali o svojom poslaní a dôležitých povinnostiach, ktoré majú ako skupina i ako jednotlivci voči „svojej“ firme, voči klientom a spotrebiteľom, a napokon voči celej spoločnosti

- Po druhé, keď je kódex vytvorený, môže sa využiť na generovanie ďalšej diskusie a prípadnej modifikácie kódexu.

- Po tretie, pomáha vštepovať novoprijatým zamestnancom na všetkých úrovniach vedomie zodpovednosti, potrebu rozmýšľať o svojich skutkoch v morálnych pojmoch a rozvíjať hodnoty príslušné ich postaveniu.

- Po štvrté, etický kódex sa dá využiť ako dokument, na ktorý sa môžu zamestnanci odvolať, kedykoľvek sa od nich žiada, aby konali v rozpore s jeho obsahom,

- Napokon, po piate, etický kódex firmy má uistiť tak spotrebiteľov, ako aj verejnosť o tom, že firma sa vo svojej činnosti pridrižiava štandardných morálnych princípov a prípadné rozpory môžu prostredníctvom kódexu kontrolovať.

Najdôležitejšie pritom pravda je, že etický kódex firmy môže nielen usmerňovať činnosť zamestnancov v oblasti práva a konfliktu záujmov, ale zamestnancom a manažérom umožňuje tiež hodnotiť v pojmoch morálky ciele, praktiky a činnosť firmy, aby získali istotu, že firma pôsobí v súlade s etickým kódexom. Ak sa manažment firmy dôsledne pridržiava etického kódexu, potom kódex môže prispieť k rozvoju morálneho etosu celej firmy.

Zatiaľ čo oblasti zahrnuté do etického kódexu firmy sa menia v závislosti od odvetvia, v ktorom firma podniká, treba zdôrazniť, že celkový výpočet tematických okruhov etického kódexu, ktoré možno vo všeobecnosti aplikovať v podnikateľskom manažmente, zahŕňa v podstate nasledovné momenty:

- elementárna česť a rešpektovanie práva;
- bezpečnosť a kvalita produkcie;
- ochrana zdravia a bezpečnosť na pracovisku;
- konflikty záujmov;
- postupy pri prijímaní do zamestnania;
- statočnosť predaja a marketingových praktík;
- finančné spravodajstvo;
- vzťahy s dodávateľmi;
- oceňovanie, účtovníctvo, uzatváranie zmlúv;
- podniková špionáž, využívanie vnútorných informácií;
- korupcia (úplatky);
- získavanie a využívanie informácií o iných;
- bezpečnosť z hľadiska ochrany záujmov firmy;
- politické aktivity;
- ochrana životného prostredia;
- intelektuálny majetok, informácie o majetku.

Typy etických kódexov

Etické kódexy možno klasifikovať do troch typov: prvým typom je ašpiračný kódex, ktorý je výpoveďou ideálov, ku ktorým by sa v praxi malo smerovať. Odhliadnuc od všeobecných predstáv o dobre a zle, ich realizácia je náplňou celkového ľudského snaženia. Druhým typom je výchovný kódex, ktorým sa rozumejú presne určené ustanovenia s obsiahlym opisom (komentárom) a interpretáciou. Dôležitým zámerom je tu ukázať, ako môže byť kódex nápomocný pri riešení etických problémov, spätých s profesionálnou praxou. Tretím typom je regulačný kódex, ktorý zahŕňa súbor detailných pravidiel riadenia profesionálneho správania a slúži aj ako základ pre riešenie sťažností. Reálne presadenie týchto pravidiel sa predpokladá prostredníctvom systému monitorovania a aplikáciou sankcií za nedodržiavanie etického kódexu.

Napriek množstvu rozličných koncepcií a modelových vzorov, neexistuje reálne žiaden etický kódex, ktorý by mohli manažéri a zamestnanci tej-ktorej organizácie aplikovať výhradne na svoje podmienky, resp. účelne kombinovať prvky spomínaných troch typov. Rozhodnutie o tom, ktorý typ etického kódexu bude v danom časovom momente primeraný pre konkrétnu firmu alebo profesiu, bude nevyhnutne odzrkadľovať zmes pragmatických a normatívnych úvah.

Etické kódexy majú prinajmenšom sedem funkcií, ktoré vo svojom súhrne vyjadrujú základné vzťahy medzi profesiou a ich nositeľmi, klientmi a širšou spoločnosťou. Tieto funkcie vyjadrujú etiku ako: • zmocňujúci dokument; • zdroj verejného hodnotenia; • profesionálnu socializáciu; • zvýšenie firemnej reputácie a dôvery verejnosti; • prevenciu neetického správania; • podporný systém; • nápravu.

Ku každému pokusu o hodnotenie kvality etického kódexu pritom treba pristupovať s vedomím, že žiadna jeho funkcia sama osebe nemôže plne vysvetliť význam a konkrétny dopad existencie kódexu. Takýto pohľad bude potom oveľa presvedčivejší, než pohľad odtrhnutý od reality mnohých záujmov, ktorým kódex slúži – a ktoré obsluhuje.

Účinný etický kódex by mal mať tri hlavné kvalitatívne charakteristiky. Po prvé, mal by byť jasný a zrozumiteľný pre priemerného jednotlivca. Pojem jasnosti sa týka absencie viacznačnosti (nejednoznačnosti), pochybnosti alebo vágnosti.

Aby dokument bol jasný, musí byť napísaný zrozumiteľne, výstižne, presne a presvedčivo. Po druhé, etický kódex by mal byť vyčerpávajúci, mal by obsiahnuť čo najviac dimenzií správania firmy. Politika, ktorá tvrdí, že zamestnanci by mali byť „čestní a dôveryhodní, resp. spoľahliví vo všetkých vzťahoch“, spĺňa oba spomenuté atribúty: tak jasnosť, ako aj plnú zrozumiteľnosť. Po tretie, etický kódex musí byť vymáhateľný, s presným opisom očakávaného správania i správania, ktoré vedie k jeho porušovaniu, ako aj s presným vymedzením trestov za nedovolené prekročenie zásad kódexu. Tresty, resp. sankcie treba vysvetliť z troch dôvodov:

- na udržanie jasnosti a úplnosti kódexu;
- na to, aby sa jednotlivci dala príležitosť rozhodnúť sa, či nepríslušné správanie je hodné stanoveného trestu;
- na zabezpečenie vymáhateľnosti kódexu. Ak tresty za prekročenie kódexu nie sú špecifikované, potom ľudia vykonávajúci neetickú činnosť budú pravdepodobne postupovať tak, ako sa im javí výhodné, buď pre nich samých, alebo pre organizáciu.

Dôvody na vytvorenie etického kódexu

Z pohľadu individuálneho podnikového manažéra etický kódex môže:

- objasniť politiku firmy v oblastiach etickej neistoty,
- pomôcť vyriešiť základné etické dilemy,
- pomôcť odolávať Špeciálnym požiadavkám zákazníkov a iných klientov,
- pomôcť odolávať nerozumným požiadavkám nadriadených a podriadených,
- byť smernicou pri prepúšťaní zamestnancov podniku a rozvázovaní zmlúv s dodávateľmi,
- pomôcť manažérom a audítorom vo včasnom odhalení podvodu,
- pomôcť manažmentu v komunikácii o etických normách správania a spoločenskej zodpovednosti podniku,
- prispieť k naplneniu pocitu, že človek pracuje v etickom prostredí,
- podporiť proces identifikácie a harmonizácie záujmov a hodnôt, ktoré sa vynoria pri účasti viacerých manažérov na formulovaní kódexu.

Z pohľadu firmy etický kódex môže:

- eliminovať nežiadúce praktiky, zapríčiňujúce stratu zákazníkov a krátkodobé straty na hospodárskych výsledkoch;
- eliminovať praktiky, ktoré spôsobujú firme pokles priazne zákazníkov, zamestnancov, dodávateľov, akcionárov, vlády, iných stakeholderov (účastníkov) a spoločnosti vo všeobecnosti a mohli by viesť k lhodobým ekonomickým stratám;
- zjednodušiť zavádzanie nových postupov,
- objasniť politiku firmy v eticky neistých otázkach, ako sú napr. testovanie zamestnancov, súde, obchodovanie na základe dôverných informácií a priemyselná špionáž;
- pomôcť riaditeľom riešiť etické dilemy k najlepšiemu prospechu firmy;
- uľahčiť riaditeľom bremeno komplexného rozhodnutia, keď je nedostatok času na zváženie všetkých príslušných aspektov,
- slúžiť ako náhrada, keď náklady na odhalenie škodlivých postupov a vymáhanie nápravy sú príliš vysoké na to, aby sa inkorporovali ako pravidlá do jestvujúceho systému motivácie a odmeňovania v podniku;
- zamedziť nadriadeným, aby zneužívali svoje postavenie voči podriadeným;
- zjednodušiť disciplínu a disciplinárne opatrenia za etické priestupky a proti zamestnancom, ktorí porušujú etický kódex a prekračujú zákon (napr. prijímaním úplatkov);
- pomôcť znížiť potrebu donucovacích metód a prostriedkov na odhalenie neetických činov (polygrafické testy, špehovanie), ktoré ohrozujú vyššie hodnoty a morálku zamestnanca;
- pomôcť organizáciám pri reštrukturalizáciách a hľadaní nových partnerov.

Z hľadiska priemyselného odvetvia etický kódex by mal:

- predísť prípadnú vládnu reguláciu a nedostatky odvetvia držať a riešiť „vo vlastnom dome“;
- eliminovať také praktiky, ako napr. podplácanie pri predaji leteckej techniky a vojenských technológií do krajín, kde je domáci priemysel v úpadku.

Z pohľadu celého podnikateľského systému, by etický kódex mal:

- pomôcť obnoviť dôveru verejnosti v podnikanie. Neustále odhaľovanie neetického správania poškodzuje reputáciu podnikania v očiach verejnosti z hľadiska záväzku, ktorý má voči trhovému systému.

Náčrt kódexu

Ciele etického kódexu možno rozdeliť do troch veľkých kategórií. Po prvé, kódex je určený na odstránenie alebo predchádzanie činnostiam, ktoré sú zjavne neetické a z hľadiska záujmov a dobrého mena firmy v konečnom dôsledku aj neekonomické. Po druhé, kódex dáva právo na disciplinárne opatrenia, ak dôjde k jeho porušeniu. Po tretie, kódex pomáha individuálnym zamestnancom riešiť etické dilemy – situácie, keď sa dostávajú do konfliktu záujmy organizácie s etickým presvedčením individuálnych manažérov, alebo keď vzniknú nezhody medzi jedným z týchto faktorov a etickým presvedčením vnútri „kasty“ manažérov, dôležitých skupín klientov firmy, alebo celej spoločnosti.

Pred vytvorením prvého náčrtu kódexu je nevyhnutné skupinu alebo organizáciu, pre ktorú bude kódex vypracovaný, analyzovať. Pre obchodnú organizáciu (alebo priemyselný podnik) prvý krok obsahuje špecifikáciu jej funkcie v spoločnosti v pojmoch výrobných trhov, počtu zákazníkov, akcionárov, zamestnancov, ako aj iných skupín klientov, vrátane konkurentov, dodávateľov, miestnych, resp. regionálnych spoločenstiev a vlády. Cieľom takejto analýzy je poukázať na množstvo očakávaní a etických noriem, ktorým bude organizácia podriadená, a postupne prediskutovať ich prioritnú hierarchizáciu.

V preambule kódexu by mal byť vyjadrený záväzok organizácie k etickému konaniu a hodnotový konsenzus. Prvá časť preambule by mala obsahovať vyhlásenie všetkým zamestnancom a každému, kto je v podnikateľskom vzťahu k firme (dodávateľom, predstaviteľom zväzov, hlavným zákazníkom atď.), zdôrazňujúce fundamentálny záväzok organizácie k etickému správaniu. Druhá časť preambule by mala byť formálnym vyhlásením o súkromnej podstate podnikateľskej organizácie, fungujúcej na ziskových princípoch, o jej postavení v trhovom systéme a o čestnosti jej podnikateľských zámerov v budúcnosti. Cieľom takéhoto vyhlásenia nie je „velebiť“ slobodné podnikanie a súkromný zisk, ale dať právny rámec pre zosúladenie podnikových cieľov efektívnosti, etiky a zisku s ďalšími, či už verejnými, alebo súkromnými cieľmi a etikou, s ktorými sa organizácia pri svojej činnosti stretáva. Vysvetľuje aj vnútorné a vonkajšie obmedzenia organizácie, ktoré vyplývajú z rozličných spoločenských očakávaní a hodnotových postojov.

Preambula však musí plniť ešte jednu úlohu. Musí obsahovať jednak uznanie rozdielnosti názorov na to, čo všetko je vlastne súčasťou etického správania, jednak želanie firmy rešpektovať rôznorodosť etických systémov medzi svojimi pracovníkmi a skupinami mimo organizácie. Pritom však organizácia musí nástojiť na svojom práve interpretovať otázky etiky z hľadiska vlastných skúseností a s vedomím, že svoje dlhodobé postavenie a perspektívu môže budovať iba na pevnom etickom základe. Z formulácie preambule preto musí byť jasné, že krátkodobé osobné záujmy individuálnych pracovníkov alebo firmy ako celku je nevyhnutné podriaďovať predovšetkým dlhodobým cieľom firmy. Zamestnanci si musia uvedomiť, že konflikty medzi krátkodobými ziskami a etikou sa neriešia automaticky v prospech zisku.

Účinnosť kódexu

V ďalšom texte predkladáme niekoľko hypotéz uvažujúcich o tom, či etické kódexy môžu alebo nemôžu byť účinné. Vyslovené hypotézy sú väčšinou sformulované na základe teoretických poznatkov a výskumu, týkajúceho sa analogickej formy kontroly, práva.

- Etický kódex bude tým účinnejší, čím dôraznejšie v ňom bude uvedený niektorý zo zdrojov legitimity.
- V decentralizovanej organizácii bude stredný manažment účinnejším zdrojom autority na zabezpečenie etického kódexu, než by ním bola vrcholová úroveň manažmentu.
- V centralizovanej organizácii bude vrcholová úroveň manažmentu účinnejším zdrojom autority na zabezpečenie etického kódexu, než by ním bola stredná úroveň riadenia.
- Etický kódex podporovaný všetkými úrovňami riadenia bude účinnejší ako kódex podporovaný iba na jednej úrovni riadenia.
- Účinnosť etického kódexu je tým väčšia, čím rozsiahlejšia je účasť stredného manažmentu a najvyšších zástupcov pracujúcich pri vypracúvaní kódexu.

- Etický kódex vypracovaný početným, veľkým orgánom, zahrnujúcim mnohých vysokopostavených zástupcov pracujúcich, bude menej účinný ako kódex vypracovaný menším, užším orgánom, v ktorom má zastúpenie aj niekoľko dôležitých zástupcov pracujúcich.
- Etický kódex s jasne vymedzenými prioritami bude účinnejší ako kódex, ktorý je iba dodatkom etických pravidiel k jestvujúcemu bežnému programu firmy.
- Účinnosť etického kódexu je tým vyššia, čím tvrdšie sú sankčné opatrenia za jeho nedodržiavanie.
- Účinnosť etického kódexu je tým vyššia, čím väčší je strach pred možnými sankciami za jeho nedodržiavanie.
- Etický kódex s jasne určenými prioritami bude implikovať väčší strach pred možnými sankciami za ich nedodržiavanie ako kódex, ktorý je iba dodatkom k existujúcim pravidlám činnosti firmy.
- Etický kódex, ktorý je publikovaný a pravidelne diskutovaný so zamestnancami prostredníctvom všetkých úrovní manažmentu, bude účinnejší ako kódex, ktorý nepodlieha takejto komunikácii.
- Etický kódex, ktorého konštrukcia obsahuje mechanizmus na ohlasovanie, a zároveň na ochranu „informatórov“, je účinnejší ako kódex, ktorý takúto ochranu nezabezpečuje.
- Čím viac sa etický kódex zhoduje s doterajšími hodnotami zamestnancov, tým väčšia je jeho účinnosť.
- Čím rýchlejšie si zamestnanci uvedomia osobné výhody z prispôsobenia sa etickému kódexu, tým väčšia je účinnosť kódexu.
- Čím širšia je účasť zainteresovaných zamestnancov na rozvíjaní etického kódexu, tým viac sa bude zhodovať s hodnotami a potrebami zamestnancov, a tým vyššia bude aj účinnosť kódexu.
- Etický kódex, ktorý stanovuje priority organizácie s jasným záväzkom jeho presadzovania manažmentom, bude povzbudzovať rozširovanie postojov, podporujúcich etické správanie.

Aké problémy môžu vzniknúť pri navrhovaní etických kódexov?

Keď vedenie podniku predloží návrh etického kódexu, mnohí zamestnanci to môžu považovať za náznak, že niekto urobil niečo zlé. Táto implikácia môže byť pravdivá. Ale v prípade, že je to vrcholový manažment, ktorý porušuje kódex, potom je veľmi ťažké usilovať sa o prenášanie etických hodnôt na nižšie zamestnanecké úrovne. Kultúra podniku, ktorá kladie dôraz na striktné dodržiavanie etických noriem správania prirodzeným spôsobom, nemusí tieto normy nevyhnutne kodifikovať. Takéto organizácie môžu dospieť k záveru, že ich zamestnanci sú pravdepodobne schopní konať dobrovoľne v duchu etického správania a dodržiavať „literu“ kódexu.

Z metodického hľadiska je tiež dôležité určiť, do akej hĺbky je potrebné kódex špecifikovať. Niektoré kódexy sú nadmerne detailné; iné zase veľmi zjednodušené. Násť pre ten-ktorý podnik „tú správnu úroveň“ špecifikácie kódexu nie je ľahké.

Rovnako je potrebné nájsť aj adekvátnu dikciu celého kódexu. Ak je negatívna, môže spôsobiť problém s jeho prijatím medzi zamestnancami. Pracovníci považujú mnohé kódexy za obviňujúce, výhražné, nezmyselné, nereálne a nadmieru legalisticky moralizujúce. Takisto kódexy, z ktorých cítiť skôr snahu o oklamanie verejnosti, alebo krasorečnictvo, či pohľad cez „ružové okuliare“, pôsobia na zamestnancov deprimujúco, alebo prinajmenšom nepresvedčivo. Takéto kódexy nie sú ničím iným než len mŕtvymi normami správania, ktoré sú tu na to, aby sa vyžadovali alebo kontrolovali. Napokon, s rozvojom technológií a takých pohybov, ako sú fúzie a reštrukturalizácie, ktoré zvyšujú zložitosť celého súčasného sveta podnikania, korporácie si uvedomili, že etické kódexy musia byť „živými dokumentmi“. Musia sa pravidelne prehodnocovať, aby sa prispôbovali novým okolnostiam.

Od etického kódexu k etickému programu organizácie

Organizácie môžu inštitucionalizovať etiku, ak budú brať do úvahy tak dlhodobé, ako aj krátkodobé faktory. Z hľadiska dlhodobých faktorov by manažéri mali rozvíjať organizačnú kultúru tak, aby podporovala rozvoj (a, keď je to potrebné, zmeny) osobných hodnôt, ktoré podporujú etické správanie. Napríklad keď sa prijíma rozhodnutie, manažéri by mali explicitne a verejne vysvetliť etické faktory, ktoré sprevádzajú každú zvažovanú alternatívu. Manažéri by tiež mali podporovať takú organizačnú kultúru, ktorá stimuluje a oceňuje etické správanie. K etickému správaniu by zamestnanci mali byť posmeľovaní a odmeňovaní zaň.

Na podporu rozvoja etického správania v krátkodobom horizonte organizácie môžu uplatňovať nasledovné postupy:

- Zvažovať osobnostné charakteristiky ľudí, uchádzajúcich sa o zamestnanie v organizácii. Primárnou ochranou pred neetickým správaním v organizácii je proces prijímania do zamestnania a metódy, ktoré majú organizácie k dispozícii na etické triedenie uchádzačov o prácu (t. j. podkladových materiálov, s ktorými sa musia všetci potenciálni zamestnanci oboznámiť a podpísať vyhlásenie, zaväzujúce ich zachovávať hodnoty a etické normy organizácie ako súčasť ich pracovného pomeru). Organizácie by sa preto mali buď vyhnúť jedincom, ktorí sú náchylní k neetickému správaniu (pri „triedení“ zamestnancov sú zahrnuté jednak právne, jednak etické otázky), alebo dôsledne zabezpečiť, že politika organizácie bude neetické správanie vylučovať.

- Verejne vyhlasovať, že etické správanie je dôležité a očakávané a zabezpečiť, aby vedúci manažéri podporovali etické vedomie v organizácii. Keď najvyššie vedenie svojimi slovami i činmi komunikuje v súlade s vysokým morálnym štandardom, možno aj od nižšie postavených členov organizácie očakávať, že sa prispôbia, resp. že porozumejú tejto požiadavke.

- Rozvíjať takú politiku organizácie (podniku), ktorá bude špecifikovať etické ciele a podrobne vymedzovať formálne procedúry proti neetickému správaniu.

- Rozvíjať etický kódex (kódex a politiku pravidelnej komunikácie so všetkými zamestnancami), ktorý reprezentuje systém základných hodnôt organizácie, definuje dôvody pre ich aplikáciu a poskytuje všeobecný návod na rozhodovacie procesy.

- Vytvoriť Výbor pre etiku s nasledovnými zodpovednosťami: a) odpovedať na otázky o „bielych miestach“ politiky organizácie a slúžiť ako konečná autorita pri vysvetľovaní významu politiky; b) vydávať bulletiny o rozhodnutiach organizácie, ktoré by mohli mať podobu dodatkov k základnému kódexu; c) monitorovať a prešetrovať súlad politiky s etickými zásadami a podávať správy (prinajmenšom polročne) Rade riaditeľov o svojej činnosti a zisteniach; d) odporúčať Rade také zmeny v etickej politike, o ktorých je presvedčený, že by sa mali urobiť; e) rozvíjať mechanizmus apelačného procesu (ako určitého vnútorného mechanizmu, prostredníctvom ktorého by zamestnanci mohli vyjadrovať svoje obavy z eticky neprimeraného správania organizácie bez strachu z represíí).

- Udržiavať etickú kultúru organizácie. Poskytovať odmeny za etické správanie a vyhýbať sa poskytovaniu odmien za neetické správanie. Aby bolo možné organizačnú etiku inštitucionalizovať, zodpovednosť za morálne správanie by nemala spočívať na ľubovoľnej jednotlivcej osobe, ale mala by sa začleniť ako predpokladaný atribút všetkých pracovných miest. Inštitucionalizáciu organizačnej etiky možno potom posilňovať: vytváraním finančných zdrojov v rozpočtoch manažérov na zabezpečenie etických cieľov organizácie a na modifikáciu foriem odmeňovania, v ktorých bude mať etické správanie zamestnanca rovnakú váhu, ako majú štandardnejšie prvky jeho pracovného výkonu, a teda na odmeňovanie zamestnancov za dodržiavanie etických noriem.

- Trestať neetické správanie a vyhýbať sa trestaniu etického správania. Tento prístup možno označiť ako praktickú aplikáciu zákona efektu. Základným princípom tohto zákona je, že ten, kto bol odmenený, má tendenciu opakovať odmenenú činnosť, naopak ten, kto nie je odmenený, alebo kto je potrestaný, má tendenciu neopakovať sankcionovanú činnosť. O inštitucionalizácii organizačnej etiky môžeme hovoriť vtedy, keď požadované etické správanie je podporované špecifickými procedúrami na elimináciu neetického správania.

- Pri vystavení zamestnancov do konkurenčných situácií je potrebné citlivo zvažovať možnosti vzniku neetického správania a prijať primerané kroky na to, aby k nemu nedošlo.

- Pri rozhodnutiach, ktoré vyžadujú morálne posúdenie, morálne zdôvodnenie skupinového rozhodnutia by malo mať vyššiu váhu ako zdôvodnenie individuálneho rozhodovania.

Ako doplnok k predchádzajúcim stratégiám je žiadúce rozvíjať aj systematický program etickej výučby, otvorený zamestnancom na všetkých úrovniach organizácie, pre všetkých, ktorých sa explicitne týkajú závažné dopady prípadného nedodržiavania etických princípov. Efektívne etické programy nielenže učia zamestnancov, čo je správne a čo je nesprávne na úrovni abstraktných koncepcií, ale trénujú ich v rozmyšľaní o vplyvoch ich správania a konania na iných ľudí.

Čo je korporatívny etický program a ktoré organizačné prvky sú jeho súčasťou?

Korporatívny etický program je vytvorený hodnotami, politikou a činnosťami, ktoré podporujú správne konanie organizácie. Hoci nie všetky korporatívne činnosti sú súčasťou etického programu, ich veľká časť skutočne má etický „náboj“. Etické programy obsahujú tak explicitné, ako aj implicitné komponenty.

Explicitné zložky etického programu reprezentujú etické kódexy, príručky o politike firmy, etické výbory, „horúce linky“, sociálny, kultúrny a etický audit, materiály ku školeniam zamestnancov, programy zamestnaneckej orientácie, etické semináre, vyhlásenia manažérov a ich etické rozhodnutia, rozhodnutia Rady riaditeľov a Výboru pre etiku, vnútorné kontrolné systémy a činnosti etického personálu.

Implicitné zložky korporatívneho etického programu zahŕňajú také prvky, ako sú: korporatívna kultúra, zmeny v korporatívnej štruktúre, stimulačné systémy, hodnotenie správania, propagačná politika, systémy merania pracovných výkonov a správanie manažérov.

Dopad explicitných komponentov korporatívneho etického programu na etiku správania organizácie možno zistiť veľmi jednoducho, oveľa ťažšie je však identifikovať rozsah vplyvu implicitných komponentov. Práve preto, že implicitné etické komponenty sa všeobecne dajú iba ťažko vybadať ako súčasť etického programu organizácie, je inštitucionalizácia etiky v organizáciách taká komplikovaná. Implicitné komponenty sa zameriavajú na širší súbor cieľov než iba na správnosť alebo nesprávnosť správania zamestnanca.

Korporatívne etické programy by sa preto mali zostavovať tak, aby spájali celkový súbor potrieb korporácie. Manažment musí určovať celkové problémy, ktorých riešenia etický program hľadá. Inými slovami, plán a z neho vyplývajúci etický program by mali zodpovedať konkrétnej firme a konkrétnej situácii. Napríklad firmy, ktoré pôsobia v oblasti výroby, mali by do svojich etických programov zahŕňať komponenty, ktoré kladú dôraz na bezpečnosť pracovníka i spotrebiteľa. Firmy, ktoré fungujú vo finančnej sfére, by mali mať vytvorený silný systém vnútornej kontroly a jasných signálov od vrcholového manažmentu na predchádzanie konfliktu záujmov.



BREZINKA, Wolfgang: Profesní morálka učitelů

BREZINKA, Wolfgang. *Filozofické základy výchovy*. Praha: Zvon, 1996, s. 155–174.

Profesní morálka učitelů

I. Pověření škol výchovou a profesní zdatnost učitelů

Žijeme ve společnosti, která ponechává výchovu svého dorostu z velké části na *školách*. Moderní stát je jako kulturní stát především státem škol. Dnešní děti jsou od 6. nebo 7. roku života školáky. Moderní mládež je školní mládež. Nikdy dříve nemuselo tolik mladých lidí strávit tolik času ve škole jako dnes. Žádná jiná společenská instituce nezasahuje dnes tak mnoho lidí jako škola. Žádná jiná je nedrží tak dlouho. Žádná jiná nemá takový vliv na jejich osobnost a životní cestu.

Velké náklady na školství spočívají na předpokladu, že návštěva školy přináší *užitek*: užitek v první řadě pro žáky; nepřímo však užitek i pro stát, který je odkázán na zdatný dorost. Školy mají sloužit dobru svých žáků a veřejnému blahu. Jsou výsledkem dělby práce: Co z nezbytných vědomostí a dovedností nemohou svým dětem dostatečně zprostředkovat rodiče, to mají zprostředkovat ve školách učitelé, kteří se na to profesionálně specializují. Školy jsou provozovány, protože se pokládají za vhodný prostředek pro dosažení určitých účelů. Jejich hlavním účelem je podporovat v žácích ty cenné osobnostní vlastnosti, které platí jako cíle výuky, vzdělání nebo výchovy. To se míní, když se mluví o „vzdělávacím“ či „*výchovném pověření*“ školy.

Kdo, jako stát, zavazuje ke školní docházce nebo kdo propaguje dobrovolnou školní docházku, dává žákům a jejich rodičům *sliby*. Slibuje jim, že škola poskytuje tu nejlepší pomoc k tomu, aby se žáci naučili těm znalostem, dovednostem a postojům, které stanoví školní program a učební plán. Škola je hodnověrná, jen když

tento slib celkem dodrží. Jen když skutečně poskytne, co poskytnout slíbila, získá a udrží si důvěru svých zákazníků.

Výchovné výkony, které slibuje zřizovatel, musí podat *učitelé* a *učitelky*, kteří jsou pro to vzdělání, zaměstnání a kteří jsou za to placeni. Jejich práce spočívá v co nejlepším naplnění výchovného pověření školy. K tomu není vhodný a ochotný každý člověk. K úspěšnému výkonu učitelského povolání jsou nutné určité profesní znalosti, schopnosti, postoje a stanoviska. Shrnujeme je v pojmu *profesní zdatnost*.¹ Profesně zdatný je člověk, který zcela splňuje požadavky svého povolání.

Zda má školní výchova úspěch, to ovšem nikdy nezáleží *jen* na učitelích. Ale mezi *školními* podmínkami, na nichž závisí úspěch žáků v učení, je osobnost učitele zdaleka tou nejdůležitější. Bez profesně zdatných učitelů nelze dosáhnout účelu školy a bez nich by také bylo školství gigantickou špatnou investicí, podvodem na žácích, rodičích, daňových poplatnících.

K profesní zdatnosti učitelů patří odborné vědomosti, odborné dovednosti a étos povolání. Nikdo nezpochybňuje, že odborné vědomosti a dovednosti jsou nutné. V poslední době se však málo dbalo na to, že nemůže být plná odborná zdatnost bez dobrého *étosu povolání*. Myslí se jím morální postoje, které má člověk ke své profesionální práci a ke zvláštním úkolům a povinnostem svého povolání. V rakouském školském právu se pro to užívá slovo „stavovské smýšlení“ (*Berufsgesinnung*)², protože u étosu jde o postoj-smýšlení.³ Mít dobrý étos povolání tedy znamená: stavět se k povinnostem svého povolání pozitivně, plnit své profesní úkoly s horlivostí, svědomitě vykonávat převzatý úřad.

Proč je důležitý étos povolání? Protože každé povolání má technickou a morální stránku. K *technické stránce* patří znalosti, jak se něco dělá, a schopnosti, které se na nich zakládají. V povolání učitele spočívá tato technická stránka hlavně ve zvládnutí učební látky a metod jejího zprostředkování. K tomu patří i znalosti o duševním životě žáků a umění výchovného vedení žáků jako jednotlivých osob a jako skupiny. Pro technickou stránku učitelského povolání existují nesčetné učební pomůcky. Největší část vzdělání a dalšího vzdělávání učitelů se koncentruje na tuto stránku, v poslední době dokonce s nárokem na vědeckost. Množství odborných a metodických, psychologických a pedagogických knih pro studium učitelů je již nepřehlédnutelné. Mnohé z těchto odborných a technických vědomostí převzaly i úřední směrnice pro výuku.

Cožpak to nestačí pro profesionální práci? Co se míní *morální stránkou* učitelského povolání? Já tím míním osobní *odpovědnost*, kterou má každý učitel za své jednání na pracovišti a za jeho následky. Má povinnost jednat tak, jak je to dobré pro jeho žáky a pro stát, a vyhnout se všemu, co jim škodí. Má svobodu splnit tuto morální povinnost, nebo se vůči ní provinit. Jak užívá svých profesních vědomostí a schopností, závisí na jeho étosu povolání, tj. na jeho morálních postojích a na jeho vědomí odpovědnosti. Každý dobrý profesionální výkon je také morální výkon, protože bez rozlišení dobré a špatné práce, bez morálního úsilí, bez disciplíny vůle, bez píle a trpělivosti při sledování dobra není takový výkon vůbec možný.

II. Co je to profesní morálka?

„Konat dobré a vyhýbat se špatnému!“ je nejobecnější morální norma, která existuje. Je nepostradatelná, ale nestačí ani pro soukromý, ani pro profesní život. Vždyť chceme vědět, co je právě v naší zvláštní situaci dobré a špatné. K tomu potřebujeme konkrétnější, obsažnější normy, které se vztahují ke zvláštním úkolům našeho povolání. Souhrn takových profesních morálních norem se nazývá *profesní morálka*. Její obsah závisí na druhu práce, kterou je třeba v daném povolání vykonávat. Její účel je zajistit, že tato práce bude vykonávána dobře.

Na dobré práci mají zájem všichni lidé, kteří jsou odkázáni na výkony nějakého povolání: zákazníci, odběratelé, investoři, společnost založená na dělbě práce jako taková. Dobrá práce je však i ve vlastním zájmu profesní skupiny. Příjmy, jistota, společenská prestiž a sebeúcta jejích členů závisí do značné míry na tom, aby byli zákazníci uspokojeni dobrými výsledky práce. Dobré pracovní výkony jsou nejlepší ochranou před zlými pomluvami. Proto mnoho profesních skupin pečuje z vlastní iniciativy o morální požadavky kladené na jejich členy. Stanoví *profesní ideál*, o nějž mají členové takové skupiny usilovat: vzor dobrých vlastností a způsobů jednání, jimiž se mají vyznačovat příslušníci určitého povolání. Dobré vlastnosti se nazývají „ctností“; dobré způsoby jednání, které se ukládají, „povinnosti“. Mnohým se snad nelíbí slovo „ctnost“; raději mluví

o „morální kompetenci“ nebo „kvalifikaci“, ale to na věci nic nemění. Pro každé povolání existují zvláštní *profesní ctnosti* a *profesní povinnosti*. K profesní morálce patří obojí: normy, které požadují uskutečňovat profesní ctnosti, a normy, které vyjadřují profesní povinnosti.

V profesích, které se starají o svoji dobrou pověst, je dodržování profesních morálních požadavků věcí cti. Zde se mnohdy profesní povinnosti shrnují do *profesního kodexu cti*⁴. Slovo „codex“ je latinské jméno pro zákoník. Profesní kodex je tedy něco takového jako cechovní zákon, který si profesní skupina sama ukládá.⁵ Tento zákon působí dovnitř i navenek.

Uvnitř profesní skupiny slouží takový zákon jako směrnice pro plnění úkolů profese a jako měřítko pro posouzení takového jednání, které poškozuje profesi tím, že je škodlivé pro tuto profesi. Profesní kodex je základem skupinové normy pro postup proti kolegům, kteří porušili své profesní povinnosti a způsobili tím současně škody celé profesní skupině. Slouží však i k ochraně proti neoprávněným nárokům. Jen pokud jsou k dispozici dostatečně přesné profesní morální normy, lze prokázat, že někdo v určité situaci jednal v souladu s povinností.

Navenek působí profesní kodex tak, že podporuje důvěru ve výkonnost a respektování povinností ze strany příslušníků daného povolání. Jestliže mohou občané poznat, že v určité profesi se odborně a morálně mnoho požaduje, počítají s tím, že také každý zástupce této profese je s to dobře sloužit těm, kteří ho potřebují.

Také pro *učitele* existují odedávna profesní ideály a profesní morální předpisy.⁶ Od antiky se o tom namluvalo a napsalo nesmírně mnoho. Mnohé z toho je ještě dobré a použitelné. Další se nám vsak jeví jako cizí skutečnosti a přepjaté. Odstrašuje, místo aby získávalo pro věc. Tyto nedostatky přispěly k tomu, že úvahy o profesní etice jako takové získaly špatnou pověst u mnoha učitelů.

Ve většině zemí světa učinili učitelé dosud jen málo pro to, aby si pomocí svých autonomních organizací vytvořili profesní morální kodex, který uznávají všichni učitelé.⁷ Výzvy k tomu nechyběly; nechyběly ani příklady jiných profesních skupin, jako jsou lékaři⁸, zdravotní sestry⁹, sociální pracovníci¹⁰, psychologové¹¹ a státní zaměstnanci¹². Připomínám jen to, že UNESCO ve svém „Doporučení ke statusu učitele“ z 5. října 1966 požadovala toto:

„Měřítka, která se mají stát základem profesionálního výkonu učitelů, je třeba definovat a dodržovat za účasti sdružení učitelů.“

„Sdružení učitelů by měla rozvinout zásady profesní etiky, protože takové zásady... přispívají k zajištění vážnosti povolání a k dodržování profesních povinností ve smyslu obecně uznaných principů.“¹³

Ve výkladech k Doporučení se zdůrazňuje, že nejlepší zdůvodnění práv učitelů „spočívá v kvalitě výchovné služby“, kterou vykonávají. Výkon jejich práv je nerozlučně spojen s tím, že se podřizují svým povinnostem a že je loajálně plní.¹⁴

Přes toto doporučení UNESCO stále ještě chybí učitelům současná nauka o ctnostech a o povinnostech. Existují pouze základní kameny, ale neexistuje přesvědčivý systém. Nepanuje už ani jednota v tom, zda je něco takového vůbec nutné. Místo učitelů a jejich profesních organizací je již dávno činný *stát* jako zřizovatel veřejných škol a jako dozorčí orgán všech soukromých škol. Ve školských zákonech a v zákonech o vzdělání učitelů, v obecné právní úpravě státní služby a ve zvláštních služebních řádech pro učitele stanovil stát právně mnoho profesních povinností, které patří k profesní morálce učitelů. Tím se vnucuje otázka: Může školské právo a právní úprava učitelské služby nahradit profesní morálku učitelů? Stačí právní předpisy k tomu, aby si učitelé uvědomovali problémy morální stránky své práce a aby byli s to jednat odpovídajícím způsobem? Potřebují učitelé ještě dnes profesní morálku, nebo jim stačí k morální orientaci a motivaci vědy a právo? Myslím, že nestačí a že současná profesní morálka je pro učitele nepostradatelná. Chtěl bych to nejdříve zdůvodnit a potom se zabývat jejím obsahem.

III. Proč potřebují učitelé profesní morálku?

1. *Učitelé mají při plnění úkolů svého povolání značnou svobodu volby.* Jejich úřad zahrnuje různorodé a obtížné úkoly. Pro jejich splnění neexistují žádné univerzálně použitelné postupy, nýbrž jen rozdílné možnosti podle situace. Existuje velký *prostor pro vlastní soud*: situace se proměňují a musí se stále znovu vyhodnocovat. Je třeba stále rozhodovat, jak postupujeme, co konáme nebo nekonáme, jaké prostředky používáme. Jedna situace volby následuje za druhou. Učební látku je třeba vybrat a rozdělit, rovněž určit čas pro to či ono jak v přípravě,

tak i ve výuce; musíme rozhodovat o prostředcích a metodách výuky, o příkladech a cvičeních, o úkolech a způsobech kontroly výkonů; o vhodných slovech a činech, o reakcích na různé chování žáků, o chování kolegů, představených a rodičů atd. Vždy můžeme jednat tak nebo jinak a téměř vždy existují lepší a horší řešení. Mezi minimem a maximem profesního nasazení je možné všechno.

Rozmanitost úkolů s sebou nese, že nelze všechny splnit ve stejném čase a ve stejném rozsahu. Mezi různými úkoly existuje napětí. Té či oné činnosti můžeme věnovat více či méně zájmu, můžeme se zabývat více buď žáky, nebo učivem. Průběžně musíme *zvažovat jednotlivá dobra*. Co má nyní přednost? Mám se zabývat důkladně *jedním* tématem, nebo povrchně mnoha? Mám věnovat více času jednotlivým žákům, nebo spíše oslovit třídu jako celek? Mám rozhodnout sám, nebo poskytnout žákům podíl na rozhodování, a tak přijmout možnost ztráty času a dohadování? Každá z těchto možností jak jednat má svá pro a proti. Učitel je stále nucen k rozhodování.

Kdo má mnoho svobody volit, má také mnoho odpovědnosti. Proto potřebuje morální směrnice, které mu pomáhají, aby se v mnoha situacích rozhodl pro to, co je zde a nyní tím nejlepším.

2. *Učitelé jsou pro své žáky možné vzory k napodobení* – ať to již chtějí či ne. Jejich profesní práce je ve většině případů práce s mladými, nedospělými lidmi, kteří jsou ve věku nejvyšší schopnosti učit se. Děti a mladiství jsou mnohem ovlivnitelnější, a potřebují proto i větší ochranu než dospělí. Jsou-li denně po mnoho hodin vystaveni v ústraní školy učitelům, nepřejímají jen to, co je učí, nýbrž i mnohé z jejich chování. Zřídka lze předvídat, jak různí žáci zpracují dojmy, které bezděčně získají od svých učitelů. V každém případě však musí každý učitel počítat s tím, že na žáky může příznivě či nepříznivě působit nejen jeho záměrné výchovné jednání, ale i jeho celkové spontánní chování.

Z tohoto důvodu se odedávna požaduje, aby učitelé nedávali špatný příklad, nýbrž dobrý. Mají se alespoň vyhnout všemu, co by žákům mohlo škodit. Co to v jednotlivostech znamená, musí určit profesní morálka.

3. *Učitelé sami jsou nejdůležitějším prostředkem, který je k dispozici pro plnění úkolů jejich povolání*. Musí pracovat sami se sebou jako s nástrojem. Musí v práci nasadit jako nástroj svoji vlastní osobnost: své vědomosti a své dovednosti, svoji řeč a svá gesta, svoji schopnost vcítění a svůj takt, své naučené životní zvyklosti.

Učitelé mohou plnit své úkoly jen tehdy, když získají úctu a důvěru svých žáků. To však předpokládá, že jsou úcty a důvěry hodni. Musí tedy prokázat vlastnosti, které umožňují, aby v žácích mohly vzniknout tyto pozitivní postoje. Přitom nezáleží jen na zvláštních profesních ctnostech, jako je vlídnost, trpělivost nebo spravedlnost, nýbrž i na obecných schopnostech a ctnostech, které se oceňují ve společnosti.¹⁵

Tyto cenné osobnostní vlastnosti jsou nutné, protože výchovné pověření učitelů zahrnuje morální výchovu žáků. Ctnosti patří vedle vědomostí a dovedností ve všech zemích k ústředním cílům výchovy. Jako z vědomostí můžeme zprostředkovat jen to, co sami víme, a z dovedností to, co sami dovedeme, nelze vychovávat k morálním přesvědčením a postojům, pokud je učitel sám nemá. Morální výchova se může podařit jen tehdy, když je vychovatel morálně hodnověrný, tj. když jeho chování je v souladu s jeho slovy.

Tyto souvislosti mezi chováním učitelů a chováním žáků jsou nejdůležitějším důvodem pro to, že učitelé potřebují profesní morálku. Svůj úřad mohou dobře naplnit jen tehdy, když se naučili pracovat na sobě samých. „Vychovávej sebe sama!“ je základní požadavek na všechny vychovatele.¹⁶ Profesní morálka pro to poskytuje směrnice.

4. *Odbornou práci učitelů lze zvnějšku jen obtížně kontrolovat. Proto je společnost odkázána na to, že nutnou kontrolu vykonávají hlavně učitelé sami*.

Ve svobodných povoláních probíhá kontrola pracovního výkonu do značné míry prostřednictvím soutěže na svobodném trhu. Soukromí učitelé v hudebních školách, tanečních školách, autoškolách, jazykových školách nebo sportovních školách si mohou zajistit obživu, jen když si dobrými úspěchy ve výuce zjednájí úctu a poptávku. Jejich mzda závisí na jejich výkonu. Svobodná soutěž s konkurenty nutí k profesnímu vypětí a k sebezdokonalování ve vědomostech, dovednostech a v jednání s žáky.

Tento předpoklad chybí ve veřejných školách, jejichž učitelé jsou zaměstnání státem. Tyto školy mají monopol. Jejich učitelé jsou bez konkurence. Jako u všech úředníků je jejich příjem zajištěn navždy a ve většině zemí ho dostávají nezávisle na individuálním výkonu: kdo dělá mnoho, ten si nevydělá víc než jiní, kteří zanedbávají své povinnosti. Občané jsou nuceni využívat jejich služeb, aniž by mohli svobodně volit. Tím odpadá jeden úplně podstatný motiv pro pracovní horlivost, vůli k výkonu a zájem o zákazníka. Státní zaměstnanci jsou

mnohem více než soukromníci v nebezpečí, že si svůj profesní život zpříjemní, jak jen je možné. Chybí jim finanční tlak, aby se profesně zcela nasadili, protože jejich plat pochází z pramene, „který teče zcela nezávisle na úspěchu a profesní vážnosti“¹⁷. Nakolik jsou učitelé trvale úředníky, jsou také vystaveni morálním ohrožením úředníků: lenosti, lpění na neoprávněných privilegiích, falešné kolegiálnosti, která se snaží zakrýt nedostatečný výkon a chybné chování kolegů.

Proti těmto nebezpečím profese zmůže společnost se svými zákony jen málo. Profesní právní předpisy působí jen tehdy, když se mohou opřít o profesní morální normy, které vstoupily do smýšlení kolegů a kterých si profesní skupina jako celek vysoce cení. Záleží na vůli k závazku k sobě samým. To však předpokládá jasné učení o profesních povinnostech. Bez profesní morálky nemůže existovat dobrý profesní étos.

5. Na učitele se dnes kladou nejen oprávněné požadavky, nýbrž i mnoho přehnaných a nerealistických nároků. K ochraně učitelů je nutné, abychom je navzájem jasně odlišili. K tomu potřebujeme jako měřítko dobře promyšlenou profesní morálku.

Škola, a tím učitelům, se v poslední době ukládalo stále více a stále obtížnějších úkolů. Škola se stala z ústavu pro výuku s omezeným pověřením k výchově centrálním místem výchovy národa. Obdržela univerzální pověření k výchově, které zahrnuje téměř vše, co si můžeme vymyslet ze žádoucích vlastností osobnosti: od schopnosti počítat až po víru ve smysl života, od pracovních zdatností až po mírumilovnost, od ekologického vědomí až k schopnosti politických soudů. Čím více upadala formující síla rodiny, církve a veřejných mravů, tím více byly školy zahrnovány výchovnými úkoly.

Z právního hlediska je dnes, stejně jako dříve, výchova v první řadě povinností rodičů. Ale mnozí rodiče plní tuto povinnost jen nedostatečně a přejí si ji postoupit odborníkům. Protože učitelé platí za odborníky na výchovu a sami chtějí být za ně považováni, ukládá se jim mnoho výchovných úkolů, které lze sotva splnit pomocí školských prostředků. To má za následek, že již neberou vážně všechno, co se jim ukládá. Přehnané požadavky nechtěně podporují minimalismus. Vytvářejí zvyk žít s obecnými profesně etickými frázemi, jimž neodpovídají činy. Kdo je přetížen nerealistickými úkoly, ten se pochopitelně brání a dostává do pokušení nevykonat ani to, co od něho lze očekávat.

Školy jsou však dnes nejen místem výchovy, nýbrž i správními úřady, kde se rozhoduje o postupu nebo propadnutí žáků, o sociálním vzestupu prostřednictvím učených úspěchů a o sociálním úpadku kvůli slabému prospěchu, v posledku tedy o profesních a životních šancích.¹⁸ Rodiče vědí, že budoucí příjem a budoucí společenské postavení jejich dětí závisí na tom, jaký stupeň vzdělání dosáhnou ve školním systému. Proto jim chtějí zajistit taková ukončení studia a vysvědčení, která jim usnadní postup. To však často dělají bez ohledu na zájmy a výkonnostní meze svých dětí. Tak vzniká nevyhnutelně napětí mezi rodiči a učiteli. Rodiče pak nepohlíží na učitele jako na přátelské pomocníky při společném výchovném úkolu, nýbrž jako na státní byrokraty, kteří nedostatečnou podporou žáků a nepříznivými soudy o jejich výkonech kříží rodičovské plány. Mnozí rodiče se k učitelům nechovají tak, že by je podporovali, nýbrž nedůvěřivě a tak, že kladou požadavky. To někdy vede až k soudním žalobám proti známám a vysvědčením.

V této situaci je třeba střizlivě uvážit, jak lze obojí spojit: nutnou ochranu učitelů před přetížením a neoprávněnými nároky se stejně nutnou ochranou žáků a jejich rodičů proti profesním nedostatkům a chybám učitelů. K tomu je třeba vypracovat realistickou profesní morálku, která není vhodná jen pro několik mimořádných idealistů, nýbrž pro statisíce průměrných učitelů, kteří pracují ve školách.

IV. Jádrem profesní morálky učitele

Co patří k obsahu realistické profesní morálky pro učitele a učitelky naší doby? V odpovědi na tuto otázku nemusíme začínat od nuly. Můžeme se alespoň zčásti opřít o staré zásady, které učitelstvo odedávna uznává, ale můžeme se opřít také o normy, které byly vypracovány teprve v poslední době. Na národní i mezinárodní úrovni existuje – zvláště u nejobecnějších norem – značná shoda. Existují však i sporné body a nevyjasněné otázky – především při doplňování obsahově chudých obecných norem zvláštními (nebo speciálními) normami, které by byly vodítky pro jednání v problematických situacích. Od zcela uspokojivého systému profesní morálky pro učitele jsme ještě hodně vzdáleni.

Nemohu zde probrat všechny stránky našeho tématu, ale mohu otevřít diskusi jen o některých profesních morálních normách pro učitele, které se mně jeví zvláště důležité. Nejdříve načrtnu obecné normy, které se

vztahují k profesní práci učitelů vůbec, potom přejdu ke zvláštním normám, které platí pro jejich vztah k žákům. Budu je formulovat jako vety se slovesem vyjadřujícím povinnost, aby bylo i jazykově zcela jasné, že jde o požadavky, o příkazy a zákazy.¹⁹

Většina učitelů bude tyto normy pokládat za samozřejmé. Sotva tomu může být jinak, protože tyto normy byly získány převážně z profesních zkušeností mnoha generací učitelů a jako morální pomůcka pro orientaci posloužily již nesčetným učitelům. Ale je tomu již tak, že normy, i když byly uznány jako platné, nejsou rozhodně dodržovány samozřejmě. Proto je musíme stále znovu připomínat, aby bezmyšlenkovitý zvyk neuspál naše svědomí a nebránil nám brát je vážně v každodenní práci.

Obecné normy profesní morálky

1. *Učitelé musí znát povinnosti svého povolání.*²⁰

Každý to jistě připustí, ale ne každý se toho bude držet. V naší liberální společnosti slyší lidé mnohem více o svých právech než o svých povinnostech. To působí i na učitele: někteří se více zajímají o svá práva než o své povinnosti. Ne zřídka využívají právo na takzvanou „pedagogickou svobodu“ jako záminku, aby se vyhnuli zamýšlení nad povinnostmi své profese. To je právně a morálně neudržitelné, protože účel, k němuž se učitelům poskytuje omezená svoboda ve výuce, spočívá pouze v tom, aby se jim umožnilo splnění jejich profesních povinností. Pro smysluplné užívání „pedagogické svobody“ je tedy nutné, aby učitel znal do všech podrobností své profesní povinnosti.

Tato norma má také důsledky pro volbu povolání a pro výchovu budoucích učitelů. Rozumná volba učitelského povolání předpokládá, že známe povinnosti, které jsou s ním spojeny. Jen potom může student zkoumat, zda bude na výši odborných požadavků. Toto zkoumání sebe sama probíhá v mnoha případech přespříliš povrchně a příliš pozdě – zvláště u studentů specializovaných na povolání gymnaziálního učitele.

2. *Učitelé se musejí věnovat svému povolání s plným nasazením.*²¹ Povinnost „věnovat se s plným nasazením svému povolání“ patří k základním povinnostem každého úředníka.²² Vyplývá z ní více jednotlivých povinností. V podstatě jde o to, že učitelé mají věnovat škole plnou pracovní sílu.²³ Mají zcela a beze zbytku plnit své povinnosti, a ne vykonávat jen to minimum, které zaručí jejich beztravnost.

Tato norma ovšem předpokládá, že učitel dostává příjem, který stačí pro život. Pokud tomu tak je, nesmí se míra pracovního výkonu činit závislou na výši příjmu. Relativně malý příjem neopravňuje k zanedbávání své práce. K tomu dochází, když někdo žije podle hesla: „Za ten plat, co dostávám, jsem dnes již dost pracoval.“ Kdo tak smýšlí, nedbá toho, že si svůj úřad zvolil svobodně a věděl, kolik bude činit jeho příjem. Samozřejmě se smí tohoto úřadu vzdát, když chce jinde vydělat více, ale nesmí ho dále zastávat, aniž by vykonal to, co se požaduje.²⁴

Obvykle mohou učitelé věnovat celou pracovní sílu svému povolání jen tehdy, když nevykonávají ještě nějaké vedlejší zaměstnání. Právně se to snaží vyloučit omezující předpisy o vedlejších činnostech.²⁵ Zbývá však ještě mnoho prostoru, v němž jsou nutná morální rozhodnutí. Připomínám jen přetížení některých vdaných učitelek s dětmi rodinnými povinnostmi. Takové přetížení může sahát tak daleko, že plné pracovní nasazení je nemožné. Nebo pomysleme na vedlejší politickou či kulturní činnost učitelů. I ta může klást takové nároky na čas, pracovní sílu a zájem, že učitelé zůstávají po léta svým žákům dlužni mnohé z toho, k čemu jsou zavázáni.

3. *Učitelé si mají osvojit u udržet vysoký stupeň profesní zdatnosti. K tomu je potřebné, aby se pravidelně vzdělávali.*²⁶

V letech přípravy na povolání se mohou budoucí učitelé naučit jen část toho, co budou potřebovat v profesním životě. Většina začátečníků v povolání bolestně prožívá, že jsou pro své úkoly nedostatečně vyzbrojeni: chybí vědomosti, metodické schopnosti, charakterová zralost. Z tohoto stavu profesní nehotovosti se dostaneme jen tehdy, když neustále usilujeme o profesní zdokonalování.

To však neplatí jen pro obtížná léta zapracování, nýbrž pro celý profesní život učitelů. „Komu se nelení, tomu se zelení.“ Proto je učitelům i právně předepsáno průběžné domácí vzdělávání a účast na vzdělávacích kurzech.²⁷ Italské služební právo zavazuje učitele dokonce k tomu, aby pečovali nejen o své odborné, nýbrž

i o své kulturní vzdělávání.²⁸ To poukazuje k tomu, že povinnost dalšího vzdělávání se neomezuje jen na to, co je bezprostředně potřebné pro výuku.

V čem spočívají specifika sebevzdělávání učitelů? Ve snaze o dosažení odborných, metodických a charakterových prvků profesní zdatnosti.²⁹ V souladu s tím můžeme obecnou normu blíže určit následujícími dílčími normami.

3a) Učitelé si mají osvojit a udržet alespoň ty vědomosti a dovednosti, které mají zprostředkovat svým žákům.

Tato norma³⁰ se snad bude mnohým jevit jako příliš měkká. Pokud ji poměříme vysokými požadavky učebních plánů, je však realistická. Pro učitele základních a zvláštních škol ji lze splnit snáze než pro učitele odborných předmětů a učitele nástavbových škol. Že dodržování této normy není samozřejmé, se nejnápadněji ukazuje na učitelích cizích jazyků. Mnozí z nich ovládají nedostatečně jazyk, který si zvolili vyučovat. Jejich výslovnost je chybná, jejich aktivní slovní zásoba ubohá. Místo aby svým žákům nabízeli ve volném hovoru dobré jazykové vzory k napodobení, uchylují se k četbě textů. Miliony žáků se v Evropě navzdory dlouholeté výuce nedopracují k dobrému zvládnutí jazyků svých sousedů, protože jejich učitelé dělají příliš málo pro to, aby se sami zdokonalovali v cizím jazyce.

V jiných oborech nejsou nedostatky ve vědomostech a schopnostech tak viditelné, ale přesto existují. Téměř každý učitel má slabá místa, která by se měla vylepšit. Dokonce ani na základní škole nelze ve faktografické výuce čerpat z podstaty, aniž bychom stále znovu zpracovávali vlastivědné, přírodovědné a dějinné znalosti.

Jistě je žádoucí, aby se učitel stále snažil rozšiřovat a prohlubovat svoje znalosti „nad rozsah požadovaný pro výuku“³¹. Chce-li si učitel udržet duševní čilost zájmem o pokroky věd, může to být na prospěch i žákům. Především je však potřeba ovládat s jistotou základy. Toto podstatné učivo může být – ve srovnání s vědou, k níž patří – skrovné co do množství, ale musí být opravdu pochopeno. Jen tak se mohou také žáci naučit chápat jeho smysl, místo aby se ho učili bez porozumění nazpaměť.

3b) Učitelé se mají snažit zlepšovat své metody a přitom brát ohled na dobře zdůvodněné vědecké poznatky.

Je to formulováno tak opatrně, protože se často stává, že se velebí jako osvědčené určité metody výchovy a výuky, které se později prokáží jako pochybné, jednostranné nebo jen omezené. Jako příklad vezmeme globální metodu při výuce čtení³² nebo množiny v matematice. Povinnost dále se metodicky vzdělávat tedy nevyžaduje důvěřivé přijímání vždy nejmodernějších metod. Spíše znamená, že učitel má zůstat kritický vůči vlastním metodám a otevřený vůči vylepšením. Nemá upadnout do metodické strnulosti, nýbrž stále se učit.

Metodická svoboda není glejtem pro metodickou nedbalost, nýbrž požaduje, aby se učitel rozhodoval samostatně podle svého nejlepšího vědomí, jakým způsobem může dobře splnit úkoly své profese. Podle nejlepšího vědomí může však rozhodovat jen tehdy, když si vyměňuje své zkušenosti s kolegy a když se neuzavírá vědeckému pokroku.³³

3c) Učitelé mají usilovat o získání a zdokonalování těch charakterových vlastností, které jsou nutné pro dobré plnění jejich profesních úkolů.³⁴

V učitelském povolání jsou činní lidé s velmi rozdílnými povahovými vlastnostmi. Neexistuje pouze jediná kombinace osobnostních znaků, která činí učitele zdatným pro jeho povolání, nýbrž možné jsou nesčetné kombinace. Dobrým učitelem lze být na mnohý způsob. To však platí jen pro osoby, které mají dostatek těch vlastností, jež jsou podstatné pro profesní úspěch učitele. Jaké vlastnosti to jsou? Omezím se na ty, které jsou opravdu do značné míry nesporné, i když se jejich jména mění.

1. *Přízeň vůči žákům*³⁵; neegoistická, nesentimentální náklonnost k nim; dobrota chápána jako „opatrné přitakání bližnímu“³⁶; altruistický postoj. Kdo nesnáší děti či mladistvé, komu je styk s nimi jen na obtíž, ten se nehodí za učitele.

2. *Sebekázeň*.³⁷ Kdo se neučí ovládat svá hnutí, city, myšlenky a slova, ten nedorostl požadavkům učitelského povolání.

3. *Trpělivost*.³⁸ Je nepostradatelná v povolání, v němž jsou nesčetná pokušení ke zlosti a ztrátě odvahy.

4. *Duševní bdělost*; intelektuální pohyblivost a svěžest; „určitá svěžest a živost ducha“³⁹. Učitel s „těžkopádnou a ospalou povahou“ kolem sebe šíří nudu.⁴⁰ Takové klima podlamuje u žáků horlivost v učení. Proto se Herbart domníval, že „být nudný je nejhorším hříchem vyučování“⁴¹.

5. *Schopnost vcítění*⁴²; schopnost k „chápání“⁴³ vnitřního života člověka na základě vcítění, zvláště vnitřního života dětí a mladistvých.⁴⁴ Se žáky nemůžeme přiměřeně zacházet, aniž bychom jim rozuměli.

Tyto cenné charakterové vlastnosti nepřijdou samy od sebe, nýbrž musí být vypracovány. I když jsme je již získali, mohou opět zakrtnout, jestliže se o ně nepečuje. Proto se učitelé musí pravidelně vzdělávat nejen odborně a metodicky, nýbrž i charakterově, aby svoji profesní zdatnost udrželi alespoň na té výši, které již dosáhli.

K tomu je nevyhnutelné bojovat s *charakterovými vadami*, které učitelům ztěžují dobré plnění jejich úkolů. Část těchto chyb vzniká teprve během učitelského působení, jestliže se zanedbává včasná ochrana proti zvláštním nebezpečím učitelského povolání.⁴⁵ To může vést k typickým učitelským nectnostem, dokonce k duševním „nemocem z povolání“⁴⁶. Uvedu jen např. poddávání se depresivním náladám, malichernost, pedantství, šťouralství, sklon k uraženosti, mstivou povahu, panovačnost, povídavost, duchovní úzkoprsost a pohodlnost. Příkázání profesní morálky, dosáhnout a udržet vysoký stupeň profesní zdatnosti, zahrnuje práci proti takovým škodlivým charakterovým rysům.

Po těchto obecných profesně morálních normách přejdeme nyní k normám zvláštním. Nejdůležitější jsou:

Normy pro vztah k žákům

Jsou nejdůležitější, protože Školy a učitelé jsou zde pro žáky. Na to se mnohdy zapomíná, protože žáci přicházejí a odcházejí, zatímco učitelé zůstávají a se svými kolegy se ve škole zařizují co možná nejpohodlněji. Především se snadno přehlíží, že škola zde není pro žáky obecně, nýbrž pro jednoho každého ze svých žáků jako jednotlivce. Učiteli se snadno ztratí jednotlivý žák v množství spolužáků. Pro učitele znamená jeho vztah k žákovi mnohem méně než pro žáka. Pro žáka může být osudný – v pozitivním i negativním směru. Proto musí profesní morálka výslovně požadovat, aby učitelé brali vážně dobro každého *jednotlivého* žáka.

4. Učitelé mají dbát na dobro každého ze svých žáků.

Brát ohled na dobro⁴⁷ individuálního žáka je učitelovou nejvyšší povinností, tak jako je podle zákona nejvyšší povinností rodičů „vykonávat rodičovskou péči... pro dobro dítěte“⁴⁸. Místo o „dobru“⁴⁹ či o „blahu“⁵⁰ žáka můžeme mluvit také o tom „nejlepším“ pro žáka. Ve „Vyhlášení práv dítěte“ Spojených národů z roku 1959 stojí: „To nejlepší pro dítě má být vůdčí zásadou všech, kteří jsou odpovědní za jeho výchovu.“⁵¹

Norma „Dbej o dobro dítěte!“ je relativně neurčitá, protože nechává otevřené, v čem dobro dítěte v konkrétním případě spočívá.⁵² To se musí naučit každý učitel sám posoudit. Učíme se tomu, když bereme v úvahu, jak určité způsoby chování či zanedbání ze strany učitelů působí na různé žáky; když se ptáme, co jednotlivému žákovi prospívá a co mu škodí.

„*Neškodit žádnému žákovi*!“, to je negativní doplnění pozitivní normy, že máme dbát na dobro každého žáka. Toto doplnění je snad ještě důležitější, protože zřetelně připomíná, že učitelé musí vždy počítat s možností, že žákovi uškodí. Aby se mohl řídit normou „Neškodit!“⁵³, musí být učitel sebekritický a uvážit, jak žáci vnímají jeho a jeho vyučování. Vyznání dobra dítěte však není vůbec k ničemu, jestliže učitel vůbec netuší, co působí u svých žáků a jakou pomoc by žák skutečně potřeboval. Musí se také učit vnitřně přijmout a správně zacházet s obtížnými žáky, aby v nich neviděl jen rušitele, které je třeba držet zkrátka nebo je zanedbávat ve prospěch ostatních žáků.

Pozitivní a negativní podoba normy má sloužit k tomu, aby učitelé viděli svoji práci z tohoto hlediska a aby práci dali přednost před vlastními zjištěnými zájmy. Není to však jediná norma, která existuje pro vztah k žákům. Musí být doplněna jinými normami, které berou ohled na ostatní stránky pracovního pole učitelů. K tomu patří, že učitel zpravidla nemá vyučovat jen *jednoho* žáka, nýbrž mnoho žáků, kteří jsou různí a s nimiž se musí zacházet různě. Určité opatření, které by *pro jednoho* z nich mohlo být nejlepší, je ve skupině neproveditelné, nebo by mohlo mít nepříznivé vedlejší účinky na jeho spolužáky.⁵⁴

Na rozdíl od rodičů a psychologů není obecně objektem výchovy učitele jediné dítě, nýbrž skupiny 15–40 dětí. *Proto může učitel brát ohled na dobro jednotlivého žáka jen potud, pokud je to za těchto okolností možné*. Vždy musí současně dbát o dobro jeho spolužáků a školní třídy, školy a státu. Musí splnit očekávání

mnoha osob a mnohých skupin a institucí. Proto se nesmí řídit jen jednou jedinou profesní morální normou, nýbrž téměř vždy musí dbát na více norem současně. Mezi těmito normami existují napětí a rozpory.⁵⁵ Učitel potřebuje rozumnost a takt, aby mohl v jednotlivém případě jednat správně. Ale je a zůstává přitom podstatné, aby učitelé nikdy neztratili ze zřetele dobro jednotlivého žáka. Odvolání se na dobro třídy nebo na zájmy školy nesmí sloužit jako záminka, aby se pro dobro jednotlivého žáka učinilo méně, než je možné a než lze požadovat. Požadovat lze například, aby učitel, když pozná, že nějaký žák potřebuje pomoc, a sám mu pomoci nemůže, získal někoho jiného (jeho rodiče, lékaře, psychologa, specializovaného pedagoga).

V čem však spočívá dobro žáka? O co mají učitelé zvláště dbát? Podívejme se nejdříve, jaké poukazy nám zde poskytuje právo. Německý občanský zákoník rozlišuje mezi tělesným, duševním a duchovním dobrem dítěte.⁵⁶ „Duchovní dobro“ je zde třeba vykládat jako nepřesný souhrnný opis pro morální a náboženské či světonázorové dobro dítěte.⁵⁷ Také z mezinárodní „Deklarace práv dítěte“ je zřejmé, že je třeba pečovat nejen o tělesné a duševní dobro, nýbrž i o morální a „duchovní“ stránku osobnosti.⁵⁸ Školní výchova má v dítěti podporovat „smysl pro morální a mezilidskou odpovědnost“, aby se stalo „užitečným členem společnosti“⁵⁹. Sem konečně patří i ústavní příkaz chránit mládež před tělesným, duševním a mravním zpusnutím.⁶⁰

Aplikujme nyní tyto právní normy na děti a mladistvé jako žáky. Na dobro žáka je potom třeba rozlišovat alespoň čtyři stránky, na něž by měli brát učitelé ohled: tělesné, duševní, morální a duchovní (či nábožensko-světonázorové) dobro. Jaké zvláštní povinnosti odtud vyplývají pro učitele?

4a) Učitelé mají dbát na tělesné dobro žáků a chránit je před nebezpečími pro jejich zdraví.

Také tuto normu lze opřít o právní základ: například o Vyhlášení práv dítěte Spojenými národy⁶¹; o Zákon o péči o mládež (*Jugendwohlfahrtsgesetz*) z roku 1922, v němž v souladu s ústavou Německé říše z roku 1919 stojí: „Každé německé dítě má nárok na výchovu k tělesné... zdatnosti“⁶²; o Zákon o pracovní ochraně mládeže (*Jugendarbeitsschutz-Gesetz*), v němž je vysloven závazek „přijmout ta opatření, která jsou potřebná k ochraně mladistvých před nebezpečími pro život a zdraví a k vyloučení špatného vlivu na tělesný a duševně-duchovní vývoj mladistvých“⁶³. Naše profesní morální norma odpovídá i těm právním předpisům, které regulují školní péči o zdraví, péči o zdraví žáků a jejich zdravotní výchovu.⁶⁴

Z této normy vyplývá několik dílčích povinností, které jsou nesporné: povinnost dozoru pro učitele⁶⁵, ohledy na tělesnou a duševní zátěž žáků při vyučování a při domácích úkolech, ale i při zjišťování a posuzování výkonů⁶⁶ atd. Existují však i povinnosti, které působí mnoha učitelům potíže a které musíme ještě blíže vysvětlit.

Jako příklad uvedu normu, která sice věcně působí samozřejmě, ale která se přesto obecně neuznává:

Učitelé se mají ve škole a také při školních akcích mimo školu zdržet kouření.

Je vědecky prokázáno, že kouření je nebezpečné pro zdraví. Proto je žákům rozumně „zakázáno kouřit... ve škole, na jiných místech výuky a při školních akcích“⁶⁷. Z toho pro učitele vyplývá nejen povinnost chovat se jako policisté a bránit žákům kouřit ve škole. Učitelé jsou vychovatelé a mají žáky vychovávat, aby z vlastního přesvědčení byli ochotni žít zdravě a bez závislostí. Taková výchova se však může stěží podařit, jestliže žáci vidí, že učitel dělá opak toho, co mají dělat oni. Aniž by sám dával dobrý příklad, nemůže učitel plnit své pověření vychovávat. Proto je důsledné, že se i učitelům předepisuje, aby se v objektu školy zdrželi kouření.⁶⁸ Přirozeně lze namítnout, že mnozí žáci se mimo školu setkávají u vlastních rodičů, u vrstevníků, u sousedů a v masmédiích s tolika kuřáky, že na špatném příkladu jejich kouřících učitelů již nezáleží. Tím však nebereme v úvahu zvláštní profesní odpovědnost učitelů. Kdo je pověřen výchovou, musí se chovat tak, jak to odpovídá výchovným cílům a ověřeným poznatkům o významu vychovatelova příkladu.

4b) Učitelé mají klást hlavní důraz své profesní práce na péči o duševní zdatnost svých žáků.

Tato norma odpovídá skutečnosti, že účel školy spočívá ve zprostředkování vědomostí a dovedností. Vědomosti a dovednosti jsou duševní statky. Vybavit jimi žáky není jistě jediným úkolem učitelů, ale tento úkol má přednost přede všemi ostatními. To vyplývá i z příslušných zákonů. Tak například v rakouském zákonu o organizaci škol (*Schulorganisationsgesetz*) z roku 1962: „Škola... má vybavit mládež vědomostmi a dovednostmi, které se požadují pro budoucí povolání, a vychovávat ji k samostatnému vzdělávání.“⁶⁹ V bavorské ústavě stojí: „Školy nemají jen zprostředkovávat vědomosti a dovednosti, nýbrž také vychovávat srdce a charakter.“⁷⁰ To znamená: ne *pouze* vědomosti a dovednosti, ale tyto v první řadě!

Tato norma může učitelům pomoci odlišit hlavní věc od mnoha věcí vedlejších, které patří k jejich profesi. Mnozí učitelé se nechávají přemoci podružnostmi; mnozí se dokonce utíkají k vedlejším záležitostem, protože nedorostli svému hlavnímu úkolu. To se mimo jiné projevuje v plýtvání časem. Z výzkumů u učitelů základních škol vyplynulo, že ve skutečnosti se pro výuku využívá mezi 90 a 50 procenty celkového času, který je pro ni k dispozici.⁷¹ Kdo jako učitel promarní cenný čas pro výuku podružnostmi nebo připustí, aby žáci marnily drahocenný čas určený pro učení, ten jedná proti jejich duševnímu dobru.

Podstatné je, aby se starost o morální zdatnost žáků nestavěla proti a na úkor starosti o jejich duševní zdatnost. Toto nebezpečí v poslední době vzrostlo, protože výchovné pověření školy se silně zdůrazňuje, ale často špatně chápe jako něco, co je třeba vykonávat odděleně *vedle* výuky. K tomu přispívají neuvážená slovní spojení jako „vzdělání a výchova“ nebo „výuka a výchova“. Vzbuzují falešný dojem, jako by šlo o činnosti, které se vzájemně vylučují. Tím dochází k tak pochybným frázím jako „Učitel nemá jen vyučovat, nýbrž i vychovávat!“. „Výchovou“ se zde většinou míní „morální výchova“ nebo „charakterová výchova“. Výchova se pak jeví jako úkol, který se má plnit *dodatečně* k úkolu vyučovat.

Ve skutečnosti však není vyučování ničím jiným než formou výchovy. Výchova ve škole probíhá hlavně ve vyučování a skrze vyučování. Ani pro morálně výchovnou činnost učitele není žádné důležitější příležitosti, než je vyučování. Když žákům pomáháme dopracovat se cenných poznatků a osvojit si cenné dovednosti, můžeme současně vykonat kus morální výchovy, protože je nutné pečovat o klid a pořádek, disciplínu a důvěru, o pracovní a sociální čtnosti, aby se mohla dařit společná práce ve vyučovacích předmětech. A též proto, že část těchto vyučovacích předmětů vybízí i k morálním úvahám.⁷² Ve středu učitelské práce však má být péče o vědomosti a dovednosti žáků. V prvé řadě jsou učitelé posuzováni podle výsledků v této oblasti. Především podle nich by také měli posuzovat i sami sebe.

Základní norma, pečovat především o duševní zdatnost žáků, musí být konkretizována zvláštními normami. Mohu zde uvést jen jeden příklad. Týká se otázky: Jak se mají duševní požadavky na žáky dávkovat? Odpověď:

Učitelé mají duševní požadavky odměřit tak, aby každý žák mohl dosáhnout svoji nejvyšší možnou úroveň.

Víme, že člověk musí být vystaven relativně vysokým požadavkům, aby mohl uskutečnit své možnosti.⁷³ Z psychologického výzkumu motivace učení vyplynulo, že lehké úkoly jsou obvykle nepatrným popudem, obtížné naproti tomu velkým.⁷⁴ Přirozeně nesmí být úkoly tak obtížné, aby žáci zůstali neúspěšní i při velkém vypětí, a tak byli zbaveni odvahy.

Duševní zdatnost se nejspíše podporuje tehdy, když se ve škole od každého žáka vyžaduje tolik, kolik je schopen vykonat.⁷⁵ Učitel naopak žákům škodí, když na ně klade jen minimální požadavky, když je spokojený s každým výkonem a chválí bez rozdílu každý výsledek práce. Jestliže se po žácích požaduje příliš málo, zůstanou ke své škodě na takové duševní úrovni, která je horší než ta, jíž by mohli dosáhnout, kdyby od nich učitel očekával mnoho.

4c) Učitelé mají přispívat také k tomu, aby jejich žáci získali morální zdatnost. Místo o „morální zdatnosti“ se poslední dobou hovoří také o „morální kompetenci“. Oba názvy slouží ke shrnutí těch čtností, které člověk potřebuje, aby v morálním ohledu stačil na život. Před 200 lety se to vyjadřovalo takto: „Učitelé musí učinit mládež také mravnou (*gesittet*)“, nejen „rozumnou“⁷⁶. V hessenské ústavě z roku 1946 se učitelům ukládá „vychovávat mladé lidi v mravní osobnosti“⁷⁷. V rakouském zákonu o organizaci škol (*Schulorganisationsgesetz*) z roku 1962 stojí, že žáci „mají být vychováni v... členy společnosti, kteří jsou pracovně zdatní, dbalí povinnosti a kteří si uvědomují svoji odpovědnost“⁷⁸. Slova, jimiž se vyjadřuje povinnost učitelů morálně vychovávat, jsou různá, ale stále se míní táž věc. Kdo vykonává povolání učitele, musí být ochoten pečovat u svých žáků i o morální a charakterovou stránku životní zdatnosti.

Musíme ovšem hned dodat, že hlavní odpovědnost za tuto stránku nesou rodiče a že možnosti učitelů jsou omezené. Proto naše norma také od učitelů nepožaduje víc, než že k tomu mají *přispívat*. Tento úkol nemohou plnit sami, ale nesmějí se mu také vyhýbat, nýbrž mají se na něm *podílet*.⁷⁹

Také tuto normu lze ozřejmit tím, že uvedeme negativní doplnění:

Učitelé se mají chovat tak, aby svým žákům morálně neškodili.

Obě normy naznačují v pluralistické společnosti, která je i morálně nejednotná a rozhádaná, mnohé problémy. K morální zdatnosti moderního člověka bezpochyby také patří, že morálně dorostl morálnímu pluralismu. To znamená: musí se učit žít ve světě s rozdílnými morálními pojetími, aniž by se sám stal morálně pohodlným, ústupným či lhostejným. To však není pro učitele až tak obtížné, jak se někdy soudí. Ani učitelé ani jejich žáci nežijí v prostoru mimo morálku. Cíle morální výchovy ve škole jsou jim předem dány zákonem. Jsou to cíle, v nichž panuje do značné míry shoda dokonce v naší pluralistické společnosti. Patří k základní morálce, k „jednoduché mravnosti“⁸⁰, na niž jsou všichni odkázáni, když se má zdařit život jedince a soužití. Z ústav spolkových zemí uvedu tyto příklady: úcta před důstojností lidí, sebeovládání, pocit odpovědnosti, ochota pomoci⁸¹; společenské smýšlení, trpělivost, vůle pracovat⁸²; úcta, láska k bližním, poctivost, pravdivost⁸³; láska k národu a vlasti, svobodné demokratické smýšlení⁸⁴; láska ke společnosti národů, mírové smýšlení⁸⁵. To jsou ctnosti, kterým musí učitelé přitakat a které musí sami mít, protože jinak by k nim nemohli úspěšně vychovávat.

Morální výchova musí být ve veřejných školách zaměřena hlavně na tyto nesporné ctnosti „jednoduché mravnosti“, které jsou výslovně předepsány jako zákonné výchovné cíle nebo které vyplývají z účelu školy. K tomu patří ctnosti jako píle, poslušnost, přesnost, čistotnost, snášenlivost a zdvořilost.⁸⁶

Jak se však mají učitelé chovat ve *sporných* morálních záležitostech? Sporné jsou dnes především čtyři:

1. Náboženské záležitosti jako existence Boha a povinnosti vůči Bohu a společenství věřících;
2. pohlavní (či eroticko-sexuální) záležitosti jako erotika mládeže, nemanželské vztahy, antikoncepce, potraty, homosexualita, rozvody atd.;
3. ochota k vojenské obraně a branná služba jako příprava pro takovou obranu;
4. záležitosti ochrany životního prostředí jako jaderná energie, ničení přírody, nebezpečí zamoření a odpor proti nim.

Ve vzájemně si odporujících normách pro tyto čtyři oblasti se ukazuje zvláště silně pluralismus naší společnosti.

Nemohu se zde pouštět do jednotlivostí, ale jen připomenout některá hlediska, která je třeba uvážit při profesně morálních fixacích. Příkaz neškodit žákům vyžaduje, aby učitelé ve sporných morálních otázkách zachovávali zdrženlivost, dbali na morální přesvědčení žáků a jejich rodičů a aby se vyjadřovali vyváženě a umírněně. Učitel nesmí zneužívat svoji autoritu k tomu, aby žáky odcizoval morálním normám jejich rodinného společenství, pokud jsou tyto normy slučitelné s platným právním řádem.

Mnoho ovšem záleží na stáří žáků a na stupni jejich duševní zralosti. Žákům lze morálně uškodit i tím, že se v obtížných morálních otázkách ponechají sami sobě, místo aby se jim včas pomohlo při orientaci. Hájím tedy uvážlivé a ohleduplné chování, ne vyhýbání se choulostivým tématům. Nic neuspěchat! Nevykořenit! Neznejistovat bez nutného důvodu! Nevzdávat se lehkomyšlně uznaných norem! – to musejí být vůdčí myšlenky učitelů vědomých si své odpovědnosti. Učitelé spoluodpovídají za to, že cenná morální přesvědčení, která existují v národě a jeho podskupinách, nebudou zbytečně oslabována. Nesmějí se při vyučování stávat soudci nad těmito přesvědčeními, nýbrž mají dát najevo svou úctu vůči nim a pokud možno na ně navazovat.

Tyto zásady odpovídají zkušenosti, že mravnost osoby do značné míry závisí na mravech společenství, k němuž tato osoba náleží.⁸⁷ Berou ohled i na zkušenost, že osobní étos a společenskou morálku lze snadněji zničit než vybudovat. Z tohoto hlediska je s morálním dobrem žáků a s obecným blahem neslučitelné, když se pro učitele nárokuje neomezená „svoboda učení“⁸⁸. Morální postoje lidí jsou úzce spojeny s jejich náboženskými či světonázorovými postoji. K základním povinnostem učitelů patří respektovat a šetřit tato přesvědčení u žáků a rodičů. Nesmějí být znehodnocována provokujícím vystupováním pro opačné názory – ani tehdy, když učitel myslí, že jeho vlastní kritické názory jsou lépe slučitelné s rozumem nebo s pokrokem.

Ve školní obci, která je ve sporných morálních otázkách silně polarizována, působí ovšem toto pravidlo dvojznačně. Pomysleme např. na sporné normy sexuální morálky a na důsledky, které mají protikladná pojetí rodičů a žáků pro sexuální výchovu na státních školách. Učitelé musí uvnitř prostoru, který ponechávají zákony, učinit zadost jak stoupencům, tak odpůrcům sexuálních svobod. To vede nutně k tomu, že se buď omezí na věcné informace o kladech a záporech každého stanoviska, nebo že se úplně vyhnou tomuto spornému tématu, i v nejlepším případě mohou plnit úkoly sexuální výchovy jen omezeně, protože se musí omezit na zprostředkování vědomostí, ačkoli mají-li vzniknout morální postoje, jde především o morální ideály a o morální disciplínu. Z hlediska dobra žáků patří sexuální vědomosti, ideály sexuální morálky a jim odpovídající výchovná pomoc

dohromady. Samotné hodnotově neutrální vědomosti jim mohou podle okolností dokonce škodit, jestliže nejsou spojeny s motivační pomocí ve prospěch určitých ideálů.

Tento příklad ukazuje, proč na učitelích jako na morálních vychovatelích nelze vyžadovat příliš mnoho. Pro sporné ideály smějí za pluralistických podmínek vystupovat jen nevtíravě. Zavázat je lze jen k péči o nesporné ctnosti a k odvrácení morálních škod – mimo učitelů náboženství: ti mají právo a povinnost obhajovat morálku náboženského společenství.

Se stejnou problematikou světonázorového pluralismu se znovu setkáváme, když se ptáme, jak mají učitelé přispívat k duchovnímu dobru svých žáků. „Duchovním dobrem“ míníme náboženskou a světonázorovou stránku životní zdatnosti.

4d) Učitelé mají přihlížet také k duchovnímu dobru svých láků.

O duchovní dobro lidí pečují společenství vyznávající náboženství nebo určitý světový názor. K základním právům každého člověka patří hlásit či nehlásit se k takovému společenství. Například v Ústavě Spolkové republiky Německo stojí: „Svoboda víry, svědomí a svoboda náboženského a světonázorového vyznání je neporušitelná.“⁸⁹ Z pohledu náboženského společenství je víra v jeho statek víry tím nejdůležitějším v životě. Proto mají jeho členové i práni, právo a povinnost vychovávat svoje děti k této víře. Protože dnes probíhá největší část výchovy ve škole, je v zájmu věřících rodičů a jejich náboženských společenství, aby byla výchova k víře také na školách pokud možno podporována, v žádném případě však zanedbávána. Tento nárok na školu a její učitele je pochopitelný, ale v pluralistické společnosti a v době slabé víry vyvolává obtížné problémy.

Právně uznaly všechny členské státy Rady Evropy rodičovské právo v této otázce. Ve všech těchto státech platí tato norma: „Stát má při plnění úkolů, které převzal v oblasti výchovy a výuky, dbát práva rodičů na zajištění výchovy a výuky v souladu s jejich vlastním náboženským a světonázorovým přesvědčením.“⁹⁰ Toto právo rodičů lze však prakticky uskutečnit jen v soukromých konfesních školách. Ve státních školách lze proti tomu požadovat jen pro náboženskou výuku, aby probíhala zcela ve smyslu náboženského společenství. Ve všech ostatních vyučovacích předmětech je vazba učitele a jeho výuky na určitou náboženskou či světonázorovou hodnotu nepřijatelná. Existuje pouze povinnost zacházet s takovými hodnotami víry a jejich zastánci s úctou. Hodnoty víry se musí představit věcně, nesmějí se snižovat a věřící nesmějí být zraňováni. Ve školách nesmějí být však ani jednostranně upřednostňovány. Citovaný článek Rady Evropy o lidských právech „zavazuje stát..., bdít nad tím, aby informace a znalosti, které patří k výukovému programu, byly šířeny věcně, kriticky a *pluralisticky*“.⁹¹

Tyto právní normy ve prospěch světonázorového pluralismu a světonázorové neutrality státních škol jsou velmi vzdáleny od situace naší křesťanské minulosti a od situace v totalitních státech přítomnosti. V naší křesťanské minulosti bylo nemyslitelné, aby se duševní a morální dobro žáků mohlo podporovat odděleně od jejich dobra náboženského. Náboženská a mravní výchova se chápala jako nedělitelná jednota.⁹² Nejvyšším cílem výchovy byl „pocitivý křesťan“. V souladu s tím platila „zbožnost“ za „hlavní vlastnost dobrého učitele“: musel být především „pocitivý křesťan“⁹³. „Pocitivými křesťany“ si podle Felbigera „zaslouží být nazýváni jen ti, kteří... vědí, co má křesťan věřit, konat a čemu se má vyhýbat“, a kteří „myslí a jednají“ z náboženského přesvědčení při „každé příležitosti podle předpisů“ své církve.⁹⁴

V nábožensky jednotném státě je důsledný závazek učitelů k výuce v duchu společného náboženství. Stejně samozřejmé je ve světonázorově uzavřeném státě, že učitelé mají mládež vychovávat ke společnému světovému názoru. Něco takového platí dnes pro učitele veřejných škol bezmála jen v zemích, kde je islám státním náboženstvím, nebo kde je socialismus státní ideologií. Tak například v profesní etice pro sovětské učitele se píše: „Nejdůležitějším požadavkem pedagogické morálky“ na učitele je „přispívat k upevnění komunismu a... vychovávat ze žáků aktivní bojovníky za komunismus“. Proto je učitel „více než ostatní zavázán“ „ztělesňovat v sobě lásku ke komunistické straně“ a „bezmeznou oddanost idejím marxismu-leninismu...“.⁹⁵

Ve svobodných právních státech našeho pluralistického západního světa může rozhodnout každý občan sám, v co chce věřit. Přirozeně mají lidé i za pluralistických poměrů hlubokou potřebu dát svému životu smysl, jistotu a vnitřní jednotu prostřednictvím přesvědčení založených na víře. Proto by utrpěli děti a mladiství škodu, kdyby zůstali bez výchovné pomoci pro své duchovní dobro.

Co to znamená pro profesní morálku učitelů?

Při odpovědi na tuto otázku musíme rozlišovat, v čích službách učitelé stojí a jaké je jejich výchovné pověření. Rozumí se samo sebou, že na *soukromých konfesních školách* jsou všichni učitelé zavázáni vydávat svědectví pro náboženské vyznání, na němž je škola založena, žít podle něho a vychovávat své žáky v jeho duchu. Totéž platí logicky pro učitele soukromých světonázorových škol, jejichž nositeli jsou světonázorová společenství nenáboženského typu.⁹⁶ Například katolické církevní právo předepisuje, že „vzdělání a výchova v katolické škole spočívá na zásadách katolického učení; učitelé se vyznačují správnou naukou a řádným životem“⁹⁷. To zásadně platí i pro *učitele náboženství na veřejných školách*, i oni jsou zavázáni k tomu, aby „vynikali správnou naukou“ a „svědectvím křesťanského života“⁹⁸. Tato profesní povinnost je nasnadě, protože jinak by nemohl být splněn ani účel konfesních škol⁹⁹ ani účel výuky náboženství ve státních školách.

V poslední době došlo mezi učiteli náboženství k nejasnostem a neshodám. Z hlediska ústavního práva je však nepochybné, že výuka náboženství jako řádný předmět na veřejných školách má jiný účel než výuka ve vědeckých a uměleckých předmětech. Má žákům, kteří patří k určitému náboženskému společenství, „zprostředkovat“ články víry tohoto náboženství „jako trvalé pravdy“. „Tyto články víry se nesmí... přednášet jen referujícím způsobem, nýbrž musí se potvrdit jako platné, závazné normy. Náboženská výchova tedy nesmí být výchovou historizujícího a relativizujícího druhu ve smyslu pouhé „nauky o náboženství“, nýbrž musí být dogmatickou výukou vázanou k vyznání“, v níž „se články víry přednášejí s absolutním nárokem na platnost“¹⁰⁰. Bezpochyby je dnes obtížné až nemožné poskytovat náboženskou výchovu věrnou vyznání podle článku 7 ústavy žákům, kteří se nikdy neučili myslet a žít podle víry svého náboženského společenství.¹⁰¹ Proto je velké pokušení jednostranně zaměřit obsah školního předmětu „náboženství“ na faktografické zájmy slabých a nevěřících žáků. Tento ústup dogmatické substance však v mnoha případech souvisí i s vlastním odcizením učitelů náboženství hodnotám víry a náboženskému společenství.¹⁰² Může dosáhnout stupně, kdy profesní morálka přikazuje raději se vzdát výuky náboženství, než abychom zůstali žákům dlužní svědectví víry a dobrý příklad učitele náboženství, který je věrný víře.

Jak je to však s *učiteli na veřejných školách, kteří nejsou učiteli náboženství*? Co pro ně znamená povinnost dbát i o duchovní dobro svých žáků? Tito učitelé stojí ve službě státu, který nemá státní náboženství, ani státní světový názor, nýbrž poskytuje svobodu víry – včetně svobody nevěřit v žádné náboženství a nebýt proto právně znevýhodněn. Učitelé však mají sloužit rodičům a žákům, kteří žijí ve vlastním světě určitého náboženství či světového názoru, který je pro ně určující. Náboženský svět je součástí kultury, k jejímuž předávání mají školy přispívat. V tomto světě mají rodiče a žáci své duchovní a morální kořeny. V tomto světě se formovalo také svědomí žáků, na něž mají brát učitelé ohled. Škola jistě musí rozšiřovat duševní horizont a zavádět všem společnou kulturu vědění. Tím se nutně relativizují vlastní světy založené na víře. Musí se to však dít šetrně a s jasným vědomím, že vědecké znalosti nemohou nahradit to, co lidem poskytují náboženství nebo světový názor. Z toho jako minimum vyplývá tato profesní morální norma:

Učitelé mají dbát na náboženství a světový názor žáků a jejich rodičů a mají je pokud možno šetřit.

Omezení „pokud možno“ je pro realistickou profesní morálku nutné, protože mohou nastat případy, kdy je kritika morálně přikázána. Rozhodně ne všechno, co s odvoláním na vlastní náboženství nebo světový názor jednotliví žáci nebo jejich rodiče zastávají nebo požadují, je slučitelné s duševním, morálním a duchovním dobrem všech žáků ve třídě. Protože je učitel odpovědný za dobro každého žáka, musí pečovat o to, aby společné bylo v popředí a s rozdělováním se zacházelo zdrženlivě a vyváženě.

Sem také patří, aby žáci a rodiče, kteří se od své církve odvrátili, požívali stejné úcty, jako ti, kteří se jí přidržují. Pochybnosti ve víře, krize víry a ztráta víry se nesmějí žákům vytýkat nebo přičítat jako nedostatky. V duchovních otázkách ze sebe smí učitel dělat soudce ještě méně než ve sporných morálních otázkách naší doby. Má učinit zadosť jak nevěřícím, tak věřícím. To nevylučuje, že dá najevo svou vlastní pozici v životě a ve vyučování. Vzhledem ke svým žákům však nemá žádné misijní pověření – ani ve prospěch, ani v neprospěch nových idejí. Má jim jen opatrně pomoci k samostatnému myšlení, aby mohli později sami rozhodnout, komu a co mají věřit.

Ze zvláštních profesních morálních norem pro učitele jsem zde probral jen ty, které se týkají vztahů k žákům. V pracovním poli učitelů jsou ještě jiní partneři, s nimiž se profesně stýkají: rodiče žáků, obec, kolegové, ředitel školy a inspektoři. I pro chování k nim existují profesní morální normy, které je třeba respektovat.

Možná jsou mnozí znepokojeni tím, kolik profesních morálních norem mají učitelé respektovat. Lze si to všechno zapamatovat? Můžeme si tyto normy uvědomit vždy, kdy to situace vyžaduje? Můžeme jim vždy dostat?

K tomu závěrem ještě dvě myšlenky.

1. Není to tak mnoho norem, jak se zdá. V zásadě jde o jednu *jedinou normu*: Usiluj především o dobro svých žáků! Současně ale i o dobro státu, který ti svěřuje žáky k výchově! Téměř všechny ostatní normy jsou aplikací této základní normy na dílčí úkoly učitelského povolání.
2. Profesní morální normy jsou *minimální normy*, jejichž respektování lze očekávat od každého učitele. Neukládají se mu zvnějšku jako cizí příkazy, nýbrž jsou v souladu s profesními zkušenostmi a se svědomím každého dobrého učitele a každé dobré učitelky. Kdo bere své povolání vážně, přitáhá jim z vlastního přesvědčení. Proto jsem neudělal nic víc, než jen připomněl samozřejmosti.

Poznámky

- (1) Srov. Brezinka 1986, s. 171nn. a Short 1984. K nedostatečnosti učitelů a jejím následkům srov. Bridges 1986.
- (2) Schulorgationsgesetz, § 118. Jonak 1990, s. 291.
- (3) K tomuto pojmu srov. Rohrer 1976, s. 389nn.
- (4) Anglický název je „professional code“. Příklady u Landise 1927 a 1955. K významu pro společnost srov. Maciver 1955.
- (5) Srov. Reiner 1956, s. 83nn.
- (6) Srov. např. kapitola II, 2 (De moribus et officiis praeceptoris) u Quintiliana 1985, s. 82n.; k tomu Loch 1976, s. 478nn.
- (7) Výjimky nalezneme v USA, Kanadě, Anglii a Jižní Africe. Pro USA ustanovila „National Education Association“ (NEA) r. 1929 „Code of Ethics for Public School Teachers“, který byl revidován r. 1952. Srov. Perry 1955 a kritický komentář Liebermanův 1959, s. 420nn. Znovu byl vylepšen r. 1975 pod názvem „Code of Ethics of the Education Profession“; srov. Rich 1984, s. 147n. a Strike-Soltis 1985, s. XIII–XV. Také „American Association of University Professors“ (AAUP) stanovila „Statement of Professional Ethics“. Text u Richa 1984, s. 149n. Srov. dále American Association of School Administrators: The AASA Code of Ethics. Washington, D.C. 1966. Pro Kanadu srov. „Codes of Ethics“ sdružení členů „Canadian Teacher's Federation“, např. Ontario Teachers' Federation 1986, s. 5nn. K roli učitelských svazů v Kanadě Giles-Proudford 1984, s. 185nn. Pro Skotsko srov. The General Teaching Council for Scotland: Statement of Principles (z 9. 9. 1974). Pro Jižní Afriku srov. „Professional Code of Conduct“ „South African Teachers' Council“ z r. 1976, Wyk 1987, s. 11nn.
- (8) Srov. mj. Hippokratovi připisovanou přísahu u Murtho 1986, s. 9 a její interpretaci u Deichgräbera 1955 a Schadowaldta 1978; všechny novější lékařské profesní kodexy u Philippse – Dawsona 1985, s. 192nn. Dále Moll 1902; Sperry 1951; Fitts 1955; Gross 1978; Schaefer 1983.
- (9) Srov. „Code for Nurses“ „American Nurses' Association“ a „International Council of Nurses“ (1973) in Murphy – Hunter 1983, s. 249 a 261.
- (10) Srov. mezinárodní „Code of Ethics“ pro sociální pracovníky z r. 1976. In: Der Sozialarbeiter, 1977, Heft 3, s. 23n.; podrobněji „Code of Ethics of the National Association of Social Workers“ USA z r. 1979.
- (11) Srov. „Berufsethischen Verpflichtungen für Psychologen“, na nichž se usnesl r. 1967 „Berufsverband deutscher Psychologen“, in: Rauchfleisch 1982, s. 85nn.; r. 1986 je nahradil „Berufsordnung für Psychologen“; text: Kühne 1987, s. 464nn. Pro USA srov. American Psychological Association: Ethical Standards of Psychologists (1977 revize). Washington, D.C. 1977 a Bennett 1984.
- (12) Srov. např. pro Kanadu Kernaghan 1975; Starr – Sharp 1984. K zdůvodnění nutnosti srov. Monypenny 1955.
- (13) UNESCO–Empfehlung 1967, s. 23.
- (14) Hlavní zpravodaj William C. Carr (USA). Tamtéž, s. 41.
- (15) Srov. Brezinka 1978, s. 229nn.
- (16) Srov. Salzmann 1964, s. 49; F. Schneider 1947, s. 2nn.
- (17) Smith 1978, s. 646.
- (18) Srov. Schelsky 1965, s. 136nn.
- (19) Na rozdíl od státních zákonů není většina profesních kodexů napsána preskriptivním, nýbrž pseudo-preskriptivním jazykem. Tím se vzbuzuje nedorozumění, že jde o popis existujícího stavu místo o požadavky. Tento způsob jazyka podporuje sebeklamy členů profesní skupiny vzhledem k úrovni jejich skutečně existujícího étosu a klamy těch, kteří se nacházejí mimo profesní skupinu.
- (20) Volně podle Felbigera 1768, s. 35 a 1892, s. 246.
- (21) Srov. Felbiger 1768, s. 36: „Musí mít sklon plnit povinnosti svého stavu.“ Beamtenrechtsrahmengesetz (BRRG) Spolkové republiky Německo, § 36, věta 1: „Úředník se má zcela věnovat svému povolání.“ In: Bundesgesetzblatt, Teil I, Jg. 1985, n. 13 ze 6. 3. 1985, s. 470.
- (22) K jejich interpretaci pro učitele srov. Margies – Roeser 1979, s. 110nn.
- (23) Heckel 1986, s. 253.
- (24) Felbiger 1768, s. 42.
- (25) Pro Německo srov. BRRG 1985, § 42, s. 470n.; Pro Rakousko Beamten-Dienstgesetz 1979, § 56: „Úředník nesmí vykonávat vedlejší povolání, které mu brání v plnění jeho služebních úkolů.“ In: Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich, Jg. 1979, Stück 113, s. 1569n. Srov. Heckel 1986, s. 261nn.; Margies – Roeser 1979, s. 117nn.
- (26) Spranger 1969, s. 408: Vychovatel „na sobě nemusel jen pracovat. Musí to dělat stále.“ K tomu též Bräuer 1979, s. 57 a American Psychological Association 1977, princip 2: „Competence. The maintenance of high standards of professional competence is a responsibility

- shared by all psychologists in the interest of the public and the profession as a whole.“ „Psychologists recognize the need for continuing education, and are open to new procedures ...“
- (27) Srov. Margies – Roeser 1979, s. 111. Pro Švýcarsko Plotke 1979, s. 441n. K rozdílu mezi dalším vzděláváním (Lehrerfortbildung) a zvyšováním kvalifikace učitelů (Lehrerweiterbildung) srov. Heck – Schurig 1982, s. Inn.: „K dalšímu vzdělávání učitelů se řadí všechna opatření, která slouží udržení a zlepšení všech kvalifikací získaných během vzdělávání a výkonu profese s cílem stejné popř. větší výkonnosti vzhledem ke společenským změnám.“ Jako „zvyšování kvalifikace učitelů“ v užším smyslu se označují opatření, jež směřují ke „změně statusu“ získáním dodatečných „kvalifikací“. Podobně Plotke 1979, s. 441: „Zvyšování kvalifikace ... slouží přípravě na vyšší stupeň.“ V širším významu se proti tomu „dalším vzděláváním“ míní *každý druh sebe-vzdělávání během profesní praxe*, tak např. Deutscher Bildungsrat 1970, s. 51nn. a 197nn. Také zde se užívá tento pojem.
- (28) Decreto del Presidente della Repubblica 31 maggio 1974, č. 417, čl. 2. In: Lex. Legislazione Italiana, Anno LX, 1974, s. 2214.
- (29) Srov. Brezinka 1988, s. 40nn.
- (30) Srov. Felbiger 1768, s. 51n.: „Učitelé se sami musí dobře naučit to, čemu mají učit žáky“ a „sami musí umět vykonávat to, k čemu žáky vedou“.
- (31) F. Schneider 1940, s. 145.
- (32) Srov. Schmalohr 1971, s. 146nn.
- (33) Srov. Profesní etické závazky pro psychology Berufsethische Verpflichtungen für Psychologen, Ilc: „Psycholog se stále snaží užívat ty pracovní techniky, které mohou platit jako nejlépe zdůvodněné na základě současného stavu vědy.“ Rauchfleisch 1982, s. 90.
- (34) Tschernokosowa – Tschernokosow 1977, s. 109.
- (35) K tomuto pojmu srov. Brandt 1976. „Blahověle“ se mi zdá blíže skutečnosti než „vychovatelská láska“, která se obvykle požaduje, mj. Felbiger 1768, s. 38; Kerschensteiner 1952, s. 39 a 65n.; Schneider 1940, s. 113nn.; Tschernokosowa –Tschernokosow 1977, s. 142nn.; Bollnow 1968, s. 52nn. a 1979, s. 30n.
- (36) Weischedel 1980, s. 213.
- (37) U Sprangera 1951, s. 412 se nazývá „sebeovládání“. K tomuto pojmu srov. Brezinka 1986, s. 91.
- (38) Srov. Felbiger 1768, s. 40; Sailer 1910, s. 277nn.; Bollnow 1968, s. 56nn. a 1979, s. 31n.
- (39) Felbiger, 1768, s. 39.
- (40) Sailer 1910, s. 210 (v kapitole o „ctnostech učitelů“).
- (41) Herbart, sv. I, 1913, s. 292.
- (42) U Kerschensteiner 1952, s. 67nn. se nazývá „schopnost vcítění“ a „psychický jemnocit“.
- (43) Tausch 1981, s. 210.
- (44) Spranger 1951, s. 413: „Patří ke *ctnost*í vychovatele, aby usiloval o *znalost člověka*, nejen dítěte, ale zvláště o ni.“
- (45) Srov. Brezinka 1988, s. 37nn.
- (46) Srov. F. Schneider 1940, s. 175nn.
- (47) „Slovo pro označení žádoucího stavu osoby nejen vzhledem ke zdraví, nýbrž i k ostatním statkům štěstí.“ Grimm 1984, Bd. 30, s. 1108.
- (48) Německý občanský zákoník (Bürgerliches Gesetzbuch), § 1627; podobně v rakouském občanském zákoníku Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch, § 137; švýcarský občanský zákoník Schweizerisches Zivilgesetzbuch, čl. 301: „Rodiče vedou svoji péči a výchovu s ohledem na dobro dítěte.“
- (49) Srov. též Deklaraci OSN o právech dítěte z 20. 11. 1959, preambule („for his own *good*“). Berchtold 1978, s. 95; Berufsethische Verpflichtungen für Psychologen: „V každé profesní činnosti dbá na dobro lidí, jichž se dotýká jeho výkon povolání.“ Rauchfleisch 1982, s. 89.
- (50) Statement of Ethics for School Administrators (USA). In: The National Elementary Principal, Vol. 56 (1976), s. 63: „The educational administrator makes the *wellbeing* of students the fundamental value in all decision making and actions.“
- (51) „The best interests of the child shall be the guiding principle of those responsible for his education.“ Berchtold 1978, s. 96.
- (52) O takzvaných neurčitých právních pojmech jako „dobro dítěte“ atd. srov. Schima 1967 a Engisch 1975, s. 108nn.
- (53) Pochází z Hippokratovy lékařské profesní morálky (Müri 1986, s. 9 a 11) a je zásadní i pro profesní morálku učitelů.
- (54) Srov. Redl 1971, s. 154nn.
- (55) V literatuře se diskutují mj. pod heslem „konfliktní struktura role učitele“. Srov. Wilson 1971; Reinhardt 1978 a 1981.
- (56) BGB (Spolkový zákoník), § 1666.
- (57) Srov. Brezinka 1987, s. 60nn.
- (58) Princip 2: „... to enable him to develop physically, mentally, morally, spiritually and socially in a healthy and normal manner.“ Berchtold 1978, s. 95.
- (59) Princip 7: „to develop... his sense of moral and social responsibility, and to become a useful member of society.“ Tamtéž.
- (60) Výmarská říšská ústava, čl. 122; ústavy Bavorska (čl. 126), Brém (čl. 25), Porýnska-Falcka (čl. 25), Sárska (čl. 25); podobná ústava Bádenska-Württemberska (čl. 13: ochrana před „ohrožením“).
- (61) Zásady 2 a 4. Berchtold 1978, s. 95.
- (62) Jugendrecht 1985, s. 11.
- (63) JArbSchG, § 28. Jugendrecht 1991, s. 234.
- (64) Srov. Heckel 1986, s. 390nn.
- (65) Tamtéž, s. 366.
- (66) Srov. např. Rakousko: Schulunterrichtsgesetz z 6. 2. 1974, § 18. Jonak 1990, s. 513nn. a 724nn.
- (67) Pro Rakousko: Verordnung des Ministers für Unterricht und Kunst z 24. 6. 1974, § 9, odst. 2. Jonak 1990, s. 1099.
- (68) Pro Bádensko-Württembersko: Verwaltungsvorschrift ze 7. 9. 1983. In: Kultus und Unterricht 1983, s. 645.
- (69) Schulorganisationsgesetz, § 2. Jonak 1990, s. 194.

- (70) Čl. 131. Verfassungen 1981, s. 63.
- (71) US Department of Education 1986, s. 34.
- (72) Především v takzvaných „předmětech, v nichž záleží na smýšlení“ (Gessinnungsfächer), tj. v těch, jejichž obsahem jsou normativní statky a hodnocení lidí (náboženství, dějepis, jazyky, literatura, nauka o společnosti).
- (73) Srov. Brezinka 1981, s. 55nn.
- (74) Srov. Heckhausen 1969, s. 195n.
- (75) Srov. US Department of Education 1986, s. 32.
- (76) Felbiger 1768, s. 50.
- (77) Čl. 56. Verfassungen 1981, s. 170.
- (78) Jonak 1990, s. 194.
- (79) Omezení školy na „*spoluúčast*... při výchově žáků“ a tím přednostní výchovatelskou povinnost rodičů vyjadřuje zvláště jasně rakouské školské právo. Srov. Schulunterrichtsgesetz 1974, § 47. Jonak 1990, s. 569.
- (80) Srov. Bollnow 1947, s. 17nn.
- (81) Bavorská ústava, čl. 131. Verfassungen 1981, s. 63.
- (82) Brémská ústava, čl. 26. Tamtéž, s. 105.
- (83) Hesenská ústava, čl. 56. Tamtéž, s. 170.
- (84) Bádensko-Württemberská ústava, čl. 12. Tamtéž, s. 3.
- (85) Ústava Severního Porýní – Vestfálska, čl. 7. Tamtéž, s. 228.
- (86) Srov. Horney 1963.
- (87) Srov. Ihering 1905, sv. 2.
- (88) Jako např. od Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft (GEW): Manifest für die Lehr- und Meinungsfreiheit in den Schulen. Autoři Walter Jens, Wolfgang Klafki a Dieter Wunder: Frankfurter Rundschau, 24. 5. 1984. Tomuto cíli se povážlivě přibližuje svoboda učení, kterou poskytuje italské služební právo [Dienstrecht] učitelům. Srov. čl. 1 dekretu č. 417 z 31. května 1974 (pozn. 28): „Výkon svobody učení má dosáhnout plného rozvoje osobnosti žáka prostřednictvím otevřené konfrontace kulturních stanovisek.“ Jako meze se uvádějí jen ústavní normy, státní školský řád a svědomí žáků – ne však náboženská a světonázorová přesvědčení rodičů.
- (89) GG, čl. 4. Schuster 1985, s. 138.
- (90) Dodatkový protokol ke Konvenci na ochranu lidských práv a základních svobod z 20. 3. 1952, čl. 2. Berchtold 1978, s. 116; německy u Berbera 1983, s. 162. K interpretaci srov. Bannwart-Maurer 1975.
- (91) Klecatsky – Morscher 1982, s. 1185.
- (92) Srov. např. pro Bavorsko Stingl 1905, s. 669nn.
- (93) Felbiger 1768, s. 37.
- (94) Tamtéž, s. 47.
- (95) Tschernokosowa – Tschernokosow 1977, s. 212 a 215.
- (96) „Vyznáním“ se míní *náboženské* vyznání ve smyslu náboženského společenství; „světovým názorem“ ne-náboženské učení takových sdružení, „která si kladou za úkol společnou péči o světový názor“ a právně jsou postavena naroveň náboženským společenstvím. Srov. říšskou ústavu Verfassung des Deutschen Reiches z 11. 8. 1919, čl. 136 a 137, které jsou podle čl. 140 také součástí ústavy Spolkové republiky Německo. Schuster 1985, s. 122n. a 188; Gesetz über die religiöse Kindererziehung z 15. 7. 1921, § 6 o výchově „ve světovém názoru, který nemá charakter vyznání“. Jugendrecht 1991, s. 185.
- (97) Kodex kanonického práva, kán. 803, § 2. 1994, s. 365.
- (98) Tamtéž, kán. 804, § 2.
- (99) K tomu samozřejmě patří i veřejné konfesijní školy, které jsou nyní v Německu jen ještě v Dolním Sasku a v Severním Porýní – Vestfálsku v relativně malém počtu.
- (100) Mangoldt – Klein 1966, s. 283n.; podobně Maunz 1989, s. 34.
- (101) Srov. Bischofskonferenz 1989; Kocher 1989; Kaufmann 1989; Nipkow 1989.
- (102) Srov. Schach 1989; Langer 1989.



PIŤHA, Petr. Etická výchova – ano či ne?

Referát prof. Petra Piťhy z konference Etická výchova 13. 5. 2009.

Zavedení etické výchovy jako předmětu do našich škol není otázkou akademickou ani teoretickou. Je to otázka praktická a v danou chvíli akutní. Tuto otázku nekladou její tvůrci a obhájci, klade ji před nás stav společnosti. Popišme tedy relevantní rysy naší současné společnosti. Za podstatný považuji tento výběr.

1. Polovina manželství se rozvádí. Výchova dětí rozvedených rodičů je problematická, pokud vůbec nějaká.

V rodinách, které statistiky uvádějí jako stabilizované, je vysoké procento těch, které stojí před rozvodem.

Ve stabilizovaných rodinách druhého manželství jsou časté problémy mezi nevlastními dětmi a nevlastním rodičem a následná výchovná nejednotnost mezi rodičem vlastním a nevlastním.

Ve zbývajících rodinách je vysoké procento těch, které jsou výchovně nefunkční, protože rodiče jsou přetíženi v práci a/nebo o děti nemají zájem.

Ve zbývajících rodinách je ještě významná skupina, kde jsou děti vedeny, ale k chování negativnímu. Mám na mysli rodiče, kteří své děti vedou k arogantní asertivitě, sobectví a asociálnímu jednání.

V dalším dílu statisticky stabilních rodin je, resp. může být výchova problematická, protože už rodiče vyšli z rodin porušených a přirozeně zdravé prostředí znají jen z knížek, sami je hledají a těžce objevují.

Z toho plyne, že skutečný rodinný život a s ním spjatou první výchovu má velmi málo dětí. Připočteme-li, kolik z nich jsou jedináčci, vyjde nám, že dětí předškolního věku schopných žít v nějakém společenství a vytvářet je, je žalostně málo.

2. Děti, které přicházejí do mateřských škol i do 1. stupně škol, jsou v různém stupni z hlediska osobnostního vývoje opožděné. Připomenu, že dítě opožděné je retardované, a proto handicapované. Že to není vidět, je dáno změněnou situací. Většina dětí je takových, je to běžné, a proto se o nich mluví jako o normálních. Ve skutečnosti přichází většina dětí z obecného pohledu opožděných a narušených. Nesdílím názor, že je úžasným pokrokem, že na většině škol pracuje psychologický poradce. Je to dnes nutné, ale znamená to, že školy dostávají novou, léčebnou funkci.

Děti přicházející do škol jsou nejenom v různém směru opožděné, ale často i vážným způsobem mravně narušené. Šikana všeho druhu, agresivita a destruktivní chování se dnes vyskytují ve všech školách.

Kriminalita mládeže narůstá ve všech dimenzích. Je jí víc početně, trestné činy jsou závažnější, věk delikventů klesá.

Situace učitelů je zoufalá. Velké procento učitelů rezignuje nebo se psychicky hroutí. Jsou zbaveni autority a možnosti výchovně zasáhnout. Je na ně svalována odpovědnost, často i vina, ale nemají ani žádná oprávnění ani žádnou oporu. Ředitelé neriskují spor s rodiči. Případy, kdy učitelka bez násilí odvede žáka na místo a řekne mu, aby seděl a poslouchal nebo psal a z téže vyučovací hodiny je odvolána ředitelem a pokárána, protože telefonovala rozčilená matka, která dostala alarmující sms od svého dítěte, jsou běžnou záležitostí. Stejně tak nelze hůře klasifikovat, natož nechat propadnout žáka sponzorů nebo členů místních zastupitelských sborů.

Není divu, že za tohoto stavu se učitelé bojí, nemají o svou práci zájem, školy se plní lidmi, kterým o nic nejde, a proto bojují své boje o výši mezd. Nikdo je nepodpoří, protože výsledky jejich práce jsou mizerné. Kdyby vystoupili s požadavky, aby jim byla poskytnuta možnost kvalitně vychovávat, bylo by to legitimní, správné a sympatie by našli.

Podívejme se nyní na aktéry výchovy z hlediska jejich zájmů, relevantních pro diskutovaný problém. Je jich v podstatě pět:

Společnost jako celek

Rodiče

Učitelé a vychovatelé

Děti

Zákonodárci

Že při tomto dělení nevznikají ani disjunktní ani diskrétní skupiny pro daný výklad nijak nevadí.

1. Společnost si jako celek přeje, aby ze škol vycházeli kvalitní pracovníci a občané. Je však rozdělena v názoru, jak mají takoví lidé vypadat. Pro menšinu je to opravdu slušně vychovaný, pracovitý odborník. Pro většinu je to úspěšný, v pohodě žijící, hodně a bez námahy vydělávající člověk neomezených možností a práv. Tomu se podřizuje názor na výchovu. Protože už do praxe přicházejí absolventi takto vychovaní, začíná se názor na výchovu snad zvolna klonit k názoru první skupiny.

2. Skupina rodičů je rozdělena obdobně. Ti, kdo chtějí, aby jejich děti byly vychované a sami se o výchovu starají, jsou překřičeni těmi, kteří chtějí mít klid a žádají úspěch dítěte, který patří k jejich vlastnímu image úspěšného člověka. Výchovu vylučují, znesnadňují a často znemožní. V každém případě ji přesouvají na školu.

3. Dětská populace je rozdělena tímž způsobem. Děti a studenti z domova dobře vedení a ti, kdo sami chtějí, používají školy (zvláště vyšší) jako samoobslužnou možnost. Ostatní se chtějí bavit a zároveň být chváleni. Výchovu jedni už ve škole moc nepotřebují, druzí ji dramaticky odmítají.

4. Stejně je členěna i skupina učitelů. Část učitelů vychovávat chce a jde za svým krásným povoláním, přesto, že to mají stále obtížnější. Druzí se zajímají o konec pracovní doby a výši mzdy. Výchova dětí je nezajímá, stěžují si, že jsou nevychované a ve všem se vymlouvají na rodiče.

5. Zákonnodárci tvoří skupinu kromě malých výjimek jednolitou. Jejich zájmem je získat voliče, nikoli řešit problémy. Proto mluví hodně o potřebách vzdělání a o výchově mluví dle potřeby. Přitom vydávají jeden zákon za druhým, ale zjistíme, že fakticky znevýhodňují kvalitní rodiny, školským zákonem znemožnili učitelům vychovávat, přitakávají nesmyslným výkladům listiny lidských práv a svobod a práv dítěte.

Podle tohoto hrubého rámcového popisu je možné vážít jednotlivé hlasy debaty, kterou chcete nějak vyhodnotit a uzavřít.

Konečně bych se rád věnoval možným argumentům. Co lze očekávat jako argumenty proti zavedení nového předmětu? Očekával bych různé argumenty poukazující na to, že zavedení nového předmětu oslabí některé jsoucí předměty. V pozadí nebude stát nic jiného než existenční obavy známé jako dotační války učitelů. Ke skutečné potřebě nového předmětu tam mnoho objektivně platného nebude. Dále bych očekával, že přijde mnoho argumentů z řad odborníků, kteří budou poukazovat na to, jak se to řeší jinde. Experti, jako vznešení prodejci cizích názorů zpravidla nedělají žádnou analýzu dané skutečnosti. Radil bych tyto argumenty brát hodně kriticky, protože my musíme řešit svou domácí situaci bez ohledu na to, co mají či nemají v Kanadě a bůhví kde a dokonce i bez ohledu na nějaký byrokratický předpis Evropské unie. Jde o *naše* školy, *naše* děti a *naši* budoucnost. Nechápu také, proč by národ Komenského a dalších velkých pedagogů nemohl na evropském fóru říct, že se ostatní mýlí.

Poněkud vážnější mohou být myšlenky, které jsou sice pro etickou výchovu důležité, ale neříkají nic k otázce, zda ji dnes do škol zavést. Jde o to, že etická výchova by se měla jmenovat *výchova prosociální*, protože vytváří vlastnosti a schopnosti nutné pro život ve společenství. Je to konečně alespoň jakási náhrada za něco, co dítě má získat dříve, než vstoupí do předškolních a školních zařízení. Nemůže ovšem nahradit ono zásadní formování, které označujeme slovem imprinting. Zůstane nutně něčím poněkud knižním, ne-prožitým, ale naučeným. Bude vždy v nebezpečí technologického behaviorismu, protože může vést k tomu, jak se chovat, ale nemůže založit skutečnou lásku a obětavost. Úspěšnost přes velikou zánícenost těch, kteří se úkolu podují-mají, bude vymezena tím, že jedna, lépe dvě, školní hodiny nemohou vyvážit zbývajících 163 hodin týdne, kdy děti budou žít v jiném klimatu. Velkou oporou by však bylo, kdyby se etická výchova stala dimenzí života celé školy. Poměr 163:1 by se změnil na nějakých 136:28.

Argumenty pro zavedení jsou velmi prosté. Je to nutnost. Škola bez výchovy není škola a společnost bez morálky nemá valnou budoucnost. Bude hynout na vnitřní krize a stane se snadnou kořistí tupé diktatury. Svobodný může být jen ukázněný, tj. vychovaný člověk. Neukázněný člověk o svou svobodu rychle přijde.



ŠILER, Vladimír: Narativní etika

ŠILER, V. Narativní etika. In: *Studia Humanitatis. Ars Hermeneutica. Metodologie a theurgie hermeneutické interpretace IV*. Ostrava: Ostravská univerzita, Filozofická fakulta, 2012. s. 335–357.

Příběh první. Expozice tématu.

V roce 1793 se v malé vesnici na jižní Moravě, na moravsko-rakouském pomezí, v německy mluvící rodině, narodil Karl Postl. Rodiče byli poměrně zámožní, otec byl v obci starostou, přísným a váženým, také úspěšným vinařem, matka 11 dětí milující a snaživá hospodyně. Takže si mohli dovolit dopřát synovi studium na jezuitském gymnáziu ve Znojmě a pak ho dokonce vyslat na studia teologie do Prahy. Karl Postl se stal knězem, a ač Rakušan, vstoupil v Praze do řádu křižovníků s červenou hvězdou, což byl řád ryze český. Na univerzitě ho učil Bernard Bolzano, osvícený humanista a racionálně kritický myslitel. A mladý kněz se překvapivě stal sekretářem řádu a díky tomu záhy pronikl do nejvyšších kruhů pražské šlechty i intelektuální smetánky. Angažoval se v protimetternichovských intrikách osvícenců a zednářů a víc a víc se odvracel od bigotní katolické víry. Vzhledem k tomu, že už mu v Praze začala hořet půda pod nohama, využil pobytu v Karlových Varech – a zmizel. Za pomoci svých bohatých zednářských přátel cestoval v utajení po Německu a Švýcarsku – a všude hledal optimální politické zřízení, které by vyhovovalo jeho osvícenským ideálům. Rozhodl se hledat i za oceánem. V roce 1823 se vydal do Ameriky. Zde si změnil jméno, hodně cestoval, podnikal a vždy uměl využít svých schopností ke stykům s vlivnými lidmi. Politický systém Ameriky ho nadchl. V podstatě dělá v Americe totéž, co o několik let později při svých cestách Alexis de Tocqueville – studuje americkou demokracii, aby ji mohl importovat do Evropy. V roce 1826 se taky vrací, se jménem Charles Sealsfield a americkým pasem. Začíná psát. Cestopisy, ale s politickým podtextem. Články a reportáže, ale i dobrodružné romány. Cestuje a poznává – indiány, Mexičany, ale i pionýry, kolonizátory a zálesáky. A o tom všem píše, romány i politické články. Proniká do nejvyšších kruhů jižanské podnikatelské sféry, ale i newyorských průmyslníků a bankéřů, až se dostává i do blízkosti prezidentů či mužů, kteří se jednou prezidenty stanou. Sealsfield se opět vrací do Evropy, povzbuzen nadějami revolucí roku 1830. Nějakou dobu se pohybuje v nejvyšších patrech evropské politiky, ale přitom stále publikuje a stává se známým spisovatelem. Nakonec se usadí ve Švýcarsku. Vnitřní neklid, ale i intriky politických konzervativců ho nakonec vyhánějí na další cestu do Ameriky, z níž se vrací opět do Švýcarska – v době, kdy se schyluje k revolucím roku 1848. S nadšením přivítal pád Metternichova režimu, ale s politováním konstatoval, že republikánské myšlenky se v Evropě neprosazují, jak by si představoval.

Roku 1853 podnikl čtvrtou cestu do Ameriky, z níž se vrátil po čtyřech letech. Jeho romány vycházejí v angličtině i němčině, ale zájem čtenářů už se víc soustřeďuje na noviny, ne cestopisy. Navzdory popularitě a poměrně slušným příjmům plynoucím ze spisovatelské činnosti odborné kritiky jeho knih nejsou příznivé. Zemřel, v podstatě všemi opuštěn, roku 1864 ve švýcarském Solothurnu, kde je také pohřben. Teprve z jeho závěti svět poznal, že známý americký spisovatel Charles Sealsfield je uprchlý křižovník Karl Postl z malé moravské vísky.⁶⁶

Sealsfieldovy romány, cestopisy, črty a povídky nemají valnou literární hodnotu. Ale staly se součástí americké i německé literatury. Zejména dobrodružná líčení života kovbojů a osadníků osidlujících americkou divočinu a bojujících s indiány i mezi sebou navzájem a přesto schopných uspořádat si své záležitosti i bez existence zavedených státních institucí, jen na základě demokratické domluvy a respektování dohodnutých pravidel, nadchla srdce široké čtenářské obce. Byly to naivní příběhy, ale plné ideálů a utopických představ. Dnes bychom takové čtivo označili za barvotiskový ideologický kýč, určený v nejlepším případě pouze pro mládež. Jenomže politologické a literární analýzy ukázaly, že Sealsfieldovy knihy opravdu masově hltali američtí chlapci, a to včetně těch, z nichž se později stali politici, a dokonce prezidenti. A z jejich svědectví plyne, že ideály

⁶⁶ Životopis Karla Postla – Charlese Sealsfielda podává UHLÍŘ, Dušan. Charles Sealsfield – spisovatel dvou kontinentů. Předmluva ke knize: SEALSFIELD, Ch. *Rakousko, jaké je*. Viz také: sealsfield.cz.

z pokleslé dobrodružné literatury zapalovaly jejich srdce pro politiku jako férové řešení společenských záležitostí. Americkou demokracii sytily literární vzory dovezené z Evropy. A vzory americké demokracie, naivní a utopické, jsou dosud reimportovány do Evropy.

Sealsfieldovy romány zřejmě inspirovaly Karla Maye. A četba mayovek podobně formovala charakter generací evropských chlapců a mladíků – stejně jako v našem prostředí později foglarovky. Síla příběhů, byť naivních a pokleslých, avšak uchvacujících fantazii a pronikajících přímo k nitru, přispívá k utváření etických modelů jednání, které provázejí člověka po celý život.

V případě Charlese Sealsfielda – Karla Postla bychom našli mnoho důvodů k opovržlivé kritice, dokonce zavrhuje soudům, ale nemůžeme popřít, že mnozí nejlepší mužové své doby přičítají zásluhy na svých mravních ctnostech a politické jasnozřivosti banálním pravdám a povrchním moralitám převzatým z příběhů, utkaných z osvícensko-romantických představ evropských salonních politických myslitelů a zkušeností amerických honáků dobytka. Příběhy si zřejmě žijí vlastním životem, a nedají na mínění literárních kritiků ani na přezíravé úšklebky etiků.

Sealsfieldovské společnosti, ať už občanských ctitelů, nebo akademických teoretiků, existují v různých zemích a každoročně pořádají sjezdy i konference, na nichž kromě jiného přijde občas řeč i na právě zmíněný politický a etický výchovný rozměr jeho příběhů.

Příběh druhý. Prohloubení tématu.

Roku 1884 se ve východním Frísku narodil Wilhelm Schapp. V roce 1902 nastoupil na studia právní vědy ve Freiburgu, u Heinricha Rickerta, ale současně studoval filozofii v Berlíně, kde navštěvoval přednášky Wilhelma Diltheye a Georga Simmela. A k tomu si ještě zapsal fenomenologický seminář u Edmunda Husserla v Göttingenu. Za sedm let se mu podařilo absolvovat jak práva, tak i obhájit dizertaci u Husserla z fenomenologie vnímání. Navzdory slibné akademické kariéře naskýtající se díky členství ve fenomenologickém kroužku nejbližších Husserlových spolupracovníků nastoupil dráhu státního zástupce a notáře, na níž setrval až do svého penzionování. Teprve až téměř sedmdesátiletý vrátil se ke své někdejší filozofické lásce – fenomenologii a vytvořil koncepci, v níž zužitkoval i celoživotní zkušenosti nabyté v soudních budovách. V roce 1953 vydal knihu *In Geschichten verstrickt* – Zapleten do historek.⁶⁷ Tvrdí v ní, že člověk je bytostně konstituován příběhy, do nichž je zapředen. Je to pozoruhodná teorie, která stojí v jistém opozičním napětí k Heideggerově fundamentálně ontologické koncepci bytí člověka i věcí. Proti Heideggerovu *In-der-Welt-sein* staví své *In-Geschichten-verstrickt*. Ne nadarmo zní podtitul knihy *Zum Sein von Mensch und Ding* – O bytí člověka a věci. Představuje ovšem i alternativu vůči existencialismu, filozofii jazyka i personalismu či filozofii dialogu. Zvláštní je, že si této knihy tehdy prakticky nikdo z akademického světa nevšiml. Bez zájmu zapadly i další dvě knihy, v nichž Wilhelm Schapp rozvinul svou teorii do volné trilogie. Poslední z nich vyšla v roce 1965, kdy také Wilhelm Schapp umírá.

Historika je tedy zdánlivě bez pointy. Naštěstí někdo na nit jeho příběhu navázal, jak ještě uvidíme. Zneuznaného Schappa tedy na chvíli opustíme.

Stojí za připomenutí, že v naší zemi se o Schappovi dosud zmínili, jak se zdá, jen dva lidé. Doc. Pavla Zajícová, která o něm referovala na konferenci v Ostravě v roce 2009. K Schappovi ji přivedl zájem o naraci, ale ve svém příspěvku dokazovala, že teorii konstituování já pomocí vyprávění má lépe propracovanou David Carr.⁶⁸ Tím druhým je Prof. Josef Vojvodík, který se k Schappově knize jistě dostal během svých pobytů a studií v Německu. Nyní knihu využívá ve výuce literární vědy a fenomenologie.⁶⁹

Narativní teologie. Přemet vzad.

Od vydání pozoruhodné Schappovy knihy o příbězích uplynulo dvacet let a najednou na různých místech, napříč obory, nezávisle na sobě začíná propukát masivní zájem o vyprávění, později označený jako *narrative turn*, který podobně jako *linguistic turn* znamená odvrát od metafyziky, substančního myšlení, ale dokonce i od myšlení relačního, vztahového, dialogického. Důraz na vyprávění je protiváhou vůči dominanci analytické filozofie.

⁶⁷ SCHAPP, W. *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*.

⁶⁸ ZAJÍCOVÁ, P. Hermeneutika a narace. In: *Metodologie a theurgie hermeneutické interpretace II*. Edice Studia humanitatis – Ars hermeneutica.

⁶⁹ Viz např. <http://www.slovnikeskeliteratury.cz/showContent.jsp?docId=1651> nebo <http://is.cuni.cz/webapps/whois/osoba?entId=909907&lang=cs>.

(V poslední době ovšem nastává zřejmě nějaký nový opětovný příklon k lingvistice a analytické filosofii označovaný po roce 2000 jako *cognitivistic turn*.) Jako samostatnou linii je asi třeba odlišit *iconic turn* – protože obrazy, stejně jako metafory, symboly a jiné podobné jazykové tropy a figury jsou statické (převažují podstatná jména, poezie, lyrika), zatímco vyprávění je dynamické (převažují slovesa, próza, epika).

Slovo naratologie se objevuje kolem roku 1970 u francouzských strukturalistů, zájem o příběhy však má svou prehistorii už u Proppa a Bachtina. Gadamerova *Wahrheit und Methode* vychází 1960. Ricoeur koncipuje svůj *Čas a vyprávění* v letech 1978–1980 (v těsné blízkosti biblisty Northropa Freye).

A pak nastává přímo módní boom zájmu o naraci, narativitu napříč humanitními i sociálními vědami. Wilhelma Schappa však nikdo z těchto nových naratologů nezná.⁷⁰ A není to jen tím, že němečtí autoři bývají v odborném světě užívajícím angličtinu hůře dostupní. Německé filozofy a teology zná obvykle svět docela dobře. Ale ani sami němečtí odborníci si doma Schappa nevšimli.

S výjimkou dvou teologů. Lehkou rezonanci přizná Johann Baptist Metz⁷¹, jeden z tvůrců politické teologie konce 60. let a bezděčný inspirátor latinskoamerické teologie osvobození, která k užití narativních postupů v církevní praxi dospěla samostatně ze svého kulturního prostředí a zpětně tak potvrdila oprávněnost zájmu akademiků o tuto znovuobjevenou a nově doceněnou metodu. Ale programově se k Schappovi přihlásí teolog Dietmar Mieth v knize *Dichtung, Glaube und Moral*⁷², v níž navrhuje využít teorie příběhů k vytvoření nového typu teologické narativní etiky.

Zajímavé je, že jak Metz, tak Mieth jsou katolíci, a ti, jak známo, měli vždy k hermeneutice odpor, a to nejen proto, že ji v 19. století resuscitovali protestanti, kteří pak s její pomocí vybudovali ve 20. století pozoruhodnou, revolučně moderní teologii. Tabuizaci hermeneutiky v katolické církvi odvážně prolomil až 2. vatikánský koncil (1963–1965). Narativní obrat v teologii odstartovalo v roce 1973 páté číslo časopisu *Concilium*, který byl vždy ve vývoji o krok napřed a věštil přicházející trendy.

Zájem o naraci, pozitivní hodnocení vyprávění, je však jak u katolíků, tak protestantů ve 20. století něčím naprosto překvapivým a z hlediska dosavadního vývoje teologického myšlení představuje ne jednoduše revoluční zvrat či změnu paradigmatu, ale přímo kotrmelec, a to ještě dozadu.

Judaismus, a v jeho šlépějích i křesťanství, se od počátku vždy militantně vymezuje vůči pohanství. Monoteistická víra v transcendentního Boha stojí v nesmiřitelné opozici s jakoukoli pověrou. Judaismus, stejně jako později křesťanství, boří modly, kácí posvátné háje, ruší cykly vegetativním časem rytmizovaných svátků, oškliví si jakoukoli magii a vysmívá se mýtům. Ač to může znít lidem, kteří mají k náboženství odtazité vztah, neuvěřitelně – posvátné texty judaismu a křesťanství, vtělené do Bible, obsahují minimum mytické látky. Bible se snaží historizovat, přesně datuje, lokalizuje, spásné události se odehrávají v konkrétních politických kontextech. Bůh je ovšem důsledně dematerializovaný a denaturalizovaný, ale jeho projevy mají na lidi hmatatelný dopad. Židovští proroci vedou zápas proti magii a mýtu. Ježíš ani nečaruje, ani nesprádá bájně nauky. Samozřejmě že myšlenka transcendentního Boha a spásy jako radikálně nové existence představuje dimenzi k přirozenému pozemskému světu kolmou, vymykající se možností dosahu člověka, ale právě důsledným oddělením transcendence a imanence je tato koncepce zásadně odlišná od dobových forem náboženství, s jejich kultickým provozem i ideovými konstrukty.

Přesto se samozřejmě v Bibli ozvěny a střípky mýtu či stopy magického myšlení nacházejí. Konkrétní náboženský provoz jak judaismu, tak křesťanství vždy zápasil s tímto pokušením zabřednout zpět do pohan-

⁷⁰ Jak se lze snadno přesvědčit prohlídkou citačních aparátů a indexů významných referenčních přehledových publikací.

Dějiny vzniku a vývoje naratologie podává např. PHELAN, J., RABINOWITZ, P. J. *A companion to narrative theory*. Zejména tyto dvě kapitoly: HERMAN, D. *Histories of Narrative Theory (I): A Genealogy of Early Developments*, s. 19–35; FLUDERNIK, M. *Histories of Narrative Theory (II): From Structuralism to the Present*, s. 36–59.

FLUDERNIK, M. *An Introduction to Narratology*.

JANNIDIS, F., PIER, J., SCHMID, W. (Eds.). *Narratologia – Contributions to Narrative Theory/ Beiträge zur Erzähltheorie*.

HERRMANN, D. (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*.

ABBOTT, P., H. (Ed.) *The Cambridge Introduction to Narrative*.

⁷¹ METZ, J. B. Kleine Apologie des Erzählens. *Concilium*. Roč. 9, č. 5, 1973, s. 334–341.

⁷² MIETH, D. *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik*.

ského modelu, v němž vše se točí kolem člověka a jeho přání, představ a potřeb. I když počínání proroků a apoštolů v lecčem připomíná snahy antických filozofů o nastolení logu namísto mýtu, přesto biblický text není racionálně spekulativní, ale spíše literárně-poetický.

A právě s tím má novodobý křesťan na prahu moderní doby potíže. Nechce žít ve schizofrenii. Svět utvářený racionální vědou a technikou je zásadně jiný než obzor starověkých pastevců a zemědělců. Proto vzniká na přelomu 18. a 19. století biblická hermeneutika jako pokus opustit vše, co v Bibli je ve zjevném rozporu s moderním obrazem světa a způsobem života, a nahradit to době a místu přiměřenou interpretací toho podstatného, co biblické texty člověku zvěstují. Jedním z interpretačních klíčů byla zejména v protestantismu 19. století tzv. liberální teologie, která činila velké ústupky rozumu a vědě a často krkolomně vykládala biblické texty tak, aby formálně zůstala víra v Boha a zjevenou inspiraci biblických textů zachována, ale přitom křesťan mohl žít se svobodným svědomím, tedy nemusel pokládat za pravdu něco, co je v rozporu s jeho zkušeností. Ve 30. letech 20. století zase Rudolf Bultmann v rámci protestantismu nabídl nový interpretační klíč, který biblická sdělení kódoval do řeči a konceptů existenciální filozofie, tehdy se rodící. Jeho metoda odmytologizování evangelia (*Entmythologisierung*) slavila triumf v 60. letech, kdy oslovovala i širší vrstvy dávno už sekularizované inteligence či zcela nábožensky netknutou mladou generaci. Demytologizace Bible, ale i užití hermeneutiky k interpretaci vlastních dějin teologického myšlení přiblížilo evangelium modernímu člověku. Bible byla ovšem ve jménu vědeckých postupů a s využitím textové, jazykové, literární a historické kritiky rozcupována k nepoznání. Z tradiční výbavy věřícího se mnohé škrtalo, tichým duchem opouštělo, zato se přidávaly součásti nové, nové nikoli podle litery, ale podle ducha, přiměřené dobovému horizontu a aktuální situaci.

Jestliže ale za této situace někdo řekne, že biblické historky, jakkoli samozřejmě nejsou historickou pravdou, a dokonce nesou stopy mýtu, jsou ve skutečnosti pěkné a že je máme brát takové, jaké jsou a nepodrobovat je hermeneutické transformaci – pak je to nepochybně šok a revoluční počín.

Možná bychom mohli i v této fázi rozlišit *iconic turn* a *narrative turn*, i když oba trendy vlastně mířily k sobě a snad i minuly totéž.

V jedné linii se ohlašovalo docenění obrazné mluvy Bible. Projevovalo se studiem speciální formy Ježíšových podobenství, tolerancí vůči titulům, jimiž si zbožný člověk jinak nepojmenovatelného Boha přibližuje. Začíná se říkat, že metafory, paraboly, symboly či alegorie není třeba překládat ani vykládat. Sallie McFague přišla jako první s konceptem metaforické teologie.⁷³ Ukázalo se totiž, že moderní člověk už není alergický na pohádky a jinotaje, jako byl osvícenec nebo vyznavač pozitivismu. Člověk odkojený moderním románem a psychoanalýzou, fascinovaný hollywoodskými filmy a opojený televizními seriály, bombardovaný reklamními slogany a šízený novinovými titulky rozhodně nebyl onen učebnicový *animal rationale* nebo pragmatický *homo economicus*, jak si představovaly materialistické ideologie 19. století. Přítakání k obrazům, metaforám a symbolům byla ovšem u teologů novinka. Freud a Jung byli přece jen obtížně slučitelní s křesťanstvím. Nehledě k tomu, že se tak z Bible a náboženství mohlo snadno stát jen něco jako poezie.

Druhá linie nezůstala u statických obrazů, ale ocenila dynamičnost vyprávění. U jejích počátků stál v Německu Johann Baptist Metz a Dietmar Mieth a záhy jí výrazně pomohl Eberhard Jüngel úzce spolupracující s Paulem Ricouerem. V anglofonním světě byl prvním propagátorem narativní teologie Stanley Hauerwas.⁷⁴ Vrátit se k vyprávění, ahistorickému příběhu, tedy fikci – není to právě to, čemu chtěla moderní teologie uniknout? Neskončí tak Bible a náboženství – podobně jako pohádky – v sice folklórním, ale přece jen muzeu?

Ano, v čase triumfu bultmannovského hermeneutického odmytologizování a vítězství heideggerovsko-sartrovského existencialismu provedli někteří teologové přímo salto mortale – přemet vzad. Ne do středověku jako katoličtí novotomisté, ani do idealizovaných časů apoštolských, tedy hellénistické pozdní antiky, ale přímo někam do mytického bezčasí, do onoho „bylo nebylo, za devaterými horami a devaterými řekami...”

Narativní teologie je tak buď jen nešťastné označení, nebo rozpor s tím, o co moderní teologie až dosud usilovala. Polehčující okolností jí může být, že do podobného rozporu se od 70. let 20. století dostávají i další

⁷³ MCFAGUE, S. Parable, Metaphor, and Theology. *Journal of the American Academy of Religion*. s. 630–645.

MCFAGUE, Sallie. *Speaking in parables. A Study in Metaphor and Theology*.

MCFAGUE, S. *Metaphorical Theology. Models of God in religion Language*.

⁷⁴ HAUERWAS, S. *Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*. Zejména kapitola The Self as Story: A Reconsideration of Religion and Morality from the Agent's Perspective.

vědecké disciplíny, které se otevřely porozumění pro naraci, například psychologie, medicína, sociální práce, biologie – a taky etika. Teologie, přesněji tato teologie, tak získala v očích věd, v nichž nacházela dosud jen blahosklonnou přezíravost, nečekaného soupeřníka.

Ale stále je obtížné zbavit se pocitu, že tudy se do vědy vkrádá nebezpečná simplifikace. Tuto obavu dobře narativně artikuluje a neurovědními argumenty podporuje Nassim Nicholas Taleb ve své kultovní *Černé labuti*, v kapitole nazvané *Klam narativity*: „Máme rádi příběhy a s oblibou věci shrnujeme a zjednodušujeme, tedy redukuje počet rozměrů. (...) Klam narativity náš mentální obraz světa závažně zkresluje; (...) Román, povídka, mýtus či pověst, všechny mají stejný účel: ušetřují nás komplexity skutečného světa a zaštiťují před nahodilostí.“⁷⁵

A právě o přesný opak onoho zjednodušení usiluje odborný diskurs, vědecké poznání. Vyprávění není totéž co vědecká rozprava, dokonce by se dalo odlišit i od debaty, diskuse a dialogu. Příběh a kognice jsou jiné způsoby destilování a kondenzování zkušeností za účelem jejich efektivního uskladnění v paměti (mysli, mozku) a distribuování tradicí. Bohužel jsme často svědky rozvolněného užívání těchto pojmů, takže se setkáváme i s výrazy „narrativní diskurs“ nebo „diskurs narativity“, případně s představou, že příběh nám zprostředkovává určité poznání, anebo že poznání vtělíme do příběhu. Dobré rozlišení navrhl Jan Spousta, sociolog s teologickým vzděláním. (Mimochodem vedle Michala Altrichterů jeden z mála, kteří se u nás o narativní teologii kompetentně vyjadřují.⁷⁶) Pokud toto rozlišení převedeme do tabulky, vyvstane polaritní napětí, které sice není vzájemně se vylučující dichotomií, ale současně přesvědčivě zabraňuje svévolné záměně obou pólů:⁷⁷

narativní	diskursivní
legenda, báje, příběh, přísloví, podobenství atd.	zákoník, právní kazuistika, systematizace, filozofický traktát
mýtus	filozofie, později věda
vyprávění	přemýšlení, rozvaha, úvaha
svět je jednotný (homogenní)	svět je členitý (strukturovaný) a hierarchizovaný
vyprávění plyne	diskurs zastavuje, ustaluje, fixuje do textu
svět nemá jasné a pevné hranice	diskurs vymezuje (definuje) a rozděluje
vyprávění je úzce spjato s osobami vyprávěče a posluchačů, je momentální a neopakovatelné	diskurs odosobňuje a zobecňuje, usiluje o univerzalitu a reprodukovatelnost
vychází ze subjektu a míří k subjektu	vychází z pomocné představy absolutního, objektivního, neutrálního (nezúčastněného) rozumu a směřuje k objektu (k věci)
pravdivost a užitečnost se měří přírůstkem životní moudrosti, životní orientace účastníků	pravdivost se měří neexistencí rozporů s objektem, užitečnost vzrůstem možností objekt uchopit, pochopit, manipulovat s ním a předvídat jeho budoucí chování (činnost, průběh)
primární otevřenost stále se měnícímu životu účastníků, který může samo vyprávění ovlivňovat, protože z něho vyvěrá	snaha dosáhnout uzavřenosti, upevnění – zaplání, kodifikování; text sám o sobě se pak stává objektem (předmětem) dalšího diskursu prostřednictvím interpretace, citace nebo taky falzifikace.
morálka	právo
hledá <i>mysterium</i> světa	hledá <i>logos</i> světa

⁷⁵ TALEB, N. N. *Černá labuť. Následky vysoce nepravděpodobných událostí*, s. 81 a 87.

⁷⁶ Viz např. ALTRICHTER, M. *Duchovní a duševní. Příspěvek z pohledu teologie narativní*. ALTRICHTER, M. *Metoda narativní teologie. Studia theologica*. 2003, č. 12, s. 62–67.

⁷⁷ Sestaveno podle: SPOUSTA, J. Proti posvátné nudě – Teologie příběhu. *Souvislosti*. 1994, č. 3, s. 80–82.

není to jednosměrný akt komunikace (zdroj – kanál – příjemce)	je to jednosměrný akt komunikace
spontánní ústní podání (tradice)	kanonizovaná tradice, rituálně předávaná, často písemně fixovaná
autentické společenství, momentální kontext	instituce, vysoký stupeň regulace, nadčasovost, předvídání, plánování
amatérismus	profesionalita
společenská homogenita, rovnost	hierarchizovaná struktura, byrokracie

V případě teologie se tedy jeví narativní metoda jako jedna z možných alternativ, ale nikoli jediná a výlučná. Navíc v církvi je zaručena zdravá rovnováha mezi živým společenstvím (vyprávějících) věřících a staticky konstruovanou, byrokracií ohroženou, avšak racionálně fungující institucí. Analogii téhož bychom asi obtížně hledali v případě narativní psychologie, ale možná by existovala pro narativní přístup v managementu.

Narativní teologie tedy jednak znovu čte biblické příběhy jako příběhy, obraznou mluvu proroků či Ježíše ponechává v její poetické rovině, neznepokojuje se tím, že metafory a symboly něco jiného říkají a něco jiného myslí, ani nepitvá archetypy a alegorie. Už se nebojí mýtů. Ostatně je právě jako mýty kriticky rozpoznává i všude kolem sebe v moderní době – třeba v mediálním zpravodajství nebo v politických ideologiích a vědeckých předsudcích. Důrazu na naraci se okamžitě chopily i feministické teoložky a aplikaci příběhů se naučili náboženští pedagogové. A samozřejmě není náhoda, že teologové narativity pomáhali na svět i narativní etice.

Narativní etika – nonsens, nebo banalita?

Výraz narativní etika („etika v příbězích“, „vyprávěcí etika“) je vlastně performativní protimluv.⁷⁸ Etika se pokládá za vědu, která racionálně zkoumá mravní jevy. Má-li být vědou, musí užívat příslušný odborný diskurs, používat přesné a jasné pojmy, pracovat analyticky, myslet kriticky a svá zjištění a tvrzení musí předkládat k prověření metodickou skepsí a ověření intersubjektivním konsenzem jiných odborných komunit a širšího intelektuálního pole. Vyprávění, historka je přesným opakem vědeckého diskursu. Zajisté že existují moralizující příběhy, ale ty snad patří do oblasti mravních fenoménů, jež právě etika popisuje a zkoumá. Autoři, kteří prosazují narativní etiku, počínaje Dietmarem Miethem, musejí proto provádět určitou myšlenkovou ekvilibristiku, aby obhájili oprávněnost takového výrazu. Vyprávění může být legitimním nástrojem vědecké etiky tehdy, je-li reflektujícím shmutím zkušeností s mravními jevy. Ale i v tomto případě jde spíše o ilustraci pro zvýšení názornosti či usnadnění porozumění, tedy spíše ústupek činěný přísnému diskursu. Druhá možnost je, že vyprávění umožňuje právě takovou zkušenost a zprostředkovává ji. Mravoličné historky mohou být nejen předmětem zkoumání, ale i médiem, jímž se takové reflektující zkoumání děje. V případě, že jde o velké umělecké romány nebo filmy, si něco takového dovedeme představit. Ještě hlubším argumentem pro možnost narativní etiky ale je, že člověk jako mravně jednající subjekt, je konstitutivně určován příběhy, ať už těmi, které se dějí a jichž je účastníkem, nebo těmi, které se vyprávějí či které sám vypráví. A toto je teze, s níž přišel Wilhelm Schapp a k níž z jiných pozic podobně dospívá David Carr a kterou, opět nezávisle a překvapivě, začal hájit známý etik Alasdair MacIntyre knihou *Ztráta ctnosti* vydanou v roce 1981.

Je-li tomu tak, že člověk je bytostně utká z příběhů, pak nejen onen mravně jednající, ale i ten eticky reflektující může být sám sebou a rozumět sám sobě do značné míry jen díky vyprávění, jichž se stal součástí nebo vyprávěčem. V tom případě by narativní etika nebyla nesmysl, ale přinejmenším jeden z legitimních přístupů k reflexi mravní problematiky. Ale přístup, který není prost otázek a pochyb – a četných dalších komplikací.

V německé jazykové oblasti toto pojetí narativní etiky převládlo díky Dietmaru Miethovi, který se od počátku 80. let vyprofiloval na čelného odborníka nejen na teologickou etiku, ale postupně i na bioetiku, respektovaného nejen na univerzitách v Německu, Rakousku a Švýcarsku, ale i v různých grémiích občanských a politických, včetně institucí Evropské unie.

⁷⁸ HOFHEINZ, M., MATHWIG, F., ZEINDLER, M. *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, s. 11.

A díky narativní teologii a narativní etice došla rehabilitace i zapomenutá kniha Wilhelma Schappa. Docentka etiky Karen Joisten na Gutenbergově univerzitě v Mainzu uspořádala nejdříve konferenci a pak v roce 2007 i vydala sborník věnovaný narativní etice, v níž Schappova teorie historek přišla výrazně ke slovu.⁷⁹ A Karen Joisten, nyní profesorka, založila na univerzitě centrum bádání o Wilhelmu Schappovi⁸⁰, a letos vydala první sborník prací o něm⁸¹. Historka se tak může uzavřít slíbenou pointou: Syn Wilhelma Schappa Jan (nar. 1940) šel ve šlépějích otce, vystudoval právo a filozofii v Göttingen a působí jako profesor na univerzitě. V roce 2004 přispěl do sborníku věnovaného Wilhelmu Schappovi vzpomínkou na otce, ale i kritickou reflexí jeho teorie i její další recepce a interpretace.⁸²

Narativní etika tedy je sama sobě problémem. Je-li zpochybněn ontologický status subjektu, nemá-li člověk jasnou identitu, je vůbec možná nějaká morálka? A jestliže vyprávění je nutně epizodické, může na něm být založena ucelená etická soustava?

Narativní etika je opakem kantovské etiky, spočívající v racionálně zváženém volném rozhodnutí, nadto zobecnitelném do univerzálního pravidla. Jednající člověk je podle ní něco zcela jiného než descartovský subjekt, spekulativně reflektující sebe sama a povznášející se tím nad ontologický status pouhých věcí.

Člověk je podle Schappa do značné míry pasivním objektem, lapaným nějakými jinými, na něm nezávislými přediv, do nichž je tu a tam částečně vetkán. Není to tak – abychom zůstali u schappovské metafory –, že by si jako pavouk ze sebe soukal a spřádal vlákno, které ho udrží, nebo že by si z klubka odvíjel Ariadninu niť, která ho vyvede z bludiště k sobě. Ani tak že by si sám jako onen pavouk nebo jako rybář splétal sítě, do nichž by z vnějšího světa chytal to, co potřebuje ke svému přežití.

Člověk je v naratologické perspektivě decentralizovaný, má rozptýlenou lokalizaci, jeho výskyt v čase houstne nebo řídne – podle toho, jak je momentálně někým pojat do svého příběhu.

Na takovém já že má být založena mravní odpovědnost? Vždyť každá osnova má jiná sudidla! MacIntyre se v klíčové 15. kapitole své knihy se svým projektem obhájit aristotelské pojetí ctností dostává do slepé uličky ve chvíli, kdy si uvědomí, že identita já jako substance, na niž mají být přivěšeny akcidence ctností jako její statické a stabilní vlastnosti či přívlastky, je neobhájitelná – právě tváří v tvář prosté skutečnosti, že člověk v průběhu života prochází různými příběhy, v nichž sehrává rozmanité role, stává se bezděčným aktérem i vypravěčem historek, jež si nezvolil, ale které mu byly vnuceny okolnostmi. V takové situaci ztrácí individualismus smysl.⁸³ Člověk tak musí převzít odpovědnost i za něco, co přímo nespáchal, ale čeho se stal součástí jako jeden z aktérů příběhu, který ovšem nebyl jeho příběhem. Stejně tak může být z odpovědnosti vyvázán, pokud svou roli zakomponoval do takového vyprávění, v němž vinu nenese. Narativní přístup v etice jistě ocení postmodernisté. Podobá se i Fletcherově situační etice. Má něco společného s etikou dialogickou, komunikativní či diskursivní. V tomto smyslu je tedy, zdá se, velmi vhodná pro náš svět, dnešní dobu. Oproti Aristotelově snaze zakotvit etiku kosmicky, tedy ontologicky, metafyzicky, a oproti Kantově snaze zakotvit ji racionálně, narativní etika přitakává v duchu fenomenologie k přirozenému světu (*Lebenswelt*) a s Heideggerem k *Dasein* a *Sorge*, tedy konkrétnímu, ne abstraktnímu člověku, a k jeho pozemským starostem. Spolu s fenomenologií a existencialismem odmítá narativní etika platónsky objektivizující pojem svět a na místo substanční metafyziky zdůrazňuje ono *Werden*, dynamiku, která odpovídá běžné realitě, jak ji zakoušíme. Taková etika může být jen pramálo normativní, zásadová a principiální, jak jsme si navykli vědeckou etiku chápat. Etika, která bere vážně příběhy, do nichž je člověk zapředen, také používá normy, principy, zásady, ale vždy jen aktuálně a lokálně, ne abstraktně a obecně.

Rabín zkouší žáky. Říká jim: Představ si, že bys našel na ulici peněženku a v ní tisíc korun.

Co bys udělal?, ptá se prvního.

Žák váhavě odpoví: Šel bych ji vrátit, asi na policii.

Jsi hloupý!, poví mu rabín. Pak se zeptá druhého.

Ten odpoví odvázněji: Já bych si ty peníze nechal.

⁷⁹ JOISTEN, K. *Narrative Ethik. Das Gute und Böse erzählen*.

⁸⁰ Viz: <http://www.wilhelm-schapp-forschung.philosophie.uni-mainz.de/>

⁸¹ JOISTEN, K. *Das Denken Wilhelms Schapps*.

⁸² LEMBECK, K.-H. *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtsphänomenologie Wilhelm Schapps*. Würzburg, 2004.

⁸³ MACINTYRE, A. *Ztráta ctnosti*, s. 256.

Jsi nemravný!, řekne mu rabín.

Žáci chvíli zaraženě mlčí a pak se jeden osmělí a zeptá se: A co bys dělal ty, rebe?

Rabín se zasmuší. A pak po pravdě přizná: Já nevím. To by záleželo na tom, co by mi v tu chvíli duch dal...

Narativní etika může ale také být to, co si pod tím pojmem vybavíme nejspíše: vyprávění mravokárných příběhů. Ale to je přece tak triviální – proč o tom vůbec mluvit?, napadne nás.

Ano, věci se často na první pohled a zpovzdálí jeví jako banální. Jasně a jednoduché. Asi jako se jevíly atomy na přelomu 19. a 20. století. Mendělejevova tabulka prvků byla přece tak přehledná a logická! Ale pak se podařilo atom rozbít a následně proniknout i do jeho jádra – a vynořila se nová hloubka, mikrokosmos, co do složitosti úměrná té vnější, makrokosmu.

Historiky a vyprávěnký zajisté kondenzují lidskou individuální i kolektivní zkušenost a usnadňují sdílení a tradování osvědčených vzorů chování – a taky užitečných myšlenkových modelů, úspěšných strategií či nadějných vizí. Příběhy jsou spontánně rostoucími krystaly či konkrétními moudrosti a pravdy, v nichž se dosahuje jednoty člověka a lidí, času a místa – a smyslu. Tytéž krystaly ovšem mohou růst také v laboratoři – spekulativního rozumu. A možná lepší – díky rozmanitým purifikacím a lučbám, disciplíně, intenzifikaci a sterému opakování. Liší se pak tyto svou sofistikovaností od oněch banálně přirozených?

Možná je to jako rozdíl mezi případem a příběhem. Wilhelm Schapp říká, že případ je to, s čím se setkává právník, lékař, kněz ve zpovědnici či učitel morálky. Případ je jen kostra příběhu. Člověk zde ustupuje do pozadí. Dokonce bývá nahrazen iniciálami nebo číslem. Kauza je to, co zbude z příběhu, když se z něj vyabstrahují lidi. V případě se právě pokoušíme vybřednout z historiky. Tradiční teoretická etika se ovšem přesně o to snaží – posoudit abstraktní případ obecnou normou.⁸⁴ Podobně funguje i katolická morálně teologická kazuistika. Ale narativní etika chce naslouchat příběhu. A nechá jej vyprávět. Nesmírně si tím komplikuje situaci. Implóze complexity vtáhne etika do vnitřního vesmíru příběhů, tak vzdáleného akademickým laboratorním podmínkám. V tuto chvíli tedy tvrdíme opak toho, co se výše jevílo jako simplifikace. Možná že banálním zjednodušením je právě věda, redukující dimenzi hloubky na povrch a zkoumající jeden průmět místo celku.

Morálka je spontánně se rodící regulační systém upravující chování jedince i celé společnosti v daném kulturním a sociálním prostředí. Jedním z regulativů jsou i různé formy narace, jež fungují buď přímo jako pobídky či sankce, nebo jako nástroj tradování ověřených vzorců chování. Co do úrovně složitosti bychom mohli rozlišit zhruba tyto typy moralizujících narácí:

aforismus, bonmot, úsloví, přísloví, pareneze
podobenství
anekdota
příklad, ilustrace, exemplum
případ, kauza
příběh, historka
bajka
legenda
mýtus

Zcela mimo tuto řadu by asi stál zenbuddhistický kóan, který sice neslouží primárně k moralizování, spíše k rozbíjení klasické racionální a kauzální logiky, ale může rovněž vést k utváření žádoucích etických postojů.

Nechme nyní stranou, že tyto narace jako mravní jevy mohou být předmětem etického zkoumání, ani se neptejme, nakolik se v nich kondenzuje a zprostředkovává zkušenost získaná etickou reflexí. Všimněme si celé oné druhé oblasti narativní etiky využívající vyprávěcích forem k normativnímu formování mravních postojů.

Jak už bylo řečeno, narace, narativita se stala jedním z legitimních paradigmat v humanitních a společenských vědách, od historiografie přes literární vědu, kulturní studia až po zcela nové obory, jakou jsou třeba

⁸⁴ SCHAPP, W. *In Geschichten verstrickt*, s. 188.

vizuální studia či studia elektronické kultury nebo postkoloniální studia.⁸⁵ Narativní přístup – ať už jde o analýzu vyprávění nebo využití příběhů – však nachází uplatnění i velmi konkrétní a praktické, např. v psychoterapii⁸⁶ či sociální práci⁸⁷, v medicíně, resp. bioetice⁸⁸, v etice vědy⁸⁹, v pedagogice⁹⁰, v náboženské výchově⁹¹, v ekologické výchově⁹², v managementu⁹³ a v mnoha dalších oblastech.

Narativní přístup je v těchto, ale i dalších disciplínách protiváhou toho, čemu se dříve říkalo pozitivismus (exaktnost, empirie...) a čemu se dnes říká *evidence-based science* (věda založená na důkazech), případně co se označuje jednoduše jen jako *science* (na rozdíl od *social sciences*, a ovšem *humanities* někde na úplně opačném konci...).

Může jít o studium kolujících historek (např. tzv. *urban legends* – městských legend), podněcování pacientů či klientů, aby se snažili zformulovat svůj životní příběh, který může mít význam pro anamnézu a diagnózu. Může jít o detailní analýzu vyprávění – rozlišení času, struktury, jazykových prostředků, osob atd. – s cílem získat informace, jež při vhodné interpretaci poskytnou jiný obraz reality než klasické empirické zkoumání. Jindy jde naopak o aktivní snahu formulovat osobní příběh či firemní historii, což může mít dopad na kariéru či identifikaci zaměstnanců s firmou.

Narativní metody užité ve výchově jsou alternativou k výchově ke kritickému myšlení a kritickému čtení, logickému uvažování a na empirii založenému odbornému bádání.

Pacient (klient) bude zajisté rád, vyslechne-li si lékař jeho vyprávění, jímž se snaží postihnout své subjektivní potíže. Ale sotva by byl rád, kdyby jej pak lékař léčil jen na základě historek, takto od pacientů posbíraných. Naproti tomu opět bude rád, uslyší-li od někoho ze zdravotnického personálu do smysluplného příběhu shrnuté vyprávění o tom, co se s ním v nemoci vlastně děje, v čem spočívá terapie a jaké jsou jeho osobní vyhlídky.

Pohádka Hrnečku, vař!, příběh o Golemovi, arabeska o džinovi z láhve, Goethova báseň Čarodějův učeň či Frankenstein Mary Shelleyové jsou různé ozvěny téhož dávného prométheovského mýtu, možná jen báchorky, v lepším případě bajky, nad jakými vědci jen mávnou rukou. Ale jejich poselství je stále stejné a neméně naléhavé. Nedají-li vědci na jejich varování, veřejnost na ně slyší. Výzkumníci se ptali diváků, kteří odcházeli z kina, kde shlédli Spielbergův Jurský park, zda věří, že něco takového by se mohlo stát. Ukázalo se, že naprostá většina lidí jednak není schopna rozlišit realitu od fikce, a jednak předpokládá, že vědci by ve svém badatelském zápalu určitě přestali brát opatrný ohled na to, co mohou rozpoutat. Michael Crichton, autor literární předlohy Jurského parku – dalšího pokračování výše zmíněných bajek – byl ovšem lékař a antropolog a své

⁸⁵ Viz např. ALDAMA, F. L. (Ed.). *Analyzing World Fiction. New Horizons in Narrative Theory*.

⁸⁶ U nás např. Prof. PhDr. Ivo Čermák, CSc.

Viz také jednu z prvních publikací z oboru narativní psychologie: SARBIN, T. (Ed.). *Narrative psychology – the storied nature of human conduct*. FREEDMAN, J., COMBS, G. *Narativní psychoterapie*.

Za mnohé z praktických a populárních publikací: PESSESCHKIAN, N. *Kupec a papoušek. Využití orientálních příběhů v psychoterapii*. BURNS, G. W. *101 Healing Stories for Kids and Teens. Using Metaphors in Therapy*.

⁸⁷ V roce 2012 byla i u nás otevřena pobočka Mezinárodní narativní akademie, školící terapeuty

a sociální pracovníky ve čtyřletém vzdělávacím programu: <http://www.isz-mc.cz> Viz rovněž: [narativ.cz](http://www.narativ.cz)

⁸⁸ Přehledová studie viz např.: HAKER, H. Narrative Bioethik. Ethik des biomedizinischen Erzählen. In: JOISTEN, K. *Das Denken Wilhelm Schappes*, s. 253-271. Také např.: MARCUM, J. A. *Humanizing Modern Medicine*. Zejména kapitoly 6.2.4, 8, 9.3 a 10.3.

⁸⁹ POLKINGHORNE, D. *Narrative Knowing and the Human Sciences*.

⁹⁰ PESSESCHKIAN, N. *Příběhy jako klíč k dětské duši*.

PIRKL, F., BADEGRUBER, B. *Příběhy pomáhají s problémy*.

⁹¹ U nás k této problematice dospívá přes výchovu k citlivosti vůči obrazům, metaforám

a symbolům Ludmila Muchová: MUCHOVÁ, L. *Vyslovit nevyslovitelné. Didaktika uvádění do světa symbolů*. Zejména kapitoly 4.1 a 6.

⁹² Viz přehledovou studii: HÜBNER, D. Ökologische Ethik und narrative Ethik. In: JOISTEN, K. *Narrative Ethik. Das Gute und Böse erzählen*.

U nás viz např.: Mgr. Kateřina Jančaříková, Ph.D. – ekonaratoložka (UK Praha).

Praktické publikace jsou např.: CARTER, F. *Škola malého stromu*.

DEJMALOVÁ, K., PETERKA, J. *Ekologická čítanka. Pozdě na budoucnost?*. Sborník literárních textů ilustrujících problematiku životního prostředí. Schváleno MŠMT jako učebnice pro 9. roč. ZŠ a pro SŠ.

²⁸ NEUHAUSER, Peg C. *Corporate legends and lore: The power of Storytelling as a management tool*.

GABRIEL, Y. *Storytelling in organizations: Facts, fictions, and fantasies*.

KELLETT, P. M.; DALTON, D. G. *Managing conflict in a negotiated world: A narrative approach to achieving dialogue and change*.

úvahy o etice vědy měl velmi dobře racionálně podložené, ale protože věděl, že vědci by je nevzali vážně, rozhodl se zapůsobit na veřejnost prostřednictvím literárních fikcí. Jak se ukázalo, mnohem účinněji.

Tyto příklady dokládající jedinečnou nezastupitelnost narativních přístupů ovšem není radno přeceňovat. Postmodernisté, svedeni Lyotardem, rádi pracují s metaforou narací – velkých a malých příběhů. Je otázka, zda je možno právem označit velké ideologické soustavy za metanarativní mýty – pohádku o demokracii, pohádku o vědě, pohádku o rozumu...⁹⁴ Prospěje něčemu, označíme-li třeba sýčkování Římského klubu za naraci? Je adekvátní říct, že zprávy o ničení životního prostředí, vymírání druhů, globálním oteplování nejsou nic než příběhy, narace, rodící se v hlavách lidí s bujnou fantazií?

Jednou ve jménu diskursu odmítneme příběh, vyčítajíce mu, že je pouhým mýtem. Jindy v opačném gardu označíme i diskurs za naraci a radostně se oddáme bezstarostným jazykovým hrám.

Tato závěrečná morálka měla naznačit, že nejen narativní etika je sama v sobě problematická, ale že i samo užití narativních přístupů ve vědách i aplikovaných disciplínách vzbuzuje oprávněné etické otázky a vyžaduje odpovědné vyvažování narace jinými legitimními metodami.

Při zachování této opatrnosti je však možno připustit, že narativní přístup má napříč obory a disciplínami tu výhodu, že má velmi blízko k etice, že ctí člověka v jeho celistvosti, má smysl pro rámcový étos jeho postojů a je-li užíván s odpovědným agogickým úsilím, působí výchovně, nápravně, útěšně – a snad i spásně. To je dobrý pokyn pro hermeneutiku, aby nezapomínala na přímo biologickou predispozici člověka k příběhům a také na etický interpretační klíč.

Je ale opravdu i dnešní člověk nakloněn příběhům? Kdysi přivádělo vyprávění k vytržení – z času i místa. Příběh fascinoval a obracel tok dění proti směru smrti (Šeherezáda!). Až potud jako by všechno dávalo Schappovi za pravdu. Ale v postmoderní situaci ztrácí tato antropologická konstanta samozřejmost, říká Thomas Rolf.⁹⁵ Subjekty odvozují svou identitu méně z narativně strukturované biografie a volí raději takové formy subjektivní i intersubjektivní praxe, které jsou resistantní vůči jakémukoli zaplétání. Ano, flexibilní člověk v postmoderních societách ztrácí vazby a místo na příběhy spoléhá na zážitky. Zcela nové technické prostředky komunikace způsobily, že žijeme ve světě multimediálních reprezentací skutečnosti a i subjekty se artikuluji multimediálně, nikoli jednosměrně orálně, verbálně či literárně. Dokonce i koncept tělesné přítomnosti a bezprostřední smyslové zkušenosti ustupuje do pozadí a je nahrazován abstraktními konstrukty *aisthetických* reprezentací. Přítomnost je autoreferenčním znakovým prostorem, v němž tradiční formy reprezentace ustupují masivním hyperreprezentativním semiotickým konstruktům. V prostředí, kde komunikační technologie převládly nad vztahy mezi lidmi, se příběhům nedaří. Může se člověk na internetu – navzdory jeho metafoře sítí – nechat zaplést do historek? Esemeskou je sotva možno něco vyprávět. I když se za současné situace zdá, že klasická narace mizí a je nahrazena mnohomluvným a bezvýznamným tlacháním – *Gerede* (Martin Heidegger), mnohé svědčí o neutuchající existenciální touze člověka po příbězích.⁹⁶

Thomas Rolf se domnívá, že symptomem této touhy je záplava autobiografií sepisovaných osobnostmi veřejného života. Ze střípků jejich každodenní mediální přítomnosti poskládaná mozaika neposkytuje dostatečnou soudržnost a kontinuitu. Má-li osoba být osobou, musí vylíčit, jak to doopravdy bylo, ne jak se to zrcadlí v klipovitě fragmentarizovaném kaleidoskopu médií. Člověk potřebuje autobiografický příběh. Příběh zastupuje člověka.

Na závěr, snad aby se narativní kupole sklenula mezi začátkem a koncem, opět příběh. Tentokrát příběh o příběhu – jako antropologické konstantě.

Vyprávěl jej Gregory Bateson, biolog a antropolog, a v roce 1972 jej umístil do úvodu své knihy *Steps to an ecology of mind* (česky jako *Mysl a příroda*):⁹⁷

⁹⁴ LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*, s. 119–124.

⁹⁵ ROLF, T. „Die Geschichte steht für den Mann“. Ethische Aspekte der narrativen Repräsentation. In: JOISTEN, K. *Narrative Ethik. Das Gute und Böse erzählen*, s. 165.

⁹⁶ ROLF, T. „Die Geschichte steht für den Mann“. Ethische Aspekte der narrativen Repräsentation. In: JOISTEN, Karen. *Narrative Ethik. Das Gute und Böse erzählen*, s. 166.

⁹⁷ BATESON, G. *Mysl a příroda: Nezbytná jednota*.

Jeden člověk se chtěl něco dozvědět o myšlení. I položil tedy tuto otázku tehdy nejlepšímu a největšímu počítači. Myslíš, že budeš někdy myslet jako člověk? Počítač chvíli pracoval, blikal a vrčel – a pak vytiskl odpověď. Člověk se na ni vrhl – a tam bylo velkými písmeny napsáno: *To mi připomnělo historku...*

Bibliografie

- ABBOTT, Porter, H. (Ed.) *The Cambridge Introduction to Narrative*. Cambridge University Press, 2008. ISBN-10 0521715156.
- ALDAMA, Frederick Luis (Ed.). *Analyzing World Fiction. New Horizons in Narrative Theory*. Austin: University of Texas Press, 2011. ISBN 978-0-292-73497-5.
- ALTRICHTER, Michal. *Duchovní a duševní. Příspěvek z pohledu teologie narativní*. Olomouc: Refugium, 2003. ISBN 80-86715-02-7.
- ALTRICHTER, Michal. Metoda narativní teologie. *Studia theologica*. 2003, č. 12, s. 62–67, ISSN 1212-8570.
- BATESON, Gregory. *Mysl a příroda: Nezbytná jednota*. Praha: Malvern, 2006. ISBN 80-86702-19-7.
- FLUDERNIK, Monika. *An Introduction to Narratology*. Routledge, 2009. ISBN 0415450292.
- HAUERWAS, Stanley. *Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*. Notre Dame, 1974.
- HERRMANN, David (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. Routledge, 2005. ISBN-10: 0415775124.
- HOFHEINZ, Marco; MATHWIG, Frank; ZEINDLER, Matthias. *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*. Zürich: Theologischer Verlag, 2008. ISBN 978-3-290-17475-8.
- JANNIDIS, Fotis; PIER, John; SCHMID, Wolf (Eds.). *Narratologia – Contributions to Narrative Theory/ Beiträge zur Erzähltheorie*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2003. ISBN 3-11-017874-5.
- JOISTEN, Karen. *Das Denken Wilhelm Schappes*. Freiburg und München: Karl Alber Verlag, 2012. ISBN 978-3-495-48497-5.
- JOISTEN, Karen. *Narrative Ethik. Das Gute und Böse erzählen*. Berlin: Akademie Verlag, 2007. ISBN 978-3-05-004051-6.
- LEMBECK, Karl-Heinz. *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtsphänomenologie Wilhelm Schappes*. Würzburg, 2004. ISBN-13 978-3826028618.
- LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. ISBN 80-7007-047-1.
- MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikúmené, 2004. ISBN 80-7298-082-3.
- MCFAGUE, Sallie. *Metaphorical Theology. Models of God in religious Language*. Philadelphia: Fortress Press, 1982. ISBN 0-8006-1687-1.
- MCFAGUE, Sallie. Parable, Metaphor, and Theology. *Journal of the American Academy of Religion*. Roč. XLII., 1974, č. 4, s. 630–645.
- MCFAGUE, Sallie. *Speaking in parables. A Study in Metaphor and Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1975. ISBN 0800610970.
- METZ, Johann Baptist. Kleine Apologie des Erzählens. *Concilium*. Roč. 9, č. 5, 1973, s. 334–341.
- MIETH, Dietmar. *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik*. Mainz: Grünewald, 1976. ISBN-10: 3786705674.
- PHELAN, James; RABINOWITZ, Peter J. *A companion to narrative theory*. Blackwell, 2005. ISBN-13 978-1-4051-1476-9.
- SEALSFIELD, Charles. *Rakousko, jaké je*. Praha: Odeon, 1992. ISBN 80-207-0269-5.
- SCHAPP, Wilhelm. *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985 [1953]. ISBN 3-465-01681-5.
- SPOUSTA, Jan. Proti posvátné nudě – Teologie příběhu. *Souvislosti*. 1994, č. 3, s. 80–82.
- TALEB, Nassim Nicholas. *Černá labuť. Následky vysoce nepravděpodobných událostí*. Praha – Litomyšl: Paseka, 2011. ISBN 978-80-7432-128-3.
- ZAJÍCOVÁ, Pavla. Hermeneutika a narace. In: *Metodologie a theurgie hermeneutické interpretace II*. Edice Studia humanitatis – Ars hermeneutica. Ostrava: Ostravská univerzita, 2009, s. 95–107. ISBN 978-80-7368-528-7. Vydáno současně jako supplementum časopisu *Studia slavica*. Roč. XIII., 2009. ISSN 1803-5663.

Doporučená literatura

- BURNS, George W. *101 Healing Stories for Kids and Teens. Using Metaphors in Therapy*. New Jersey: Wiley, 2005. ISBN 0-471-47167-4.
- CARTER, Forest. *Škola malého stromu*. Praha: Kalich, 2007 [1993]. ISBN 9788070170588.
- DEJMALOVÁ, Kateřina; PETERKA, Josef. *Ekologická čítanka. Pozdě na budoucnost?* Praha: Fortuna, 2002. ISBN 80-7168-803-7. Sborník literárních textů ilustrujících problematiku životního prostředí. Schváleno MŠMT jako učebnice pro 9. roč. ZŠ a pro SŠ.
- FREEDMAN, Jill; COMBS, Gene. *Narativní psychoterapie*. Praha: Portál, 2009. ISBN 978-80-7367-549-3.
- GABRIEL, Yiannis. *Storytelling in organizations: Facts, fictions, and fantasies*. Oxford, 2000. ISBN 0198290950.
- KELLETT, Peter, M.; DALTON, Diana, G. *Managing conflict in a negotiated world: A narrative approach to achieving dialogue and change*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2001. ISBN-13 978-0761918899.
- MARCUM, James A. *Humanizing Modern Medicine*. Springer, 2008. ISBN 978-1-4020-6797-6.
- MUCHOVÁ, Ludmila. *Vyslovit nevyslovitelné. Didaktika uvádění do světa symbolů*. Brno: CDK, 2005. ISBN 80-7325-075-6.
- NEUHAUSER, Peg, C. *Corporate legends and lore: The power of Storytelling as a management tool*. New York: McGraw-Hill, 1993. ISBN-13 9780808106463.
- PESSESCHKIAN, Nossrat. *Kupec a papoušek. Využití orientálních příběhů v psychoterapii*. Brno: Cesta, 1996.
- PESSESCHKIAN, Nossrat. *Příběhy jako klíč k dětské duši*. Praha: Portál, 1999.
- PIRKL, Friedrich; BADEGRUBER, Bernd. *Příběhy pomáhají s problémy*. Praha: Portál, 1995.
- POLKINGHORNE, Donald. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. New York: State University Press, 1988. ISBN 9780585057736.
- SARBIN, Theodor (Ed.). *Narrative psychology – the storied nature of human conduct*. New York: Praeger, 1986. DOI: 10.1177/095269518900200213.
- Internetové adresy
sealsfield.cz,
<http://www.wilhelm-schapp-forschung.philosophie.uni-mainz.de/>
<http://www.isz-mc.cz>
narativ.cz



ČERMÁKOVÁ, Marie: Carol Gilliganová, Jiným hlasem

GILLIGANOVÁ, Carol. *O rozdílné psychologii žen a mužů*. Portál, Praha 2001, 191 s.

Recenze zveřejněna na webu Gender online v roce 2001. Dostupné z: https://www.genderonline.cz/uploads/b73fb470d5321da30602fc3c726f0198d54f0ee6_rocnik02-1-2-2001.pdf

Studie Carol Gilliganové *Jiným hlasem*, ať byla publikována kdekoli, a vlastně v průběhu více než dvaceti let kdykoli, je jí dobře nasloucháno, vyvolává nejen ohlas, ale i živé a prudké diskuse. Stala se pilířem a základní studií pro mnohé společensko-vědní obory (psychologii, pedagogiku, sociologii a další) a klíčovým, nepominutelným textem pro nové vědecké disciplíny, jako jsou ženská studia, gender studia nebo mužská studia. Proč tomu tak bylo a stále je, vysvětluje sama Carol Gilliganová ve své podrobné předmluvě k tomuto vydání. Já se chci zamyslet nad tím, čím by studie mohla být pro českou čtenářku a českého čtenáře.

Tři otázky a jedna navíc

Carol Gilliganová říká, že od té doby, co její kniha vyšla, jí lidé kladou otázky, které lze rozdělit do tří skupin: otázky o hlase, otázky o odlišnosti a otázky o vývoji žen a mužů. I my bychom si mohli tyto otázky klást a přemýšlet jednak nad kontextem, který jim určují naše historické, sociální a kulturní souvislosti, jednak nad jejich významem pro ženské a mužské životy.

Otázky o hlase

Můžeme si položit otázku, čím to je, že když čeští muži hovoří o české společnosti, její politice a směřování, či obecně o perspektivách země a národa, často mluví jen o sobě a o svých technických a technologických modlách (ekonomika, energetika, integrace, moc, pozice atd.), a vůbec ne o kvalitě života, vztazích, rodině, a dalších otázkách, jako by tyto nebyly součástí sociální reality. A proč vůbec mluví muži za ženy, zda vůbec vědí, že ženy s nimi často nesouhlasí. Co je v českém „mužském sboru hlasů“ tak silné a dominantní, že to nutí ženy mlčet a tolik věcí „nevidět“ a vytěšňovat je ze svého vědomí, aby mohly žít v tomto muži „sociálně konstruovaném světě“. Už jen vyslovit to slovo „ženské“, znamená méně než „mužské“ a jeho podmět (tj. otázky, problémy, vztahy) je tím předem diskvalifikován. Často už to, že si něco přejí a chtějí ženy, je chápáno jako řádově málo významné a společensky bezpředmětné. Měli bychom se ptát, jaká je etika mužů, kteří mluví za české ženy, zda není v rozporu s tím, co za správné a důležité považují ženy.

Otázky o odlišnosti

Carol Gilliganová se pokusila svým posunem od kulturního relativismu a etické neutrality při debatě o hodnotách nastínit odlišnosti jako znak lidské existence a ne jako problém, který je nutno řešit, normalizovat a homogénizovat. To, s čím se potýkáme, není odlišnost sama o sobě (protože komu doopravdy vadí, že na světě jsou dvě pohlaví a ne pouze jedno), ale absence nenásilných lidských vztahů. Chybí etika vztahů a morální diskurs, který by přetrnul nekonečnou, eskalující spirálu „válek odlišností“ a utvářel prostředí pro odpovědnost a péči o vztahy.

Zkoumáte-li vztahy mužů a žen v české společnosti z pohledu jejich odlišného sociálního statusu, také u nás se setkáte s dvojí charakteristikou, či dokonce mixem obou tak, jak se toho obává Carol Gilliganová. Buď si muži a ženy myslí, že jsou biologicky předurčení, naprogramováni k rozdílným rolím, které jsou asymetrické z hlediska postavení ženy a tudíž se předpokládá, že například schopnost reprodukce ženy biologicky predestinovala k podřízenosti, submisivitě, nebo se domnívají, že jsou, jak muži, tak ženy, produkty odlišné socializace dle genderu a v patriarchálně konstruované společnosti je tato charakteristika rovněž determinující. Často si lidé myslí, že biologické a sociální faktory tak fatálně určují jejich identitu, že nezbývá než rezignovat, mlčet. Komu prospívá, že lidé nemají žádný vlastní hlas, že nejsou kreativními bytostmi s touhou po změně, že si ani neuvědomují, že v tom halasu médií, reprodukováných hlasů a informační redundance oni sami mlčí? Pro lidi, kteří prošli totalitními režimy, není odpověď nikterak překvapivá - mlčení prospívá moci ve všech jejích dimenzích a odstínech.

Otázky o vývoji mužů a žen

Jsou možné jen tehdy, když nasloucháme také hlasům žen a dívek. Nebýt Carol Gilliganové a jejich spolupracovnic, kdo by upozornil na odlišné pojetí (od mužů) vývoje morálního úsudku, sociální angažovanosti, definice vlastních zájmů, empatii, či význam vztahu? To poznání odlišnosti ale klade zcela nové nároky a smysl vzdělávání dívek a žen. Podle Carol Gilliganové dnes vůbec není jasné, co to je být dobrou matkou nebo dobrou učitelkou dívky, která dospívá a vyrůstá v naší kultuře. Volby, které musí ženy udělat, aby přežily, aby se v očích jiných jevily jako dobré (rozuměj zajistily si tak jejich ochranu), bývají často na úkor vztahů žen mezi sebou. Pokud se ženy necítí ve společnosti, v rodině, či ve vztazích dobře, pokud dusí svou nespokojenost a mlčí, vyvolává to vážné otázky o smyslu lidské existence, kterými by se měly zabývat nejen ženy, ale i muži a celá společnost.

Carol Gilliganová poukazuje na to, že morální rozhodování chlapců spíše odpovídá současnému západnímu pojetí práv z hlediska správnosti či normy. To, že dívky nedokázaly v testech černobílé pojetí spravedlnosti reprodukovat v pojmech, „dobře x špatně“, neznamená, že jsou vývojově zaostalé a nezralé. Zvažování dívek

se neslo v širších souvislostech, Carol Gilliganová říká: „to není nedostatek, chyba, ale odlišnost“. A to je nutné a žádoucí respektovat nejen v teoriích, ale i ve vztazích.

A jedna otázka navíc

Carol Gilliganová dospívá k poznání, že to, co dívkám připadá zcela samozřejmé – mít hlas a být ve vztahu – ztrácejí dívky na prahu dospělosti a ženy dokonce přímo později popírají, že vůbec takto svou identitu kdy prožívaly. Ženy ztrácejí hlas nejen v intimitě, ale také veřejně a politicky se neprojevují – prázdného prostoru k popsání dějin a událostí se chápou muži, kteří tak vytvářejí neúplné dějiny, napůl prázdnou historii. Muži ženy ignorují. Ale i ženy samy sebe ignorují, neposlouchají svůj hlas, a i když občas ano, nerozumí mu, a i když mu porozumí, mají samy ze sebe strach. Zdá se Vám to příliš složité? Myslíte, že život českých žen nezná obsah a symboliku slov, jako jsou odlišný hlas, ignorance, neporozumění, strach, záleží na situaci? Jistě je znají, ale nesetkáváme se s tím, že by ženy dovedly vyjádřit, že cítí a žijí rozpor mezi tím, co chtějí a tím, co se od nich očekává a situačně vyžaduje jak individuálně (ve vztazích), tak společensky (v práci, v institucích, v médiích atd.). Tento fakt prolíná celou českou společností. Ovšem povšimneme si jej teprve tehdy, nabývá-li extrémních, nepřehlédnutelných rysů. To je tehdy, když ženy popírají samy sebe, snižují svou vlastní důstojnost, distancují se od svého pohlaví, mluví hlasem mužů.

Uvažování o vztazích mužů a žen tak, jak nás k tomu vede studie Carol Gilliganové, nám umožňuje vidět postavení žen v jiných souvislostech, než tomu bývalo a bývá v literatuře sociálně-psychologických vědních oborů. Budeme-li jejímu hlasu věnovat čas a pozornost, možná budeme také častěji umět nahlas říkat, co cítíme a chceme, a lépe naslouchat odlišným hlasům.

Poselství knihy lze rozdělit do dvou aspektů: na psychologicko-vědní a na sociálně-kulturní. Z perspektivy vývojové psychologie se Gilliganová snaží zaplnit mezeru, která vznikla v dosavadním psychologickém výzkumu soustředěním se pouze na mužské respondenty. Snaží se doložit, že až do sedmdesátých let měla v oblasti vývojové psychologie mužská zkušenost poskytnout obraz zkušenosti člověka vůbec. Zde se Gilliganová vyrovnává především s díly a teoriemi Erika H. Ericksona, Lawrence Kohlberga, Jeana Piageta. Autorka vychází z vlastních výzkumů a na jejich základě ukazuje, jak se psychologická jednostrannost odráží v perspektivě sociální, kulturní, filozofické. Nerovné postavení žen ve společnosti, podceňování zkušenosti žen či podceňování jejich pojetí morálky jako „odpovědnosti a péče“ může mít kořeny v nepochopení specifiky psychologie žen. A naopak, atmosféru opomíjení pomáhají spoluutvářet zažitá sociální a kulturní vzorce. Pro Gilliganovou je druhým závažným úkolem vyrovnat se s psychoanalýzou Sigmunda Freuda, jejíž tradice ovlivňovala filozofické myšlení po celé dvacáté století (a tento úkol pociťovaly i mnohé další feministky; namátkou N. Chodorowová, J. Kristeva.).

Oběma hlavním oponentům, Freudovi i Kohlbergovi, je společná mužská perspektiva, kterou buď rozšiřují na obě pohlaví (Kohlberg), nebo staví do centra na úkor perspektivy ženské (Freud). V základních bodech vysvětluje Freudova psychoanalýza pouze mužský vývoj. Až v pozdějších letech své vědecké práce se Freud zabýval i psychickým vývojem žen, neboť uznal jeho odlišnost. Pro vysvětlení procesu utváření Nadjá rozvinul teorii kastrací úzkosti – ta tvoří analogii k teorii oidipovského komplexu u chlapců. Pro dívky vede skutečnost, že jim chybí penis, podle Freuda k vnímání své pohlavní fyziologie jako nedostatku a vyloží si ji jako důsledek kastrace. Méněcennost, pramenící z tohoto poznání a nevyhraněné řešení oidipovského komplexu se odráží při vývoji Nadjá. Ženské Nadjá je vždy kompromisní, odlišnost ženy vede k nevyhraněnosti a přílišné citovosti, tedy k vývojovému selhání. Žena je ve Freudově teorii definována svým nedostatkem; ten, kdo v jejích očích představuje dokonalost, není rodič nebo jiná autorita, ale muž obecně. Podobně je pouze z mužské perspektivy definováno šest stádií morálního vývoje u Kohlberga. Z nich lze abstrahovat tři stupně chápání spravedlnosti: *prekonvenční* zaměřené egocentricky na vlastní potřebu, *konvenční* opírající se o obecně sdílené konvence, zahrnující hledisko ostatních, *postkonvenční* založené na autonomii jedince, na logice rovnosti a vzájemnosti. V pozdějších studiích, ve kterých byly osloveny ženy a v nichž byla použita Kohlbergova stupnice, byly respondenty jen zřídka zařazeny do posledního stádia. Pozice „dobrotivosti“ a orientace na pomoc a porozumění druhým, z níž ženy-respondentky především hovořily, byla klasifikována jako nižší morální stádium a takto rozčleněný morální vývoj vedl k nahlížení ženy jako méněcenné. Věda dospívala k názoru, že žena není schopná

dospět k tak vysokému morálnímu vývoji jako muž, namísto toho, aby se snažila pochopit specifiku ženské psychologie a utvořit stupnici lépe odpovídající psychologii žen.

Gilliganová dospívá na základě odpovědí svých respondentek a respondentů (vychází ze tří studií: studie posluchačů a posluchaček vysokých škol; interrupční studie – ženy řešící dilema zda podstoupit interrupci či ne; studie práv a odpovědnosti - muži i ženy všech věkových kategorií) k vývojové psychologii, která odpovídá ženské životní zkušenosti a především ruší předchozí nerovnováhu psychologického výzkumu. Jako ústřední hodnotím právě pasáže věnované prezentaci vlastních i cizích výzkumů a ústící v momenty konfrontace dvou pojetí morálky – morálky práv a morálky odpovědnosti. (Naopak nevýstižné či nadbytečné mi občas připadaly analogie a metafory převzaté z literatury; na rozdíl od *Druhé pohlaví* Simone de Beauvoire, kde tvoří odkazy k literární tradici nedílnou a silnou součástí textu.) Ve výzkumu vývojové psychologie nebyl zatím vyhrazen prostor pro to, aby ženy vlastními slovy popsaly zkušenost dospělého života. Gilliganová dospívá k třístupňové klasifikaci morálky, která vychází z logiky vztahů (oproti formální logice spravedlnosti) a již lze označit třeba jako „morálku péče“. (Jednotlivé fáze oddělují ještě přechodová období, tudíž lze mluvit o pětistupňové škále.) První je fáze *sobectví*. Morálka je v ní vnímána jako sankce ukládaná společností, hlavní zájem je směřován na péči o sebe; vyplývá z vědomí samoty či pocitu osamělosti. V přechodovém období se objevuje téma propojení s druhými a téma odpovědnosti a péče. Druhá fáze je fází *obětování*. Ústřední je péče, morálka je pojímána jako sdílení norem. Hlavní úsilí směřuje k zajištění přijetí ostatními a uznání. Tuto fázi označuje autorka jako prostor pro „konvenční femininní hlas“ (s.102). Přechodové období je cestou k *vlastnímu hlasu* a k přijetí odpovědnosti za individuální volbu. Lze ho shrnout jako přechod od dobrotivosti k pravdě. Znovu se objevuje téma sobectví, především ve snaze vyřešit dilema, jak zahrnout své potřeby do rámce péče o druhé. Třetí fáze dospívá k *rovnocennosti já a druhého*. Je tak zodpovězena otázka, co je vlastně podstatou péče: do péče musí být zahrnuty nejen potřeby vlastní či pouze potřeby druhých, ale obojí. Vzniká tak prostor pro přijetí odpovědnosti za volbu. Vrcholem morálky péče je vědomí propojenosti já s druhými spolu s vědomím já jako prostředníka úsudku a volby.

Kohlberg si jako východisko zvolil konvenční morálku. Správné (dobré) je u něj ztotožněno s dodržováním stávajících sociálních norem (hodnot). Nevzal však v úvahu, že úsudky mužů a žen jsou utvářeny vzájemně odlišnými konvencemi. Nelze vytvořit univerzální morální systém, jeden univerzální morální jazyk. U Gilliganové spočívá napětí mezi morálkou péče a morálkou práv v jejich rovnocennosti. Morálka práv může vést stejně tak k ospravedlnění lhostejnosti a nezájmu, jako k potlačení agrese, k odpovědnosti a vzájemnosti čili k omezení jednání ve prospěch zachování autonomie. Morálka péče se zase může proměnit v bezvýhodný alibistický postoj svým trváním na kontextovém relativismu; stejně tak však může být reakcí na odpovědnost k druhým vlastní zodpovědné a důsledné jednání. Kniha *Jiným hlasem* směřuje k optimistické vizi pochopení perspektivy druhého, k vizi obohacování a tolerance ve vztahu mezi integritou já a péčí o druhé. To hlavní, co měly výzkumy ukázat, je kontextová povaha vývojových pravd. V závěru své knihy Carol Gilliganová píše: „*Kontrapunkt identity a intimacy, typický pro období mezi dětstvím a dospělostí, je tedy vyjádřen dvěma odlišnými morálkami, v jejichž komplementaritě spočívá dospělost.*“ (s. 179)

Do jaké míry může být navázán dialog odlišných pojetí morálky či prostě jen životních nároků či zkušeností? Diskuse o postavení žen v sobě nese výrazný emotivní prvek. V rovině „rationality“, se však nemohu ubránit pochybnostem, zda zcela odlišné způsoby zkušenosti mohou vyústit ve vzájemnou komunikaci. Některé závěry ukazují, že komunikace možná je a že „*skutečná dospělost je právě v přijetí a prolnutí pravdy obou morálních principů: morálky práv i morálky péče.*“

S tímto problémem se vyrovnávala další generace feministického hnutí: ve feministické teorii strukturalistické a poststrukturalistické. Vedle psychologické roviny byl opět vyzdvížen význam sociologických či filozofických argumentů – v díle Julie Kristevy, Judith Butlerové a dalších. S nimi opět nastoupilo odmítnutí vidět pohlaví jako závazné či dokonce jediné určení rodové identity. Sám teď zůstávám na rozpacích, zda psychologie je kompetentní odpovídat na otázky filozofické povahy a takovou otázku morálky je. Myslím, že psychologie ve filozofii tuto kompetenci nemá. Kniha *Jiným hlasem* mi však dala víc než odpověď na otázku. Pro mě byl podstatný zážitek čtyř; a možná ještě víc. Kniha je psána na základě dichotomie muž/žena.



DUHAN, Andrej: Politická korektnost není obyčejná slušnost

Česká pozice [online], 17. 6. 2017. Dostupné z: http://ceskapozice.lidovky.cz/politicka-korektnost-neni-obycejna-slusnost-fa1-/tema.aspx?c=A170615_230617_pozice-tema_lube.

Politická korektnost představuje ideologii, jež relativizuje Západ, vytěsňuje konzervativní názory, absolutizuje levicově liberální hodnoty a ignoruje zkušenosti. Je dalším nebezpečným levicovým sněním o společnosti, kde se mají všichni rádi a jsou si rovni.

Politická korektnost vychází ze dvou tezí Nové levice. Za prvé, západní, křesťanská a buržoazní civilizace je špatná, protože je utlačovatelská. Nová levice je posedlá dominancí a útlakem a všechny instituce a hodnoty západní civilizace – od národa přes vlastnictví až po rodinu – považuje za diskriminační.

Za druhé, pravda, fakta a objektivita neexistují. To, co považujeme za přirozené, jsou ve skutečnosti sociální konstrukty západní společnosti, která tím reprodukuje svou legitimitu a marginalizuje menšiny. Svou dominanci pak systém utvrzuje interpretací historie, jazykem, výchovou, zažitými vzorci chování, morálkou a kulturou.

Jde o „staré dobré“ marxistické falešné vědomí, kterým dodnes marxisté zdůvodňují, proč nežijeme v komunistickém ráji, ale v „bídě“ svobodných kapitalistických společností.

Relativizace

Stejnými kulturně výchovnými metodami pak lze vnutit lidem jako přirozené úplně jiné hodnoty. Člověk je tabula rasa, která může být popsána libovolnou výchovou a indoktrinací. Podle neomarxistického vidění politická korektnost nepředstavuje absurdní popření reality, ale pouze konstruuje novou a lepší.

Relativizace zpochybňuje historické identity, jako je národ, křesťanství či rodina. Vše tradiční, historické, zaběhnuté je špatné. Západ není nejúspěšnější, nejsvobodnější a nejtolerantnější civilizace, ale nese kolektivní historickou vinu.

Podstatu politické korektnosti vyjádřil jeden z ideových otců Nové levice, německo-americký filozof a sociolog Herbert Marcuse (1898–1979), konceptem „represivní tolerance“. Podle ní je třeba konzervativním názorům upřít svobodu slova, protože zachovávají utlačující společnost. V Marcusově pojetí spolu soupeří autoritářské zpátečnické síly pravice s tolerancí pokrokovou levicí. První je třeba formálně i neformálně potlačit, druhou propagovat. Pravicové názory si toleranci nezaslouží.

Politická korektnost tedy směřuje k relativizaci Západu, protože je velkým utlačovatelem, delegitimizací konzervativních názorů, protože Západ obhajují, a ustavení levicových pokrokových hodnot, protože zajistí sociálně spravedlivou společnost.

Relativizace zpochybňuje historické identity, jako je národ, křesťanství či rodina. Vše tradiční, historické, zaběhnuté je špatné. Západ není nejúspěšnější, nejsvobodnější a nejtolerantnější civilizace, ale nese kolektivní historickou vinu. Západní sklon k sebereflexi a kritickému myšlení se zvrhává v masochismus, který francouzský filozof Pascal Bruckner ve stejnojmenné eseji *La tyrannie de la pénitence* nazývá tyranii pokání.

Rasismus

Každá situace, problém či instituce jsou interpretovány útlakem menšiny většinou – Západ utlačuje zbytek světa, muži ženy, heterosexuálové komunitu LGBT, křesťané muslimy, běloši černoši, rodina ženy a děti, buržoazie proletariát. Vše, co zapadá do tohoto schématu, je třeba vytáhnout, vše, co nezapadá, ututlat, aby tyto marginalizované skupiny nebyly nadále stigmatizovány. Nejde však o blaho jednotlivých příslušníků menšin, ale o reprodukci příběhu útlaku a potvrzování statusu obětí.

Rasismus se dnes netýká diskriminace na základě rasy, ale všeho, co negativně míří na menšinu, respektive podporuje utlačovatelské struktury západní civilizace

Konzervativní oponenty politické korektnosti je třeba usvědčit z rasismu, fašismu, bigotnosti, a tím jejich názor vyloučit jako nepřipustný. Levici se podařilo zachovat negativní konotace rasismu, a přitom tento pojem zcela vyprázdnit. Rasismus se dnes netýká diskriminace na základě rasy, ale všeho, co negativně míří na menšinu, respektive podporuje utlačovatelské struktury západní civilizace.

Skrytý rasismus je třeba najít v každém pravicovém názoru. V odmítání imigrace, ochraně hranic, boji s kriminalitou, škrtání sociálních dávek, podpoře tradiční rodiny, patriotismu, výuce západních dějin či v nízkých daních lze najít společný účel – zlovolnou snahu poškodit menšiny.

Politicky korektní pravdy

Politická korektnost požaduje ztotožnění s pilíři levicově liberální ideologie, jako je multikulturalismus, masová imigrace, gender, feminismus, relativizující tolerance, antidiskriminace či sociální spravedlnost. Ty mají být jedinými správnými, univerzálně platnými, přirozenými a nezpochybnitelnými hodnotami. Politicky korektní hodnoty nemají být považované za názor, ale za standard – za obyčejnou slušnost. Cílem je vyvrátit pojem většiny a jejich identit a hodnot jako normy. Politicky korektní pravdy například jsou:

- Islám je náboženstvím míru. Muslimové jsou oběti. Islamismus nemá nic společného s islámem.
- Všechny kultury si jsou rovné a neexistuje mezi nimi rozdíl.
- Národ je náhodný shluk jednotlivců. Kolektivní identity neexistují. Existuje pouze jednotlivec a lidstvo.
- Úspěch Západu je založen na otrocích a kolonialismu.
- Poukazovat na problémy s vybranými menšinami je rasismus.
- Muži a ženy jsou a musejí být stejní.
- Člověk může libovolně měnit sexuální identitu.
- Většinová společnost je homofobní, xenofobní, rasistická a diskriminující.
- Neúspěch a špatné vlastnosti jednotlivce nejsou jeho vinou, ale společnosti.
- Tradiční rodina je přežitek.
- Problémy s porodností vyřeší imigrace, jež je vždy prospěšná.
- Většinu lze generalizovat pouze negativně a menšiny pozitivně.
- Příslušníci většiny nesou historickou vinu, příslušníci menšin často nejsou zodpovědní ani za svoje jednání.
- Rasismem je každá kritika chování podmíněná příslušností k sociální skupině.

Patriotismus je fašismus.

Buržoazní hodnoty, jako je práce, rodina či majetek, jsou maloměšťácké. Alternativní způsoby života by neměly být kritizovány a hodnoceny z těchto pozic.

Odmítání masové imigrace, ochrana hranic a požadavek asimilace jsou extremismus, podpora neomezené imigrace a multikulturní segregace výraz umírněnosti a politické vyspělosti.

Zesměšňování křesťanství je autentickým projevem svobodné společnosti, kritika islámu nenávisť, malostí a zbytečnou provokací.

Společným znakem uvedených tvrzení je, že neodpovídají realitě. Jsou to lži. Politická korektnost se nerozlišuje pravdu a lež, ale vyžaduje správný názor. Pravda je sociální konstrukt osvícenství, a proto nástrojem západního útlaku, jak nedávno svým profesorům vysvětlili studentští aktivisté z hnutí Black Lives Matter, jež vzniklo v roce 2013 v USA. Na oltáři politické korektnosti není obětována jen pravda, ale mnohdy i zdravý rozum a pud sebezáchovy, což potvrzují jalové reakce politiků na islámský terorismus.

Regulace jazyka

V politicky korektním režimu může být pravda rasistická, tedy nežádoucí či zakázaná. Jazyk ztrácí význam coby nositel informací a prostředek komunikace, protože přestává popisovat realitu. Neumožňuje zprostředkovávat některé názory přijatelně. Stává se ideologickým nástrojem ke konstrukci paralelní skutečnosti. Má vnutit dané vidění světa, etablovat politicky korektní newspeak a zakázat debatu o daných tématech.

Regulace jazyka mění myšlení. Na Západě se přenesla do přepisování historie s dvojím cílem – interpretovat ji v multikulturním duchu a zároveň neustále připomínat historickou vinu Evropanů a Američanů na rasismu, imperialismu a kolonialismu

Politická korektnost zužuje okruh povolených témat a stanovuje meze, jak se o těchto tématech smí hovořit. Určuje, co se smí a nesmí říkat, jak se to smí a nesmí říkat, a kdo co smí a nesmí říkat. Vytváří se soustava a hierarchie povolených a nepovolených názorů a skupin lidí, které je mohou, nebo nemohou říkat. Zavádí se dvojí metr posuzování mluvy a jednání podle toho, kdo je jejich nositelem a adresátem. Formuje paralelní realitu.

Regulace jazyka mění myšlení. Na Západě se přenesla do přepisování historie s dvojím cílem – interpretovat ji v multikulturním duchu a zároveň neustále připomínat historickou vinu Evropanů a Američanů na rasismu, imperialismu a kolonialismu. Shakespeare a jiní mrtví bílí muži musejí v učebních osnovách ustoupit indiánským náčelníkům. Kurzy západní civilizace nahrazují na elitních západních univerzitách kurzy dekonstrukce Západu. Politicky korektní by měly být knihy, reklamy, filmy, hry, volební kandidátky i osobní život.

Kriminalizaci názorů i faktů

Politická korektnost maže rozdíl mezi veřejným a soukromým. Politicky korektní je třeba být i v soukromí a osobních vztazích. I zde se odráží staré heslo Nové levice, že osobní je politické. Soukromé neexistuje, vše je veřejné. Být politicky korektní je nová, nejvyšší a jediná ctnost.

Směřujeme ke kriminalizaci názorů i faktů, které mohou menšiny vnímat negativně

Zatím nejvyšším stadiem politické korektnosti je trestně právní kodifikace v podobě rozrůstající se legislativy proti hate speech (nenávistnému projevu). Jejím cílem je trestat nenávistné výroky, což se na první pohled jeví pochopitelné, ve skutečnosti však směřuje, a je tak využívána, k potlačení kritiky politické korektnosti. V praxi tedy směřujeme ke kriminalizaci názorů i faktů, které mohou menšiny vnímat negativně. Marcuse by byl spokojený.

Jednoznačnost politické korektnosti i následky politicky nekorektních postojů ukazuje několik případů:

Starosta francouzského města Beziers Robert Menard, který prohlásil, že třídy, kde tvoří 90 procent muslimské děti, jsou problém, byl odsouzen za hate speech.

Německá policie a média se snažily ututlat sexuální útoky, protože by to mohlo posílit odpor k uprchlíkům. Poté tvrdily, že pachatelé nepřišli s nejnovější imigrační vlnou, ale v Německu jsou již několik let.

Levice prezentuje hidžáb jako symbol feminismu a emancipace žen.

Stále dokola se omílá genderový rozdíl v platech, přestože na srovnatelných postech a kvalifikacích prakticky neexistuje.

V anglických městech roky působily pákistánské gangy zaměřující se na sexuální zneužívání bílých dětí, a policie a sociální pracovníci, kteří o tom věděli, se báli zakročit kvůli obvinění z rasismu. Naopak stíhali ty, kteří na to upozornili.

Italští aktivisté prohlásili vrcholné dílo západní literatury – Danteho Božskou komedii – za homofobní a islamofobní a požadují její stažení z učebních osnov.

Na elitních západních univerzitách se zřizují bezpečné prostory, kde studenti nesmějí být vystaveni nepříjemným názorům, nebo se ruší pod tlakem levicových aktivistů vystoupení konzervativních přednášejících.

Šéf internetového prohlížeče Mozilla Brendan Eich byl přinucen odstoupit, protože odmítá sňatky homosexuálů.

Australské feministky obvinily černošku a bývalou muslimku Ayaan Hirsi Aliovou z rasismu a podpory bělošské nadřazenosti.

Podle rozsudku Soudního dvora Evropské unie pojišťovny musejí ignorovat rozdíly v rizikovém chování mužů a žen, protože mezi nimi není rozdíl, což ženám zdražuje pojištění.

Slušnost

Politická korektnost v žádném případě není obyčejná slušnost. Slušnost sice do jisté míry koriguje mluvené slovo i chování, ale nesnaží měnit chápání reality – je soukromá a apolitická. Politická korektnost je odrazem politické

doktríny a kodifikuje dané názory jako nezpochybnitelné. Slušnost řeší formu projevu, politická korektnost obsah. Jak poznamenal anglický filozof Roger Scruton, slušnost je skill (dovednost), politická korektnost drill (výcvik).

Slušnost sice do jisté míry koriguje mluvené slovo i chování, ale nesnaží měnit chápání reality – je soukromá a apolitická. Politická korektnost je odrazem politické doktríny a kodifikuje dané názory jako nezpochybnitelné.

Politická korektnost nahrazuje pilíře západní intelektuální tradice, jako je pravda, rozum či svoboda slova, správnosti myšlení, subjektivními pocity a právem vybraných menšin nebýt uraženy. Neformální i formální regulaci jazyka, myšlení a chování se snaží změnit realitu. Ve jménu abstraktních hodnot velí ignorovat realitu i zkušenosti.

Politická korektnost představuje ideologii, která relativizuje Západ, vytěšňuje konzervativní názory a absolutizuje levicově liberální hodnoty. Je dalším nebezpečným levicovým sněním o společnosti, kde se mají všichni rádi a jsou si rovni, jen kdyby zlovolný Západ nestál v cestě.



MIDGLEY, Mary: Původ etiky

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

1. Hledání ospravedlnění

Odkud etika pochází? V této formulaci se spojují dvě různé otázky, první týkající se historické skutečnosti, druhá autority. Úzkost spojená s oběma problémy se podílela na utváření mnoha tradičních mýtů o původu vesmíru. Tyto mýty nepopisují pouze, jak lidský život vznikl, ale také, proč je tak obtížný, bolestivý, záhadný i konfliktní. Prvotní střety a katastrofy, o kterých vyprávějí, mají (alespoň původně to bylo jejich záměrem) vysvětlit, proč musí lidé žít v souladu s pravidly, která mohou zmařit jejich touhy. Obě otázky jsou však stále stejně naléhavé. V několika posledních stoletích se teoretici usilovně snažili odpovědět na ně věrnějším a systematictější způsobem.

Toto hledání nepramení jen ze zvědavosti, ani z naděje dokázat, že pravidla nejsou nutná, ačkoliv oba motivy jsou velmi silné, ale vyrůstá pravděpodobně z konfliktů uvnitř etiky – morálky – samé. (Pro velmi obecný účel, k němuž tento článek slouží, nebudu pojmy etika a morálka rozlišovat.) V jakékoli kultuře se přijaté povinnosti někdy střetávají a je nutné, aby je nějaké hlubší, obecnější principy rozsoudily. Lidé hledají smysl různých pravidel a pokoušejí se ho zhodnotit. Pátrání je často nutí hledat nějakého obecnějšího, vyššího soudce – podstatu morálky vůbec.

Z tohoto důvodu je naše původní otázka tak komplexní. Ptát se po původu etiky totiž není totéž jako hledat původ meteoritů, ale znamená to ptát se, proč právě teď poslechnout její pravidla. (Morálka jako celek se nevyčerpává jen pravidly, ale v této chvíli se na ně můžeme soustředit, protože jsou často místem, kde konflikty vznikají.) Chceme-li na naši otázku odpovědět, musíme si představit, jaký by byl život bez takových pravidel, což nevyhnutelně směřuje k otázce po původu etiky. Lidé mají tendenci ohlížet se zpět a ptát se, zda, než byla stanovena pravidla, existoval „zlatý“ věk, bezkonfliktní stav, ve kterém pravidla nebyla potřebná, zřejmě proto, že se nikdo nechtěl dopustit ničeho zlého. Ptají se dále: „Jak došlo k tomu, že jsme ztratili tento ‘před-etický’ stav? Můžeme jej znovu získat?“

V naší vlastní kultuře byly obecně přijaty dvě zjednodušující odpovědi na předchozí otázky. První – pocházející především od Řeků a od T. Hobbese – vysvětluje etiku jednoduše jako prostředek egoistické obezřetnosti; mýtem o jejím vzniku je společenská smlouva. Tento mýtus vidí před-etický stav jako stav samoty a za

první katastrofu považuje, že se lidé začali vůbec setkávat. Ve chvíli, kdy k tomu došlo, byl konflikt nevyhnutelný a přirozeným stavem se, jak to vyjádřil Hobbes, stala 'válka všech proti všem' (Hobbes, T.: *Leviathan*, Dent and Dutton, London 1914, část 1, kpt. 13, str. 64), ačkoliv předtím lidé, což tvrdil J. J. Rousseau, nepřáteli vlastně nebyli (Rousseau, J. J.: *The Social Contract*, str. 188, 194, a *Dissertation on the Origin of Inequality*, 1. část, Everyman edition, Dent and Dutton, London 1930,). Přežití samo, nemluvě o sociálním řádu, se stalo možným pouze prostřednictvím pravidel, ke kterým lidé dospěli na základě vážného vyjednávání. (Tento příběh byl samozřejmě zpravidla považován za symbolický, nikoliv za skutečnou historii.) Druhá odpověď, která je křesťanská, vysvětluje morálku jako náš nezbytný pokus uvést svou nedokonalou povahu do souladu s Boží vůlí. Jejím původním mýtem je 'pád člověka', který způsobil onu nedokonalost naší povahy tak, jak je to popsáno – opět symbolicky – v knize Genesis.

Jednoduchost sama je v matoucím světě vždy vítána, proto oblíbenost těchto dvou vysvětlení nepřekvapuje. Jednoduchá vysvětlení však nemohou objasnit skutečnosti v celku a je zcela zjevné, že ani jeden z těchto zjednodušujících modelů naše otázky ve skutečnosti řešit nemůže. Křesťanská odpověď problém spíše přenáší jinam, než aby ho řešila, protože stále potřebujeme vědět, proč bychom měli Boha poslouchat. Křesťanské učení k tomuto sice má co říci, ale to, co říká, je příliš komplexní. Ve chvíli, kdy se objeví problém autority, nedokáže svou přitažlivou jednoduchost udržet. Nemohu se zde dále věnovat velmi důležitým vztahům mezi etikou a náboženstvím (viz článek 46 této knihy, *Jak může etika záviset na náboženství?*), podstatné však je, že křesťanská odpověď neodvozuje naši povinnost naivně poslouchat Boha z jeho postavení jako všemocné bytosti, která nás stvořila; takové odvození by totiž nezakládalo její morální autoritu. Kdyby nás nějaká zlá bytost vytvořila za špatným účelem, neměli bychom si myslet, že jsme povinni tuto bytost poslouchat, ačkoliv by nám to naše obezřetnost prikazovala. Idea Boha není jen ideou výše popsané bytosti, ale tříbí celou řadu velmi komplexních ideálů a standardů, které se skrývají za morálními předpisy a dávají jim jejich význam. Autorita těchto ideálů a standardů je však právě tím, co zkoumáme. Naše otázka tak zůstává stále s námi.

2. Lákadlo egoismu a společenská smlouva

Představa, že etika je jen smlouvou založenou na sobecké opatrnosti, je sice mnohem jednodušší, ale právě z toho důvodu není reálné, že by mohla vysvětlit skutečnou složitost etiky. Je možné, že společnost dokonale důsledných, prozíravých egoistů, pokud by někdy existovala, by vynalezla instituce vzájemného zabezpečení, které by vypadaly jako mnohé, jež nacházíme v současných společnostech. A je jistě pravdou, že tito opatrní egoisté by se vyvarovali mnoha krutostí, kterých se reální lidé dopouštějí, protože lidská nerozvážnost a pošetilost nechvalně neustále zvětšují negativní důsledky našich neřestí.

To však nemůže znamenat, že morálka, tak jak ve skutečnosti kdekoli existuje, vyrůstá pouze z tohoto vypočítavého vlastního zájmu. Je několik důvodů, proč to není možné, zmíním se však jen o dvou. (Další pojednání o této problematice, viz článek 16, *Egoismus*.)

a) První spočívá v očividném lidském nedostatku. Lidé jednoduše nejsou tak obezřetní a nejednají tak důsledně, jak by naznačovalo toto vysvětlení. Ani ta trocha záměrně slušného chování, které najdeme v lidském životě, by nebyla možná, kdyby záleželo jen na těchto rysech.

b) Druhým důvodem je stejně dobře známá řada dobrých lidských vlastností. Lidé, kteří se snaží chovat slušně, jsou prostě často vedeni rozmanitými soubory motivů přímo vyrůstajících z ohledu na nároky ostatních. Jednají tak ze smyslu pro spravedlnost, z přátelství, loajality, soucitu, vděčnosti, velkomyslnosti, soustrastí, rodinné náklonnosti apod. – vlastností uznávaných a vážených ve většině lidských společností. Teoretici egoismu jako Hobbes to někdy vysvětlují zdůrazňováním toho, že zmíněné motivy jsou nereálnými, pouze prázdnými pojmy. Je však těžké představit si, jak mohly být pro neexistující motivy vytvořeny pojmy a jak mohly zevšednět. A je ještě záhadnější, jak by kdokoli mohl předstírat, že je takovými motivy pohnut k jakémukoli jednání.

O tomto egoistickém vysvětlení původu morálky jsem se zmínila především proto, že má, navzdory svým žalostným nedostatkům, v současné době velký vliv. Při pátrání po původu etiky se často stává, že lidé moderní doby užívají jejího jazyka bezmyšlenkovitě. Položí svou otázku v hobbesovské podobě: 'Jak došla původní společnost egoistů ke stavu, kdy je sama vládnuta pravidly, která vyžadují ohled na druhé?' Ohromující obtíže, které 'zamořují' tento přístup, se vyjasní v následujících kapitolách.

3. Morální a skutečné argumenty

Někdo by nás snad mohl požádat, abychom přijali extrémní individualismus na přísně vědeckém základě, jako faktický objev. Ten se potom jeví jako informace o tom, jak jsou lidské bytosti skutečně utvořeny. Dnes staví nejobvyklejší podoba tohoto argumentu na myšlence evoluce jako vývoje všech druhů prostřednictvím přežití nejsilnějšího v nelítostném zápase jedinců o život. O tomto procesu se předpokládá, že z těchto jedinců vytvořil izolované, naprosto sobecké sociální jednotky. K této koncepci se často přistupuje tak, jako by přímo spočívala na důkazech a nebyla, na rozdíl od všech předchozích výkladů původu, pouhým mýtem, ale zcela vědeckou teorií.

K tomuto nároku bychom měli být skeptičtí. V nepříkrášené podobě, která byla právě citována, obsahuje pseudo-darwinovský mýtus nejméně tolik emotivního symbolismu ze současných ideologií a tolik propagandy pro omezené sociální ideály, jako jeho předchůdce – příběh o sociální smlouvě. Jeho součástí jsou sice některá ryze vědecká fakta a principy, ale mnohem víc jich tento mýtus opomíjí a zkresluje – spíše než aby jich využil. Od současné vědy se vzdaluje především ve dvou oblastech: první je “fantazií unesená” příliš zdramatizovaná teorie soutěže, druhou podivně rozhodující pozice, kterou dává našemu vlastnímu druhu v evolučním procesu.

1. Je důležité rozlišit pouhý fakt “soutěže” od souboru lidských motivů, které běžná ideologie připisuje soupeřům jako příznačné. Jakékoliv dva organismy mohou být označeny jako “soupeřící”, pokud potřebují nebo chtějí něco, co oba nemohou získat. Nechovají se však jako soupeři, pokud o tom sami nevědí, a nereagují na situaci záměrným pokusem porazit jeden druhého. Vzhledem k tomu, že naprostá většina organismů jsou rostliny, bakterie..., které žádné vědomí nemají, je možnost úmyslného nepřátelského boje v přírodě jen velmi vzácná. Nadto, všechny životní procesy, jak na vědomé, tak na nevědomé úrovni, závisí na obrovské základně harmonické spolupráce, která je nutná k vybudování komplexního systému, teprve v jehož rámci se podstatně vzácnější fenomén zápasu stává možným. Zápas je tak věcí reálnou, avšak nutně omezenou. Například rostliny v rámci jednoho ekosystému normálně existují ve vzájemné závislosti na jiných rostlinách nebo na živočiších, kteří se jimi živí, a stejně tak tyto živočišné závisí na sobě navzájem nebo na svých predátorech. Kdyby opravdu existovala přirozená “válka všech proti všem”, biosféra by se prostě nikdy nemohla rozvinout. Nijak proto nepřekvapuje, že vědomý život, vyrůstající na tomto pozadí, se chová způsobem mnohem častěji kooperativním než soupeřivým. A když se krátce zamyslíme nad motivací sociálních tvorů, jasně uvidíme, že to, co vytváří hlavní strukturu jejich chování, je motivace spolupracovat.

2. Mnohé oblíbené verze pseudo-darwinovského mýtu (i když ne všechny) představují evoluční proces jako pyramidu nebo žebřík existující za účelem vytvoření člověka jako jejich vrcholu, některé dokonce jako proces naplánovaný pro vývoj člověka až k nějakému vzdálenému bodu „omega“, který oslaví lidské ideály současného Západu. Tato teorie není založena na dnešní ryze biologické teorii (Midgley, M.: *Evolution As A Religion*, Methuen, London and New York 1985). Současná biologie po vzoru, který navrhl Darwin v knize *O původu druhů*, zobrazuje životní formy zcela odlišně jako „keře“ rozrůstající se ze společného základu, aby vyplnily volné niky, ovšem bez jakýchkoliv vzestupných tendencí. Obraz pyramidy navrhl J. B. Lamarck a propracoval Teilhard de Chardin. Nenáleží tedy ani trochu moderní vědě, ale tradiční metafyzice, což ho samozřejmě nevyvrací. Protože byl však s ním spojený pohled na lidskou přirozenost hojně považován za vědecký, je pro nás důležité určit jeho postavení a uvést ho do souvislostí s našimi otázkami po původu etiky.

4. Dualistické fantazie

Tyto otázky se staly ještě palčivějšími tehdy, když byla obecně přijata myšlenka, že náš druh se vyvinul z jiných druhů, které klasifikujeme jen jako „zvířata“. V naší kultuře totiž byla hranice mezi druhy obecně považována zároveň za hranici říše morálky a na její ochranu byly vybudovány různé metafyzické doktríny. Křesťané na rozdíl od buddhistů uvěřili, že duše, sídlo všech schopností, které uznáváme, přísluší pouze lidským bytostem. Každé zdůraznění vztahu mezi naším vlastním a jiným druhem bylo spatřováno jako něco, co nás degraduje, co naznačuje, že naše spiritualita je ve skutečnosti jen soubor živočišných reakcí. Idea animality jako cizího principu, zcela protikladného duchu, je starověká a často se jí používá k ukázání psychologických konfliktů jako řádění mezi ctnostmi a „šelmou uvnitř“. Lidská duše se potom jeví jako izolovaný vetřelec v hmotném světě, jako cizinec daleko od svého domova.

Takový ostrý a jednoduchý dualismus byl podstatný pro Platóna a pro raně křesťanské myšlení, dnes má však zřejmě podstatně menší vliv. Jeho opovrhlivý postoj k přirozeným motivacím se neudržel a po teoretické stránce čelí velkým potížím ve vysvětlení vztahu mezi tělem a duší. Přesto se zdá, že se tohoto dualismu stále využívá jako základního rámce pro určitá témata, zejména pro naše smýšlení o ostatních živočiších. Aristotelés se postavil svým návrhem smířlivější metafyziky, která odděluje obě oblasti podstatně méně a spojuje různé aspekty jak lidské individuality, tak i vnějšího světa, proti Platónovi. Tomáš Akvinský v tomto směru pokračoval a současné myšlení obecně jde stejnou cestou. Tento přístup, založený podstatněji na monismu, naráží na velkou překážku při představě, jak se vlastně mohly lidské bytosti vyvinout z „mimo-lidských“ živočichů. Problém spočívá v tom, že tito živočichové byli viděni jako symboly protilidských sil, často jednoduše jako ztělesněné neřesti (např. vlk, prase nebo havran). Do doby, než byl tento názor zpochybněn, se zdály být možné jen dvě alternativy – buď zploštělý, redukující pohled na lidi jako na bytosti „ne lepší než ostatní živočichové“, nebo výlučný pohled z jiného světa, který je považoval za duchy vložené v průběhu evolučního procesu do těl, ke kterým tito duchové předtím neměli žádný vztah. (Viz Midgley, M.: *Beast and Man, The Roots of Human Nature*, Hassocks, Harvester Press 1979, kapitola 2.)

Odtud pocházejí dvě předtím zmiňované, jednoduché teorie původu etiky. V modelu vycházejícím ze společenské smlouvy byly všechny živé bytosti stejnými egoisty a lidé se odlišovali jen svou kalkulujeící inteligencí – byli pouze prvními *osvícenými* egoisty. Naopak v pohledu náboženském přineslo vložení duší najednou nejen inteligenci, ale také obrovský rejstřík nových motivací, z velké části altruistických. Darwinův spolupracovník, A. R. Wallace, si k jeho zármutku osvojil také tento druhý pohled a tvrdil, že Bůh musel během evoluce duše přidat do těl vznikajících primátů, a sice prostřednictvím zázračného zásahu. I dnes se najdou, dokonce i mezi ne-náboženskými mysliteli, ti, kteří velmi vyzdvihují lidské schopnosti a považují je za něco zcela odlišného od schopností všech ostatních živočichů, a to do takové míry, která vyžaduje nějaký jiný, ne-pozemský zdroj. Tak se, se zdánlivou vážností, čas od času objeví tvrzení sci-fi o původu lidí z nějaké vzdálené planety právě proto, aby uspokojilo tuto předpokládanou potřebu.

5. Výhody etologie

Dnes se můžeme vyvarovat obou těchto špatných alternativ, když prostě přijmeme realističtější, méně mýtický pohled na ne-lidské živočichy. V naší současnosti bylo jejich chování konečně systematicky studováno a bohatá, složitá povaha sociálního života mezi mnoha ptáky a savci se stala součástí obecného povědomí. Ve skutečnosti o něm lidé něco vědí již dlouho, tuto znalost však nevyužili, dokud o živočiších smýšleli jako o ztělesnění zla. Tak např. I. Kant napsal už před dvěma staletími: „Čím více se dostáváme do kontaktu s živočichy, tím více je milujeme, neboť vidíme, jak velká je jejich péče o mláďata. Potom je pro nás těžké smýšlet krutě, byť o vlku.“

Sociální rysy jako rodičovská péče, spolupráce při opatrování potravy a vzájemná laskavost jasně ukazují, že tito tvorové ve skutečnosti nejsou suroví, výluční egoisté, ale bytosti s rozvinutými, silnými a velmi zvláštními motivacemi, které jsou nutné k vytvoření a udržení jednoduché společnosti. Vzájemné čištění kožichů, odstraňování parazitů i ochrana jsou mezi sociálními savci a ptáky zcela běžné. Nevypěstovali si tyto návyky pomocí schopnosti opatrné sobecké kalkulace, což teorie společenské smlouvy považuje za mechanismus nutný pro takové jednání, prostě proto, že takovou schopnost nemají. Vlci, bobři, kavky i jiní sociální tvorové včetně nám příbuzných primátů nebudují svá společenství lstivou kalkulací z Hobbesova „přirozeného stavu“ – války všech proti všem. Jsou schopni žít společně a někdy spolupracovat na pozoruhodných úkolech: lovu, budování hnízd, společné ochrany apod., protože mají přirozené dispozice milovat a navzájem si důvěřovat.

Tato náklonnost se projevuje jako nezpochybnitelné utrpení jakéhokoli sociálního živočicha, od koně nebo psa až k šimpanzi, pokud je držen v izolaci. Ačkoliv jsou k sobě často lhostejní a za určitých okolností spolu soupeří a navzájem se napadají, jednají tak v širším rámci vzájemného přátelského uznání. Oddaná péče o mláďata, která s sebou přináší i hladovění rodičů, je rozšířená a často na ní mají podíl kromě rodičů i jiní jedinci. (V tom lze zřejmě spatřovat původní zdroj morálky.) Někteří tvorové, zejména sloni, adoptují sirotky. Je běžné, že silní brání slabší, a existuje mnoho dobře ověřených příkladů, kdy za to zaplatili svým životem. Staří a bezmocní ptáci jsou někdy jinými jedinci svého druhu krmeni. Vzájemná pomoc mezi přáteli není řídkým jevem. To vše není jen věcí folklóru, ale výsledkem detailního, systematického a doloženého výzkumu. Všechny

důvody svědčí pro přijetí myšlenky, že v této oblasti se lidé velmi podobají všem svým druhově blízkým příbuzným. (Antropologické dosvědčení tohoto tvrzení lze najít u Konnera, viz Konner, M.: *The Tangled Wing; Biological Constraints on the Human Spirit*, Heinemann, London 1982.)

6. Dvě námitky

Dříve, než budeme zkoumat spojení mezi těmito přirozenými dispozicemi a lidskou morálkou, musíme vzít v úvahu dvě možné protichůdné ideologické námitky vůči tomuto přístupu. První je behavioristická teze, že lidské bytosti nemají vůbec žádné vrozené dispozice a jsou tedy při narození jakýmsi nepopsanými listy. Druhá námitka – z pozice sociobiologie – odpovídá, že sociální dispozice sice existují, jsou však všechny svým způsobem ‘sobecké’. (Čtenáři, které tyto ideologie nezajímají, mohou toto pojednání přeskočit.)

1. Myslím si, že teze behavioristů byla vždy zjevně přehnaná. Myšlenka na zcela pasivní dítě bez jakékoli motivace nikdy nedávala smysl. Tato nadsázka měla závažný morální důvod – zejména chtěla odstranit jisté nebezpečné ideje týkající se charakteru vrozených sklonů, kterých se používá při obhajobě takových jevů, jako jsou válka, rasismus nebo otroctví. Byla to však ideologická dezinterpretace lidského dědictví. Mnohem účinnější se totiž ukázalo napadnout je jako takové bez ochromujících problémů způsobených obhajobou tak nepřesvědčivého vyprávění, jakým je teorie „čistého, nepopsaného papíru“.

2. Pokud jde o sociobiologii, skutečná potíž vzniká na slovní rovině. Sociobiologové používají slova „sobecký“ ve zcela neobvyklém významu, asi jako „geny podporující“ ve smyslu zvětšování pravděpodobnosti budoucího přežití a rozšiřování genů organismu. Říkají, že rysy předané v průběhu evoluce musí být ve skutečnosti těmi, které – což je pravda – tuto úlohu plní. Při používání výrazu „sobectví“, tak či jinak, nevyhnutelně spojují tento neškodný pojem se stále silným egoistickým pseudo-darwinovským mýtem, neboť slovo „sobecký“ je popisem motivace, nikoliv pouze důsledků, a jeho základní význam je negativní ve smyslu „nestarání se o ostatní“. Sociobiologové někdy zdůrazňují, že to je technické použití slova, ale téměř všichni jsou uneseni jeho běžným významem a lze je slyšet hlásat egoismus stejně zaníceně, jak to dělal Hobbes. (Viz Wilson, E. O.: *Sociobiology, The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge 1985 a Midgley, 1979 – index s. v. Wilson – a Midgley, 1985, kapitola 14.)

7. Společnost, konflikt a původ morálky

Poté, co jsme se seznámili s námitkami vůči myšlence, že lidé mají vrozené sociální dispozice, můžeme se dále zeptat, jaký je vztah těchto dispozic k morálce. Vrozené dispozice morálku nevytvářejí, určitě však přispívají něčím podstatným k tomu, aby byla možná. Poskytují snad, Darwinovými slovy, surový materiál morálního života – obecné motivace, které k němu směřují a poskytují mu základní orientaci, který však nadále potřebuje činnost inteligence, obzvláště řeči k organizaci, uspořádání formy tohoto života? Takový návrh podal Darwin v zajímavé stati, která využívá ústředních myšlenek z Aristotela, Huma a Kanta (Darwin, C.: *The Descent of Man*, (původní vydání vyšlo r. 1859), Princeton University Press, London 1981, svazek 1, část 1, kapitola 3.). Jeho pojednání bylo věnováno velmi málo pozornosti proto, že různé verze „hlučného“ pseudo-darwinovského mýtu byly širokou veřejností přijaty jako jediný evoluční přístup k etice.

V tomto pohledu je vztah přirozených sociálních motivů k morálce velmi podobný vztahu přirozené zvědavosti k vědě, nebo přirozeného úžasu a obdivu k umění. Přirozené city samy o sobě pravidla nevytvářejí a zdá se, že v „neupadlém“ stavu by se myšlenka nutnosti zavedení pravidel vůbec neobjevila. V našem skutečném, nedokonalém světě se však city často vzájemně, nebo i s jinými silnými a významnými motivy střetávají. Mezi živočichy nepatřícími k lidskému druhu se konflikty urovnávají prostřednictvím dalších druhořadých přirozených dispozic. Bytosti jako my, které uvažují o vlastním životě i životě ostatních však musí konflikty rozhodnout tak, aby cítili, že jejich život je přiměřeně jasný a souvislý. Proto mezi různými cíli určujeme priority, což znamená, že také přijímáme trvalé principy a pravidla. (Samozřejmě, že z toho nevyplývá, že ostatní sociální tvorové žádnou schopnost reflexe nemají, protože i velká část naší vlastní reflexe není verbální, ale o jejich situaci tu hovořit nemůžeme; viz Desmond, A.: *The Ape's Reflexion*, Blond and Briggs, London 1979.)

Darwin znázornil rozdíl mezi reflektovaným a nereflektovaným dilematem na příkladu vlaštovky, která je schopná, pokud její hejno migruje, bez jakéhokoli zaváhání opustit svá mláďata, která do té doby obětavě krmila.

(Darwin, 1859, str. 84, 91.) Jak upozorňuje, nikdo požehnaný nebo postižený delší pamětí a aktivnější obrazotvorností by to nemohl udělat, aniž by neprožíval mučivý konflikt. Mezi těmito dvěma setkávajícími se motivy je nanejvýš zajímavý rozdíl. Náhlý silný, ale dočasný impuls – v tomto případě migrace – stojí proti obvyklému citění, většinou sice mnohem slabšímu, avšak silnějšímu z hlediska trvalosti a hloubky jeho uložení v povaze. Darwin byl přesvědčen, že zvolená pravidla se přikloní na stranu slabších, ale trvalejších motivů, protože jejich porušení by přineslo déle trvající a méně snesitelné výčitky svědomí.

Při pátrání po zvláštní síle, kterou má význam slovesa „mít povinnost“ (Darwin, str. 92.), poukázal na konflikt mezi sociálními city a silnými, ale dočasnými motivy, které jsou vůči nim často v opozici. Došel k závěru, že inteligentní bytosti by se přirozeně snažily vytvořit taková pravidla, která by zabezpečila prioritu první skupiny. A z toho důvodu považoval za nejvýše pravděpodobné, že: „jakýkoli živočich obdařený dobře patrnými sociálními instinkty, by nezbytně získal morální cit nebo povědomí v té chvíli, kdy by se jeho intelektuální síla rozvinula stejně dobře, nebo alespoň téměř tak, jako u člověka.“ (Darwin, str. 72) „Sociální instinkty – základní princip mravního založení člověka – přirozeně vedou s pomocí aktivních duševních sil a návyků ke zlatému pravidlu morálky: ‘Jak budeš jednat s druhými lidmi, tak budou oni jednat s tebou. Jednej s nimi tak, jak chceš, aby jednali s tebou.’, a to je základ morálky.“ (Darwin, str. 106)

8. Problém stranicství

Jak přesvědčivé je Darwinovo tvrzení? Samozřejmě nemůžeme ověřit jeho zobecnění empiricky; dosud jsme se nedokázali dobře domluvit s žádným ne-lidským druhem, který považujeme za dostatečně inteligentní. (Bylo by nesmírně prospěšné, kdybychom mohli něco zaslechnout například od velryb...) Musíme jednoduše porovnávat jednotlivé případy. Do jaké míry poskytují tyto rysy u jiných sociálních tvorů materiál, který by se mohl rozvinout v něco podobného lidské morálce?

Někteří odpůrci je zcela vylučují, protože se nevyskytují pravidelně a rozsah jejich působení je ovlivněn v zájmu uzavřeného společenství. Avšak stejná náhodnost a stejná náklonnost vůči rodině převládá do určité míry – často velmi silně – v celé lidské morálce. Velmi silné jsou tyto tendence u malých lovecko-sběračských společností, které jsou zřejmě původním lidským podmínkám nejbližší. Lidé vyrůstající v takových poměrech jsou – stejně jako mláďata vlků nebo šimpanzů – samozřejmě obklopeni těmi, kteří fakticky tvoří jejich rodinu, takže normální vztah, který získávají ke svému bezprostřednímu okolí, je v rozmanitých stupních tím, co dále umožňuje obecnější starost a účast.

Je důležité poznamenat, že tato náklonnost s rozvojem civilizace ani nemizí, ani se znatelně neoslabuje. I v naší vlastní kultuře je stále plně živá. Kdyby kdokoli z dnešních rodičů nevěnoval svým vlastním dětem více péče a citu, než věnuje všem ostatním, byl by vnímán jako netvor. Zcela v souladu s přirozeností vynakládáme dobrovolně prostředky, abychom uspokojili třebas nevýznamné potřeby našich blízkých příbuzných a přátel, a nebereme přitom ohled ani na velmi závažné potřeby ostatních. Připadá nám normální, že rodiče utratí mnohem víc za hračky pro své děti, než vydají na pomoc lidem trpícím nedostatkem. Lidská společnost se sice stará o zajištění ostatních, v této péči však vychází z totožné silné náklonnosti k rodině, která formuje živočišná společenství.

Stejná úvaha se vztahuje k jiné, paralelní námitce, které se často používá proti myšlence společenskosti zvířat jako možného zdroje morálky, zejména sklonů k reciprocitě. Je pravdou, že kdybychom počítali s vypočítavými sobci, pouhý návrat zisků těm, kteří je předtím poskytli, by nebyl ničím jiným než obezřetným obchodem. Ale znovu, ve všech existujících lidských mravních principech chování se tato transakce ukazuje ve zcela jiném světle, nikoliv jen jako pojistka budoucnosti, ale jako náležitá vděčnost za laskavost, která byla projevena v minulosti, vděčnost přirozeně pramenící z citu, jenž ji provází. Není důvod, proč by to nemohlo platit stejně i pro ostatní společenské tvory.

Lze říci, že tyto omezující sklony musí být – a postupně jsou – systematicky opravovány poznáním širší platných povinností, jak je lidská morálka vytváří (viz Singer, P.: *The Expanding Circle; Ethics and Sociobiology*, Clarendon Press, Oxford 1981). Rozšiřování je však jistě příspěvkem lidské inteligence, která zároveň s vymýšlením institucí postupně rozvíjí širší sociální horizonty. Není a ani nemůže být náhradou za původní přirozené city. Jistou omezenost přítomnou v těchto citech nemůžeme než očekávat, protože v evoluci plnily základní funkci – umožňovaly náročné a obětavé zajišťování mladých. To by nemohlo být efektivně zajištěno, kdyby

všichni rodiče věnovali péči každému kolemjdoucímu dítěti stejně jako svému vlastnímu. V tak náhodném, nestranném zřízení by pravděpodobně přežilo jen několik málo teplokrevných dětí. Jak sociobiologové správně vyzdvihují, dědičné altruistické dispozice nelze snadno předat dál, pokud nezabezpečí vyšší míru přežití pro vlastní rodinu altruisty. Členové této rodiny totiž mají společný gen, který vznik těchto dispozic umožňuje. Když je však toto zajištěno, mohou se rozvinout a rozšířit skrze 'rodový výběr' způsobem, který by byl ve starším, krutém modelu, zahrnujícím pouze souboj o přežití mezi jednotlivci, nepředstavitelný.

9. Lze morálku zvrátit?

Je i tehdy, když nevyloučíme tyto dispozice jako základní materiál pro rozvoj morálky kvůli jejich omezenosti, Darwinův náčrt přesvědčivý? V tvrzení, že to, co vytváří morálku, je konflikt, protože v 'neporušeném' harmonickém stavu by morálka nebyla potřeba, je jistě velká síla. Pokud je to pravda, vyžaduje myšlenka 'imoralismu' jako návrhu zbavit se morálky (Nietzsche, F.: *Beyond Good and Evil*, (1886), do angličtiny přeložil R. J. Hollingdale, Penguin Classics, Harmondsworth 1973, I, oddíl 32) určitou bezkonfliktnost všech. Dokud ta ale nenastane, potřebujeme pravidla priorit, nikoliv proto, že dělají společnost jemnější, ani proto, že ji vůbec umožňují, ale z hlubšího důvodu, abychom se vyvarovali individuálního pádu do stavu beznadějného, rozporuplného zmatku. V určitém smyslu je toto 'původ etiky' a naše zkoumání může skončit.

Méně jasné se může zdát, jaký druh priorit tato pravidla mají vyjadřovat. Očekává Darwin oprávněně to, že podpoří sociální citění a potvrdí platnost zlatého pravidla, nebo se z jeho strany jedná jen o kulturní předsudek? Není možné dívat se na morálku jako na náš vlastní obraz v zrcadle, který pokládá naše ctnosti za nectnosti, a naopak a vyžaduje obecně, abychom vůči ostatním jednali alespoň tak, jak bychom chtěli, aby oni jednali s námi (návrh, který chtěl kdysi prosadit i Nietzsche)?

Samozřejmě je pravdou, že jednotlivé kultury se nesmírně liší a v porovnání s dobou Darwinovou jsme si těchto odlišností mnohem více vědomi. Sami antropologové, kteří světu prokázali velkou službu tím, že tuto různorodost demonstrovali, však nyní zdůrazňují, že by neměla být zveličována (Konner, M.: *The Tangled Wing; Biological Constraints on the Human Spirit*, Heinemann, London 1982; Mead, M.: *New Lives for Old*, Gollancz, London 1956). Rozmanité lidské společnosti totiž mají mnoho společných hlubokých strukturálních prvků. Kdyby neměly, nebylo by vůbec možné vzájemné porozumění a stěží by bylo možné zabývat se antropologií. Mezi těmito prvky hraje hlavní roli soucit s druhými, který je zobecněn ve zlatém pravidle. Kdybychom se zeptali, zda by mohla existovat kultura bez takového vztahu, mohli bychom při představě, jak by mohla být považována za kulturu, narazit na velké obtíže. Pouhý vzájemný teror společně existujících egoistických samotářů, kterého se Hobbes dovolával kvůli své společenské smlouvě, by jistě žádnou kulturu nikdy nevytvořil. Společné standardy, společné ideály, společné záliby, společné priority, které obecnou morálku umožňují, spočívají ve sdílení radostí a strastí a všechny požadují aktivní účast. Morálka nepotřebuje jen konflikty, ale i ochotu a schopnost hledat jejich společná řešení. Zdá se, stejně jako jazyk, něčím, co se mohlo objevit pouze mezi přirozeně sociálními bytostmi. (Více o společných prvcích lidské kultury, viz článek 2 této knihy, *Etika v malých společnostech*)

10. Závěr

Toto pojednání o původu etiky má za cíl vyhnout se na jedné straně nerealistickým, redukcujícím abstrakcím sobeckého teoretizování, na straně druhé stejně nereálnému, moralizujícímu vychloubačství, které směřuje k tomu, že vlastní původ lidských bytostí jako pozemského druhu primátů vypadá nepochopitelně. Neklade rovnítko mezi lidskou morálkou a něco, co nachází u jiných sociálních tvorů. Je to vždy omyl ('genetický' omyl) ztotožňovat produkt a jeho pramen – říci, že 'květina je ve skutečnosti jen organizovaný prach'. Morálka, tak jak vyrůstá ze svého základu, je tím, čím je.